

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

RENNAN CARLOS DE ARAUJO

**ASPECTOS DO PENSAMENTO DE CHARLES TAYLOR E A RELIGIÃO NO
ESPAÇO PÚBLICO BRASILEIRO**

CAMPINAS

2025

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO

RENNAN CARLOS DE ARAÚJO

ASPECTOS DO PENSAMENTO DE CHARLES TAYLOR E A RELIGIÃO NO
ESPAÇO PÚBLICO BRASILEIRO

Texto Dissertação de Mestrado apresentado como exigência ao Programa de PósGraduação Stricto Senu em Ciências da Religião do Escola de Ciências Humanas Sociais e Aplicadas, da Pontificia Universidade Católica de Campinas, para obtenção do Título de Mestre em Ciências da Religião. Orientador: Prof (a). Dr (a) Douglas Ferreira Barros

CAMPINAS

2025

Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI
Gerador de fichas catalográficas da Universidade PUC-Campinas
Dados fornecidos pelo(a) autor(a).

A658a	ARAUJO, Rennan Carlos de ASPECTOS DO PENSAMENTO DE CHARLES TAYLOR E A RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO BRASILEIRO / Rennan Carlos de ARAUJO. - Campinas: PUC-Campinas, 2025. 70 f. Orientador: Douglas Ferreira Barros. Dissertação (Mestrado em Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião) - , Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2025. Inclui bibliografia. 1. Religião. 2. Espaço Público. 3. Charles. I. Barros, Douglas II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais. Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião. III. Título..
-------	--

RENNAN CARLOS DE ARAUJO

ASPECTOS DO PENSAMENTO DE CHARLES TAYLOR E A RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO BRASILEIRO

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação
de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e
aprovada pela Banca Examinadora.

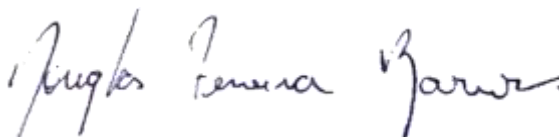
APROVADA: 24 de fevereiro de 2025.

Documento assinado digitalmente
 **EMERSON JOSÉ SENA DA SILVEIRA**
Data: 25/02/2025 21:18:49-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

PROF. DR. EMERSON JOSÉ SENA DA SILVEIRA (UFJF)



PROF. DR. GLAUCO BARSALINI (PUC-CAMPINAS)



PROF. DR. DOUGLAS FERREIRA BARROS– PRESIDENTE (PUC-CAMPINAS)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1. O PENSAMENTO DE CHARLES TAYLOR: FILOSOFIA POLÍTICA E SECULARISMO.....	9
1.1 <i>Atomismo Epistemológico.....</i>	<i>11</i>
1.2 <i>O comunitarismo de Charles Taylor.....</i>	<i>17</i>
1.3 <i>A Política do Reconhecimento: uma alternativa do comunitarismo de Taylor.....</i>	<i>24</i>
1.4 <i>O Secularismo moderno e sua relação com a diversidade.....</i>	<i>26</i>
2. O ESTADO SECULAR BRASILEIRO E SUA RELAÇÃO COM A DIVERSIDADE.....	32
2.1. <i>O secularismo brasileiro.....</i>	<i>33</i>
2.2 <i>Os Limites do Pluralismo Brasileiro: a diversidade sob espectro do mesmo, o eixo judaico-cristão.....</i>	<i>35</i>
2.3 <i>A política do reconhecimento e os direitos coletivos no Brasil.....</i>	<i>41</i>
CAPÍTULO 3. A QUESTÃO DO SECULARISMO EM TAYLOR E FUTURAS PERSPECTIVAS DE PESQUISAS.....	47
3.1 <i>Questões sobre o secularismo: aprofundando na crítica de Taylor sobre o sistema secular moderno.....</i>	<i>47</i>
3.2. <i>O comunitarismo tayloriano e desconfiança em relação a uma análise liberal de elementos da religiosidade.....</i>	<i>54</i>
3.3 <i>Questões críticas a considerar sobre o comunitarismo tayloriano.....</i>	<i>60</i>
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	64
REFERÊNCIAS.....	69

RESUMO

Esta pesquisa tem o objetivo de estudar a relação entre secularismo e pluralismo no pensamento do filósofo Charles Taylor. Especificamente pretendemos compreender sua concepção sobre dos Estados no reconhecimento da diversidade religiosa. Segundo Taylor, o secularismo moderno obtém um entrelaçamento histórico e epistemológico com uma concepção de mundo e indivíduo limitada exclusivamente aos arranjos institucionais que se formaram no Ocidente. Sendo assim, enquanto sistema de políticas e direitos o secularismo precisa se abrir para contemplar novas formas de religiões e espiritualidades que adentram no espaço público destas nações. No entanto, a crítica de Taylor demonstra que esta abertura não acontece porque as instituições modernas sempre procuram favorecer o princípio identitário-histórico espelhado em seu secularismo em detrimento da pluralidade. Sendo assim, usamos este arranjo teórico para pensar: Existe um princípio moral, identitário, ou epistemológico entrelaçado na formação do secularismo do Estado brasileiro que não permite o reconhecimento e partilha dos direitos da diversidade religiosa? Esta pesquisa é de natureza conceitual e bibliográfica composta por três objetivos, a saber: 1. Expor o pensamento de Charles Taylor e sua crítica ao secularismo moderno; 2. Avaliar o estatuto da pluralidade no secularismo brasileiro e se seu ordenamento institucional contempla os direitos reivindicados pela diversidade religiosa; 3. Avaliar os limites do pensamento tayloriano dentro do contexto desta pesquisa. Assim o faremos mediante a um diálogo interdisciplinar com pesquisas de estudiosos brasileiros, que fornecem dados empíricos sobre e especificidade das relações entre o Estado, religião e esfera pública na sociedade brasileira. Deste modo pretendemos compreender a pertinência dos argumentos de Taylor, para este contexto específico.

Palavras Chaves: Charles Taylor; Religião; Secularismo; Espaço Público; Pluralismo.

ABSTRACT

This research aims to study the relationship between secularism and pluralism in the thought of philosopher Charles Taylor. Specifically, we intend to understand his conception of States in the recognition of religious diversity. According to Taylor, modern secularism obtains a historical and epistemological intertwining with a conception of the world and the individual limited exclusively to the institutional arrangements that were formed in the West. Therefore, as a system of policies and rights, secularism needs to open itself up to contemplate new forms of religions and spiritualities that enter the public space of these nations. However, Taylor's critique demonstrates that this openness does not happen because modern institutions always seek to favor the historical-identitarian principle reflected in their secularism to the detriment of plurality. Therefore, we use this theoretical framework to consider: Is there a moral, identitarian, or epistemological principle intertwined in the formation of the secularism of the Brazilian State that does not allow the recognition and sharing of the rights of religious diversity? This research is of a conceptual and bibliographical nature composed of three objectives, namely: 1. To expose Charles Taylor's thought and his critique of modern secularism; 2. To assess the status of plurality in Brazilian secularism and whether its institutional ordering contemplates the rights claimed by religious diversity; 3. To assess the limits of Taylorian thought within the context of this research. We will do so through an interdisciplinary dialogue with research by Brazilian scholars, who provide empirical data on the specificity of the relations between the State, religion and the public sphere in Brazilian society. In this way, we intend to understand the relevance of Taylor's arguments for this specific context.

Keywords: Charles Taylor; Religion; Secularism; Public Space; Pluralism.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem como referencial o pensamento do filósofo Charles Taylor, especificamente se valendo da sua crítica à noção estreita de pluralismo no secularismo moderno e o lugar da religião no espaço público.

Assim o faremos por meio de uma metodologia de análise conceitual e bibliográfica com caráter interpretativo do pensamento de Taylor. Tendo o objetivo de refletir sobre as formulações taylorianas acerca da relação do sistema secular brasileiro com a diversidade religiosa, observamos se este secularismo reconhece de forma igualitária todas as formas crenças sem favorecer concepção alguma. Pelo qual procuraremos compreender qual a concepção de pluralidade impressa no secularismo nacional.

No primeiro capítulo faremos uma exposição de bases do pensamento de Taylor relacionadas à influência da fenomenologia, para demarcar que sua perspectiva de comunidade se mantém situada não em um princípio deontológico, mas na experiência relacional comunitária. Mostraremos como essa argumentação permite ao filósofo se distanciar do pensamento liberal moderno para afirmar o comunitarismo distante das teses contratualistas e utilitaristas, por exemplo. Pretendemos apresentar, então, a especificidade da tese do secularismo (termo que muitas traduções ao texto de Taylor preferem utilizar) e a abertura do mesmo a um tipo de pluralismo que ultrapassa aquele herdeiro da modernidade europeia.

Taylor se relaciona com a ideia de que a comunidade é a fonte de sentidos e valores que constroem a identidade dos indivíduos (OLIVEIRA, 2019). Sendo o lócus comunitário o “pano de fundo” onde estão os meios para interpretar as aspirações das pessoas na esfera pública. Como também, existem fins que só se efetuam de forma coletiva (TAYLOR, 2000). Taylor defende uma aplicação de um sistema de direitos que contemplem as raízes prévias dos indivíduos, isto é, seu lócus comunitário, ainda mais, quando seus bens sociais não são decomponíveis em perspectivas individuais.

Neste aspecto, o secularismo na visão de Taylor (2011, 2012) está comprometido com os valores e princípios que correspondem às aspirações das comunidades européias do século XVIII. O secularismo como doutrina que regula os direitos, limites e participação das religiões no debate público, está comprometido com ideais específicos atrelados ao princípio motor que deu origem à secularização dos Estados analisados por Taylor.

Segundo Taylor (2017), tanto a França como os Estados Unidos apresentam este padrão desnivelador em seus respectivos secularismos. Em seus apontamentos o protestantismo como elemento de coesão da fundação do Estado norte americano desfrutava de posição privilegiada em matéria de religião. A única distinção entre religiões era feita a partir de seitas protestantes. Este estatus do protestantismo gerou entraves com os católicos e praticantes do judaísmo que buscaram o devido reconhecimento para suas confissões. Na França, o princípio estritamente laico do seu sistema secular que surgiu do sentimento iluminista que se opunha à hierarquia católica, representa a vitória de um povo contra a religião dominante, opulenta e opressora. Neste contexto, segundo Taylor (2012) o secularismo francês se apropria destes elementos históricos que o tornam não somente uma doutrina política, mas um princípio que compõe a identidade histórica da França.

A partir disto Taylor (2011) demonstra que este comprometimento do secularismo moderno com princípios identitários-históricos dos seus respectivos países se agrava em um problema maior quando estes se defrontam com a diversidade. Segundo Taylor o multiculturalismo é uma condição da modernidade que traz à luz a política de direitos unidimensional efetuada pelas instituições seculares. Porque a proibição do uso da (Hijab) véu islâmico em repartições públicas não se configura em uma neutralidade do Estado em matéria de crença ou confissão. Mas sim na reivindicação de um princípio oriundo da experiência negativa da comunidade francesa do século XVII com a religião.

Sendo assim, há espelhado no secularismo moderno uma “ordem moral”. Este termo remonta a um conjunto de práticas e valores entronizados na hierarquia moral de um povo (TAYLOR, 2010). Há um comprometimento do sistema secular europeu com bens civilizacionais em espectros mais amplos no que tange aos valores ocidentais. E em contextos mais específicos no que tange a maneira como cada país se secularizou a partir destes ideais modernos. De maneira que a ordem moral orienta o que é válido ou não em termos de práticas e direitos no espaço público, no entanto hoje existem bens cultivados no âmbito civil que não são frutos da experiência ocidental (TAYLOR, 2011). No pensamento de Taylor (2012), o desafio do secularismo moderno implica em reconhecer esta diferença que advém das raízes prévias dos indivíduos no horizonte de uma abordagem mais diferencialista da existência.

No segundo capítulo pretendemos compreender qual é a marca distintiva do secularismo nacional brasileiro. Sobre esse aspecto, Montero (2013) aponta que a doutrina secular brasileira em termos sociais e políticos vai em direção à expansão das religiões na esfera pública. O Brasil sempre apresentou uma diversidade religiosa, entretanto notaremos

que o padrão aplicado para determinar a relação entre o Estado e a crença religiosa no contexto coletivo nacional se deu a partir de uma única orientação prevalecente (GIUMBELLI, 2008). Esta estabeleceu um aspecto da pluralidade ignorado, e a diversidade estabelecida se deu a partir de cristianismos, sejam eles conservadores, fundamentalistas ou não. Algumas análises se desdobraram deste panorama principalmente em relação aos limites do pluralismo e a atuação teleológica política dos evangélicos no Estado da nossa nação.

E o objetivo específico do terceiro capítulo é discutir de forma mais ampliada os apontamentos de Taylor sobre o secularismo moderno que poderiam ampliar nossa compreensão sobre o estatuto da pluralidade, envolvendo tanto religiosos de vários espectros quanto não religiosos. E apontar elementos conflitantes na proposta de pluralismo do comunitarismo tayloriano.

As abordagens de Taylor sobre o tema proposto estão em conexão com sua visão sobre a secularização. Em seu pensamento este processo envolve a consideração de um era onde a descrença era inimaginável para outra na qual a fé, até mesmo para o crente mais devoto, é apenas uma opção entre outras (TAYLOR 2010, p. 14).

Taylor (2010) explica as transformações que deram origem à era secular através da transmutação do imaginário social medieval do Atlântico Norte para a sua versão moderna. Antes destas transformações o mundo era entendido a partir da ideia de um cosmo ordenado perfeitamente por Deus. Nesta condição a fé estava em toda parte e trazia o divino para todas as atividades humanas.

O ambiente onde viviam se situava em um cosmos ordenado que prestava testemunho do propósito e da ação divina. Nesta ordem natural, eventos climáticos como tempestades, secas, inundações e eventos naturais a saber, as pragas e os anos de fertilidade nas plantações eram vistos como atos de Deus. Que estava implicado na própria existência da sociedade. De maneira que todo governo humano fundado no tempo secular tinha que se reportar à soberania divina. E por fim, nesta forma de existência, todas as atividades humanas estavam entrelaçadas a um ritual de veneração, [...] Uma pessoa nada podia além de encontrar Deus em toda parte. (TAYLOR 2010, p. 41)

As investigações de Taylor buscam compreender “[...] como algo que não Deus poderia se tornar o pólo objetivo e necessário de aspiração moral ou espiritual, de “plenitude”. Em certo sentido, a grande questão acerca do que aconteceu é: Como surgiram alternativas a Deus?” (TAYLOR 2010, p. 42). Taylor evita o que segundo ele são explicações comuns “subtrativas”, que simplesmente apontam o declínio da religião com o

surgimento da modernidade. Em sua visão, houve um decréscimo da fé, mas não em um sentido do fim do elemento religioso, mas sim porque as alternativas que surgiram para além de Deus deram ao ser humano novos espectros de engajamento.

O florescimento humano, suas potencialidades e aspirações mudaram de ordem: antes eram vividos em conexão com a comunidade e o transcendente, não havia espaço para deslocamentos. Mas, na modernidade, o indivíduo sabe que existem outras opções de florescimento, ele consegue se imaginar ou abrir caminhos em outras direções, pode se deslocar de sua comunidade ou virar ateu. Taylor (2010, p. 27) busca compreender qual ruptura no pano de fundo anterior gerou uma condição em que a descrença é cabível ou a única opção. No bojo dessa reflexão não existe somente o elemento dicotômico da crença e descrença.

O primeiro passo no Ocidente em direção a esta condição acima foi dado pelo movimento da Reforma Protestante. Este movimento iniciou a abolição do cosmos encantado, ao passo que também se configurou em uma alternativa humanista para a fé (TAYLOR 2010, p. 101). Muito além de mudanças doutrinárias, o evangelho pregado pelos reformadores operou uma transformação crucial na condição de crença e mundo até então vividos na época. O combate incessante dos reformadores a toda forma de elemento mediador entre Deus e o homem a não ser Cristo alterou a compreensão acerca dos componentes estruturantes das sociedades. As suas denúncias a veneração das relíquias dos santos, ao purgatório e a transubstanciação como práticas heréticas e supersticiosas buscaram tirar do cristianismo o seu aspecto mágico (TAYLOR 2010, p. 104 - 105).

Segundo Taylor (2010), a Reforma Protestante trouxe outra configuração ao cristianismo. Os reformadores contribuíram com este acontecimento primeiramente ao defender que não havia funções sagradas e profanas. O homem santo no puritanismo santificava o mundo através da pregação do Evangelho e do seu trabalho. A ociosidade era vista como pecado, não era compatível com a vontade de Deus, porque a integridade da fé era demonstrada pela execução de uma ocupação piedosa. A adesão a esta crença por parte das sociedades ocidentais contribuiu para o florescimento de uma perspectiva disciplinada nos cálculos do trabalho e da produção. Tal ideia sempre serviu como esteio do protestantismo.

Martinho Lutero, no texto “A liberdade de um Cristão”, defendeu que não há mais distinção entre “obras” (trabalhos), não existindo formas mais e menos elevadas destes. Defende que a importância do trabalho é estabelecida pela fé de quem o executa. O trabalho passou a ter uma centralidade especial no surgimento da modernidade, ainda mais

aliado à perspectiva de lucro e produção que estava florescendo com o surgimento do capitalismo.

A ideia de virtude no puritanismo em contraposição ao clericalismo católico idealizava o “santo” como estrutura de uma nova ordem social. Este de forma exemplar em oposição à ociosidade dos monges, mendigos, vagabundos, e cavaleiros se engaja em um trabalho honesto como forma de glorificar a Deus. Nesta perspectiva, se ao homem falta uma atividade honesta no qual por meio desta está diariamente ocupado, este não pode agradar a Deus’. (TAYLOR 2010, p. 135)

Sendo assim, o movimento reformado deu protagonismo ao trabalho, trouxe outra alternativa de fé para além do catolicismo, tornando-se outra opção de engajamento. Segundo Taylor (2010), doutrinas como o sacerdócio universal de todos crentes ensinavam o fiel a estabelecer por si só em uma conexão com Deus sem quaisquer elementos mediadores. Desprenderam a religião das hierarquias sociais estabelecidas internalizando-as na vida do cristão, possibilitando a subjetivação de elementos que estavam fixados rigidamente para além do alcance da individualidade. A evidência da salvação segundo o protestantismo agora estava no âmbito da piedade pessoal.

O protestantismo já trazia as sementes daquilo que seria sedimentado tempos depois pela modernidade iluminista. As exigências radicais do calvinismo sedimentaram de forma extraordinária o caminho para o deísmo. Culminado em uma maneira mais impessoal na forma de conceber a relação entre Deus e a criação, a partir de uma transformação em favor de uma valorização da compreensão antropocêntrica acerca dos fundamentos das formações sociais e políticas, nos séculos XVII e XVIII. No pensamento de Taylor (2010, p. 269-271), o deísmo se apresenta próximo de uma visão mais naturalista da religião. O que ele denomina como “deísmo providencial”¹ é a concepção de que a relação entre Deus e a criação se sedimenta através de uma ordem de benefício mútuo. Taylor explica que nesta visão a única coisa que o ser humano deve a Deus é a execução do seu plano dentro desta ordem, isto é, a conquista do seu próprio bem, que coopera com o fim buscado por outrem. A graça e a providência divina abriram caminho para uma ordem natural na qual as criaturas racionais cooperam umas com as outras e obtêm a capacidade de administrar esta ordem sem a necessidade de interferência divina. Neste aspecto, os milagres e as manifestações sobrenaturais deixam de forma gradual a

¹ Taylor argumenta que Matthew Tindal é um expoente desta visão, segundo o qual, argumenta que os desígnios de Deus estão confinados à abrangência do interesse comum e da felicidade mútua das criaturas racionais.

religião pois são meios de interferência divina direta na criação, coisa que o deísmo na visão de Taylor não concebe. A perspectiva deísta pois se pauta em uma visão mais naturalizada e impessoal da religião.²³

Taylor (2010) demonstra que a Reforma Protestante contribuiu com esta condição de mundo ao abrir caminho para um humanismo exclusivo. Porque deslocou a evidência da salvação, a colocando estritamente no âmbito da vida pessoal. Manifestada na forma como cada cristão contribui disciplinadamente com sua ocupação no mundo. Sendo que, objetos capazes de obter poderes divinos como a relíquia dos santos, ou maneiras de intervir no transcendente, plano espiritual, como as missas pelos mortos eram vistos como heresias. Acrescentando que crenças como a reprovação ou aprovação de Deus em relação a um povo manifestadas mediante secas, chuvas e pragas nada poderiam dizer nada acerca da salvação. A obra redentora passou a ser uma ação exclusiva de Deus, mediante uma eleição incondicional e pessoal sendo cancelada pela vida moral do cristão, somente no âmbito do comportamento e engajamento humano na vida social. Neste aspecto, a manifestação de Deus está restrita à manifestação humana e à natureza, ou seja, exclusiva ao humanismo e a ordem natural impessoal. O Deísmo simplesmente entrou neste vácuo gerado entre Deus e o homem pelo protestantismo (TAYLOR 2010, p. 269).

A Reforma Protestante, mesmo com todos conflitos que gerou, possibilitou o princípio de um novo arraigamento da condição de crença até então vivida. A mensagem que estava por detrás deste movimento era que o cristianismo passaria a ser vivido no âmbito das escolhas pessoais (TAYLOR, 2010). A exigência de autonomia, liberdade e dignidade para outra forma de vivenciar a fé, contribuiu para a sedimentação de uma nova ordem moral.

A ordem moral é um conjunto de valores cultivados e admirados por um povo que influencia diretamente no seu imaginário social. Pois, a maneira que eles teorizam o mundo é mediante a discriminação valorativa de dignidade e indignidade (TAYLOR, 2005). Ela é construída através da experiência histórica de um povo que passa a admirar

² Segundo Taylor essa versão do cristianismo nos termos da racionalidade iluminista teve seus representantes na Inglaterra através de Tindal e John Locke e também na França através de Jean Leclerc, Jacques Bernard e posteriormente o abade de Saint Pierre.

³ Segundo Bristow (2017), o deísmo é uma forma de religião elaborada nos termos Iluminismo, no seu entendimento é possível chegar através da razão ao conhecimento que o universo foi criado e é governado por uma inteligência suprema, porém, apesar deste ser ter traçados planos para a criação desde o início, este não interfere na criação. Portanto, o deísmo nega o sobrenatural e a revelação doutrinária como meios de intervenção de Deus no mundo.

estes valores como elementos que representam sua identidade e sua concepção de bem comum civilizacional (TAYLOR, 2010).

Segundo Taylor (2010, 2005), valores como a liberdade, autonomia e empreendimentos teóricos visando à proteção da subjetividade -individualidade- compõem os elementos valorativos cultivados pelas sociedades ocidentais. Estes balizadores da dignidade do ocidente ganharam estrutura simbólica e teórica nas reflexões de Grotius e Locke. Passam a compor certos ideais de deveres políticos, institucionais e sociais. E não somente isto, mas toda a construção teórica iluminista do século XVII, como a autonomia kantiana, a vontade geral rousseauiana, de alguma forma buscavam estabelecer uma era de direitos e liberdades, que são considerados irrevogáveis e basilares no mundo moderno, compondo também o ordem moral moderna civilizacional do Atlântico Norte (TAYLOR, 2010).

Estes valores sedimentados na estrutura social do Ocidente construíram componentes que são essenciais para caracterizar o mundo moderno secularizado, a saber: uma esfera pública autônoma capaz de expressar e condensar a opinião de uma maioria de cidadãos, sendo fiscalizadora das instituições governamentais; sustento da existência humana independente da força cósmica divina: o indivíduo passou a depender de si mesmo da sua capacidade de trabalhar e construir sua própria riqueza. Por fim, o governo de representatividade fundado na soberania popular (TAYLOR 2010, p. 216).

A sedimentação dos valores da ordem moral moderna nas instituições deu origem ao secularismo ocidental que é o elemento disparador da reflexão desta pesquisa (TAYLOR, 2010). Cada nação secular se apropriou dos elementos da ordem moral moderna e regularam a sua maneira institucional de lidar com a religião a partir de sua experiência. Neste contexto, vimos os dois exemplos de secularismo analisados por Taylor (2011, 2012, 2017) são os encontrados na França e nos Estados Unidos considerados por ele duas experiências singulares de secularização. Neste aspecto, a análise de Taylor sai de uma abordagem de uma ordem moral e um imaginário social para um contexto mais amplo e civilizacional. E se concentra em uma análise de como estas duas nações se apropriaram dos valores civilizatórios do Atlântico Norte e, em simbiose com eles, construíram seus elementos de dignidade, da liberdade cidadã secular admirados em âmbito nacional a partir de sua própria experiência.

Este é um tema que abrange múltiplos sentidos e está ligado à nossa experiência da secularização. Pretendemos entendê-lo a partir das formulações de Taylor. Mas considerando a contribuição brasileira sobre o tema da pluralidade religiosa no espaço

público. Mediante certos aspectos no enquadramento que faz sentido para a realidade das religiões nacionais. O objetivo é contribuir para a compreensão dos aspectos da relação entre o secularismo e a diversidade religiosa no espaço público no país. Acreditamos, enfim, que a pesquisa se alinha e destaca a importância atribuída a esse tema pelo Documento da Área 44 (2019), Ciências da Religião e Teologia, da CAPES, que, na subárea "Ciências da Religião Aplicada", contempla as temáticas: religião, espaço, público e diversidade.

CAPÍTULO 1. O PENSAMENTO DE CHARLES TAYLOR: FILOSOFIA POLÍTICA E SECULARISMO.

Taylor localizado na filosofia política em uma reflexão sobre o pluralismo concentra parte de sua reflexão em torno do tema do multiculturalismo, estabelecendo diálogos importantes com outros pensadores. Habermas (1994) examina o texto de Taylor a partir da política do reconhecimento, concordando em relação a necessidade de contemplação dos direitos coletivos de grupos historicamente discriminados. Segundo Habermas (1994) as constituições modernas se pautam na prerrogativa que todos os cidadão compõe uma comunidade legal de associados livres. Esta constituição demonstra de forma precisa os direitos que cada um deve garantir ao outro se almejam ordenar a vida juntos em comunidade. Esta teoria do direito é construída em termos individualistas com vistas à proteção da subjetividade dependendo do reconhecimento mútuo das relações se manterem intactas. O ponto de concordância entre Taylor e Habermas (1994) se dá na percepção que para além de um sistema de direitos individuais institucionalmente efetivados. Na arena política existem atores que perseguem direitos e distribuição de bens coletivos. Ambos autores refletem sobre os desafios das sociedades multiculturais, sobre o reconhecimento das identidades discriminadas historicamente, as minorias. Estas que representam tradições que foram marginalizadas quer em relação há uma cultura majoritária ou em perspectivas de uma sociedade eurocêntrica global.

Habermas (1994) discorda de Taylor porque considera que a proteção da integridade e identidades das tradições e coletividades que foram discriminadas precisam do princípio do igual respeito a estes enquanto indivíduos para que sejam reconhecidos em um contexto público. Taylor (1994, 2000) alega que o princípio das liberdades individuais tende a ignorar as especificidades culturais porque tende a universalizar concepções de mundo. Taylor defende que o Estado deve optar pelas concepções específicas de “vida boa” presentes no espaço público, pois nem todos os “bens” são decomponíveis em perspectivas individuais. Para Taylor o respeito pelo indivíduo passa pela consideração de sua comunidade, em muitos casos a discriminação não atinge somente a pessoa em si, mas sim pelo seu lócus de pertencimento. Os processos históricos geraram a corrosão de identidades coletivas, não somente de indivíduos. Portanto, no pensamento de Taylor o movimento político a ser feito na modernidade não é abolir, mas sim, em determinados

casos, aprovar medidas que vão de encontro às necessidades coletivas. Entretanto, Habermas (1994) discorda, pois, imbuído da defesa de um liberalismo kantiano, acredita que as liberdades individuais e universais dão conta das demandas coletivas quando promovem respeito aos indivíduos que nelas pertencem. Em seu pensamento a questão passa pela extensão da solidariedade e fraternidade universal a estes grupos discriminados. Em seu pensamento, o Estado não pode se comprometer com fim específico algum. Este diálogo demonstra a tendência do pensamento de Taylor a estabelecer certa desconfiança há uma abordagem somente em perspectiva de direitos individuais por parte do liberalismo moderno. Portanto, aspectos do pensamento buscam estabelecer um equilíbrio entre direitos individuais e coletivos.

Neste capítulo temos a intenção de demonstrar aspectos do pensamento de Taylor a partir do recorte específico da relação entre pluralidade, secularismo e o lugar da religião na modernidade. Para a compreensão destas nuances, exporemos parte de sua reação ao “atomismo epistemológico”, termo que remete a certa compreensão ontológica da formação do pensamento do ser de forma “inata”, sem qualquer relação com o “pano de fundo” que o circunda. Paralelo ao “atomismo epistemológico”, o “atomismo político” seria uma forma das instituições modernas fazerem política não levando em consideração o “pano de fundo comunitário” em que o agente público está inserido. Taylor demonstra que esta ação política acontece porque os bens sociais que orientam as políticas públicas estão rigidamente fixados em única racionalidade secular, sendo assim, as instituições ignoram a pluralidade de formas de vida que se manifestam a partir de comunidades que escapam de sua leitura. Para Taylor a forma do secularismo oriunda das transformações culturais da comunidade europeia do Atlântico Norte, precisam se ressignificar para uma abordagem mais holística e diferencialista dos indivíduos.

O pensamento de Taylor faz uso da tradição fenomenológica. Neste sentido ele enfatiza que a existência do ser humano deve ser interpretada dentro do seu “pano de fundo” existencial. Taylor defende através de Merleau-Ponty que o ser humano é um agente corporificado que se molda em intersecção com mundo, ele postula que os pensamentos e a linguagem se formam nesta dimensão. Em *Uma Era Secular* (2010) e em *As Fontes do Self* (2011) a influência da fenomenologia heideggeriana é visível, pode-se percebê-la através do termo “Imaginário Social”, que faz referência a uma espécie de “pano de fundo”, que pode ser articulado ou inarticulado pelos indivíduos, mas que traz razoabilidade a linguagem e ao comportamento humano.

Taylor (2000; 2016) demonstra que a explicação da ação humana não pode se restringir ao inatismo e ao racionalismo. Defende que no cerne da ação também pode estar uma sensibilidade moral, ética e identitária, de modo que as pessoas se movem na esfera pública influenciadas pela distinção entre o digno e o indigno, o que admiram ou discriminam, estando sempre em busca de reconhecimento. Consequentemente, com queda gradual das hierarquias sociais cada vez mais surgem grupos distintos do “status quo” buscando serem reconhecidos em sua identidade de pertencimento.

Taylor (2011) defende uma redefinição de secularismo, porque as doutrinas seculares oriundas do século XVIII fazem referência a um tipo específico de experiência, que envolve uma comunidade específica. Tal secularismo representa um conjunto de valores que dignificam a formação dos Estados ocidentais do Atlântico Norte. Tal modelo não previa a inserção de grupos não alinhados a seus pressupostos, em sua configuração e também com comunidades não contempladas em seu modelo. Qual seria ele?

1.1 Atomismo Epistemológico

Para Taylor a modernidade nasce com um problema que está localizado no campo epistemológico. Em *Argumentos Filosóficos* (2000), Taylor apresenta um ensaio intitulado *Superar a Epistemologia* e neste texto ele demonstra como os movimentos oriundos do cartesianismo e do empirismo, da nova ciência em geral, contribuíram para uma percepção dicotômica do indivíduo e da realidade. Seu argumento não é anti-científico, mas sim contra a compreensão do ser humano nos moldes epistemológicos da ciência moderna.

Na antiguidade, todas as dimensões da existência humana estavam interligadas e se relacionavam havendo uma integralidade entre os indivíduos, a natureza, o cosmos e os deuses. Neste modo de existir, as palavras obtinham um lugar especial na dimensão da existência, pois a maneira como se dizia algo em um ritual religioso poderia desencadear ações das divindades. Por exemplo, os dialetos do curandeiro tinham o poder de curar, as orações do sacerdote acalmavam os deuses trazendo chuvas, colheitas e prosperidade. Nesta forma de existir não havia distinção entre o que era literal ou não, as palavras estavam intimamente ligadas ao “pano de fundo” que circundava a existência (TAYLOR 2010; 2016).

Apesar de o cristianismo medieval e o protestante terem iniciado a racionalização dos elementos oriundos da religiosidade do mundo arcaico, segundo Taylor foram os desdobramentos científicos e filosóficos da modernidade que operaram uma transformação

significativa na compreensão do mundo. A ciência natural posterior a Galileu e sob sua influência transformou a realidade do mundo em partes componentes passando a investigar como cada uma delas cooperam entre si, portanto, a natureza passou a ser vista de modo mecanicista governada por leis e não por deuses perdendo sua capacidade de comunicação simbólica e mítica com os seres humanos (TAYLOR 2005; 2016).

Outra faceta dessas transformações se deu a partir de uma nova concepção do ser humano. E este passou a ser compreendido de forma separada da natureza a partir de uma visão dicotômica da sua realidade e dos âmbitos que o envolvem. Sendo idealizado a partir da distinção sujeito-objeto havendo uma diferenciação da realidade interna e externa. Para Taylor (2000), o racionalismo cartesiano teve grande influência nessa transformação pois sua epistemologia passou a ser usada na investigação de elementos de contextos ontológicos e sociais. Taylor aponta que o aspecto negativo de tal empreendimento aconteceu através de uma concepção de caráter monológico do indivíduo por parte das investigações científicas que se desenvolveram dentro dos limites da epistemologia cartesiana.

O aspecto monológico da epistemologia cartesiana se apresenta no seu método de investigação dos fenômenos e se configura através da distinção entre a realidade interior e a exterior. Para este pensamento, é no âmbito da subjetividade que se encontram as ideias “inatas” que são o meio por onde se busca conhecer os objetos externos que são distintos ao indivíduo (TAYLOR 2016). Descartes prioriza os conteúdos da mente em detrimento aos da experiência sensível. Em suas formulações, o conhecimento só é possível através da projeção deste conteúdo mental “inato” no mundo sensorial. Para Taylor este pensamento traz uma concepção individual da formação do “Self” (eu), porque formula o indivíduo através da dicotomia sujeito-objeto sem levar em conta a influência da experiência sensível e comunal na formação da subjetividade humana, portanto, idealiza o ser humano em um prisma monológico.

Taylor (2000) recorre também ao pensamento de Merleau-Ponty para superação do caráter atomístico da separação do indivíduo da natureza e da distinção sujeito-objeto. Busca deste autor a ideia de que na existência humana todas as coisas estão interligadas e formam de certa forma uma unidade, sendo assim, não é viável distinguir a alma do corpo como defende o cartesianismo, pois as emoções só são perceptíveis através das expressões corporais. Neste aspecto, o ser humano é um agente encarnado, corporificado e engajado no mundo, posto que, é impossível que o âmbito onde o indivíduo está não exerça influência sobre ele, uma bela paisagem não pode alterar o estado mental de alguém? E

como analisar um objeto com total parcialidade, sendo que, já temos nossas percepções moldadas pelo “pano de fundo” que nos circunda?

O autor (2000, p. 21-25) demonstra que as teorias modernas do conhecimento não são compatíveis com a natureza e o contexto em que as relações humanas se desenvolvem. Seu diálogo com Merleau-Ponty e com a tradição fenomenológica se dá justamente para demonstrar que não compreendemos o mundo de forma fragmentada. Antes, formamos uma unidade com nosso contexto existencial que revela aspectos de nossa existência que foram ignorados:

Heidegger e Merleau-Ponty mostram que o caráter incontornável do pano de fundo envolve uma compreensão da profundidade do agente; e o fazem explorando as dimensões da intencionalidade em direções complementares. Heidegger demonstra que o mundo do *Dasein* é definido pelos certos propósitos relacionados de um certo modo de vida partilhado com os outros. Merleau-Ponty mostra que nossa ação é essencialmente corporificada e esse corpo vivido é o locus de direções da ação e do desejo que nunca apreendemos nem controlamos plenamente por decisão pessoal. (TAYLOR 2000, p. 25).

Em Heidegger, as dimensões que trarão clareza na análise de um objeto se encontram no mundo partilhado por indivíduos que contém os eventos de significado que o interpretam. No uso do pensamento de Merleau-Ponty, Taylor mostra que as ações não são puramente frutos da clareza reflexiva pessoal, antes sofrem influência do locus comunitário. No entanto, teorias elaboradas dentro da epistemologia moderna ignoraram o abismo que há entre suas formulações e o contexto das ações humanas.

Taylor (2016) remete o argumento a uma tradição teórica da linguagem que se desenvolveu na relação distinta entre sujeito e objeto e ganhou forma no pensamento dos grandes racionalistas e empiristas da modernidade, a saber, o trio HLC (Hobbes, Locke e Condillac). Estes são responsáveis pela teoria do “enquadramento”. Em suma, na visão desses pensadores a linguagem se estabelece quando conseguimos expressar os conteúdos que projetamos através dos pensamentos a partir da realidade exterior. Para Taylor, esta abordagem é monológica, porque considera a consciência isolada antes da sua interação com a “intersubjetividade”.

Exemplifica a questão a partir de Condillac, um empirista, isto é, em sua concepção as ideias surgem da experiência. Em relação ao cartesianismo, sobre a máxima

que propõe que toda ideia clara e distinta do objeto pode ser considerada verdadeira, Condillac acredita que tal concepção só encontra consistência quando esta veracidade aponta para existência da consciência. Mas, em seu pensamento, a percepção desta consciência sobre o mundo ganha forma em contato com a realidade dos sentidos, que fornece um corpus sólido de verificação dando polidez às ideias e aos pensamentos, tirando a consciência do âmbito da abstração (CONDILLAC 1973, p. 29).

No entanto, Condillac pensa que “[...] há uma língua inata, ainda que não haja ideias que o sejam” (CONDILLAC 1973, p. 112). De forma paradoxal em seu pensamento, mesmo que não haja ideias inatas, há um elemento pré-linguístico anterior à formação das ideias. Esta forma inicial da linguagem no pensamento do Condillac não é capaz de exprimir nada, pois a alma se encontra vazia dos conteúdos da experiência. Mas, através do enquadramento e conformação do mundo exterior, os homens começam a instituir os signos que dão corpo ao elemento pré-linguístico. Por consequência destas ideias, a comunicação acontece por estágios, porque só após conseguir analisar seus pensamentos, isto é, seus sentimentos e intenções, os homens estabelecem uma linguagem de ação (CONDILLAC 1973, p. 110-113).

A teoria da linguagem de Locke, segundo Taylor, apresenta um aspecto mecanicista e monológico. Neste aspecto, a comunicação acontece quando as ideias reproduzidas pelas sensações e registradas na memória são traduzidas para realidade exterior, na visão de Locke o som do falar é como uma correspondência que entrega para a mente de outrem os pensamentos do enunciador. E as palavras são os traços da ideia daquele que fala não recebendo nenhuma correspondência de sentido do exterior, porque o entrelaçamento de significados ocorre na mente de forma particular (TAYLOR 2016, p. 107).

Locke (1999), também empirista, postula que o verdadeiro conhecimento acontece quando a mente entra em contato com os objetos da experiência, que são distintos entre si, mas fornecem as sensações que dão forma às ideias. Argumenta sobre o processo de instituição da linguagem e da comunicação que, sob constante exposição às sensações, as crianças registram as ideias nas memórias e começam de maneira gradual a usar sinais para se comunicar. Ao dominarem o uso dos aparelhos fonológicos usam a fala para transmitir tais ideias. Neste aspecto, “as palavras começam, então, a revelar marcas externas de nossas ideias internas, sendo estas ideias apreendidas das coisas particulares” (LOCKE 1999, p. 87).

Mesmo que Locke e Condillac sejam empiristas, e não racionalistas nos moldes do cartesianismo, as suas teorias se desenvolveram a partir da distinção sujeito-objeto, considerando-se duas realidades: a interna que é concernente ao indivíduo e a externa que refere ao seu entorno. Para Taylor (2016, p. 110), o princípio de tal tradição epistemológica remete a Descartes, sobre os métodos epistemológicos que este estabeleceu no intuito de construir conhecimentos seguros da realidade. O cartesianismo estabeleceu um método rígido para o funcionamento da mente e a tradição epistemológica que o sucedeu, ao incorporar este princípio, errou por

[...] inferir do valor desta metodologia, em muitos casos, a sua aplicabilidade universal e, na verdade, inferir que, num certo sentido, é assim que a mente sempre funcionou, ou seja, construindo um quadro geral a partir de evidências básicas, embora às vezes isso acontecia às pressas e sem a devida atenção. Daí o valor corretivo da metodologia. Considerando que o verdadeiro. O modo como a mente humana no mundo funcionava era muito diferente e, nas suas formas ontogeneticamente mais antigas, era bastante irreduzível a uma explicação atomista. (TAYLOR 2016, p. 111, TRADUÇÃO NOSSA⁴)

A metodologia HLC (Hobbes, Locke e Condillac) ontologizou este princípio regulamentando o vocabulário em termos descritivos e empíricos. Instrumentalizando a linguagem em termos designativos, instrumentais e mecanicistas. Basta reproduzir nos objetos os reflexos dos meus enquadramentos mentais e as palavras os designarão cada coisa conforme sua especificidade. Isto, em termos ontogenéticos, é incompatível com a formação da linguagem (TAYLOR 2010, p 112).

Araújo (2004, p. 33) interpreta que Taylor busca demonstrar que a razão ocidental moderna gerou um reducionismo da expressividade humana. Isto trouxe problemas para compreensão das atitudes dos indivíduos no campo da ética, pois, é na fonte da expressividade que se identificam os elementos balizadores das éticas dos agentes humanos. Sendo assim, Taylor busca se desvencilhar do enquadramento “designativo da linguagem” que, na sua concepção, reduz todo o âmbito dialógico e intersubjetivo que é importante para uma leitura correta do agir humano.

⁴ Versão original disponível em: TAYLOR, C. **The Language Animal**. [s.l.] Harvard University Press, 2016.

Consideramos que a perspectiva tayloriana busca recuperar a noção clássica de que o homem se une ao seu objeto de conhecimento de modo que um influi sobre o outro (TAYLOR 2000, p. 15). Helfer defende que o pensamento de Taylor se alimenta da noção hegeliana de um âmbito comum compartilhado que antecede “[...] toda formação humana de valoração, que resulta, em parte, das ações dos indivíduos, mas que é também independente deles e, nessa condição, acaba por influir sobre a ação dos agentes” (HELPER 2012, p. 165). A linguagem expressa o que há neste espaço compartilhado. A consciência de si é resultado de uma integridade que

[...] não pode ser alcançada mediante a um recolhimento interior, no qual a consciência se desconectaria do corpo. Porém, uma vez admitindo que não sou nada a parte do meu corpo, tenho que contar que meu corpo é dependente do mundo circundante, que minha vida depende de uma série de intercâmbios com esse ambiente. (TAYLOR 2014, p. 177)

Segundo Taylor (2005), o agente humano se compreende a partir de uma “espaço moral” oriundo de suas instituições ou lócus de pertencimento. De forma que sua compreensão se dá por meio de “[...] metáforas orgânicas em um conceito de auto expressão [...]” (TAYLOR 2005, p. 26). A racionalidade autônoma é uma explicação vazia para as ações individuais, outra forma de explicação para o agir humano se encontra nos termos da “Avaliação Forte”, que seria os juízos acerca do certo ou errado, digno ou indigno, elementos balizadores que servem de parâmetros para as discriminações dos desejos, dos desprezos, das admirações e das realizações humanas. O ponto importante é que a linguagem e as ações resultam do intento de auto expressar os elementos constitutivos do self moral construído dentro de um âmbito compartilhado entre agentes.

O pensamento tayloriano se sedimenta a partir de uma perspectiva “holista de significado”, isto é, que busca uma compreensão integral dos processos e atividade da linguagem, em contraposição há uma perspectiva analítica que compreende os processos de comunicação de forma fragmentada, “atomizando” a atividade linguística de seus contextos de atuação. Esta forma atomizada de compreensão da língua desconsidera toda forma de sentimentos, valores morais e elementos oriundos da atividade humana que estão presentes na linguagem. E todos estes elementos que a língua capta resultam da

“comunidade de fala” onde se estabelece diversas relações entre maridos e esposas, pais e filhos, professores e alunos, comerciantes e clientes. Estes são os pontos por onde a linguagem transita e se forma de modo que a “[...] a minha língua, é sempre nossa língua [...]” (TAYLOR 2000, p. 113).

Agora podemos compreender que Taylor (2000; 2005; 2016) busca apontar que o “pano de fundo” que influi sobre a linguagem é o lócus comunitário. De forma que os locais de pertencimento são responsáveis por fundar as intuições morais, que são as referências que influem na formação da identidade dos agentes humanos. Como já fora dito, a linguagem expressa os elementos constitutivos da identidade do agente humano, não somente por aquilo que se designa, mas pela expressão de si mesmo que é vinculada a sua comunidade. Vemos que Taylor busca construir uma perspectiva holista da existência. A individualidade está entrelaçada com a coletividade e não há como extrair o agente humano desta conexão.

A modernidade ocidental na busca pelo progresso social, tecnológico e econômico se orientou pelos ideais da “autonomia, liberdade e emancipação”, gerando a sobreposição da liberdade individual sobre as conexões públicas e da razão e ciência sobre a fé. Nesta conjuntura o elemento da natureza humana a ser considerado e valorizado é a autonomia racional objetiva, colocada acima e desvinculada de toda a forma de particularismo cultural e das formas tribais e comunitaristas do passado. Isso submete a explicação do comportamento humano a uma forma universalizada de naturalismo científico. Taylor busca demonstrar que a existência humana não pode ser compreendida dentro dos moldes epistemológicos da modernidade, pois esta não é um objeto da natureza submetido a um teste empírico. Tampouco as ações se estabelecem unicamente de forma racional e subjetiva (GOMES E FURLAN, 2023). Taylor aponta que existe outra forma de compreender os anseios e as motivações do agente humano. No entanto, para isto precisamos olhar as bases de sua expressividade e ação, isto é, seu lócus de pertencimento para superar a visão atomizada dos indivíduos.

1.2 O comunitarismo de Charles Taylor

Acima avaliamos que Taylor buscou lançar as bases para uma compreensão holística da existência, isto é, a partir do “pano de fundo” que influi sobre a formação da expressividade e identidade do indivíduo. Este âmbito pode ser a comunidade, o lócus de pertencimento do indivíduo. Oliveira compreende que a perspectiva tayloriana é a que “se relaciona com a ideia de que o contexto das normas que regem uma sociedade devem ser o de uma comunidade que, em seus valores, práticas e instituições formam um horizonte constitutivo para a identidade de seus membros”(OLIVEIRA 2019, p. 130).

Uma vez que no pensamento de Taylor podemos constatar que as ações individuais, em última análise, são ações coletivas, seu campo de investigação na ética comunitarista se preocupa em saber “[...] como o homem é capaz de escolhas que vão além da mera afirmação de bens sociais convergentes, que, supostamente, garantiriam a estabilidade e a unidade das instituições” (HELPER 2012, p. 165). O liberalismo decompõe os bens sociais em perspectivas individuais, afirmando a máxima de que as partes podem cooperar de forma igualitária em uma convergência de propósitos individuais, atomizados. No entanto, a perspectiva comunitarista propõe uma abordagem dos anseios e das esperanças dos indivíduos que sejam signatários da comunidade da qual eles próprios emergem. Para podermos pensar na inserção pública há um destino, um horizonte comunitariamente construído e compartilhado (DECOTHÉ, 2018 p. 127).

Vários são os teóricos que avaliam elementos específicos do comunitarismo de Taylor. Schmidt (2013) classifica Taylor a partir da perspectiva comunitarista próximo do resgate do *Republicanism Cívico*, a saber: uma forma pensar a república a partir do reconhecimento e da liberdade das comunidades que passam a conduzir as diretrizes do Estado a partir das suas associações. Compreender a tradição comunitarista e o pensamento tayloriano nessa corrente será importante neste capítulo uma vez que sua reflexão crítica acerca dos limites do pluralismo no secularismo ocidental se dá por oposição a uma compreensão liberal da esfera pública, à supervalorização dos elementos individuais, que desvincula as pessoas de sua comunidade de atuação e ignora a pluralidade, que é própria das manifestações comunitárias.

O comunitarismo é a ideia que nasce de uma crítica ao individualismo liberal, a partir da percepção de que, majoritariamente, a identidade humana é formada pelas comunidades que oferecem os elementos constitutivos para o julgamento moral e político do agente humano. Esta perspectiva defende que tal condição da natureza humana deva

ser levada em conta pelas instituições governamentais e por aqueles que agem politicamente. Esta perspectiva considera as identidades humanas majoritariamente formadas por diversos tipos de comunidades, oferecendo os elementos que orientam nossas ações e critérios, julgamentos morais e políticos. E defende que esta condição da natureza humana deva ser levada em consideração pelas instâncias governamentais, inclusive na elaboração políticas que irão afetar a vida da sociedade (BELL, 2023).

Segundo Schmidt (2011), a perspectiva comunitarista pode ser compreendida como o pensamento que concede protagonismo à comunidade. Demonstra que os princípios desta corrente de pensamento buscam demarcar que a comunidade é indispensável para estabelecimento de uma boa sociedade: que ela é a “condição ontológica” do humano. Defende que sem o senso de pertencimento comunitário é impossível realizar o ato político.

É importante ressaltar que os autores que são classificados pelos estudiosos da filosofia política e moral no grupo do comunitarismo não se autodenominam assim. Contudo, os comunitaristas formulam suas críticas com vistas a uma concepção do indivíduo e da sociedade reguladas em meio a uma rigidez procedimental e universalizante por parte do liberalismo ocidental. Eles o fazem através de uma articulação teórica que deu centralidade à comunidade, em que esta se articula como meio de formação, interpretação e fonte de uma pluralidade de valores e formas de vida, ignoradas ou desvalorizadas pelo liberalismo e seus defensores. Tais apontamentos contribuíram para que fossem alocados na perspectiva comunitarista, questionamentos em relação a distintas matrizes filosóficas do liberalismo ocidental (SCHMIDT 2013, p. 44-45).

Michael Sandel, em *O liberalismo e os limites da justiça* (2005), dirige suas críticas ao que ele denomina de “liberalismo deontológico” de matriz kantiana. No liberalismo deontológico os princípios que justificam a liberdade devem ser tomados de forma anterior a qualquer elemento da experiência. A justiça obtém a primazia sob qualquer concepção de bem oriunda de uma particularidade (SANDEL 2005, p. 23). Este princípio político secular advém da noção kantiana que pressupõe ser a razão um ato puro que antecede a natureza e não pode ser moldada por ela. Apesar de existir uma relação do mundo sensível com a razão, podendo os fenômenos serem nomeados a partir do intelecto, a racionalidade em sua concepção se estabelece de maneira independente dos objetos que se apresentam às nossas experiências, e não pode ser moldada pelas leis naturais, sendo totalmente autônoma.

Esta racionalidade se estabelece de forma autônoma e se funda no indivíduo. Este pode agir segundo princípios e regras morais que regulam os limites de suas ações. Sendo assim, o “liberalismo deontológico” influenciado pelo pensamento kantiano se articula na esfera pública para possibilitar às pessoas o direito de escolher e exercer sua individualidade de forma que nada venha se sobrepor a essa autonomia. Porém, conforme explica Sandel (2005, p 28), a preocupação de tal doutrina política não é com o direito de escolha em si, mas sim com o princípio racional, deontológico, que permite a escolha. Portanto, o que é valorizado não são os fins a que as escolhas levam e sim a configuração *a priori* da razão que concede a liberdade, e esta não pode ser instrumentalizada.

Para a perspectiva deontológica, o justo não pode se estabelecer a partir de um consenso sobre o que gera bem estar e proporciona uma felicidade em larga escala. O que determina a liberdade não pode estar ligado à experiência ou opinião da maioria. Antes, o elemento que permite a livre escolha deve preceder os fins escolhidos buscando ser uma espécie de razão universal onde todo indivíduo recorre para configurar a si mesmo. Logo, os indivíduos não têm acesso a esta racionalidade, tampouco ela depende do bem escolhido para existir, como foi dito, ela é o princípio que permite escolher, não justifica fim algum “[...] é uma visão de fins neutros” (RENNÓ 2000, p. 226).

Rawls, apontado tanto por Taylor (2000) quanto por Sandel (2005) como herdeiro do “liberalismo deontológico”, apresentou uma tese em sua obra *Uma Teoria da Justiça* (2000) que foi alvo de muitas críticas por parte do comunitarismo. Parte da reação pró comunitarista de Taylor se dá a partir dos esquemas apresentados por Rawls (2000) sobre sua ideia de justiça elaborada com um viés contratualista e liberal, no qual afirma o “[...] objetivo é apresentar uma concepção de justiça que generaliza e leva a um plano superior de abstração a conhecida teoria do contrato social como se lê, digamos em Locke, Rousseau e Kant” (RAWLS 2000, p. 12). O empreendimento de Rawls, segundo Oliveira (2020, p.70-71), é apresentar uma configuração independente e autônoma de justiça política em uma sociedade plural.

Rawls (2000) propõe uma teoria na qual um princípio de justiça adotado com o consentimento mútuo dos cidadãos se estabeleceria como condição para guiar questões de prisma público de forma igualitária e equitativa. Toda regra estabelecida e elaborada na sociedade deveria satisfazer este princípio de justiça, posto que este se estabelece como uma via de acesso a questões públicas. Assim, toda formulação que visa se estabelecer em

âmbito público na tese rawlsiana, deve fazer sentido dentro do princípio de justiça, porque é por meio dele que os direitos políticos sociais são distribuídos e por onde as instituições são norteadas.

Em *O Liberalismo Político* (2000), Rawls demonstra mais claramente a ideia de um “consenso sobreposto”. Princípio que permite a pluralidade de formas de vida conviverem como iguais apesar das diferenças, estabelecido em torno daquilo que se determina a partir do consentimento mútuo de igualdade dos direitos, abrangendo todos os grupos da sociedade. Todo cidadão deve se compreender como agente público e privado e fazer a distinção no uso destas prerrogativas, compreendendo que ações e discursos mesmo que oriundos de motivações particulares e religiosas devam ser traduzidos para fazer sentido dentro deste “consenso sobreposto” ou “racionalidade pública”, quando o intuito é intervir no debate público.

O empreendimento de Rawls a partir das duas obras citadas acima visa lançar as bases para um liberalismo mais igualitário dentro de um contexto social-democrata. Busca atenuar os mecanismos que levam à exclusão e à segregação, a partir de uma inclusão abrangente em que a diversidade não se exclui pelas diferenças mas se equivale por um princípio estabelecido através de um contrato. Este princípio passaria a reger um conjunto normativo equitativo de distribuição das liberdades e bens sociais. O critério de exclusão e aceitação de um empreendimento secular nesta perspectiva é o seu enquadramento neste princípio de racionalidade pública em favor da equidade, que determina o que é essencial para todos e é estabelecido em um contexto de partilha das escolhas e decisões públicas por contrato social. Nesse caso, a religião sendo uma visão particular só consegue acessar questões políticas quando seus pressupostos são traduzidos para a racionalidade pública e secular.

Na visão de Taylor (2012), o empreendimento secular de Rawls é horizontalizante e reduz as formas de participação, contribuição e inclusão da pluralidade religiosa em uma democracia. Isso porque, ao demarcar uso de uma única racionalidade como via de acesso a demandas políticas, Rawls exclui a participação de indivíduos que portam convicções que não se enquadram nesta razão. E também, tal ideia contribuiria para que um discurso fosse favorecido em detrimento do outro, isto é, quando a linguagem ou razão pública secular são os únicos meios capazes de produzir um discurso em que todos aceitam em um Estado laico. Isto, no pensamento de Taylor, atribui uma inferioridade epistemológica aos

argumentos religiosos, posto que no seu pensamento cada visão de mundo contribui a sua maneira com as metas seculares.

Segundo Taylor (2000, p. 203), o problema do liberalismo advém dos “procedimentos de decisão”. Todas as liberdades e bens sociais protegidos na perspectiva liberal se estabelecem por um procedimentalismo que determina um enquadramento social que valoriza a auto-escolha individual a partir da liberdade negativa. Contudo, acreditar que este enquadramento permite contemplar liberdades essenciais a todos indivíduos é inconsistente com a realidade ontológica da formação do agente humano, uma vez que existem bens sociais que não são decomponíveis em perspectivas individuais, mas se efetuem de maneira comunitária. Uma vez que o compromisso do Estado seria assegurar as liberdades individuais protegendo o princípio da escolha subjetiva, certos problemas comunitários e sociais são individualizados se tornando uma questão da pessoa em si.

A auto-realização, pensada somente em termos individuais por parte do liberalismo procedimental e universalizante, não capta a dimensão da autenticidade dos indivíduos. Isto porque as pessoas buscam se realizar no espaço público a partir das configurações morais que as dignificam, e estes parâmetros de dignidade subjazem no seio de sua comunidade. No entanto, uma estrutura social que prima existência fragmentada onde os meios de subsistência são pensados para fornecer a auto-realização e a autenticidade de forma privada e subjetiva, não capta as dimensões do reconhecimento (ARAÚJO, 2004). Por exemplo, como pensar o reconhecimento dos povos de ancestralidade indígena e quilombola dentro dos parâmetros da sociedade liberal e industrializada e fora de suas matrizes comunitaristas?

A crítica de Taylor (2000; 2005) a certas concepções liberais se dá porque tais configurações político-filosóficas, ao formularem seu ideal de liberdade e dignidade, favoreceram um cálculo instrumental sobre o indivíduo que racionalizou suas configurações morais comunitárias. Toda a sociedade está rigidamente pensada em uma economia que fundamenta a existência mercantil e atomizada do viver. O perigo de tal “superestrutura” é a

fragmentação, ou seja, um povo cada vez menos capaz de formular um propósito comum e de buscar levá-lo a efeito. A fragmentação advém quando as pessoas passam a ver -se cada vez mais atomisticamente, cada vez menos ligadas aos seus compatriotas em projetos e compromissos comuns. As pessoas podem de fato

sentir-se ligadas a outras em alguns projetos, mas trata-se de agrupamentos sociais que não abrangem toda sociedade: uma comunidade local, uma minoria étnica, os adeptos de alguma religião ou ideologia, os promotores de algum interesse social. (TAYLOR 2000, p. 299)

Podemos perceber porque certos projetos oriundos de vínculos comunitários não prosperam ou obtêm suas demandas reconhecidas com muita dificuldade em uma sociedade liberal. Talvez, seja porque a razão instrumental que sedimenta o seu ordenamento social não capta estas demandas, temos um exemplo da questão ao lermos a fala do ex-presidente general Mourão: “Você acha que o índio quer viver o resto da vida enfurnado no meio da floresta? Índio quer celular, índio quer caminhonete. Quer conforto, ar-condicionado” (BRAZILIENSE, 2023). Portanto, esta estrutura individualizante do liberalismo procedimental não reconhece problemas de grupos que almejam subsistir dentro de uma ordem comunitária e não em uma estrutura atomizada.

Desta forma, podemos compreender melhor o desacordo entre Rawls e Taylor. Porque

a racionalidade sobreposta de Rawls só poderia fazer sentido dentro de uma determinada estrutura. Ou seja, é uma racionalidade específica e não abrangente, talvez inaplicável para determinadas formas de viver. Como traduzir um discurso ancestral comunitarista para uma estrutura liberal atomizada? Nesse aspecto, a solução para estrutura do individualismo procedimental seria efetuar por parte das instituições “[...] uma análise diferencialista dos hiperbens presentes nas comunidades humanas. Os hiperbens funcionariam como termômetro para avaliar todos os demais bens e verificar sua plausibilidade” (CAMATI E HELFER 2019, p. 180).

Os “Hiperbens” em Taylor (2004;2010) seriam os valores que orientam a discriminação da “Avaliação Forte”. Ou seja, todo lócus comunitário tem seus valores específicos que orientam a ação dos seus membros no espaço público. A questão é que os “hiperbens” oriundos do liberalismo individualista se sobrepõem às práticas e costumes que não coadunam com seu princípio racional, puro e objetivo. Sendo assim, a proposta tayloriana parte de um princípio de suspensão do espelhamento dos rudimentos procedimentais do liberalismo sobre a sociedade, para uma abordagem mais diferencialista da existência através de uma “Política do Reconhecimento”.

1.3 A Política do Reconhecimento: uma alternativa do comunitarismo de Taylor

A política do reconhecimento advém da articulação teórica comunitarista de Taylor. Ela trata do movimento que o Estado deveria, segundo o pensador, realizar para reconhecer a importância e tornar participantes da democracia republicana formas de vida cultivadas por determinados grupos que historicamente são discriminados ou se estabeleceram em países como refugiados. A falta de reconhecimento, ou quando se reconhece de forma errônea determinadas comunidades e pessoas, influencia a maneira como estes se enxergam e são vistos. Além disso, contribuem para que desenvolvam quadros negativos sobre si mesmos, gerando um aprisionamento de pessoas em categorias de percepções distorcidas tanto no âmbito privado, quanto em perspectiva de espaços públicos (TAYLOR, 2000).

Os espaços que as pessoas e grupos frequentam ou se inserem contêm descrições históricas que os permitem compreender e construir *self*. Contudo, o desafio político da modernidade é permitir que comunidades e indivíduos articulem sua própria identidade e originalidade por meio de uma ruptura com narrativas históricas negativas acerca destes que são oriundas de hierarquias sociais. Para uma abordagem mais diferencialista da existência através de um reconhecimento articulado a partir das categorias que eles valorizam em si (CAMATI, 2018).

Neste contexto, Souza (2003), avaliando o tema em Taylor, mostra que os conceitos de “dignidade” e “cidadania na modernidade” são instrumentalizados pela racionalidade do Estado e do Mercado. Tais termos são atribuídos a grupos e indivíduos baseados em um enquadramento social, moral e de produtividade, em meio a “[...] uma hierarquia de valores opaca escondida que preside nosso comportamento [...]” (SOUZA, 2003, p. 77). Tal atribuição faz com que o reconhecimento e a “auto-estima” social estejam restritos a um grupo específico de pessoas, contribuindo para que outras comunidades e indivíduos se desenvolvam a partir de posição “periférica”, sem reconhecimento dentro uma “subcidadania”.

Segundo Taylor (2000), o universalismo de concepções gera uma consciência estreita da pluralidade. A busca horizontalizante por metas coletivas na tentativa de

proteger direitos, oriundos de uma identidade cultural nacional ou regional, pode incorrer em discriminação e segregação. Taylor exemplifica tal ponto mostrando a controvérsia gerada pela Carta dos Direitos Canadenses em 1982, idealizada para ajustar o sistema político do país na tentativa de proteger o Québec como uma região distinta do país com uma cultura própria, de fala francesa. Neste intuito promulgaram-se leis no contexto da língua, regulando quem poderia matricular os filhos em escolas de língua inglesa –no caso os filhos dos francófonos só poderiam estudar em escolas de fala francesa– e nos empreendimentos com mais de 50 empregados a comunicação teria que ser feita em francês. Também intentaram regulamentar que as placas comerciais estivessem também estritamente no mesmo idioma.

Por meio do caso acima, Taylor questiona o pressuposto liberal da união das vontades individuais em prol de uma geral que se sobrepõe aos interesses particulares no intuito de promover liberdades essenciais. No Québec a manutenção de um sentimento de preservação e distinção desta região em relação ao restante do país, pode ter gerado uma restrição dos direitos dos canadenses de fala inglesa presentes nesta província, não havendo uma abordagem diferencialista das existências.

Em Taylor, o Estado está posto diante de questões no que tange a estabelecer uma ação de manutenção da pluralidade através de um “Política do Reconhecimento”. Porque as barreiras étnicas nacionalistas estão experimentando a chegada de novas formas de vida que cultivam uma religiosidade pública assim como o surgimento de grupos historicamente silenciados que precisam ser ouvidos e reconhecidos. Segundo Mattos, as democracias modernas não podem passar a

[...] a se identificar com preocupações de grupos específicos, ao invés de se preocuparem com a sociedade como um todo. Em vários textos, ele mostra os exemplos disso e toma a sociedade americana como exemplo emblemático desse problema [...] (MATTOS 2006, p. 102).

Mas seria preciso buscar desenvolver mecanismos e formas de prover o reconhecimento a grupos e formas distintas de ser, para que sejam capazes de cultivar uma civilidade comum no espaço público. Taylor demonstra que deve ser feita uma revisão na forma como as metas democráticas se efetuem na prática. Um aspecto importante seria a reformulação de certas doutrinas seculares oriundas da relação simbólico institucional que se concretiza na ideia de “Dignidade”, que de certa forma serve de espelho para anseios nacionalistas ultrapassados e podem ser instrumentalizadas. Isto pode gerar uma

abordagem “atomizante” do indivíduo porque implica em predeterminar o que se pode cultivar enquanto valor, ignorando o que este indivíduo realmente valoriza.

Como o direito de constituir propriedade privada, de trabalhar, de crença e expressão, dentre outros. Todas estas liberdades são consideradas fundamentais e se homogeneizam a partir da concepção de que são bens sociais que devem ser cultivados e dignificam quem os incorpora (LOCKE 1998). Mas, e se estes bens sociais não contemplam determinados grupos comunitários, como será efetuado o reconhecimento de suas demandas? A proposta de Taylor é que determinadas culturas não devem ser valorizadas a partir da concepção dominante, mas sim daquilo que elas dizem valorizar em si mesmas (TAYLOR, 2000). Mas será que a modernidade ocidental está pronta para esta abertura? Isso exigiria uma reconfiguração na forma de conceber o secularismo em suas diversas variantes ocidentais.

1.4 O Secularismo moderno e sua relação com a diversidade

O secularismo na visão de Taylor surge de uma nova configuração moral. Os eventos por ele abordados referem-se ao surgimento de uma nova ordem moral, que seria um conjunto de valores na hierarquia moral de um povo, presentes em sua memória afetiva e importantes para compreensão de sua identidade (TAYLOR 2010, p. 199). O surgimento de uma ordem moral moderna reorientou a forma como os indivíduos se veem e percebem o mundo.

Boa parte dos vieses morais e filosóficos que sedimentaram o secularismo em sua forma ocidental nasceram da busca por um “direito subjetivo”. No século XVII, o Direito Natural exprimiu as normas morais de forma universalizada, envolvendo todos os âmbitos da vida justamente para “vincular respeito à autonomia” nas decisões humanas (TAYLOR 2005, p. 26). Esta foi a idealização de um mundo que surgiu em resposta à experiência catastrófica das guerras de religião, momento do qual Taylor destaca dois teóricos: Grotius e Locke. Suas formulações propuseram o princípio da livre associação como forma de legitimar um governo e a ideia da coexistência de auto-realizações pessoais que cooperam para o benefício mútuo em perspectivas sociais mais abrangentes.

Esta ordem moral reorientou a sociedade europeia em três aspectos a fim de atender às exigências do mundo moderno: 1. Economia; 2. Esfera Pública; 3. o autogoverno democrático. Três facetas que, segundo Taylor, são essenciais para definir a modernidade. A primeira, demonstra a instrumentalização da sociedade segundo perspectivas econômicas, configuração na qual nossa produção individual coopera para a felicidade e o desenvolvimento social. Já a esfera pública, Taylor (2010, p. 227), a define como um espaço compartilhado em que os indivíduos sociais congregam, por meio de diversos veículos e através de relações diretas, para formar ideias comuns sobre questões de interesse geral. Neste aspecto os meios de comunicação intercambiam os assuntos, pois as questões debatidas na TV, se apresentam no rádio, no jornal impresso e são discutidas no barbeiro, ajudando a configurar o âmbito comum da opinião pública. Desta forma, a esfera pública constitui na concepção liberal um espaço de fiscalização do governo e de partilha dos interesses comuns por meio de uma opinião pública independente. Ali, as pessoas formam opinião tanto de maneira individual quanto coletiva de forma “extra política”, em um espaço que não pode ser tomado, oficializado e instrumentalizado pelo Estado. Porém, isto é uma abstração: a esfera pública é instrumentalizada de forma constante, porém isto não é transparente porque representa a “autojustificação” da “liberdade dos modernos” (TAYLOR, 2000). Sobre o autogoverno democrático, regulamentado por um princípio imanente, que não requer mais uma prerrogativa estritamente dogmática e confessional para intervenção dos indivíduos na arena pública.

Na modernidade, o regime de legitimidade foi transferido para a vontade comum. Ao avançar nesta questão, Taylor demonstra como a teoria do Direito Natural ganhou um contorno específico a partir do iluminismo francês, dando surgimento a um Estado fundado no contratualismo rousseauiano. Nesta perspectiva, os interesses individuais se fundem em uma vontade comum, em que “[...] o amor de si e da compaixão fundem-se, no ser humano racional e virtuoso em um do bem comum que no contexto político, é conhecido como a vontade geral” (TAYLOR, 2010 p. 247).

Dessas transformações surgiu uma nova maneira do Estado tratar a religião. A justiça na modernidade regulamenta o espaço público de forma que esta não possa favorecer posições. A coesão das instituições se volta para a efetivação dos Direitos Humanos. Gera-se uma alteração nas condições de crença, pois passamos de uma

sociedade em que a descrença não era imaginada para outra onde a fé é apenas uma opção dentre as demais (TAYLOR 2010, p.14- 625).

Nesse contexto, o secularismo como doutrina exige que o Estado se separe da religião (TAYLOR 2012). O objetivo de tal mudança é a proteção da pluralidade por meio da preservação da subjetividade individual autônoma, que não pode ser coagida de forma alguma. Esta meta representa o ideal social e político que sedimentou a formação das instituições modernas (TAYLOR, 2010; 2005). As doutrinas seculares nasceram para garantir os direitos do indivíduo que em conjunto com seus pares formam a nação, por exemplo a

[...] Revolução Americana, transformada numa base amplamente fundada na soberania popular, através da qual a constituição do país é articulada por ‘Nós, o povo’. Esta fora precedida por um apelo à ordem idealizada pelo Direito Natural, na invocação de “verdades consideradas incontestáveis” na Declaração de Independência (TAYLOR 2010, p. 241).

Taylor observa os Estados Unidos e a França com formações específicas, distintas de secularização: cada um desenvolveu o secularismo à sua maneira. A matriz francesa concebe o secularismo somente pela razão puramente *laïque*⁵ sob os ideais, a saber: a liberdade, igualdade e fraternidade. Esses estabelecem os contornos das leis e da esfera pública: 1. Para que ninguém venha ser constrangido em relação à religião ou confissões básicas, (corresponde à liberdade); 2. Para existir igualdade entre pessoas de diferentes credos e crenças, nenhuma perspectiva religiosa pode ter status de privilégio e ser uma doutrina oficial do Estado, (corresponde à igualdade); 3. E que todas as correntes espirituais venham ser ouvidas de forma que seus adeptos possam participar da identidade política da sociedade, (corresponde à fraternidade) (TAYLOR, 2011). Em que termos a razão e a linguagem secular podem abranger toda a pluralidade de concepções na esfera pública na modernidade? A questão a se pensar é: sobre qual parâmetro podemos interpretar o outro?

⁵ Está relacionado a países onde o Estado não reconhece nenhum tipo de religião oficial e está estritamente separado da Igreja. Não havendo cooperação estatal para com as instituições religiosas onde estas não se manifestam publicamente sendo relegadas ao âmbito privado na normativa jurídica estatal. Sendo característico da laicidade francesa, configura um separatismo rígido entre a religião e o Estado. Este rompimento culminou na ideia da soberania estatal, e a justificação deste poder soberano emerge da liberdade do povo. Neste sistema a manifestação da religião em ambiente público é uma afronta ao poder estatista porque garantir a neutralidade deste ambiente, também se constitui em estabelecer a preservação da subjetividade e individualidade dos cidadãos. Consultar: PORTIER, Philippe. A regulação estatal da crença nos países da Europa Ocidental. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 2, p. 11-28, 2011.

O iluminismo francês estabeleceu que o Estado é estritamente secular assim como deve ser a linguagem a ser usada para acessar os debates de interesse público. A racionalidade rígida do secular não permite a contemplação e aceitação das posturas que não se enquadram em sua configuração. Por exemplo, em Rousseau⁶, a liberdade individual deve ser submetida à união dos propósitos comuns para o estabelecimento de uma vontade geral. Entretanto, esta ideia é presa há uma concepção restrita de pessoa e linguagem (TAYLOR, 2000). O secularismo (*laïcité*) nasce como doutrina que faz a diferenciação da política e da fé, que busca pensar a relação entre ambos de forma que haja autonomia do Estado para se fundar em uma esfera imanente com uma razão secular e pública.

Castro (2018, p.19) interpreta que no pensamento de Taylor o sistema secular que objetiva proteger os indivíduos em sua pertença, não deve se comprometer com nenhuma abstração epistêmica específica. O pensador almeja que as ligações dos indivíduos com suas raízes prévias de origem sejam levadas em consideração pelas instituições políticas na modernidade. O Estado secular deve se fundar em uma ação para preservação da diversidade, que busca cumprir as seguintes metas: [...] “1) proteger as pessoas na sua identidade e/ou no seu direito de se comportar de acordo com a posição que eles escolhem ou em que estão; 2) tratar as pessoas igualmente, seja qual for a sua opção; 3) oferecer a todos a possibilidade de serem ouvidos [...] (TAYLOR 2011, p. 41).

A intenção de Taylor é buscar melhorar a consciência do sistema secular moderno acerca da pluralidade que agora se faz presente nos as democracias ocidentais. Através de uma leitura diferencialista da existência que busca detectar e contemplar todas as formas de vida. O Estado não pode estar sobrepor a diversidade através de um compromisso irrestrito com uma racionalidade secular não podendo ser

nem muçulmano, nem judeu. Mas, pela mesma razão, não deve ser marxista, nem kantiano, nem utilitarista. Naturalmente, o Estado democrático acabará por aprovar leis que (no melhor dos casos) refletem as convicções dos seus cidadãos, que são cristãos, muçulmanos etc.: de toda a gama de posições presentes numa sociedade moderna. Mas as decisões não podem ser configuradas

⁶ Cf.: ROUSSEAU, J. J. Do contrato social: texto integral. Trad. Antônio P, Machado. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Saraiva de bolso, 2011.

de tal forma que seja dado um reconhecimento especial a qualquer uma destas posições. Isto não é fácil: os limites são difíceis de marcar, é preciso sempre os redefinir. Mas tal é a natureza deste empreendimento que é o Estado secular moderno”.(TAYLOR 2011, p. 54, TRADUÇÃO NOSSA⁷)

Rodrigues (2015) interpreta que a crítica de Taylor neste contexto específico se dá pelo comprometimento da qualidade democrática dos Estados ocidentais. Porque justamente o legado da Revolução Francesa sob os ideais Liberdade, Igualdade e Fraternidade deveria fazer com que as diretrizes estatais se direcionassem a “um alargamento da diversidade”. Mas, segundo Taylor, isto não acontece porque o compromisso de tais ideais está ligado a um formalismo acerca do secular, quando este deveria se estabelecer de forma impessoal buscando integrar a diversidade ao ordenamento estatal.

Segundo Taylor (2011) este alargamento rumo a uma percepção mais abrangente da pluralidade não acontece devido há uma comprometimento dos Estados seculares com os processos históricos que estão ligados à sua ordem moral. Sua argumentação é a laicidade rígida, como o é na França, é uma faceta de sua identidade histórica devido a fundação de sua república em um contexto anticlerical. Sendo assim, atrelado a política estatal que regula os limites da religião, obtemos um elemento que vai além da neutralidade estatal, que segundo Taylor se sobrepõe há uma política multicultural. Porque foi concebido dentro de uma experiência monocultural específica.

Por exemplo, Taylor (2010, p. 615) deixa claro que um dos lemas fundadores da América do Norte ser o “Pluribus Unum”. Conceito que buscava demonstrar que a sociedade era integradora de muitos elementos, visões diferentes, de uma pluralidade em torno daquilo que considerava que os definiam como nação. No entanto, o elemento que gerava inclusão social em perspectiva daquilo que era fator a ser considerado em um cidadão para que este fosse visto como um nortes americano se detinha ao protestantismo. As seitas protestantes se relacionavam mutuamente em torno de uma religião civil, a fé protestante, que unia as pessoas que gerava um sentimento de coesão nacional. De forma que havia dúvidas sobre a qualificação de padres e judeus neste período como americanos segundo Taylor. Entretanto, esta esfera usual da religião se expandiu para abrigar padres e

⁷ Texto original disponível em: TAYLOR, Charles. Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo. In: MENDIETA, Eduardo; ANTWERPEN, Jonathan Van (Ed.). El poder de la religión en la esfera pública. Madrid: Editorial Trotta, 2011. p. 39.

rabinos que passaram a frequentar alguns eventos religiosos públicos. Posteriormente também os muçulmanos.

Este ponto abordado por Taylor demonstra que embora o ideal norte americano fosse “Pluribus Unum”, pluralidade foi incorporada gradualmente para além daquilo que se percebia como elemento de coesão comum. Mas, tal análise demonstra que um dos princípios sedimentador, impulsionador da formação deste Estado secular, o protestantismo, se sobrepôs à pluralidade. A ponto de ser reivindicado como elemento orgânico da identidade da nação, pelo que buscou-se um estatuto de privilégio constitucional para esta confissão. Para se ter uma noção melhor do quadro norte americano, neste mesmo período a National Reform Association (NRA)⁸, uma organização fundada em 1863, declarava seu desacordo com a recém formada constituição norte-americana ao alegar que uma constituição escrita deve conter provas explícitas do caráter cristão e do propósito da nação que a envolve. Porque o silêncio da constituição americana acerca do cristianismo da nação poderia ser usado contra os princípios cristãos que serviam de base para a administração do governo. Os objetivos desta instituição era manter as características cristãs existentes no governo americano e garantir na constituição americana a lealdade da nação a Jesus Cristo e a aceitação das leis morais do cristianismo (TAYLOR, 2012).

Nenhum princípio sendo laico ou confessional pode se sobrepor a pluralidade de forma a contribuir com o não reconhecimento das raízes prévias dos indivíduos, das especificidades que escapam do posicionamento dominante e aceito no espaço público. A política do reconhecimento, esboçada por Taylor, é uma maneira de pensar uma forma de resposta concreta para as reivindicações da diversidade, para além do formalismo secular rígido que baliza a atuação dos Estados Modernos. A fim de pensar o direito das coletividades culturais sendo religiosas ou não em nações que surgiram do colonialismo cristão, do eurocentrismo, assim por diante.

Sendo assim, no próximo capítulo, mediante um diálogo com pensadores brasileiros, buscaremos detectar o mesmo fenômeno. Se existe um princípio, espelhado na formação do Estado secular brasileiro que atua de forma a favorecer a posição majoritária de dominante na esfera pública, em detrimento da pluralidade. Veremos que há uma

⁸ Para mais informações consultar: <https://nationalreformassociation.weebly.com>. Esta organização foi fundada com o objetivo de manter as características cristãs-protestantes dos Estados Unidos.

relação determinante do eixo-judaico cristão com uma percepção da pluralidade restrita às suas categorias no espaço público brasileiro.

2. O ESTADO SECULAR BRASILEIRO E SUA RELAÇÃO COM A DIVERSIDADE

Neste capítulo nossa intenção é detectar o elemento oriundo de uma ordem moral no secularismo brasileiro que favorece posturas consonantes com sua perspectiva de mundo em detrimento da diversidade. Tal elemento dificulta o reconhecimento dos direitos da diversidade religiosa por obter uma concepção unidimensional de pluralismo. Vale pontuar que este capítulo discorre majoritariamente mediante um diálogo dos elementos do pensamento de Taylor e sua filosofia política com antropólogos e sociólogos brasileiros que estudam o tema do secularismo, religião e espaço público.

Há uma diferenciação dos campos de análise, pois, Taylor (2011, 2012, 2010) analisa e sistematiza as ideias e elementos subjacentes ao imaginário social moderno, o mundo pré-concebido que determina sob a forma como enxergamos as coisas. Neste “pano de fundo” encontram-se as ideias e conceitos oriundos de diversas perspectivas e pensamentos que se sedimentaram nas instituições políticas, culminando assim no secularismo moderno. Taylor está focado sobre a qual comunidade e civilização estas ideias representam, mediante a noção que elas institucionalizaram, porque o pluralismo destas filosofias políticas está restrito ao mundo em que as concebeu. Portanto, precisam se adequar ao multiculturalismo presente na modernidade.

Montero (2013), um dos referenciais que usaremos para olhar a questão no Brasil, ao contrário de Taylor, não está de olho nas ideias e filosofias que balizam a percepção e ação pública de nossas instituições políticas. Mas, sim, pretende demonstrar como as agências humanas construíram ao longo da formação do Estado brasileiro uma estrutura social que gerou um forma de secularismo diferente das demais experiências culturais. Segundo Montero (2013), estes fenômenos sociais remontam a uma doutrina secular brasileira que permite a expansão da religião no espaço público. No entanto, tal expansionismo se deu em perspectiva de uma religião dominante que serviu de paradigma para orientar as leis e práticas aceitas no espaço público. Veremos não somente através de Montero, mas também de outros autores que tal fenômeno gerou uma condição de

percepção plural estreita no secularismo brasileiro. Esta condição contribui para o cerceamento dos direitos da diversidade religiosa que se apresenta para além da religião dominante. Portanto, nesta seção buscaremos detectar se os apontamentos efetuados por Taylor acerca das ideias que contribuem para empreendimentos seculares com uma consciência restrita de pluralidade se fazem presente nas estruturas sociais do Brasil.

2.1. O secularismo brasileiro

Conceber o secularismo por meio da separação estrita do Estado e religião, como categoria analítica, pode ser insuficiente para lidar com determinadas experiências da modernidade que se desenvolveram para além da experiência ocidental europeia. Casanova (1994) demonstra a impossibilidade da universalização de certos paradigmas da secularização, pois as doutrinas políticas que delinearam a formação dos Estados Nações ocidentais se deram em contexto de guerras de religião e embates entre forças seculares e a Igreja. Desta forma, se consolidou a maneira Ocidental de conceber o secularismo. Montero afirma que “embora intimamente associado à ideia de laicidade, o conceito de secularismo remete, não apenas ao regime jurídico do Estado, mas ao nível societário e à sua doutrina política de emancipação do religioso” (MONTERO, 2013 p. 14).

O pluralismo religioso como valor no Brasil não emerge por meio de revoltas populares que contestavam o vínculo entre Religião e Estado e dos embates entre protestantes e católicos (MONTERO 2009, p. 10). Trata-se de um evento que é instituído da constatação de uma diversidade religiosa que é distinta da europeia desde a formação do país sob a influência predominante da religião católica e do desenvolvimento cultural-histórico partilhado na convivência desta com outras religiões cristãs e não cristãs. Ele se constituiu da aproximação daquelas religiões provenientes da imigração europeia, como o catolicismo e o judaísmo, posteriormente das religiosidades de matrizes africanas, além das originárias indígenas, todas elas, desde as primeiras décadas do período colonial, interseccionando-se e produzindo um hibridismo quanto a seus símbolos, cultos, linguagens e textualidades, o que gerou uma diversidade religiosa muito aparente na cultura popular (CAMURÇA, 2009; NOGUEIRA, 2023).

No decorrer da formação do secularismo brasileiro a ala ultramontana⁹ do catolicismo imbuu-se das “lutas pelas consciências”, apesar de perder poder no campo institucional. Usava os meios de comunicação impressos para influenciar a opinião pública. Atuava já no século XVIII reagindo contra os lemas liberais da modernidade como: a “liberdade de expressão”, de culto e consciência. Considerava tais elementos heresias, erros da modernidade. Alegava que a “[...] liberdade de cultos ia contra o “tipo ideal da perfeição social”, pautado no modelo de civilização cristã, que “não consiste na multiplicidade das seitas religiosas e na tolerância universal delas [...] SILVA 2023, p. 86).

Após o fim do período colonial e do Brasil Império, a relação entre Estado e Religião continuava muito estreita e aceita pela maioria da sociedade. No século XIX, esse cenário se estabeleceu devido a um aspecto peculiar que, segundo Montero, se contrapõe a certas formulações clássicas de secularismo. A condição específica brasileira se origina da

nossa trajetória de construção de nacionalidade e idéia de laicidade é que, ao invés de se constituírem em obstáculo à emergência de uma política de autodeterminação, o caminho para a separação Igreja/Estado foi aberto com o auxílio da própria hierarquia católica quando, o episódio da “Questão religiosa” de 1872 levou os bispos Don Vital e Don Antônio de Macedo Costa a desafiar o poder civil. Os prelados, imbuídos da doutrina ultramontana, não admitiam a sujeição da Igreja a uma estrutura política dominada por maçons e liberais (MONTERO 2013, p. 22).

A Igreja Católica se consolidou secularmente fundando “organizações laicas”, deu expansão as suas ações beneficentes, promovendo congressos “eucarísticos” muito populares. Obteve mesmo em um regime republicano a capacidade de legitimar posições políticas calcadas em seus princípios doutrinários devido à sua grande penetração no cotidiano popular. Neste contexto podemos perceber que o catolicismo imprimiu uma ordem moral que sedimentou “um paradigma de referência para avaliar, controlar e educar toda espécie de prática popular tanto no campo religioso quanto no espaço público das cidades” (MONTERO 2013, p. 23). O princípio laico expresso na Constituição de 1891 nunca foi observado em termos práticos, porque a força construtora do Estado nação brasileiro não era puramente laico e secular, mas, sim, religiosa e dotado de uma auto

⁹ O ultramontanismo foi uma doutrina que reafirmava a infalibilidade papal e era adversa aos princípios seculares da modernidade.

estima na hierarquia de valores articulados como bem comum nacional. Montero definiu o secularismo brasileiro como um processo e como uma doutrina política que vai “[...]em direção da expansão da religiosidade no espaço público[...]” (MONTERO 2013, p.26). A expansão do religioso no espaço público no Brasil é o efeito de uma consciência política e societal que permite tal configuração, apesar de nas primeiras constituições ser declarado um país laico.

A ideia do secularismo brasileiro nunca mirou a privatização da religião: o Estado brasileiro não foi fundado por meio de um pacto irrestrito com uma laicidade rígida. Ademais, os princípios iluministas e positivistas tiveram penetração relativa no pensamento da cultura popular. A secularização no Brasil não se articulou e se sedimentou sobre uma soberania popular, que se estabelecesse de forma emancipada da religião (MONTERO, 2013). O que se fixou no imaginário social brasileiro foi a complacência e a passividade estatal mediante as constantes intervenções do religioso no público. A atuação religiosa no espaço e nas instituições públicas tornou-se um traço da secularização à brasileira. Pode-se observar, desde o início do período Republicano, o princípio de “colaboração recíproca” entre Estado e religião na Constituição de 1934, período em que a Igreja Católica desfrutou de boa relação com o governo de Getúlio Vargas, quando se deu a nomeação de Dom Sebastião Leme, em 1921, como arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro e da capital da República (ORO 2011, p. 225).

Sendo assim, podemos considerar que o secularismo brasileiro se construiu com uma consciência muito estreita da diversidade religiosa. Que permitiu a expansão e ingerência do religioso no espaço público unicamente a partir de uma gramática cristã. E apesar da diversidade religiosa ser uma característica do Brasil, este se secularizou a partir de um paradigma estreito de consciência desta pluralidade.

2.2 Os Limites do Pluralismo Brasileiro: a diversidade sob espectro do mesmo, o eixo judaico-cristão

O secularismo brasileiro se estabeleceu por meio de uma tolerância quanto à atuação e expansão das religiões no espaço público. Como podemos perceber de forma preliminar, o catolicismo se aproveitou desta conjuntura para imprimir no republicanismo brasileiro sua identidade lançando, assim, as bases de sua expansão no domínio público mesmo em um país secularizado. Esta configuração serviu para que outras religiões

incorressem na tentativa de expandir seus domínios a partir dos seus interesses no âmbito público.

No pensamento de Taylor, como já foi apontado, o Estado não pode se engajar especificamente apenas com preocupações de grupos específicos, nem se orientar por meio de secularismos estabelecidos de uma forma dogmática, que horizontaliza concepções de vida e participação na esfera pública. Antes, o Estado deve fundamentar uma resposta democrática à diversidade. Isto é, por uma ação que se orienta a partir de pluralismo igualitário reconhecer as diversas formas de ser e existir na esfera pública. Contudo, Taylor demonstra que os Estados modernos obtêm o “fetichismo” de favorecer e reivindicar o princípio construtor de seu sistema secular em detrimento do todo. Na França, o iluminismo; nos Estados Unidos, o protestantismo: funcionaram como elementos integradores da construção dos seus Estados seculares. Contudo, o que Taylor demonstra em tal conjuntura é que estes elementos favoreceram posições condizentes com seus princípios na esfera pública em detrimento de uma maior pluralidade.

Giumbelli (2008, p. 83) ressalta que a Igreja Católica participou ativamente na discussão dos mecanismos legais que passariam a fundamentar a relação do novo Brasil Republicano com a religião. A laicidade brasileira fora instrumentalizada para que a crença dominante do período não perdesse sua hegemonia no espaço público que possuía outrora. As regulamentações do Marco civil de 1917 reafirmaram três pontos já existentes nas leis de 1891, pois estabeleciam que: 1. não deveria haver nenhuma espécie de delimitação monetária específica sobre a vida econômica de instituições religiosas, sendo de competência dos seus regimentos internos administrar seus bens conforme o benefício coletivo; 2. confissões religiosas ganham corpo jurídico-civil por meio do registro do seu estatuto interno; 3. instituições religiosas respondem ao mesmo ordenamento civil de outras associações sem fins lucrativos, respondendo somente a setores jurídicos deste setor. Não havia nenhum controle estatal sobre a religião no Brasil. O controle que se estabelecia propunha certa restrição à organização de coletividades confessionais para fins considerados criminosos para os padrões da época.

Essa restrição apresentava poucos limites à atuação da religião sobre as demais esferas do espaço público. A intenção era dar liberdade para as religiões se organizarem e se constituírem para atuarem na sociedade com pouquíssimas especificações sobre a autonomia de outros setores da em relação à fé. Estabeleceu-se uma laicidade com poucas

delimitações sobre o religioso. No entanto, a discussão sobre a laicidade no marco civil de 1917 se inverteu. A preocupação não seria sobre o conceito de religião e a partir deste conceder liberdade às religiões existentes. Mas, sim, versar sobre a “liberdade que a religião desfrutaria”, tendo como referencial o catolicismo que obtinha seu “estatuto de religião” consolidado (GIUMBELLI 2008, p. 84).

O espaço público brasileiro nasce com uma digital marcadamente cristã (MONTERO, 2013). As religiões cujas práticas eram consideradas fora dos padrões de moralidade e criminosas estavam fora do eixo católico (MONTERO, 2009). Os “agentes públicos e privados” atuaram na repressão de cultos afro-brasileiros e espíritas. A modernidade brasileira que instaurava um estado supostamente afastado da influência religiosa não incluía as práticas religiosas dos negros e mestiços sua moldura republicana (MARIANO, 2011).

Mariano (2011) usa a metáfora do “mercado” para sua análise do campo religioso, porque defende que a secularização no Brasil abriu espaço para que as outras religiões pudessem concorrer ao mercado da fé. Entretanto, expõe que no início aqueles que tentavam participação no mercado religioso teriam que se submeter às regras daqueles que detinham o monopólio. Como foi o caso do espiritismo, que se tornou reconhecido em âmbito legal no espaço público somente após incorporar em suas práticas o apoio social e espiritual como formas de caridade, virtudes do referencial de atuação social católico (MARIANO 2011, p. 246).

Este período do Brasil não demarca somente a perseguição às religiões mediúnicas e afro-brasileiras. Tanto protestantes quanto pentecostais foram discriminados e reprimidos também. Em 1939, líderes católicos criaram o “Departamento de defesa da fé” para mitigar o crescimento dos protestantes na defesa de uma república católica. Em 1953, década em que se destacava o crescimento do pentecostalismo e da umbanda junto às massas populares e espíritas, entre a classe média, mais um vez, com objetivos apologéticos a Igreja Católica cria o “Secretariado Nacional para a Defesa da Fé e da Moralidade”. O intuito era combater a expansão e as ideias “ímorais” e “amorais” das falsas religiões no público e no privado (MARIANO 2011, p. 247).

Mariano (2011) interpreta que as diversas confissões na arena pública no Brasil desenvolveram seus aparatos institucionais, midiáticos e políticos com o intuito de terem

condições de concorrerem no mercado religioso. Entretanto, ressalta que esta característica do campo brasileiro se consolidou apenas tempos depois. O século XX quase que em sua totalidade demarca o catolicismo como detentor do monopólio no mercado religioso brasileiro. Fato que mudou com o desenvolvimento dos evangélicos.

Segundo Alencar, os pentecostais no início do século XX eram representados por apenas duas denominações: a CCB - Congregação Cristã do Brasil fundada em 1910 e as Assembleias de Deus fundada em 1911. Houve uma expansão considerável deste segmento com a inserção de novas denominações no cenário público brasileiro em um período que vai da década de 1950 à 1980, saber: Igreja o Brasil Para Cristo; a denominação Deu é Amor; A IURD e a Igreja Evangélica Quadrangular oriunda dos E.U.A. Outros segmentos de renome surgiram após estes, como a Igreja Renascer a Comunidade Sara Nossa Terra. O pentecostalismo se expandiu em diversos movimentos e denominações difíceis de comensurar. No entanto, desde a década de 1980 é perceptível interesses no âmbito da arena pública que se entrelaçam em perspectivas econômicas, midiáticas e políticas. Desde a Constituinte de 1988 é cada vez mais intervencionista em termos públicos a atuação de certos pentecostalismos usando de mecanismos legais para consolidação de sua agenda moral na sociedade Brasileira (ALENCAR, 2022).

O segmento neopentecostal investiu de maneira contundente na conquista dos meios de comunicação, constituindo esses meios num extenso capital midiático ao negociarem com os governos e o Estado concessões de rádio e televisão (MARIANO, 2011; BREPOHL 2015). Essa conjuntura aliada a um crescimento exponencial que vinha desde a década de 1980 contribuiu para que em 2010 especificamente os pentecostais oriundos da Assembleia de Deus contassem com um “ [...] quadro eclesiástico de 65 mil ministros do evangelho, além dos pregadores e missionários leigos, somando cerca de 300 mil templos para atender a 12.314.410 de fiéis” (BREPOHL 2015, p. 137). Esta capilaridade contribuiu para que os evangélicos em 2014 elessem 78 representantes entre deputados e senadores.

O regime de laicidade específico criado no país do cristianismo plural permitiu a disputa e a concorrência entre as religiões na arena pública e até mesmo a influência destas em decisões de âmbito político através dos representantes de diversas denominações. Camurça (2017) propõe o uso de três expressões para análise do espaço público brasileiro: “Mosaico”, “Configuração” e “Arena”. Essa nomeação, com três expressões

produzidas para fins diferentes – está relacionada ao fato de que nelas está presente a tensão entre diversidade e campo comum. ‘Arena’, ‘mosaico’ e ‘configuração’ passam a ideia de formas onde convivem as diferenças em acomodação ou conflito e a referência a uma ‘tradição comum, partilhada’ revela também que todas as diferenças reivindicam uma pertença dentro de um locus comum, no meu caso, a laicidade. (CAMURÇA 2017, p. 861).

Camurça demonstra que o espaço público brasileiro não é uniforme, mas sim um mosaico de pertenças, com diversas configurações e uma arena de embates e controvérsias. Este mosaico possui configurações que partem em direções opostas, a saber: 1. confissões religiosas com empreendimentos no campo moral coagindo iniciativas que visam a defesa de minorias e direito humanos; 2. a perpetuação de símbolos religiosos nos espaços laicos, que expressam a expansão da religião no espaço público. Nesta configuração, a função do Estado de manter o espaço público como uma esfera laica se torna um trabalho e objeto de militância das forças que visam refrear a ingerência do religioso nos dispositivos laicos da arena pública.

As religiões que expressam discursos de verdade exteriorizam suas concepções para o espaço público enxergando o espectro da cidadania ampla a partir de lentes várias, inclusive as fundamentalistas, integristas, reacionárias, restauracionistas, entre outras. Usam o empreendimento político das forças laicas, estratégias sofisticados em termos políticos e seus aliados religiosos como fonte de argumento e motivação para construir um aparato institucional e político confessional. O objetivo parece ser o de gerir o aparato institucional estatal com o intuito de triunfar sobre os empreendimentos que consideram “pecaminosos e imorais” das minorias, buscando barrar suas políticas públicas.(MARIANO, 2011; BREPOHL 2015; CAMURÇA, 2017). Esta ação se estabelece na forma uma

pluriconfessionalidade - concepção, esta, extraída de uma percepção êmica de regime laico pelas religiões cristãs majoritárias (evangélicos e católicos conservadores) - permite que estas justifiquem o direito a uma presença pública, sem as amarras de submissão a neutralidade de leis universais/constitucionais, acima do seu “direito religioso”. A este consórcio religioso, podem até juntar-se, no caso brasileiro, setores conservadores do Espiritismo e do Judaísmo (CAMURÇA, SILVEIRA, JÚNIOR 2020, p. 997).

A força social desta pluriconfessionalidade religiosa construiu um imenso aparato político. Julião e Buss (2024), em reportagem ao portal 360, demonstram os números da

(FPE) Frente *Parlamentar Evangélica*, que possui 228 congressistas: 202 deputados e 26 senadores, dos quais 119 podem ser considerados bolsonaristas. No congresso, 104 dos parlamentares são aliados do ex-presidente, enquanto 15 são parceiros do governo atual e 76 dos deputados são considerados independentes. Já no senado 15 dos congressistas são bolsonaristas, enquanto 4 são base do governo atual e 7 podem ser considerados independentes. O presidente da FPE o deputado Eli Borges do PL (TO), antes de assumir seu posto este ano disse que a pauta da bancada seria a mesma do 1º semestre de 2023 quando esteve anteriormente na liderança do grupo, em suas palavras disse: “Vida, liberdade, família nos moldes judaico-patriarcal, não à descriminalização da maconha e filantropia”. A reportagem ainda diz que Borges menciona como pauta a redução da maioridade penal.

É possível que se afirme haver um projeto de republicanismo restrito gestado nos moldes de uma maioria religiosa, articulado a partir de uma pluralidade cristã limitada, fundamentada sob a visão evangélica e católica, que impõe ao espaço público suas práticas morais oriundas dos seus dogmas (CAMURÇA 2017, p. 869). Este pluriconfessionalismo, ou seja, uma aliança entre confissões majoritárias, ignora a diversidade, estabelecendo-se no espaço público com o intuito de demarcar o que seria o melhor para sociedade a partir de sua visão religiosa (CAMURÇA, SILVEIRA, JÚNIOR 2020, p. 997).

A reação das forças laicas não alinhadas a essas correntes e ao cristianismo genuíno, digamos assim, os grupos que reivindicam as religiosidades de matriz africana, direitos do grupo LGBT, entre outros, demonstra que há agentes sociais e políticos que reclamam também ser parte da sociedade brasileira. O espelhamento do cristianismo na formação do Estado brasileiro aliado ao projeto de modernização do país, que não incluiu negros e mestiços e suas práticas religiosas se relaciona ao fato do Estado não reconhecer esta condição de pertencimento a essas populações (MONTERO, 2009).

O projeto de laicidade do espaço público brasileiro foi conduzido e discutido a partir do catolicismo e para a liberdade deste. Esta foi a influência predominante a partir da qual foram se constituindo as instituições políticas e jurídicas no Estado secular constituído neste país (GIUMBELLI, 2008). O mercado religioso outrora monopolizado pelo catolicismo sofreu uma transformação em dinâmica impetrada pelo crescimento dos evangélicos que procuraram se consolidar e demonstrar a mesma força que seu

concorrente (MARIANO, 2011). Tal crescimento só aumentou ainda mais a força do cristianismo em relação aos grupos que não se encontram sob a sua abrangência.

O grupo que envolve setores da Igreja Católica e um arco amplo de denominações cristãs é dos que se uniram contra uma agenda que buscou direitos daqueles silenciados e não reconhecidos. Em prol de um projeto de Estado secular cristão, reivindicaram os valores oriundos da perspectiva judaico-cristã em detrimento da pluralidade ampla e aparelharam os dispositivos políticos para fazer valer sua visão de nação e de mundo. Têm-se valido da prerrogativa de que a secularização à brasileira é uma doutrina societal e política que tem permitido a expansão pública das religiões (MONTEIRO, 2013). No entanto, essa expansão tem-se dado predominantemente a partir do eixo católico-evangélico, que tem buscado reduzir a diversidade do espaço público em uma dinâmica que legitima uma diversidade ainda restrita, “diversidade do igual”, ou seja, um espaço público que se desenvolve a partir de uma noção do aceitável e correto a um certo espectro da “moralidade judaico-cristã”.

2.3 A política do reconhecimento e os direitos coletivos no Brasil

A condição brasileira demonstra aspectos importantes para serem analisados à luz da política do reconhecimento de Taylor. Podemos refletir dentro deste prisma sobre o reconhecimento dos direitos daqueles que não são a cultura majoritária e querem políticas que visam a contemplação de direitos não individuais, mas sim comunitários.

Taylor (1994, p. 45-46) demonstra que existe a necessidade de uma política do reconhecimento devido ao fato do espaço público conter narrativas que depreciam e reconhecem erroneamente outras culturas. Isto, implica diretamente na forma como tais grupos constroem sua identidade, construindo-a em muitas ocasiões com uma imagem negativa e autodepreciativa. Taylor aponta que em muitas ocasiões os grupos que estão em busca de reconhecimento são os grupos minoritários, até mesmo aqueles atingidos pelo processo de colonização europeu. No qual os colonizadores construíram uma imagem depreciativa e errônea de determinados povos.

Perante estas considerações, o reconhecimento incorrecto não implica uma falta do respeito devido. Pode também marcar as suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento incapacitante de ódio contra elas mesmas. Por isso, o respeito

devido não é um acto de gentileza para com os outros. É uma necessidade humana vital. (TAYLOR 1994, p. 46)

Vimos em partes deste capítulo que a determinação de quais práticas religiosas deveriam ser aceitas em perspectivas de espaço público partiu do eixo-judaico cristão. A religião de feição colonizadora do catolicismo praticado no país à época do Brasil Colônia e do período do Império contribuiu para o reconhecimento errôneo ou o não reconhecimento das demais práticas religiosas que estavam fora dos limites do cristianismo. Como também contribuiu para uma construção depreciativa da imagem dos seus adeptos.

Neste aspecto, é impossível remediar tal mal somente na perspectiva do respeito aos direitos individuais (TAYLOR, 1994). Porque a depreciação ocorreu contra uma coletividade, um ataque aos diversos lócus comunitários que oferecem sentido para a formação das identidades dos seus indivíduos. Sendo assim, parte da solução passa pelo reconhecimento da dignidade destes povos que se movimentam fora da cultura majoritária.

Um exemplo de tal questão é a polêmica em torno dos sacrifícios de animais em rituais de religiões de matrizes africanas. Pois, sendo um ato de importância simbólica e espiritual para estas religiões é visto como um ato de primitivismo. No entanto, a possibilidade de realização legal destes sacrifícios amparados pelo princípio da liberdade religiosa representa o reconhecimento dos direitos destas comunidades religiosas. Este assunto, envolve uma reflexão em torno dos embates de uma perspectiva cultural não alinhada com as epistemologias e discursos dominantes (ORO, CARVALHO, SCURO, 2017).

Houve diversas tentativas e implementação de leis que afetaram direta e indiretamente as religiões de matrizes africanas. No Rio Grande do Sul em um período que vai de 2003 há 2017 diversas leis em âmbitos municipais e estaduais sobre a égide da defesa dos animais e saúde sanitária tramitaram no legislativo.

É vedado: realizar espetáculos, esporte, tiro ao alvo, cerimônia religiosa, feitiço, rinhadeiros, ato público ou privado, que envolvam maus tratos ou a morte de animais, bem como lutas entre animais da mesma espécie, raça, de sua origem exótica ou nativa, silvestre ou doméstica ou de sua quantidade. (Projeto de lei nº 447/1991) (ORO, CARVALHO, SCURO, 2017, p. 232).

Este é o segundo artigo da lei elaborada em 2003 pelo deputado Manoel Maria dos Santos (PTB), pastor da Igreja Quadrangular. Nesta seção, fica explícito qual a forma religiosa seria atingida no vigoramento desta lei, os termos “cerimônia religiosa e feitiço” exacerbam bem a questão. Isto gerou debates e interrogações públicas vindos dos representantes das religiões de matrizes africanas, fato que gerou a reformulação do artigo por parte do parlamentar, retirando do texto os termos “cerimônia religiosa e feitiço”.

Mais projetos deste cunho se desenvolveram em em outros territórios do Brasil, exemplos semelhantes houveram no Estado de São Paulo. Em 2010 no município de Piracicaba o vereador Laércio Trevisan (PR), que no período se declarava cristão, conseguiu aprovar um projeto de lei parecido com o citado acima, porém vetado pelo prefeito. Na Bahia em 2013 o vereador Marcell Moraes (PV) entrou com um projeto semelhante que foi declarado inconstitucional pela Comissão de Justiça (ORO, CARVALHO, SCURO, 2017). Esta pesquisa não suporta colocar todos os exemplos nesta seção, mas tamanha foi a demanda pública em matéria de leis em torno do sacrifício ritual de animais que o STF deu seu parecer sobre a questão em 2019. Todos os membros da suprema corte deram parecer favorável à constitucionalidade do ato o fazendo sobre a seguinte premissa da liberdade religiosa. Fato perceptível através da fala do ministro Luís Roberto Barroso: “Não se trata de sacrifício ou de sacralização para fins de entretenimento, mas sim para fins exercício de um direito fundamental que é a liberdade religiosa [...]” (CALVI, 2019).

¹⁰Toda esta discussão demonstra o choque de uma perspectiva cultural de vida presentes em comunidades minoritárias que obtêm hábitos religiosos diferentes com um espaço público não adequado para suas práticas. Este espaço público foi construído sob uma ordem moral que determina sobre útil e o aceitável em perspectiva pública. Como vimos, isto acontece quando uma concepção de mundo se entrelaça com a formação de um Estado. Portanto, quando se fala da liberdade religiosa, vislumbra-se esta partir concepções majoritariamente aceitas. Neste aspecto, as minorias religiosas que tiveram suas identidades depreciadas, não aceitas pela epistemologia colonial, se desenvolveram em uma modernidade marginal e lutam pelo mesmo estatuto de liberdade. A Política Reconhecimento, se desenvolve a partir desta noção, de que existem identidades culturais

¹⁰ <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/stf> - STF decide que sacrifício de animais é constitucional; CDHM apoiou movimentos sociais junto ao Tribunal - Pedro Calvi - CDHM

coletivas que não desfrutam de um status de igualdade com a perspectiva de mundo majoritária, portanto precisam ser reconhecidas à luz de suas categorias.

A constituição brasileira prevê este direito, que se dá pela escolha de determinados povos originários de viver segundo seus hábitos, suas tradições, língua, modos de ser e viver específicos como forma de respeito à pluralidade. Uma das formas de garantir tal prerrogativa é a demarcação das terras indígenas. Dispositivo da constituição brasileira que prevê o direito originário territorial da posse das terras ocupadas tradicionalmente pelos povos originários. E diferencia a posse desta terra da posse civil pois se trata de uma aquisição permanente. Porque neste caso a terra é um elemento essencial para manutenção e reprodução da sua cultura.

Vejamos o controle concentrado de constitucionalidade do 231º artigo da constituição que busca garantir a preservação das terras dos povos originários.

A superação do paradigma assimilacionista para um de respeito à pluralidade e ao seu modo de vida traduz-se na política do não contato, de forma a respeitar a escolha das comunidades em permanecer distantes do modo de vida da sociedade envolvente, de manter a integridade das terras necessárias à sua subsistência e ao desenvolvimento de sua expressão cultural, e também de evitar a disseminação de patógenos que possam levar à propagação de doenças e ao extermínio de um grande número de indígenas, diante da evidente vulnerabilidade imunológica que possuem. A omissão comprovada da Administração Pública na adoção de medidas para a proteção da vida e da integridades física dos territórios de povos indígenas isolados e de recente contato, somado ao riscos inerentes à abertura de suas terras à exploração comercial, justifica a ordem para que a elaboração de um Plano de Ação para o saneamento dessas irregularidades. [ADPF 991 MC-REF, rel. min. Edson Fachin, j. 8-8-2023, P, *DJE* de 2-10-2023.] (CONSTITUIÇÃO 1988 - ARTIGO 231º)

Verifica-se a constitucionalidade do 231º artigo porque este garante a superação de uma paradigma assimilacionista. O paradigma que considerava os povos originários uma categoria social transitória e buscava sua integração às perspectivas da sociedade majoritária. Objetiva-se então superar a política da assimilação neste contexto, visando ao respeito à pluralidade, mediante a possibilidade de assegurar juridicamente o direito dos povos originários possam escolher viver como desejam. Protegidos de uma superestrutura que racionaliza os elementos constituintes de sua identidade. Existe também uma questão ética envolvida neste artigo uma vez que é responsabilidade social reparar os males cometidos contra estes no processo de colonização uma vez os indígenas habitavam originalmente nosso território.

Essa premissa constitucional é importante porque os povos originários persistem em crenças comunitárias e territoriais, e muitas delas religiosas em sua experiência mais profundamente comunitária, no Estado brasileiro. Vejamos o exemplo de certas crenças dos povos originários e a relação de dependência da manutenção ambiental e da territorialidade de suas terras. A religiosidade indígena é vivida por meio da conexão com a natureza, plantas, animais e seres humanos são vistos como elementos essenciais de um universo único, eles habitam o mesmo plano em interconexão (HERBETTA, 2020). Porém, se observamos essa perspectiva de forma de vida com critérios estabelecidos na moldura epistemológica da modernidade proveniente do século XVIII esta ignora esta religiosidade como um elemento constitutivo da experiência vital e comunitária: teríamos que concluir que não se trata de uma experiência da religiosidade digna de ser considerada como tal.

Herbetta cita o caso dos membros do povo indígena Kalankó, que sofrem “com a falta de políticas públicas e sem uma terra indígena demarcada”. (2020, p. 20). Entre o seu povo, no seu território, muitos homens e mulheres têm funções especiais oriundas de sua espiritualidade. No entanto, nos subempregos oriundos da matriz capitalista eles são apenas mais um e têm suas identidades da experiência da religiosidade comunitária arrancadas. Ou seja, desconectados do seu povo e da sua terra esta identidade não floresce, o individualismo não sustenta esta forma de vida. Para compreendermos tal realidade no escopo da religiosidade legítima de uma sociedade democrática teríamos que observar como Taylor destaca algo necessário nas democracias modernas: a aplicação diferenciada de regras para grupos distintos que desejam cumprir suas metas de forma diferenciada daquela existente no liberalismo procedimental.

Seguindo o escopo analítico da modernidade, os grupos que vivem em uma matriz comunitarista encontram grande dificuldade em preservar sua forma de vida devido à atuação do Estado moderno. A razão secular capitalista liberal procura a todo instante se apropriar da natureza utilizando seus recursos para abastecer o mercado. Nesta dinâmica, os recursos naturais de forma extrativista são usados para a subsistência do indivíduo cosmopolita, enquanto se defrauda o ambiente que fornece o sentido para uma forma de vida que não se efetua na dinâmica que obtém raízes na modernidade europeia.

Vimos, no capítulo primeiro, que o pensamento de Taylor (2000) demonstra a necessidade de aplicação de regras diferencialistas do direito político para determinados povos. E a política do reconhecimento de Taylor (1994) vem justamente nos fazer pensar

sobre o perigo das concepções de mundo universalizadas. De fato, como vimos através dos dados do censo de 2010, o evangelicalismo aliado ao catolicismo faz do cristianismo a maior religião do Brasil. No entanto, isto não faz do Brasil um país cristão e nem sua esfera pública devedora de tal perspectiva, como apontamos existem posturas que se diferenciam. Mas, sofreram uma reação das forças que reivindicam uma ordem moral oriunda do eixo judaico-cristão como elemento orgânico da identidade do Estado Brasileiro.

Taylor (1994, p. 63) demonstra um problema da dimensão política e também do direito. Segundo seu pensamento a política do igual respeito, centra-se na noção de que as pessoas se estabeleçam em torno daquilo que é comum a todas elas, de forma majoritária deve se estabelecer um princípio de dignidade por onde as pessoas possam se orientar. A questão é que tal premissa ignora as diferenças cultivadas por indivíduos que se orientam por parâmetros de dignidade não vislumbrados pela maioria. Sendo assim, a maioria das leis e políticas públicas se centrarão naquilo que é o parâmetro do aceitável para a maioria. O ex-vice presidente General Mourão quando disse que o índio quer carro, celular e ar-condicionado¹¹ estava projetando nos povos originários bens oriundos de uma ordem moral capitalista. Sendo que ele representava um espectro político localizado no conservadorismo cristão que pouco conversa com os elementos da identidade dos povos originários.

Este aspecto do pensamento de Taylor Perpassa este capítulo. Porque todo aparelhamento das instituições políticas brasileiras pelo conservadorismo cristão visava estabelecer a concepção de dignidade deste grupo enquanto força majoritária dominante no espaço público. Enquanto a diferença foi combatida e ignorada por possuir orientações morais e concepções de mundo diferentes deste espectro político conservador. Segundo Taylor (1994), este aspecto é persistente nos Estados seculares em suas variadas formas porque existe uma resistência em aceitar a identidade multicultural como elemento da modernidade.

Podemos interpretar que o pensamento de Taylor busca demonstrar que o Estado deve se orientar por bens sociais concretos cultivados onde as identidades dos indivíduos são formadas, isto é, sua comunidade. Aspecto que permitirá às instituições a deixarem de projetar categorias abstratas e horizontalizantes no espaço público, abordando a sociedade

¹¹ Consultar a fala na íntegra na página 23.

de forma mais diferencialista. Expandido assim o sistema de partilha de direitos para além da concepção dominante e gerando uma diferenciação de abordagem social para implementação de políticas públicas eficazes.

CAPÍTULO 3. A QUESTÃO DO SECULARISMO EM TAYLOR E FUTURAS PERSPECTIVAS DE PESQUISAS

Neste capítulo nossa intenção é observar em que sentido o pensador pode contribuir para a área da Ciências da Religião no sentido da proposta de um novo pluralismo. Para cumprir tais objetivos primeiramente é necessário rememorar alguns aspectos do seu pensamento. Nossa intenção aqui é traçar a partir de Taylor linhas de reflexão sobre um pluralismo amplo, includente e que considere a maior diversidade possível das diferenças num espaço experimentado como efetivamente aberto à diferença religiosa e que incorpore os setores não religiosos. Porém, destacaremos de forma crítica alguns elementos conflitantes na proposta de pluralismo do comunitarismo de Taylor.

3.1 Questões sobre o secularismo: aprofundando na crítica de Taylor sobre o sistema secular moderno.

Uma ordem moral moderna calcada na filosofia iluminista, nas revoluções liberais e nos avanços científicos configuram a base de uma epistemologia que baliza o entendimento da cultura da diferença. Segundo a visão crítica de Bilimoria (2013), pensando a partir de Taylor, o “grande desafio do século 21 será entender o outro”. Segundo ele, não é possível se pensar em estado secular mantendo-se uma compreensão ocidental etnocêntrica. Segundo Taylor

A verdadeira compreensão nas relações humanas exige a paciente identificação e desconstrução das facetas de nossas suposições implícitas que distorcem a realidade do "outro". Isso pode acontecer quando começamos a ver claramente nossas próprias peculiaridades como fatos sobre nós, e não simplesmente como características implícitas à condição humana em geral. Ao mesmo tempo, devemos começar a perceber, sem distorções, características correspondentes nas vidas dos outros (TAYLOR, 2002)¹²

Bilimoria descreve as consequências negativas da imposição desta forma de secularismo etnocêntrico na Índia e reconhece “[...] o esforço de Taylor na direção de implodir a taxonomia fechada da secularidade, característica do monolinguismo cultural do mundo ocidental desde o Iluminismo [...]” (BILIMORIA 2013, p. 107). Esta implosão segue na direção de uma noção epistemológica mais abrangente do secular que considere a experiência histórico-cultural dos outros povos com suas formas específicas e plurais de lidar com a religião. A tentativa de impor um secularismo na Índia calcado no imperialismo filosófico de

Hegel, Marx e Weber, [nos leva a entender que] lançaram seu olhar eurocêntrico (Iluminismo) {...}, junto com as incursões intervencionistas feitas pelo colonialismo britânico/europeu, que perturbou o padrão pré-existente de relacionamento entre os instrumentos soberanos da governança e a religião. As narrativas impostas pelo secularismo, em quaisquer dos sentidos apontados por Taylor, serviram apenas para, por assim dizer, turvar ainda mais a água. Eles deixaram como rastro na paisagem pós-colonial um legado problemático do qual a sociedade indiana mal se recuperou e com o qual o Estado-nação moderno continua a se debater (BILIMORIA 2013, p. 108).

Bilimoria (2013, p. 109) demonstra que os filósofos do Iluminismo ou da moldura ocidental tentaram emoldurar a Índia nas condições de um secularismo essencialista, impondo uma depreciação da religiosidade indiana. Chegou-se até a considerar a importância da religião para aquele povo, na produção do pensamento, na literatura, nas instituições sociais. No entanto, estas religiões segundo os padrões coloniais não se guiavam pela “auto-consciência da razão”, portanto não eram compatíveis com a vida cívica e política, carecendo de “maturidade institucional”. Esta é a depreciação epistemológica que Taylor tenta implodir através de suas críticas à secularidade.

¹² TAYLOR, C. A distorção objetiva das culturas. Especial para a Folha de São Paulo. 11 de agosto de 2002. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1108200209> Acesso em: 20/01/2025.

O secularismo não é apenas uma doutrina que regula a relação do Estado para com a diversidade. É um princípio identitário que traz consigo uma memória da civilização ocidental que se enxergava como o centro do mundo civilizado, relegando as outras culturas a uma condição subalterna. Este sistema de regulamentação da crença e manutenção da democracia se projeta sobre as sociedades como a única forma possível de viver atropelando toda a diferença. Por isso, Taylor (2010; 2016) defende que a modernidade europeia é um imaginário social possível entre os demais existentes, a realidade social já não pode ser mais concebida em termos de uma linguagem unívoca e universal em termos de secularização.

Taylor (2017) aponta duas visões sobre o secularismo uma considerada por ele seria limitada e a outra mais abrangente:

Em uma visão (A), o secularismo se preocupa principalmente com o controle da religião. Ele tem por tarefa definir o local da religião na vida pública e fazer com que ela se mantenha firmemente nesse local. Isso não precisa envolver conflitos ou repressão, desde que os vários atores religiosos compreendam e respeitem esses limites. Mas as várias regras e medidas que compõem o regime secularista (ou laïque) têm esse propósito básico. Na outra visão (B), o principal ponto de um regime secularista é gerenciar a diversidade de visões religiosas e metafísico-filosóficas (incluindo visões não - religiosas e antirreligiosas) de forma justa e democrática. É claro que esta tarefa incluirá a definição de certos limites para ações motivadas pela religião na esfera pública, mas também envolverá limites semelhantes para aqueles esposando filosofias antirreligiosas e não-religiosas. (Por exemplo, o grau em que cada um pode discriminar em relações tais como as trabalhistas) Para B, a religião não é o principal foco do secularismo (TAYLOR 2017, p. 128).

A primeira, segundo Taylor (2017), é limitada porque é presa ao etnocentrismo cuja percepção remonta à configuração de um sistema secular justamente para impor limites à religião. No entanto, a visão B desprende o secularismo desta experiência ajustando este a condição plural da modernidade, neste aspecto, nenhuma postura deveria ser priorizada, seculares e crentes desfrutariam da mesma condição. Pois, já vimos na análise de Taylor (2011), houve e há favorecimentos de posturas na história das nações analisadas por ele.

Para entendermos esta observação de Taylor é necessário compreender sua noção de identidade política. Ele a define como: “[...]certos princípios básicos (democracia, direitos humanos, igualdade) e em parte em termos de suas tradições históricas, linguísticas ou religiosas” (TAYLOR 2017, p. 137), de determinado povo. Interpretamos como aquilo que remonta a uma noção de direitos considerados fulcrais para a existência que se origina da experiência de um povo e se incorpora no Estado passando a ordenar as instituições que os representam. No entanto, Taylor (2017) aponta aquilo que estamos analisando como um problema das democracias seculares

diante de uma política moderna de identidade (multicultural), eles invocam esse princípio como uma característica crucial da identidade (francesa). Isso é infeliz, mas muito compreensível. É uma ilustração de uma verdade geral: as democracias contemporâneas, à medida que se diversificam progressivamente, terão que passar por redefinições de suas identidades históricas, que podem ser profundas e dolorosas (TAYLOR 2017, p. 137).

Segundo as formulações de Taylor (2017) não há espaço para pensarmos uma identidade política monocultural na contemporaneidade. A compreensão de identidade em sociedades modernas deve se expandir para abrigar multiculturas. No entanto, diante das mudanças que alteram a sensibilidade reforçando a percepção da necessidade de uma redefinição da identidade secular nas democracias modernas, sedimenta-se uma ação de preservação das identidades históricas. Mas esse processo de sedimentação não é tão rígido.

Os arranjos institucionais históricos do século XVII tiveram o objetivo de pulverizar a ordem teológico-política do passado, estabelecendo uma espécie de religião civil, segundo os parâmetros de Rousseau (TAYLOR 2017, p. 138). Segundo Taylor (2017), através de uma filosofia da civilidade se estabeleceram três parâmetros fundamentais das sociedades modernas europeias: direitos humanos, igualdade e democracia. Vimos no primeiro capítulo que uma religião pode sincretizar esta filosofia da civilidade trazendo à luz um sistema secular providencial, impulsionado por convicções religiosas com foi na nação americana. Como também ela pode se sedimentar em um sistema laico restritivo no caso da França (TAYLOR, 2011). No entanto, Taylor (2017, p. 139) afirma que o apego demasiado a estes princípios impedem o sistema secular de alcançar uma condição mais frutífera. São sistemas baseados na univocidade de povos com limites étnicos-culturais bem definidos, que não consideram as raízes prévias em que se baseiam os indivíduos de outras matrizes epistemológicas de vida (TAYLOR, 2012).

Taylor (2017) busca demonstrar que o secularismo europeu não é tão amplo e democrático como se imagina. Seu arranjo institucional cria dicotomias e separações a todo instante que não correspondem à condição diversa da modernidade. Por isso Taylor (2011; 2012) propõe uma redefinição do secularismo que tenha como meta responder ao estatuto da pluralidade. Esta proposta passa pela ideia de desprender a noção de abstrações não abrangentes como estabelecer uma linguagem racional como forma de acessar o debate público secular. Segundo Taylor (2017, p. 140) tal formulação não é compatível com o cotidiano das pessoas, algumas formas de expressão operariam fora desta condição. Parte desta solução seria reconhecer que a matriz secular europeia hoje é uma parte e não matriz do todo.

Na visão de Taylor não há como retornar ao período com fronteiras étnicas bem definidas, e o mundo idealizado pelos pensadores modernos do século XVIII tomou outra forma. Hoje a era secular é caracterizada por comportar uma diversidade de vidas e opções de engajamento, portanto resta reconhecer que a sociedade do Atlântico Norte se secularizou em uma linguagem que hoje é limitada. Em entrevista a Márcia Junges reproduzida no IHU-online correspondente da Unisinos, Taylor argumenta que

Temos uma compreensão muito reduzida da racionalidade na filosofia moderna. O raciocínio é fundamental na racionalidade, mas claramente isso não é a história toda, porque qualquer raciocínio acontece numa certa linguagem. O raciocínio só é bom na medida em que os termos sejam perceptíveis. (TAYLOR, 2013).

Os termos em que o mundo moderno foi pensado devem ser perceptíveis de forma que contemplem a gama e a variedade de vidas. Se a forma como se faz política está ancorada em percepções limitadas e abstratas: como as democracias modernas concederam poder de expressividade e representatividade aos indivíduos? Quando Taylor (2017, p. 139) critica a proibição do uso véu (hijab) em repartições públicas na França, está querendo demonstrar que isto é a projeção de elementos racionais da filosofia iluminista que surgiram em resposta ao cristianismo dominante em vidas, de outra raiz epistemológica. Isto se trata de uma resposta para a diversidade através de uma reminiscência histórica constantemente revisitada para tratar assuntos do presente.

É preciso entender que Taylor (2017, p. 40- 41) não almeja eliminar as diferenciações essenciais construídas pela sociedade Ocidental. No parlamento e na elaboração das leis, a maneira institucional como um Estado opera deve ser secularizada em sua visão. No entanto, o critério para exclusão dos argumentos que partem de uma motivação religiosa no espaço público, não pode ser baseado em justificativas vazias e parciais:

É evidente que uma lei perante o Parlamento não poderia conter uma cláusula justificativa do tipo “Considerando que a Bíblia nos diz que [...]”. E o mesmo acontece, *mutatis mutandis*, pela justificativa de uma decisão judicial no veredicto do tribunal. Mas isso não tem nada a ver com a natureza específica da linguagem religiosa. Seria igualmente impróprio ter uma cláusula legislativa: ‘Considerando que Marx mostrou que a religião é o ópio do povo’ ou “Considerando que Kant mostrou que a única coisa boa sem qualificação é uma boa vontade”. Os motivos para esses dois tipos de exclusões é a neutralidade do Estado. (TAYLOR 2017, p. 141)

A justificativa para exclusão da linguagem religiosa de assuntos públicos não é neutra em si mesma, mas sofre influência de princípios oriundos de contextos específicos. Estes parâmetros respondem exclusivamente à comunidade europeia “[...] que permanece estranhamente fixada na religião como algo estranho e talvez até ameaçador. Esta posição é alimentada por todos os conflitos, passados e presentes, dos Estados liberais com a religião [...]” (TAYLOR 2017, p. 41). Taylor (2017) em sua visão sobre o secularismo reconhece que a religião deva ter seus limites institucionais demarcados. Entretanto, questões de proibições como do uso do véu (hijab) e a exigência da independência epistêmica do discurso público da religião implicam no não reconhecimento das raízes prévias dos indivíduos e na subalternidade de sua expressividade.

O pensamento tayloriano encontra parâmetros concretos acerca de princípios institucionais pouco abrangentes quando aponta as limitações do secularismo (TAYLOR 2011; 2012; 2017). Como vimos, a partir de Bilimoria (2013), Taylor busca romper com taxonomia fechada de ideal institucional e social de modernidade. De fato, seu comunitarismo considera isto porque, como fora abordado no primeiro capítulo, toda prática sedimentada é predeterminada por um pano de fundo que a confere sentido e significado. Sendo assim, a maneira de regular a crença e ordenar o espaço público no Atlântico Norte, contém um pano de fundo específico que envolvia a comunidades

específicas (TAYLOR, 2010; 2005). A questão da Índia, apontada por Bilimoria, diz respeito à sobreposição e imposição de valores de uma comunidade específica em outro locus de pertencimento subalternizado, colocando esses outros abaixo numa hierarquia de valores que não pertence aos sujeitados. A diversidade que estava longe ou inviabilizada no interior dos Estados modernos gera tensões pois busca o reconhecimento de suas práticas como elementos integrantes da civilidade comum nos países ocidentais.

O secularismo moderno precisaria, segundo Taylor, incorporar em seu ordenamento uma política do multiculturalismo, que advém da necessidade de expandir a consciência da pluralidade em favor de grupos minoritários (TAYLOR 2000, p. 241). A secularização ocidental construiu não somente o mundo moderno, mas também uma visão depreciada e distorcida da diversidade. Pelo modo como construiu narrativas que contribuíram para um reconhecimento errôneo de pessoas e povos não originários da Europa, conseguiu projetar ideais de identidades

Assim é que alegam as feministas que as mulheres foram induzidas na sociedade patriarcal a adotar uma imagem depreciativa de si mesmas. Elas internalizaram um quadro de sua própria inferioridade [...] Uma afirmação análoga tem sido feita no tocante aos negros: a de que a sociedade branca projetou por gerações uma imagem depreciativa a cuja adoção alguns negros se mostram incapazes de resistir. (TAYLOR 2000, p. 241-242).

Taylor joga luz sobre uma questão complexa sobre a modernidade que é latente na contemporaneidade. Que seria luta por reconhecimento dos grupos discriminados ao longo da história, e a contra reação por parte dos instituições seculares que obtém espelhado em seu ordenamento elementos balizadores de suas decisões que não contemplam as demandas dessas comunidades. Esta questão reforça aquilo que abordamos no segundo capítulo sobre o secularismo brasileiro, a luta das religiões afro-brasileiras para terem suas práticas e identidades reconhecidas no Estado secular brasileiro.

A afirmação de Taylor sobre o secularismo moderno aponta os erros acerca da sua inclinação a considerar a religião um problema para a democracia devido a experiência negativa de parte da Europa com o protestantismo e o catolicismo. Mas, o autor não

aprofunda sobre os problemas oriundos das comunidades religiosas que atuam de forma negativa na esfera pública. Não há clareza sobre os limites da crença em seu comunitarismo.

3.2. O comunitarismo tayloriano e desconfiança em relação a uma análise liberal de elementos da religiosidade.

A desconfiança do comunitarismo tayloriano em relação ao liberalismo e sua compreensão sobre o diferente, o religioso de uma comunidade específica, reside no assento do individualismo metodológico próprio desta doutrina política aliado à observação de todo e qualquer indivíduo à luz da economia de mercado. Os dois aspectos atomizam as pessoas do seu lócus de pertencimento, da sua terra. Isso inviabiliza uma análise completa de determinadas religiosidades e espiritualidades, que precisam desta conexão ritualística. Pois

[...] o liberalismo tradicional insiste em manter a ideia de racionalidade utilitária que iguala a todos sem considerar as suas especificidades identitárias. Eis o motivo de Taylor criticar o naturalismo e o utilitarismo, que descartam qualquer forma de configuração moral relativa às ações dos agentes humanos. Somente por meio da política do reconhecimento igual é que Taylor vê a possibilidade de criação de novas práticas de conviver entre as diferentes formas de identidade humanas tanto no interior das sociedades multiculturais como em um mundo globalizado. (ARAUJO 2004, p. 207)

Taylor (2000; 2016) apresenta uma preocupação acerca do movimento que o Estado deve fazer para aplicar regras que se referem a direitos coletivos para grupos que mantêm uma experiência de convívio comunitarista. Sendo assim, existem fins na arena pública que só se efetuam em conexão com seus pares e seu entorno, não é em uma perspectiva atomística e individual conforme propõe o liberalismo clássico iluminista. “[...] Taylor aposta na comunidade e sua capacidade de fundar sentidos prévios ao indivíduo como sujeito cultural. Ao inaugurar uma agenda para a temática multicultural centrada no protagonismo da comunidade e nas críticas ao liberalismo (CESAR 2014, p. 90).

Rennó (2000) nos ajuda a entender a questão ao interpretar que, no liberalismo, a comunidade é mera receptora da execução dos fins privados. Os objetivos coletivos não são levados em conta, mas sim, o princípio que permite o indivíduo atingir suas metas. Para Taylor, diz Rennó, o problema desta percepção

[...] é sua rigidez quanto às regras existentes sobre os direitos individuais. Não há espaço na visão liberal para aplicação diferenciada das regras entre grupos distintos, em contextos culturais diferentes, porque os direitos das coletividades não estão previstos pelo arcabouço legal defendido pela perspectiva liberal. Apenas os fins privados individuais são considerados pela justiça liberal e todos os esforços são voltados para as garantias desses fins, desde que eles não interfiram nos direitos dos demais. (RENNÓ 2000, p. 226)

É possível estruturar privilégios coletivos sem infringir a prerrogativa da maioria. Como este viés do liberalismo implica em um estreitamento de direitos e da noção de pluralidade. Segundo Taylor (2000; 2016) há determinados fins que só se efetuam de maneira comunitária, pois, esta racionalidade liberal não abrange e contempla determinadas formas de vida e inviabiliza outras.

Paralela a esta questão pode-se traçar outra linha de investigação, que diz respeito ao estatuto da pluralidade religiosa nas epistemologias oriundas da experiência europeia. Taylor (2000; 2011) sempre demonstrou certa desconfiança sobre o contratualismo de matriz kantiana imbuído nas teorias políticas de Rawls e Habermas. Em seu pensamento estas teorias procuram delinear um ordenamento social a partir de uma matriz epistemológica que corresponde a uma racionalidade limitada dentro do seu campo de aplicação dos conceitos e da compreensão do indivíduo no espaço público. Nogueira (2023) não aprofunda tanto a questão, mas indica que deve existir uma definição de religião mais abrangente, pois a noção moderna está muito restrita ao mundo industrializado urbano europeu,

[...] a sociedades em que comunidades e expressões religiosas são vigorosas, dinâmicas e plurais, me parece, no mínimo, problemática. Sem dúvida, religião é vivenciada hoje de forma distinta de como o era em outras temporalidades – afinal se trata de um fenômeno histórico, que sempre é vivido de formas diferentes

na diacronia –, mas a marcação enfática no contraste entre o “tradicional” e o “moderno secular” pressupõe: (a) uma confiança descabida no poder do sujeito autônomo kantiano; (b) uma ideia simplificada de “religião tradicional” no mundo antigo e medieval; (c) um pressuposto de que diálogo, escolha, liberdade e tolerância sejam criações exclusivas de contextos modernos europeus; (d) um certo exagero na consideração do papel da racionalidade e da ciência na condução da vida cotidiana, e, por fim, (e) a adoção de um modelo evolucionista em que ciência e razão substituem os simbolismos e cosmovisões “primitivos”, rumo a uma sociedade que deles possa finalmente prescindir. (NOGUEIRA 2023, p. 3)

Este ponto de vista faz eco à crítica de Taylor, pois se trata da universalização e aplicação de conceitos oriundos de matrizes epistemológicas específicas para determinadas formas de vida que não se movem segundo estas matrizes no espaço público. As críticas de Taylor a este sistema são resultados de sua fenomenologia hermenêutica. Como vimos, Taylor recorre em certos aspectos à tradição fenomenológica ancorada em Merleau-Ponty e Heidegger para superar esta visão universalista do indivíduo no espaço público. Estabelece uma fenomenologia do multiculturalismo e da diferença, considerando que o mundo circundante dos indivíduos, suas agremiações comunitárias desvelam sua identidade e os valores por onde eles se movem no espaço público. A queda das hierarquias sociais possibilitou a percepção dessa pluralidade que emerge das comunidades na modernidade.

Nestas abordagens o estatuto que deve ser considerado na modernidade é o da pluralidade que se manifesta em diversos níveis. E a pergunta que surge é: por que a importância da diversidade não é reivindicada ou reconhecida? A interpretação de Taylor identifica uma condição da sociedade moderna ignorada por aqueles que estão envolvidos na política, assim como no pensamento sobre a política, por teóricos da modernidade e das dinâmicas que envolvem interações e relações sociais. or sua vez, uma abordagem comunitarista identifica a necessidade de uma abertura epistemológica das teorias filosófico-políticas para inclusão de outras formas de vida.

Este aspecto é relevante para os estudos de religião no que se refere à situação de diversidade religiosa. Importa saber a qual conceito epistemológico a ideia de fé está submetida e como isto impacta o reconhecimento de crenças que se movem fora desta episteme. Por essa razão, Taylor

[...] percebe, como nenhum outro pensador clássico ou moderno a importância de idéias e de interpretações simbólicas reside no fato de que elas engendram e produzem práticas institucionais e sociais de tal modo que os dois elementos, o simbólico/ideacional e o material/institucional, sequer podem ser compreendidos separadamente (SOUZA 2003, p. 72).

A contribuição teórica de Taylor tem se limitado às transformações do Atlântico Norte. No entanto, ele percebe um pré-enquadramento ideacional de indivíduo por parte das teorias e instituições modernas, que pode ser religioso ou não, mas que determina as práticas, os valores sociais e as interpretações equivocadas sobre o outro. Sobre esse aspecto, vale identificar os mecanismos limitantes da visão moderna na sua compreensão do outro. Pode-se notar através de Taylor que certas formulações políticas e filosóficas que servem como base para a democracia ocidental precisam de uma revisão nos seus procedimentos de aplicação, para uma melhor adequação à pluralidade.

Para os estudos de religião vale a investigação desta nuance principalmente quando tal limitação é oriunda do fenômeno religioso vinculado a uma razão eurocêntrica europeia. Taylor (2000; 2016) procura superar uma epistemologia que obtém uma visão reduzida dos indivíduos, que assume contornos universalistas, ao passo que procura superar um liberalismo procedimental e atomizante, desprezando a relação entre indivíduos e comunidade. Compreende a necessidade de suspensão da aplicação de elementos oriundos de uma experiência comunitária específica sobre a pluralidade constitutiva de povos distintos. Os termos ou conceitos segundo Ribeiro e Sureki (2018), são criações da razão humana ao passo que também são devedores da fé e cultura de determinado povo. Segundo Ribeiro e Sureki

Basta ver que a compreensão ocidental do que seja ou deva ser a religião está fundamentalmente determinada pelo monoteísmo das religiões abraâmicas (em especial o cristianismo). Consequentemente, a grande maioria das tradições e expressões culturais e religiosas existentes no planeta ficam de fora dessa compreensão e são julgadas a partir dela como seitas, pseudo-religiões, religiões primitivas, religiões naturais. (RIBEIRO E SUREKI 2018, p. 1)

Ribeiro e Sureki propõem uma saída ao monoculturalismo cristão. Argumentam que a consciência de que na modernidade existem sociedades multiculturais, o que pressupõe uma relação intercultural desprovida de abordagens abstratas oriundas de um bloco social projetadas sobre outros espectros culturais. As relações compatíveis com o atual cenário em que vivemos devem pautar-se em um encontro “dialético e dialógico” entre culturas. Devem ser observadas novas e diferentes interpretações do mundo que acolham a diversidade e a pluralidade, num contexto onde a diferença é valorizada e não vista como antagonismo. Tal caminho não implica renunciar às perspectivas dogmáticas e epistemológicas da religião aos moldes moderno-ocidental. Mas, sim, não tomá-las como “paradigmas de investigação” sobre todas as formas de religião (BORGES E SENRA 2020, p. 9)

Existe uma diversidade incontável de saberes e conhecimentos soterrados em baixo da concepção racionalista, cientificista e do cristianismo ocidental, invisibilizados ao longo da história. Há uma gama de vidas não contempladas pela forma atomizante do liberalismo Ocidental. É necessário suspender estas sobreposições para encontrá-las. Talvez seja isto que o aporte teórico de Taylor em conjunto com os autores citados ajude a compreender, de forma que o estudioso da religião possa se perguntar: de quem são e onde estão estes saberes?

Podem existir aspectos limitantes no aporte teórico de Taylor, no que tange à política do reconhecimento, a qual deve se atentar para quem almeja estudar a religião. Ribeiro e Sureki (2018) indicam que a política de reconhecimento em Taylor (2000), em relação ao seu propósito, não apresenta qualquer dificuldade em relação a esse tema. Busca reservar uma possibilidade futura de escolha por um objetivo coletivo, que antecede o reducionismo das interações locais comuns presente no individualismo metodológico.

No entanto, mesmo que a fórmula esteja correta, a representatividade do exemplo é limitada, pois, conforme ressaltam Ribeiro e Sureki, o Quebec é o exemplo local usado nas formulações de Taylor, um exemplo de disputa do todo pela parte. “O exemplo de Taylor passa longe da prática de outras localidades, sobretudo a realidade multifacetada da América Latina” (RIBEIRO E SUREKI 2018, p. 24). Neste aspecto, o exemplo dado por Taylor para retratar o multiculturalismo é pertinente ao contexto anglo-saxão e isto, por si mesmo, é limitante. O caso do Quebec faz referência a duas nacionalidades coloniais, a França e a Inglaterra, coexistindo no mesmo espaço apropriado desde séculos face aos

povos originários. Por si mesmas, essas referências como base para Taylor são bases epistemológicas diferentes do cenário latino-americano. O vocabulário de conceitos também utilizado por Taylor é pertinente ao contexto moderno europeu, é devedor em certo sentido da modernidade filosófica europeia (RIBEIRO E SUREKI 2018, p. 21). Este aspecto da crítica de Ribeiro e Sureki é pertinente ao esforço de nossa investigação de busca por um secularismo plural não excludente. Por essa razão, mesmo após evocarmos vários aspectos é razoável, afinal nos aproximarmos com cuidado dos conceitos oriundos do aporte teórico de Taylor e avaliá-los à luz de nossas percepções enquanto estudiosos do fenômeno religioso brasileiro.

Entretanto, Ribeiro e Sureki (2018, p. 21) podem ter se excedido em sua avaliação ao pontuar que Taylor compreende que a modernidade é restrita a eventos ocidentais europeus. O aparato metodológico usado por Taylor (2010) para investigar a secularização ultrapassa essa avaliação. Ele defende que existem vários tipos de secularidade. Outros autores apontam esta nuance em Taylor. Coutinho (2018) a partir da análise da obra *Era Secular* (2010) afirma que Taylor “[...] considera que se vive numa era secular no Atlântico Norte e em outras partes do mundo, embora de maneira parcial e com formas diferentes, o que vai ao encontro das múltiplas modernidades (COUTINHO 2018, p. 347). Moniz (2017, p. 130), também situa Taylor nesta mesma linha de compreensão, modelo de pensamento que acredita em várias secularizações a partir de culturas e experiências locais que configuram modernizações diferentes e distintas.

A partir desse enfoque, Taylor fala destas culturas diferentes recorrendo a uma matriz da tradição filosófica. No entanto, ele reconhece as especificidades de cada experiência cultural. Seu pensamento é conhecido por reconhecer as limitações epistemológicas e políticas do conceito de secularização formulado pela tradição filosófica europeia. No entanto, Moraes, Mattar e Lonchiati (2022) indicam a necessidade de se reformular as demandas teóricas e governamentais do laicismo apoiadas por Taylor. Estas poderiam favorecer uma abordagem mais colaborativa das instituições em relação às novas formas de vida que surgem em seu espaço público. Para romper com a abordagem epistemológica e política acerca da religião como um dado da herança tradicional europeia seria necessário observar que

Para Taylor, o Estado democrático precisa assumir a postura de neutralidade, garantindo o respeito às alteridades em suas diferenças plurais, assim como às comunidades religiosas e suas

diversas doutrinas. Logo, a tarefa [no trabalho de Taylor] foi de se estabelecer um espaço público em que as racionalidades religiosas ou laicas possam dialogar e promover o encontro e a coexistência tolerante entre as alteridades sem condenar, julgar ou impor verdades de suas doutrinas abrangentes como crenças absolutamente verdadeiras (MORAIS, MATTAR E LONCHIATI 2022, p. 430).

O pensamento tayloriano apresenta uma desconfiança face a concepções políticas e epistemológicas universalizantes. Quando aplicadas no mundo concreto estas geram problemas no que tange à percepção da realidade que não se apresenta de forma uniforme, mas sim, de modo plural diversificado. Talvez, este seja um ponto de partida para uma leitura do comunitarismo de Taylor a ser aproveitado nos estudos sobre a religião em um país como o Brasil, na área das Ciências da Religião. Assim, estaria ressaltada definitivamente a investigação dos elementos limitantes das raízes epistemológicas do secularismo Ocidental em sua relação com a pluralidade religiosa.

3.3 Questões críticas a considerar sobre o comunitarismo.

Segundo o pensamento de Taylor (2011, 2017), a religião é um elemento que oferece um “pano de fundo” para formação da identidade dos indivíduos. Sendo assim, inevitavelmente que determinadas categorias religiosas estejam presentes na execução dos propósitos e na expressividade das pessoas na esfera pública. Porquanto, no pensamento de Taylor tal prerrogativa concede ao elemento religioso a condição de ser um bem social cultivado tanto individualmente quanto comunitariamente. Diante desta condição, o Estado deve buscar uma maneira de salvaguardar o direito da expressividade pública da religião mesmo quando esta é usada em formulações de políticas públicas.

Os compatriotas seculares de Martin Luther King foram incapazes de compreender o que ele estava defendendo quando expressou a questão da igualdade em termos bíblicos? Mais pessoas teriam entendido a questão se ele tivesse invocado Kant? (TAYLOR, 2012, p. 187).

Taylor (2011) considera uma restrição à liberdade da expressividade do indivíduo exigir uma linguagem secular na esfera pública, quando esta pessoa obteve a formação de sua identidade em uma comunidade religiosa. Isto é a imposição epistemológica cultural

de um passado europeu há formas vida que não foram formadas dentro desta perspectiva. No entanto, existem autores que discordam diametralmente de Taylor nesta questão, Habermas (2011), considera a existência de uma linguagem secular epistemológica abrangente capaz de captar assuntos de questões públicas não sendo capaz de ser instrumentalizada por questões particulares. No pensamento de Habermas o elemento religioso e não religioso deve se submeter a este mecanismo. Sua reflexão se pauta na premissa de que exista um mecanismo político que não possa ser instrumentalizado por concepção de mundo alguma tanto em perspectivas teológico-política ou qualquer outra.

Tal pergunta inevitavelmente recai em questionamentos acerca das premissas taylorianas. Pois, não seria um problema para o Estado se comprometer com bens específicos presentes em comunidades no espaço público? Temos um problema em questão, por mais que Taylor aponte que exista um fetichismo do secularismo europeu em relação a religião com problema, hoje temos situações conflitantes envolvendo religiões. Sabino (2024), demonstra em reportagem a existência de 85 “tribunais da Sharia” no reino unido à margem do sistema legal que regem a vida de milhares dos cidadãos à luz dos preceitos do Islã. Permitindo que homens sejam polígamos e possam se separar de suas mulheres apenas com uma palavra, Sabino demonstra que há cerca de 100 mil casamentos registrados nestes tribunais e maioria destes não é reconhecida formalmente pelas autoridades britânicas. E o ponto mais conflitante da questão é a possibilidade da submissão de mulheres às mesmas leis e regras que as oprimem em países como o Irã e o Afeganistão.

A possibilidade de comunidades viverem segundo suas determinações culturais no espaço público, em determinadas conjunturas implicaria o surgimento de problemas na esfera pública. No primeiro capítulo vimos a crítica de Taylor ao liberalismo de Rawls. Nos parâmetros de Rawls o compromisso do Estado seria unicamente em manter um sistema de coesão que faça sentido para todos e todo discurso público deveria se enquadrar neste mecanismo. Sendo assim, o Estado não busca se comprometer com bem específico algum, somente permite que os fins sejam atingidos pelos cidadãos de maneira que nenhuma perspectiva de vida se sobreponha sobre a outra. A crítica de Taylor parte da premissa que este sistema político desconsidera a identidade prévia dos indivíduos no sistema de partilha de direitos.

Mas, o problema é que tal premissa tayloriana quando levada ao limite pode relativizar princípios importantes para a democracia. É evidente que existem uma gama de produções de sentido enterradas sob conceitos da modernidade inviabilizados por um

liberalismo que é refém de um sistema jurídico positivista. Em uma sociedade complexa com múltiplas modalidades de produções de identidade e pertença, é natural que se estabeleça um choque dialético entre perspectivas mundo universalizadas e múltiplas realidades culturais

Nesse sentido é importante evitar que o pluralismo cultural ou mesmo o universalismo uniformizador justifiquem de negações e construam novos fundamentalismos, capazes de fragilizar a capacidade emancipadora dos Direitos Humanos pelos relativismos produtores e defensores de qualquer tipo de sociabilidade (LUCAS 2010, p. 90).

Por mais que o comunitarismo taylorismo critique a proibição do uso da hijab (véu) islâmico em repartições públicas na França, ainda sim, a secularização neste país é o que permite o protesto¹³ de muçulmanos contra leis como esta. Coisa altamente improvável em países como o Irã por exemplo que reprime violentamente manifestações¹⁴ que vão contra os princípios islâmicos.

Bilimoria (2013) via Taylor acertadamente crítico da imposição de uma taxonomia secular na Índia mediante um processo colonizador violento. No entanto, posteriormente o processo de formação do Estado indiano independente abriu caminho para um nacionalismo hindu autoritário. Em 1947 após sua independência a Índia era governada pelo país Congresso Nacional Indiano, organização que liderou a luta anticolonial que se identificava com a nação que estava se formando. Porém, o declínio desta organização ao final do século XX, abriu caminho para a ascensão a escalada do nacionalismo hindu (Hindutva), o Partido do Povo Indiano (Bharatiya Janata Party) BJP,. Este partido foi eleito para um primeiro mandato em 2018, e voltou novamente ao poder em 2014 e em 2019 se consolidou como força majoritária na figura do primeiro-ministro Narendra Modi. O BJP atua sobre a égide do do Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), grupo paramilitar de orientação fascista criado em 1925 no contexto da luta anticolonial, na defesa do projeto hindu-rastra, pátria e nação hindu. Em um país com uma grande pluralidade de línguas, nacionalidades e sub- nacionalidades, havendo diversas populações tribais e religiões, a política partidária do BJP defende apenas uma língua, religião e constituição (SANTOS 2021, p. 54).

¹³

<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2011/04/mulheres-detidas-em-manifestacao-a-favor-do-uso-do-veu-islamico-em-paris.html> - Proibição de véu islâmico entra em vigor com protesto na França

¹⁴ <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cgrjrgqkkyo> - Mulheres no Irã se arriscam a ir para a cadeia ao se negar a cobrir o cabelo.

Em poucos meses após a reeleição de Modi, em 2019, o governo do BJP começou uma sofronização do espaço público indiano, isto é, a difusão e o enraizamento da ideologia do nacionalismo hindu. Através de uma política que acentua a marginalização dos mulçumanos no país. E não somente isto, o BJP combate a pluralidade indiana através de uma homogeneização do espaço público com medidas de controle total da população colonizando as instituições públicas, promovendo a violência contra a diferença. Com os órgãos reguladores e que contrabalanceiam o poder capturados pelo BJP, como a Corte Suprema indiana, vem crescendo a leniência no espaço público indiano com as constantes violações dos direitos humanos e as liberdades civis (SANTOS 2021, p. 55). Não é raro os ataques a cristão étnicos e muçulmanos¹⁵ no Estado efetuados por extremistas hindus, adeptos do nacionalismo hinduísta do BJP.

Tais apontamentos dentro dos estudos comunitaristas subjazem uma questão complexa. Pois, se o universalismo de concepções ignora especificidades culturais, a solução também não está em aderir a toda demanda oriunda de toda identidade cultural. Deve haver um mecanismo epistemológico capaz assegurar a coesão democrática dos Estados modernos. O problema é que as formulações comunitaristas de Taylor criticam o secularismo na sua forma iluminista ou liberal deontológica, mas não propõe um mecanismo mais eficaz de proteção ao pluralismo. A distinção entre questões de assuntos públicos e privados por mais temerária que seja, ainda sim, traz em si um elemento capaz de coibir uma ordem teológico-política.

É necessária a plena distinção entre questões públicas e particulares, porque o comprometimento do Estado com bens específicos, e ainda, quando estes contêm visões anti-democráticas, as consequências podem ser terríveis. Vejamos

Um Volk deve ser verdadeiro para consigo mesmo, isto é, para com a sua própria cultura. Os alemães não deveriam relegar-se ao estatuto de franceses [...] E o colonialismo europeu deveria ser abolido para proporcionar aos povos do que agora chamamos Terceiro Mundo a sua oportunidade de progredirem sem entraves. Podemos reconhecer, aqui, a semente do nacionalismo moderno, tanto na sua forma benigna, como maligna (TAYLOR 1994, p. 51).

O termo “Volk” remonta ao sentido de nação/povo, um conjunto de elementos específicos que remontam a singularidade de um povo. E que traz em si as especificidades

¹⁵ <https://www.bbc.com/portuguese/geral-59783512> - Por que têm aumentado os ataques a cristãos na Índia
<https://www1.folha.uol.com.br/podcasts/2024/02/autoritarios-como-modi-e-seu-partido-alimentaram-a-rejeicao-a-muculmanos-na-india.shtml>

que demonstram se o indivíduo pertence ou não há um “Volk” através de elementos hereditários, aparência física e a assimilação de costumes e aspectos culturais como o idioma e a religião. Sendo assim, estão traçadas as dimensões inclusivas e exclusivas do “Volk”. Como também por meio dele é possível definir, por exemplo, um verdadeiro homem alemão (MORAES 1996, p. 7). Quando Taylor fala acima acerca da forma maligna do nacionalismo, remonta a questão do entrelaçamento do Estado com uma “Volk” maligna. No contexto da Alemanha dos séculos XIX e XX onde o termo “Volk” ganha contornos, as consequências reais da questão surgiram do comprometimento do Estado em estabelecer uma comunidade imaginada dentro dos parâmetros do nazismo.

Sendo assim, temos uma determinação clara que não é toda forma comunitária que deva ser reconhecida pelo Estado moderno. Porém, é preciso encontrar parâmetros para estabelecer uma pluralidade que integre as minorias a civilidade comum dos Estados sem uma política de assimilação horizontalizante. A defesa do direito das comunidades viverem segundo os seus parâmetros é legítima, porém não está claro sobre quais as regras que se devem fundamentar neste espectro da pluralidade. Mas, com certeza existem uma gama de produções de sentido que emergem de comunidades, a partir disto podemos pensar o pluralismo a partir do comunitarismo tayloriano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa buscou compreender se existe um princípio oriundo de uma ordem moral e política reivindicada no pensamento de Charles Taylor que prioriza uma certa noção da secularidade e do secularismo, em detrimento da pluralidade como elemento orgânico do Estado secular. Identificamos primeiramente que o secularismo (termo vastamente usado por Taylor) no caso brasileiro nasceu como doutrina que permite a expansão e a ingerência da religião no espaço público. A compreensão desse contexto à luz desse filósofo nos foi muito importante, pois percebemos uma peculiaridade institucional brasileira, a leniência com a constante intervenção da religião em assuntos públicos, fato que se apresenta historicamente desde a fundação do Estado republicano.

Outro aspecto importante em nossa trajetória investigativa foi considerar que a experiência secularizante brasileira se deu a partir de um único paradigma de religião, o

catolicismo, que trabalhou ativamente para sedimentar sua doutrina de religião única e universal face às instituições e à sociedade brasileira. Desde o século XIX, a investigação sobre o secular, a secularização no Brasil foi delineada em torno da fé católica. Este contexto contribuiu para sedimentar a percepção de um princípio moral de práticas aceitáveis na esfera pública restrito ao cristianismo. As religiões que se moviam fora desta abrangência, catolicismo e posteriormente o protestantismo, de suas hierarquias de valores e princípios, foram criminalizadas e duramente perseguidas pelas instituições da sociedade brasileira.

Estes primeiros apontamentos se alinham à crítica que Taylor faz ao secularismo moderno. Ele destaca que estes sempre favorecem o princípio moral que sedimentou a formação dos Estados seculares europeus, do que decorre o problema de espelhar nas instituições modernas desse continente práticas limitadas de uma visão de mundo restrita e projetá-las a outras realidades. A prática de fazer com que o Estado use as lentes de determinada cosmovisão para lidar com a diversidade de realidades além daquelas vistas como tradicionais.

Esta pesquisa também destacou que a expansão do pluralismo brasileiro se deu em consonância com uma gramática cristã. Os evangélicos passaram a disputar o monopólio do mercado religioso conquistando um imenso aparato institucional e midiático, buscando reivindicar seus valores como elementos orgânicos do republicanismo brasileiro. O eixo católico-evangélico como espectro dominante da cena religiosa brasileira se instituiu em vários momentos do século XX em torno de uma reação refratária a grupos para além desse espectro, que buscavam o reconhecimento de suas demandas através de políticas públicas em torno de direitos das religiões de terreiro, de pautas feministas e ambientais, o direito a união estável de pessoas do mesmo gênero e afins.

Buscamos assim evidenciar a existência, a partir de Taylor, de uma ordem moral que gravita em torno do eixo judaico-cristão espalhada no secularismo e reivindicada em detrimento da pluralidade efetiva. As políticas adotadas em torno dos interesses dos seus representantes ignoram as raízes prévias das diversas posturas diferentes, plurais, no espaço público. Não reconhecem a especificidade das agremiações comunitárias que se movem fora da gramática cristã desde a fundação do republicanismo brasileiro. Assim, como afirmado no escopo teórico tayloriano, o protestantismo norte americano e o iluminismo francês foram favorecidos quando confrontados com a diversidade.

No Brasil se aplica o mesmo parâmetro em relação ao cristianismo e sua posição hegemônica diante da diversidade brasileira. Ser um país constitucionalmente laico não garantiu a neutralidade da esfera pública em relação ao tratamento igualitário das confissões em sua diversidade. Há uma relação de permeabilidade do Estado brasileiro para com o cristianismo desde sua fundação, de maneira que houve um entrelaçamento de identidades entre estas esferas -da religião e dos interesses políticos-, fato exacerbado pela presença de símbolos cristãos em órgãos públicos. Sendo assim, em termos taylorianos, isto seria um mau indício. Para ele, o Estado não pode ser nem cristão, muçulmano, marxista ou kantiano, mas deve aprovar leis que vão ao encontro das convicções plurais de seus cidadãos.

A pluralidade de religiosidades e experiências da religião em nosso país tem sido fortemente combatida. No pensamento tayloriano uma forma de melhorar a qualidade das democracias modernas seria dando protagonismo e reconhecimento às comunidades e aplicando políticas de uma forma diferencialista de acordo com suas demandas. No Brasil, temos milhares de grupos invisibilizados no interior do Estado com as demandas ignoradas e não reconhecidas. Pode-se citar o caso dos traficantes evangélicos que expulsam com aval de seus pastores os proprietários de terreiros das favelas, também a luta da religiosidade indígena cujo a dinâmica social de hoje corroem sua identidade e expressão.

É perceptível em nosso Estado secular o mesmo registro que Taylor faz da civilização do Atlântico Norte. A sua incapacidade de se desvincular de um único paradigma de mundo possível. O secularismo brasileiro não avança para uma consciência mais abrangente da pluralidade porque existem agentes que desejam um mundo unidimensional sem a presença do diverso.

Pode-se afirmar que o “monolinguismo” cultural, ligado ao etnocentrismo ocidental, aspecto entranhado nas experiências de Estados secularizados ocidentais, também se instalou no Estado brasileiro. Isto não nos permitiu, em seu ordenamento, operar uma esfera pública com uma abrangência maior na contemplação e integração da alteridade. Como podemos imaginá-lo?

Sobre o pensamento de Taylor vale destacar que seu comunitarismo concede pouco espaço sobre o que fazer com comunidades que atuam na contramão da democracia. Sua abordagem concede um protagonismo demasiado para as coletividades que podem ser

perigosas no contexto ao qual estamos nos referindo na pesquisa. Pois, o que fazer com comunidades que negam e atuam contra a diversidade? Taylor está empenhado em decifrar o preconceito contra as coletividades imigratórias, minorias religiosas e semelhantes, fato que demanda do pensador a formulação de uma política de reconhecimento. No entanto, talvez fosse importante a esse mesmo pensamento uma reflexão mais atenta delimitadora acerca da atuação de coletividades que não respeitam a diversidade.

Também vale afirmar que, apesar das críticas que Taylor faz a fixação histórica na religião como elemento anti-democrático, oriunda da experiência francesa, há pesquisas que demonstram uma transmutação desta condição. Destacam que o Estado francês está passando a ter atitudes de cooperação e benevolência em relação à religião¹⁶. Considera as raízes prévias dos indivíduos e se torna um escrivão da opinião pública. Vale destacar também que apesar da prerrogativa de laicidade francesa, as religiões crescem neste território e desfrutam de liberdade para fazer eventos e abrir templos¹⁷.

Sobre estudos futuros a partir do pensamento de Taylor, consideramos avaliar uma questão que surgiu no decorrer da pesquisa. Sua desconfiança no que tange a relação ao sistema secular kantiano de Rawls e Habermas, sobre sua limitação epistemológica em abranger a pluralidade. A maneira como Taylor desenvolve sua crítica nos leva a entender que o princípio da autonomia kantiana, usado para justificar o liberalismo deontológico, não permite que todas as formas de vida na esfera pública floresçam. Sobre esse aspecto vale traçar uma linha investigativa de pesquisa que considere a questão da pluralidade religiosa diretamente em Kant, tendo em vista a compreensão de quais elementos deste arcabouço teórico impõe certas restrições à diversidade.

¹⁶ Portier (2011) ressalta que esta transformação é resultado de uma abertura gradual da consciência francesa a um entendimento mais “diferencialista da existência”. A maneira como se pensava no republicanismo tradicional que primava que todo homem deveria se desvincular de sua agremiação de bases, se vinculando uns aos outros através da razão abstrata universal, está se transformando, admite-se hoje segundo Portier que a identidade de cada indivíduo pode ter conexão com uma memória, dependente de uma agremiação de base prévia a qual deve ser dado a devida importância. De acordo com Portier, isso representa um olhar fresco sobre o sujeito que antecede um novo entendimento pelo Estado. Anteriormente, o Estado era um “instituidor social”, ou seja, tinha a responsabilidade de equilibrar as relações sociais no nível da “generalidade pública”. O ineditismo, segundo Portier, é que o Estado passou a ser compreendido como um “escritor da opinião pública”, perdendo parte de sua função diretora, se colocando a préstimo das singularidades que emergem da sociedade. E o resultado desta nova condição axiológica é a metamorfose gradual do regime de laicidade da França, que passa por uma nova circunstância sociológica, a ampliação do pluralismo religioso no território gaulês.

¹⁷ Na Europa, há reportagens que apontam a constante expansão e crescimento dos evangélicos na França do segmento pentecostal e neopentecostal, que promovem eventos em torno de figuras carismáticas como o pastor Nick Vujicic, com público estimado em 15 mil pessoas (MENDES, 2017). Presentes há mais de 30 anos na França, os evangélicos contabilizam 650.000 pessoas praticantes com 2200 igrejas registradas e abrem 35 novos locais de culto a cada ano (SPUTNIK, 2021).

Acreditamos que a hipótese inicial da pesquisa foi desenvolvida no sentido de avaliarmos a partir de Taylor certa predominância do cristianismo na hierarquia de costumes e valores no espaço público brasileiro e nas instituições políticas. Apesar da diversidade ser uma característica da sociedade brasileira, ainda assim este é um elemento positivo ignorado e combatido. Restam elementos próprios da fé cristã em esferas da sociedade e da política que deveriam fazer jus aos dispositivos de laicidade para a manutenção da pluralidade. A diversidade é uma realidade viva, mas o pluralismo como valor institucional não é cultivado e preservado.

Vale apontar também que o tema da pluralidade mediante a reflexão dos dispositivos que levam esta ser ignorada é muito importante para o contexto brasileiro. Ribeiro (2018) defende que precisamos de um princípio pluralista livre de lógicas reducionistas da existência devido a tamanha diversidade de vozes, espiritualidades e vidas que diferem entre si, mas habitam o mesmo contexto e estão à margem de sistemas interpretativos da realidade, sem o que não conseguem dar voz às suas demandas em uma sociedade ampla. Este princípio pluralista precisa se basear em duas vias, a alteridade e o ecumenismo, ou seja, uma forma de dialogar com o diverso baseada no exercício de compreender o outro em sua singularidade em união, respeito e integração (RIBEIRO, 2018).

Este princípio pluralista busca um encontro com a diversidade desprovido de éticas e princípios que podem se sobrepor aquilo que a diversidade transmite por si mesma. Passando a possibilitar uma melhor identificação do “outro”, sobretudo na busca pela identificação das vozes dissonantes e compreender em como estas resistem ao poder (RIBEIRO, 2018). Busca o fortalecimento da democracia em uma dinâmica contra-hegemônica na defesa e extensão dos direitos com uma consciência de quem são os inviabilizados no interior Estado.

Ribeiro (2018) fala a partir da teologia latino americana, buscando desprender sua disciplina de atuação de taxonomias limitantes. Demonstra que existem realidades humanas que precisam ser ouvidas e contempladas, mas para isso é preciso um olhar desprendido de abstrações teóricas que são usadas como lentes para compreender o mundo. Taylor observa uma articulação teórica atenta ao mesmo problema, crítico das taxonomias limitantes herdeiras de um passado em que a pluralidade era restrita a concepções

hegemônicas quanto a suas visões de mundo. Faz-se necessária a defesa de um secularismo que rume para uma direção mais prática e concreta, baseando-se não somente em filosofias políticas do passado, mas em uma resposta concreta, no presente, para a diversidade com uma política do reconhecimento da diversidade o mais plural possível.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, F. G. Pentecostalismos - **Religião e Poder**. Disponível em: <<https://religioepoder.org.br/artigo/pentecostalismos/>>. Acesso em: 13 dez. 2024.

ARAÚJO, P. R. M. **Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento**. São Paulo: Edições Loyola, 2004

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Supremo Tribunal Federal, 2016. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/constituicao-supremo/artigo.asp?abrirBase=CF&abrirArtigo=231>. Acesso em: 20/03/2025.

BELL, D. Communitarianism, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Edição de outono de 2023), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Disponível em: https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/comunitarismo.

BILIMORIA, P. O desencantamento da Era Secular: a pós-teologia de Taylor, a Europa Pós-moderna e a Índia Pós-colonial. **Numen**, [S. l.], v. 16, n. 1, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21888>. Acesso em: 13 dez. 2024.

BORGES, A. C; SENRA, F. Epistemologias marginais: Ciências da Religião em perspectiva descolonizadora e intercultural | Marginal epistemologies: Science of Religion in a decolonizing and intercultural perspective. **Reflexão**, [S. l.], v. 45, p. 1–16, 2020. DOI: 10.24220/2447-6803v45e2020a4909. Disponível em: <https://puccampinas.emnuvens.com.br/reflexao/article/view/4909>. Acesso em: 6 dez. 2024.

BREPOHL, M. Estado laico e pluralismo religioso. **Estudos de Religião**, v. 30, n. 1, p. 127–144, 2016.

BRISTOW, W. **Enlightenment** (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*). Stanford University, 2023. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/enlightenment/>>.

BUSS, G.; JULIÃO, F. **Saiba quem comanda e quem integra a bancada evangélica no Congresso**. Disponível em: <<https://www.poder360.com.br/congresso/saiba-quem-comanda-e-quem-integra-a-bancada-evangelica-no-congresso/>>. Acesso em: 6 jun. 2024.

CAMATI, O. **Multiculturalismo e o Problema da Universalidade: Uma Análise das Teorias de Charles Taylor e Will Kymlicka** (Tese de Doutorado em Filosofia) - Escola de Humanidades, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo. 2018

CAMATI, Odair; HELFER, Inácio. Bens irredutivelmente sociais como pressuposto para a defesa de direitos coletivos. **Griot : Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 19, n. 1, p. 174–185, 2019. DOI: 10.31977/grirfi.v19i1.1038. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/index.php/griot/article/view/1038>. Acesso em: 13 dez. 2024.

CAMURÇA, M. A. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 15, n. 47, p. 855-886, 30 set. 2017. Acesso em: 23 de maio. 2022

CAMURÇA, M. A. Entre sincretismos "guerras santas": dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. **Revista USP**, São Paulo, Brasil, n. 81, p. 173–185, 2009. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i81p173-185. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revusp/article/view/13740>.. Acesso em: 30 mai. 2024.

CAMURÇA, M.; SILVEIRA, E. J. S.; ANDRADE JÚNIOR, P. M. DE. Estado laico e dinâmicas religiosas no Brasil: tensões e dissonâncias. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 18, n. 57, p. 975, 31 dez. 2020. Acesso em: 19 de maio de 2023.

CARRANZA, B. Modus Operandi Político de evangélicos e católicos: Consolidações e Inflexões. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 18, n. 32, p. 87-116, jul./dez. 2017

CONDILLAC, E. B. H. **Textos escolhidos**. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

CASTRO, F.C.L. Os influxos hegelianos em Charles Taylor. **Pensando – Revista de Filosofia** Vol. 9, Nº 18, 2018

CONSENTINO, M. **Cristianismo e modernidade. O cristianismo moderno e a modernidade cristã de Vladimir Soloviev**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

COUTINHO, J. P. Debate actual da secularização: teorias adeptas versus teorias adversárias. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 16, n. 49, p. 326-355, 30 abr. 2018.

DA SILVA, A. R. C.; CARVALHO, T. DA R. A Cruzada ultramontana contra os erros da modernidade. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 12, n. 35, 19 dez. 2018.

DA SILVA, A. R. C. Liberdade religiosa no Brasil oitocentista: uma história de “fronteiras borradas”. **Estudos de Religião**, [S. l.], v. 37, n. 1, p. 65–92, 2024. DOI: 10.15603/2176-0985/er.v37n1p65-92. Disponível em: <https://revistas.metodista.br/index.php/estudosreligiao/article/view/256>. Acesso em: 13 dez. 2024.

DECOTHÉ, J. J. A tensão entre o atomismo radical liberal e a proposição de uma política holista do reconhecimento em Charles Taylor. **Argumentos Revista de Filosofia**, Fortaleza, ano 10, n. 20, p. 123-140, jul./dez. 2018.

DECOTHÉ, J.F.J. **Significados da Secularização e Lugar das Religiões na Esfera Pública na Perspectiva da Cidadania Complexa**. (Tese de Doutorado em Filosofia) - Escola de Humanidades, Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo. 2022

DUARTE, S. T. A Participação da Frente Parlamentar Evangélica no Legislativo Brasileiro: Ação Política e (In) Vocação Religiosa. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 14, n. 17, p. 53-76, Jul./Dic. 2012

FERREIRA, A.; BAPTISTA, C. A. Deus no comando: uma análise do discurso "narcopentecostal". **Revista Humanidades e Inovação** v.7, n.24. 2020

GIUMBELLI, E. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião & Sociedade**, v. 28, n. 2, p. 80–101, 2008.

GOMES, F. H. C E FURLAN, R. O problema do naturalismo na psicologia da religião de William James segundo Charles Taylor. **Memorandum: Memória e História em Psicologia**, [S. l.], v. 40, 2023. DOI: [10.35699/1676-1669.2023.41588](https://doi.org/10.35699/1676-1669.2023.41588). Disponível em:

<https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/41588>. Acesso em: 12 dez. 2024.

HABERMAS, J. Comentário In: TAYLOR, C. **Multiculturalismo**. Lisboa, Portugal. Epistemologia e Sociedade, 1994.

HABERMAS, J. Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política. In: MENDIETA, Eduardo; ANTWERPEN, Jonathan Van (Ed.). **El poder de la religión en la esfera pública**. Madrid: Editorial Trotta, 2011. p. 39.

HELPER, I. Os bens sociais são sempre bens convergentes? **Trans/Form/Ação**, v. 35, n. 2, p. 163–185, 2012.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. AGÊNCIAS ENCANTADAS: COSMOPOLÍTICAS INDÍGENAS E SERTANEJAS. **PARALELLUS Revista de Estudos de Religião - UNICAP**, Recife, PE, Brasil, v. 11, n. 26, p. 009–028, 2020. [DOI: 10.25247/paralellus.2020.v11n26.p009-028](https://doi.org/10.25247/paralellus.2020.v11n26.p009-028). Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/1553>.. Acesso em: 3 dez. 2024.

SOUZA, J. A **Construção Social da Subcidadania: para uma Sociologia Política da Modernidade Periférica**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

JUNGES, M. **Charles Taylor e o debate liberais-comunitários: a necessidade de uma fusão cultural permanente**. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4934-cobertura-charles-taylor>>. Acesso em: 13 dez. 2024.

LOCKE, J. **Dois tratados sobre o governo**. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOCKE, J. **Ensaio acerca do entendimento humano**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

LOPES, J. **Polícia Civil investiga pichações em imagem de Mãe Oxum em Porto Alegre: “monumento pagão”**. Disponível em: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2024/01/27/policia-civil-investiga-picha>

coes-em-imagem-de-mae-oxum-em-porto-alegre-monumento-pagao.ghml>. Acesso em: 13 dez. 2024.

LUCAS, D. C. (Des) encantos com o comunitarismo cultural e a política de reconhecimento de Charles Taylor. **Revista Direitos Humanos Fundamentais**, v. 14, n. 2, 2014.

MARIANO, R. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas: Revista De Ciências Sociais**. 2011 11(2), 238–258. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2011.2.9647>

MATTOS, P. **A sociologia política do reconhecimento. As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser**. São Paulo - SP: Annablume Editora. Comunicação, 2006.

MILL, S. J. **Utilitarismo**. Porto -PT. Editora Porto, 2005.

MIRANDA, A. P. M; CORREA, R. M; ALMEIDA, R. R. **Intolerância Religiosa: a construção de um problema público**. Revista Intolerância Religiosa, v. 2, p. 1-19, 2017

MIRANDA, A. P. M; MUNIZ, J. O; ALMEIDA R. R; CAFEZEIRO. F . Terreiros sob ataque? A governança criminal em nome de Deus e as disputas do domínio armado no Rio de Janeiro. **Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, v. 15, n. Especial 4, p. 619–650, 2022.

MONIZ, J. B. Múltiplas modernidades, múltiplas secularizações e secularização contextual: novas perspectivas sobre o estudo sociológico da religião. **Revista Religião e Sociedade**. v.37 n. 3, p. 126-144,2017.

MONTERO, P. Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. **Revista Cultura y Religion**, v. 7, n. 2, 2013.

MONTERO, P. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. Etnografica: **Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social**, n. vol. 13 (1), p.7–16, 2009.

MOTTA, I. D; MORAIS, M. E. S. N. P.; MATTAR, D. C. S; LONCHIATI, F. A. B. SECULARIZAÇÃO: Intolerâncias e neutralidades nas visões de José Casanova e Charles

Taylor em relação às mulheres afegãs diante do grupo Talibã e aplicação dos ODS como modelo de reconstrução da secularização diante de um Estado democrático pluralista. **Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas (UNIFAFIBE)**, [S. l.], v. 10, n. 2, p. 392–435, 2022. DOI: 10.25245/rdsp.v10i2.1314. Disponível em: <https://portal.unifafibe.com.br:443/revista/index.php/direitos-sociais-politicas-pub/article/view/1314>. Acesso em: 13 dez. 2024.

Mourão sobre ianomâmis: “Índio quer celular, caminhonete e ar-condicionado”. **Correio Brasiliense**. Disponível em: <<https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2023/02/5070941-mourao-sobre-ianomamis-indio-quer-celular-caminhonete-e-ar-condicionado.html>>

MORAES, L. E. Ein Volk, ein Reich, ein Führer! A Seção Brasileira do Partido Nazista e a Questão Nacional. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.

NOGUEIRA, P. A. C. Religião: textualidades e relações com agentes metahumanos. **Reflexão**, [S. l.], v. 48, 2023. DOI: 10.24220/2447-6803v48a2023e9617. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/9617>. Acesso em: 5 mai. 2024.

OLIVEIRA, J. C. DA C. **Charles Taylor: identidade, reconhecimento e religião.** [s.l.] Editora Fi, 2022.

OLIVEIRA, J. C. da C. Reconstruindo a Era Secular em Charles Taylor. **TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia da Unesp**, [S. l.], v. 45, n. 3, p. 89–104, 2022. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/12465>. Acesso em: 15 nov. 2023.

OLIVEIRA, J. C. Democracia, Secularismo e Religião em Jürgen Habermas e Charles Taylor. **Revista Helius**, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 127–151, 2019. Disponível em: [//helius.uvanet.br/index.php/helius/article/view/85](http://helius.uvanet.br/index.php/helius/article/view/85). Acesso em: 1 jun. 2024.

ORO, A. P. A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações. **Civitas, Porto Alegre**, v. 11, n. 2, p.221-237, 2011.

Oro, A. P., Carvalho, E. T. de, & Scuro, J. (2017). O Sacrifício de Animais nas Religiões Afro-Brasileiras: uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul. **Religião & Sociedade**, 37(2), 229–253. <https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n2cap09>

RAWLS, J. **Uma Teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RAWLS, J. **O Liberalismo Político**. São Paulo: Editora Ática, 2011.

RENNÓ, R. L. Liberalismo e Comunitarismo no Brasil. In. SOUZA, J; ARAUJO, P, E. C; SANTOS, C. E; C, F. M (org). **Política e Valores**. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 2000. p 223-249.

RIBEIRO, Andrey Borges Pimentel. A crítica decolonial ao direito moderno na teoria do reconhecimento de Charles Taylor e Axel Honneth / The decolonial criticism to modern law in the theory of the recognition of Charles Taylor and Axel Honneth. **REVISTA QUAESTIO IURIS**, [S. l.], v. 11, n. 3, p. 1487–1514, 2018. DOI: 10.12957/rqi.2018.30489. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/quaestioiuris/article/view/30489>. Acesso em: 7 dez. 2024.

RIBEIRO, C. D. O. O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação. **Revista de Cultura Teológica**, n. 90, p. 234, 24 jan. 2018. Acesso em: 04. 2025

RODRIGUES, E. A Religião e o Espaço Público: Reflexões Teóricas Problemas Concretos. In. SILVEIRA, E.J.S; JUNIOR, M.R.M (org). **Religião, política e espaço público no Brasil: discussões teóricas e investigações empíricas**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

ROUSSEAU, J. J. **Do contrato social**: Trad. Antônio P, Machado. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Saraiva de bolso, 2011.

SANDEL, M. J. **O liberalismo e os limites da justiça**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

Santos, F. L. B. dos. (2021). O nacionalismo hindu de Modi: autoritarismo e neoliberalismo na Índia. **Revista Katálisis**, 24(1), 53–65. <https://doi.org/10.1590/1982-0259.2021.e72974>

SILVA, M. R. DA. Religiografia das pesquisas sobre secularização nas teses e dissertações dos programas de pós-graduação em ciências da religião. **INTERAÇÕES**, v. 15, n. 2, p. 461-469, 20 nov. 2020.

SCHMIDT, J. Comunidade e comunitarismo: considerações sobre a inovação da ordem sociopolítica. **Ciências Sociais Unisinos**, v. 47, p.300 -313 ,2011.

SCHMIDT, J. Raízes do Pensamento Comunitário: Concepções Sobre a Comunidade no Pensamento Ocidental. In. I. HELFER; A.P.A BORBA. (org). **Comunidade e comunitarismo: temas em debate**. Curitiba.. MultiIdeia, 2006. p 15-55.

TAYLOR, C. **Argumentos Filosóficos**. Tradução: Adail Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

TAYLOR, C. **As Fontes do self: a construção da identidade moderna**. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TAYLOR, C "Como definir secularismo". **Leviath**. TRADUÇÃO LACERDA, F. São Paulo. n. 14, p. 128–146, 2017. [DOI: 10.11606/issn.2237-4485.lev.2017.144756](https://doi.org/10.11606/issn.2237-4485.lev.2017.144756). Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/leviathan/article/view/144756>.. Acesso em: 11 dez. 2024.

TAYLOR, C. **Esfera publica e secularismo: ensaios de filosofia política**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

TAYLOR. C. **Hegel: Sistema Método e Estrutura**; Tradução Nélio Schneider. São Paulo: È Realizações, 2014.

TAYLOR, C. **The Language Animal**. [s.l.] Harvard University Press, 2016.

TAYLOR, C. **Multiculturalismo**. Lisboa, Portugal. Epistemologia e Sociedade, 1994.

TAYLOR, C. **Uma Era Secular**. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2010.

TAYLOR, C. Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo. In: MENDIETA, Eduardo; ANTWERPEN, Jonathan Van (Ed.). **El poder de la religión en la esfera pública**. Madrid: Editorial Trotta, 2011. p. 39.

TAYLOR, C. A distorção objetiva das culturas. **Especial para a Folha de São Paulo**. 11 de agosto de 2002. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1108200209>

TAYLOR, C; NANZ, P; TAYLOR, M. B. **Reconstructing Democracy** : How Citizens Are Building from the Ground Up. [s.l.] Harvard University Press, 2020.

VITAL, C. D. C. “‘Traficantes evangélicos’: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas”. **Plural: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo**, vol. 15, pp. 23-46, 2008.