

UNIVERSIDADE  
FEDERAL DE  
RONDÔNIA

CENTRO  
INTERDISCIPLINAR DE  
ESTUDO E PESQUISA  
DO IMAGINÁRIO  
SOCIAL



REVISTA LABIRINTO  
ISSN 1519-6674  
ANO XX  
VOLUME 32  
(JAN-JUN)  
2020  
P. 5-24.

## O FENÔMENO SOCIAL DA LAICIDADE E TEORIAS (DE)COLONIAIS: SUBALTERNIDADE E SUPERAÇÃO DO PENSAMENTO ABISSAL

Phablo Freire<sup>i</sup>

Doutorando em Direito pela  
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)

### RESUMO

O presente ensaio objetiva delinear uma discussão sobre o fenômeno social da laicidade a partir das perspectivas teóricas (de)coloniais de Anibal Quijano, Walter D Mignolo e Boaventura de Souza Santos. Dividindo-se em três seções. Sendo realizada na primeira delas a exposição das perspectivas decoloniais sobre a modernidade. Na segunda seção delimita-se o conceito articulado no ensaio para fenômeno sociojurídico da laicidade, situando o discurso da laicidade no contexto teórico (de)colonial. Num terceiro momento, sintetiza-se a abordagem realizada, apontando possibilidades para o fenômeno laico em um cenário de pós-colonial. Conclui-se para o apontamento do fenômeno social da laicidade como forma específica de organizar os sentidos socialmente partilhados sobre a interação entre indivíduos e grupos diferenciados pelo elemento religioso, fixando modos de distribuição e exercício de poder, posicionando a partir disto, os sujeitos e conformando as possibilidades e elaboração identitárias.

**Palavras-chave:** Laicidade; Teoria Decolonial; Pensamento Abissal.

### THE SOCIAL PHENOMENON OF LAICITY AND (DE)COLONIAL THEORIES: SUBALTERNITY AND OVERCOMING ABYSSAL THOUGHT

### ABSTRACT

The present essay aims to delineate a discussion about the social phenomenon of laicity from the theoretical (de)colonial perspectives of

Anibal Quijano, Walter D. Mignolo and Boaventura de Souza Santos. Dividing into three sections. The first of them was the exposition of the colonial perspectives on modernity. In the second section, the concept articulated in the essay for the socio-juridical phenomenon of laicity is defined, situating the discourse of laicity in the colonial (theoretical) context. In a third moment, the approach is summarized, pointing out possibilities for the laic phenomenon in a postcolonial scenario. It is concluded that the social phenomenon of laicity is a specific form of organizing the socially shared senses about the interaction between individuals and groups differentiated by the religious element, establishing modes of distribution and exercise of power, positioning from this, the subjects and conforming the possibilities and elaboration of identities.

**Keywords:** Laicity; Decolonial Theory; Abyssal Thinking.

**EL FENÓMENO SOCIAL DE LAICIDAD Y LAS TEORÍAS  
(DE)COLONIALES: SUBALTERNIDAD Y SUPERACIÓN DEL  
PENSAMIENTO ABISAL**

6

**RESUMEN**

El presente ensayo tiene como objetivo esbozar una discusión sobre el fenómeno social de la laicidad desde las perspectivas teóricas (de)coloniales de Anibal Quijano, Walter D. Mignolo y Boaventura de Souza Santos. Dividiendo en tres secciones. En el primero, se presentaron las perspectivas decoloniales sobre la modernidad. En la segunda sección, se delimita el concepto articulado en el ensayo para el fenómeno sociolegal de la laicidad, colocando el discurso laico en el contexto teórico (de)colonial. En un tercer momento, se resume el enfoque, señalando las posibilidades del fenómeno laico en un escenario poscolonial. Concluye señalando el fenómeno social de la laicidad como una forma específica de organizar los significados socialmente compartidos sobre la interacción entre individuos y grupos diferenciados por el elemento religioso, estableciendo modos de distribución y ejercicio del poder, posicionando a los sujetos y conformándose a partir de esto. Las posibilidades y la elaboración de la identidad.

**Palabras clave:** laicidade; teoría decolonial; pensamiento abisal.

## INTRODUÇÃO

A discussão sobre o exercício das liberdades laicas (consciência, pensamento, crença e culto), está, desde a modernidade, intimamente relacionada com o debate sobre a laicidade, princípio de ordenação estatal elaborado para que se viabilizasse a cisão entre os interesses religiosos e o conteúdo público. Múltiplas foram, no entanto, as formas pelas quais as laicidades vieram a se implementar nos Estados modernos, propiciando desde contextos sociais de convívio harmônico entre grupos e indivíduos antagônicos até espaços de profundas violências contra grupos religiosamente determinados, naturalizadas sob a égide de Estados democráticos de direito. Configura-se ainda como um problema urgente na contemporaneidade a construção das condições para interação social isonômica entre sujeitos e grupos cujo antagonismo é determinado pelo elemento religioso, diretamente (quando verifica-se o atrito entre grupos religiosos distintos) e mesmo indiretamente (quando os dissensos se dão entre grupos religiosos e não-religiosos). Neste contexto, importa que se questione como o princípio da laicidade se relaciona com os processos de naturalização das violências nas interações sociais? Como é produzido o contexto de inefetividade laica? Como a laicidade ficta marca as identidades sociais, configurando-se como fenômeno social? e quais possibilidades críticas podem ser projetadas

sobre estes processos apontando possibilidades outras?

Tais indagações norteiam o presente ensaio que as condensa no objetivo de delinear uma discussão sobre o fenômeno social da laicidade a partir das perspectivas teóricas (de)coloniais de Anibal Quijano, Walter Mignolo e Boaventura de Souza Santos. Deste modo, o trabalho se divide em três seções. Na primeira delas realiza-se a exposição sobre as perspectivas decoloniais sobre a modernidade, a partir das teorias de Quijano, Mignolo e Santos. A seção seguinte delimita-se o conceito articulado no ensaio para fenômeno sócio-jurídico da laicidade, considerando apontamentos de Fernando Catroga, Henri Pena-Ruiz e Marco Huaco, situando o discurso da laicidade no contexto teórico (de)colonial. Num terceiro momento, sintetiza-se a abordagem realizada, apontando possibilidades para o fenômeno laico em um cenário de pós-colonial.

## 1. MODERNIDADE E TEORIAS (DE)COLONIAIS

A partir da perspectiva de Boaventura de Souza Santos (2002) é possível considerar a *modernidade* como um modelo político-ideológico para ressignificação e reconstrução dos modos de produção da realidade social, implementado desde o século XVI até a contemporaneidade. Complexo, desde sua gênese, o projeto moderno se propunha a uma reelaboração do imaginário social ancorada na

ideia de ruptura com todas as formas anteriores de organização e de controle das populações. Valendo-se das insatisfações e insuficiências do *ancien régime*, filósofos, políticos e burgueses organizaram-se para estabelecer as condições para alteração dos sentidos que sustentavam e forneciam os modos de distribuição e exercício do poder até então experimentados.

A perspectiva moderna projetou um processo de *ruptura da tradição* que implicava a superação e abandono dos modos de vida até então praticados socialmente, sobretudo no tocante as formas naturalizadas de distribuição e exercício do poder. Objetivava-se o deslocamento das formas de legitimação e controle dos símbolos articuladas a partir dos sentidos do *sagrado* (afetando consequentemente aqueles que os podiam operar: os religiosos) para lugares e atores sociais outros. A burguesia seria a beneficiária principal de um protagonismo na instrumentalização desse novo modo de vida. Assim, para que a sociedade experimentasse a *modernidade* era necessário então a realização de uma *ruptura paradigmática* (SANTOS, 2002)

O abandono de um paradigma requer a ascensão de um outro, como apontou Thomas Kuhn (1998), sendo imprescindível, para superação da ordem simbólica que caracterizava o antigo regime, que a modernidade apresentasse traços inconfundíveis com aquele regime social que se propunha obliterar. Essa singularidade nos caracteres da modernidade é discutida por Boaventura ao enfrentar as inconsistências do modelo moderno. Santos (2002, p.45) vai dizer

que a modernidade ancora suas premissas em dois pilares, o da *regulação* e o da *emancipação*, sendo cada um deles constituído por três princípios próprios que se configuram como lógicas internas de funcionamento. O *pilar da regulação* constitui-se pelos princípios do Estado, do Mercado e da Comunidade, enquanto o *pilar da emancipação* pelos princípios da racionalidade estético-expressiva das artes e literatura, da racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da tecnologia e da racionalidade moral-prática da ética e do Direito.

Para que o modelo lograsse sucesso, como apontou Santos (2002, p.50), seria necessária uma dinâmica específica; a “dupla vinculação” que consistiria numa articulação instrumental recíproca entre os dois pilares, ou seja, a realização autônoma entre os pilares da regulação e emancipação e entre estes e a práxis social, mirando uma completa racionalização (nas suas diversas formas) de toda a vida individual e coletiva.

No curso da implementação da modernidade, entretanto, desdobraram-se diversos processos de colonização dos princípios e pilares por meio da hierarquização dos sentidos inerentes aos símbolos modernos. É o que observa-se internamente no *pilar emancipatório* quando todas as lógicas foram reduzidas ao modo de produção da cientificidade, colonizando assim a ciência todas as demais possibilidades lógicas, figurando como último meio de legitimação nos processos de produção do conhecimento. Com efeito, tais colonizações

articularam-se como forma de legitimação na transição paradigmática na medida em que v.g., a racionalidade moral-prática do Direito, precisou submeter-se à racionalidade instrumental científica. Sendo processo semelhante ao ocorrido com a ética e com as artes, sendo posicionadas as lógicas emancipatórias, todas elas, em uma posição de subalternidade em relação à ciência (SANTOS, 2002, p.50). Considerados tais processos de redução, o pilar emancipatório em si mesmo é cooptado pela regulação, subordinando aquele a operacionalização deste último, dissipando a “dupla vinculação” inicialmente concebida. No tocante aos processos internos ao pilar da regulação – que subjuga o da emancipação – observa-se a redução do Estado e da Comunidade a funções instrumentais aos interesses do Mercado, colonizando assim este último os elementos constitutivos dos outros dois princípios, de modo que subverte-se a autonomia necessária aos princípios internos do pilar à uma funcionalidade subordinada aos signos do Mercado. Tal colonização gradual, propicia e caracteriza aquilo que vai ser chamado como *sistema capitalismo*, tornando inviável a implementação da modernidade como inicialmente anunciada, sendo essa, como aponta Santos (2002), a falha essencial da modernidade.

A disfuncionalidade do modelo moderno – a irrealização de suas promessas –, em razão das colonizações do pilar da emancipação pelo da regulação e nesse último pela invasão dos signos do Mercado nos princípios da

Comunidade e do Estado, não são, para alguns pensadores, uma mera falha, mas antes, um objetivo ideologicamente articulado ao curso da modernidade, sobretudo quando observada as relações desenvolvidas entre a Europa e os países por ela explorados.

As teorias críticas surgem inicialmente na Europa para identificar as falhas e insuficiências na modernidade e, propriamente, nas sociedades modernas capitalistas, de maneira que a modernidade passa a ser discutida por meio de um olhar interno, eurocentrado, impossibilitado de alcançar problemáticas inexistentes naqueles espaços sociais. Porém, desde os anos de 1970 o fenômeno vem sendo enfrentado por meio de uma perspectiva outra, considerando o que se produziu na experiência daqueles que foram atravessados pelos interesses e efeitos da modernidade. Assim, grifa-se aqui dois grupos de estudos desenvolvidos para oferecer uma leitura distinta daquela realizada pela própria Europa, o Grupo de Estudos Subalternos Indianos e o Grupo Latino-americano da Modernidade-Colonialidade.

Ambos intencionavam o desenvolvimento de um pensamento crítico não eurocêntrico pautado pela experiência local, mais especificamente novas formas de constituição do pensamento crítico suficientes para desvelar os modos de naturalização das relações de poder que conduziram a vida nos lugares colonizados.

Anibal Quijano e Walter D. Mignolo figuram entre os pensadores do grupo de estudos latino-americanos que compreendem a

modernidade como *projeto epistemológico* que se arvora não apenas para as américas, mas para todos os lugares do globo, constituindo-se como um *sistema-mundo* por meio dos seus três eixos centrais: a *colonialidade do poder*, o *capitalismo* e o *eurocentrismo*. Antes de discutir os contornos e desdobramentos da modernidade nas américas partindo de uma perspectiva sócio-político-jurídica, Quijano (2005) vai se debruçar sobre os modos de estruturação simbólica, os meios pelos quais as possibilidades de saber e de existir, isto é, as linhas de elaboração da realidade social, foram conformadas pelo modelo moderno.

Para articular sua perspectiva crítica, Quijano (2005) vai diferenciar os conceitos de *colonialidade* e *colonialismo*. Enquanto o último se refere àqueles eventos políticos de expansão territorial europeia sobre diversos lugares no mundo, dentre eles, as américas. Cujas dinâmicas se encerram com as emancipações político-jurídicas dos estados, o primeiro vai tratar de um processo mais complexo e duradouro. A colonialidade, como pontua o autor, tem sua origem no colonialismo, mas se configura como fenômeno mais estável e resistente, operando não na superfície das relações políticas, mas antes disso, na dimensão simbólica das relações sociais, mais especificamente no modo como o poder é significado e distribuído, nas sociedades onde a modernidade veio a ser implementada, desde o século XVI até a contemporaneidade.

A perspectiva teórica da *colonialidade* toma como ponto de partida o conceito de *poder* desenvolvido por Michel Foucault, por meio do qual não se estabelece um conceito fechado para o “fenômeno poder” mas, antes, uma possibilidade conceitual delineada por meio de cinco preocupações metodológicas necessárias para a compreensão do poder. Deste modo, Foucault (2015) aponta o poder como *fenômeno capilar*, não dotado de um ponto central de onde eventualmente poderia emanar, sendo esta a primeira preocupação. O poder seria, por uma segunda preocupação, um fenômeno que não se localiza na intencionalidade dos sujeitos, embora as atravesse. Sua compreensão demanda a assunção de sua natureza enquanto *processo objetivo*, descolado de uma internalidade subjetiva. O poder seria ainda dotado de uma natureza *fluida e heterogênea* não podendo ser confundido com manifestações pontuais marcadas por homogeneidades e rigidez. Foucault (2015) aponta como quarta preocupação a noção de *historicidade* a ser adotada para compreensão do fenômeno. Sendo esta apreendida por meio das *tecnologias periféricas* pelas quais se manifesta, isto é, os modos mais capilares pelos quais se empreende sua naturalização. Finalmente, como quinta preocupação metodológica, o poder *não pode ser confundido com as produções ideológicas*, embora se utilize delas para propagar-se e instituir-se.

Nisto, convertem-se as cinco preocupações em cinco facetas conceituais não

reducionistas do *poder* em Foucault (2015), assumindo assim contornos de um fenômeno *capilarizado*, manifesto enquanto *processo objetivo*, continuamente *fluido* e *heterogêneo*. Apreendido por meio da *historicidade de suas tecnologias periféricas* que se vale de *produções ideológicas*, mas *com elas não se confunde*.

Quijano (2005, p.117) vai então dizer que o poder é estruturado na colonialidade através de dois processos determinados: o padrão racista de classificação social e a articulação de todos as formas e controle do trabalho. O primeiro deles é caracterizado na “codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros”. A *codificação* a que se refere o autor se ancora nos sentidos elaborados para a *ideia de raça* a partir dos desdobramentos da modernidade, quando passou-se a estabelecer uma *classificação dicotômica* das relações sociais, inicialmente na América, seguindo-se da Europa e pouco depois em todo o globo. Partindo de diferenças fenotípicas imprimiu-se sobre indivíduos e grupos qualidades estritamente sociais como se naturais fossem, marcando ideologicamente a distribuição de poder nas relações sociais. Dito de outra forma, classificou-se os grupos entre  *europeus* e *não-europeus*, entre *conquistadores* e *conquistados*, entre *modernos* e *ultrapassados*, etc., considerando inicialmente caracteres fenótipos europeus, para em seguida atrelar a estes, sentidos de uma superioridade natural. De

modo que, estabeleceu-se a relação dicotômica entre o europeu (superior) e o índio-negro-latino-amarelo-mestiço-etc. (inferior). A ideia de raça adquire assim um sentido sócio-político-ideológico, para além do elemento fenótipo, porém, invisibilizado, não percebido, na dinâmica das relações sociais desdobradas gradativamente naturalizadas.

Nessa dinâmica, como destaca Quijano (2005, p.127), por meio desses processos de significação das relações, emerge uma “nova identidade racial, colonial e negativa”, suficiente, inclusive, para ressignificar a própria identidade europeia que passa, com o advento da modernidade, a conceber a si mesma como um centro civilizatório humano. Sendo tais processos de subalternização das relações o que vai tratar o autor como o *padrão racista de classificação social* operado inicialmente na América e em seguida em todo o planeta. Por meio desse padrão, isto é, dessa forma específica de distribuição do poder que organizou (e organiza) as relações sociais, legitimaram-se relações de dominação e subalternidade, em que dinâmicas sócio-políticas que posicionavam os sujeitos como *dominadores-dominados* passam a ser percebidas como processos naturais, apriorísticos, fixando os sentidos de *dominadores-dominados*. Desde aqueles processos coloniais até a contemporaneidade, perdurando os sentidos da subalternidade no imaginário social, delimitando as possibilidades epistemológicas de elaboração da realidade social.

O segundo processo pelo qual se opera a colonialidade do poder, segundo Quijano (2005, p.118), é a articulação de todas as formas do trabalho, por meio da qual “todas as formas de controle e de exploração do trabalho e de controle da produção-apropriação-distribuição de produtos foram articuladas em torno da relação capital-salário”, sendo nesse processo instrumentalizada a totalidade dos modos conhecidos de exploração nas relações laborais ocidentais: “escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário”, algumas destas impraticáveis na Europa moderna, processo este que viabiliza o desenvolvimento do *capitalismo* como sistema-mundo de relações de produção.

De acordo com Quijano (2005, p.121), a colonialidade do poder se operou (e ainda se opera) em três momentos: no primeiro deles “expropriaram as populações colonizadas”. Em seguida, “reprimiram tanto como puderam, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade”. Sendo este segundo estágio, já de ordem simbólica, como pontua o pensador, “reconhecidamente mais violento, profundo e duradouro” entre povos expropriados como nativos da América e africanos, sendo destruídas não apenas as formas de elaboração de sentidos, mas propriamente a historicidade desses povos. Ao passo que menos agressiva foi o colonialismo

na Ásia, sendo, em certa medida, preservadas sua história, herança intelectual e escrita. Como terceiro momento no processo de instauração da colonialidade do poder, verifica-se a imposição parcial e forçosa do universo simbólico dos colonizadores aos colonizados, levando os a consumir e reproduzir, o máximo possível, o universo simbólico eurocentrado, numa substituição parcial dos modos de produção da realidade dos lugares vitimados pelo colonialismo<sup>ii</sup>. A naturalização e reprodução dos sentidos opressores como se parte fossem das culturas colonizadas é processo suficiente para conformar as possibilidades de elaboração identitárias, isto porque na medida em que valoram e hierarquizam os sentidos e papéis sociais, pela dinâmica da classificação racial, circunscreve-se as possibilidades identitárias, delimitando-se assim as perspectivas cognitivas, como é o caso, destacado por Quijano (2005) da religiosidade judaico-cristã na experiência latino-americana.

Quijano (2009) vai ainda dizer que a colonialidade do poder se realiza por meio de um importante eixo: o *eurocentrismo* que, para o autor, caracteriza-se como maquinário mitológico por meio do qual elabora-se e espraia-se a ideia-imagem da história da civilização humana como sendo uma trajetória que se inicia num estado da natureza e se dirige até o ponto máximo de sua evolução, a saber, a experiência social europeia. Pela primeira premissa da Europa como destino último de todas as civilizações, o eurocentrismo opera uma

ordenação dos sentidos para as interações entre europeus e não-europeus, naturalizando relações essencialmente sociais. Destaque-se que tal organização simbólica não se opera exclusivamente em benefício europeu. Como o processo se dá no campo simbólico, com efeito, os símbolos eurocêntricos é que são eivados pelos sentidos de superioridade natural, condicionando positivamente todos os sujeitos, em quaisquer lugares, que os consigam ostentar em suas experiências, estigmatizando todos os demais que não os possam fazer: as demais *raças*. É precisamente nesse intervalo que Mignolo (2017, p.13) vai dizer que a “colonialidade equivale a uma ‘matriz ou padrão colonial de poder’ (...) um complexo de relações que se esconde detrás da *retórica* da modernidade (o relato da salvação, progresso e felicidade) que justifica a violência da colonialidade”.

A modernidade é para Mignolo (2010, p.9) a *retórica distorcida* que naturaliza os processos implícitos da modernidade, anunciando uma universalidade e a lógica eurocentrica como o ponto de chegada para todos os povos, escondendo um lado sombrio, a contínua reprodução da colonialidade do poder. Sendo necessário para desvelá-la, práticas que venham a descolonizar as ‘mentes’, o imaginário social e, propriamente aquilo que se conhece – e se pode conhecer – sobre o ser. Mignolo (2010) então aponta que a colonialidade do poder se entrelaça em múltiplas formas de controle, estruturando o poder em diversos níveis,

controlando a economia, as formas de exercício da autoridade (situando-se aqui o Direito), a natureza e recursos naturais, os sentidos de gênero e sexualidade, as noções de sagrado e as possibilidades de produção das subjetividades e do conhecimento.

Mignolo (2010, p.12) sinaliza ainda a colonialidade do poder como equivalente a uma complexa matriz de poder que se sustenta em dois pilares: 1.o *saber* (epistemologia) – sendo nesse pilar inserida as formas e possibilidades de compreensão (hermenêutica) – e 2.o *sentimento* (estética), sendo que os controles da autoridade e da economia (teorias política-jurídica e econômica) dependem diretamente da articulação destes dois pilares. Sendo então necessária à descolonização – ou como dirá o autor, ao *giro decolonial* – a proposição, pelos povos afetados, de formas outras de produção de *saber* (uma *epistemologia do sul*, a partir da qual se possam desenvolver outros meios de compreensão), outras maneiras de *sentir* e *experimentar* a realidade social (outra estética), novas racionalidades (ou lógicas) emancipatórias para além das delimitações modernas, como diria Santos (2002).

O autor vai então propor o *giro* (ou *opção*) *decolonial* como “a resposta necessária tanto às falácias e ficções das promessas de progresso e desenvolvimento que a modernidade contempla, como à violência da colonialidade” (p.13). Não sendo o giro uma ruptura paradigmática, tendo em vista não se tratar a decolonialidade de um ‘novo universal’ a ser

apresentado como ‘verdadeiro’ numa oposição ao ‘falso’, mirando a superação de todas as construções simbólicas preexistentes. O que se pretende – e que urge – é a necessidade de novos modos de pensar desvinculados das formas e cronologias estabelecidas pela modernidade naquela linha que se dirige ao eurocentrismo. Importa um outro repertório simbólico que viabilize a superação das múltiplas subalternidades e o alcance da emancipação, tornando “visível a geopolítica e corpo-política de todo pensamento que a teologia cristã e a ecologia (e.g. cartesianismo) ocultam” (p.16), apontando para os “reservatórios de formas de vidas e modos de pensamento” modernos para abandoná-los em nome de possibilidades outras, locais. Não sendo, inclusive, a *opção decolonial*, uma continuidade às reticências liberais não atingidas, nem tampouco ao comunismo, haja vista serem ambas perspectivas alheias à problemática colonial (MIGNOLO, 2010).

Para que se opere a decolonialidade, diz Mignolo (2017, p.20), ser necessária a criação de “categorias de pensamento não encontradas no vocabulário da teoria política e da economia política europeias” sendo urgente o desprender das formas de pensamento modernas, isto porque a *epistemologia moderna (do norte)*, a violência epistêmica na modernidade, “bloqueou os afetos e os campos sensoriais”, ao conformar todas as possibilidades adjacentes de produção da realidade e das subjetividades. Mignolo (2017) destaca que essa recriação, a reconstrução disparada pela *opção decolonial* precisa

considerar as limitações cognitivas dos sujeitos subalternos, dada a colonização operada pela colonialidade do poder, quando verifica-se que todos os sentidos foram treinados, condicionados, para perceber a própria existência como posicionada na categoria ‘outro’, o não-sujeito. Como ausentes no protagonismo civilizatório, como aqueles que não fazem parte, que não são, sobre os quais se fala. Para que se faça possível operar o giro decolonial faz-se necessário uma *desobediência epistemológica*. Neste ponto o autor vai dizer que as linhas que estabelecem a totalidade das possibilidades de *saber*, e em seguida tudo aquilo que se pode *ser*, correspondem à epistemologia hegemônica, do norte. Sendo necessário para a sua superação o desenvolvimento desses novos modos de *pensar* e *ser*: linhas próprias a uma epistemologia do sul.

Ao giro decolonial impõe-se o estabelecimento de uma *gramática* própria, isto é, vocabulário, sintaxe e semântica para esses modos outros de pensamento e existência sociais. Para tanto, *procedimentos de desapego*, são condições elementares. O *desapego* a que se refere Mignolo (2017) é, com efeito, uma prática a ser concebida e executada de descolamento de todos os sentidos imbricados no paradigma moderno hegemônico. Trata-se de uma outra via. Tais procedimentos podem se operar por dois modos. Pelo primeiro deles fazem-se visíveis as limitações impostas pela delimitação epistemológica do saber e do ser, desvelam-se as violências da conformação. No segundo, mira-se

o *disparar*, *maturar*, *expandir* desses novos modos, partindo da ideia que esse *saber-ser* indaga-se a si mesmo, continuamente, acerca daquilo que se sabe, dos modos como se pôde vir a saber e para que se sabe. Isto para que se possa escapar da conformação e cooptação da racionalidade moderna. O segundo modo (re)elabora aquilo que se achar eivado de colonialidade visibilizado pelo primeiro modo, ressignificando a experiência social por meio da criação de novos vocábulos, sintaxe e semânticas sociais.

Na busca pela elaboração dessa gramática, desses modos de (res)significação, alguns passos são apontados por Mignolo (2017), figurando dentre eles: a 1.a *evidenciação* dos processos de colonialidade que atravessam e conformam as subjetividades (situando esse passo nos limites do primeiro modo) – fazendo-se ver como a epistemologia do norte opera sua hegemonia na experiência subjetiva e intersubjetiva; 2.a *aprendizagem* do desaprender seguida do reaprender. O que aqui se configuraria como uma pedagogia do desapego dirigida à ressignificação, o descolamento do imaginário delimitador da modernidade para a abertura criativa de novos processos possíveis: a ressignificação ou elaboração da opção decolonial (outra ética e estéticas); 3. *deslocamento do lugar de enunciação*. Isto porque, não se poderia realizar o segundo passo a partir (e circunscrito aos) dos recursos epistemológicos da modernidade, por estarem as subjetividades condicionadas ao lugar

subalterno. É preciso que o lugar elaborado para o “outro” seja abandonado, descolado pelo desapego gramatical. O deslocamento, como sugere Mignolo (2017), deve produzir uma fratura na hegemonia epistêmica eurocêntrica, deve resultar em sua desobediência.

Existe, portanto, um intervalo simbólico de (im)possibilidade entre essas duas epistemologias, entre o repertório simbólico hegemônico e este outro que se anuncia, que se pretende fazer emergir da experiência emancipatória nos lugares outrora subalternizados. Sendo preciso, por meio da gramática da decolonialidade, enquanto método-procedimento ressignificativo, que seja singrado o intervalo. Tal intervalo, como vai dizer Santos (2010), é constituído por linhas – arregimentos simbólicos, de discursos que se entrecruzam e se autoreferenciam – bastante nítidos, suficientemente fortes para fornecer meios para que se estabeleça sentidos de impedimento da superação, que a obstaculizem, tornando-a até difícil de ser concebida.

Discutindo as possibilidades de emergência de uma gramática decolonial, Santos (2010, p.11) vai pontuar que o pensamento ocidental moderno – viabilizado pela epistemologia moderna, a saber, as formas de saber e ser – contem nele mesmo o *pensamento abissal*, que a seu turno, “trata-se de um sistema de distinções visíveis e invisíveis, o invisível é o fundamento do visível”. De modo que as invisíveis são estabelecidas por meio de linhas radicais, discursos que estruturam o cotidiano e

dividem a realidade social em dois universos, aquele que se vê “deste lado da linha” e o universo que está do “outro lado da linha”. A distinção invisível reduz o campo inventivo a mero reproduzidor dos contornos sociais concebidos para sustentação do modelo, obliterando a percepção de sua natureza como um produto elaborado na dinâmica social, inscrevendo-se na experiência dos sujeitos como um dado natural, por isso intransponível. Fazendo emergir a ideia de inexistência de qualquer outra possibilidade para além das linhas, impondo-se o vazio para além da experiência percebida, o abismo de impossibilidade para além dos contornos invisíveis, conformando assim os visíveis. Tornando opaco o lado para lá das linhas, como uma realidade inexistente. E nesse contexto, aquilo “que é produzido como inexistente é radicalmente excluído porque está além do universo do que a concepção aceita considera ser sua outra” (p.12). Essencialmente, o *pensamento abissal* se caracteriza como a impossibilidade da concepção de espaços para além das linhas fixadas pela modernidade. Este lado da linha que se exprime como episteme hegemônica prevalece na medida em que se impõe como totalidade, estreitando o campo da realidade depois dela, fazendo sentir apenas como inexistência, inviabilidade e ausência (p.12).

## 2. O FENÔMENO SÓCIO-JURÍDICO DA LAICIDADE: SUBALTERNIDADE E PENSAMENTO ABISSAL

Quando da instauração da modernidade, o *discurso laico* apresentou-se como importante ferramenta para a transição, isto porque através dele iniciaram-se os procedimentos simbólicos de deslocamento do *sagrado*, das instâncias de poder coletivo – enquanto recurso de legitimação da gestão de todos os aspectos da vida – para a esfera privada, da individualidade. O domínio do *sagrado* no modo de elaboração da realidade social se configurava como um óbice para o novo modelo.

Sobre o conceito possível, Ferry e Gauchet (2008) vão dizer que o *sagrado* corresponde ao “encontro material entre a natureza e a sobrenaturalidade (...) é a conjunção tangível do visível e do invisível, do aqui embaixo e do além” (p.48-49), implicando um modo de produção de sentidos elaborado e compreendido na interface entre a experiência concreta e elementos de outra ordem, situados para além da experiência humana, dissociados da concretude cotidiana. Evidentemente, esses sentidos ocultavam formas específicas de exercício do poder, forjando como legítimos determinados atores sociais no manejo do controle das sociedades, sendo pressionada a reconfiguração desse arranjo social a partir do discurso moderno.

Fazendo incidir uma divisão na experiência, de maneira que a experiência até então una (o social e o metafísico eram uma categoria única) passa a ser dupla (percebida em dois aspectos, nomeados como ‘social’ e como

‘metafísico’, apartando-se a experiência), deslocando-se pelo discurso laico esta última, como escolha privada dos sujeitos que assim a desejassem a partir de uma experiência racional de seleção e não mais pela imposição do senso comum operado pela presença acrítica do sagrado no domínio coletivo. Do modo que o *discurso laico* é suficiente para operar tal cisão, em maior ou menor medida, em toda a modernidade, reposicionando o sentido do sagrado – e das práticas sociais da religião – na experiência social privada.

O *discurso laico* instrumentaliza esse *reposicionamento*, sustentando a impossibilidade e negação de toda autoridade religiosa externa à consciência e escolha individual, a negação da Igreja como governo *a priori* da sociedade, movimento de desconstrução de seu papel como artífice e tutora do senso comum. O discurso laico corresponde ao projeto de reelaboração da vida moral e social dissociada de qualquer influência das instituições sagradas (TROTABAS, 1961). A laicidade vai privilegiar a experiência humana descolada dos elementos externos a ela, não constatáveis, metafísicos, abrindo caminho para a legitimação do uso da *racionalidade* em lugar do *sagrado* na produção do conteúdo público para organização da realidade social.

Para Pena-Ruiz (2003a), a *separação laica* foi a condição para a emancipação – ou ruptura – com os modos anteriores de produção de sentidos coletivos. O ponto de partida para constituição dos Estados Modernos. O discurso

laico operou uma cisão na experiência social dos indivíduos, como vai dizer Pena-Ruiz (2003b, p.14), quando por meio dele vislumbrou-se “a distinção entre a pessoa privada e a pessoa pública”, na medida em que o sujeito poderia, a um só tempo, escolher a adesão ao sagrado na configuração de sua experiência pessoal, mas também reconhecer o Estado como fenômeno coletivo não sujeito à esse tipo de escolha, dada a pluralidade irreconciliável de possibilidades de *sagrados*, devendo este Estado restringir-se às seleções de conteúdos racionalmente tangenciáveis, por serem estes produtos suscetíveis do crivo coletivo, diferentemente do conteúdo do sagrado, alcançável unicamente por fiéis.

Pena-Ruiz (2003b, p.71) delimita um conteúdo normativo para a laicidade como direito político fundamental, como ideal universal da organização estatal e do sistema legal. O sentido para o axioma da laicidade se configuraria a partir de três exigências indissociáveis: 1.a liberdade de consciência; 2.igualdade de todos os cidadãos, independentemente das suas crenças espirituais, sexo ou origem e, 3.a busca pelo interesse geral do bem comum a todos. A laicidade seria, em perspectiva jurídica, a superação, na esfera pública, do domínio e influência do sagrado na organização da experiência social.

Sem a instrumentalização do *discurso laico* o modelo moderno não teria logrado êxito em seu estabelecimento. Por meio dele, pelo esvaziamento dos sentidos do sagrado na escolha

pública, os dois pilares se estruturaram. No pilar regulação, o *Estado* organizou-se em torno dos ideais de autonomia e legitimidade ancorada na racionalidade e antropocentrismo; o *Mercado* alcançou a possibilidade de desenvolvimento e expansão fora do controle político e moral do sagrado, desvencilhando-se das limitações impostas desde antes do antigo regime; a *Comunidade* passa a poder experimentar os ideias de autodeterminação e as liberdades. A legitimidade verticalizada desloca-se do *sagrado-igreja-monarca-sociedade* para *lei-Estado-sociedade* numa evidente ode à razão. São também esgarçadas as hierarquias fixadas na comunidade ao se anunciar uma horizontalidade recíproca de direitos. Mas, é no pilar da emancipação que o discurso laico opera mais visivelmente sua incidência ao viabilizar a *elaboração e expansão das lógicas* das artes e literatura, da cientificidade, da autonomia do Direito e o desenvolvimento de uma ética pautada no indivíduo. A promessa central (e explícita) da laicidade era o reposicionamento das religiões, deslocando o sagrado para a experiência privada, ao passo em que se anunciava uma igualdade entre os credos e a viabilidade das liberdades (de consciência, pensamento, crença e culto). Mas, implicitamente, a maior de suas promessas era a viabilidade do modelo moderno.

Como se observou, os sentidos produzidos pela lógica do Direito e da ciência se autoreferenciaram gradativamente, valendo-se esta da força coercitiva daquele para impor-se contra

a força simbólica do sagrado (e de outros modos de produção de sentidos antagônicos à modernidade), subvertendo-se então a funcionalidade do pilar emancipatório, sendo este cooptado pela da regulação após a colonização dos sentidos do Mercado sobre os do Estado e da Comunidade (SANTOS, 2002). Não podendo se dar tal processo de desvirtuamento sem a veiculação do discurso laico.

O discurso laico pode ser apreendido por meio das experiências laicas realizadas nos Estados modernos no ocidente. De partida, observa-se que a *universalidade*<sup>iii</sup> pretendida para a laicidade – a saber, a separação entre os interesses religiosos (cristãos, na esmagadora maioria da experiência europeia e americana), e aqueles de natureza coletiva, adjetivados como públicos – não se implementou em nenhum local. Isto porque na medida em que os Estados aderiam ao modelo moderno, articulavam a seu modo as condições de existência para o discurso laico, num processo de gradação classificação por Catroga (2010) como dividido entre *não-laicidades*<sup>iv</sup>, *quase-laicidades*<sup>v</sup> e *laicidades*. Na primeira das classificações, as *não-laicidades*, é reconhecida juridicamente em nível estatal uma diferenciação entre os credos, inexistindo uma horizontalidade recíproca de direitos quando evoca-se para o Estado uma religião específica, distinguindo notoriamente os cidadãos que são achados representados pelo Estado e aqueles outros que são por ele apenas tolerados. A segunda, as *quase-laicidades*<sup>vi</sup>, chegam a

reconhecer a importância do princípio da separação em seus ordenamentos jurídicos, mas promovem-se fragmentos jurídicos que subvertem a separação, inviabilizando-a juridicamente, possibilitando interferências mais ou menos indiretas de determinadas religiões na configuração dos interesses anunciados como públicos em detrimento dos interesses dispare de outros grupos religiões não contemplados juridicamente por tais atos normativos. Por fim, o último formato, as *laicidades*, são marcadas pelo reconhecimento constitucional ou infraconstitucional do princípio da separação sem a promoção jurídica de disparidades entre os credos.

A laicidade se operou juridicamente de formas distintas – por vezes inexistente –, nos ordenamentos ocidentais, mas, em todas as nações democráticas moldadas pela modernidade é presente o *convívio* entre *indivíduos diferenciados pelo elemento religioso*, sendo a interação social entre os indivíduos e grupos diferenciados pelo elemento religioso um traço de todas as democracias ocidentais. Assim, o *discurso laico*, fez a laicidade ser percebida como fenômeno jurídico, como uma ficta promessa de separação e igualdade entre credos dirigida ao Estado, recaindo sobre este o dever de ser laico, restando os indivíduos e grupos isentos dessa obrigação. Configurando-se então uma percepção social de distância entre a laicidade e a experiência social. a ideia de que o Estado deve ser laico e não os indivíduos, deriva da percepção de possibilidade de escolha do

sagrado pelos indivíduos e grupos. Devendo o Estado ser laico, isto é, separado das religiões, quando da gestão pública enquanto as religiões, como fenômenos próprios à vida privada poderiam ser livremente dispostas e selecionadas pelos sujeitos.

Entretanto, o discurso laico, desde sua origem, não se dirigia unicamente ao Estado, não incidia apenas sobre a atuação estatal. Na medida em que estavam postas no cotidiano relações sociais determinadas pelo elemento religioso (entre indivíduos e grupos religiosos e não religiosos) orientadas pelo sagrado em ajustes hierarquizados, a norma laica, dirigida para o Estado, haveria de converter-se, em alguma medida, em prática social. alterando aquelas realidades de desigualdade (aproximando-se da efetividade) ou mantendo-as (distanciando-se da sua realização social). Esta *prática social laica*, isto é o *discurso laico*, seria suficiente para posicionar socialmente de alguma maneira os indivíduos e grupos determinados em razão do elemento religioso. Produzido uma igualdade entre credos ou não. Isto é, no espaço entre o conteúdo jurídico extraído da promessa da norma laica (sua expectativa normativa) e a experiência social, desdobraram-se os graus de efetividade.

Sobre estes graus de efetividade incidem – com frequência – análises normativo-jurídicas, prescritivas, a cerca de ‘como as coisas deveriam ser’, ‘como as interações deveriam ser’ (se mais ou menos laicas, se maior ou menor a separação Estado-Igrejas), não sendo evidenciado, em grande parcela das discussões que, a despeito do

modelo de laicidade aplicado, o discurso laico é sempre suficiente para posicionar de alguma maneira os indivíduos no tecido social, ao viabilizar a distribuição de poder operada naquela realidade social, por meio de sua efetividade, sua inefetividade e até mesmo sua ausência.

O *discurso laico* é esta forma específica de organizar os sentidos socialmente partilhados sobre a interação entre indivíduos e grupos diferenciados pelo elemento religioso, fixando modos de distribuição e exercício de poder, posicionando a partir disto, os sujeitos e conformando as possibilidades e elaboração identitárias. Constituído pela anunciada homogeneidade universal da separação Estado-igrejas, pela multiplicidade de sua (in)fetividade jurídico-normativa e pela percepção de distanciamento e dissociação entre o conteúdo laico e a experiência privada. Operando uma das facetas de colonialidade do poder: a diferenciação racial pela categoria do religioso.

Na modernidade, a *laicidade*, enquanto *prática sócio-discursiva*, operou uma ordenação específica dos sentidos, pautando modos de produção e reprodução da realidade social, configurados a partir de, minimamente, sete aspectos: 1. fixação do racional como recurso de significação hierarquicamente superior ao sagrado, diferenciando as formas de produção de sentido entre os racionais e os sagrados, sendo estas inferiores aquelas; 2. Hierarquização entre o racional e o sagrado e entre o sagrado eurocentrado – que carregava os signos da

experiência religiosa europeia – e os demais sagrados, subalternizando estes últimos; 3. hierarquização dos sujeitos a partir de seus modos de produção do conhecimento, estabelecendo-se três categoria subjetivas: *sujeito-racional* o sujeito religioso-cristão e o sujeito religioso-outro, valorados como sujeitos mais ou menos legítimos, importando uma classificação racial das populações, em razão do elemento religioso eurocêntrico (cristão). Nisto tem-se a produção de estima-estigma identitárias em razão da organização do valor que os diversos elementos religiosos passam a ter socialmente; 4. política de estigmatização de todas as demais alternativas não-eurocêntricas, variando entre a mais tolerável e a mais repugnante, numa relação de reconhecimento-rejeição a partir dos caracteres eurocênicos; 5. dada a seleção de um modo de produção único da realidade, a fixação de modos específicos de distribuição do poder, de seu exercício e controle, legitimando atores sociais hierarquizados para exercício do controle do discurso racional laico, seus graus de efetividade; 6. a naturalização da diferenciação identitária determinada pelo elemento religioso, viabilizando o acesso e protagonismo no espaço público por aqueles que ostentavam os elementos racionais e religiosos-cristãos ao passo que marginalizava todos os demais; 7. pelas identidades estigmatizadas e marginalizadas produzem-se sentidos alienados para a (re)posição dessas identidades de modo que os problemas sociais vivenciados por esses sujeitos

passam a ser percebidos como externos ao seu campo de interferência, dados naturais, operando uma subalternidade reforçada em suas práticas grupais internas, endogrupais, e nas suas interações exogrupais, pautando a inercia e incapacidade de (re)ação pela dado o pensamento abissal instaurado.

A *norma laica* – dada a expectativa normativa que ela é capaz de produzir – em si mesmo trata de invisibilizar a operação do *discurso laico* e seu modo colonial de ordenação dos sentidos e produção de identidades, ao anunciar-se como uma expectativa de igualdade – separação e horizontalidade recíproca –, sem quaisquer recursos para alterações concretas do tecido social, operando como óbice em si mesmo à mudança que anuncia.

É necessário ainda que se destaque que o *discurso laico brasileiro* encontra-se assentado em outro discurso que lhe é historicamente anterior (dada sua interdiscursividade): o *discurso inter-religioso brasileiro*, isto é, as relações sociais mediadas pela linguagem fixadas entre indivíduos e grupos determinados (ou não) pelo elemento religioso, estabelecendo por meio dele os modos de identificação e as condições de existência para as práticas sociais. A seu turno, o *discurso inter-religioso* no Brasil não se elabora dissociado do *discurso racial*, a saber, as práticas coloniais de produção de representações, identificações e (inter)ações de subalternização e estigmatização de todos os símbolos constitutivos da realidade social. Deste modo, discutir o *discurso laico*, as práticas

sociais laicas que estabelecem as condições de (in)efetividade para a *norma laica* demanda discussões indissociáveis sobre os *discursos inter-religioso* e o *discurso racial* brasileiros.

### 3. O LUGAR DA LAICIDADE NA PÓS-COLONIALIDADE

Como vai pontuar Mignolo (2010), a totalidade da retórica da modernidade se subdivide em suas micro-retóricas, suas lógicas, que por sua vez também operaram discursos específicos internos, práticas sociais específicas, como o *discurso da laicidade* operado de dentro do princípio Estado, permeando todos os elementos dos pilares modernos. O discurso da laicidade e a retórica implícita da salvação, como aponta Mignolo (2010), foi suficiente para o posicionamento colonial de indivíduos e grupos, classificando socialmente os indivíduos em grupos hierarquizados pelo elemento religioso, como *sujeitos-rationais-não-religiosos-legítimos*, *sujeitos-religiosos-cristãos-legítimos* e todos os demais como *sujeitos-religiosos-não-legítimos*.

No entanto, a ideia de pluralidade social, de multiplicidade de interações, cuja existência independe da modernidade e seus desdobramentos, impõe a necessidade de elaboração de possibilidades para o convívio e, neste, da superação dos problemas nele identificados, como a subalternidade produzida pela colonialidade do poder. De maneira que o *discurso laico*, enquanto prática de

posicionamento colonial dos indivíduos e grupos precisa ser alcançado pela gramática decolonial, ressignificando-o, imprimindo sobre ele as possibilidades de superação do pensamento abissal, visibilidade dos traços determinantes da subalternidade e elaboração de possibilidades outras.

Quanto aos signos da modernidade, a decolonialidade aponta para o seu abandono: o desapego epistemológico, localizando-se a laicidade como um desses domínios a serem deixados para trás. Mas para a elaboração de outro campo de possibilidades para o *saber* e para o *ser*, suficiente para fazer ver as distribuições desiguais e subalternizantes não se abandona a ideia de produção de igualdade entre indivíduos e grupos determinados pelo elemento religioso, o que impõe reconhecer o que o conteúdo prometido para a norma laica haverá de persistir após o giro decolonial. Mirando um conteúdo não hierarquizado, plural. Outros vocábulos, nova sintaxe, uma semântica dispare que opere o que o discurso laico não foi capaz de fazer, de baixo para cima, da experiência para a normatização, a produção de sentidos para uma organização da realidade social não excludente, não violenta, aquilo que se pode vislumbrar para além da laicidade, para além do abismo.

## REFERÊNCIAS

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e Césares:** secularização, laicidade e religião civil, uma

perspectiva histórica. 2.ed. Coimbra: Almedina, 2010.

FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. **Depois da religião:** o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

HUACO, Marco. A laicidade como princípio constitucional do Estado de Direito. *In:* Riberto Arriada Lorea (Org.). **Em defesa das liberdades laicas.** Porto alegre: Livraria do Advogado, 2008.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas.** São Paulo: Perspectiva, 1998.

LOREA, Riberto Arriada (Org.). **Em defesa das liberdades laicas.** Porto alegre: Livraria do Advogado, 2008.

LUHMANN, Niklas. **Sociologia do Direito I.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. **Epistemologias do sul**, Foz do Iguaçu-PR, v.1, n.1, 2017. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/download/772/645>. Acesso em: fev 2019.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistémica:** Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2010.

OBSERVATÓRIO DA LAICIDADE DO ESTADO (OLÉ). **Declaração Universal da Laicidade no Século XXI.** Disponível em: <http://www.nepp->

dh.ufrj.br/ole/disponiveis1.html. Acesso em:  
julho de 2019.

PENA-RUIZ, Henri. **La Laïcité**. Paris: Garnier-  
Flammarion, 2003a.

PENA-RUIZ, Henri. **Qu'est-ce que la laïcité ?**.  
Paris: Gallimard, 2003b.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e  
Classificação social. *In*: SANTOS, Boaventura  
de Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs.)  
**Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina,  
2009.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder,  
Eurocentrismo e América Latina. *In*: **A**  
**colonialidade do saber: eurocentrismo e**  
**ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.**  
Buenos Aires: CLACSO, Consejo  
Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.  
Disponível em:  
[http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-  
sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf). Acesso  
em: jun 2019.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Para**  
**descolonizar ocidente: más allá del**  
**pensamento abismal**. Buenos Aires: CLACSO,  
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales,  
2010.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Para um novo**  
**senso comum: a ciência, o direito e a política na**  
**transição paradigmática**. São Paulo: Cortez,  
2002.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES,  
Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra:  
Edições Almedina, 2009.

TROTABAS, Jean-Baptiste. **La notion de**  
**laïcité dans le Droit de l'Eglise catholique et**  
**de l'Etat républicain**. Paris: Librairie Générale  
de Droit et de Jurisprudence, 1961.

## NOTAS

<sup>i</sup> Doutorando em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Bolsista PROSUC/CAPE. Mestre em Psicologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF). Pós-graduado em Gestão Pública pela Faculdade de Ciências Aplicadas e Sociais de Petrolina (FACAPE) e em Direito Constitucional Aplicado pela Damásio Educacional. Atualmente é professor universitário e advogado.

<sup>ii</sup> Entretanto é possível que se verifique lugares em que a colonialidade do poder se opere sem que tenha efetivamente se dado um processo de colonialismo, como se pode observar em certa medida o imperialismo estadunidense sobre certas localidades.

<sup>iii</sup> Traço característico das demais linhas definidoras da modernidade, a ideia de universalidade para o princípio (ou axioma) da laicidade foi reconhecida internacionalmente quando em 2005, por ocasião das comemorações do centenário da separação do Estado-Igrejas na França, foi apresentada no Senado Frances a *Declaração Universal da Laicidade no Século XXI*. O documento redigido pelo francês Jean Baubérot, pela Canadense Micheline Milot e pelo Mexicano Roberto Blancarte, se configura como esforço de afirmação intercontinental da importância da separação dos interesses religiosos e públicos. A pretensa universalidade do conteúdo laico é observada nos seus dois primeiros artigos “*art. 1º*: Todos os seres humanos têm direito ao respeito à sua liberdade de consciência e à sua prática individual e coletiva. Este respeito implica a liberdade de se aderir ou não a uma religião ou a convicções filosóficas (incluindo o teísmo e o agnosticismo), o reconhecimento da autonomia da consciência individual, da liberdade pessoal dos seres humanos e da sua livre escolha em matéria de religião e de convicção. Isso também implica o respeito pelo Estado, dentro dos limites de uma ordem pública democrática e do respeito aos direitos fundamentais, à autonomia das religiões e das convicções filosóficas. *art. 2º*: Para que os Estados tenham condições de garantir um tratamento igualitário aos seres humanos e às diferentes religiões e crenças (dentro dos limites indicados), a ordem política deve ter a liberdade para elaborar normas coletivas sem que alguma religião ou crença domine o poder e as instituições públicas. Consequentemente, a autonomia do Estado implica a dissociação entre a lei civil e as normas religiosas ou filosóficas particulares. As religiões e os grupos de convicção devem participar livremente dos

23

---

debates da sociedade civil. Os Estados não podem, de forma alguma, dominar esta sociedade e impor doutrinas ou comportamentos a priori.”

<sup>iv</sup> Na União Europeia, sete países adotam o regime de Igrejas de Estado: o anglicanismo na Inglaterra; a Igreja Ortodoxa na Grécia; o catolicismo em Malta; e o Luteranismo na Finlândia, Dinamarca, Noruega e Suécia.

<sup>v</sup> Ainda no continente europeu, implementam legalmente uma separação das Igrejas e do Estado, com ressalvas: Portugal, Hungria, Letônia, República Tcheca e Eslováquia e, na América Latina, podemos mencionar o Brasil que a despeito assegurar a separação por meio do art. 19, inciso I da Constituição de 1988, promulgou em fevereiro de 2010 o Decreto nº 7.107 que institui acordo entre o Governo brasileiro e a Santa Sé estabelecendo direitos à Igreja Católica não estendidos às demais religiões.

<sup>vi</sup> Nas américas, Marco Huaco observa que Argentina, Brasil, Colômbia, Costa Rica, Equador, Paraguai, Peru, El Salvador, Honduras, Panamá, Venezuela, Antigua e Barbuda, Belice, Granada, Saint Kitts e Nevis, Santa Lucia, São Vicente e Lãs Grandinas e Suriname apresentam menções à Deus e a religiões em suas legislações e em seus preâmbulos constitucionais, sendo que dentre estes, Brasil, Argentina, Colômbia, Equador, Paraguai, Peru, El Salvador e Venezuela possuem Acordos e Tratados jurídicos firmados com a Santa Sé, configurando tais nações como quase-laicidades. Como modelos próximos ao conceito de laicidades: México, Chile, Uruguai, Guatemala, Barbados, Canadá, Cuba, Guiana, Dominica, Haiti e Jamaica.

Recebido em: 30/04/2020.

Aprovado em: 12/05/2020.

Publicado em: 31/07/2020.