

SOBRE A ESPECIFICIDADE DO DIREITO À LIBERDADE RELIGIOSA

*Fábio Paulo Belli*¹

Recebido em 16/06/2023

Aceito em 27/07/2023

RESUMO

Não obstante o reconhecimento amplo da liberdade religiosa nos principais documentos que regem direitos humanos a nível internacional, a pergunta pela especificidade da religião ainda permanece. Isso se deve, em grande parte, à imprecisão a respeito da natureza da religião e à incerteza sobre o alcance do direito humano à liberdade de religião. Essa constatação é válida tanto para as inquirições filosóficas, quanto para as hermenêuticas constitucionais. Do ponto de vista político, o uso desse direito é controverso, visto que não está regrado por uma compreensão comum de 'religião'. O debate recente tem dividido os teóricos entre aqueles que acreditam ser possível identificar uma característica especial da religião e, conseqüentemente, a necessidade de um direito à liberdade religiosa em separado, e os que não veem nada de especial na religião em relação a outras liberdades, defendendo que este direito pode ser derivado de outros direitos que protegem liberdades. Defender a legitimidade de um direito humano à liberdade religiosa contemporaneamente implica oferecer um conceito razoável de 'religião' e, ao mesmo tempo, situar os interesses políticos que estão envolvidos na temática.

PALAVRAS CHAVE: Religião. Liberdade. Liberdade religiosa. Direitos. Direitos humanos.

ON THE SPECIAL NATURE OF THE RIGHT TO RELIGIOUS FREEDOM

ABSTRACT

Despite the broad recognition of religious freedom in major international human rights documents, the question of the specificity of religion still remains. This is largely due to the ambiguity surrounding the nature of religion and the uncertainty regarding the scope of the human right to religious freedom. This observation holds true both for philosophical inquiries and constitutional hermeneutics. From a political perspective, the exercise of this right is controversial, as it is not regulated by a common understanding of 'religion.' The recent debate has divided theorists between those who believe it is possible to identify a special characteristic of religion and, consequently, the need for a separate right to religious freedom, and those who see nothing special about religion compared to other liberties, arguing that this right can be derived from other rights that protect freedoms. Defending the legitimacy of a human right to religious freedom in contemporary times implies providing a reasonable concept of 'religion' while also considering the political interests involved in the subject matter.

Keywords: Religion. Freedom. Religious freedom. Rights. Human rights.

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. Mestre em Filosofia pela UFSC. E-mail: fpbelli@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1006-648X>.

1 INTRODUÇÃO

A proteção da liberdade religiosa geralmente é considerada uma necessidade moral nos sistemas legais. Isso significa que um sistema legal não pode ser considerado totalmente legítimo a não ser que proteja constitucionalmente a religião por meio de um direito especial. A questão é saber se estamos justificados a conferir esse status à liberdade religiosa. Para tanto, dois pontos precisam ser fundamentados. Primeiro, o direito à liberdade religiosa (DHLR) é fundamental se pudermos mostrar que há algo de especial com a religião, isto é, se conseguirmos elencar características especiais únicas da religião (problema da *natureza* da liberdade de religião). Depois, precisamos evidenciar se existem interesses decorrentes da religião que podem ser ameaçados caso não haja proteção adequada por um direito específico (problema do *alcance* do direito à liberdade religiosa). Como mostraremos na seção '4', há também questões de política internacional que precisam ser consideradas, o que implica significativa complexidade à discussão.

As posições dos autores a respeito da legitimidade do direito humano à liberdade religiosa dependerão das respostas dadas a esses dois problemas. Os que defendem a liberdade de religião como um direito humano autônomo sustentam que há uma especificidade razoavelmente identificável da religião e que, se não houver um direito específico, deixaríamos de proteger uma liberdade fundamental do ser humano. De outro lado, os que defendem que não há algo de especial na religião procuram argumentar que a proteção à liberdade religiosa pode ser alcançada derivando esse direito de outros direitos mais básicos, como liberdade de expressão, pensamento, associação e consciência. Saliente-se que a tese não é que a liberdade religiosa não deve ser protegida constitucionalmente, mas que ela deve ser protegida como um direito derivado de outros direitos constitucionais.²

Kenneth Himma precisa a questão elencada em três aspectos complementares:

Para justificar a proteção de um interesse com um direito especial para X, outras coisas sendo iguais, três condições devem ser satisfeitas: (1) o interesse relevante deve surgir exclusivamente de X; (2) o interesse relevante deve atingir um certo nível de valor (ou seja, deve ser suficientemente importante); e (3) devemos ter alguma razão plausível para pensar que o interesse relevante pode realmente ser ameaçado por algo no mundo. (HIMMA, 2017, p. 40; tradução nossa)

² James Nickel (2005, p. 943), por exemplo, partidário da posição de que não deve existir um direito à liberdade religiosa autônomo e específico, elenca nove liberdades gerais que, trabalhando em conjunto, forneceriam proteção total para a liberdade de religião. São elas: 1. Liberdade de crença, pensamento e questionamento; 2. Liberdade de comunicação e expressão; 3. Liberdade de associação; 4. Liberdade de reunião pacífica; 5. Liberdade de participação política; 6. Liberdade de movimento; 7. Liberdades econômicas; 8. Privacidade e autonomia nas áreas do lar, família, sexualidade e reprodução; 9. Liberdade de seguir uma ética, plano de vida, estilo de vida ou modo de vida tradicional.

Note-se que, desde já, entramos em considerações que exigirão uma resposta minimamente suficiente, como pressuposto teórico para a investigação, para o problema do conceito de religião. Sem uma clareza mínima do que se quer dizer quando se diz ‘religião’, as questões apresentadas por Himma encontrarão respostas infrutíferas.

Sumariamente, a discussão que desenvolveremos centra-se em torno de três pontos: a *natureza*, o *alcance* e o *papel político* da religião nas democracias contemporâneas. O problema a ser enfrentado pode ser visualizado a partir do seguinte questionamento: *há algo de especial na liberdade de religião que determine o seu alcance e a legitime como direito humano autônomo e específico em relação a outros direitos que promovem liberdades?* O debate que envolve esse problema exige um percurso que realizaremos brevemente: iniciamos situando a liberdade de religião no mundo secular e plural; passamos pela possível definição de ‘religião’; avançamos para algumas questões políticas do DHLR; por fim, apresentamos breves considerações finais, que servirão como proposta de trabalho.

2 LIBERDADE DE RELIGIÃO EM UM MUNDO SECULAR E PLURAL

Um primeiro passo (poderíamos denominá-lo ‘fenomenológico’), antes de problematizar a questão da liberdade religiosa, é admitir que a proteção à liberdade de religião é assumida como importante no mundo contemporâneo, não obstante as *imprecisões* do que ela significa. As cartas de direitos, a prática constitucional, a política internacional, colocam em evidência a religião como exercício de uma liberdade humana básica. Somem-se a isso os conflitos que têm como pano de fundo a religião. O problema é que a hermenêutica do DHLR é realizada de modo diverso pelos diferentes Estados.

Assumindo esse pressuposto, Zucca (2015) problematiza a possibilidade de definir o lugar da liberdade de religião em um sistema internacional de proteção aos direitos humanos, de tal modo que um acordo sobre o que é liberdade de religião conferiria legitimidade a uma intervenção internacional com base no DHLR. Além disso, o esclarecimento sobre o que é liberdade de religião auxiliaria na definição dos limites possíveis a este direito.

Evidenciado, no estado secular moderno, o afastamento entre poder e religião, questiona-se sobre a possibilidade de perseguição aos religiosos pelo Estado secular. A demanda parece ser a questão da proteção de religiosos (ou não-religiosos) de interferência. As constituições nacionais mostram sua diversidade na consideração de um direito humano à liberdade religiosa. Enquanto os EUA dão destaque, a França concede um papel muito limitado, relacionando liberdade de religião à liberdade de pensamento. Liberdade de pensamento, no

entanto, advoga Zucca, difere de liberdade religiosa.

Quanto à posição brasileira, Jane R. G. Pereira (2016, p. 118-119) aponta para a influência da Constituição dos EUA desde a Constituição Brasileira de 1891, que determinou uma estrutura secular para a relação entre igreja e Estado. No entanto, na vida real, o grau de separação entre Estado e religião defendido pelas disposições não foi tão grande quanto o esperado, visto que a compreensão societária majoritária era de que as esferas secular e religiosa devem interagir. Na verdade, o modelo de separação estrita postulado pela Constituição de 1891 foi fortemente resistido pela Igreja Católica Romana e grande parte da sociedade brasileira. O modelo da Constituição de 1934 trouxe o Estado e a religião juntos mais uma vez e definiu o esboço do secularismo que influenciou as constituições brasileiras posteriores. O atual modelo brasileiro de secularismo deriva da estrutura da Carta de 1934, que combinou os princípios da laicidade e da liberdade religiosa com o reconhecimento do poder religioso dentro da esfera pública e do Estado. Caso paradigmático dessa perspectiva é o do Acordo entre o Governo do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil (2008). (GIUMBELLI, 2011, p. 119-143)

Urge a pergunta: o que é comum, em relação à concepção de liberdade de religião, a nível internacional? Para Zucca, o papel do DHLR é muito limitado, devido a dois pontos: 1) as contingências históricas (das constituições e do fenômeno religioso); 2) as diferenças do que é ser livre em cada local. Como consequência, observa-se certa deferência das instituições supranacionais para com as nacionais nas questões ligadas ao direito à liberdade religiosa. Assim, a aplicação desse direito tem (deverá ter) em conta o respeito à soberania nacional.

Segundo Zucca, o questionamento sobre o que significa liberdade de religião é intenso, diferente do que acontece no que se refere à liberdade de expressão. Questões como: *Por que a liberdade? Liberdade de que? Liberdade para quem? É liberdade para minorias? Que tipo de liberdade? Liberdade de interferência ou possibilidade de espaços?*, terão respostas dependentes, primeiro, das perspectivas de sociedade e, depois, da história constitucional do país no qual se concretiza o direito.

Sobre o primeiro ponto (perspectivas da sociedade), em uma sociedade marcadamente religiosa, o DHLR será assumido, como interesse da maioria, ao passo que em uma sociedade que deseja livrar-se de alguma interferência indesejada da religião, apenas uma minoria desejará defendê-lo. Em países teocráticos, por exemplo, a liberdade religiosa não será exatamente um problema, visto que uma religião será consagrada e outras estarão à margem, como minorias, no máximo reconhecidas (ou melhor, toleradas). Ainda que os direitos humanos sejam reconhecidos, o DHLR não parece ser discussão relevante nesses espaços.

A proposta do DHLR é proteger sem, no entanto, conceder privilégios. Numa sociedade marcada pelo pluralismo, acentuando-se nos atuais processos migratórios que promovem encontro de culturas diversas, a liberdade de religião é importante. Assim, mesmo que não plenamente justificada, a liberdade de religião é assumida como fundamental devido aos conflitos latentes. O experimento constitucional americano, por exemplo, que foi o primeiro a discutir a liberdade religiosa, estava preocupado em promover pluralidade antes de separar Igreja e Estado, a fim de evitar possíveis tensões. Na França, de modo diverso, quis-se separar para libertar a esfera pública das ingerências religiosas. Constituem-se, assim, dois modelos. O primeiro, bilateral (é o caso dos EUA), no qual liberdade de religião é dominante e tanto igreja quanto estado estão implicados como agentes de discurso. O segundo, unilateral (é o caso da França), no qual liberdade de religião é residual, pois a preocupação primeira é a independência do Estado.

A separação igreja e Estado implica dois domínios cognitivos diferentes. Isso, porém, segundo Zucca, gera um paradoxo, visto que o Estado não reconhece as razões da religião (pelo menos não no seu domínio cognitivo), isto é, sua legitimidade à luz da cosmovisão secular, mas a respeita, não interferindo. Dá-se consideração especial à religião, mas *não se explica porque ela é merecedora, nem se especifica o que equivale (natureza) à religião.*

O caminho da prática constitucional, diante das aporias relacionadas à liberdade religiosa, mostra-se coerentista, não crítico (isto é, não questiona as razões). Tem por propósito *preservar e explicar* os valores de uma sociedade, não questionar. Assim, os juízes, na prática, tratam a religião de modo especial, sem se perguntar por quê, o que conduz à insistência na motivação religiosa de um pedido. Na prática, toma-se o pressuposto de que o pedido religioso é vulnerável (isto é, tem algo de especial), ao passo que os não religiosos têm que mostrar seu pedido na vulnerabilidade. Arvind Sharma (2011, p.24) evidencia que a questão sobre o caráter religioso ou não de um pedido gera dificuldades consequentes, as quais constituem o escopo desse trabalho:

Quando uma reivindicação se sustenta na alegação de que a ação dos que apresentam a queixa se baseia na "religião", então surge a questão: "A solicitação religiosa é suficientemente forte para exigir a isenção de leis que se aplicavam a todos os outros?" A consequência lógica disso é: se não podemos distinguir a atividade religiosa da atividade ordinária [secular], então devem existir leis que pertencem especialmente à religião? [Tradução nossa]

Para Zucca, as explicações filosóficas sofrem do mesmo problema das teorias constitucionais, não explicando porque religião é especial. Por isso, diante dos conflitos práticos, passa-se a recorrer a casos paradigmáticos (avaliar caso a caso). Há tentativas filosóficas de definição, porém apresentam sucessivas fragilidades. O autor chama atenção para

o risco de que, havendo indefinição sobre o conceito de religião, use-se liberdade de religião como direito em nome de interesses imperialistas. Sem uma definição razoável de religião, o “fabricante” de política ver-se-á diante de situações complicadas, tais como: qual é a natureza do DHRL?; como se sabe o que conta como religião em todo o mundo quando se começa com a própria concepção local de religião? Cada sistema jurídico-político tem pressupostos embutidos que dependem de contingências, justificando a cautela supranacional nas questões de liberdade religiosa. Diante da dependência das contingências históricas e da relutância das instituições nacionais em entrar em debates teológicos, passa-se a usar critérios sociológicos e antropológicos.

3 PENSAR O DIREITO HUMANO À LIBERDADE RELIGIOSA A PARTIR DE UM CONCEITO

A tarefa de definir ‘religião’ parece necessária para o nosso propósito por, pelo menos, três razões. Em primeiro lugar, o teórico deve ter claro o que deve ser incluído em sua abordagem explicativa, isto é, deve delimitar o escopo de sua investigação, de modo que possa dizer, mais ou menos claramente, o que ‘é religião’ e o que ‘não é religião’ (ao menos para quem não assume uma posição cética em relação ao problema). Em segundo lugar, definir religião parece ser necessário em vista de indiciar elementos fundamentais para uma interpretação da religião, indicando quais características significativas merecem ser levadas em conta. Uma terceira razão refere-se à confiança ou desconfiança do teórico em relação a possibilidade de demonstrar certa unidade em torno do que seja ‘religião’. As respostas para o problema da definição referem-se, de algum modo, a esses três pontos.

Tradicionalmente, os teóricos procuraram determinar se a lei deveria proteger a liberdade religiosa, tentando identificar o que é distintivo sobre a religião *qua* religião, a fim de determinar se há algo especial na religião que, como uma questão de moralidade política, garantiria proteção legal. Como evidenciamos na seção anterior, a noção de ‘religião’ é difícil de definir em termos legais. Para evitar a controvérsia filosófica e ideológica, as normas internacionais de direitos humanos têm prescrito um catálogo de direitos e os meios para proteger esses direitos, sob o título acordado de ‘liberdade de pensamento, consciência e religião’, em vez de definir essas liberdades. “Todos os instrumentos básicos referem-se a essas três liberdades. Além disso, a maioria das normas internacionais desenvolvidas protege as *manifestações* ou *expressões* da liberdade religiosa ou crença.” (LERNER, 2000, p. 907; grifos do autor)

Ciente dessas dificuldades, Zucca avalia a tentativa de Brian Leiter em *Why Tolerate Religion?* de problematizar uma definição universalmente válida de religião. Para Leiter, dois pontos seriam essenciais em uma conceituação: a) categoricidade de crença, isto é, o rigor das crenças orientando o comportamento e, b) o isolamento a partir de evidências, isto é, a maneira com que a religião se refere ao conhecimento de mundo que temos com base no senso comum ou na ciência. As crenças religiosas, em virtude de serem baseadas na fé, estão isoladas dos padrões comuns de evidência e justificativa racional, os que empregamos tanto no senso comum como na ciência. O problema com a definição de Leiter, segundo Zucca, é que está ancorada numa visão naturalista, opondo ciência e religião. Dizer que a fé é necessariamente falível significa afirmá-la sempre como fonte de crenças infundadas. No entanto, é possível identificar crenças morais herdadas de convicções religiosas. Além disso, os religiosos são preparados para mudar de crença diante da evidência.

A resposta de Leiter ao problema que investigamos, sustentado pela definição de religião proposta, é que embora não devamos perseguir as pessoas religiosas, a religião como tal não garante qualquer solicitude legal “especial”, como a fornecida pelas Cláusulas Religiosas da Primeira Emenda dos EUA. “Não há razão moral aparente para que os Estados criem proteções que encorajem os indivíduos a estruturar suas vidas em torno de demandas categóricas que são isoladas dos padrões de evidência e raciocínio que em toda parte esperamos constituir restrições ao julgamento e à ação”. (LEITER, 2013, p. 63) A objeção de Zucca vai na esteira da elaborada por McConnell (2013).

Também poderíamos propor, seguindo Dubuisson (apud Sharma, 2011, p. 20), uma conceituação que parta de um paradigma religioso consagrado, como, por exemplo, o cristianismo ocidental, para definir religião. O uso normativo do paradigma cristão ocidental conduziria à constatação de quatro elementos: “(1) a afirmação da existência de Deus e do elo vivo que une a criatura mortal a ele; (2) uma igreja ou organização sacerdotal; e finalmente (3) sacramentos e cerimônias, isto é, de acordo com a nomenclatura proposta por Hubert e Mauss, crenças, instituições e práticas.” Um dos problemas desse paradigma reside no fato de que em quase todos os fenômenos sociais estão implicadas crenças, instituições e práticas, de modo que fica difícil compreender a especificidade religiosa nesta definição. Além disso, há muitos ritos religiosos que não diferem substancialmente de outros ditos seculares.

Outro modo possível de conceituar religião seria por meio de definições estipulativas. John Hick (1990, p.2; tradução nossa) explicita:

Foram propostas diversas definições. Algumas delas são fenomenológicas, tentando dizer o que é comum a todas as formas reconhecidas de religião; por exemplo, religião é “o reconhecimento humano de um poder controlador sobre-humano e especialmente

de um Deus pessoal ou deuses com direito à obediência e adoração” (*Concise Oxford Dictionary*). Outras são interpretativas. Assim, existem definições psicológicas - por exemplo, “os sentimentos, atos e experiências de homens individuais em sua solidão, na medida em que eles compreendem a si mesmos em relação a tudo o que possam considerar o divino” (William James). Outras são sociológicas - por exemplo, “um conjunto de crenças, práticas e instituições que os homens desenvolveram em várias sociedades” (Talcott Parsons). Outras, ainda, são naturalistas - por exemplo, “um corpo de escrúpulos que impedem o livre exercício de nossas faculdades” (Salomon Reinach) ou, com mais simpatia, “a ética elevada, acesa, iluminada pelo sentimento” (Matthew Arnold). Outras ainda são definições religiosas de religião - por exemplo, “Religião é o reconhecimento de que todas as coisas são manifestações de um Poder que transcende nosso conhecimento” (Herbert Spencer), ou novamente, “a resposta da humanidade ao divino”.

A dificuldade com as definições estipulativas é que elas não são neutras nem abrangentes, pois decidem o paradigma a ser utilizado e impõem este sob a forma de uma definição. Dito de outro modo, elas partem de um conceito desejado passando a justificá-lo. É o mesmo caso, por exemplo, da tradicional divisão entre definições religiosas de religião e definições naturalistas de religião. Enquanto as primeiras assumem como realidade o objeto intencional do pensamento e da experiência religiosa, as segundas descrevem a religião como uma atividade ou estado mental puramente humano. (HICK, 2018, p. 45-46)

Hick (1990, p.3) propõe, então, contra o essencialismo das definições e contra as definições parciais, o uso da noção *semelhança de família*, como elaborada por Wittgenstein, para definir religião³. Segundo a compreensão wittgensteiniana, alguns conceitos são tais que os entendemos a partir de um número de critérios, não sendo nenhum deles individualmente necessário ou suficiente, isto é, eles não geram uma definição explícita.

A maneira filosófica tradicional de definir algo, segundo Wittgenstein, é descrever exaustivamente as propriedades de algo. Na tentativa de definir o que é um jogo, por exemplo, descrever-se-ia um conjunto de propriedades comuns a todos os jogos. Contudo, embora tenhamos uma série de propriedades comuns aos jogos, como ter regras, participantes, tabuleiro ou espaço para jogar, isso não nos dá uma ferramenta factível para empiricamente definir o que é ou não um jogo. Mas, ainda assim, parece ser necessária a existência de algo que convirja todos os jogos. Se assim não fosse, como seria possível chamarmos a tantas atividades distintas

³ O mapeamento genético do conceito ‘semelhança de família’ aponta para a concordância com a ideia de ‘nome coletivo’, de William James, que data de 1902: “Most books on the philosophy of religion try to begin with a precise definition of what its essence consists of. Some of these would-be definitions may possibly come before us in later portions of this course, and I shall not be pedantic enough to enumerate any of them to you now. Meanwhile the very fact that they are so many and so different from one another is enough to prove that the word “religion” cannot stand for any single principle or essence, but is rather a *collective name*. The theorizing mind tends always to the over-simplification of its materials. This is the root of all that absolutism and one-sided dogmatism by which both philosophy and religion have been infested. Let us not fall immediately into a one-sided view of our subject, but let us rather admit freely at the outset that we may very likely find no one essence, but many characters which may alternately be equally important in religion.” (JAMES, 2002, p. 21; grifo nosso)

de jogo? A resposta de Wittgenstein é defender que se é possível identificar entre os mais variados tipos de jogos semelhanças que ora surgem e ora desaparecem, a melhor forma de caracterizá-las se dá por meio da “expressão ‘semelhanças de família’; pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, o andar, o temperamento, etc.” (WITTGENSTEIN, 1979, p. 39, §67).

É fundamental compreender que Wittgenstein não afirma que membros de grupos nunca compartilham algo em comum. Em vez disso, ele afirma que o mesmo termo geral pode ser aplicado a diversos fenômenos, mesmo quando eles não compartilham nenhuma característica ou conjunção específica de características em comum. De fato, em alguns casos, algumas coisas às quais o mesmo termo geral é aplicado não compartilham características distintas em comum. Em tais casos, no entanto, eles tipicamente se sobrepõem em recursos a outras coisas chamadas pelo mesmo termo geral, outros servindo como intermediários que vinculam aqueles que não compartilham nenhum recurso, assim como os elos intermediários de uma cadeia conectam os elos periféricos. Uma diversidade de elementos que participam de diferentes modos em uma totalidade não hermética, conforme defende Saler:

I advocate that for scholarly purposes we build on this, and that we formally conceive of religion in terms of a pool of elements that more or less co-occur in what scholars generally regard as the clearest or least problematical examples of what they call religion. Those elements [...] collectively define our conceptual model. The instantiations of that model are what we call religions and they differentially participate in the pool. The instantiations are linked by family resemblances; they need not all share some one element or some specific subset of elements. Further, the category facilitated by our model is unbounded in that there is no sure or stable border where religion ends and nonreligion begins. (SALER, 1999, p. 396)

Hick põe em destaque a dimensão soteriológica (perspectiva de salvação futura) como um elemento familiar comum à religião, transversal às diferentes tradições religiosas. O cristianismo exprime nos termos de redenção e vida eterna; o judaísmo, da vinda do Reino de Deus; o islamismo, do julgamento e do paraíso; o hinduísmo, de *moksa* (caminho de autocentramento para a centralidade de Deus); o budismo, de iluminação e nirvana. Afirma Hick:

Talvez não exista uma característica de tudo que possa ser chamado de religião, e sim um conjunto de "semelhanças familiares". [...] saber se um movimento é religioso não é uma questão de tudo ou nada, mas uma questão de grau dentro de uma rede amplamente disseminada de semelhanças e diferenças. Dentro desse conjunto ramificado de semelhanças de família existe, no entanto, uma característica que é extremamente difundida, embora não universal. Esta diz respeito a uma preocupação com o que é chamado de salvação ou libertação. Isso provavelmente não é uma característica da religião "primitiva" ou "arcaica", que está mais preocupada em manter as coisas em equilíbrio, evitando a catástrofe. No entanto, todas as grandes crenças do mundo desenvolvido têm uma estrutura soteriológica (do Grego *soteria*, salvação). Elas oferecem uma transição de um estado radicalmente insatisfatório para

um estado infinitamente melhor. (HICK, 1990, p.3; tradução nossa)⁴

Adilson Koslowski (2013), assentindo com a posição wittgensteiniana, também afirma que - ainda que a busca de uma definição explícita de religião seja uma área bastante desenvolvida em sociologia e principalmente em antropologia - a definição de religião só é possível por meio das semelhanças entre religiões. A antropologia e a sociologia tipificam as definições de religião em substantivas e funcionais. Definições substantivas são aquelas nas quais a religião é definida em termos de entidades sobrenaturais (Deus, vida de Deus na alma do homem, um mistério). Definições funcionais buscam estabelecer utilidade e efeitos da religião na sociedade. Tanto as definições substantivas quanto as funcionais ou são muito amplas ou muito estreitas. (KOSLOWSKI, 2013, p. 110)

Sobretudo devido ao surgimento constante de novas religiões e o desaparecimento de outras, com a conseqüente dificuldade de mapear as experiências religiosas no mundo, a religião deve ser considerada como um conceito aberto, em construção.

Assim, não podemos dizer se algo é ou não religião. As fronteiras do que é ou não religião são nebulosas, vagas. Rigorosamente, podemos apenas dizer se algo é mais ou menos religião, a saber, se tem mais ou menos semelhanças com o conjunto de características de religião. Em suma, não temos uma definição de religião, temos apenas uma caracterização de religião ou um conceito brando de religião. (KOSLOWSKI, 2013, p. 119)

Robert Audi (2015, p. 413-414) também sustenta que as definições categóricas de religião existentes são inadequadas. Portanto, propõe que religião é um conceito de múltiplos critérios, concordando com Hick e Koslowski. Para Audi, será sempre melhor expandir a definição do que conceber uma definição demasiado estreita. Isso evita atitudes restritivas de direitos ou que forneçam privilégios a determinados grupos. Apresentando um exemplo de uma lista de características de religião definida por semelhança de família, o autor afirma ainda que, segundo estas características, uma pessoa pode ser religiosa sem pertencer a uma religião institucional.

A lista apresentada por Robert Audi (2015, p. 414) é uma abreviação da lista de Willian Alston (2006, p. 414), também apresentada por Koslowski (2013, p. 119). Alston elenca nove propriedades: (1) Crença em seres sobrenaturais (deuses); (2) Uma distinção entre objetos sagrados e profanos; (3) Atos rituais focados em objetos sagrados; (4) Um código moral que se

⁴ Essa compreensão encontra ressonâncias mesmo no Hobbes do Leviatã que, ao destacar a impossibilidade de ‘salvação’ ou ‘libertação’ para o ser humano no tempo presente, acena para a inquietação constante em relação às coisas que virão, de modo que ele busca (pode buscar) algum modo de “livrar-se” de suas aflições: “Por ser inegável que existem causas para todas as coisas que existem ou existirão, é impossível, para o homem que tenta prevenir-se contra os males que teme e obter os bens que deseja, deixar de viver em contínua preocupação com o porvir [...]” (HOBBS, Leviathã, I, 12)

acredita ser sancionado por um deus; (5) sentimentos caracteristicamente religiosos (admiração, senso de mistério, sentimento de culpa, adoração), que tendem a ser despertados na presença de objetos sagrados e durante a prática do ritual, e que estão conectados em ideia com os deuses; (6) Oração e outras formas de comunicação com um deus; (7) Uma visão de mundo, ou uma visão geral do mundo como um todo e o lugar do indivíduo nele. Esta imagem contém alguma especificação de um propósito geral do mundo e uma indicação de como o indivíduo se encaixa nele; (8) uma organização mais ou menos total de sua vida com base na visão de mundo; (9) Uma organização social unida pelos critérios 1 e 8. (ALSTON, 2006, p. 368). Além disso, Audi salienta que a laicidade não será mais facilmente caracterizada do que a religião, tendo imprecisão similar. Audi tem como objetivo demonstrar que as noções de direitos e da religião em si não são vagas de modo que se exclua a possibilidade de articular uma explicação plausível da natureza de um direito humano à liberdade religiosa.

Uma objeção bastante discutida ao uso da noção ‘semelhanças de família’ para definir religião pode ser encontrada em Timothy Fitzgerald (1996). Segundo Fitzgerald, o conceito de religião deve ter algumas informações ou características essenciais, e se não tiver, então a família da religião se torna tão grande a ponto de ser praticamente sem sentido e analiticamente inútil. Fitzgerald sustenta, além disso, que o conceito de religião não tem propriedades teóricas distintivas e, portanto, não pode fornecer a base para uma disciplina acadêmica. Ele recomenda, então, que as pessoas nos departamentos de estudos religiosos voltem suas atenções para os “estudos culturais”, que ele caracteriza como “a análise e interpretação dos valores institucionalizados por diferentes sociedades”. (FITZGERALD, 1996, p. 232-233).

Essa objeção de Fitzgerald é importante porque nos alerta que nosso compromisso com a ideia de semelhança familiar pode muito bem nos levar a reconhecer o seguinte fato: todo propósito de definição será um ‘caminho pela vida da semelhança familiar’. Isso poderia ser ilustrado, por exemplo, em dois níveis analíticos. Primeiro, denominações religiosas, como judaísmo, cristianismo, islamismo, hinduísmo, budismo e assim por diante, não são fenômenos unitários. Eles constituem famílias de religiões, e cada uma dessas famílias é organizada por semelhanças. Assim, por exemplo, o cristianismo é um congênere de muitos “cristianismos”, ligados entre si por sobreposição de semelhanças, mas divididos por diferenças. Elementos que unem alguns cristianismos podem separar outros.

Deve ficar claro, por fim, que entender ‘religião’ como um conceito de semelhança familiar não significa licenciar o uso desse conceito de maneira desleixada ou inconsistente. Além disso, há uma diferença importante entre usar ‘religião’ como um conceito de semelhança familiar e rejeitar o conceito por completo como equivocado ou inutilizável. Nesse sentido,

Hent de Vries argumenta que a ‘religião’ como um conceito não pode ser facilmente descartada, apesar do fato de que nem ciência e teologia podem nos dar uma definição completa da religião (VRIES, 2008, p. 30):

[...] there is no easily determinable (let alone given or prima facie) limit to the uses to which we may put any number of names or concepts (e.g., “religion”), just as there is no given range of locutions (whether propositions or, say, promises) in which such terms can appear. Not that anything goes, for different contexts will “invite”, “tolerate”, or “allow” certain uses of language and forbid others. But no strict criterion, no formalizable rule, prejudges such possibilities *in advance* or *once and for all*. The felicity of expressions will depend on our “mutual attunements”, on what both Wittgenstein and Heidegger call an *Übereinstimmung*, that is to say, on a certain “acceptance” of the world with its “things” and the “acknowledgment” of others (that is to say, “other minds” or human “beings”) in it. (VRIES, 2008, p. 31)

Em suma, dada a recorrente posição de autores segundo a qual não é possível uma definição explícita de religião (e considerada a instabilidade de compreensão do DHLR que isso gera), o conceito semelhança de família apresenta-se como possível caminho para uma definição razoável. Não se estabelecem alicerces definitivos em uma superfície firme, isto é, não se caracteriza definitivamente religião. “Existe [em princípio] um etnocentrismo congênito, mas que pode ser aos poucos transcendido. Parece não haver uma impossibilidade de tradução inter-religiosa completa” (KOSLOWSKI, 2013, p. 122). Esse processo se dará, num mundo plural, pelo diálogo entre as tradições religiosas, que são oriundas de uma diversidade de culturas, de modo que se evite o imperialismo em nome da liberdade de religião.

4 CONSIDERAÇÕES SOBRE A LIBERDADE RELIGIOSA ENQUANTO DIREITO

Para Zucca (2015), três pontos centrais ajudarão na compreensão do DHLR, quais sejam, o *alcance*, a *força* e o *conflito* entre direitos.

Sobre o primeiro (alcance), trata-se de definir o âmbito de proteção circunscrito pelo DHLR. Para tanto, será necessário traduzir o princípio em modalidades deonticas (proibições/permisões/obrigações), estabelecer o dever correlato imposto a outros (o meu direito de uma religião implica, por exemplo, que ninguém pode violar meu espaço) e definir que tipo de crenças e comportamentos devem ser classificados como religiosos. Zucca evidencia novamente, como no caso da definição de religião, as diferenças nacionais. Nos EUA, o DHLR está associado ao exercício livre (ato), significando mais liberdade *para* a religião (no sentido de possibilitar a coexistência de várias práticas religiosas). Parece que o caso brasileiro está mais próximo a esse paradigma⁵. Na França, por sua vez, o DHLR conecta-se à proteção

⁵ Politicamente falando, as questões sobre liberdade religiosa e secularismo no Brasil podem ser compreendidas a

da crença religiosa (pensamento). Trata-se de liberdade *da* religião (da interferência religiosa), com uma ênfase maior na laicidade do Estado. Outro ponto a ser definido é se liberdade estende-se a um grupo ou somente ao indivíduo. Segundo o autor, os tratados recentes têm destacado o aspecto coletivo. É o caso da Convenção Europeia de Direitos Humanos. Passa-se, com isso, da esfera privada para o aspecto público da religião

O segundo ponto (força) implica comparar a força do DHLR com a de outros direitos *in abstracto*. Além disso, confrontar a liberdade de diferentes grupos religiosos entre si. O que se pode perceber é, novamente, que há uma *força especial* nas reivindicações religiosas em comparação com outras reivindicações de consciência. Um problema se dá quando o Estado estabelece uma religião, o que pode comprometer a liberdade de outras. A questão da igualdade de tratamento se impõe para a concretização do DHLR. Um caso emblemático é o dos muçulmanos na Itália, que são tratados sem grande proteção ou entusiasmo, sendo-lhes impostos encargos administrativos para prevenir construção de locais de culto.

O terceiro ponto trata dos conflitos do DHLR com outros direitos. Por exemplo, a liberdade de expressão: manifestar opiniões negativas sobre práticas religiosas é legítimo? Zucca afirma que o juízo negativo sobre a religião pode minar minorias. É o caso, por exemplo, da estigmatização de minorias religiosas ao chamá-las de seitas, principalmente no caso de religiões recém-criadas (SHARMA, 2011, p.23). Há ainda dois outros problemas, no mínimo: a) respeito ao sentimento religioso faz parte do DHLR?; b) o DHLR prevalece (é forte o suficiente) sobre a liberdade de expressão?

George Letsas (2012) problematiza, nesse sentido, a alegação normativa de que a liberdade de religião requer respeito pelas convicções religiosas dos crentes quando alguém se expressa em público. Se essa reivindicação for legítima, estaria justificada a posição de que um Estado pode impedir a expressão pública de pontos de vista pelo motivo de que eles ofendem (podem ofender) convicções religiosas (um direito a não ser ofendido nas crenças religiosas). O problema é semelhante à questão mais geral sobre o que há específico nas reivindicações religiosas: o que, nas ofensas religiosas, oferece motivos especiais em relação a ofensas não religiosas (por exemplo, ofensas ao time de futebol de alguém)? Sem pretensões de problematizar essa questão no momento, limitamo-nos a apresentar alguns apontamentos de

partir de três pontos (conflituais): “(i) os desafios ao secularismo baseados em a prevalência histórica da Igreja Católica Romana e sua influência tradicional na esfera pública e no Estado; (ii) a crescente demanda pelo reconhecimento e influência do neopentecostalismo na esfera pública e no Estado; (iii) as ameaças ao secularismo e às minorias religiosas que resultam da forte predominância do cristianismo. Algumas questões ainda são consideradas neutras, mas na realidade elas indicam acordo de tratamento preferencial a uma religião sobre outras, como as crucificações em salas de aula e espaços públicos e educação religiosa nas escolas públicas.” (PEREIRA, 2016, p. 120; tradução nossa)

Letsas: a) uma expressão digna precisa contribuir com o debate público, isto é, não pode ter propósito meramente insultante; b) uma fala pode ser restringida nos casos de expressões que conduzirão a uma violência iminente (Letsas destaca que não se trata de proteger os sentimentos dos crentes, mas de restringir a violência); c) a prevenção de certas expressões que reforçam padrões de discriminação contra minorias, sobretudo, ajuda a evitar injustiças e compensar as vítimas; e) não há necessidade de pesar liberdade de expressão contra a liberdade de religião, visto que o autor não considera haver caráter especial nas ofensas às crenças religiosas em relação a ofensas de outras ordens.

Esta questão, não obstante as considerações de Letsas, dependerá de uma determinação do juiz, que, pelo problema da indefinição, confia em seus pressupostos culturais sobre a natureza da religião. Concretamente, um juiz deve proceder por analogia, destacando uma série de indícios que, por sua vez, informarão a investigação de uma problemática. Na melhor das hipóteses, um juiz pode formular um conjunto de orientações que terão de ser avaliadas no contexto cultural e referindo-se a cada caso. Uma descrição jurídica destina-se a ser informativa, mas não pode ser usada como uma referência jurídica rigorosa. (ZUCCA, 2013)

Propõe-se, ainda, no conflito entre direitos, a seguinte questão: uma religião pode discriminar (como sociedade estabelecida) algumas categorias de pessoas, das quais discorde da conduta? Há um conflito entre igualdade e liberdade. Se não puder, coloca-se de algum modo pressão na religião para ceder à cultura a qual resiste. Na dinâmica do trabalho, por exemplo, o problema dos conflitos é forte. É justificado não contratar um tipo de pessoa por motivações religiosas? Outras tensões vislumbram-se no caso do empregador laico e os funcionários que querem usar símbolos religiosos. Outras questões relevantes seriam: quando o empregador é o Estado, é justificado o empregado não cumprir algo em nome da religião? E quando igrejas contratam, podem elas demitir por motivo religioso?

A reflexão de Zucca apresenta duas assertivas fundamentais: a) dar condições à existência de uma religião nem sempre significa protegê-la e, b) há necessidade de mudança profunda na sociedade, o que *não pode ser feito pela lei*. Este último ponto evidencia uma confiança do autor nos processos democráticos como promotores de diálogos geradores de consenso.

Sharma (2011, p.73-77) desenvolve reflexão semelhante, usando analogamente os três pontos de Zucca a partir de três enfoques que considera necessários para definir o que é liberdade de religião. “O conceito de liberdade religiosa pode ser elucidado com a adoção de três abordagens sucessivas: examinando casos que envolvem graus de liberdade religiosa, tipos de liberdade religiosa e restrições à liberdade religiosa.” (SHARMA, 2011, p.73).

Primeiramente, Sharma salienta que há diferença entre liberdade para fazer coisas religiosas e liberdade de uma cosmovisão religiosa. Um protestante obrigado a viver como católico tem liberdade religiosa, enquanto pode ter atos cristãos, mas sua cosmovisão está comprometida em sua totalidade (questão dos *graus* de liberdade). De igual modo, se não é permitido a alguém possuir terras ou assistir a uma aula na universidade porque é metodista ou judeu, esse alguém não é substancialmente livre, ainda que possa realizar atividades próprias de metodistas ou judeus (questão dos *tipos* de liberdade religiosa).

A discussão sobre os tipos de liberdade de religião conduz à discussão sobre as *restrições*. Um professor pode constranger um aluno por usar suposições de fundamento religioso em seu discurso? Um crente que critica outra religião exerce sua liberdade religiosa? À luz dessa discussão fica evidente que o conceito de liberdade pode ser associado a dois elementos: o elemento representado pela *escolha*⁶ e o elemento representado pela *liberdade da repressão*.

Pode-se ir mais longe numa configuração do DHLR, se além da ideia de liberdade de escolha e ausência de restrição, considerar-se a noção de *aumento de oportunidades*. É mais livre, segundo Sharma, aquele que tem mais alternativas, isto é, quanto mais possibilidades religiosas forem oferecidas, maior será o exercício da liberdade. Dessa constatação, Sharma extrai uma proposta:

[...] a liberdade religiosa seria maximizada se todo ser humano conhecesse razoavelmente bem as tradições religiosas da humanidade, considerasse todas elas como opções vivas. Tal entendimento da liberdade religiosa envolveria então todos os membros da humanidade com o conhecimento de, pelo menos, tantas religiões do mundo quanto possível, de modo que as opções disponíveis para ser humano, qualquer ser humano, fossem maximizadas. De acordo com a lógica deste argumento, um curso de religiões mundiais no currículo em todo o mundo maximizaria a liberdade religiosa, expandindo o leque de opções religiosas disponíveis, tanto quanto possível. Se alguém quisesse maximizar a liberdade religiosa, então este seria o caminho a percorrer⁷

⁶ Saliente-se que este primeiro elemento implica que liberdade religiosa deve ser entendida também como liberdade de mudar de religião, isto é, livre acesso às religiões. Para Sharma, trata-se do caráter dinâmico do DHLR. Merece destaque, neste sentido, a diferença de redações entre as disposições básicas nos instrumentos globais que abordam a liberdade religiosa, a saber, o Artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e o Artigo 18 do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (PIDCP) (1966). Enquanto o primeiro acentua a possibilidade de *mudar* de religião, o segundo sublinha a liberdade para *ter ou adotar* uma religião. A expressão *mudar* de religião é mais forte em sua conotação (pode inclusive implicar rupturas culturais ou mesmo a pena capital no caso do Islã, visto que liberdade de religião, nesse caso, é entendida como liberdade de coexistência e não de mudança) do que *ter ou adotar*. (SHARMA, 2011, p. 76-78)

⁷ É chamativo que esta seção da obra de Arvind Sharma, *Problematisating Religious Freedom* (2011), tenha por título *The Possibility of Religious Freedom*, contrastando - não apenas no título, mas na reflexão - com a, recorrentemente citada, obra de Winnifred F. Sullivan, *The Impossibility of Religious Freedom*. Sharma destaca que a questão da liberdade religiosa como um direito não é apenas uma questão de teoria, mas adquiriu o *status* de uma política.

Sharma propõe, ainda, a valorização de atividades missionárias de religiões (não de proselitismo, mas de anúncio), de modo que se possa ampliar o rol de possibilidades.

5 IMPLICAÇÕES POLÍTICAS DO DIREITO À LIBERDADE RELIGIOSA

Um aspecto relevante que justifica a proposta de discussão do presente texto são as tensões existentes na relação entre liberdade de religião e política, com ênfase na política externa. Estados ocidentais justificam intervenção militar via direitos humanos, especialmente o DHLR, sem reconhecer que a compreensão de um direito humano pode depender de pressupostos contingentes. Há direitos menos controversos e mais controversos. Zucca é incisivo ao afirmar que EUA e Europa têm se mostrado dispostos a usar a liberdade de religião como terreno para intervenção militar em outros países. “[...] a religião tem sido usada para vários esforços políticos e, em particular, para dar um aspecto moral à intervenção do Império [refere-se aos EUA]” (ZUCCA, 2015, p.405; tradução nossa). Um exemplo paradigmático é a intervenção francesa no Mali⁸, em 2008, supostamente realizada com a finalidade de combater extremistas religiosos.

As potências coloniais também têm apoiado historicamente ditadores em nome do DHLR (como a família Assad, Sadam Hussein, Mubarak e Gaddafi). Tenta-se legitimar essa postura afirmando que esses poderiam garantir mais liberdade religiosa que grupos chamados extremistas. O problema está no fato de que essas intervenções não têm sido guiadas por uma compreensão internacional universal do DHLR, mas por uma compreensão doméstica. Além disso, o DHLR é apenas um direito como outros e tem que ser pesado com outras considerações; deve ser usado com extremo cuidado, a fim de evitar suspeitas de imperialismo. Por isso, a pergunta sobre quais os limites legítimos à liberdade religiosa é imprescindível.

Se inicialmente o foco principal do público nas convenções, tratados e instrumentos internacionais que promovem direitos humanos pós *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948) estava na identificação dos *direitos* das pessoas, com o tempo a atenção tem sido deslocada para as *restrições* que podem ser impostas ao exercício desses direitos. Isso

⁸ A intervenção militar no Mali, denominada Operação Serval (em francês: *Opération Serval*, uma referência ao felino africano, operação atualmente substituída pela Operação Barkhane que tem por objetivo rastrear e conter grupos terroristas por toda a região do Sahel.), foi uma operação militar realizada no norte do país, no início de 2013, pelas Forças Armadas Francesas, com apoio logístico das Forças Armadas dos Estados Unidos e de outros países europeus. A intervenção estrangeira ocorreu a pedido da junta militar que governa o Mali desde o golpe de 2012 e contou com o apoio de vários países africanos e ocidentais, tendo sido autorizada pelas Nações Unidas. O objetivo declarado da intervenção era deter o avanço de tuaregues e rebeldes islâmicos do Azauade, supostamente ligados à Al Qaeda, os quais declararam, em 2012, a independência do norte do país.

também é verdadeiro para o DHLR. O Artigo 3 da *Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções* enuncia:

A liberdade de manifestar a própria religião ou as próprias convicções estará sujeita unicamente às limitações prescritas na lei e que sejam necessárias para proteger a segurança, a ordem, a saúde ou a moral pública ou os direitos e liberdades fundamentais dos demais.

Identificar as limitações passíveis ao DHLR auxiliará na definição do escopo desse direito. As convenções de direitos humanos dividem as descrições desses em dois tipos de cláusulas: as de concessão e as de limitação⁹. Enquanto as cláusulas de concessão, como o próprio nome sugere, autorizam ações dos indivíduos, dos grupos e do Estado, as cláusulas de limitação identificam as circunstâncias sob as quais um Estado pode legitimamente restringir o exercício de um direito.

Segundo T. Jeremy Gunn (2012, p. 255), os ativistas de direitos humanos e crentes religiosos terão mais interesse nas cláusulas de concessão, ao passo que autoridades públicas e Estados mais provavelmente estarão preocupados com as cláusulas de limitação, tendo em vista os possíveis danos que atores religiosos podem causar à ordem pública, particularmente quando há manifestações extremas ou excessivas da religião. A fim de evitar conflitos entre essas duas posições, é fundamental definir critérios para estabelecer as cláusulas de limitação. Gunn afirma que uma limitação deve:

1. Estar prescrita pela lei. Isto implica: a) ter base em uma lei e não apenas em uma prática de autoridades do Estado; b) a lei que restringe deve ter sido publicada (estar acessível); c) a lei deve estar escrita de tal maneira que seja suficientemente compreensível para que uma pessoa possa identificar se as ações em questão são ou não proibidas pela lei;
2. Ser em prol de um legítimo interesse do Estado: o PIDCP identifica esses interesses. São eles: (1) segurança pública, (2) ordem pública, (3) saúde pública, (4) moral pública, e (5) os direitos e as liberdades dos outros;
3. Ser necessária (ou proporcional): o significado de ‘necessária’ parece ser que a restrição à manifestação da religião seria algo que deve ser imposto a fim de preservar a democracia. O sentido do termo é muito mais forte do que ser apenas uma ‘boa ideia’ ou ‘uma ideia útil’ ou, ainda ‘ser vantajosa’. Ser ‘necessária’ implica que nenhuma outra opção é possível ou que haverá sérias consequências caso a restrição não seja imposta. (GUNN, 2012, p. 259-262)

É fato que algumas formas de religião (ou, pelo menos, alguns modos de expressão da

⁹ Um exemplo é o artigo 9º da *Convenção Europeia dos Direitos Humanos* (1953), que se divide em duas cláusulas, sendo a primeira a cláusula de concessão e a segunda, de limitação.

religião) são patológicas e causam danos para o padrão humano. Nenhum sistema legal pode evitar o problema de quão longe a lei deve acomodar uma consciência religiosa. Algumas limitações da prática ainda podem ser necessárias. Oxtoby (apud SHARMA, 2011, p.21) sugere uma estratégia para pensar a questão. Enquanto nos círculos teológicos um critério de aceitação das religiões foi se a tradição exigia amor e aceitação do próximo (inclusive do que possui uma tradição diferente), um critério de aceitação secular razoável pode ser o valor da harmonia e do benefício na sociedade. Novas expressões religiosas poderiam ser aceitas enquanto ajudam seus membros a lidar com suas vidas e a torná-los bons cidadãos em uma sociedade pluralista. Conclui Oxtoby: “[...] A humanidade é o denominador comum das religiões, pois todas elas, de uma forma ou de outra, tratam da situação humana. E o benefício humano é um teste justo do desempenho de cada um.” (apud SHARMA, 2011, p. 21; tradução nossa)

6 CONCLUSÃO

Ao final desse percurso estamos habilitados a oferecer uma proposta à luz do problema elencado inicialmente, a saber: *há algo de especial na liberdade de religião que determine o seu alcance e a legitime como direito humano autônomo e específico em relação a outros direitos que promovem liberdades?* Sumarizando a discussão, evidenciamos as contingências constitucionais dos Estados em relação ao que seja liberdade de religião e ao modo de aplicação desse direito. Isso está justificado em grande parte pela imprecisão das definições de ‘religião’. Procuramos mostrar algumas definições insuficientes de ‘religião’ e sustentamos que uma possível caracterização (aberta) pode ser realizada a partir do conceito wittgensteiniano de “semelhanças de família”. Visualizamos uma lista de características apresentada por Alston. Finalmente, acenamos também para algumas questões de política internacional que estão implicadas no discurso sobre o DHLR. Estas exigem precisar razoavelmente os limites à liberdade religiosa, a fim de evitar o imperialismo em nome da proteção à liberdade de religião.

Salientamos desde o início que a natureza e a força do interesse na liberdade religiosa devem ser consideradas para determinar se esse interesse merece proteção por instrumentos constitucionais de um direito fundamental especial. Não basta dizer que liberdade de religião é importante; é necessário evidenciar *que tipo de liberdade é a liberdade de religião e o que queremos proteger* com o DHLR. Segundo Lindholm et al., os componentes do núcleo normativo do DHLR, identificáveis nas normas existentes de direitos humanos internacionalmente codificados, explicitam a natureza multifacetada da religião. Oito componentes centrais constituem esse núcleo (LINDHOLM, DURHAM, TAHZIB-LIE,

GHANEA, 2004, p. XXXVIII-XXXIX):

- 1 Liberdade interna: todos têm direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de todos terem, adotarem, manterem ou mudarem de religião ou crença;
- 2 Liberdade externa: todos têm a liberdade, sozinho ou em conjunto com os outros, em público ou privadamente, a manifestar sua religião ou crença no ensino, na prática e no culto;
- 3 Não coerção: ninguém deve ser sujeito à coerção que prejudicaria a própria liberdade de ter ou adotar uma religião ou crença de sua escolha;
- 4 Não-discriminação: os Estados são obrigados a respeitar e garantir a todos os indivíduos no seu território e sob a sua jurisdição o direito de liberdade de religião ou crença, sem distinção de qualquer tipo (raça, cor, sexo, língua, religião ou crença, opinião política, nação ou outra origem, propriedade, nascimento ou outro status);
- 5 Direitos dos pais e responsáveis: os Estados são obrigados a respeitar a liberdade dos pais e, quando for o caso, dos tutores legais, de assegurar a educação religiosa e moral dos filhos que esteja de acordo com suas próprias convicções;
- 6 Liberdade corporativa e status legal: um aspecto vital da liberdade de religião ou crença, particularmente em contextos contemporâneos, é, para comunidades religiosas, ter direitos permanentes e institucionais para representar seus interesses como comunidades. Ou seja, as próprias comunidades religiosas têm liberdade de religião ou crença, incluindo o direito à autonomia em suas próprias questões. É reconhecido que elas têm o direito de adquirir o status de entidade legal como parte de seu direito à liberdade de religião ou crença e, em particular, como um aspecto da liberdade de manifestar crenças religiosas não apenas individualmente, mas em conjunto com outras pessoas;
- 7 Limites das restrições admissíveis à liberdade externa: a liberdade de manifestar a própria religião ou crença pode estar sujeita apenas às limitações prescritas por lei e que são necessárias para proteger a segurança pública, a ordem, a saúde, a moral e os direitos fundamentais dos outros;
- 8 Não-derrogabilidade: os Estados não podem derrogar o direito à liberdade ou crença, nem mesmo em tempos de emergência pública.¹⁰

A enumeração desses elementos, centrais à compreensão da liberdade de religião, possibilita vislumbrar a complexidade do DHLR. É um direito que contém sub-elementos que se sobrepõem a outros valores protegidos por direitos humanos. Segundo Lindholm et al.,

Isso levou a tendências a interpretar a liberdade de religião ou crença através do filtro conceitual de outras normas com as quais os vários sub-elementos da liberdade religiosa estão ligados, como a igualdade ou a liberdade de expressão ou o Estado de Direito. Alguns foram ainda mais longe, recomendando que a liberdade de religião seja reduzida ou suplantada por uma dessas outras normas. Estas tendências empobrecem nossa compreensão da liberdade de religião ou crença e não conseguem entender até que ponto os diferentes valores constituem uma rede sem costura crucial como um todo, para proteger as frágeis, porém vitais, interações de crença, ação e comunidade que constituem os sistemas de crenças. (LINDHOLM et al, 2004, p. XL;

¹⁰ Note-se que, embora a liberdade de religião se aplique a seres humanos individuais, também inclui a proteção de atividades comunitárias e das relações (cf. componente 2 e 5, respectivamente). Comunidades de religiosos ou crentes se beneficiam da proteção de atividades comunitárias.

tradução nossa)

Desde essa perspectiva, o fundamento da liberdade religiosa como direito específico não é um fato consumado, ainda que haja reconhecimento público (como parte de uma obrigação moral) e jurídico (como componente das constituições e das declarações de direitos humanos). Apoio bem fundamentado por comunidades religiosas e de vida do direito humano universalmente aplicável à liberdade de religião ou crença ainda é, até certo ponto, uma verdade a ser feita. (LINDHOLM, 2004, p. 22). Avançar na questão pode exigir novas hermenêuticas de doutrinas jurídicas, um debate intrarreligioso mais intenso, a mudança de padrões tradicionais de pensamento e prática, a cooperação e o diálogo, não excluindo a argumentação intelectual sincera sobre as diferenças existentes entre religião e posturas de vida. Some-se a isso o necessário desenvolvimento de técnicas que possam evitar a recorrência da tentação dos atores políticos explorarem a identificação religiosa na busca do poder.

7 REFERÊNCIAS

ALSTON, Willian. Religion. In: BORCHER, Donald B. **Encyclopedia of philosophy**. 2. ed. Farmington Hill: Thomsom Gale, 2006. p. 366-373.

AUDI, R. Religious liberty conceived as a human right. In: CRUFT, Rowan S. & LIAO, Matthew. & RENZO, Massimo (eds). **Philosophical Foundations of Human Rights**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

GIUMBELLI, Emerson. O Acordo Brasil-Santa Sé e as relações entre Estado, sociedade e religião. **Ciencias Sociales y Religión** 13(14), p. 119-143, 2011.

GUNN, Jeremy T. (Ed.). **No establishment of religion**: America's original contribution to religious liberty. New York: Oxford, 2012.

FITZGERALD, Timothy. Religion, Philosophy and Family Resemblances. **Religion**. v. 26, 1996. p. 215-236.

HICK, John H. **Philosophy of Religion**. 4. ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990.

HICK, John H. **Uma interpretação da religião**: respostas humanas ao transcendente. Trad. Agnaldo Cuoco Portugal. Petrópolis: Vozes, 2018.

HIMMA, Kenneth. An unjust dogma: why a special right to religion wrongly discriminates against non-religious worldviews. **San Diego Law Review**. v. 54, 2017.

HOBBS. **Leviatã, material, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria B. Nizza da Silva. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

JAMES, William. **The varieties of religious experience**: a study in human nature. London: Routledge, 2004.

KOSLOWSKI, A. Em torno da problemática de definir religião. **Philosophos**. Goiânia, v.18, n. 1, p. 103-126, jan./jun., 2013.

LEITER, Brian. **Why tolerate religion**. Princeton; Oxford: Princeton, 2013.

LERNER, Natan. The Nature and Minimum Standards of Freedom of Religion or Belief. **BYU Law Review**, 905, p. 905-932, 2000. Disponível em: <<http://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2000/iss3/10>>. Acesso em: 2 out. 2018.

LETSAS, George. Is there a right not to be offended in one's religious beliefs? In: ZUCCA, Lorenzo; UNGUREANU, Camil (Ed.). **Law, State and religion in the new Europe**. New York: Cambridge, 2012. p. 238-260.

LINDHOLM, Tore et al (Ed.). **Facilitating freedom of religion or belief: a deskbook**. Springer, 2004.

MCCONNELL, Michael W. Why protect religious freedom. **The Yale Law Journal**, 2013. p. 770-810.

NICKEL, James W. Who needs freedom of religion? **University of Colorado Law Review**, v. 76, p. 941-964, 2005.

PEREIRA, JANE R. G. The Relationship Between Religion and State in Brazilian Law. In: BOTTONI, Rossella; CRISTOFORI, Rinaldo; FERRARI, Silvio. **Religious rules, State law, and normative pluralism: a comparative overview**. p. 117-134. Switzerland: Springer Switzerland, 2016.

SALER, Benson. Family Resemblance and the Definition of Religion. **Historical Reflections / Réflexions Historiques**, v. 25, n. 3, 1999, p. 391-404.

SHARMA, A. **Problematizing religious freedom**. Edited by Deen K. Chatterjee. Dordrecht: Springer Netherlands, 2011.

VRIES, Hent de. **Religion: beyond a concept**. New York: Fordham University Press, 2008.

ZUCCA, Lorenzo. **A New Legal Definition of Religion?** Int'l J. Const. L. Blog, 20 dez. 2013. Disponível em: <<http://www.iconnectblog.com/2013/12/a-new-legal-definition-of-religion>>. Acesso em: 23 jun. 2016.

ZUCCA, Lorenzo. Freedom of religion in a secular world. In: CRUFT, Rowan S. & LIAO, Matthew. & RENZO, Massimo (eds). **Philosophical Foundations of Human Rights**. Oxford: Oxford University Press, 2015.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)