

Celso Gabatz
Rosângela Angelin
(Orgs.)

As configurações das identidades em tempos de intolerâncias e fundamentalismos



Organizadores

Celso Gabatz

Rosângela Angelin

As configurações das identidades em tempos de intolerâncias e fundamentalismos



1ª Edição

Foz do Iguaçu

2021

© 2021, CLAEC

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 5988 de 14/12/73. Nenhuma parte deste livro, sem autorização prévia por escrito da editora, poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados: eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação ou quaisquer outros.

Editoração: Danielle Ferreira Medeiro da Silva de Araújo

Diagramação: Danielle Ferreira Medeiro da Silva de Araújo

Capa: Lucas Martinez (Ilustração cedida por Celso Gabatz)

Revisão: Lucas da Silva Martinez

ISBN 978-65-89284-08-6

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

G112	Gabatz, Celso As configurações das identidades em tempos de intolerâncias e fundamentalismos / Celso Gabatz e Rosângela Angelin (Organizadores). 1. ed. Foz do Iguaçu: CLAEC e-Books, 2021. 169 p. PDF – EBOOK Inclui Bibliografia. ISBN 978-65-89284-08-6 1. Identidade. 2. Intolerância. 3. Fundamentalismo. 4. Sociedade. I. Gabatz, Celso. II. Angelin, Rosângela. III. Título. CDU: 316 CDD: 301
------	--

Observação: Os textos contidos neste e-book são de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores, incluindo a adequação técnica e linguística.

Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura – CLAEC

Diretoria Executiva

Me. Bruno César Alves Marcelino
Diretor-Presidente

Dra. Cristiane Dambrós
Diretora Vice-Presidente

Me. Rafael Henrique Cruz de Sousa
Diretor Vice-Presidente

Editora CLAEC

Me. Bruno César Alves Marcelino
Editor-Chefe

Me. Giovanni Orso Borile
Editor-Assistente

Me. Lucas da Silva Martinez
Editor-Chefe Adjunto

Dra. Gloria Maria Santiago Pereira
Editora-Assistente

Dra. Alessandra Fontes Carvalho da Rocha
Kuklinski Pereira
Editora-Assistente

Lic. Júlio Ernesto de Souza de Oliveira
Editor-Assistente

Ma. Danielle Ferreira Medeiro da Silva de Araújo
Editora-Assistente

Bela. Valéria Lago Luzardo
Editora-Assistente

Ma. Édina de Fatima de Almeida
Editora-Assistente

Conselho Editorial

Dra. Ahtziri Erendira Molina Roldán
Universidad Veracruzana, México

Dr. Marcus Fernando da Silva Praxedes
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil

Dra. Denise Rosana da Silva Moraes
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Dra. Marie Laure Geoffray
Université Sorbonne Nouvelle – Paris III, França

Dr. Djalma Thürler
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Dra. Ludmila de Lima Brandão
Universidade Federal do Mato Grosso, Brasil

Dr. Daniel Levine
University of Michigan, Estados Unidos

Dr. Marco Antonio Chávez Aguayo
Universidad de Guadalajara, México

Dr. Fabricio Pereira da Silva
Universidade Federal Fluminense, Brasil

Dra. Sandra Catalina Valdetaro
Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Dr. Francisco Xavier Freire Rodrigues
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Dra. Susana Dominzaín
Universidad de la República, Uruguai

Dra. Isabel Cristina Chaves Lopes
Universidade Federal Fluminense, Brasil

Dra. Suzana Ferreira Paulino
Universidade Federal Rural de Pernambuco, Brasil

Dr. José Serafim Bertoloto
Universidade de Cuiabá, Brasil

Dr. Wilson Enrique Araque Jaramillo
Universidad Andina Simón Bolívar, Equador

Sumário

Prefácio	5
<i>Cesar Kuzma</i>	
Apresentação	8
<i>Celso Gabatz e Rosângela Angelin</i>	
Tolerância e Intolerância Religiosa: apontamentos conceituais e históricos em diálogo com autores clássicos	13
<i>Noli Bernardo Hahn, Francieli Borchardt da Cruz e Gustavo Wohlfahrt Bohnenberger</i>	
Duas formas de identidade política: entre o pluralismo democrático e os regimes de intolerância	29
<i>Dagmar Manieri e Kesse Dhone Viana Cardoso</i>	
Inclusão política e identidade cultural: reivindicações simbólicas dos movimentos negros brasileiros da década de 1970	44
<i>Maria do Rosário Gomes da Silva</i>	
Hacia una teología pública pós-colonial	60
<i>Nicolás Panotto</i>	
“Batalha espiritual”: intolerância neopentecostal e reconfigurações identitárias nas religiões de matriz africana	80
<i>Janderson Bax Carneiro</i>	
“Parem, em nome da ‘minha’ Verdade!”: sobre fundamentalismos e intolerância religiosa	98
<i>José Reinaldo Felipe Martins Filho e Fábio Gleiser Vieira Silva; Clóvis Ecco</i>	
Por quem os sinos tocam: reflexões acerca dos discursos negacionistas e os fundamentalismos religiosos em tempos de pandemia no Brasil	115
<i>Celso Gabatz e Rosângela Angelin</i>	
Religião e mulheres: perspectivas epistemológicas na construção de identidades femininas	131
<i>Liria Ângela Andrioli e Claudete Beise Ulrich</i>	
(Des)enlaces conceituais: intolerância religiosa, racismo religioso e violência por motivação religiosa	149
<i>Marcos Teles do Nascimento e Marcus César Belmino</i>	

Prefácio

Com muita alegria, recebi dos amigos Celso Gabatz e Rosângela Angelin o convite para fazer o prefácio deste livro. Uma honra, devo dizer, pois os temas trabalhados e a seriedade das pesquisas apresentadas trazem o tom e um convite para realidades desafiadoras e que não podem mais ser ignoradas. Uma temática importante e relevante para o contexto em que vivemos, que faz com que esta obra encontre o seu espaço e seja discutida em ambientes acadêmicos, religiosos e sociais, devido à grande contribuição que oferece e pela qual se permite trabalhar. Por esta razão, a partir do nome dos organizadores, gostaria de cumprimentar todos os autores e autoras que nesta obra se fizeram presentes, trazendo para nós os horizontes de suas pesquisas, trabalhos e experiências buscadas e vividas.

Horizontes de muita luta, podemos dizer, e esta é a grande riqueza que o livro nos apresenta: ele nos expõe realidades e, diante delas, nos convida a parar e pensar os inúmeros movimentos que circulam ao redor. Não são coisas abstratas, mas, reais, concretas. Faz-se necessário uma atenção sobre elas. É o que nos leva a fazer novas perguntas. É importante que elas sejam feitas, pois as novas situações apontam fatos e estes reclamam a nossa atenção, o nosso olhar mais atento, um debruçar criterioso e desprendido, aberto ao que é novo e que pode nos iluminar.

A alegria que tenho em contribuir com uma breve apresentação é uma alegria de luta, ao perceber que tem muita gente lutando, buscando. Que tem gente disposta a fazer deste mundo um lugar diferente, pois o conteúdo apresentado no livro, a experiência dos autores, as ideias, ou mesmo as narrativas trazidas, fazem questionamentos, apontam desafios, desmascaram crises humanas, políticas e sociais, oferecem novos entendimentos em meio aos conflitos, expõem questões religiosas e culturais, conflitos de gêneros e de expressões, identidades, intolerâncias e fundamentalismos, como o próprio título do livro nos traz. São situações que nos questionam, que nos interpelam e que retratam espaços de muita dor, de muita tristeza, de sofrimento e de incompreensão, mesmo em meio a resistência.

Hoje, quando nos debruçamos sobre estas temáticas, somos envolvidos e tocados por elas; é impossível permanecer na indiferença, pois passamos a fazer parte, a tomar parte, a seguir de mãos dadas com muitos que ainda resistem, que ainda insistem, e que, por isso, existem. Se hoje persistimos é porque acreditamos que se pode criar condições de justiça, esperança e liberdade. Quando vemos ameaças às nossas instituições, quando vemos ataques às nossas democracias, quando vemos violação de direitos e desrespeito a grupos específicos, quando vemos menosprezo ou

tentativas de invisibilizar nossas identidades e histórias, frente ao desafio de se viver em uma sociedade cada vez mais plural, percebemos que ainda há muito por fazer e que o tempo nos é urgente. Não se pode parar. Há gritos nas ruas, e eles devem ser escutados. Há silêncios nas casas, e, também, eles nos dizem alguma coisa. O que necessitamos é encontrar os meios certos para discernir e entender, para agir e transformar, para seguir em frente, caminhando, buscando, lutando, acreditando, sempre. O que necessitamos é criar processos de libertação, horizontes de justiça, onde se faça valer a dor de muitas vítimas, cuja memória histórica nos encoraja e nos faz resistir, insistir, existir. Lembro aqui de Martin Luther King, George Floyd, Chico Mendes, Dorothy Stang, Marielle Franco, Ignacio Ellacuría, João e Marias, brancos e pretos, homens e mulheres, crentes e ateus, gays e trans, índios e camponeses, crianças e velhos, pais e mães, meninas e moças, e muitos daqueles e daquelas que morrem todos os dias, vítimas de descaso e da violência, de extremismos e fundamentalismos, e que não conseguimos ver os seus rostos, não nos permitimos entender os seus nomes e escutar suas vozes. Sem a memória das muitas vítimas que temos, sem o encontrar com a justiça não encontraremos espaços para uma nova sociedade, que deve ser construída no resgate e na reconstrução de nossa humanidade.

Com certeza, este é um livro que vai trazer uma grande contribuição. Sua proposta nos ensina que na vida tudo faz parte de um processo, em que há um caminhar constante e as lutas são diárias, elas estão em toda parte, e não há um lugar definitivo; não há um porto seguro, enquanto não houver espaço e justiça para todos. Por esta razão, olho este trabalho com esperança.

O desafio assumido neste livro, de tratar de intolerâncias e fundamentalismos em nosso tempo, e nele perceber como se configuram nossas identidades, é uma urgência, pois a negação, a violência gerada, os conflitos, a dificuldade de perceber e de conviver num mundo cada vez mais plural, é uma realidade que mata, que traz consequências, que faz vítimas. Portanto, é um tema urgente e sua exposição deve ser colocada com coragem e liberdade. Todo este cenário se torna ainda mais grave, ainda mais quando vivemos, desde 2020, a experiência de uma pandemia, que exalta com mais força as nossas vulnerabilidades, as nossas fraquezas e debilidades e pôs a mostra as nossas falsas seguranças, nossa arrogância, enquanto sociedade.

Por certo, a Covid-19 não escolhe suas vítimas e o risco se abre a todos. No entanto, as situações de miséria, a precariedade de nossos sistemas de saúde, a dificuldade de informação confiável e a exploração do capital fez com que a identidade de muitas vítimas ficasse a mostra, e elas são bem evidentes, elas têm um

rosto bem real e pobre, um rosto negro e periférico, que grita alto, ao desmascarar a desigualdade existente em nosso contexto, fazendo da dor e do luto um desafio a mais que deve ser enfrentado. Do outro lado, o negacionismo, a prática da pós-verdade, a falta de alteridade e de hospitalidade, a falta de respeito para com aqueles que mais precisam e que mais sofrem. Estes problemas se somam aos desafios relatados acima e que devem ser enfrentados, devem ser trabalhados seriamente, urgentemente.

Estas posturas que avançam em nosso contexto e que insistem em negar identidades e lutam para ocupar espaços de poder trazem um perigo eminente para nossas democracias e para direitos conquistados. Direitos Humanos que ainda não são universalizados, e Direitos dos Povos que não são garantidos, protegidos e respeitados. O movimento colonizador e explorador, revestido hoje com novos traços, continua fazendo o seu caminho e as consequências do que já podemos ver futuramente já nos assustam. A crise da pandemia da Covid-19 nos permite a possibilidade de um repensar e de um mudar, de transformar nosso modo de viver e nossa sociedade, em uma nova terra, falando teologicamente. No entanto, atitudes que destroem podem nos deixar em uma situação ainda pior, num nível ainda mais grave.

Desta maneira, como presidente da SOTER, que é a Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, no Brasil, vejo a produção deste livro como um autêntico espaço de luta e de resistência, de alegria e de esperança. Muitos dos temas tratados no livro também são tratados em nossos congressos, fazem parte das pesquisas de nossos associados e vemos nesta proposta uma tentativa de construção, de novos caminhos e de libertação.

Mais uma vez, agradeço aos amigos Celso e Rosângela pelo convite, parablenizo a eles como organizadores e a todos os autores e autoras por esta importante publicação. Que este livro encontre o seu destino, e que seja um destino de justiça. Uma boa leitura a todos!

Cesar Kuzma*

13 de janeiro de janeiro de 2021.

Há exatos 73 anos, Mahatma Gandhi iniciava um jejum, em protesto contra as violências cometidas por indianos e paquistaneses. Que exemplos assim, nos estimulem e nos acompanhem.

* Professor e pesquisador do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Doutor em Teologia, casado e pai de dois filhos. Presidente da SOTER (2016-2022).

Apresentação

Em uma de suas últimas entrevistas, o conhecido sociólogo e filósofo polonês, Zygmunt Bauman, assim sintetizou o drama que aflige a humanidade nestes tempos demasiadamente líquidos.

O futuro (outrora a aposta segura para o investimento de esperanças) tem cada vez mais sabor de perigos indescritíveis (e recônditos!). A esperança, enlutada, e desprovida de futuro, procura abrigo num passado outrora ridicularizado e condenado, morada de equívocos e superstições. Com as opções disponíveis entre ofertas de tempo desacreditadas, cada qual carregando sua parte de horror, o fenômeno da ‘fadiga da imaginação’, a exaustão de opções, emerge. A aproximação do fim dos tempos pode ser ilógica, mas, por certo, não é inesperada”¹.

As premissas apontadas pelo pensador polonês demonstram, em poucas palavras, o grande dilema nesta nossa encruzilhada civilizatória que marca a contemporaneidade. Enquanto um futuro sombrio nos espera, nos apegamos, por vezes, de forma atabalhoada ao resgate nostálgico de alguns mitos. Não raro, se busca sublinhar certas “verdades” na perspectiva de uma convivência mais pacífica e harmônica por meio do progresso e da razão. Esquece-se, no entanto, que a sociedade atual se encontra envolvida por um padrão mercadológico de sociabilidades com efeitos nefastos na degradação das mediações políticas e, por consequência, no controle da informação, captura de processos decisórios governamentais e das diferentes interpelações religiosas.

Os postulados descortinados por Bauman ampliam a compreensão também sistematizada, a mais de um século, pela filósofa e economista polaco-alemã, Rosa de Luxemburgo. Ela propunha uma visão na qual o sistema capitalista se comportaria como uma espécie de parasita². Um sistema que funcionaria por meio de uma contínua destruição criativa. A visão economicista de mundo, vigente há mais de trezentos anos, criou um autômato que escapa à nossa capacidade de compreendê-lo. Daí a necessidade de buscarmos melhores métodos de análise da realidade e sermos mais criativos.

¹ BAUMAN, Zygmunt. **Retrotopia**. Disponível em: <https://outraspalavras.net/sem-categoria/bauman-assim-chegamos-a-retrotopia/> Acesso em: 02 fev. 2020.

² LUXEMBURGO, Rosa. **A Acumulação do Capital**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

Esta obra, fruto da mobilização e colaboração de pesquisadores e pesquisadoras do Brasil e exterior, editada pela Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura (CLAEC), por meio da Chamada Pública CLAEC e-Books nº 04/2020, se embasa na compreensão de que contemporaneidade vem consolidando a interação e o protagonismo de diversos sujeitos. Nesta perspectiva, o que se vislumbra, é o desafio permanente pela ampliação do diálogo, repensar valores, posicionamentos, atitudes. Os fundamentalismos suscitam a negação do pluralismo ao sublinhar a fragilização da ética e da liberdade em detrimento da prescrição e do controle.

A proposta desta abordagem é, pois, ampliar o horizonte compreensivo no âmbito dos conflitos contemporâneos a partir da reconfiguração da democracia nos dias atuais por meio da mobilização de novos agentes, na demarcação de fluxos e novos domínios das identidades a partir da diversidade de gênero, sexual, cultural, religiosa e política. Busca-se a ampliação do debate não acentuando apenas possíveis assimetrias, desigualdades, diferenças ou estereótipos, mas, também, descortinando aprofundamentos teóricos que retratem questões correlatas à alteridade, a consolidação de direitos, a tolerância e a preservação dos direitos humanos.

Entende-se que a ciência pode servir à investigação e, portanto, sua principal função se efetiva ao aproximar o conhecimento humano da realidade vivenciada nas situações do dia a dia. Se o conhecimento epistemológico e científico não cumpre este papel, invariavelmente, haverá de alimentar uma perspectiva analítica distorcida acerca da realidade e, assim, em vez de esboçar respostas para possíveis perguntas, acabará por amplificá-las. Diferentemente das visões de mundo que moldaram a experiência humana no passado e, de certa maneira, ainda a moldam no presente, a complexidade aqui explorada pretende recuperar uma visão de mundo mais aberta. Procura-se acolher e conciliar diferentes entendimentos acerca da realidade em um permanente processo de descobertas, desconstrução, reconstrução e diálogo com a realidade atual.

Os discursos religiosos de cunho fundamentalista servem de eixo para as articulações presentes na sociedade brasileira. É através deles que a afirmação progressiva em torno de novas categorias no âmbito dos direitos humanos, como os direitos das mulheres, direitos para minorias étnicas, sexuais e de gênero, se evidenciam. Para muitos, a sensação é de termos sido lançados em um pesadelo. Diante dos absurdos que se repetem também nestes tempos de pandemia em virtude do COVID-19, há uma pergunta que ainda não recebeu uma resposta adequada: como permitimos essa longa noite que parece não ter fim? Por um lado, a visão hegemônica de mundo parece indicar que os “outros” devem ser percebidos como ameaças,

concorrentes e, não raro, inimigos a serem destruídos. O egoísmo tornou-se uma virtude em um tempo no qual o objetivo recorrente tende a ser a acumulação do capital. Por outro, a esperança de um mundo melhor parece, paulatinamente, estar ficando debilitada.

O que deveria ser um exercício crítico e uma reflexão necessária para reduzir as opressões, pode se aproximar, perigosamente, da intolerância e do reacionarismo. Hoje, basta uma palavra mal colocada ou mal interpretada para fazer cessar uma conversa ou qualquer possibilidade de diálogo. O outro, por mais próximo que esteja no campo das ideias, pode virar um inimigo a ser rechaçado e até destruído. Ataques ao pensamento, às ideias e à cultura, são agora, a bola da vez. Vislumbra-se uma conjuntura na qual parece existir um progressivo abandono do espírito libertário e igualitário em detrimento de uma atuação a partir de condenações, slogans vazios, manifestações prepotentes. Mesmo em ambientes acadêmicos, podem se instaurar regimes marcados pela negação da ciência e o autoritarismo por conta de uma pretensa “doutrinação” que poderia estar ocorrendo nestes lugares. Qualquer contradição teórica ou frase descontextualizada pode descambar para ofensas e agressões. Com frequência, há justificativas para a interdição do debate e a intimidação de educadores/as.

Uma parte significativa dessas posturas intolerantes, agressivas e de controle, nem partem de um Estado autoritário, mas, de uma parcela da própria população. Isso até poderia ser algo positivo se muitas destas pessoas não estivessem tomadas por uma visão inquisitorial de justiça sublinhadas por certezas tipicamente paranoicas. Vive-se em um tempo onde o ódio vai sendo liberado, em especial, nas redes sociais. Embora a liberdade de falar e de pensar esteja sob profunda vigilância, estamos em um momento no qual, em nome da tolerância e até do amor ao próximo, odeia-se cada vez mais. Esta gênese recorrente de uma psicopatologia das massas já havia sido descrita de forma magistral após a segunda guerra mundial pelo célebre romancista búlgaro, Elias Canetti, prêmio Nobel de literatura em 1981³. Reiterando as premissas de Canetti, nos dias atuais, é cada vez mais evidente que a responsabilidade pelo que é dito, da mesma forma que a identidade de quem diz, acaba sendo diluída. Uma espécie de entrega a não razão por meio de catarses coletivas.

As mentalidades inquisitoriais, recorrem a seus inúmeros “manuais de comportamento” para estabelecer certas condutas. Ao seguir um tipo de “receita”, as pessoas tornam-se acríticas e perdem a sua capacidade criativa. Afinal, é impossível construir coletivamente algo em prol do bem comum se inexistente a perspectiva da

³ CANETTI, Elias. **Massa e Poder**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

autonomia. Quem quiser mudar a sociedade precisa abandonar certos discursos padronizados que só conseguem ter efeito para alguns poucos. Não se pode querer transformar a realidade podando o pensamento, interditando a fala ou reproduzindo apenas frases prontas. É preciso ajudar na transformação da sociedade, reconhecendo as diferenças, aprendendo com as contradições e participando ativamente da construção coletiva de um mundo melhor.

Diante do exposto, a presente obra divide-se em nove capítulos. No primeiro capítulo aborda-se o tema da tolerância e intolerância religiosa em perspectiva histórica e teórica, embasada a partir de reflexões de alguns autores clássicos: Rousseau, Locke, Voltaire e Mill. No trabalho, Noli Bernardo Hahn, Francieli Borchardt da Cruz e Gustavo Wohlfahrt Bohnenberger destacam a necessidade do exercício da tolerância e a busca pelo diálogo harmonioso, implicando o respeito e reconhecimento dos diferentes.

Na sequência, Dagmar Manieri e Kesse Dhoni Viana Cardoso pautam seus estudos em duas formas de identidade política distintas: o pluralismo democrático e os regimes de intolerância, buscando apresentar as causas da perda do bom equilíbrio do jogo democrático capaz de gerar o nascimento de regimes de exceção, bem como, de formas de populismo autoritário. Nesse sentido, as autoras apontam a precariedade da identidade política de opinião como uma das causas dessas patologias políticas.

Pensar sobre a inclusão política e a identidade cultural remete para a análise de uma trajetória nacional embasada em projetos identitários marcados por espectros coloniais excludentes que foram criando realidades discriminatórias. É nesse sentido que Maria do Rosário Gomes da Silva aborda a reivindicação simbólica dos movimentos negros no Brasil, atendo-se, sobretudo, à década de 1970.

No quarto artigo desta obra, “Hacia una teología pública pós-colonial”, Nicolás Panotto, ocupa-se em proporcionar aportes para o debate envolvendo a dimensão política nas reflexões teológicas, com o intuito de entabular um diálogo capaz de se efetivar na conexão entre a teoria, teologia pós-colonial e a teologia pública, em especial, propondo uma teologia pública como um marco hermenêutico pós-colonial.

Janderson Bax Carneiro, no quinto texto, apresenta uma pesquisa de campo em terreiros de Umbanda no âmbito da Zona Oeste do Estado do Rio de Janeiro. No trabalho, o autor reflete acerca da “batalha espiritual” e a intolerância de igrejas neopentecostais e as respectivas reconfigurações identitárias nas religiões de matriz

africana. Para isso, são possíveis diálogos, bem como, tensões que imbricam esses dois campos.

Na sequência, o texto de José Reinaldo Felipe Martins Filho, Fábio Gleiser Vieira Silva e Clóvis Ecco chama a atenção para a influência dos fundamentalismos nas relações familiares, no exercício profissional e na política nacional e internacional que, em casos mais extremos, constitui-se em real ameaça à vida devido a sua postura de intolerância. Assim, os autores buscam averiguar as premissas adotadas no âmbito da religião nas articulações entre fundamentalismo e intolerância, chamando a atenção para alguns aspectos que se mostram relevantes para se pensar a temática no presente momento da história da humanidade.

A pandemia do COVID-19 tem alterado as relações humanas, econômicas e sociais mundo afora. Nesse cenário, de forma especial aqui no Brasil, vem aflorando discursos negacionistas alicerçados em questões religiosas instrumentalizadas pelos agentes da governança pública, minimizando a gravidade da pandemia e, por extensão, ampliando os seus terríveis efeitos. Nesse sentido, Celso Gabatz e Rosângela Angelin, se desafiam a compreender de que maneira a religião e a política assumem um caráter de domínio e manipulação em contraposição à ciência e em sintonia com os discursos negacionistas e conservadores.

Para tratar de questões relativas ao tema da religião e mulheres, Líria Ângela Andrioli e Claudete Beise Ulrich, sintetizam a religião como uma expressão vivenciada que dá forças para superar situações de sofrimento e de opressão; porém, também com o poder de relegar às mulheres cidadãs de “segunda categoria”, por meio de discursos que as submetem, de forma mais incisiva, ao papel de esposas e mães. Assim, as autoras tecem ponderações sobre a problemática que envolve a religião na formação das identidades femininas, considerando o contraditório da própria vivência religiosa, a dialética existente entre opressão e emancipação.

Por fim, o capítulo intitulado “(Des)enlaces conceituais: intolerância religiosa, racismo religioso e violência por motivação religiosa”, de autoria de Marcos Teles do Nascimento e Marcus César Belmino, contribui para o debate no que diz respeito ao desvelar formas de produção do sofrimento àqueles que ainda não se sentem seguros para exercerem a sua liberdade de crença ou que se sintam ameaçados por grupos que geram violência, em virtude de processos ideológicos intolerantes que atravessam os séculos.

A todas e todos, desejamos uma profícua e estimulante leitura.

Prof. Dr. Celso Gabatz e Profa. Dra. Rosângela Angelin, verão de 2021

Tolerância e Intolerância Religiosa: apontamentos conceituais e históricos em diálogo com autores clássicos

Noli Bernardo Hahn*

Francieli Borchardt da Cruz**

Gustavo Wohlfahrt Bohnenberger***

Introdução

Neste artigo, tem-se por objetivo focar sobre a formação histórica conceitual de tolerância religiosa, abordando-se majoritariamente concepções de autores clássicos como Rousseau, Locke, Voltaire e Mill. Tendo em vista que a ideia de tolerância é uma produção cultural humana, questiona-se: como surgiram as discussões acerca de tal conceito e categoria de compreensão? Quais acontecimentos históricos trouxeram a necessidade de discutir o tema da tolerância religiosa? Como os autores clássicos contribuíram para a construção do conceito e da categoria de compreensão ‘tolerância’?

Frente ao atual contexto de discriminações, resultante, em parte, de processos de globalização e, de outro, do retorno de nacionalismos, a insurgência de atos de violência contra coletividades, por parte de movimentos fundamentalistas, preocupam quem, especialmente, rege-se na ótica dos direitos humanos. Neste sentido, o estudo do tema tolerância e da busca pelo diálogo harmonioso entre os diferentes são de suma importância, uma vez que implica no respeito e reconhecimento aos diferentes.

* Pós-Doutor pela Faculdade EST, São Leopoldo, RS. Doutor em Ciências da Religião, Ciências Sociais e Religião, pela UEMESP. Graduado em Filosofia e Teologia. Possui formação em Direito. Professor Tempo Integral da URI, Campus de Santo Ângelo. Integra o Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* – Mestrado e Doutorado em Direito.

E-mail: nolihahn@san.uri.br

** Mestre em Direito pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Campus de Santo Ângelo, RS. Graduada em Direito pela UNIFRA, Santa Maria, RS. Professora universitária.

E-mail: francieli.borchardt1@gmail.com

*** Mestre em Direito pela Universidade Regional Integrada do Alto do Uruguai e das Missões - Campus Santo Ângelo (URI), na linha de pesquisa Direito e Multiculturalismo (2017). Bacharel em Direito pela mesma instituição. Professor universitário. Advogado.

E-mail: gw.dir@hotmail.com

Neste artigo, utiliza-se, predominantemente, o método de abordagem analítico, com pesquisa em fontes bibliográficas e históricas. Para fins organizacionais, primeiro, analisa-se o conceito de tolerância e, em segundo momento, realiza-se um breve estudo acerca das contribuições dos pensadores clássicos para a construção histórica do conceito de tolerância.

Análise conceitual de tolerância religiosa

A religião é um fenômeno de intensa importância para a vida dos indivíduos e se manifesta por meio de diferentes formas, numa pluralidade de identidades religiosas. Sabe-se que não é uma tarefa fácil conceituar o termo religião, na contemporaneidade, haja vista ser este um tema complexo, que envolve identidades religiosas muito diferentes. Logo, a própria tentativa de conceituar o vocábulo religião é intensamente complexo. Na concepção filosófica de Marilena Chauí (1997, p. 298) a religião é um vínculo entre o mundo profano e o mundo sagrado, isto é, a natureza (água, fogo, ar, animais, plantas, astros, pedras, metais, terra, humanos) e as divindades que nela habitam ou não. Durkheim (1996, p. 30), ao refletir sobre o tema, traz-nos a compreensão de que “[...] a função da religião é fazer-nos agir, é auxiliar-nos a viver”.

A religião, sobretudo o cristianismo, foi por um longo período uma estratégia para as formas reducionistas da organização do que é sagrado, ultrapassando as fronteiras desse sagrado, do sobrenatural. Assim, as fronteiras da religião estão demarcadas pelas fronteiras do mundo não sacral, e ao atuar neste mundo não sacral, a religião não é mera crença, mas um complexo cultural variado, criativo, efervescente (PIERUCCI; PRANDI, 1996).

Mais do que uma mera crença, a religião identifica, caracteriza e diferencia a sociedade, é uma forma linguística que legitima mitos, crenças, valores de sua cultura, que compreendem formas diferenciadas de ver o mundo e os fenômenos naturais. Segundo Geertz (1989, p. 89) a força de uma religião, ao apoiar os valores sociais, repousa na capacidade dos seus símbolos de formularem o mundo no qual esses valores e as forças que se opõem a sua compreensão sejam ingredientes fundamentais. Assim, continua o autor, a religião representa o poder da imaginação humana de construir uma imagem da realidade na qual, citando Weber, “os acontecimentos não estão apenas lá e acontecem, mas tem um significado e acontecem por causa deste significado” (GEERTZ, 1989, p. 89).

A religião insere os indivíduos em ritos, expressões e vivências e é aí que a linguagem ganha sentido. Para que a linguagem ou a função social da religião seja realizada, é indispensável que os indivíduos possuam liberdade para o exercício da religião, para a vivência e a experiência desta linguagem. Na concepção de Aristóteles, sendo citado por Chauí (1997, p. 360), a liberdade é

[...] a ausência de constrangimentos externos e internos, como uma capacidade que não encontra obstáculos para se realizar, nem é forçada por coisa alguma para agir. Trata-se da espontaneidade plena do agente, que dá a si mesmo os motivos e os fins de sua ação, sem ser constrangido por nada ou por ninguém.

Tal liberdade é vista como negativa, “na qual um sujeito tem a possibilidade de agir sem ser impedido, ou de não agir sem ser obrigado, por outros sujeitos” (BOBBIO, 2002, p. 48), onde precipuamente o Estado não pode interferir. Todavia, deve-se reparar que, apesar dessa linguagem se estabelecer no foro íntimo de cada indivíduo, ela não se desenvolve em compartimentos estanques. Não se pode negar que sobre a espiritualidade e o pensamento individual interfiram fatores sociais, econômicos, históricos e culturais (BASTOS, 1989, p. 48) que podem facilitar ou dificultar a liberdade religiosa. Ademais, não se pode desconsiderar que, agregada à liberdade religiosa, estão a liberdade de crença e a liberdade de culto. Estas liberdades também devem ser compreendidas em sua realização de linguagem em contexto amplificado.

Diante da liberdade religiosa, de culto e de crença, podemos situar como uma discussão fundamental a tolerância e a intolerância. Essas são duas formas de conceber como devem se dar as relações entre os humanos, seus grupos, classes sociais, nações e suas instituições religiosas, empresas, Estados, ou seja, como se dá a interferência na forma de linguagem estabelecida por uma determinada identidade. São essas duas concepções, diferentes entre si, sobre quais surgem as estratégias que empregadas para a busca da resolução de conflitos de interesses ou de crenças, com ou sem o uso da violência. O liame entre a tolerância e a intolerância é muito tênue.

Dessa forma, torna-se fundamental conceituar o que seria a tolerância religiosa. De Plácido e Silva (2008, p. 698-701) caracteriza tolerância como condescendência ou suportabilidade. Do latim *tolerantia* (atuar), em significação jurídica, significa a condescendência, a liberalidade, a permissão, em virtude do que se consente a prática de um ato, ou o aproveitamento de alguma coisa, sem que semelhante concessão importe em se atribuir ao favorecido, ou tolerado, a aquisição de um direito. Por essa razão, indicam-se como atos de tolerância os que são aturados, suportados, sofridos;

mas que não implicam na intenção de alterar um estado sobre as coisas, ou mesmo sobre os fatos, em que recaem os mesmos atos (SILVA, 2008, p. 702).

Segundo Forst (2009, p. 73), o termo tolerância pode ser interpretado sob quatro pontos de vista hermenêuticos, o da permissão, o da coexistência, o do respeito e o da estima. Michael Walzer (1999, p. 45), por sua vez, aduz que as concepções de tolerância estão ligadas aos modos de organização política do Estado, o que daria origem a quatro possibilidades de regimes de tolerância: a dos impérios multinacionais, a da sociedade internacional, a dos Estados nacionais e, por fim, a das sociedades imigrantes.

Para Leonardo Boff (2006 p. 33-35), fundamentalmente, há dois tipos de tolerância, a tolerância passiva e a ativa. Segundo o autor, a tolerância passiva representa a atitude de quem permite a coexistência com o outro não porque o deseje, mas porque não o consegue evitar. Se consubstancia na indiferença com a diferença. Já a tolerância ativa, segundo o autor, consiste na atitude de quem positivamente convive com o outro porque tem respeito a este e consegue vislumbrar a possibilidade da partilha e da parceria e assim se enriquece em contato e na convivência com o outro (BOFF, 2006 p. 33-35). Segundo Boff (2006, p. 33-35) a intolerância deverá ser sempre um desvio e uma patologia, produz efeitos destrutivos por não acolher as diferenças.

Para Boff (2006, p. 33-35) a tolerância é fundamentalmente a virtude que subjaz à democracia. Esta só funciona quando há tolerância com as diferenças partidárias, ideológicas ou outras, todas elas reconhecidas como tais. Entretanto, para o autor citado (BOFF, 2017, p. 45-56) tudo tem limites, igualmente a tolerância, pois nem tudo vale neste mundo, como há situações em que a tolerância significa cumplicidade com o crime, omissão culposa, insensibilidade ética ou comodismo. Segundo o mesmo autor, não se deve ter tolerância com aqueles que têm poder de erradicar a vida humana e de destruir grande parte da biosfera, com aqueles que assassinam inocentes, abusam sexualmente de crianças, traficam órgãos humanos, nem com terroristas que, em nome de sua religião ou projeto político, cometem crimes e matanças, pois há que submetê-los a controles severos e aplicar-lhes duramente as leis (BOFF, 2017, p. 45-56).

Leonardo Boff continua afirmando que contra isso valem os direitos humanos. Isso é virtude da justiça e não vício da intolerância, pois a tolerância sem limites liquida com a tolerância, assim como a liberdade sem limites conduz à tirania do mais forte (BOFF, 2017, p. 26-37). Ambas necessitam da proteção da lei. E o autor questiona: onde estão então os limites da tolerância? E Boff responde que o limite da tolerância

está no sofrimento, nos direitos humanos, quando os indivíduos são desumanizados, aí termina a tolerância (BOFF, 2017, p. 26-33). O melhor caminho, segundo ele, é a democracia sem fim que se propõe incluir a todos e a respeitar um pacto social comum.

Neste sentido, surge espaço para a discussão acerca da relação entre multiculturalismo e tolerância religiosa, no que se refere especificamente à intolerância no âmbito religioso, que tem sido marcada nos últimos anos por novas formas de ativismos e contendas, que se manifestam por meio de uma multiplicidade de identidades que lutam para se fazer ouvir, lutam por reconhecimento. Sobre isso, Burity aduz que compreender o pluralismo como uma mera coexistência de diversos é algo distinto de concebê-lo como uma coexistência de diferenças, já que pluralidade para ele não implica necessariamente em tolerância, ao contrário, pois o ambiente plural pode produzir muita intolerância, na medida em que favorece as manifestações de desrespeito a opiniões, gostos, valores opostos, pois as pessoas, os grupos sentem-se ameaçados pelo outro, pelo diferente (BURITY, 1997, p. 14).

Ricouer (1995, p. 185-186), discutindo acerca da tolerância, da intolerância e do intolerável, afirma que o sentido número um da palavra tolerância foi o de não interceptação, interrupção, interdição de algo, tal atitude redundava no estabelecimento de uma liberdade que resultaria desse ato de abstenção. Todavia, segundo o autor, a posteriori, essa palavra adquiriu outro sentido, que visou atingir o comportamento individual, o sentido de que tolerar significa desenvolver uma atitude que consiste em admitir no outro, maneiras diferentes de pensar e de agir (RICOUER, 1995, p. 175).

Desse modo, o autor sublinha o fato de que ser tolerante não implica em ser indiferente à perspectiva distinta do outro, e defende que a tolerância tem a ver com uma atitude de respeito à liberdade do outro de poder pensar e agir de modo diferente (RICOUER, 1995). No sentido cultural, de acordo com o autor, o tipo ideal dessa tolerância manifesta-se para ele por meio do que chama de conflito consensual, porque o respeito entre os seres humanos é mais marcado pela manifestação de atitudes discordantes que por atitudes de cordialidade e de concordância (RICOUER, 1995, p. 185-186).

Diante disso, o autor realiza uma distinção entre dois tipos de intoleráveis: o primeiro deles não é mais que reflexo “da expressão de intolerância, isto é, da violência em nossas convicções” (RICOUER, 1995, p. 185), violência que percebe uma verdade como única e universal, não respeitando outras formas; o segundo, que denomina de abjeto, é o intolerável em si, posto que define por consenso o que “não

merece absolutamente o nosso respeito porque exprime o irrespeitável” (RICOUER, 1995, p. 185-186), ou seja, a opressão, a violência.

Na contemporaneidade, um dos exemplos desses modos de entender a religião pode ser visto por meio do fundamentalismo religioso, termo que se aplica a identidades religiosas que possuem um sistema rígido de crenças, as quais se sustentam por textos revelados, definições dogmáticas e textos infalíveis (TAMAYO, 2004, p. 74). Para os fundamentalistas, “as sociedades e as instituições estatais devem ser organizadas em torno de princípios religiosos incontestáveis” (CASTELLS, 2003, p. 13). É possível presumir que o fundamentalismo religioso contemporâneo é, em parte, fruto da ameaça do rígido cânone que mantinha a congregação de fiéis com a multiplicação das seitas. De outra parte, é fruto da forma líquida que a vida assumiu, uma vida insegura, de dúvida, com ausência de fé e de confiança, contrário ao que o fundamentalismo oferece ao recusar o diálogo com os dissidentes (BAUMAN, 2005, p. 13-19).

O fundamentalismo religioso guarda intrínseca relação com a identidade cultural, já que é atributo da sociedade e da natureza humana. Diante das vicissitudes, inclusive as relacionadas à questão da própria identidade, busca consolo e refúgio na religião, de tal modo, o fundamentalismo religioso pode ser definido como a construção de identidade coletiva segundo a identificação do comportamento individual e das instituições da sociedade com as normas oriundas da Lei de Deus, interpretada por uma autoridade intermediária entre Deus e a humanidade (CASTELLS, 2003, p. 112-113), ou seja, é a submissão do Estado à religião, como ocorre nas sociedades muçulmanas, por exemplo.

O fundamentalismo religioso é caracterizado pela cultura, podendo ser considerado um fenômeno inquietante e desafiador da contemporaneidade, destacando-se como mais um desafio à sociedade contemporânea, isso porque geralmente visa à imposição de um pensamento único, que não admite a diversidade e muito menos cultiva a tolerância. Destarte, o fundamentalismo religioso “[...] deve ser visto contra o pano de fundo da nova desigualdade e da injustiça incontrolável que reinam no espaço global” (BAUMAN, 2005, p. 94).

Incontáveis acontecimentos violentos já expressaram o grau extremo a que chegou a intolerância nas relações entre os indivíduos de diferentes concepções, crenças, interesses ou cor da pele na contemporaneidade. É o que demonstram exemplos como os atentados de 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos, a invasão das tropas norte-americanas no Iraque e no Afeganistão, que deixou centenas de milhares de mortos, os conflitos entre judeus e palestinos na faixa de Gaza, os

conflitos envolvendo o governo sírio e seus opositores armados, os atentados contra jornalistas da revista Charlie Hebdo e a um mercado judaico em 2015, em Paris; o tratamento aviltante dispensado aos imigrantes que chegam à Europa diariamente.

Segundo Silva (2006, p. 02-34), a história das grandes religiões monoteístas indicou períodos de intolerância entre as diversas religiões. O autor exemplifica afirmando que os diversos tipos de fundamentalismos se caracterizam como resistência ao processo de modernização da sociedade em todos os períodos e são movidos por comportamentos de busca de eliminação do outro, do diferente. Segundo o autor, na Idade Média a intolerância religiosa foi intensificada pelas lutas entre judeus e heréticos; durante os Estados nacionais modernos, a intolerância, ao vincular religião e política, possibilitou que o herege religioso fosse visto como “desafiante da ordem política monárquica; o dissidente político é [era] encarado como um desafiador do dogma religioso adotado pelo Estado-nação” (SILVA, 2006, p. 02).

Assim, nessa época, frisa o autor, “a intolerância religiosa assumiu formas especialmente virulentas, porque se julgava que a solidez do poder absoluto do rei dependia da aplicação do princípio de que a religião do povo deveria ser a religião do príncipe” (SILVA, 2006, p. 02). Os tempos obscuros da Idade Média, que se caracterizaram por um longo período histórico pela descentralização política, pela dominação da Igreja Católica e pelo modo de organização feudal, foram deixando, paulatinamente, de existir, ensejando o surgimento de uma revolucionária sociedade, a sociedade moderna, a qual foi marcada pelo balizamento do poder do Estado pela lei e pelo estabelecimento de uma pauta objetiva de proteção do indivíduo.

Por outro lado, o Iluminismo conhece seu apogeu na França no século XIX, provocando uma revolução no pensamento político e científico da época. Esse movimento visava acabar com o Antigo Regime, que tinha por características a sociedade estamental, na qual a classe social do indivíduo era determinada pelo nascimento, a monarquia absolutista, na qual o rei ou monarca detinha poderes absolutos.

A Revolução Francesa foi fundamental para a propagação dos ideais iluministas, para a separação entre igreja e Estado, para a criação da laicidade, responsável por garantir e proteger a liberdade religiosa. Dentre os principais filósofos do Iluminismo destaca-se o pensamento de John Locke (1632-1704) no século XVII, que é considerado um dos precursores das modernas discussões sobre o tema da tolerância. Voltaire (1694-1778), no século XVIII, defendia a liberdade de pensamento e não poupava críticas à intolerância religiosa. Rousseau (1712-1778), no século XVIII, defendia a ideia de um estado democrático que garantisse igualdade para todos. Montesquieu (1689-

1755), no século XVIII, defendia que toda forma de governo deveria obedecer às leis e não à vontade do monarca e da religião. Mill (1806-1873), no século XIX, defende que não pode haver a proibição da expressão de qualquer opinião ou crença, porque não é possível saber de que lado realmente está a verdade, já que é na confrontação pública e sem restrições de diferentes ideias, crenças e opiniões que a verdade pode surgir.

Os filósofos Locke, Voltaire, Rousseau, Montesquieu e Mill, defensores do liberalismo político, propuseram a tolerância como proposta. Esta se caracterizaria como uma alternativa racional para o término dos conflitos religiosos. A tolerância, também, teoricamente, conduziria, enfatizaria e possibilitaria a separação entre o Estado e a Igreja. Destarte, se torna importante a análise do conceito de tolerância, segundo os autores clássicos, acima citados, evidenciando sua contribuição para a concepção do termo na contemporaneidade.

A Tolerância Religiosa na perspectiva dos autores clássicos

John Locke (1632-1704) foi um filósofo inglês que durante seu exílio, na Holanda, escreveu em latim a sua Epistola de Tolerantia, que foi traduzida e publicada anonimamente, em 1689, na Inglaterra, sob o título de *A Letter Concerning Toleration*. Nesta carta, Locke defende a liberdade religiosa, em amplo sentido, e propõe a separação total dos poderes político e religioso. Na época, em que os indivíduos ainda poderiam ser queimados por motivos da crença religiosa, tais ideias eram revolucionárias.

Locke considerava que as guerras, torturas e execuções, em nome da religião, eram, na verdade, culpa da intervenção indevida de crenças religiosas no mundo político e não do cristianismo em si. O alvo principal de Locke, portanto, era a Igreja Católica Romana, que não aceitava a separação dos poderes religioso e civil de forma alguma. A solução dos problemas sociais, para Locke, exigia a necessária separação dos assuntos do Estado daqueles da Igreja. Enquanto os interesses de uns se misturavam com os dos outros não haveria progresso em direção à tolerância. Deveria haver um apartamento radical entre a política, ao encargo do rei, e a religião, sob auspício do sacerdote (LOCKE, 1980, p. 201-223).

Para o filósofo, os assuntos da Igreja, seus dogmas, seu culto, as assembleias religiosas ou concílios, não dizem respeito ao Magistrado, pois não é assunto da jurisdição deste, sendo que nenhum decreto legislativo pode afetar o seu caráter sagrado. Mesmo havendo esta total separação, o filósofo reconhece que,

eventualmente, ainda que de boa fé, decisões e medidas políticas terminariam por afetar e interferir nos assuntos da religião (LOCKE, 1980, p. 201-223).

Locke defende a tolerância com base no princípio grego de indiferença, ou seja, não se faz necessário aceitar como legítima ou verdadeira a crença alheia, bastando tolerar os diferentes cultos. Uma igreja não deve ser forçada a aceitar certos grupos por imposição do governo. Os diferentes grupos devem se tolerar mutuamente (LOCKE, 1980, p. 201-223).

A carta de Locke não defende, em momento algum, a substituição do poder religioso pelo civil e, sim, sua divisão. Um dos grandes males da modernidade foi, sem dúvida, a substituição do Deus religioso pelo Deus Estado. Há claros limites para o poder estatal, sob risco de exterminar a liberdade individual caso sejam avançados estes limites (LOCKE, 1980, p. 201-223).

Locke demonstra que a tolerância é possível desde que cada pessoa faça a sua parte e respeite o outro. A tolerância é um sinal que diferencia uma verdadeira religião das demais, mas A Carta acerca da tolerância, na ótica da tolerância religiosa, não foi pensada pelo filósofo na tentativa de estabelecer ou mostrar qual é a verdadeira religião e a verdadeira igreja, mas para mostrar que é possível a vivência religiosa em meio a diversas identidades sem resultar em discriminação (LOCKE, 1980, p. 201-223).

Em Locke, a defesa da tolerância religiosa constitui uma ampla argumentação baseada, sobretudo, no próprio princípio cristão da caridade. Em Carta acerca da Tolerância, Locke considera, como principal distintivo da 'verdadeira igreja', a tolerância com os que professam uma religião diferente, pois trata-se de uma virtude evangélica, fundada em um dos mais importantes ensinamentos de Jesus Cristo, que se for prescindido, afasta do verdadeiro cristianismo (LOCKE, 1980, p. 201-223).

Seguindo as reflexões de John Locke, que apresentou uma sólida argumentação a favor da tolerância como remédio para as discórdias civis e religiosas em Cartas sobre a tolerância, François Marie Arouet, mais conhecido como Voltaire (1694-1778), filósofo iluminista francês do século XVIII, produziu dois ensaios sobre o tema. Um ele introduziu no seu *Dictionnaire Philosophique*, (Dicionário Filosófico), de 1764, verbete 'tolerância', o outro foi uma exposição mais longa da sua defesa do Caso Calas, dado a público um ano antes, em 1763, intitulado *Traité sur la tolérance*, em favor da reabilitação de um burguês protestante, Jean Calas.

Na época, o livro foi proibido de circular na França, tão acirrados eram os conflitos entre católicos e protestantes, tema principal do livro. Os acontecimentos

que motivaram a elaboração da obra foram a condenação e execução do comerciante de tecidos de religião calvinista Jean Calas, de 63 anos, em 10 de março de 1762, pelo tribunal criminal de Toulouse, com entusiasmado apoio da população católica local, que determinou que o réu fosse ‘quebrado vivo’, estrangulado e tivesse o corpo incinerado em uma fogueira. A acusação contra Jean Calas era de ter assassinado o seu filho que, segundo boatos, pretendia se converter ao catolicismo.

Em *Tratado Sobre a Tolerância*, Voltaire escreve contra a injustiça cometida contra Jean Calas motivada pela intolerância religiosa. Jean Calas, um homem sexagenário, protestante assim como sua família, foi acusado de assassinar o próprio filho por causa da suposta intenção deste em se converter ao catolicismo. Marc-Antoine teria sido supostamente enforcado pelo próprio pai, com a ajuda de Pierre, seu irmão, e de um jovem amigo da família, também protestante, de sobrenome Lavaisse (VOLTAIRE, 2000, p. 28-36).

O tribunal de Toulouse o condenou à roda dos suplícios e Jean Calas foi executado negando até o fim que tivesse cometido o assassinato de seu próprio filho. Voltaire argumenta que a inocência de Jean Calas, assim como de seu filho e do amigo da família eram evidentes no processo, mas que a motivação religiosa intolerante dos supersticiosos e violentos da província de Toulouse teria sido a causa de um julgamento injusto e que tinha destruído uma família honesta por causa de sua religião (VOLTAIRE, 2000, p. 28-30).

Voltaire defendeu que Marc-Antoine havia cometido suicídio; frustrado por não poder exercer a advocacia, até então proibida aos não-católicos, decidindo se enforcar. Este é um caso de intolerância assassina entre muitos que se verificaram na Europa à época das guerras religiosas, mas que Voltaire escolhe para sua campanha conta a intolerância. Ele considera o caso dos Calas em especial, por considerar que foram atingidos de diferentes maneiras pela intolerância religiosa (VOLTAIRE, 2000, p. 28-30).

A história dos Calas é o pretexto que encontrou para escrever seu tratado e expor suas ideias acerca do imperativo da tolerância. Voltaire reclamou o mínimo de direitos para os protestantes, tal como os católicos tinham assegurado na Inglaterra à mesma época. Assim, o Tratado apresenta exemplos de tolerância de todas as partes do mundo, inclusive dos povos árabes. Voltaire procura argumentar que os cristãos são intolerantes, apesar dos ensinamentos de Jesus Cristo serem os da “doçura, paciência e indulgência” (VOLTAIRE, 2000, p. 28-30).

Retoma inclusive a história do cristianismo, questionando a veracidade das histórias dos mártires e a voracidade com que teriam sido perseguidos os cristãos pelos romanos, uma vez que estes eram tolerantes com as religiões extra-oficiais. Conclui Voltaire que as perseguições se constituíram numa resposta dos romanos ao proselitismo dos mártires que pregavam contra os deuses romanos, acusando-os de falsos deuses e acusando os seguidores das religiões romanas de idólatras (VOLTAIRE, 2000, p. 28-43).

Para Voltaire, o conflito religioso que levou à condenação injusta de Jean Calas, demonstrava que a religiosidade pode deixar de lado a caridade para promover a violência nas relações humanas, incentivando o ódio e a perseguição, ao invés de promover o amor e a solidariedade. Voltaire, referindo-se ao direito da intolerância, assim se expressa: “O direito da intolerância é, pois, absurdo e bárbaro; é o direito dos tigres, e bem mais horrível, pois os tigres só atacam para comer, enquanto nós exterminamo-nos por parágrafos” (VOLTAIRE, 2000, p. 38).

Voltaire alerta que se aumentar o número de cultos a tendência é diminuir a intolerância:

Quanto mais seitas houver, tanto menos perigosa cada uma será; a multiplicidade as enfraquece; todas são reprimidas por justas leis que proíbem as assembleias tumultuosas, as injúrias, as sedições e que estão sempre em vigor pela força coativa (VOLTAIRE, 2000, p. 29).

Defensor das minorias, Voltaire procura evidenciar a ideia de uma postura tolerante em favor da liberdade religiosa. Ele não traz um conceito de tolerância, mas considera que a intolerância religiosa é uma atitude absurda e bárbara que contraria o princípio universal de não fazer o que não gostaria que te fizessem (VOLTAIRE, 2000, p. 37). O objetivo de Voltaire, quando se coloca em defesa da tolerância religiosa, ao demonstrar sua indignação com a condenação da família Calas, é defender a liberdade de consciência e nesse contexto ele responsabiliza a Igreja Católica pelo fanatismo e pela intolerância.

Outro importante autor para a discussão é Jean-Jacques Rousseau, filósofo francês, que nasceu em Genebra, no dia 28 de junho de 1712 e faleceu em 2 de julho de 1778. O tema da tolerância em Rousseau evoca necessariamente questões ligadas à religião, pois, em conformidade com as ideias correntes no século XVIII, nosso autor compartilha da opinião segundo a qual “se assume que a crença dos homens determina sua moral, e que das ideias que têm sobre a vida futura depende sua

conduta nesta”. Ou seja, para Rousseau, a tolerância e a intolerância dizem respeito à religião na exata medida em que a moral é determinada pelas crenças religiosas.

Rousseau (2006, p. 167-170) apresenta sua definição de intolerante baseado na relação entre crença e moral. Segundo o autor, intolerante é por princípio todo homem que imagina que não se pode ser um homem de bem sem crer em tudo o que ele crê e condena todos aqueles que não pensam como ele. Por contraposição, a tolerância implica em uma aceitação da diversidade de crenças.

A tolerância em Rousseau não se confunde com indiferença teológica ou aceitação irrestrita dos outros cultos, como se tolerar fosse o mesmo que ser condescendente em matéria de religião; muito pelo contrário, o Estado tolerante não deixa de excluir certas doutrinas, de tal modo que a tolerância se apresenta nos textos de Rousseau não como aceitação absoluta das diversas religiões, mas tão-somente como uma condição necessária para a manutenção da unidade do corpo político.

Assim, Rousseau não coloca em questão as doutrinas em si mesmas, mas a necessidade de que cada cidadão promova a coesão do corpo político sendo tolerante em relação às crenças alheias, uma vez que a intolerância – seja ela civil ou teológica – apresenta o efeito nocivo de favorecer o surgimento de partidos e, por conseguinte, o enfraquecimento dos vínculos sociais. O que Rousseau coloca em questão é o perigo de um estado de guerra motivado por diferenças de religião.

Charles Louis de Secondat, também conhecido como Barão de Montesquieu (1689-1755), foi outro pensador que se destacou como um defensor da liberdade religiosa, embora não fosse religioso. Montesquieu foi filósofo social e escritor francês, importante crítico da monarquia absolutista, bem como do clero católico e um dos grandes pensadores iluministas, junto com Voltaire, Locke e Rousseau.

De acordo com Montesquieu (2005, p. 423-433) toda forma de governo deveria obedecer às leis e não à vontade do monarca e da religião. Na sua obra *O Espírito das Leis*, vários são os momentos em que o autor lança o seu olhar em direção às religiões, a fim de observar a função política que elas desempenham numa sociedade. No seu estudo se atem unicamente aos aspectos e contribuições terrenas que as religiões trazem para os seres humanos em seu convívio civil, sem nenhuma contribuição espiritual.

Os princípios religiosos, de acordo com o autor, podem contribuir em alguma medida para o cumprimento das leis civis, pois na medida em que os indivíduos buscam agradar a divindade acabam, por outro lado, observando os seus deveres de humanidade e as normas da sociedade. A religião se apresenta, assim, como um

instrumento capaz de ajudar o Estado a fazer os indivíduos cumprir as regras sociais (MONTESQUIEU, 2009, p. 71).

Compreendida como Montesquieu, as religiões, que são integrantes do sistema político dos mais diversos países, assumem um papel importante no equilíbrio do Estado e ao bom funcionamento do mesmo. O autor defende a posição de que é mais adequado ao Estado que os indivíduos sigam algum caminho espiritual, pois essa condição terá uma utilidade para os fins civis. O autor considera a utilidade dos preceitos religiosos ao Estado, pois eles podem servir inclusive como freios às ações desmesuradas dos indivíduos e, por outro lado, instruí-los quanto aos seus deveres de humanidade.

No entendimento de Montesquieu, a religião adquire uma função primordial, isso porque contém e freia os ímpetos até mesmo dos governantes e “ainda que fosse inútil que os súditos tivessem uma religião, não seria que os príncipes a tivessem e que mordessem o único freio que aqueles que não temem as leis humanas podem ter” (MONTESQUIEU, 2005, p. 466). Na visão de Montesquieu a liberdade religiosa é uma extensão da liberdade civil e o estabelecimento dela promove a segurança dos cidadãos e a estabilidade do Estado político, pois a opressão ou exclusão de determinada crença pode gerar conflitos que perturbem a ordem social (MONTESQUIEU, 2005, p. 24-56). A tolerância, de acordo com o autor, surge como uma medida política de pacificação das relações entre as diversas crenças, assim, por meio de uma política da tolerância o Estado acaba por preservar a liberdade de consciência. A concepção de tolerância em Montesquieu tem em vista não somente estabelecer a paz civil como também promover a liberdade entre os cidadãos (MONTESQUIEU, 2005, p. 24-56).

O filósofo britânico John Stuart Mill (1806-1873) é considerado o mais notável filósofo de fala inglesa do século XIX. Foi economista e defensor da liberdade pessoal e política. Na sua obra intitulada *On Liberty* ou *Sobre a Liberdade*, o autor apresenta o conflito existente entre governantes e governados, sugerindo que a tirania social é um perigo latente nas nações modernas. Mill defende que se pode dizer que uma conduta é virtuosa na medida em que promove a felicidade e viciada enquanto provoque sofrimento.

Mill, no ensaio intitulado *Sobre a Liberdade*, justificava a tolerância em relação às ideias que o indivíduo discorda com quatro argumentos, em primeiro lugar, segundo Mill, se uma opinião é compelida ao silêncio, essa opinião pode, pelo menos naquilo que se pode conhecer com certeza, ser verdadeira, ou seja, negar isso é afirmar a própria infalibilidade humana. Em segundo lugar, embora a opinião

silenciada seja um erro, ela pode conter uma parcela da verdade, e desde que a opinião geral ou predominante sobre algum tema raramente ou nunca é a verdade por inteiro, é apenas pelo choque ou colisão de opiniões adversas que uma porção da verdade tem alguma chance de ser produzida (MILL, 2006, p. 23-45).

Em terceiro lugar, mesmo se a opinião for não apenas parcialmente verdadeira, mas a verdade inteira, a menos que se submeta, de forma atual, vigorosa e seriamente, a contestações, muitos dos que a recebem a manterão na forma de um preconceito, com pouca compreensão ou sentimento de seus fundamentos racionais. E, em quarto lugar, o significado da própria doutrina correrá o perigo de se perder ou enfraquecer, ou ser privada do efeito vital sobre o caráter e a conduta das pessoas, o dogma torna-se meramente formal, ineficaz para produzir o bem, mas obstruindo o fundamento e impedindo o crescimento de toda e qualquer convicção verdadeira e honesta (MILL, 2006, p. 23-45).

John Stuart Mill cria uma doutrina de tolerância subjacente à defesa da liberdade de opinião e da liberdade de ação autônoma. Segundo o autor, opiniões divergentes devem ser toleradas em benefício da própria verdade. Isso acontece porque a certeza de uma opinião só pode ser levantada através de sua constante comparação com outras opiniões contrárias e, nesse sentido, “a única forma para qual um ser humano pode tentar alguma aproximação para conhecer a inteireza de um assunto é ouvir o que pode ser dito sobre ele por pessoas de variadas opiniões” (MILL, 2006, p. 41). Portanto, a fundamentação de Mill traz a ideia de que a individualidade é essencial para o desenvolvimento do ser humano, mas o limite da tolerância se dá quando uma conduta passa a ser nociva ao bem-estar do outro. Neste caso, é o Estado o responsável pelo controle dessa conduta. A tolerância é o que garante o desfrute da liberdade individual e para que esta liberdade individual não interfira na liberdade do outro, o Estado tem a função de vigilância.

Conclusão

A partir da análise conceitual da tolerância religiosa e de sua formação histórica no pensamento dos autores clássicos, é possível destacar que, como parte da cultura ocidental, o conceito de tolerância não é fixo e imutável, mas passível de modificações que tendem, ao longo dos períodos da história, proteger o maior número de minorias possível.

No que se refere a sua conceituação mais atual, a tolerância religiosa significa o respeito ao diferente de forma a promover a convivência harmoniosa com ele.

Importante ressaltar que não se trata de passividade frente a injustiças ou atos de violência, pois se a tolerância admitir condutas discriminatórias, estará fugindo ao seu próprio objetivo.

Assim sendo, tolerar significa convivência, diálogo e interpretação, de forma a, através de legislações inclusivas, não deixar espaço para prosperarem discursos de ódio. Desde a perspectiva dos autores clássicos, a tolerância é base fundamental para a concretização da democracia e do Estado Democrático de Direito, pois não é possível conceber uma organização política de participação popular com a segregação de uma parcela da população.

Uma democracia intolerante é apenas democracia em âmbito formal, pois na realidade existe uma ditadura perante as minorias. Destarte, para promover a convivência pacífica entre os povos na era contemporânea, marcada pela globalização das culturas, tolerância, em todos os seus aspectos, inclusive o religioso, é um conceito e uma categoria de compreensão de crucial importância, pois através de seu significado e de sua introdução nas ordens jurídicas pátrias é possível estabelecer a liberdade de crença e de opinião entre os diferentes, evitando ao máximo confrontos violentos.

Referências

BASTOS, Celso Ribeiro. **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva, 1989.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BOBBIO, Norberto. **Igualdade e Liberdade**. 5. ed., Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

BOFF, Leonardo. **Limites da tolerância**. Disponível em <http://www.leonardoboff.com/site/vista/2005/jul08.htm> Acesso em: 27 de setembro de 2020.

BURITY, Joanildo. **Identidade e política no campo religioso**. Recife: Editora Universitária, 1997.

CASTELLS, Manuel. **A era da informação: economia, sociedade e cultura – o poder da identidade**. Trad. Alexandra Lemos e Rita Espanha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

CHAUÍ, Marilena. **Filosofia**. 6. ed., São Paulo: Àtica, 1997.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1996.

FORST, Rainer. **Os limites da tolerância**. Tradução de Mauro Victoria Soares. *Novos Estudos CEBRAP* 84, São Paulo, julho 2009, p. 15-29. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/nec/n84/n84a02.pdf> Acesso em 26 de agosto de 2020.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

LOCKE, John. **Cartas sobre a tolerância**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MILL, John Stuart. On Liberty. In: HUTCHINS, Robert Maynard (Ed.). **Great books of the Western World**: American State Papers, The Federalist, J. S. Mill. Vol. 43. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1952a.

MONTESQUIEU, Charles. **O Espírito das leis**. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**: religião, sociedade e política. São Paulo: HUCITEC, 1996.

RICOEUR, Paul. **Leituras I**: em tomo ao político. São Paulo: Loyola, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Trad. Lourdes Santos Machado. V. 1. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

SILVA, De Plácido e. **Dicionário Jurídico Conciso**. Rio de Janeiro: Forense, 2008.

SILVA, Larissa T. O multiculturalismo e a política de reconhecimento de Charles Taylor. **Novos Estudos Jurídicos**, Florianópolis, v. 11, n. 02, p. 319, jul.-dez. 2006.

TAMAYO, Juan José. **Fundamentalismos y diálogo entre religiones**. Madrid: Trotta, 2004.

VOLTAIRE, François. **Tratado sobre a tolerância**: a propósito da morte de Jean Calas. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WALZER, Michael. **Da tolerância**. Trad. Almiro Pisseta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Duas formas de identidade política: entre o pluralismo democrático e os regimes de intolerância

Dagmar Manieri*

Kesse Dhone Viana Cardoso**

Introdução

O tema da identidade política, respeitando sua complexidade, deve ser inserido no campo da ciência política. Isto implica em dizer que a identidade deve ser pensada em um campo específico, na qual se caracteriza pelo embate e pela disputa em torno do poder político governamental. Assim, o problema da identidade política se caracteriza como uma importante abordagem sobre a cidadania e a qualidade do processo democrático, reservando espaço para os perigos que tal equilíbrio enfrenta, quando se ingressa em regimes de exceção.

Ao inserirmos o estudo da identidade no campo político, temos de levar em consideração que as próprias identidades são construções sociais. Como afirma Joël Candau (2016), as identidades “não se constroem a partir de um conjunto estável e objetivamente definível de “traços culturais”, mas são produzidas e se modificam no quadro das relações, reações e interações socio-situacionais” (CANDAU, 2016, p. 27). Contribuição da sociologia à ciência política e que mostra a relatividade do ser social. Desterros, migrações ou mesmo revoluções políticas obrigam o ser humano a se adaptar a outro contexto social. Assim, temos a importância das identidades como uma forma de segurança psicológica e, ao mesmo tempo, comprova que as identidades não são fixas, estáveis.

Ao se tratar das identidades, observa-se o fenômeno da “interiorização da realidade social”, ou seja, aquilo que a sociologia denomina de socialização. O que se

* Graduado em História pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre e Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Professor Associado do Departamento de História (campus de Araguaína) da Universidade Federal do Tocantins (UFT).

E-mail: dagmarmanieri@mail.uft.edu.br

** Graduado em História pela Universidade Federal do Tocantins (UFT).

E-mail: kessedhone777@gmail.com

entende por sociedade corresponde a várias estruturas objetivas que se dão em instituições e nas interações intersubjetivas. O grande mérito da sociologia foi ter descoberto esta dimensão objetiva que explica uma face importante dos fenômenos de ordem subjetiva. É o que Émile Durkheim (1996) denomina de “causa objetiva”. Ao se estudar a “experiência religiosa” em *As formas elementares da vida religiosa*, o sociólogo francês comenta que o sentimento que “liga o fiel a seu culto” corresponde à própria sociedade. É ela “que o eleva acima de si mesmo, é ela, inclusive, que o faz” (DURKHEIM, 1996, p. 461). Por isso a sociologia procura as “causas geradoras” de estados de consciência não em indivíduos singularizados, “mas sim [nas] condições em que se encontra o corpo social em seu conjunto” (DURKHEIM, 1990, p. 92).

Concebido nesta perspectiva sociológica, o fenômeno da identidade se transforma em uma problemática da socialização. A identidade corresponde a um fenômeno de ordem subjetiva e que implica no sucesso dos processos de socialização. Nas interações sociais, os agentes internalizam estruturas sociais. Mas para que essas estruturas sejam, de fato, internalizadas, é necessária a ocorrência do reconhecimento: a identidade pode ser explicada como uma forma de reconhecimento da objetividade social. Trata-se de uma “estratégia” ou “jogo” de espelhamento. Foi a internalização das estruturas sociais que produziu o “espelho” no qual me reconheço como determinado agente social.

Outra face das identidades é sua diversidade; somos compostos por diversas formas de identidade, cada uma delas com propriedades específicas e seguindo uma temporalização própria. Como exemplo, podemos citar a identidade social que se denomina de idade. Nas sociedades ocidentais contemporâneas temos quatro formas identitárias básicas: criança, jovem (adolescente), adulto e idoso. Nesse sentido, de forma objetiva, recebo um tratamento de acordo com essas quatro formas de idade. O agente, neste caso, é obrigado a passar por transformações identitárias relativamente médias (de dez a vinte anos). Já a identidade cultural recebe uma caracterização temporal mais longa: muitas vezes, por toda a vida do indivíduo.

É segundo essa perspectiva de análise que se pode caracterizar a identidade política em sociedades ocidentais de democracia representativa. A título de hipótese, pode-se constatar dois tipos de identidade política: de convicção e de opinião. A identidade política de convicção corresponde aos agentes ligados aos partidos políticos, bem como aos indivíduos “engajados” em movimentos sociais. A convicção faz com que a identidade seja mais estável, de longa duração. Já a identidade política de opinião corresponde à média geral dos cidadãos não “engajados”. Esta última expressa uma das formas mais instável de identidade, já que ela se desfaz na medida

em que a impressão (como expectativa gerada na opinião pública) não mais satisfaz os anseios.

Sociedade política, pluralismo e regimes de intolerância

O tema da intolerância não surge na ordem intelectual como uma teoria dedutiva. Sua gênese está em meio às lutas travadas pela burguesia revolucionária e das classes populares nos séculos XVII e XVIII. As Cartas sobre a tolerância de John Locke são elaboradas no decorrer da Revolução Gloriosa de 1688. No Prefácio a essas missivas (de Locke), Raymond Klibansky comenta que “Limborch foi o único a saber que o filósofo inglês, em seu esconderijo em Amsterdã, compusera sua Epistola de tolerância, que alias é a ele endereçada” (LOCKE, 2004, p. 15). O Tratado sobre a tolerância, de Voltaire (2000), nasce em torno do caso de Jean Calas. Em 1762 o Tribunal Criminal de Toulouse condena à morte este último, de tendência protestante. Como afirma René Pomeau, o caso Calas corresponde a um “drama da intolerância”, já que no julgamento o júri acata a impressão da opinião popular (de tendência católica) que identifica no pai o assassino do filho mais velho, Marc-Antoine Calas. O motivo para o propalado “assassinato” era que o primogênito havia se convertido ao catolicismo, sendo que a família de Calas era protestante.

Verifica-se, dessa forma, como os combates intelectuais em torno da tolerância foram importantes. Com a vitória das revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII, o princípio da tolerância foi incorporado à nova ordem jurídica. No fundo, a tolerância remetia a um princípio inédito na história da liberdade humana. Nas palavras de John Locke, “a liberdade de consciência como o direito natural de todo homem natural [...]” (LOCKE, 2004, p. 104). O ineditismo deste princípio corresponde ao valor positivo da liberdade de ordem subjetiva: ela se transforma em uma propriedade da Pessoa. Instituído este princípio de liberdade, o poder político não mais se justifica em sua pretensão de “vigiar” e “punir” ideias: “Todo homem, assim, tem a autoridade suprema e absoluta de se julgar-se a si mesmo [...]” (LOCKE, 2004, p. 101). São passagens importantes das Cartas sobre a tolerância na qual John Locke defende este princípio de liberdade subjetiva. Como bem acentuou Jürgen Habermas (2007), foi a partir da ideia de tolerância religiosa que nasce a noção de Estado de direito democrático:

O pluralismo em termos de visões de mundo e a luta em prol da tolerância religiosa forneceram, certamente, combustível para o surgimento do Estado constitucional democrático; em que pese isso, eles ainda continuam, hoje em dia, a fornecer impulsos para a configuração consequente desse Estado (HABERMAS, 2007, p. 285).

Dos conflitos de religião tão característicos de fins da Idade Média e início da época moderna, surge uma nova concepção de sociedade na qual o dissenso não é mais visto de forma negativa. Com essa nova apreciação do dissenso, Habermas vê o nascimento de uma das características da virtude política contemporânea: “[...] um trato paciente e tolerante com Outros ou com estranhos” (HABERMAS, 2007, p. 286). A ideia de tolerância funda uma “comunidade política pluralista”, nas palavras de Habermas. Se observarmos com atenção, nascem aqui duas novas dimensões: do lado subjetivo, a noção de “homem razoável”; já, objetivamente, uma sociedade civil (como espaço social de liberdade) na qual prepondera a pluralidade de visões de mundo.

É que a representação da sociedade na fase anterior às revoluções burguesas era, basicamente, organicista. Tal concepção conduzia a uma visão dos grupos sociais de forma funcional: como em um corpo, cada grupo possuía uma função ideal. Na justificação ideológica, essa organicidade era importante para o bom funcionamento do todo social. As ordens sociais são um exemplo desta concepção orgânica. O transcendentalismo da religião (no exemplo dos regimes de castas) ou da natureza (como na ideia da “escravidão natural” entre os gregos antigos) justifica a divisão social (entende-se a apropriação de mais-trabalho). Na ideia de Louis Dumont, trata-se de uma representação da sociedade como uma “complementaridade hierárquica” (DUMONT, 1985, p. 55).

Já a nova representação do todo social que surge na modernidade é entendida como *societas*. O que explica o pertencimento do homem a uma sociedade é o contrato, que retira o poder da violência dos agentes particulares e libera (e protege) o indivíduo. A noção de Bem no sentido de felicidade humana deixa de ser algo imposto; na *societas* cada indivíduo persegue sua noção de Bem, desde que não se viole os princípios constitucionais do Outro. Se notarmos com atenção, essa visão do todo social como *societas* já está presente em Voltaire, um pensador importante do Iluminismo francês.

Ao comentar sobre os novos historiadores do século XVIII, Voltaire enfatiza que nos historiadores antigos não havia esta forma de historiografia que se efetuava em sua época: “[Eles não escrevem] uns contra os outros sobre o mesmo acontecimento [...]” (VOLTAIRE, 2006, p. 09). É no contexto do século XVIII que polemista francês visualiza a transformação:

Nós, historiadores contemporâneos, somos um caso bem diferente; acontecem muitas vezes a mesma coisa que as potências em guerras, soltamos para Viena, Londres, Versalhes fogos de artifício por batalhas que ninguém ganhou:

cada partido canta vitória, cada um tem razão por seu lado (VOLTAIRE, 2006, p. 09).

Eis a descoberta da geração de Voltaire e que hoje denominamos de perspectivismo: “o guerreiro, o magistrado, o jansenista, o molinista não veem os mesmos fatos com os mesmos olhos [...]” (VOLTAIRE, 2006, p. 8-9). O confronto de visões de mundo na sociedade civil (o direito de perseguir minha concepção de Bem), assim como os embates entre os partidos na sociedade política, se transforma em um valor positivo.

Essa ênfase na virtualidade do conflito (institucionalizado) é o grande tema de John Stuart Mill em *Sobre a liberdade*, obra de 1859. Mais que a própria liberdade, apreende-se nesta obra as condições necessárias para se preservar um bom equilíbrio na sociedade política. Mill é consciente da questão ideológica: “Sempre que há uma classe dominante, a moralidade do país resulta, em grande parte, dos interesses e do sentimento de superioridade desta classe” (MILL, 2011, p. 31).

O que torna *Sobre a liberdade* uma obra de valor são os problemas específicos do século XIX. A obra absorve os princípios liberais erigidos no século do Iluminismo e acrescenta a recente herança da hegemonia da ordem burguês-democrática. Nesta metade do século XIX, o historicismo traz uma nova lição para os homens e mulheres desta época:

Todavia, o fato de que as épocas não são mais infalíveis do que os indivíduos é em si tão evidente, sem precisar recorrer a quaisquer argumentos [...]; sendo que todas as épocas albergaram muitas opiniões que épocas posteriores declararam não apenas falsas, mas também absurdas; e é igualmente tão certo que muitas opiniões, agora correntes, serão rejeitadas por épocas futuras, tal como acontece que muitas opiniões outrora correntes são rejeitadas pela época presente (MILL, 2011, p. 45).

Um historicismo que comporta uma série de consequências para a teoria política. A mais evidente é a ideia de historicidade: as coisas humanas estão impregnadas de história. Se a história para o século XIX já implica em uma noção de progresso e desenvolvimentos, isto quer dizer que as coisas humanas – ideias, valores, eticidade, etc. – não são “infalíveis”. Na interpretação do historicismo por José Carlos Reis: “Cada sociedade e época, em sua diferença e verdade, são “histórias”, ou seja, são plenamente o que podem ser. Não são relativas, mas históricas, pois pertencem absolutamente à sua época” (REIS, 2006, p. 219).

Em Mill o historicismo produz um efeito positivo, no sentido de se perceber as ideias e os programas políticos como falíveis. Daí a importância do debate para que uma ideia não se transforme em preconceito. Mill define este último como “uma crença independente de argumentos e de provas contra os argumentos [...]” (MILL, 2011, p. 65). Aplicado ao campo político, esta ideia justifica a importância dos embates institucionalizados. A verdade deixa de ser um elemento transcendente; ela “depende de um equilíbrio a ser atingido entre dois conjuntos de razões que estão em conflito” (MILL, 2011, p. 66).

Noções de John Stuart Mill que se tornam importantes para a efetivação da sociedade política equilibrada e estável. Na medida em que o “choque salutar” (na expressão de Mill) adquire valor político, a democracia ocidental ingressa em uma nova etapa. Após a precavida divisão de poderes em Montesquieu (2005, p. 166) na expressão “para que não se possa abusar do poder é preciso que, pela disposição das coisas, o poder limite o poder”, agora Mill pode proclamar que é “a oposição do outro que mantém cada um nos limites da razão e da sociedade” (MILL, 2011, p. 80).

Assim, a “diversidade de opinião” se fortalece em uma espécie de justificativa que vai além do senso de tolerância: ela é imprescindível para a presença da crença (viva). Isto ocorre porque Mill descobre algo tão importante para a teoria política quanto à ideia de divisão de poderes em Montesquieu:

Em política é também quase um lugar-comum que um partido de ordem ou estabilidade, e um partido de progresso ou reforma, são ambos elementos necessários para um estado saudável da vida política; [...] (MILL, 2011, p. 80).

No próprio corpo social há essas tendências: uma que corresponde a um movimento de preservação da ordem, outro de reforma. Assim, a democracia é o regime que resolve o embate dessas duas grandes visões de mundo (uma conservadora, outra progressista); ela permite o revezamento no comando do governo, impedindo que esses polos se potencializem como “revolução” ou “contrarrevolução”. Para Mill, a verdade na ordem política se transforma em “uma questão de conciliar e combinar opostos” (MILL, 2011, p. 81). Verdade que Mill enfatiza como um produto de “retificação” de ideias. Em um “processo turbulento de uma luta entre combatentes agrupados sob bandeiras hostis”, só a retificação das ideias e programas se aproxima do que se pode denominar de “verdade” política.

Identidade política e regime democrático

A democracia ocidental na modernidade ocidental se mostrou como um regime que ultrapassa as próprias fronteiras da ordem política. As políticas sociais, os direitos do consumidor, o respeito e proteção legal às minorias, etc., são alguns dos exemplos que comprovam a efetividade do regime democrático. Tal regime é ameaçado por uma série de fatores; um dos principais é a carência de instituições que possam promover um equilíbrio desejável. Corrupção eleitoral, uma opinião pública frágil (do ponto de vista cultural, com um baixo nível de informação, assim como ameaçada por necessidades econômicas fundamentais) que se transforma em massa, ausência de uma cultura política que dê sustentação aos princípios democráticos: eis alguns dos fatores que contribuem para a gênese dos regimes antidemocráticos.

A noção de justiça é esta “força” que perpassa os vários setores sociais e faz a mediação com as instituições responsáveis na preservação da ordem democrática. Em nome da justiça muitas vezes se fazem revoluções ou movimentos de protesto, como neste ano de 2020 o movimento “Vidas Negras Importam” (*Black Lives Matter*) nos E.U.A. John Rawls comenta sobre uma forma bem específica de justiça: a justiça na ordem da política. Ela implica em resolver o problema da governabilidade nas democracias, na medida em que assegura a alternância de poder político. Regimes de partidos políticos e eleições gerais periódicas asseguram tal revezamento no poder de governança:

[...] na sociedade bem ordenada pela teoria da justiça como equidade, os cidadãos compartilham um objetivo comum que tem uma importância prioritária, aquele que é representado pela justiça política, isto é, fazer com que as instituições políticas e sociais sejam justas e a justiça seja proporcionada a todos de modo geral, tanto no que diz respeito àquilo de que os cidadãos têm necessidade para si mesmos como àquilo que eles desejam para os demais (RAWLS, 2002, p. 263).

Fica claro nesta concepção de justiça a importância das instituições de Estado. São elas que devem garantir o bom funcionamento da justiça e a vitalidade da democracia. É o Estado que assegura as regras do jogo democrático. Na concepção de Norberto Bobbio, tais regras são constitutivas: “O comportamento eleitoral não existe fora das leis que instituem e regulam as eleições” (BOBBIO, 2018, p. 111).

Desse ponto de vista, na democracia a liberdade é institucionalizada. Isto quer dizer que a “liberdade de associação e liberdade de opinião devem ser consideradas como condições preliminares para o bom funcionamento de um sistema democrático,

[...]” (BOBBIO, 2018, p. 117). Aqui, temos um problema que, frequentemente, o sistema democrático deve enfrentar (algo que se presencia no Brasil atual, expresso no alto grau de enfrentamento ante o Supremo Tribunal Federal - STF): o sistema democrático tem o direito de coibir os grupos políticos intolerantes? John Rawls (2008) em *Uma teoria da justiça* responde que o princípio da justiça deve preservar a igualdade de liberdade. Em seguida, acrescenta: “[...] os cidadãos justos devem lutar para preservar a constituição com todas as suas liberdades iguais, contanto que a própria liberdade e as liberdades deles mesmos não corram perigo” (RAWLS, 2008, p. 269).

Segundo este princípio de justiça (nas democracias) a resposta de Rawls se resume na ideia de que enquanto “a própria constituição está assegurada, não há motivo para negar a liberdade aos intolerantes” (RAWLS, 2008, p. 270). Ideia importante em John Rawls, mesmo em um contexto de defesa das instituições democráticas um tanto suavizadas. Isto ocorre porque Rawls leva em consideração a força da cultura política em países de democracia com maior longevidade. Em países de democracia recente (como no Brasil, por exemplo), a cultura política democrática está pouco enraizada na ordem social. Aqui, o perigo permanece: “[...] a seita intolerante pode ser tão forte no início ou crescer tão depressa que as forças de estabilidade não consigam convertê-la para a liberdade” (RAWLS, 2008, p. 270). Neste caso é imprescindível se saber o momento exato de coibir os intolerantes, isto para se “preservar a própria liberdade igual” (RAWLS, 2008, p. 271). Por isso na democracia até os injustos podem opinar, desde o momento em que sua organização (política) não afronte as instituições livres.

Outra grande ameaça ao regime democrático está na alteração do jogo entre as duas formas de identidade política. A identidade política por convicção em uma saudável democracia deve representar uma minoria; isto porque são elementos politizados de grupos sociais diversos e que se concentram em partidos políticos ou nos movimentos engajados da sociedade civil. Isto explica que o próprio sistema partidário nas democracias implicar em uma forma de “filtro”, impedindo a extensão da politização pelo corpo social. A grande maioria - expressa pelo conceito de opinião pública - deve, necessariamente, ser despolitizada (mas com um elevado grau de cultura política). Ela é composta por uma forma de identidade ancorada na opinião. De certa forma é uma das identidades mais precárias do cidadão, pois o contexto objetivo no qual se formou pode se transformar com facilidade.

Essas duas formas de identidade política estão associadas ao estágio de efetivação do Estado democrático de direito, com a formação da sociedade civil como

um espaço social de liberdade. Aqui, as várias organizações que se formam como as empresas capitalistas e outras formas de associação (igrejas, por exemplo), atuam com relativa liberdade. De forma diversa do *polités* na Atenas Antiga, o cidadão (*citoyen*) da sociedade civil persegue seus interesses particulares sem, obrigatoriamente, se constituir em um *polités* (ser político ativo). Foi esta forma de democracia representativa que possibilitou a formação do cidadão para além da ordem política. O que se requer desse cidadão nas democracias ocidentais contemporâneas é um vínculo frágil com o sistema político. Se o Estado deve representar o interesse comum, a opinião pública expressa a vontade geral da sociedade civil.

Essa vontade geral da sociedade civil difere daquela expressa por Jean-Jacques Rousseau. Para o filósofo de Genebra, a vontade geral (*volonté générale*) corresponde a uma entidade intrínseca à comunidade. Rousseau escolhe como exemplo alguns tipos de comunidades na Antiguidade. Aqui, o dissenso (que no Contrato social surge como facção) é entendido de forma negativa, como uma divisão que corrompe o surgimento da *volonté générale*. Esta é uma entidade una e pode ser compreendida como o próprio bem comum:

Quando se propõe uma lei na assembleia do povo, o que se pergunta a seus partícipes não é se aprovam a proposta ou se a rejeitam, mas se ela é conforme ou não à vontade geral, que é a deles. Ao dar seu sufrágio, cada um dá sua opinião a respeito, e do cômputo dos votos se extrai a declaração da vontade geral (ROUSSEAU, 2011, p. 165).

Se a assembleia aprovou uma “opinião contrária à minha”, isto quer dizer que “eu estava enganado e que o que eu estimava ser a vontade geral não era” (ROUSSEAU, 2011, p. 165). Além de expressar o interesse comum, a *volonté générale* é perfeita. Na interpretação de Cláudio Reis: “A vontade geral (como vontade do povo, como voz de Deus) é sempre, por definição, reta, por estar sempre voltada para o bem comum” (REIS, 2010, p. 18). Por isso, Reis acentua a “tendência à infalibilidade” da *volonté générale*.

Eis, então, esta entidade moral que Rousseau teoriza no Contrato social (2011) e que na correta definição de Riley, indica uma “*ancient cohesiveness*”, uma antiga concepção de coesão social (ROUSSEAU apud REIS, 2010, p. 24). Já na vontade geral de opinião pública não há esse acento na infalibilidade. O que ela se assemelha à *volonté générale* de Rousseau é sua característica de ser um princípio soberano: é ela que justifica (*arché*) o poder político governamental. Nas democracias ocidentais contemporâneas, a vontade geral é complexa e momentânea e se deixa representar

pelo(s) partido(s) do poder governamental. Já em Rousseau “a vontade [geral] não se representa: ou é a vontade geral, ou é outra vontade” (ROUSSEAU, 2011, p. 151).

É necessário se pensar na natureza da opinião pública para melhor compreender a vontade geral em sociedades que não representam mais a “ancient cohesiveness”. Há uma corrente de pensamento que descaracteriza a autenticidade da opinião pública. O debate entre Walter Lippmann e John Dewey na década de 1920 já expressava a dificuldade de se eleger a opinião pública como uma fonte de soberania. Lippmann iniciava uma tradição interpretativa negativa (posteriormente reforçada por Habermas (1984) em *Mudança estrutural da esfera pública*) sobre a opinião pública.

Em *Public opinion* (1922) e, posteriormente, em *The phantom public* (1925), Lippmann argumenta sobre os mitos (e ilusões) em torno da representação de um cidadão esclarecido de opinião pública. Para ele o público é concebido como uma entidade abstrata, com cidadãos considerados “receptores passivos” (SILVA, 2016, p. 62). Em resposta, Dewey publica em 1927, “*The public and its problems*”. Nesta obra, o pensador pragmatista defende a ideia de que “o ser humano não é um espectador passivo, mas, naturalmente, um participante ativo por meio da própria atividade de comunicação” (SILVA, 2016, p. 62). Para Dewey, o público “reage”; por isso a importância da cultura e, principalmente, da ciência em gerar um clima de esclarecimento na opinião pública:

Para Dewey, mais importante do que prover um conhecimento qualificado sobre a realidade, a ciência se destaca pelo seu modo de pensar, um modelo ideal de inteligência reflexiva capaz de despertar a reflexão, a curiosidade e a tolerância para novas ideias (SILVA, 2016, p. 63).

Nessa corrente mais otimista em relação ao cidadão de opinião pública, a tese da manipulação (ou “distorção” da comunicação, segundo Lippmann) por parte das mídias torna-se questionável. Em uma pesquisa sobre as eleições presidenciais de 2010 no Brasil, Karina Duailibe acentua: “A opinião pública permanece uma força tanto político-social quanto normativa, vinculada ao princípio da soberania popular, ainda que chegue ao século XX eivada de contradições e ambiguidades” (DUAILIBE, 2012, p. 37).

John Dewey, com certeza, visualiza com propriedade “a importância da opinião pública como a melhor salvaguarda da democracia” (DEWEY apud MOY; BOSCH, 2013, p. 391). Como enfatizou Michel de Certeau, para se defender dos poderes invasores, há uma “infinidade móbil de táticas” (CERTEAU, 2014, p. 99). Certeau está pensando nas

práticas consumidoras, mas seu argumento pode ser utilizado ante as forças (negativas) de manipulação sobre a opinião pública. São forças (negativas) porque tendem a subverter as regras do jogo ao se mostrarem como um bom jogador. No fundo seu intento expressa o poder cultural que silencia vozes importantes, descritas dessa forma por Certeau: “Condutas reais, certamente majoritárias, são culturalmente silenciadas; não são reconhecidas” (CERTEAU, 2016, p. 142). Aplicada ao nível político, as ideias de Certeau nos mostram a importância da cultura política. Ela implica em um aprendizado na vida cotidiana da “significação” da opinião do cidadão na efetividade do poder governamental. Para se constituir uma cultura política, há a necessidade da “criatividade”. Daí o público (*populus*) em Dewey ser definido, dessa forma: “O público, portanto, depende das consequências dos atos e da capacidade de perceber as consequências” (CASTELO BRANCO, 2006, p. 113). Minha opinião política é pública quando tenho a consciência de que seus efeitos afetam a natureza da soberania do poder governamental.

Nesse sentido, a identidade política de opinião corresponde a uma forma de reconhecimento por expectativa. O sistema partidário oferece suas opções e programas governamentais para atrair as expectativas do cidadão eleitor. Aqui se forma, simbolicamente, esta forma de identidade gerada pelo sistema representativo: se as expectativas são contempladas, há um reforço da identidade por opinião; em caso contrário, a identidade se desfaz. Ver, por exemplo, as eleições presidenciais nos E.U.A. Dentre todos os Estados há cerca de treze que são denominados de *swing states*: por serem Estados que oscilam entre republicanos e democráticos, eles são disputados com maior ênfase pelos presidenciais. São eles que, na verdade, decidem as eleições. Nas eleições de 2008 e 2012, Flórida, Iowa, Michigan, Ohio, Pensilvânia e Wisconsin votaram em Barack Obama; já em 2016, optaram por Trump, do Partido Republicano.

Aqui entra em cena um tipo de justiça que pode ser entendido pelo voto (político). A expectativa frustrada deve se expressar como “justiça eleitoral”, no sentido de que o(s) partido(s) de oposição visualiza seu momento de ingressar como poder governamental. Esse mecanismo da formação identitária corresponde a uma face da modernidade; ela obriga, cada vez mais, aos indivíduos a um processo de reconstrução de toda (ou parte) da estrutura identitária:

[...] a identidade do Eu pode ser comprovada na capacidade do adulto de, em situações de conflito, construir novas identidades e harmonizá-las com antigas identidades superadas a fim de organizar a si mesmo e suas interações em uma mesma história de vida sob a orientação de princípios universais e procedimentos (HABERMAS, 2016, p. 127-128).

Eis uma face do regime democrático que nos condiciona a esta forma de identidade. Não mais um *polités* ativo ou um membro da comuna corporativa medieval, muito menos um súdito obediente em relações de fidelidade. Com o sistema democrático contemporâneo se forma o *citoyen* com sua identidade política precária, não deixando de criar espaços para uma identidade mais orgânica e representativa (como a identidade política de convicção).

Considerações finais

A grande questão que temos que responder corresponde às causas da perda do bom equilíbrio do jogo democrático. Em outros termos: o que explica o nascimento de regimes de exceção, bem como algumas formas de populismo autoritário? Segundo a perspectiva deste texto, temos que procurar as causas dessas patologias políticas na precariedade da identidade política de opinião.

Segundo a hipótese que expressamos na Introdução, esta forma identitária é importante para o jogo democrático na medida em que ela sustenta a alternância do poder político governamental por determinados setores da sociedade (identificados, segundo Mill, em dois grandes modelos de visão de mundo - progressista e conservador). A opinião pública é a verdadeira fonte de poder político governamental na democracia representativa contemporânea. Daí que a publicidade e os debates políticos se endereçarem à opinião pública: eles objetivam o convencimento e o preenchimento de expectativas. Isto explica o fato da identidade política do cidadão de opinião pública ser instável, de breve duração. O que aparenta ser uma carência, no fundo se transforma em vitalidade das forças democráticas. Isto porque uma politização exagerada da opinião pública pode convertê-la em massa. É este fenômeno que observamos nos regimes de exceção (fascismo, nazismo), assim como em algumas formas de populismo.

Se a média dos cidadãos se politiza (em sentido geral) destrói-se o próprio campo de atuação da política: a encenação civilizada, a performance que tem como objetivo o convencimento do eleitorado de identidade de opinião. A politização exagerada destrói o espaço (a fratura) saudável entre os agentes de partido e a expectativa da opinião pública. Segundo Berger e Luckmann “a socialização produz identidades, que são socialmente predefinidas e delineadas em alto grau” (BERGER; LUCKMANN, 2010, p. 210). Nesse sentido a identidade política como socialização implica em uma forma de arrefecimento do ressentimento: o cidadão eleitor sente-se, em parte, responsável pela condução política do partido(s) de governança.

Mas a deterioração do sistema político partidário - que frustra as expectativas - , bem como a precarização das instituições de Estado podem formar grupos marginalizados que optam por novas saídas para além dos limites constitucionais. Aqui, forma-se o que Berger e Luckmann denominam de “contrarrealidade” (BERGER; LUCKMANN, 2010, p. 212). Na história temos os exemplos das sociétés populaires entre os sans-culottes e os soviets na Rússia pré-Revolução de 1917. Como ressaltou Hannah Arendt, a “aspiração dos conselhos” em participar ativamente nos assuntos públicos, “não são sinais de saúde e vitalidade, e sim de decadência e distorção de uma instituição cuja função primária sempre foi a representação” (ARENDDT, 2011, p. 340). Tanto na França revolucionária do século XVIII, quanto na Rússia czarista, o sistema político excluía da participação política parcela significativa da sociedade. Uma das funções da democracia é solucionar o problema da exclusão política ao se normalizar o “jogo de forças”. Como na apreciação de Hans Kelsen, tal “jogo” “constitui a essência do Estado democrático de partidos” (KELSEN, 2000, p. 74).

A vontade geral que se expressa nas eleições corresponde à soberania do poder governamental. Ela é a expressão do interesse comum de uma determinada maioria. Assim, a soberania dos partidos de governança é necessariamente limitada constitucionalmente: ele dura na proporção em que ainda alimenta as expectativas expressas nas eleições. Como na observação de John Stuart Mill, o outro lado da “verdade” política espera o seu momento de entrar em cena (quando novas expectativas surgem no cenário político). Isso fez Norberto Bobbio afirmar que a democracia não se funda só no consenso, muito menos no dissenso. Deve haver a presença de ambos, consenso e dissenso. Eis uma das definições de democracia, segundo Bobbio: “[...] um consenso que não exclua o dissenso [e] um dissenso que não exclua nem torne vão o consenso, dentro das regras do jogo” (BOBBIO, 1999, p. 48).

Referências

ARENDDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. 32. ed. Tradução de Floriano de S. Fernandes. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

BOBBIO, Norberto. **As ideologias e o poder em crise**. 4. ed. Tradução de João Ferreira. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.

BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia**: uma defesa das regras do jogo. 15. ed. Tradução de Marco A. Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

- CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. Tradução de Maria L. Ferreira. São Paulo: Editora Contexto, 2016.
- CASTELO BRANCO, Pedro H. V. B. John Dewey – The public an its problems. **Direito, Estado e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 9, n. 28, p. 106-114, jan./jun. 2006.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano I: artes de fazer**. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. 7. ed. Tradução de Enid A. Dobránszky. Campinas: Papirus Editora, 2016.
- DUAILIBE, Karina D. **Pesquisa de Opinião nas eleições presidenciais de 2010 no Brasil**: um estudo da cobertura do jornal “O Globo”. 2012. 188 p. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Universidade de Brasília, Brasília, 2012.
- DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da identidade moderna**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1985.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. 14. ed. Tradução de Maria I. P. de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora da UNESP, 2016.
- HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- KELSEN, Hans. **A democracia**. Tradução de Ivone C. Bebedetti et al. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LOCKE, John. **Cartas sobre tolerância**. Tradução de Jeane B. D. Rangel. São Paulo: Ícone Editora, 2004.
- MILL, John S. **Sobre a liberdade**. Tradução de Pedro Madeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- MONTESQUIEU (Charles L. de Secondat). **O espírito das leis**. 3. ed. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes selo Martins, 2005.
- MOY, Patricia; BOSCH, Brandon. **Theories of public opinion**. Department of Sociology. Digital Commons@University of Nebraska-Lincoln, p. 289-308, 2013. Disponível em: <http://digitalcommons.unl.edu/sociologyfacpub/244>. Acesso em: 17 set. 2020.
- RAWLS, John. **Justiça e democracia**. Tradução de Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 3. ed. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- REIS, José C. **História e teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2006.

REIS, Cláudio A. Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 33, n. 2, p. 11-34, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social ou princípios do direito político**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

SILVA, Daniel R. John Dewey, Walter Lippmann e Robert E. Park: diálogos sobre públicos, opinião pública e a importância da imprensa. **Fronteiras** – Estudos Midiáticos, v. 18, n. 1, p. 57-68, jan-abr. 2016.

VOLTAIRE (François-Marie Arouet). **Conselhos a um jornalista**. Tradução de Márcia V. M. de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VOLTAIRE (François-Marie Arouet). **Tratado sobre a tolerância**: a propósito da morte de Jean Calas. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Inclusão política e identidade cultural: reivindicações simbólicas dos movimentos negros brasileiros da década de 1970

Maria do Rosário Gomes da Silva*

Introdução

A formação identitária dos estados latino-americanos pode ser pensada através de processos culturais que representam tanto a herança de um passado colonial e escravista (e de suas teorias raciais), quanto o resultado das reconfigurações simbólicas e abordagens sobre a mestiçagem promovidas por movimentos nacionalistas que instrumentalizaram a imagem do mestiço como símbolo exotizado. Neste sentido, pensar a questão cultural na América Latina nos leva a uma longa trajetória de exclusões que se encontram nas raízes de projetos identitários nacionais historicamente marcados pela colonialidade em suas mais diversas dimensões (MIGNOLO, 2003) e pela mobilização discursiva da diversidade cultural como bandeira nacional-desenvolvimentista (NASCIMENTO; NASCIMENTO, 2000). Ou seja, tratam-se de projetos identitários que promoveram e perpetuaram a invisibilidade e/ou estigmatização das referências culturais indígenas, africanas e mestiças nas suas respectivas esferas públicas nacionais.

Trata-se de uma herança latino-americana discriminatória e excludente, que, no caso do Brasil, pode ser analisada a partir do enfoque em dois momentos históricos específicos. O primeiro se refere ao período que sucede à abolição da escravidão no pós-1888 e que se caracterizou pela predominância das teorias raciais que percebiam a presença de afrodescendentes, indígenas e mestiços como fatores prejudiciais ao progresso do país (MARTINEZ-ECHAZÁBAL, 1996) Já o segundo momento histórico remonta à chamada era desenvolvimentista inaugurada por Getúlio Vargas e que encontrou na figura do mestiço o símbolo da nova fase nacionalista marcada por grandes transformações políticas, econômicas e sociais. Uma fase caracterizada pela progressiva inserção social de inúmeras manifestações culturais afrodescendentes na

* Doutoranda em História Social da Cultura (UFMG), Mestre em Ciência Política - Estudos Africanos (UFMG), Especialista em História da Arte (UCAM) e Graduada em Relações Internacionais (Bacharelado) e História (Licenciatura).
E-mail: maria.mrgs@gmail.com

esfera pública e pela instrumentalização política das chamadas raízes mestiças como genuínas representantes da autenticidade nacional e dos novos enfoques étnicos que se desejava reforçar (VIANNA, 1995).

No entanto, embora tenham permitido a popularização e o reconhecimento de inúmeras práticas culturais afrodescendentes antes excluídas da esfera pública, tais processos de incorporação acabaram representando um fenômeno ambíguo que atou a nacionalização à folclorização e estigmatização destas mesmas práticas, contribuindo assim com a manutenção de estruturas sociais profundamente desiguais que garantiram a perpetuação do silenciamento e da ocultação do passado escravista e da discriminação racial no país (FERREIRA, 2006). Tendo em vista precisamente tal crítica à inserção nacional ambivalente e tardia das matrizes culturais afrodescendentes, emerge no Brasil a partir da década de 1970 uma nova geração de movimentos sociais negros vinculados à esfera da cultura e do reconhecimento (SANTOS, 2000) – uma geração que trouxe à público reflexões que contestavam a exotização das matrizes culturais de origem africana no país, assim como as noções estadocêntricas da política que tradicionalmente separavam as esferas da cultura e do poder.

A inserção ambivalente das matrizes culturais afrodescendentes nos projetos nacionais latino-americanos

As dinâmicas culturais constitutivas dos diversos contextos nacionais latino-americanos nos levam a uma longa trajetória de exclusões que, por sua vez, se encontram nas raízes de processos de formação estatal historicamente marcados pela perspectiva eurocêntrica e binarista da colonialidade (MIGNOLO, 2003). Perspectiva esta que, através da doutrina evolucionista e civilizatória, manteve por séculos as matrizes culturais europeias como ápice da pirâmide evolutiva, relegando às matrizes culturais indígenas, africanas e mestiças o status de inferiores, irracionais e primitivas (QUIJANO, 2005). No que se refere mais especificamente às manifestações, tradições e referências estéticas de origem africana, a questão envolve ainda os processos de depreciação e estigmatização característicos de um sistema escravista que, a partir do tráfico negreiro, passou pelo processo ambíguo de recepção/negação de práticas culturais, crenças religiosas e quadros simbólicos variados e continuamente ressignificados ao longo de todo o Atlântico Negro (GILROY, 2001).

Tais processos conflitivos de recepção/negação das matrizes culturais africanas em território americano foram registrados, especialmente entre o século XVI e XVIII, por uma crônica colonial eurocêntrica caracterizada por abordagens

amplamente racializadas e que concebiam as manifestações culturais afrodescendentes como ameaças à ordem colonial e à moral cristã (TINHORÃO, 1988). Na crônica colonial brasileira isso pode ser verificado em inúmeros relatos de viajantes, cronistas e missionários portugueses que descreviam as celebrações culturais africanas como fontes de incitação à desordem, de estímulo à desobediência aos padrões e de propagação de rituais considerados pagãos e/ou demoníacos (CASTAGNA, 1991). Conforme Stanley Stein relata em sua pesquisa sobre a economia cafeeira do município de Vassouras da segunda metade do século XIX, eram inúmeros os regulamentos municipais brasileiros que proibiam as celebrações e encontros de negros em que estivessem presentes “as danças e o candomblé” ou manifestações religiosas que pudessem, sob a perspectiva das elites locais, representar perigo para a manutenção da ordem social (STEIN, 1985, p. 243).

Contrastando tal rejeição explícita das matrizes culturais afrodescendentes com a efetividade da presença dos povos africanos escravizados como força de trabalho indispensável à maior parte das colônias americanas, temos a origem de uma forma de inserção ambivalente que Du Bois vai abordar a partir da noção de dupla consciência dos negros na modernidade (DU BOIS, 1961). Esta dupla consciência surge da tensão entre a busca de homogeneidade étnica no contexto de consolidação do moderno estado nacional e a presença dos escravizados (e, posteriormente, seus descendentes) então vistos como obstáculos ao ideal de nação que tinha como principal referência o modelo branco europeu. Há, portanto, uma inserção ambivalente das representações afrodescendentes na história de tais estados, pois, se de um lado prevalecia a presença concreta da mão de obra negra como força motora do sistema econômico escravista, de outro, permanecia a exclusão sistemática de suas referências simbólicas ancestrais das respectivas esferas públicas nacionais.

Tal duplicidade se refletia, por sua vez, na tensão identitária entre a matriz étnica (ou racial) e a matriz nacional (ou ocidental), mantendo assim a ambivalência de uma inserção sempre incompleta, pois fadada ao conflito entre duas categorias de identificação cultural diferentes: uma trazida do continente africano e constituinte de uma identificação negra múltipla em suas etnias e referências simbólicas; outra fundada nos estados nacionais que vão abrigar os vários fluxos da diáspora africana gerada pelo comércio transatlântico de escravos. Nesse sentido é que Bruce Jr vai discorrer sobre a dupla consciência descrita por Du Bois enquanto uma construção identitária que se inscreve numa série de oposições ligadas ao sentimento de ser, ao mesmo tempo, americano e africano, ou ainda, de não ser plenamente nenhum dos dois (BRUCE JR, 1999). Trata-se, portanto, de cisões identitárias profundamente ancoradas em dinâmicas nacionais conflitivas que se tornam constitutivas de um self

que já nasce inserido naquilo que Frantz Fanon descreve como a “zona de não-ser” (FANON, 1967, p. 08).

Conforme Achille Mbembe discute acerca do caso das Antilhas, esse self afrodescendente dilacerado levou a uma repressão da memória da escravidão entre os próprios descendentes de escravizados que, em inúmeras partes do continente americano, se recusariam a restabelecer qualquer contato com suas origens ancestrais devido aos sentimentos de vergonha e inferioridade associados ao passado escravista (MBEMBE, 2001). Isso reflete uma narrativa da escravidão que foi condenada a ser um fantasma que assombra o inconsciente daqueles cujo o passado histórico invisibilizado teve de ser constantemente reprimido e ocultado para que nunca viesse à tona. Sufocado pelas teorias raciais das recém-formadas elites locais latino-americanas, esse passado escravista estigmatizado se tornou alvo do apagamento e do silenciamento promovido por projetos nacionais eurocêntricos e suas respectivas políticas de branqueamento populacional (BOSI, 1992).

Tais políticas raciais tinham como objetivo o branqueamento nacional e investiram na promoção da migração massiva de mão de obra europeia branca, gerando a marginalização econômica, social e cultural da população afrodescendente através de sua exclusão do mercado de trabalho, da esfera pública e da própria ideia de nação em gestação (CAMPOS, 2005). Desta forma, mesmo após o período escravista, o silenciamento das matrizes culturais afrodescendentes permaneceu um fator característico do processo de formação nacional de inúmeros estados latino-americanos, que, seguindo suas dinâmicas próprias de ocultação e/ou assimilação parcial, mantiveram diversas formas identitárias, modos de vida e tradições ancestrais na esfera da invisibilidade. No Brasil essa situação pode ser observada tanto na consolidação de um modelo abolicionista puramente legalista, quanto na condução dos debates sobre a imigração claramente influenciados pelas teorias raciais europeias e orientados para o projeto de branqueamento nacional (HASENBALG, 2005).

Pode-se observar, portanto, que as ideias raciais que circulavam na Europa foram absorvidas e reelaboradas no Brasil do final do século XIX, auxiliando na formulação de um projeto nacional que, naquele contexto, tinha como objetivo a filiação do país à matriz civilizatória ocidental identificada com o modelo do hemisfério Norte (BOSI, 1992). Tem-se, assim, um projeto de Brasil-nação que nasce a partir da exclusão de todas aquelas referências culturais que não pudessem ser identificadas com os padrões europeus, dando continuidade a uma longa trajetória de invisibilização das práticas culturais de origem africana no país que passam a vivenciar

uma nova etapa de silenciamento e estigmatização a partir do período que sucede a abolição da escravidão. No que concerne ao projeto identitário brasileiro, este período pode ser entendido através de dois momentos distintos: um demarcado pela sistemática rejeição dos afrodescendentes e suas referências estéticas e culturais da esfera pública nacional; outro caracterizado pela inclusão e nacionalização destas referências na sociedade brasileira através de processos midiáticos de desetnização e exotização das expressões afrodescendentes.

A formação da identidade nacional brasileira: da rejeição à nacionalização das matrizes culturais afrodescendentes

No período que sucede a abolição da escravidão no Brasil prevaleceu um modelo de pensamento que atou liberalismo e preconceito, tornando a libertação dos escravos um passo para uma nova realidade de opressão aos afrodescendentes no país marcada pelas limitadas oportunidades de inserção social e econômica e pela continuidade da invisibilidade de suas matrizes culturais na esfera pública nacional (BOSI, 1992). Este modelo teve como principal componente uma política imigracionista claramente impregnada de matrizes racistas que viam na chegada dos imigrantes europeus uma solução não apenas para o problema da escassez da mão de obra na agricultura, mas, sobretudo um recurso ao projeto de nação que tinha como principal alvo o branqueamento da população (HASENBALG, 2005, p. 165).

Trata-se de um projeto nacional que excluía sistematicamente afrodescendentes, indígenas e mestiços, concebendo o processo de branqueamento nacional como forma de aproximação às matrizes culturais europeias entendidas como sinônimos de progresso e superioridade (MUNANGA, 2004). Ele se desenvolveu nas primeiras décadas que sucederam a abolição no país e contou com inúmeros intelectuais que se propuseram a pensar o processo de filiação do Brasil à modernidade ocidental sob a influência das teorias racistas ligadas ao determinismo biológico que chegavam da América do Norte e da Europa no final do século XIX. Entre eles podemos destacar autores como Nina Rodrigues, Sílvio Romero, Graça Aranha, Oliveira Viana, entre outros. Partindo do pressuposto defendido pela maioria dos pensadores europeus da época acerca da suposta inferioridade cultural das populações afrodescendentes e da então degenerescência gerada pela mestiçagem, estes autores brasileiros vão se debruçar sobre a questão da mestiçagem no Brasil como forma de classificar e ordenar uma matriz racial que fosse coerente com o desejo de filiação ao modelo branco europeu (MAIO, 1996).

Entre as posições mais radicais podemos destacar a de Raimundo Nina Rodrigues, antropólogo que promoveu a tese da degeneração racial como forma de compreender os supostos efeitos negativos da mestiçagem no Brasil (NINA RODRIGUES, 2011). Na obra “O animismo fetichista dos negros baianos”, baseada nas etnografias realizadas em casas de candomblés de Salvador, o autor faz um levantamento da gramática das religiões afrodescendentes defendendo que esta seria uma das maiores expressões da inferioridade cognitiva do negro (NINA RODRIGUES, 2006). O autor relaciona essa suposta inferioridade dos ritos de origem africana ao que ele concebe como a incapacidade de adesão aos valores religiosos monoteístas como os do cristianismo. Ao discutir sobre as ilusões da catequese dos negros no Brasil, Nina Rodrigues aponta a junção da crença nos orixás africanos às reverências aos santos católicos como a principal causa da decadência religiosa na Bahia (NINA RODRIGUES, 2006, p. 107).

Esse tipo de abordagem científica baseada em pressupostos racistas também pode ser encontrada na teoria de branqueamento de Sílvio Romero (ROMERO, 1875). Tendo influenciado muitos pensadores da época, a teoria sobre os supostos benefícios do branqueamento da população brasileira desenvolvida por este autor cristalizou uma visão discriminatória que se tornou hegemônica dentro de uma elite intelectual que buscava legitimar as políticas migratórias como um suposto recurso de modernização do país e de aproximação dos padrões progressistas ocidentais. Nesse sentido, as discussões raciais no Brasil do final do século XIX e início do século XX, sejam embasadas pela teoria do branqueamento ou pela tese da degeneração racial, foram claramente marcadas por uma visão de hierarquia racial na qual afrodescendentes, indígenas e mestiços eram vistos como a origem dos males do país e, como tal, excluídos do processo de formação de uma identidade nacional que se pretendia branca (MARTINEZ-ECHAZÁBAL, 1996, p. 108).

Este tipo de pensamento baseado na rejeição dos não-brancos do projeto de nação que buscava formar uma identidade genuinamente brasileira só vai sofrer uma mudança a partir da publicação de “Casa Grande e Senzala”, em 1933 – obra na qual Gilberto Freyre desenvolveu um novo parâmetro de análise da identidade nacional que levou à perda da centralidade do discurso do racismo científico e dos ideais de branqueamento da população (FREYRE, 1973). Nesta obra, Freyre rompeu com a tendência da elite intelectual influenciada pelas teorias raciais de conteúdo biologizante, inaugurando uma nova forma de se pensar a presença de negros, indígenas e mestiços no país através de uma abordagem antropológica que distinguia herança biológica de características adquiridas através de influências culturais (GOMES, 2009, p. 98). Uma abordagem que apresentou um retrato das estruturas

sociais e econômicas do engenho colonial numa caracterização que incorporou a figura do negro como parte integrante do encontro cultural que deu origem à sociedade brasileira.

Essa exaltação da formação mestiça da identidade nacional também pode ser encontrada em “Sobrados e Mucambos”, obra em que o autor descreve a miscigenação verificada não só nas fazendas, mas também nas cidades (FREYRE, 1977). Ela é apontada não apenas como uma característica constitutiva do Brasil rural e urbano, mas também como uma importante fonte de atenuação dos antagonismos entre as diferentes matrizes culturais que participam da composição populacional brasileira. A união destas matrizes, para Freyre, teria gerado uma síntese que faria do mestiço um verdadeiro símbolo nacional, representando assim a propensão natural do país para o encontro cultural que deveria ser motivo de orgulho e não de rejeição. Nesse sentido, o principal argumento deste autor é que tal vocação para a mestiçagem faria do Brasil um tipo de democracia racial única no mundo que teria na figura do mestiço o resultado de um processo harmônico que, por sua vez, teria dado origem a uma sociedade multicultural e diversificada (SOUZA, 2006, p. 50).

Embora o papel de Freyre tenha sido essencial para o avanço das discussões sobre a identidade nacional para além do modelo pautado na crença numa suposta hierarquia racial e na busca pelo ideal do branqueamento, é possível observar que sua abordagem ainda manteve uma perspectiva cultural eurocentrada que naturalizou as relações hierárquicas estruturadas sob a égide da diáspora forçada e da escravidão. Assim, apesar de sua obra ter redefinido os parâmetros da abordagem antropológica da mestiçagem na sociedade brasileira, seu pensamento permaneceu calcado num modelo ocidental iluminista no qual os colonizadores europeus, ainda que não por motivos biológicos, permaneceram ocupando o topo da pirâmide social (COSTA, 2006, p. 158). Outra crítica emblemática à sua obra se refere à não problematização do despotismo e autoritarismo que marcaram as relações patriarcais entre senhores e escravos no país, desenvolvendo uma análise que ignorou os conflitos e impactos oriundos dos fatores socioeconômicos desiguais existentes entre os diferentes grupos culturais em questão.

Podemos perceber, que, assim como a abordagem da mestiçagem de Freyre envolve a dupla faceta da valorização da figura do mestiço paralelamente à naturalização das desigualdades estruturais presentes na sociedade brasileira, no caso mais amplo da América Latina também podem ser encontradas abordagens culturais ambíguas ao longo de toda a década de 1940/1950. Trata-se de um período em que ocorreu um crescimento econômico acelerado em inúmeros países da região, gerando

novas perspectivas de desenvolvimento centradas na figura do estado e ligadas a medidas de proteção do mercado nacional como a industrialização por substituição de importações (PINTO, 2012, p. 350). Um contexto em que surgiu o nacional-desenvolvimentismo enquanto estratégia de defesa do patrimônio econômico nacional baseada em grandes volumes de investimento estatal em infraestrutura e indústria de base, gerando um novo ciclo de produção voltado para o mercado interno e despertando uma forte onda de nacionalismos e de rejeição ao capital estrangeiro.

Neste contexto, emergiu um movimento que se opunha à dependência da América Latina em relação aos Estados Unidos e Europa, reivindicando o fortalecimento da independência econômica da região assim como a consolidação da autonomia política de seus estados e a afirmação de suas identidades nacionais baseadas em matrizes culturais desvinculadas dos modelos europeus. Tais ideias representaram uma nova fase nacionalista que passou a articular o desenvolvimento capitalista e o fortalecimento do estado com a valorização das matrizes culturais antes suprimidas como a africana e a indígena, instrumentalizando a veiculação midiática de suas práticas e expressões como genuínas representantes da autenticidade nacional e exemplares nativas dos novos enfoques étnicos que se desejava reforçar (PINTO, 2012, p. 349). Tais manifestações culturais nacionalizadas forneceram novos símbolos populares desconectados da figura dos antigos colonizadores, trazendo a público formas culturais, estéticas e artísticas, que, por séculos, haviam existido na marginalidade.

Configurou-se, portanto, um primeiro momento em que práticas culturais afrodescendentes tiveram espaço e aceitação dentro de círculos sociais antes restritos às referências europeias. Esse processo pode ser observado no Brasil através da popularização do samba e da capoeira regional, em Cuba através da rumba e dos blocos carnavalescos de conga (comparsas), na República Dominicana através do merengue, em Trinidad e Tobago através do calypso, e no Uruguai através do candombe (FERREIRA, 2006, p. 05). Com isso, muitos grupos culturais tiveram visibilidade na esfera pública e até mesmo certa mobilidade social impulsionada pela valorização de seus trabalhos, sendo vários os estímulos ao consumo da cultura produzida por afrodescendentes neste período. No entanto, tal visibilidade ocorreu paralelamente à respectiva desvinculação destas práticas culturais de suas origens diaspóricas, gerando um processo de “desetnização” ou “desafricanização” pelo qual, a partir de então, estas foram incorporadas ao sistema midiático como símbolos populares exotizados (MARTIN-BARBERO, 1997).

Portanto, pode-se dizer que, no contexto nacional-desenvolvimentista, a aceitação das práticas culturais e estéticas afrodescendentes se deu às custas da homogeneização destas como produtos culturais nacionais, as tornando símbolos folclorizados apagados dos antigos referenciais raciais que tanto foram motivo de preconceito quanto bandeira de luta. Desta forma, podemos observar que, em pouco tempo, muitos dos produtores originais destas práticas voltaram para a condição de invisibilidade inicial, tornando-se reféns das tendências efêmeras de um mercado cultural que incorporava as referências estéticas africanas conforme os interesses e desejos de consumo das plateias brancas (GILROY, 2001). Conforme Martin-Barbero analisa, o consumo das práticas culturais afrodescendentes enquanto um espetáculo midiático não representou uma solução suficiente para garantir-lhes inserção social e reconhecimento cultural (MARTIN-BARBERO, 1997, p. 240), pois, se de um lado possibilitou os meios de visibilidade temporária na esfera pública nacional, de outro, apenas reforçou os elementos que mantêm as desigualdades que se encontram na estrutura das sociedades latino-americanas.

As reivindicações simbólicas dos movimentos negros brasileiros da década de 1970

Tendo em vista que a inserção das matrizes culturais afrodescendentes no projeto identitário brasileiro ocorreu através de um processo parcial e ambíguo que atou nacionalização e exotização, na década de 1970 uma série de atores sociais passaram a questionar os profundos impactos simbólicos desta trajetória de silenciamento e estigmatização. Trata-se de um período marcado por uma nova geração de movimentos sociais que via com suspeita todo o processo midiático pelo qual inúmeras práticas afrodescendentes foram reproduzidas como produtos culturais populares e ícones nacionais exotizados. O “fervilhar dos anos 1970” inaugurou uma nova fase da luta contra a discriminação racial no país, incorporando tendências mundiais da virada cultural que inseriu demandas pós-materiais da esfera simbólica e identitária na pauta dos movimentos sociais negros (SANTOS, 2000). Eles passaram a reivindicar por novas formas de se conceber a relação entre estado e cultura, assim como outras possibilidades de se pensar os projetos identitários nacionais e as lutas por reconhecimento no âmbito da esfera pública.

Para analisar essa nova configuração de movimentos sociais caracterizada pela inter-relação entre luta social e demandas identitárias, uma série de abordagens teóricas foram elaboradas. Elas apontavam para o surgimento de um novo tipo de sociedade resultante da mudança macroestrutural do capitalismo que teria deslocado

o foco dos conflitos das relações de classes e do mundo do trabalho para a esfera da cultura e das questões identitárias (ALONSO, 2009). A partir dessa transformação social, temas ligados à produção industrial e ao plano econômico teriam dado lugar a questões ligadas aos modos de vida, às referências simbólicas e às identidades. Questões que, ao não dependerem de uma base socioeconômica fixa, impulsionariam uma nova dinâmica de conflitos que já não poderia ser pensada exclusivamente a partir da perspectiva da luta de classes, pois envolveria a diversidade dos códigos culturais e suas múltiplas formas de representação social.

Trata-se da sociedade pós-industrial que Touraine irá conceber para analisar as formas de mobilização que, graças à emergência dos novos sujeitos sociais e suas demandas pós-materiais, iriam trazer à tona questões ligadas à esfera simbólica que permeia a identidade multifacetada de grupos marginalizados como afrodescendentes, indígenas, mestiços, entre outros (TOURAINÉ, 1984). Ou seja, grupos cujas referências culturais sofreram processos históricos de invisibilização e marginalização que não somente foram resultado de projetos nacionais excludentes, mas que representam a própria lógica excludente intrínseca à constituição de identidades nacionais supostamente homogêneas. A reversão de tais processos dependeria, portanto, não apenas da contestação de relações econômicas injustas e de oportunidades sociais díspares, mas também do questionamento da própria lógica discriminatória que subjaz a uma ideia de estado nacional que se estabelece a partir das relações de inclusão/exclusão (FRASER, 1992).

Neste sentido, os novos movimentos sociais representaram formas de resistência ligadas à busca pela apropriação do tempo, do espaço e das relações cotidianas cujas contestações de ordem simbólica eram voltadas para o reconhecimento de identidades coletivas historicamente invisibilizadas. Formas de resistência que defendiam, portanto, as chamadas “políticas expressivas” ligadas à afirmação de tradições e à preservação da autonomia e dos modos de vida ameaçados pela lógica excludente da formação dos estados nacionais (ALONSO, 2009, p. 63). Desta forma, elas não se mobilizavam com a finalidade de combater o estado ou conquistá-lo, mas com o objetivo de gerar a pressão social necessária para reverter, no âmbito da sociedade civil, trajetórias de exclusão, discriminação e invisibilização inerentes ao processo de consolidação das esferas públicas nacionais.

Essas novas formas de mobilização social contribuíram para o surgimento de reflexões e abordagens que contestavam noções estadocêntricas da política, gerando discussões que propunham novas formas de sociabilidade, novos modelos de democracia e novos desenhos de arena pública. Elas se baseavam numa concepção de

estado-nação ampliada que defendia o direito à recusa de grupos socialmente marginalizados a permanecerem nos lugares culturalmente determinados a eles (ALVAREZ et al., 2001, p. 89) - isto é, o direito de contestação contra as hierarquias tácitas e os padrões discriminatórios culturalmente estabelecidos assim como às formas de exclusão deles oriundas. Mobilizações ancoradas numa perspectiva estatal multicultural que, além da busca pela igualdade formal, também lutava pelo reconhecimento social de elementos que tocam desde o âmbito de uma estética corporal estigmatizada até o de tradições culturais historicamente invisibilizadas e/ou exotizadas na esfera pública (GOMES, 2009).

Seguindo tais tendências e abordagens das mobilizações sociais dos anos 1970, os movimentos sociais negros brasileiros passaram a propor inúmeras discussões sobre os processos culturais excludentes que fizeram parte da própria constituição do Brasil enquanto estado-nação (NASCIMENTO; NASCIMENTO, 2000). Eles incorporaram as novas demandas simbólicas que revelavam as contradições intrínsecas a um projeto identitário nacional que, desde a origem, foi marcado pelo preconceito e pela desigualdade racial (HASENBALG, 2005). Abordagens que contribuíram, portanto, para o desenvolvimento do debate sobre a exotização das manifestações culturais afrodescendentes no país, questionando o uso da imagem do negro como mero objeto de estudo, a instrumentalização de suas referências estéticas para fins políticos e a manipulação midiática de suas criações artísticas como apenas mais uma forma de ocultação da discriminação racial.

Tais debates se tornaram alicerce de reflexão e resistência política que impactaram fortemente nas formas de atuação e articulação destes movimentos, gerando pautas e estratégias ligadas a questões culturais/identitárias que passaram a ser consideradas essenciais para a busca de soluções contra a desigualdade racial no Brasil (NASCIMENTO, 2004). Neste sentido, a mobilização identitária dos movimentos negros no país contribuiu para a construção de uma agenda política cada vez mais focada em temas ligados à formação de uma consciência coletiva emancipada do preconceito, à afirmação de uma estética corporal livre de demarcadores estigmatizados e à promoção de interpretações da realidade social alternativas às versões impregnadas das exclusões sistêmicas que, por séculos, reforçaram padrões discriminatórios (GOMES, 2008). Temas que, por sua vez, passaram a fazer o contraponto às teorias baseadas na afirmação da existência de uma suposta democracia racial no país e na premissa da igualdade social entre brancos e não-brancos (MUNANGA, 2004).

Podemos perceber que os movimentos negros deste período lançaram mão da articulação em redes formadas por diversos grupos sociais, integrando movimentos artísticos e culturais das mais diversas áreas, além de organizações não governamentais, grupos de base e mobilizações de rua (NASCIMENTO, 2004). Da integração entre tais grupos surgiram protestos como o “Ato público contra o racismo” nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo em 1978, um dos principais marcos da luta contra o preconceito racial no Brasil e também o símbolo da nova fase de luta social que, nas próximas décadas, iria denunciar as amplas dimensões da discriminação racial presentes na sociedade brasileira. Ele representou um momento fundamental da mobilização afrodescendente no país perante um contexto histórico de fortes tensões políticas e sociais, rompendo com o silenciamento da sociedade civil imposto pelo regime militar (CARDOSO, 2002, p. 40) e tornando-se o ato fundador do Movimento Negro Unificado (MNU) (NASCIMENTO; NASCIMENTO, 2000).

Outra forma de mobilização que integra esse período de fortes críticas aos processos excludentes constituintes da formação identitária brasileira refere-se ao Teatro Experimental do Negro (TEN). O TEN surgiu como um movimento cultural que, a partir da segunda metade da década de 1940, no pós-II Guerra Mundial, adquiriu uma atuação cada vez mais politizada perante um contexto de luta mundial contra o racismo e pela libertação nacional dos países africanos (MAIO, 1996, p. 180). Um movimento que patrocinou diversos encontros e conferências nacionais com o objetivo de debater questões práticas sobre a situação dos negros no Brasil e que, ao longo das décadas de 1960/1970, passou a denunciar de forma incisiva os equívocos dos estudos afro-brasileiros até então marcados por uma abordagem acadêmica que tratava a população afrodescendente como mero objeto de curiosidade científica, sem abordar os problemas reais gerados pela discriminação racial no país (NASCIMENTO; NASCIMENTO, 2000, p. 215).

A nova dimensão da mobilização identitária que emergiu nos anos 1970 buscava uma abordagem da questão racial que pudesse transformar as estruturas de dominação, silenciamento e estigmatização consolidadas ao longo de um processo de construção nacional profundamente discriminatório e excludente (NASCIMENTO, 2004, p. 221). Trata-se de um ativismo político que, alinhado às demandas pós-materiais dos novos movimentos sociais, representou um período no qual os aspectos simbólicos, estéticos e culturais passaram a exercer um papel de protagonismo na agenda e nas estratégias de luta dos movimentos negros brasileiros. Movimentos que, ao proporem novas formas de se pensar as relações entre a esfera do poder e a esfera da cultura, serviram de base para o desenvolvimento de abordagens, questionamentos, estudos e reflexões que renovaram os debates raciais no país e

apontaram para a importância do reconhecimento da diversidade das matrizes culturais que compõem a sociedade brasileira.

Conclusões

A trajetória de exclusão/inserção das matrizes culturais afrodescendentes no processo de formação da identidade nacional brasileira atravessou momentos de rejeição, invisibilização, estigmatização e exotização que caracterizam um projeto de nação marcado pela discriminação racial em suas mais diversas facetas. Nesse sentido, as lutas sociais dos movimentos negros do país trazem a público uma concepção democrática que inclui, necessariamente, a esfera do reconhecimento cultural e da resignificação de processos históricos altamente excludentes. Ela envolve, portanto, uma noção de democracia ampliada que garanta a multiplicidade de vozes na esfera pública, possibilitando uma visão integrada entre o estatal e o cultural que envolva tanto a pluralidade de que trata Fraser ao pensar as arenas públicas como espaços para a expressão de vozes, estilos e diferenças culturais (FRASER, 1992, p. 126), quanto a diversidade política de que trata Alvarez ao salientar a importância da dimensão cultural para as lutas políticas latino-americanas (ALVAREZ et al., 2001, p. 33).

Trata-se de uma esfera cultural que incorpora, problematiza e reivindica demandas simbólicas herdadas de projetos identitários nacionais que, desde a origem, foram baseados em políticas raciais excludentes que deixaram afrodescendentes, indígenas e mestiços à margem das esferas públicas nacionais. Desta forma, embora possamos constatar que na América Latina ainda prevaleçam modelos democráticos limitados e parciais, ainda assim a dimensão cultural permanece sendo fonte de inúmeros fatos sociais relevantes para a construção de esferas públicas mais inclusivas, para o reconhecimento da diversidade em todas as suas dimensões e para a conquista do exercício pleno da cidadania. Afinal, ela envolve o âmbito das identidades, tradições e modos de vida que, embora silenciados por tantos séculos, representam uma chave fundamental para a compreensão das mobilizações sociais, dos debates raciais e da própria democracia latino-americana em seus diversos contextos nacionais e em suas múltiplas formas de resistência.

Referências

ALONSO, Angela. **As teorias dos movimentos sociais**: um balanço do debate. Lua Nova, São Paulo, n. 76, p. 49-86, 2009.

ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (Orgs.). **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos (novas leituras)**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRUCE JR., Dickson. W. E. B. Du Bois and the Idea of Double Consciousness. In: DU BOIS, W. E. B.; GATES Jr., Henry Louis; OLIVER, Terri Hume (Orgs). **The Soul of Black Folk**: authoritative text, contexts, criticism. Nova Iorque: ed. W.W. NortonandCompany, 1999.

CAMPOS, Adrelino. **Do quilombo à favela**. A produção do espaço criminalizado no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CARDOSO, Marcos Antônio. **O movimento negro em Belo Horizonte: 1978-1998**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2002.

CASTAGNA, Paulo. **Fontes bibliográficas para a pesquisa da prática musical no Brasil nos séculos XVI e XVII**. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 1991.

COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos**: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

DU BOIS, W.E.B. **The Souls of Black Folk**. Greenwich, Conn.: Fawcett, 1961.

FANON, Frantz. **The Wretched of the Earth Trans**. Constance Farrington. Harmondsworth: Penguin, 1967.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Luís. **A diáspora africana na América Latina e o Caribe**. Revista Afro-Latinos, v5, n1, 2006.

FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: CALHOUN, Craig (ed.) **Habermas and the public sphere**. Cambridge: MIT Press, 1992. p. 109-142.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 16. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1973.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e mucambos**: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência, São Paulo, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz**: corpo e cabelo como símbolo da identidade negra. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GOMES, Lilian Cristina Bernardo. **Justiça seja feita**: direito quilombola ao território. 2009. Tese de Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, UFMG, Belo Horizonte, 2009.

HANNIGAN, John A. Alain Touraine, Manuel Castells and social movement theory. A critical appraisal. **The Sociological Quarterly**, v. 26, n. 4, p. 435-454, 1985.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

MAIO, Marcos Chor. A questão racial no pensamento de Guerreiro Ramos. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.

MAIO, Marcos Chor. Uma polêmica esquecida: Costa Pinto, Guerreiro Ramos e o tema das relações raciais. **Revista Dados**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 1, 1997.

MARTIN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

MARTINEZ-ECHAZÁBAL, Lourdes. O culturalismo dos anos 30 no Brasil e na América Latina: deslocamento retórico ou mudança conceitual? In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, jun. 2001.

MELUCCI, Alberto. The new social movements: a theoretical approach. **Social Science Information**, v. 19, n. 2, 1980.

MELUCCI, Alberto. **Getting involved**: identity and mobilization in social movements. *International Social Movements Research*, vol. 1, 1988.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais / projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NASCIMENTO, Abdias; NASCIMENTO, Elisa Larkin. Reflexões sobre o Movimento Negro no Brasil, 1938-1997. In: LYNN, Huntley; GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo (Org.). **Tirando a máscara**: ensaios sobre o racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 203-235.

NASCIMENTO, Abdias do. Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 18, n. 50, abr. 2004.

NINA RODRIGUES, Raimundo. **O Animismo Fetichista dos Negros Baianos (1896-1897)**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

NINA RODRIGUES, Raimundo. **As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil (1894)**. Rio de Janeiro: Centro Edestein de Ciências Sociais, 2011.

PICHARDO, N. New social movements: a critical review. **Annual Review of Sociology**, n. 23, 1997.

PINTO, Simone Rodrigues. O pensamento social e político Latino-Americano: etapas de seu desenvolvimento. **Sociedade e Estado**, n. 27, v. 2, p. 337-359, 2012.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Orgs.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciencias sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editorial Andes Limitada, 1957.

ROMERO, Sílvio. **Ethnologia selvagem**; estudo sobre a memória, região e raças selvagens do Brazil. Recife: Typografia da Província, 1875.

ROMERO, Sílvio. **História da literatura brasileira**. Imago, RJ, 2001.

SANTOS, Hélio. Uma avaliação do combate às desigualdades raciais no Brasil. In: LYNN, Huntley; GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo (Orgs.). **Tirando a máscara**: ensaios sobre o racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 53-173.

SEYFERTH, Giralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Orgs.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.

SOUZA, Jessé (Org.). **A invisibilidade da desigualdade brasileira**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

STEIN, Stanley J. **Vassouras - um município brasileiro do café, 1850-1900**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

TINHORAO, José Ramos. **Os Sons dos Negros no Brasil**. São Paulo: Art Editora, 1988.

TOURAINÉ, Alain. **O retorno do actor** - Ensaio sobre sociologia. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1984.

VIANNA, Hermano. **O Mistério do Samba**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Ed. UFRJ, 1995.

Hacia una teología pública pós-colonial

Nicolás Panotto*

Introdução

Los estudios poscoloniales irrumpieron el campo del análisis socio-cultural como un marco que pretende abordar pero también superar diversos reduccionismos y mecanicismos propios de los ejes epistémicos en boga dentro de la academia moderna, reinantes principalmente durante el siglo XX. Por una parte, dan cuenta y se adentran al análisis de la complejidad de los agentes, dinámicas e interacciones que componen un espacio social, lo cual conlleva problematizar las categorías analíticas tradicionales, no sólo en términos de demarcación de los fenómenos sino, principalmente, sobre la imposibilidad de obtener marcos descriptivos categóricos y homogéneos, como las ciencias sociales y humanas modernas a veces pretenden. De aquí que agencia, interculturalidad, sujeto/identidad, entre otros, se transforman en condiciones predominantes de estudio para esta corriente. Por otra parte, el poscolonialismo inscribirá estos procesos en una matriz socio-histórica que reconoce la presencia aún vigente de lógicas coloniales, es decir, de prácticas sociales, dinámicas geopolíticas y fenómenos culturales cuyo origen se retrotrae a las fronteras y tensiones inscritas por la empresa colonial, las cuales lejos de irse, han mutado en nuevos rostros dentro de nuestra sociedad global contemporánea.

La teología poscolonial se adentra a esbozar lecturas alternativas desde la teología cristiana a partir de estos procesos, no sólo del lugar del fenómeno religioso en dicha trama sino para proponer una epistemología teológica que asume desde su especificidad –y su propio objeto: Dios–, su legado colonial y moderno, pero también la condición resignificante dentro o desde esos mismos límites. En este sentido, la teología cristiana se reconoce en esa ubicación “entre medio”, donde las imágenes divinas, las prácticas misionales y los modelos de espiritualidad se mueven entre la posibilidad de ser funcionales al imperialismo religioso y político, como también instancias imbuidas en la agencia subjetiva, la reflexión contextual y el compromiso radical desde lo excluido por el propio sistema, subvirtiendo de esa manera su estatus

* Licenciado en Teología, Magister en Antropología y Doctor en Ciencias Sociales. Director del Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública (GEMRIP) Coordinador del área de Ateología en el 17 Instituto de Estudios Críticos. Profesor de la Comunidad Teológica Evangélica de Chile.

E-mail: nicolaspanotto@gmail.com

ontológico, trayendo consigo nuevas imágenes de Dios y relatos teológicos disruptivos.

En este artículo asumimos que dicha deconstrucción plantea una dimensión intrínsecamente política dentro del quehacer teologal. Por ello, nos adentraremos a producir un diálogo entre dos mundos que nos sirvan como posible propuesta de puente, a saber, la teoría/teología poscolonial y la teología pública. Más concretamente, queremos proponer una teología pública como un marco hermenéutico poscolonial (CHUNG 2016). Nuestra tesis será la siguiente: así como el concepto de poscolonialidad propone una lectura posfundacional de las relaciones sociales, adentrándose a una crítica del locus ontológico de las dinámicas coloniales, de la misma manera una lectura teológica poscolonial nos lleva a una crítica teológica posfundacional sobre la persona divina, que trae consigo una epistemología focalizada en la transformación social, es decir, nos orienta a una teología pública que prioriza la deconstrucción de la persona divina como punto de partida.

Lo público y su condición pós-colonial

El pensamiento poscolonial responde a diversas ramificaciones: los estudios subalternos en la India (GUHA; SPIVAK, 1988), el desarrollo del poscolonialismo como disciplina (MELLINO, 2008) y el llamado giro decolonial, que es el rostro latinoamericano de esta propuesta (MIGNOLO, 2006). Las tres corrientes mencionadas tienen sus particularidades, énfasis, diferencias y hasta oposiciones. Pero podríamos resumir un marco general de lectura que comparten los tres abordajes: vivimos en un mundo demarcado por la historia colonial, cuyas delimitaciones se traducen en concepciones antropológicas, marcos epistemológicos y dinámicas de poder institucionalizados que permanecen hasta hoy y que transparentan jerarquizaciones sociales particulares; pero dichas dinámicas no son absolutas ya que en el entre-cruce de estas localizaciones, existe un fondo arenoso donde las lógicas coloniales son deconstruidas y subvertidas a partir del incontable número de agencias, sujetos, institucionalidades y discursos contra-hegemónicos que habitan los márgenes de la colonialidad. De esta manera, la heterogeneidad inscrita en un contexto poscolonial se transforma en un escenario que implosiona desde adentro de las propias lógicas coloniales (MIGNOLO, 2010).

Esta definición nos lleva a destacar varios elementos distintivos de la teoría poscolonial, a saber, el lugar de los sujetos y el sentido político de la agencia; la pluralidad como caracterización fundamental de todo campo social, que asiste a la circulación de narrativas y dinámicas de poder resistentes a toda homogeneización

ontológica de las prácticas coloniales; la complejización de la presencia de lógicas coloniales en un diverso conjunto de campos, como el económico, epistemológico, (geo)político, racial, religioso, todos ellos interconectados y dependientes unos de otros; la presencia de conocimientos-otros que actúan como cosmovisiones contra-hegemónicas, las cuales no sólo disputan los sentidos monopólicos sino que también dan cuenta de la diversidad de procesos de identificación y dinámicas sociales existentes, y así abren el espacio social hacia nuevas formas de existencia.

Para el propósito de este artículo, nos detendremos más concretamente en tres propuestas analíticas realizadas por el filósofo indio Homi Bhabha, uno de los referentes de la teoría poscolonial, que nos servirán para elaborar una propuesta que denominaremos como espacio público poscolonial. Nos referimos a los conceptos de localidades entre-medio, mimesis colonial y ética del reconocimiento. Con respecto al primero, la idea de entre-medio tiene por objetivo complejizar los abordajes dicotómicos propios de la modernidad colonial, como los representados por las distinciones entre teoría-práctica, desarrollo-subdesarrollo, progreso-retraso, burgueses-radicales, etc. Los entre-medio son espacios que habitan las fronteras entre los sentidos hegemónicos, forjados en la circulación de la pluralidad de prácticas y cosmovisiones que rebasan los extremos establecidos, como una instancia de indecibilidad que perturba los términos monopólicos, permitiendo así la emergencia de sentidos-otros. Según Bhabha, estos entre-medio son lugares de negociación (más que de negación) de campos antagónicos, lo cual ofrece un terreno para construir nuevas condiciones de interpelación y lecturas (traducciones) de la realidad sobre la acción de los sujetos (BHABHA, 2002, p. 43).

Este entre-medio como espacio de negociación y emergencia de nuevas traductibilidades (siguiendo un claro espíritu posestructuralista, más concretamente derrideano), pone de manifiesto lo que Bhabha llama ambivalencia del discurso colonial. Es aquí donde nace el concepto de mimesis.

El mimetismo emerge como la representación de una diferencia que es en sí misma un proceso de renegación. El mimetismo es, entonces, el signo de una doble articulación; una compleja estrategia de reforma, regulación y disciplina, que se “apropia” del Otro cuando éste visualiza el poder... [P]royecta una amenaza inmanente tanto sobre el saber “normalizado” como sobre los poderes disciplinarios (BHABHA, 2002, p. 112).

Esta noción refiere a un compromiso irónico con las fuerzas coloniales por parte de los grupos subalternos y las narrativas circulantes dentro de los espacios colonizados. Es la representación del “sujeto de una diferencia que es casi lo mismo,

pero no exactamente”. En otros términos, invoca la reapropiación tanto del lugar como de los recursos simbólicos y discursivos del marco identitario hegemónico colonial, con el propósito de depurar su supuesta sutura y clausura ontológica, en pos de construir una divergencia con respecto del “sistema” –que se presenta cerrado cuando en realidad no lo es–, desde sus fisuras inherentes, y así posibilitar la construcción de nuevas espacialidades y producciones identitarias. Como se suele decir, es usar las armas del sistema en su contra, mostrando que las cosmovisiones coloniales pueden ser subvertidas al ser utilizadas para propósitos opuestos por los sujetos o grupos subalternos.

Esta idea también fue trabajada por Walter Mignolo cuando habla de un proyecto descolonial como instancia programática de desprendimiento o delinking de las categorías de conocimiento colonial (MIGNOLO, 2016, p. 24-25). Una estrategia de desprendimiento comprende la desnaturalización de los conceptos y los campos conceptuales de la colonialidad. Esto no significa ignorar o negar lo que no se puede negar, es decir, el peso real de las estructuraciones geopolíticas afianzadas en los tuétanos de los sistemas imperantes, sino utilizar las estrategias imperiales con propósitos decoloniales. En otros términos, es hacerle el juego al sistema con sus propias reglas. El desprendimiento también involucra descreer que la razón imperial puede dar por sí misma una razón liberadora (como por ejemplo las propuestas de descolonización que utilizan el marxismo, que no representan un desprendimiento radical sino más bien una “emancipación radical”, ya que dicho paradigma ofrece un “contenido” distinto, pero no necesariamente otra “lógica”).

El proceso de descolonización comienza cuando los actores que habitan las lenguas y las identidades negadas por el Imperio toman conciencia de los efectos de la colonialidad en el ser, el cuerpo y el saber. Esto no significa evocar a un elemento/actor/proyecto externo cuasi mesiánico, sino a la inscripción de una exterioridad que visibilice la diferencia del espacio de la experiencia y el horizonte de expectativas inscriptos en el espacio colonial. Vale aclarar que la propuesta de Mignolo está lejos de un relativismo cultural. Lo que presenta, más bien, es la problematización de un posicionamiento desde las fronteras divisorias; o sea, la frontera que une y separa la modernidad/colonialidad.

Aquí la propuesta central de su obra: el pensamiento fronterizo. Esta epistemología evoca a la pluri-versidad y di-versidad de la dinámica entre los espacios de experiencia y los horizontes de expectativa suscriptos en el espacio colonial/moderno. El pensar fronterizo insiste en que la descolonización no vendrá de los conflictos suscitados desde la coerción imperial sino por los espacios de

experiencia y los horizontes de expectativa generados en la diferencia colonial, es decir, desde las experiencias subalternas hacia dentro de la convivencia con el sistema. El pensamiento crítico decolonial conecta la pluri-versidad de las experiencias encerradas en los marcos coloniales con el proyecto uni-versal del desprendimiento constante de los horizontes imperiales, lo cual construye una propuesta que va más allá de la implementación de un modelo dentro de las categorías modernas (derecha, centro, izquierda), sino la puesta en evidencia de los espacios subversivos inscriptos en la acción de los agentes colonizados entre las fisuras del sistema imperial, que ponen de manifiesto otros modos de ser, de convivir, de hacer política, de comprender el mundo, de performances, de construcción de saberes, habitando inclusive el propio sistema colonial.

Por último, en uno de sus últimos trabajos Homi Bhabha plantea una ética del reconocimiento para una comunidad paradójica (BHABHA, 2013, p. 23-44). Remitiendo a Julia Kristeva, Bhabha afirma que toda persona, y por ende toda comunidad, se inscribe en una paradoja: ser lo mismo y lo otro, o sea, nativo y extranjero, ciudadano y forastero al mismo tiempo. Esto de por sí ya implica una deconstrucción de ciertos imaginarios sociales, tales como la homogeneidad identitaria de lo nacional. Se levanta, entonces, el problema ético del reconocimiento, en el sentido de qué lugar asume esa otredad constitutiva dentro del campo social. Es un desafío a la constitución ontológica de la comunidad.

De aquí Bhabha plantea varios puntos de partida. Primero, que todo sujeto es sobre todo sujeto parlante, que se construyen desde discurso y el sentido. El individuo es portador de derechos de enunciación. De aquí, entonces, que todo acto de enunciación es un acto de performance. El derecho de enunciación no tiene que ver sólo con una operación del lenguaje sino también con la construcción de una serie de prácticas discursivas. Por ello el poder simbólico de los derechos reside en su contenido retórico más que proposicional (remitiendo a Amartya Sen) Los derechos universales –enarbolados como justicia, igualdad, respeto, libertad- son tales en tanto horizontes que permiten una redefinición contante, y con ello la emergencia de una pluralidad de voces y así de apertura de espacios de litigio por “lo común”. De aquí, finalmente, que la ética política tiene que ver con la negociación constante entre lo condicional y lo incondicional. Ambas instancias no son absolutas en sí mismas, sino que son atravesadas por una “terceridad” (el tercer espacio significativo), o sea, una zona liminal de lo condicional dentro de lo incondicional, que lleva a la ambivalencia y antagonismo significativo de tales derechos.

Hablar, entonces, de contingencia y alteridad puede sonar abstracto. Pero esta ética de la paradoja apunta a dos elementos centrales: a la noción intersubjetiva de la agencia que destaca la dimensión de lo relacional más que a un individuo abstracto, y segundo, que mientras la idea de alteridad es un desafío de definición ontológica, la noción de performance como presencia concreta de lo alterno en el espacio social, envuelve un desafío directamente político en lo institucional. Por ello, el reconocimiento tiene que ver con negociar con la alteridad que nos constituye y atraviesa (BHABHA, 2010, p. 37).

A partir de estas breves notas, podríamos afirmar que un abordaje poscolonial conlleva una redefinición del espacio público, desde el cuestionamiento de las concepciones tradicionales y por sobre todo de las matrices coloniales que trae consigo la cosmovisión política moderna. Podemos decir entonces que, desde una perspectiva poscolonial, el espacio público es un locus de disputa de sentidos sobre “lo común”, donde la noción de homogeneidad (social, política, cultural), con su respectiva naturalización de las jerarquías sociales monopólicas, es cuestionada por los dispositivos hermenéutico-políticos que emergen desde la densidad de los bordes entre-medio manifiestos en la pluralidad de discursos, sujetos e institucionalidades que habitan y circulan en lo público. Por ende, una crítica política significa dar cuenta y visibilizar la pluri-versidad que compone un espacio público, no sólo en el marco de una “exposición” de partes desconexas, sino como una manera de crear un espacio liminal de inter-conexiones, donde el Otro no sólo representa una terceridad que rompe con las dicotomías (y con ello el estatus de cualquier elemento particular) sino que evidencia los límites ontológicos de las visiones hegemónicas coloniales.

Dios-entre-medio: una lectura teológica pós-colonial

El desafío de esta definición de lo público a la teología se presenta en cómo construir un marco epistemológico que permita identificar y “jugar” con esas espacialidades entre-medio, como aperturas críticas de sentido y práctica. En términos disciplinares, existe el peligro de generar un marco más que se incorpore como un ídolo en el panteón de la pluralidad teológica desde esta nueva mirada, sin necesariamente dar cuenta del sentido mismo de lo heterogéneo que construye, atraviesa y tensiona todo discurso teológico. Como advierte David Tracy, aquí no estamos hablando de una disputa entre teologías modernas y posmodernas, ya que, desde una crítica poscolonial, en muchos casos ambas pueden llegar a partir del “olvido del otro”, al ser planteadas desde un marco moderno y occidental que las puede clausurar a ambas por igual (TRACY, 1994, p. 03-24).

Por ello el desafío reside en dejar la simple difuminación de narrativas como fin en sí mismo y volver al propio objeto de la teología con el objetivo de proponer un marco de apertura de todo ejercicio particular. Nos referimos concretamente a la tarea de poscolonizar lo divino como un ejercicio de relectura articulada de lo plural, como también de apelar al sentido de trascendencia como fundadora de diferencia (LARTEY, 2013; PANOTTO, 2016, p. 125-137). En otros términos, implica priorizar una teología crítica sobre Dios en clave poscolonial. Para este ejercicio, deseamos proponer cuatro marcos generales desde los cuales emprender esta tarea. El primero es destacar la dimensión mimética de la teología cristiana. La historia de la iglesia da cuenta de que cómo los símbolos teológicos de esta tradición fueron y son utilizados desde diversos propósitos e imaginarios, pasando, por ejemplo, desde la imposición de la cruz a través en la conquista, al significado de liberación en el ministerio de Jesús con los oprimidos.

Señalar esta “ambivalencia” del discurso teológico cristiano, tiene directa relación con su capacidad mimética, lo cual implica no sólo destacar una dimensión hermenéutica sino también política. O si se quiere, una hermenéutica del desprendimiento. Esta capacidad flotante que poseen los símbolos cristianos los hacen capaces de visibilizar sujetos y contextos, como también cuestionar la falsa sutura ontológica de las apropiaciones hegemónicas. Es decir, la diversidad de reapropiaciones teológicas da cuenta del locus, y con ello de la “opción” hermenéutica que asumen diversos grupos enfrentados en un espacio (global) de disputa (RIEGER, 2002). Por último, esto también significa que los campos de la teología –sea la exégesis, la cristología, la pneumatología, la escatología, etc.– no deben ser entendidos como marcos dogmáticos que buscan una clausura “renovada” para ser aplicados a otro contexto (lo que sería una falsa hermenéutica) sino más bien poner a disposición un conjunto de ejes de traductibilidad que partan de especificidades disciplinarias pero que abran nuevas llaves de representación.

El segundo elemento es la necesaria tarea de des-occidentalizar la persona divina. Las imágenes predominantes en la teología moderna responden a una lógica occidental. Con ello nos referimos al predominio de una visión esencialista de Dios, muy en línea con ese primer motor inmóvil aristotélico que hace de lo divino una entidad ontológica dominante de la historia. Dicho concepto no anida solo en teologías conservadoras sino también en perspectivas críticas, en línea, por ejemplo, con el cuestionamiento que trae Ivonne Gebara sobre la presencia de ese Dios Liberador de la teología de la liberación, que se presenta desde un proyecto histórico inmanente pero trascendentalizado en su estatus ontológico (GEBARA, 2000). Hablamos del Dios que se posiciona en un lugar de universalidad frente a las

dicotomías entre lo fuerte y lo débil, lo histórico y lo celestial, lo alto y lo bajo. Finalmente, hablamos de un Dios que se muestra desde los espacios de poder y que es representado en las figuras –raciales, sociales, culturales y económicas– de los sectores hegemónicos. En conclusión, no es un Dios que se mueve en los intersticios de los entre-medio sino que opta por un lugar de poder excluyente.

Por ello, como afirma Philip Clayton, necesitamos de un Dios “post-dicotómico” (CLYTON, 2014, p. 31). La lógica dicotómica de la modernidad es una lógica maquiavélica. Sirve para ubicar un espacio de poder excluyente con un resto funcional a esa delimitación. Un Dios poscolonial parte del principio kenótico de la encarnación (Fil 2) como un gesto de hospitalidad y apertura a lo alterno y radicalmente “mundano” despojado de todo poder centralizador, para manifestar lo divino en el encuentro con lo humano. Es, en palabras de Mayra Rivera, la expresión de una trascendencia relacional, donde el Dios-Otro nos invita a asumir la alteridad histórica, pero no desde un lugar de poder ni tampoco desde un no-lugar abstracto sino desde el intersticio de un encuentro que excede las bifurcaciones funcionales (RIVERA, 2008).

Es aquí donde podemos remitir al principio de “opción preferencial” sostenido por la teología de la liberación, pero no ya desde una lógica dicotómica (a veces presente en esta corriente) de “un lugar sobre otro” sino desde un locus que deconstruye lo absoluto de cualquier posicionamiento. Este es el tercer eje: necesitamos ubicar a Dios en un locus de sub-alternidad como nuevo locus ontológico. Como hemos propuesto en otro lugar (PANOTTO, 2018, p. 167-191), la revelación de Dios a partir de ese “resto” escatológico (los pobres, los excluidos, los desplazados) que proyecta la esperanza y moviliza a la transformación histórica, no debe ser identificarlo como la encarnación mesiánica en un sector, grupo o sujeto específico (como la clase obrera marxista) sino como una lógica de revelación histórica de Dios, donde lo subalterno no acentúa sólo una representación particular sino asume la acción de Dios desde la reserva de sentido o su exceso constituyente. En otras palabras, la opción divina por lo excluido se presenta como un locus de revelación desde ese espacio de “terceridad” que rompe con las dicotomías excluyentes del discurso teológico, al revelar la presencia constante de lo Otro como aquello que siempre irrumpe lo conocido desde la amenaza que constituye su estar-siempre-fuera.

Por todo esto, en cuarto y último lugar, requerimos de una teología mística en clave política. Es decir, una teología que, desde el reconocimiento de la indecibilidad de Dios, invita a la creatividad de buscar su presencia alrededor de otros rostros, siempre finitos pero convocantes de un exceso constitutivo en las caracterizaciones

alternas de esas manifestaciones. Como bellamente lo expresa An Yountae, “cada comienzo es un acto de teopoiesis, un acto divino. Esto es así porque cada comienzo es un nuevo comienzo, creando el yo e instituyendo el terreno desde las ruinas del entre-medio infundado” (YOUNTAE, 2016, p. 139). Ernesto Laclau afirma que “como en el caso de la plenitud mística, la plenitud política requiere ser nombrada por términos carentes, en la medida de lo posible, de todo contenido positivo” (LACLAU, 2002, p. 123). En otros términos, la alteridad divina tensiona las fronteras de los sentidos históricos, no para vaciarlos sino para llenarlos de posibilidad, y con ello de una respuesta ética hacia lo diverso, lo alterno, lo subversivo.

Esta visión mística de Dios se contrapone al vicio moderno y occidental de escencializar la presencia divina bajo representaciones funcionales a las lógicas de poder hegemónicas o a las epistemologías monopólicas. Como propone Josep Otón Catalán, es necesario asumir la condición ambivalente de la persona divina para ir más allá de ese “Dios transparente” que, o se cosifica como ídolo o se muestra tal cual la realidad se expresa, es decir, como una transparencia que remite a un exhibicionismo perverso cuya intención es el control a través de la completa exposición. Una y otra responden a un proceso de racionalización, con pretensión de categorizar la revelación. “La racionalización del Misterio lo priva de su potencialidad de conferir trascendencia a la realidad, lo cual nos abocaría... a una concepción intrascendente de la existencia en todas sus dimensiones” (CATALÁN, 2017, p. 73).

Más allá de lo común o lo común como trascendencia: líneas para una teología pública pós-colonial

Hablar, entonces, de una teología pública en clave poscolonial, es proponer un quehacer teologal que proyecta la hospitalidad como un acto político (DERRIDA, 1998; SHEPHERD, 2014), donde la apertura al Otro es comprendida no sólo desde un encuadre de responsabilidad ética sino también como la inscripción de un locus donde la diferencia, la diversidad y el acercamiento a la alteridad constituyen la inauguración de un campo hermenéutico donde las epistemes coloniales hegemónicas son disputadas por ese “tercer espacio” inscripto en el valor de la pluralidad. Dios es la presencia que se mueve en el entre-medio de las fronteras instituidas, buscando emerger desde las rendijas presentes en todo espacio de sentido, para dar cuenta que lo que se dice suturado como cierto y verdadero (jerarquizaciones, cosmovisiones, delimitaciones, prácticas) e impuesto a través de poderes instituidos, nunca podrá clausurar el exceso que constituye su trascendencia. Una trascendencia que se

presenta intrínsecamente política al ser una instancia crítica de los sentidos monopolizados e inauguradoras de nuevas expresiones sociales.

Es un llamado a un quehacer que radicaliza la vinculación entre teología e historia, donde esta última no es simplemente un escenario delimitado por fronteras sino un plano con infinitos lineamientos que se entrecruzan en un movimiento constante entre caminos y descentramientos. Como afirma Catherine Keller, “si el discurso teológico quiere vivir, debe hablar entre los intersticios de las densidades históricas del texto y sus esperanzas creativas” (KELLER, 2003, p. xviii). La dimensión pública de la teología, entonces, tiene directa relación con una lectura descolonizadora, ya que apela a la espacialidad desde la “frontera interna” (LACLAU, 2005) que habilita nuevas prácticas y apela a una condición agonística de lo político, a saber, donde las partes que componen lo público no se atienen a una la lógica amigo-enemigo, sino a la de adversarios que forman parte de un mismo estatus de diferencia ontológica.

Una teología pública poscolonial tiene como tarea central deconstruir las dicotomías que reinan tanto en la propia teología cristiana como en la sociedad (pos) moderna en general. Las dicotomías sirvieron para instituir esferas de dominio a través de la delimitación de categorizaciones en torno a las dinámicas sociales. Con ello, la empresa colonial en tanto cosmovisión epistémica construyó una base para la circunscripción de jerarquías sociales (especialmente de género), prácticas políticas excluyentes, procesos de racialización, entre otras. Por ello, una teología pública que interpela esa “terceridad” siempre presente en toda construcción política, busca una actitud crítica constante, pero no con el objetivo del cuestionamiento como fin en sí mismo, sino como una radicalización de la convivencia plural, donde todas las partes son incluidas en un diálogo abierto (KELLER; NAUSNER; RIVERA, 2004, p. 14).

Otra imagen que emerge en este contexto es el de lo diaspórico como instancia de construcción teológica. Podemos retomar las palabras de Marcella Althaus-Reid cuando analiza la teología de la liberación: “Por ‘teología diaspórica’ me refiero al discurso poscolonial que enfatiza sobre el desplazamiento o el error en la teología de la liberación como una especie de discurso meta-postcolonial caracterizado por la identidad en la inestabilidad y el conflicto geográfico” (ALTHAUS-REID, 2000, p. 37; RIVERA-PAGAN, 2002). Esto indica que la teología asume el desplazamiento como un movimiento ontológico, con todas sus tensiones y posibilidades. Lo diaspórico, entonces, es una manera de comprender la construcción subjetiva en la era global, como sujetos-en-movimiento, donde las identidades no son islotes estancos y

enfrentados sino presencias móviles y cambiantes a partir de las fronteras porosas que los atraviesan.

Pero el desplazamiento no sólo es originado como un movimiento existencial sino en muchos casos remite a una situación de violencia, imposición e injusticia, donde la migración se gesta desde un conflicto de poderes. Por todo esto, una teología pública poscolonial asume este entre-medio como un espacio de movimiento que emerge en contextos ambiguos y conflictivos, es decir, tomando como dimensión política tanto la constitución dinámica de los sujetos y los grupos, como también las disputas de poder excluyentes que emergen de dicho proceso. Esto es, precisamente, un fenómeno de mimesis, donde lo subalterno brota subversivamente en un espacio de diferencia/opresión colonial.

Por esta razón, una de las temáticas centrales para una teología pública poscolonial es abordar la cuestión del sujeto político (PANOTTO, 2012). Este tema ha sido ampliamente desarrollado por el grupo del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), más concretamente por Franz Hinkelammert (1998), Jung Mo Sung (2005) y Hugo Assman (2004). El énfasis entre estos tres autores se asemeja en varios aspectos, aunque en otros se contraponen. Podríamos decir que existe un consenso entre ellos sobre la noción de sujeto como un concepto antropológico que enfatiza la dimensión disruptiva de las identidades, en medio de una instancia de agenciamiento (sujetivación) por parte de las estructuras de poder.

Es decir, la noción de sujeto sirve para destacar la diferencia constitutiva de las personas y los grupos, lo cual enmarca sus acciones políticas más allá de las fronteras impuestas, tanto por los sistemas de poder como de las categorizaciones emancipatorias. Fue Assman quien radicalizó críticamente algunos de estos postulados, especialmente refiriendo a Hinkelammert, sosteniendo que es necesario que dicha dimensión política inherente al sujeto esté atravesada por la dimensión afectiva y corporal. Dejar este elemento de lado, puede llevar a intercambiar el concepto de Sujeto Universal moderno por algo similar, aunque ahora entendido a partir de sujetos conceptualizados desde un pragmatismo militante.

Este último elemento que traza Assman es esencial a la hora de plantear un concepto de sujeto poscolonial: los dos elementos mencionados anteriormente con respecto a la dimensión diaspórica de la poscolonialidad, involucra entender al sujeto desde el dolor que conllevan no sólo las “heridas coloniales” sino también los propios procesos de desplazamiento. Esto ya fue planteado por Chantal Mouffe al definir la democracia como la construcción es un espacio agonístico, es decir, como un locus político que trasciende el antagonismo amigo-enemigo por la lógica adversarial,

donde la pluralidad es asumida como un espacio que visibiliza y a la vez deconstruye las partes, y lo cual habilita lo político como un espacio de diálogo (MOUFFE, 2005, p. 86-87).

La incapacidad de manejar la dimensión pasional y afectiva de lo político, inherente a cualquier sujeto, acarrea la conformación de polarizaciones –muy presentes en nuestros tiempos– que desgastan las relaciones sociales, de descreimiento político, y con ello trae de regreso discursos que propagan la preferencia de modelos políticos dictatoriales (fomentando así golpes de Estado, golpes pseudo-constitucionales, el regreso de regímenes militares) con tal de suturar todo conflicto de interpretaciones.

El cambio inscrito en cualquier contexto de pluralidad –reiteramos: sea que emerja de forma natural o forzada– produce sufrimiento, tensiones y conflictos que, en una sociedad poco acostumbrada al debate por “lo común”, trae polarizaciones y enfrentamientos sumamente violentos. En muchos casos, la resistencia a ese dolor (el conflicto por la pérdida del estatus de seguridad ontológica) es una de las razones por las cuales las transformaciones son evadidas. En esta línea, la teóloga koreana-norteamericana Wonhee Anne Joh propone una relectura de la teología de la cruz para esbozar lo que denomina una melancolía crítica o melancolía poscolonial: “la pena sutura hoy nuestro mundo, pero nosotros procuramos excluir demasiado rápidamente la posibilidad de que nos afecte. Esa exclusión preventiva nos desconecta a unos de otros y deja sin atender la insoportable pérdida y el terror penetrante que muchos experimentamos hoy en el mundo”. De aquí propone dar “un giro poscolonial hacia la teoría de los afectos, que nos ayude a reconsiderar nuestra interpretación de la cruz mediante el reconocimiento del poderoso estado afectivo de la pena” (JOH, 2013, p. 219).

La experiencia de la cruz, entonces, tiene directa relación con la constitución kenótica del sujeto, donde su vulnerabilidad ontológica puede ser asumida como un efecto producido por la ambigüedad colonial, donde los poderes excluyentes y el desplazamiento interactúan en un proceso complejo que dista de ser una determinación identitaria hacia lados definidos, sino una zona gris que actúa como dispositivo que lo pone cara a cara frente a los poderes. Esa misma presencia funda una instancia de confrontación a partir de la posibilidad de ser Otro frente a lo hegemónico (MÍGUEZ, 2015, p. 09-10).

Podemos resumir, entonces, que una teología pública poscolonial parte de un marco donde la condición diaspórica del sujeto es entendido como un locus de ambivalencia constituyente, entre una condición dinámica propia de su ser-en-

movimiento y el inevitable atravesamiento de una diferencia colonial que lo confronta con estructuras excluyentes. De esta manera, los procesos de identificación subjetiva se dan en esta tensión dislocante entre lo recibido inexcusablemente por los procesos coloniales y las posibilidades de subversión propios del lugar de subjetividad, siendo inclusive una instancia de desplazamiento forzado, de victimización, de desestabilización del estatus ontológico que sostiene el lugar de sutura del sujeto. Comprender esta posición contingente es reconocer, paradójicamente, un lugar de poder que se proyecta desde ese entre-medio inherente a cualquier espacio de exclusión como posibilidad-de-ser.

Llevando estas ideas a contextos o acciones programáticas más concretas, podríamos mencionar algunos elementos, especialmente a partir de la relación entre espacio público y fenómeno religioso en la actualidad. El primer planteo es que una teología pública poscolonial asume una actitud crítica frente a los conceptos modernos de secularización, los cuales distan de abordar políticamente la diversidad social que dicen representar. Primeramente, hay que preguntarse si esta categoría, la cual es una invención moderna, sigue siendo pertinente para analizar los complejos fenómenos de las creencias en la actualidad (SEMAN, 2007, p. 41-59).

Pero más allá de ese debate (por cierto, muy necesario), lo que puntualizamos es el hecho de que en muchos abordajes filosóficos se continúa trazando la idea de secularización como una instancia intrínsecamente plural. Esto dista de ser real: muchos de los abordajes sobre la secularización siguen hablando de la posibilidad de un concepto “neutral” del espacio público, donde las particularidades identitarias (tanto religiosas como de otro tipo) son absorbidas por una abstracta “razón pública”, que al final termina demarcando un conjunto de fronteras fijas y posiciones de poder (TAYLOR, 2011, p. 39-68). Más aún, los conceptos tradicionales de secularización parten de nociones abstractas de subjetividad, que distan de comprender al sujeto en la necesaria complejidad que impone una diferencia colonial crítica con los marcos modernos hegemónicos. Como dice Alessandro Ferrara, estas perspectivas terminan legitimando un monopluralismo liberal, donde estas cosmovisiones “parecen admitir el pluralismo en muchas áreas, excepto cuando se trata de las razones por las que el pluralismo debe ser aceptado... es el nombre de esa mezcla de fundacionalismo pluralista, que en último término se reduce a la fundamentación de la tolerancia y a la autonomía individual (FERRARA, 2014, p. 133).

Esto nos lleva a un segundo planteo, más bien relacionado con cómo definimos al sujeto creyente: una teología pública poscolonial apela a un re-encantamiento de la experiencia de fe, donde lo religioso trasciende la dicotomía moderna que la encierra

en lo privado, para ser entendida como una forma de encarar la vida a través de la alteridad divina como ubicación de tercerización crítica. Esto es lo que Sallie McFague denomina como la necesidad de re-mitificar la teología, en contraposición a la empresa desmitologizadora de la modernidad (MCFAGUE, 1994). La filósofa Victoria Camps, por su parte, afirma que “la religión, como los mitos, además de constituir un primer intento de dar razón de lo inexplicable, pone de manifiesto la capacidad y el anhelo del ser humano de trascender lo inmediato, mirando más allá de si mismo, o profundizando en su interior, en busca de un sentido que permita apaciguar, o aceptar, la zozobra de la existencia finita (CAMPS, 2014, p. 13).

Volviendo al planteamiento de Assman mencionado anteriormente sobre la necesidad de complejizar la noción de sujeto desde una apertura a lo afectivo y corporal, la teología pública tiene por objetivo resaltar la dimensión de trascendencia, alteridad e imaginación histórica de la fe y lo religioso como una práctica de crítica política, a partir de la posibilidad de pensar el discurso religioso desde una epistemología decolonial o como un pensamiento-otro “que se construye desde otro lugar, con un lenguaje otro, sostenido en una lógica otra y concebido desde las fronteras del sistema mundo colonial/moderno.

Para ello se asienta tanto en la crítica al occidentalismo/eurocentrismo desde su condición marginal a él y por lo tanto no etnocida, como en la crítica a la misma tradición excluida en la que se radica pero que requiere ser revisada (PALERMO, 2009). Esta tarea responde a un quehacer teologal que potencie las implicancias estéticas del sujeto creyente, es decir, la posibilidad de ubicarse en una dimensión existencial entre-medio como forma de comprender tanto la subjetividad como un proceso cambiante, y a partir de allí la propia historia, con sus vivencias y contextos, dentro de un juego de desplazamientos fronterizos, que apelan a nuevas militancias, nuevas experiencias de la fe, nuevos escenarios posibles. De esta manera, lo religioso, la utopía y la crítica política juegan juntas en un marco de dislocación (SCHNEIDER, 2008).

Por último, una teología pública poscolonial apela a una metodología polidoxa de la misión, donde la diferencia religiosa se transforma en un espacio de encuentro y transformación socio-políticas. El concepto de polidoxia lo utilizan algunos círculos teológicos para destacar el principio de multiplicidad a la hora de hablar de fe y teología. La polidoxia intenta ir más allá del sentido nato de multiplicidad, ya que el término no refiere simplemente a una diversidad en términos cuantitativos, sino a la implicancia sobre las interacciones entre los diversos elementos. “Teológicamente, intentamos una enseñanza confesamente múltiple de la multiplicidad divina. Su

hermenéutica y ontología se implican y explican entre sí. Ambas, desde la realidad y la interpretación teológica sobre la realidad, suponen una interconexión profunda, una relacionalidad constitutiva, entre ellas y los Otros. Por multiplicidad, entonces, no nos referimos a muchos, a una pluralidad de otros separados; ni por relacionalidad nos referimos a un pantano de indistinción. Más bien, las líneas de diferenciación que encontramos en una lógica de multiplicidad relacional resiste la predictibilidad” (KELLER, 2011).

En otros términos, el sentido de polidoxia pretende ser una “tercera vía” entre absolutismo y relativismo (CLYTON, 2014, p. 25), planteando la realidad de lo plural –y con ello la necesidad de la auto-determinación de las partes- pero desde una mirada radical sobre la co-dependencia y la inter-conexión entre ellas, y donde lo divino se manifiesta no como la legitimación de una de las particularidades por sobre el resto, ni tampoco como una suma entre muchas, sino como la presencia que funda estas interconexiones, a partir de las cuales a su vez des-funda cualquier posibilidad de absolutización ontológica de alguna de las partes. Dios es la posibilidad-de-ser en la posibilidad-de-relacionarnos, así como lo divino –desde una perspectiva cristiana- es una comunidad trinitaria que descoloca la primacía de los binomios enajenantes desde el movimiento disruptivo y “tercerizador” del Espíritu.

Esto nos lleva entonces a plantear una misionología polidoxa que tiene varias implicancias en términos prácticos. Como propone Marion Grau desde una metodología polidoxa, los espacios de “encuentro misional” deben ser entendidos como “zonas de interacción” (GRAU, 2011). Este planteo tiene de por sí una dimensión de crítica poscolonial, al entender lo misional como una empresa que se resiste a todo determinismo e imposición religiosa, buscando el diálogo y el enriquecimiento mutuos. Como planteamos, esto no acepta la anulación de la identidad cristiana, sino todo lo contrario: más bien, sugiere que el valor del cristianismo en tanto particularidad identitaria –fundada y des-fundada por la acción constante del Dios-comunidad-siempre-Otro en el Espíritu- reside en el enriquecimiento de la interacción en estas zonas de encuentro, cuyo propósito central es el cuestionamiento de las relaciones coloniales que excluyen y segmentan la realidad. Aquí un elemento central para la teología pública: la importancia del diálogo interreligioso como una política pública, que no sólo hace visible la “diversidad” de creencias en un grupo sino que habilita un espacio de encuentro que aporta a la construcción de relaciones democráticas y enriquece la mirada teológica propia de cada expresión de fe.

En este sentido, la dimensión polidoxa de la misión no sólo se centra en una perspectiva religiosa, sino en la espiritualidad que asume la inter-conexión de todas las partes del espacio público como un escenario donde lo divino se mueve y relaciona. Aquí los “públicos” de la teología pública – iglesia, sociedad y academia (TRACY, 2006) – son comprendidos no sólo como escenarios desconexos y recipientes de acciones “externas”, sino como un locus donde diversos agentes, narrativas, abordajes, cosmovisiones, etc. se entienden en una relacionalidad inter-dependiente que pone de manifiesto los espacios entre-medio de las fronteras disciplinares, sociales, religiosas, políticas y culturales a través de las cuales lo divino se pasea libremente, creando más fisuras, tensiones y caminos para la manifestación de lo novedoso (sea en términos discursivos, relacionales, institucionales, políticos, etc.).

Conclusiones

En este artículo hemos partido de una definición de poscolonialidad como el reconocimiento y la construcción de un locus ambivalente, donde las dinámicas sociales no se gestan prioritariamente por la oscilación entre modelos sociales sino por los espacios entre-medio que fisuran todas las relaciones comunitarias, deconstruyendo así los sentidos y prácticas establecidas, para dar lugar a nuevas miradas, nuevas prácticas y nuevos escenarios. En este sentido, planteamos que lo público, desde una mirada poscolonial, es el lugar donde, tras la deliberación por las demandas y las inter-conexiones entre sus diversos agentes, germina una tensión fundante, que lo hace sobre todas las cosas un espacio hermenéutico de disputa de sentidos por “lo común”. Estas dinámicas representan por sí mismas la dimensión política inherente a cualquier grupo. Más aún, la radicalización (crítica) de esta dimensión significa mantener las fronteras abiertas a través de la visibilización de los lugares entre-medio, a partir del reconocimiento de la pluralidad, el cual no se pone de manifiesto como un discurso “políticamente correcto” (como lo haría una visión multiculturalista liberal) sino como la creación de dispositivos que den cuenta de dicha diversidad en términos de dinámicas sociales, prácticas políticas e institucionalidades.

De aquí planteamos la necesidad de una teología que se enfoque en desarrollar una visión sobre lo divino como la presencia que se mueve sobre y crea estas espacialidades entre-medio. Ello involucra una tarea de crítica y deconstrucción de las dicotomías y visiones esencialistas –propias de la teología cristiana colonial y moderna heredadas–, hacia una visión mística, mimética (es decir, que reconoce la pluralidad de apropiaciones de los elementos constitutivos de la teología cristiana

sobre Dios) y que proyecta los lugares de exclusión, no como nuevos escenarios estancos desde donde crear una lógica antagónica, sino una teología del resto, donde lo que queda afuera (sea de manera forzada como desde una mirada hermenéutica) representa una “terceridad” que amenaza la sutura de lo dado, así como la trascendencia, alteridad e indecibilidad de Dios cuestionan las imágenes establecidas o la propia cruz confronta al Imperio desde su símbolo sufriente y débil, pero no con el objetivo de quedar en la nada misma sino para abrir nuevos horizontes y prácticas.

Esto trae consigo muchos desafíos para una teología pública. Por un lado, radicaliza el lugar del sujeto teológico (tal como ya lo propuso la teología de la liberación) planteando la presencia de estas sujeticidades, no como simples enunciaciones determinadas en un lugar y contexto, sino como la representación de un espacio ontológico que promueve el movimiento y el proceso, desde nuevas epistemologías (es decir, desde la diversidad de modos de construcción del sentido) donde todas las áreas de lo humano, lo no-humano, lo corporal, lo afectivo y lo relacional entran en juego (en contraposición a un concepto abstracto de la subjetividad moderna) También trae directas consecuencias sobre una valoración re-encantadora de la religiosidad y la espiritualidad, entendidas no sólo como formas institucionales que viabilizan creencias particulares, sino desde el poder hermenéutico, relacional, escatológico y afectivo que poseen los elementos constitutivos de la experiencia religiosa, a saber, lo trascendente, lo mitológico, lo ritual y lo simbólico. A su vez, esto conlleva una nueva manera de concebir las dinámicas hacia dentro del espacio público desde una mirada de la fe, donde la interconexión de todas las partes dejan de ser abordadas por una mirada pragmática y categórica, para ser entendidas como un espacio complejo, difuso, pero esperanzador, en su posibilidad constante de cambio, y con ello de poner de manifiesto este Deus Absconditus que se oculta, no para esconderse sino para mantener esa reserva de sentido que abre la historia y dinamiza la condición política del espacio público hacia otros horizontes.

Referencias

ALTHAUS-REID, Marcella. Gustavo Gutiérrez goes to Disneyland: *Theme Park Theologies* and the Diaspora of the Discourse of the Popular Theologian in Liberation Theology. En: SEGOVIA, Fernando. **Interpreting Beyond the Borders: The Bible and Postcolonialism**. England: Sheffield Academic Press, 2000. p. 36-58.

ASSMAN, Hugo. Apuntes sobre el tema del sujeto. En: AAVV. **Perfiles teológicos para un nuevo milenio**. San José: DEI-CETELA, 2004. p. 115-146.

- BHABHA, Homi. **El lugar de la cultura**. Buenos Aires: Manantial, 2002
- BHABHA, Homi. **Nuevas minorías, nuevos derechos**: Notas sobre cosmopolitismos vernáculos. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013
- CAMPS, Victoria. La secularización inacabada. En: GAMPER, Daniel. **La fe en la ciudad secular**: Laicidad y democracia. Madrid: Trotta, 2014. p. 21-39.
- CATALÁN, Josep Otón. **Misterio y transparencia**. Barcelona: Herder, 2017.
- CHUNG, Paul. **Postcolonial public theology**. Oregon: Cascade groups, 2016.
- CLAYTON, Philip. The God Who Is (Not) One: Of Elephants, Blind Men, and Disappearing Tigers. En: BOESEL, Chris; ARIARAJAH, Wesley. **Divine Multiplicity**: Trinities, Diversities, and the Nature of Relation. New York: Fordham University Press, 2014. p. 19-37.
- DERRIDA, Jacques. **Políticas de la amistad**. Madrid: Trotta, 1998.
- FERRARA, Alessandro. **El horizonte democrático**: El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político. Barcelona: Herder, 2014.
- GEBARA, Ivonne. **Intuiciones ecofeministas**: Ensayo para repensar el conocimiento y la religión. Madrid: Trotta, 2000.
- GRAU, Marion. **Rethinking Mission in the Postcolony**: Salvation, Society and Subversion. London: T&T Clark, 2011.
- GUHA, Ranajit; SPIVAK, Gayatri (Eds.). **Selected Subaltern Studies**. New York: Oxford UP, 1988.
- HINKELAMMERT, Franz. **El grito del sujeto**. San José: DEI, 1998.
- JOH, Wonhee Anne. Lamentación y lamentabilidad. Espectralidad poscolonial de la cruz. **Revista Concillium**, v. 230, p. 215-226, 2013.
- KELLER, Catherine. **Face of the Deep**: A theology of Becoming. London and New York: Routledge, 2003.
- KELLER, Catherine; SCHNEIDER, Laurel (Eds.). **Polydoxy**: theology of multiplicity and relation. London: Routledge, 2011.
- KELLER Catherine, NAUSNER, Michael y RIVERA, Mayra. **Postcolonial Theologies**: Divinity and Empire. St. Louis: Chalice Press, 2004.
- LACLAU, Ernesto. **Misticismo, retórica y política**. Buenos Aires: FCE, 2002.
- LACLAU, Ernesto. **La razón populista**. Buenos Aires: FCE, 2005.
- LARTEY, Emmanuel. **Postcolonializing God**: An African Practical Theology. London: SCM Press, 2013.
- MCFAGUE, Sallie. **Modelos de Dios**: Teología para una era ecológica y nuclear. Santander: Sal Terrae, 1994.
- MARCHART, Oliver. **El pensamiento político posfundacional**. Buenos Aires: FCE, 2009.

- MELLINO, Miguel. **La crítica poscolonial**. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- MIGNOLO, Walter. El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. En: WALSH, Catherine; LINERA, Alvaro y MIGNOLO, Walter (Eds.). **Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006. p. 83-123.
- MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- MÍGUEZ, Néstor. El Imperio y la Cruz. Texto Inédito, 2015.
- MOUFFE, Chantal. Política y pasiones. Las apuestas de la democracia. En: ARFUCH, Leonor. **Pensar este tiempo: Espacios, afectos, pertenencias**. Buenos Aires: Paidós, 2005. p. 77-97.
- MO SUNG, Jung. **Sujeto y sociedades complejas**. San José: DEI, 2005.
- PALERMO, Zulma. Conocimiento "otro" y conocimiento del otro en América Latina. **Estudios**, Salta, n.21, 2009. p. 79-90.
- PANOTTO, Nicolás. **Hacia una teología del sujeto político**. San José: UNA, 2012.
- PANOTTO, Nicolás. **Religión, política y poscolonialidad en América Latina**. Buenos Aires: Miño&Davila, 2016.
- PANOTTO, Nicolás. Teología como sensibilidad crítica sobre la (hétero) praxis. Desafíos hermenéuticos hacia dentro de la teología de la liberación. **Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana**. v. 77, n. 1, 2018, p. 167-191.
- RIEGER, Joerg. **Globalization and theology**. Nashville: Abignon Press, 2002.
- RIVERA, Mayra. **The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.
- RIVERA-PAGAN, Luis. **Essays from the Diaspora**. Chicago: Luthern School of Theology, 2002.
- SCHNEIDER, Lauren. **Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity**. London and New York: Routledge, 2008
- SEMÁN, Pablo. La secularización entre los cientistas de la religión del Mercosur. En: CAROZZI, Maria J.; CERNADAS, Cesar C. (Orgs.). **Ciencias sociales y religión en América Latina**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007. p. 41-59.
- SHEPHERD, Andrew. **The gift of the Other: Levinas, Derrida, and a Theology of Hospitality**. Oregon: Pickwick Publications, 2014.
- TAYLOR, Charles. "Porqué necesitamos una redefinición radical del secularismo" y "Diálogo entre Jürgen Habermas y Charles Taylor. En: MENDIETA, Eduardo (Org.). **El poder de la religión en la esfera pública**. Madrid: Trotta, 2011, p. 39-68.
- TRACY, David. **On Naming the Present: God, Hermeneutics, and Church**. Maryknoll: Orbis Books, 1994.
- TRACY, David. **A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo**. San Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

YOUNTAE, An Younte. **The Decolonial Abyss: Mysticism and Cosmopolitics from the Ruins.** New York: Fordham University Press, 2016.

“Batalha espiritual”: intolerância neopentecostal e reconfigurações identitárias nas religiões de matriz africana

Janderson Bax Carneiro*

Introdução

“Moço, eu não sou diabo, eu tenho luz!”, defendeu-se sumariamente o exu Pinga Fogo, entidade de uma das minhas interlocutoras à época em que comecei a realizar trabalhos de campo em terreiros de umbanda, na Zona Oeste do Rio de Janeiro. Gradualmente, observei que argumentações semelhantes à da entidade eram frequentemente levantadas por atores “deste” e do “outro mundo”. Isto é, a partir da ampliação dos diálogos com os meus colaboradores, pude perceber a reincidência de menções à satanização dos entes sagrados do panteão umbandista, bem como a abundância de relatos acerca de episódios de discriminação religiosa vivenciados por filhos e mães de santo. Embora naquele contexto o meu interesse recaísse sobre uma categoria bem delimitada de personagens sagrados- Zé Pelintra e os malandros- parecia ser difícil, se não impossível, pensar as práticas e símbolos da umbanda na contemporaneidade sem levar em consideração os diálogos e tensões que imbricam as religiões de matriz africana a outros grupos religiosos, notadamente os neopentecostais. Afinal, o malandro Zé Pelintra também é evocado nos exorcismos desse segmento e já foi até convidado a duelar com um pastor, conforme mencionei noutro lugar (CARNEIRO, 2012, p. 59). Isso porque certos grupos neopentecostais têm assumido uma estratégia de evangelização marcadamente combativa, que inscreve as religiões afro-brasileiras no domínio das manifestações demoníacas, elegendo-as como alvos preferenciais de uma “luta contra o mal”.

Evidentemente, a perseguição às vivências socioreligiosas tributárias da diáspora negra não constitui um fenômeno novo. Afinal, seja por acusação de heresia e afiliação ao demônio, no Período Colonial (SOUZA, 1986); ou sob a pecha de “barbárie e ignorância” (PESAVENTO, 2006, p. 130), nos primeiros anos da República;

* Graduado em História (MSB), especialista em História do Brasil (UCAM), mestre e doutor em Ciências Sociais (PUC-Rio). Pós-Doutorando em Estudos Culturais Contemporâneos (PACC-UFRJ). E-mail: jandersonbax@ig.com.br

os ritos religiosos de matriz africana sempre estiveram na mira de grupos religiosos hegemônicos, bem como de representantes do poder público. Mas se não constitui uma novidade, a perseguição ao chamado povo de axé vem assumindo, ao menos desde as últimas décadas do século XX, contornos bastante específicos e particularmente violentos, a despeito da vigência de uma constituição que ampara a liberdade de crença e expressão. Diante disso, procurarei descrever e analisar o fenômeno hodierno da perseguição ao povo de santo, buscando sublinhar dois movimentos: o do avanço neopentecostal, assentado na adoção de um modelo de proselitismo sistematicamente belicoso e calcado na noção de “batalha espiritual”; e os impactos dessa “batalha” no sentido de suscitar novos agenciamentos entre os praticantes das religiões afro-brasileiras.

Sob essa perspectiva, tomarei como trampolim para esta discussão alguns dados levantados pela pesquisa “Mapeamento das casas de religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro”, desenvolvida entre 2008 e 2011, pelos Núcleos Interdisciplinares de Reflexão e Memória Afrodescendente (Nirema) e de Meio Ambiente (Nima), da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), cujos resultados foram apresentados no livro *Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro* (FONSECA; GIACOMINI, 2013). Isso porque essa investigação ilustra duas tendências transversais ao debate contemporâneo.

Em primeiro lugar, evidencia o acentuado protagonismo de adeptos e líderes religiosos; em segundo, traz à luz a perspectiva de construção de políticas públicas de combate à discriminação religiosa, percebida como sendo uma forma de atualização do racismo. Isto é, o projeto de cartografia social supramencionado assumiu como um dos objetivos centrais o incremento de políticas públicas voltadas ao alargamento dos direitos de cidadania e reconhecimento do patrimônio identitário da população negra. E, para isso, contou com a participação de diferentes agências situadas para além dos limites acadêmicos, incluindo entidades do poder público e proeminentes lideranças do candomblé e da umbanda. Aliás, a sugestão para a realização da pesquisa partiu de uma das mães de santo engajadas no projeto, Mãe Beata de Iyemonjá.

Pois bem, dessa pesquisa, é possível sintetizar o seguinte quadro: das 840 casas que responderam à questão sobre discriminação, mais da metade assinalou a ocorrência de algum tipo de agressão. Dos casos mencionados, mais de 57% ocorreram em espaço público. E, embora 29% dos eventos relatados tenham sido direcionados aos espaços de culto, os alvos privilegiados parecem ser os adeptos, que somam 60% dos episódios de violência (FONSECA; GIACOMINI, 2013, p. 141-143). Mas afinal, quais são as pistas descortinadas por esses números acerca das tensões

relativas à discriminação religiosa? A quais desafios o povo de santo tem sido chamado a responder? Norteados por essas questões, busquei elencar alguns dos elementos mais evidentes na “batalha” delineada no campo religioso brasileiro, cotejando o que tem sido postulado por alguns dos autores debruçados sobre o tema, como Almeida (2007; 2009), Mariano (2007) e Silva (2007), dentre outros.

“Batalha espiritual”

Os estudiosos costumam dividir a história do pentecostalismo em três momentos significativos e, de modo geral, a terceira fase do movimento é caracterizada pela confluência, a partir da década de 1970, de uma série de características que estabelecem um corte significativo em relação às tendências doutrinárias e rituais anteriores. Dentre elas, podemos destacar: o abandono ou sensível redução do ascetismo; a nítida valorização do pragmatismo, expresso na busca por resolução de problemas práticos; a incorporação de modelos de gestão empresarial à direção dos templos; a ênfase na teologia da prosperidade; o uso massivo de recursos midiáticos na propaganda e ações proselitistas; e, de modo bastante enfático, a adoção de uma teologia marcada pela noção de “batalha espiritual”, conforme já observaram Silva (2007), Oro (2006) e Mariano (2007), dentre outros autores. Tendo como expressão mais paradigmática a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), esse movimento desencadeou uma inflexão tão significativa no âmbito do pentecostalismo que este mereceu o acréscimo do prefixo latino “neo”.

No Brasil, a associação entre o proselitismo de forte impacto midiático e a dimensão combativa assumida por essas igrejas vem desencadeando uma verdadeira “cruzada”, isto é, uma convocação massiva para que os seus fiéis lutem contra o mal e este, por sua vez, está preferencialmente situado nas religiões mediúnicas, notadamente nas de matriz africana, como a umbanda e o candomblé. Afinal de contas, o universo de práticas e representações neopentecostais parece acentuar o maniqueísmo da cosmogonia cristã, enfatizando uma divisão binária do mundo entre forças maléficas e benignas. Nesse sentido, o mundo “para a IURD, não tem meio termo. Está dividido entre pessoas libertas e não libertas” (ALMEIDA, 2009, p. 81). Importa sublinhar que, apesar do forte apreço pelos recursos tecnológicos e da alcunha de “igrejas eletrônicas”, essas agências religiosas atribuem considerável ênfase às experiências sobrenaturais e, desse modo, a percepção da presença demoníaca ocupa lugar central na cosmovisão que difundem nas suas atividades propagandísticas e evangelísticas. Assim sendo, não estamos diante da noção medieval do demônio, bufo e familiar, ou daquele evocado na religiosidade colonial, onde “ora

Deus levava a melhor, ora o Diabo” (SOUZA, 1986, p. 140); mas do compartilhamento de uma percepção paradoxalmente monocórdia e plural acerca do maligno, na qual este é exclusivamente perverso, porém multifacetado a ponto de se fazer passar por benfazejo com maestria. Sob essa ótica, o mundo está sob o domínio sorrateiro de Satanás e seus asseclas e, pior: esses seres fingem ser amigos dos homens, ao travestirem-se de orixás e entidades nos terreiros.

Desse modo, a exegese neopentecostal do mundo e o mecanismo proselitista a ela correspondente consistem, basicamente, na seguinte operação: essas igrejas postulam que as mazelas humanas decorrem das intermitentes ações demoníacas sobre os homens e mulheres de carne osso. Por outro lado, buscam demonstrar as origens de tais ações e estas estão, inexoravelmente, nos contatos travados com as religiões afro-brasileiras, ou nos feitiços nelas encomendados. Em seguida, oferecem a solução. Isto é, para além da revelação das origens da aflição, as igrejas propõem uma solução imediata, propiciada por uma capacidade outorgada pelo próprio Deus aos seus agentes para que estes neutralizem o mal. Sob esse prisma, a infelicidade conjugal, o insucesso profissional, a pobreza e todos os infortúnios decorrem de uma matriz espiritual, ou seja, de uma aproximação experimentada pelo sofredor com as forças malignas. E estas estão, antes de tudo, alocadas entre os seres sagrados do panteão afro-religioso, especialmente entre os exus, conforme discutirei mais adiante. Por ora, vale destacar que a centralidade da “batalha espiritual” é materializada em inúmeras estratégias de combate e, dentre elas, parece ser digna de nota a patente valorização da prática do exorcismo.

Se o ato de exorcizar demônios não constitui uma novidade na história do cristianismo, salta aos olhos a ênfase atribuída a essa prática nos ritos das igrejas neopentecostais, onde a convocação dos “seres das trevas” para que estes sejam expulsos não constitui fato pontual, mas elemento central na dramatização da guerra contra o mal. Aqui, mais do que um esforço de neutralização de uma força maligna que, por descuido, teria se apossado do corpo do fiel ou invadido o templo, o exorcismo parece ser uma das estratégias de evangelização mais importantes do repertório litúrgico. Na IURD, por exemplo, “uma parte do culto é destinada especificamente a esse fenômeno [...]. A própria movimentação dos obreiros pelos corredores demonstra que a possessão é algo esperado, e mais, é ritualmente estimulada” (ALMEIDA, 2009, p. 86). É, pois, a partir da invocação e subsequente sujeição das forças malignas, que os pastores neopentecostais afirmam a vitória do bem sobre o mal. Nesse contexto, o ato de chamar os demônios para, logo em seguida, humilhá-los, visa a possibilidade de materializar o mal diante dos fiéis. E, com isso, promover a demonstração pública e notória da vitória de Deus sobre as forças

contrárias, assinalando, em última análise, também o triunfo da igreja e de seus agentes sobre os terreiros. Não à toa, na prática ritual do exorcismo neopentecostal, o processo entendido como sendo de libertação consiste, por vezes, em uma elaborada entrevista com os demônios/entidades, nas quais estes expõem todos os males que já provocaram ou pretendiam desencadear na vida da pessoa. Trata-se, por isso mesmo, de um movimento dotado de extrema publicidade. Afinal de contas, a exposição dos feitos e das intenções dos seres demoníacos é, ao mesmo tempo, a revelação da “verdadeira natureza” das potências espirituais manifestas.

Nesses rituais, os demônios não são evocados a partir de uma identidade genérica. Isto é, não são revelados como sendo o bíblico Satanás e sua corte de anjos decaídos. Aqui, os agentes das trevas assumem abertamente os nomes dos seres sagrados cultuados nas religiões de matriz africana, especialmente dos exus, secularmente identificados como sendo expressões do Diabo Judaico-Cristão e seus agentes. Exu Caveira, Maria Padilha e Zé Pelintra estão entre os muitos entes espirituais inquiridos nos templos neopentecostais, onde são responsabilizados por todos os infortúnios apresentados pelas pessoas submetidas ao exorcismo, questionados sobre como tiveram acesso às vidas de suas vítimas, humilhados e expulsos delas. Cabe salientar que, sob hipótese alguma, os pastores pretendem esvaziar o estatuto de realidade conferido à existência desses seres. Ao contrário, a veracidade do poder de ação das potências espirituais é realçada e constitui um conduto importante no reforço da pertinência do combate travado com elas. Mas se, conforme já pontuaram Trindade (1985) e Silva (2005; 2007), mesmo para alguns praticantes da umbanda, os exus podem estar associados ao Diabo e seus subordinados, o que os neopentecostais visam, então, desvendar? Pois bem, a leitura neopentecostal das entidades pretende afirmar que elas não eram passíveis da negociação com os seus devotos, tal como estes, de modo um tanto “inocente”, acreditavam quando frequentavam os terreiros de umbanda e candomblé ou, conforme o jargão corrente na IURD, as “casas dos encostos”.

Desse modo, os neopentecostais engajados no combate às religiões de matriz africana são verdadeiros especialistas na promoção de um deslocamento interessado de símbolos oriundos das casas de axé, mobilizando tais símbolos segundo os interesses persecutórios da “batalha” que proclamam. Assim sendo, embora essa luta seja materializada em inúmeros veículos, como nas publicações de conteúdo religioso popularizadas pela IURD, a eficácia dos ataques parece ser especialmente potencializada através do apelo visual propiciado pela exposição e reinterpretação de elementos extraídos dos terreiros.

Esses signos, quando deslocados do seu contexto original, são evocados na afirmação de que a estética ritual que veiculam responde às práticas demoníacas que a igreja pretende denunciar. E isso ocorre, principalmente, a partir da captação de elementos já considerados controversos no senso comum, isto é, passíveis de suspeita na sociedade envolvente, como a prática do sacrifício de animais, por exemplo. Assim sendo, a cerimônia candomblecista do orô, na qual ocorre o derramamento do sangue sacrificial sobre a cabeça do iniciando, é um verdadeiro “calcanhar de Aquiles” do povo de santo, conforme pontua Silva (2007, p. 202). Poucos atos rituais teriam tanto apelo depreciativo quanto a cena do neófito ensanguentado, que se encaixa como uma luva à tentativa de vincular a prática do candomblé à realização de pacto demoníaco.

O jornal A Folha Universal, veículo propagandístico e proselitista da IURD, está entre as publicações mais populares no campo das igrejas neopentecostais e, por muitas vezes, esteve no centro de situações controversas, desencadeadas pelo uso indevido de símbolos de outros grupos religiosos, objetos de suas atitudes depreciativas. Geralmente, essas imagens são utilizadas em matérias de tom especialmente alarmista, isto é, marcadas pela pretensa “denúncia” de que os portadores daqueles sinais estão comprometidos com a prática do mal a partir de um pacto demoníaco, consciente ou não. Foi o que ocorreu no Rio de Janeiro, em 1993, quando o referido jornal lançou mão da fotografia de três crianças candomblecistas com trajes rituais, em uma matéria intitulada “Filhos do Demônio” (CAPUTO, 2012, p. 27). Posteriormente, a mesma imagem foi veiculada no livro *Orixás, Caboclos e Guias-Deuses ou Demônios?* de autoria do Bispo Edir Macedo. Embora atitudes como essa venham sendo juridicamente enquadradas, é preciso destacar que não são poucos os registros de danos psicológicos provocados às vítimas, conforme sugerem os relatos a seguir:

Paula afirmou que se sentiu bastante discriminada com a publicação tanto do jornal quanto do livro. “Me chamaram de macumbeira e diziam que eu vivia em religião de demônio”, disse. Ricardo também contou que se sentiu discriminado [...] “Depois do livro parece que todo mundo que me via sentia raiva por causa da minha religião”. Ricardo disse ainda que [...] uma explicadora, de quem tinha aulas de reforço, chamou-o de “filho do Diabo” [...] (CAPUTO, 2012, p. 28).

Outra estratégia de “batalha” largamente mobilizada pelos neopentecostais é a atuação no campo da representação política. Sendo assim, pode-se verificar um vertiginoso crescimento da quantidade de políticos evangélicos, ou de candidatos de

algum modo aliados a essas igrejas. Isso tem contribuído para a implementação de medidas avessas à manutenção das religiões de matriz africana, principalmente a partir da proposição de dispositivos legais que, sob as mais variadas justificativas, redundam em impedimentos para a realização dos rituais do povo de axé. É o caso das recorrentes investidas contra o sacrifício de animais, elemento indispensável à vivência do sagrado em muitos filões das religiões afro-brasileiras. Aqui, a perseguição aos ritos sacrificiais ocorre, geralmente, revestida de uma argumentação baseada em referências aos impactos higiênicos dessa prática e, sobretudo, aos supostos maus tratos impostos aos animais sacralizados nas casas de culto.

Importa salientar que a atuação na esfera política é, também, percebida como sendo uma extensão do exercício da fé neopentecostal, que, conforme tenho insistido, tende a enxergar a conquista de adeptos oriundos de outras religiões como sendo elemento constitutivo de uma missão divina. Isto é, “aqueles que fazem política enquanto evangélicos se apresentam como portadores de um mandato divinamente inspirado: seriam homens de Deus atuando em consonância com Seus princípios [...]” (BIRMAN, 2009, p. 170, grifos da autora).

Mas a perseguição aos praticantes das religiões de matriz africana não está restrita ao domínio, por assim dizer, mais instituído dos segmentos evangélicos. Ou seja, o acirramento da violência contra os adeptos e locais de cultos afro-religiosos tem extrapolado as intervenções político-administrativas, as falas e escritas depreciativas dos pastores, bem como a difusão dos exorcismos públicos com visíveis ataques a símbolos da umbanda e do candomblé. E, nesse sentido, a construção imagética de um inimigo comum- um conjunto de demônios disfarçados de entidades- é cada vez mais incorporada por inúmeros segmentos da sociedade envolvente, o que fica evidente na expansão dos casos de discriminação religiosa.

Assim sendo, não são raros os relatos de atitudes ofensivas a mães, pais e filhos de santo em instituições públicas, meios de transporte e escolas, por exemplo. Cabe destacar que os contextos da discriminação estão associados, dentre outros fatores, a dois elementos inerentes às práticas rituais e aos modos de ser e estar no mundo cultivados pelo povo de axé: o uso religioso de espaços públicos e um ostensivo conjunto de marcas corporais características. Vejamos.

Os ritos das religiões de matriz africana transbordam, de maneira significativa, para além dos limites físicos dos terreiros, uma vez que o culto aos orixás e entidades pressupõe o uso ritual de diversos espaços considerados sagrados, como as praias, as cachoeiras, os cemitérios, as encruzilhadas ou florestas. Isso porque a cosmologia desse universo religioso postula que os seres sagrados habitam domínios específicos

da natureza ou mesmo da civilização e, portanto, precisam ser cultuados, ao menos em algumas circunstâncias, em tais locais.

Se, no Brasil, Iemanjá assume o domínio sobre as águas salgadas, é no mar que a divindade recebe as regulares oferendas florais; já Ogum, patrono da metalurgia e senhor dos caminhos, é constantemente reverenciado próximo às linhas férreas, por exemplo. Sendo assim, a rua e os espaços públicos estão entre os pontos de maior vulnerabilidade dos adeptos diante de seus algozes. Xingamentos, interrupções de rituais sob a imposição de prática proselitista, bem como ataques físicos são algumas situações bastante conhecidas pelos afro-religiosos.

Por outro lado, se viver “consiste em reduzir continuamente o mundo ao seu corpo, a partir do simbólico que ele encarna” (LE BRETON, 2012, p. 07), os adeptos das religiões afro-brasileiras tendem a imprimir em cores vivas as marcas corporais do culto às divindades reverenciadas nos terreiros. Torços na cabeça, fios de contas coloridas ou quelês são expressões indeléveis da pertença ao povo de axé. E o uso dessas insígnias tende a ser acentuado durante os processos iniciáticos, especialmente nos períodos subsequentes à feitura de santo, ou à realização de obrigações. Entre os iniciados, pululam relatos de repulsa e aversão demonstrados por outras pessoas diante dos símbolos sagrados que eles portam. O ataque à menina Kailane, ocorrido em 2015, é bastante ilustrativo dessa modalidade de violência. A estudante usava guias no pescoço e trajava branco quando, ao sair de um candomblé com a família, recebeu uma pedrada na cabeça. Segundo as testemunhas, o ataque foi promovido por dois homens que erguiam a Bíblia, enquanto chamavam as vítimas de “diabos”, dizendo que estas iam para o inferno.

Uma das expressões mais ostensivas de violência contra o povo de santo tem sido a repressão promovida por agentes do tráfico de drogas que, autoproclamados evangélicos, têm realizado inúmeras tentativas de silenciamento do axé em favelas e periferias das grandes cidades. Aqui, a ação persecutória pode ser desencadeada pela mera identificação dos indícios da existência de um terreiro, ou da presença de um adepto no local, como uma peça de roupa de uso ritual pendurada no varal, ou os sinais sonoros da prática do culto que, nessas religiões, costuma ser emoldurado pelo inconfundível toque dos atabaques. Em tais episódios, é bastante comum que os bandidos reivindicuem o domínio sobre a área subjugada “em nome de Jesus”, valendo-se de ameaças, pichações que visam a intimidação dos fiéis ou, em casos extremos, de métodos mais explicitamente terroristas, como os apresentados pelo chamado “Bonde de Jesus”, uma quadrilha especializada na depredação de terreiros na Baixada Fluminense. Se os vínculos entre as ações dos bandidos autoproclamados

evangélicos e o nível instituído das igrejas não podem ser facilmente estabelecidos, os líderes neopentecostais, guardadas raríssimas exceções, pouco expressam publicamente repúdio ou promovem o desencorajamento de tais atos.

Mas é preciso ressaltar que a ferrenha perseguição às casas e adeptos das religiões de matriz africana tem como propriedade característica um perceptível paradoxo: ao combaterem os terreiros, as igrejas neopentecostais tornam-se cada vez mais parecidas com eles, empreendendo um sistemático processo de mimetização da fé inimiga. E assim, acabam engendrando aquilo que Oro (2006) designou como sendo um “neopentecostalismo macumbeiro”, isto é, um filão evangélico que incorpora práticas e símbolos oriundos das casas de axé, reinterpretando esses elementos segundo uma exegese neopentecostal. Dentre os muitos traços que remetem ao fazer religioso das casas de matriz africana, podemos mencionar as “sessões do descarrego”, o emprego de elementos materiais para fins mágico-religiosos, como o sal grosso e a arruda, o preparo de amuletos ou o uso de fotografias.

Todavia, o ponto de maior contato com o universo simbólico e ritual afro-religioso parece ser, efetivamente, a possessão por entidades espirituais. Essa prática tem lugar em um momento específico do culto, é aguardada e, portanto, ritualizada. A incorporação deve acontecer para que o mal seja expulso. E isso transforma o rito evangélico, ao menos em alguma medida, também em um culto de possessão, ainda que esta assuma um sentido diametralmente oposto ao que é atribuído nos centros de culto da umbanda e do candomblé. Nestes, a incorporação ritualizada dos deuses e entidades pertinentes é considerada um processo salutar e, nesse sentido, é profundamente incentivada no esforço de regeneração do sujeito. Já na teologia cristã, o corpo é idealmente a sede do Espírito Santo, devendo ser habitado apenas por esta potência sagrada. Cabe lembrar ainda que, entre os neopentecostais, a defesa dos corpos contra o mal é modelada por uma persistente preocupação com a presença do demônio, ameaçador e sempre disposto a disputar com Deus o domínio, ou algum nível de influência, sobre os seres humanos.

Nesse sentido, conforme já pontuou Almeida (2009), a atuação das entidades nos corpos submetidos ao exorcismo no templo é classificada como “manifestação”, isto é, como sendo a expressão de uma força deletéria que já habitava o sujeito e, por ação do oficiante, deve ser apresentada à comunidade religiosa para ser desmoralizada e publicamente derrotada. Importa ressaltar que, a despeito de expulsarem os demônios - chamados pelos nomes das entidades do panteão afro-brasileiro-, essas igrejas promovem uma expulsão de cunho provisório, uma vez que a dramatização da presença “maligna” constitui elemento central na liturgia

neopentecostal. Em outras palavras, a possessão no templo corresponde à atualização de uma cosmologia religiosa que, conforme assinalei páginas atrás, está profundamente ancorada na noção de “batalha espiritual”. Ao que parece, a ausência do demônio, cujo poder de atuação na vida dos homens é rotineiramente reiterado, talvez pudesse esvaziar a ação proselitista dessas igrejas e os sentidos de uma incessante busca por “soldados” dispostos ao ingresso no exército divino.

Desse modo, as tensões e circularidades inerentes às relações entre os neopentecostais e o povo de santo parecem responder a dois fatores fundamentais: por um lado, esses segmentos religiosos são formados por pessoas extraídas das mesmas camadas sociais; por outro, o embate neopentecostal contra os terreiros – e a apropriação de suas práticas – está ligado à importância atribuída à mobilização da magia e às disputas daí decorrentes, isto é, “parece ser consequência do papel que as mediações mágicas e a experiência do transe religioso vieram a ocupar na própria dinâmica do sistema neopentecostal em contato com o repertório afro-brasileiro” (SILVA, 2007, p. 193).

Mas se o Brasil vivencia uma “guerra santa tropical”, é preciso destacar que esta se desenrola sob condições marcadamente desiguais. Em primeiro lugar, estamos diante de um conjunto sistemático de ataques promovidos contra grupos que não gozam do mesmo nível de legitimidade dos seus perseguidores na sociedade mais ampla. Afinal de contas, não é de hoje que as religiões de matriz africana são vitimadas por ataques etnocêntricos, se não promovidos, ao menos não desestimulados por representantes de modalidades religiosas mais prestigiadas. Ademais, a história dos terreiros, em grande parte do século XX, é fortemente marcada pela ação coercitiva do Estado, não raro manifesta sob ostensiva perseguição policial.

A repercussão pública das atitudes ofensivas às religiões hegemônicas ilustra o abismo persistente entre as formas mais ou menos abalizadas de vivenciar o sagrado na sociedade brasileira. Basta lembrarmos que os ataques da IURD a símbolos caros à fé católica foram alvos de um repúdio imediato e sensivelmente mais efetivo do que o que costuma ser dispensado ao povo de santo, rotineiramente exposto ao risco de agressão. Sendo assim, parece ser impossível analisar o embate entre os neopentecostais e as religiões de matriz africana “sem ter em vista que ele se dá sob um solo católico, que por sua situação englobante tem a capacidade de moldar parcialmente o conflito” (ALMEIDA, 2007, p. 175). Em segundo lugar, mas não menos importante, cabe salientar que as religiões afro-brasileiras não têm como elemento central na sua cosmovisão a noção de um inimigo absoluto, isto é, um ente essencialmente maléfico a ser combatido. Nelas, a possibilidade de recurso a atitudes

deletérias está nas mãos de mulheres e homens de carne e osso que, ocasionalmente, podem lançar mão do feitiço, ou da mobilização de entidades espirituais aptas ao ataque, mas porque estas são percebidas como sendo ambivalentes, como os exus, e não por serem depositárias de uma porção intrinsecamente má do cosmo, como se dá no cristianismo. Neste, sobretudo nos grupos neopentecostais, o Diabo tende a ser responsabilizado por toda a parcela de malefício praticada na Terra.

Além disso, conforme lembra Oro (2007), muitos líderes afro-religiosos já apontaram para o silêncio como sendo a melhor estratégia de enfrentamento, sob a perspectiva de que, em tempo oportuno, as próprias potências sagradas atingidas promovam a justiça, conforme teria ocorrido em outros contextos de perseguição aos quais essas religiões já foram expostas. Essa tática também está associada à perspectiva do zelo pela boa imagem do povo de axé, historicamente estigmatizado e com pouco apoio em outros segmentos religiosos, midiáticos e políticos. Acresce a isso o fato de que o vastíssimo espectro das religiões de matriz africana é marcado por uma evidente autonomia dos núcleos religiosos que, autocentrados em suas unidades de culto, tendem a constituir redes de solidariedade bastante frágeis e suscetíveis às rivalidades internas ao campo afro-religioso, conforme já observaram Prandi (2005) e Silva (2005). Além disso, Oro (2007) argumenta que, por essas religiões serem centradas no indivíduo, os ataques aos “encostos” e “pais de encosto” não afetam diretamente os afro-religiosos em termos coletivos, mas somente aqueles pontualmente implicados nas situações de intolerância.

Das reações pontuais às lutas por reconhecimento

Apesar dos fatores concorrentes para uma histórica desmobilização do povo de santo, é preciso destacar que as reações de adeptos e líderes de terreiros aos ataques neopentecostais vêm assumindo cada vez mais expressividade. Afinal, para além de respostas pontuais a episódios de agressão, podemos observar a construção de um sujeito coletivo de enfrentamento, o que tem contribuído, de algum modo, para atenuar a mencionada fragmentação do chamado campo afro-brasileiro. Esse enfrentamento é perceptível nas muitas medidas jurídicas tomadas em resposta à IURD, cujo líder máximo e fundador, o Bispo Edir Macedo, já foi obrigado a prestar depoimento em varas criminais, sob a acusação de vilipêndio e incitação ao crime. O jornal Folha Universal, um dos principais veículos de divulgação da igreja, já foi algumas vezes obrigado a indenizar adeptos pelo uso indevido de suas imagens. Nesse sentido, o episódio de maior repercussão ocorreu em 2004, quando da emissão da sentença que obrigou à indenização da família de Mãe Gilda, líder religiosa que, em

outubro de 1999, teve sua imagem veiculada em uma matéria com o seguinte título: “Macumbeiros e charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”. A Ialorixá teve um infarto fulminante e faleceu-segundo a família, abalada pela situação- apenas três meses depois da divulgação dessa matéria, em 21/01/2000.

Se, conforme mencionei, as igrejas neopentecostais ostentam uma poderosa máquina midiática, um dos mais atuantes veículos de propaganda, proselitismo e ataques a outras religiões é, sem sombra de dúvidas, a rede de televisão. Esta, por sua vez, também não ficou isenta das reações jurídicas de suas vítimas e das respectivas sanções legais, que já impuseram à TV Record e à Rede Mulher a obrigação de conceder direito de resposta ao povo de axé em seus programas de conteúdo religioso. Evidentemente, essas medidas não parecem ser suficientes para frear a sanha persecutória da IURD e, por vezes, não redundam em condenação; dentre outros fatores, porque a igreja é historicamente envolvida em controvérsias e, portanto, é reconhecidamente hábil na mobilização de suas defesas. Todavia, essas reações vêm propiciando vitórias pontuais ao povo de santo, como o arrefecimento das menções às entidades do universo afro-religioso nos exorcismos televisivos, o que parece contribuir para a quebra de um consenso em torno do estado de coisas, encorajando o desenvolvimento de outras respostas nesse sentido.

“Não queremos ser tolerados, queremos respeito!”, disse Mãe Beata de Iyemonjá, durante o lançamento da já mencionada pesquisa de mapeamento das casas religiosas de matriz africana, no terreiro Ilê Omiojuarô, à época sob sua direção. Com punhos cerrados e olhos vidrados, a Ialorixá era enfática em seus esforços de sensibilização dos presentes para uma luta efetiva pelo reconhecimento do povo de santo, destacando a importância de se conferir a maior publicização possível à causa do enfrentamento à discriminação religiosa. “É preciso visibilizar”, exortava a sacerdotisa, estabelecendo uma evidente correlação entre a expansão da luta contra a discriminação religiosa e os esforços por maior exposição da pertença ao universo dos terreiros.

Sendo assim, a afirmação das práticas e representações cultivadas pelo povo de axé constitui ferramenta de uma luta pautada por forte viés identitário. Trata-se de um movimento perpassado pela publicização dos modos de ser e estar no mundo característicos do povo de santo, isto é, pela exposição de um conjunto de saberes, concepções estéticas e marcas corporais percebidos como sendo ancestrais e constitutivos dos sujeitos. Sob essa perspectiva, adeptos e líderes do axé, ao realçarem suas idiossincrasias, reivindicam o efetivo reconhecimento destas por parte da sociedade envolvente, tendo em vista a construção de uma cultura mais plural e

democrática. “Quem é de axé, diz que é”, reiteravam os atores envolvidos na pesquisa mencionada. É nesse sentido que, para além de possíveis respostas pontuais às formas de perseguição religiosa, pode-se perceber, no âmbito das vivências sociorreligiosas do povo de santo, processos de construção de sujeitos coletivos de luta imbuídos pela busca de alargamento dos direitos. E isso parece estar intimamente atrelado à perspectiva de afirmação do povo de santo como sujeito histórico e, portanto, como sendo construtor do próprio destino.

Esse processo de afirmação identitária evidencia um deslocamento importante nas estratégias de manutenção das práticas e símbolos do axé. Isso é bastante nítido quando cotejamos os agenciamentos promovidos por grande parte dos terreiros contemporâneos às consagradas formas de ocultação do sagrado que marcam a história das religiões de matriz africana. Afinal, em vários contextos, a sobrevivência desses grupos esteve intimamente associada à maior capacidade de escamotear os sinais distintivos da pertença religiosa. E, atualmente, verifica-se um esforço pela superação de uma existência marginalizada. Do ponto de vista da exposição dos locais de culto propriamente ditos, mostras extraídas do mapeamento realizado no Rio de Janeiro indicam um sensível crescimento quantitativo de centros de culto da umbanda e do candomblé ao longo do século XX. Nesse sentido, os pesquisadores argumentam que as garantias constitucionais franqueadas a novos sujeitos políticos- como a população negra e as mulheres- pela Carta Constitucional de 1988, contribuíram para essa crescente visibilidade (FONSECA; GIACOMINI, 2013, p. 96).

As recentes lutas do povo de santo parecem abarcar esforços de construção de uma teia de autoproteção capaz de atenuar a já mencionada desagregação- entre nações, unidades de culto, líderes etc.- que atravessa esse universo religioso. Ao que parece, a necessidade de enfrentamento às perseguições impingidas pelos neopentecostais tem apontado para uma gradual coesão do povo de santo, assinalando um sensível movimento de reconfiguração identitária. Esse processo, por sua vez, está intimamente relacionado à expansão das redes de solidariedade. Por outro lado, para além das conexões horizontais entre casas de culto, pode-se verificar a construção de redes mais amplas, abarcando o diálogo com agências seculares diversas, como ONGs, empresas e mesmo com o poder público. Trata-se de um intercâmbio operado, em grande parte, pelo incremento de ações sociais nos terreiros, como a promoção de projetos de combate à fome e de medidas afirmativas para a população negra. Certamente, uma análise pormenorizada dos perfis dessas ações segundo as denominações religiosas fugiria aos objetivos deste texto. Mas vale salientar que as atividades que visam a valorização dos legados culturais afro-brasileiros estão entre os projetos sociais que, notadamente nos terreiros de

candomblé, dialogam com a construção de uma identidade comprometida com a afirmação da “resistência”, ou melhor:

[...] apontam para um dever, pautados na afirmação de uma ‘identidade de resistência’, que caminha na direção de se transformar em uma ‘identidade projeto’, na medida em que reapropria e ressignifica materiais culturais próprios, em articulação com outras redes de resistência social. Exemplos disso são as variadas atividades de revalorização dos legados culturais afrodescendentes, tais como: participação em blogs de esclarecimento sobre cultura e religiões afrodescendentes; cursos de história do negro [...] (FONSECA; GIACOMINI, 2013, p. 98)

Essas modalidades de agência sociopolítica evidenciam, também, uma aproximação entre os terreiros e o universo acadêmico, ligando de modo mais simétrico pesquisadores e grupos pesquisados. E estes, não raro, aparecem como os idealizadores do estreitamento do diálogo com as instituições de pesquisa/ensino e seus atores. Assim sendo, as palavras da célebre Ialorixá Mãe Beata de Iyemonjá parecem ser bastante ilustrativas. Ao prefaciar a obra que apresenta os resultados da pesquisa de cartografia social dos terreiros do Rio de Janeiro, a sacerdotisa pontuou o seguinte:

Senti-me de fato presente, pois discutíamos todos os passos a serem tomados para bons caminhos (*onan ire*), líderes de várias correntes de matriz africana, que se debruçavam horas e dias juntamente com a academia- em pé de igualdade, para ver o nosso trabalho acontecer (FONSECA; GIACOMINI, 2013, p. 11).

Esses diálogos trazem à luz uma importante inflexão na forma de produção do conhecimento antropológico sobre tais grupos religiosos, não mais percebidos como sendo organizações endógenas, ensimesmadas e distantes dos centros de decisão, do mercado e da política. Nesse sentido, os estudos sobre a umbanda são bastante ilustrativos. Contins (2015) observa que, nas décadas de 1970 e 1980, essa religião foi descrita nos termos de uma distância psicológica e geográfica em relação aos seus pesquisadores, sendo percebida como segmento tendente à construção de um modo de vida específico que, do ponto de vista social, ideológico e econômico, concorria para que a vida de uma área contígua gravitasse em torno da unidade de culto, constituindo um “gueto cultural” (MAGGIE; CONTINS, 2015, p. 1980). A mudança desse quadro é, em parte, creditada às novas configurações do urbano no século XXI, uma vez que as cidades contemporâneas, com a ampliação das possibilidades de deslocamento e comunicação, concorreram para a ampliação das redes de interação

entretidas por esses segmentos religiosos, que passaram a transitar entre um maior número de mediadores, como os movimentos sociais, os advogados e a mídia. E assim, “as narrativas religiosas estão necessariamente articuladas às concepções de cidade” (CONTINS, 2015, p. 80). É, pois, preferencialmente na cidade que os adeptos do universo afro-religioso expõem, de modo cada vez mais evidente, seus símbolos, práticas e, de forma cada vez mais incisiva, apresentam demandas sociais que apontam para a expansão do exercício da cidadania.

Considerações finais

Diante dos pontos aqui levantados, vale sublinhar que as práticas persecutórias descritas parecem desafiar, ao menos em alguma medida, algumas interpretações consagradas em torno do fenômeno religioso no Brasil, geralmente pensado na chave do “sincretismo”. É bem verdade que, como vimos, as igrejas neopentecostais assumem uma evidente incorporação de elementos extraídos das religiões de matriz africana. Mas embora estejamos diante de “diferenças muitas vezes vividas sob forma de indecisões, de cruzamentos, de porosidade e pertença dupla, de contaminação contínua [...]” (SANCHIS, 1997, p. 37), o modo de apropriação de símbolos e práticas extraídos dos terreiros pelos neopentecostais não se dá sem a desqualificação pública desses elementos.

Tudo gira em torno de um esforço para atestar a vitória da fé cristã- leia-se neopentecostal- sobre as forças do mal, das quais as religiões de matriz africana são percebidas como depositárias. Em diálogo com a persistência, na sociedade brasileira, de “uma ordem de significados que gira em torno da existência de espíritos” (VELHO, 2003, p. 56), o fazer das igrejas neopentecostais prevê o contato com inúmeras potências espirituais. Mas estas são percebidas como sendo integrantes de um cosmo enfaticamente maniqueísta, isto é, corporificando as forças antagônicas a serem ritual, provisória e persistentemente derrotadas. Desse modo, essas igrejas parecem disputar não apenas os adeptos de outras modalidades religiosas, mas também o exercício hegemônico da mediação mágica na construção do sagrado.

Assim, a despeito dos trânsitos experimentados pelos fiéis entre diferentes sistemas religiosos, essas passagens não apagam a dimensão exclusivista assumida pelo neopentecostalismo. Este, embora lance mão de uma dinâmica antropofágica em relação às religiões que persegue, adota um modo de engajamento baseado na ruptura, isto é, no estabelecimento de um corte capaz de separar o “velho” do “novo” homem. E o ideal de “novo homem” é sustentado, ao que parece, pela noção de que é preciso combater todos os indícios de ação demoníaca atribuídos a outras religiões.

Ou seja, “mesmo que os pentecostais continuem a recorrer a elementos culturais antigos-referentes católicos, espíritistas, umbandistas, candomblecistas-, a lógica pentecostal passou a ter precedência sobre as demais [...]” (MAFRA, 2009, p. 74). É, pois, nessa premissa que está fundamentada grande parte do combate, por vezes violento, dos neopentecostais. Isto é, o trânsito de práticas e valores não se dá sem a construção de uma hierarquia organizada em torno da antinomia “libertos” e “não libertos”. E estes últimos devem ser conquistados.

Por fim, as respostas às atitudes de intolerância parecem contribuir para uma progressiva reconfiguração identitária da população afro-religiosa, um processo marcado pela afirmação da pertença ao axé e pela intensificação das redes de solidariedade entre os terreiros, bem como dos diálogos entre centros de culto e agências seculares diversas. Mas se considerarmos que a perseguição veiculada nos púlpitos das igrejas e em seus recursos midiáticos ultrapassa os limites dessas instituições religiosas- a ponto de traficantes expulsarem membros de terreiros dos morros e periferias “em nome de Jesus” - o desafio do povo de santo parece ser ainda bem grande e demandar, também, o enfrentamento à omissão do Estado.

Referências

- ALMEIDA, Ronaldo de. “Dez anos do ‘Chute na santa’: A Intolerância com a diferença”. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. p. 171-189.
- ALMEIDA, Ronaldo de. **A Igreja Universal e seus demônios**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.
- BIRMAN, Patrícia. Feitiçarias, territórios e resistências marginais. **Mana**, n. 15, v. 2, p. 321-348, 2009.
- CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- CARNEIRO, Janderson Bax. **“Vou subir o morro para ver quem vem na umbanda”**: Zé Pelintra e as ressignificações do malandro na prática religiosa umbandista. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: PPGCIS-PUC-Rio, 2012.
- CONTINS, Márcia. “Ritual e performance no espaço urbano: o caso das religiões afro-brasileiras”. In: CONTINS, Márcia; PENHA-LOPES, Vânia; ROCHA, Carmem Silvia Moretzsohn (Orgs.). **Religiosidade e performance: diálogos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Mauad/FAPERJ, 2015. p. 67-83.
- FONSECA, Denise Pini Rosalem da; GIACOMINI, Sonia Maria. **Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2013.
- LE BRETON, David. **Antropologia do corpo e modernidade**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

MAFRA, Clara. Distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal. In: MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo (Orgs.). **Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo**. São Paulo: Terceiro Nome, 2009. p. 69-89.

MAGGIE, Yvonne; CONTINS, Márica. Gueto cultural ou a Umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na Baixada Fluminense. In: VELHO, Gilberto (Org.). **O desafio da cidade**. Rio de Janeiro: Campus, 1980. p. 77-92.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: A demonização dos cultos Afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. p. 119-147.

ORO, Ari Pedro. O neopentecostalismo macumbeiro. In: ISAIA, Artur César (Org.). **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: EDUFU, 2006. p. 115-127.

ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. p. 29-69.

PESAVENTO, Sandra Jathay. Negros feitiços. In: ISAIA, Arthur Cesar (Org.). **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: EDUFU, 2006. p. 129-152.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. **Revista Horizonte**, n. 2, v. 1, p. 28-43, 1997.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré. Relações Socioestruturais entre Neopentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.) **Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. p. 191-260.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TRINDADE, Liana. **Exu. Poder & Perigo**. São Paulo: Ícone, 1985.

VELHO, Gilberto. **Projeto e Metamorfose**. Antropologia das Sociedades Complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

Sites na Internet

Carta Campinas. <https://cartacampinas.com.br>. Acesso em: 04 jun. 2020.

Portal G1/O Globo. <https://g1.globo.com>. Acesso em: 04 jun. 2020.

Jornal O Dia. <https://odia.ig.com.br>. Acesso em: 29 abr. 2020.

A Folha de São Paulo. <https://www.folha.uol.com.br>. Acesso em: 03 jun. 2020.

JusBrasil. <https://www.jusbrasil.com.br/home>. Acesso em: 04 jun. 2020.

Jornal O Liberal. <https://www.oliberal.com>. Acesso em: 02 jun. 2020.

“Parem, em nome da ‘minha’ Verdade!”: sobre fundamentalismos e intolerância religiosa

José Reinaldo Felipe Martins Filho*

Fábio Gleiser Vieira Silva**

Clóvis Ecco***

Introdução

O crescente advento das tecnologias da comunicação trouxe consigo o amortecimento dos limites que mantinham as fronteiras entre povos e nações, a construção de um universo plural em termos de produções culturais, de concepções de mundo e, entre outros fatores, o contato e a insurgência de novas formas religiosas (religiões e religiosidades). No entanto, ao mesmo tempo em que a convivência com a diferença pode ser encarada como incremento à autocompreensão das identidades, também suscita reações mais extremas de manutenção e perpetuação de costumes e tradições – na maioria das vezes tomados como absolutos. O diferente inspira mudança, e a mudança nem sempre é vista com bons olhos. Ao falarmos sobre isso, pensamos o aspecto da autoconservação, presente em toda forma de identidade, como é o caso das religiões.

Para o indivíduo pertencente à determinada tradição religiosa, a verdade por ele professada é a que melhor responde ao seu anseio por autotranscendência. É a verdade toda, e não somente uma parte dela. Daí que a possibilidade de dividi-la com

* Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. Mestre em Filosofia e em Música, ambos pela Universidade Federal de Goiás. Atual coordenador do Bacharelado em Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. Professor efetivo no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

E-mail: jreinaldomartins@gmail.com

** Graduado em Filosofia, pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, e em Jornalismo, pela Universidade Federal do Tocantins. Possui mestrado em Comunicação na Contemporaneidade, pela Faculdade Cásper Líbero. É doutor em Ciências da Religião, pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

E-mail: fabiogleiser@hotmail.com

*** Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Possui formação em Teologia e em Filosofia. Atual coordenador do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

E-mail: clovisecco@uol.com.br

outras crenças e/ou códigos de conduta eventualmente acaba por implicar em dois caminhos: a) ou o florescimento de uma postura de respeito e abertura à diversidade, compreendendo-a como salutar para uma convivência harmônica no planeta (e as nuances para essa postura variam desde a mera “tolerância” até a adoção a iniciativas conjuntas, motivadas por princípios comuns de solidariedade, por exemplo), ou, no outro extremo, b) o repúdio, a perseguição, o anseio por destruição do que surge como ameaça (no caso de nossa discussão: a religião do outro).

Embora essa seja apenas uma das facetas pelas quais o fundamentalismo se dá a conhecer em nossos dias, seu alcance tem se mostrado inegável, influenciando campos como as relações familiares, o exercício profissional, a política nacional e internacional e, em casos mais extremos, constituindo-se em real ameaça à vida. Falamos, então, do fundamentalismo religioso como base para uma postura intolerante, tendo a violência como um de seus principais aspectos. É verdade que o universo das religiões não representa o único espaço para o cultivo de uma postura intolerante. Tampouco se pode falar apenas em fundamentalismo em sentido religioso. Ao longo deste capítulo, porém, privilegiaremos um olhar que busca averiguar a postura adotada por parte da religião a respeito da articulação entre fundamentalismo e intolerância, chamando a atenção para alguns aspectos que se mostram relevantes para se pensar a temática no presente momento da história da humanidade. É possível que estejamos à beira de uma mudança paradigmática, à revelia dos movimentos que conduziram à assensão de regimes e posturas intolerantes, com base religiosa, em diferentes pontos do globo. Para que isso ocorra, no entanto, é preciso que revisitemos as categorias conceituais que temos utilizado, averiguando seus limites ante à realidade imediatamente posta. Tudo isso participa de nosso anseio no que segue.

As marcas da intolerância religiosa no mundo contemporâneo

Parece-nos importante iniciar essa temática trazendo à baila um conceito de intolerância religiosa. Entre outras possibilidades, partimos do que é apresentado pela Resolução de 1981 da Organização das Nações Unidas, particularmente em seus números 35 e 36. Conforme o dispositivo, constitui-se intolerância de base religiosa “[...] toda distinção, exclusão, restrição ou preferência fundada na religião ou nas convicções, gerando a abolição ou o fim do reconhecimento, do gozo e do exercício em igualdade dos direitos humanos e das liberdades fundamentais” (Resolução de 25 de novembro de 1981, n. 35-36).

Ao longo da história é possível verificar que muitos conflitos sociais e bélicos tiveram como base intolerâncias de diversos tipos, entre as quais a intolerância religiosa. Essa, por sua vez, é marcada por requintes de violência, resultando na morte de milhões de pessoas anualmente. Um exemplo dessa realidade foi a perseguição, tortura, aprisionamento e extermínio de milhares de judeus na Alemanha nazista durante a Segunda Guerra Mundial. Como outro significativo ato de intolerância, de base religiosa, merecem destaque os ataques terroristas praticados por extremistas islâmicos no início do século XXI às Torres Gêmeas, nos Estados Unidos. A intolerância e as práticas de violência por ela causadas, ocasionaram a concepção de uma nova ordem social, em que ressurgiram debates sobre a laicidade do Estado, sobre a possibilidade de delimitação mais clara entre os limites da prática religiosa e a política. Segundo a professora Ivanilda Figueiredo, por exemplo,

A separação entre as religiões e o Estado foi a grande conquista civilizatória do início da idade moderna na Europa. Essa desvinculação foi pela superação de conflitos religiosos, sendo o maior deles na história as “guerras santas”, que assolaram o continente, e a própria intolerância gerava inúmeras perseguições e injustiças dentro dos próprios países (FIGUEIREDO, 2018, p. 5).

Ao se referir à intolerância religiosa, além disso, o professor Clemildo Anacleto da Silva (2012) avalia que, não obstante muitas tradições religiosas tenham elementos comuns, esses não são suficientes para evitar a intolerância entre si e dessas com as demais. Nesse sentido, é difícil aceitar que

[...] em um estado livre, as mesmas leis que regem a vida religiosa também dirijam a vida civil. É isso que caracteriza o estado teocrático. O direito de acesso à cidadania não pode estar atrelado a fazer parte de um grupo religioso. Como dissemos, fazer parte de um grupo religioso é uma decisão voluntária que não tem nada a ver com o acesso aos direitos civis ou de cidadão. O ser humano tem que ter o direito de estar ligado ou não a um grupo religioso. Tem o direito de se desligar do grupo religioso quando lhe convier e tem, até mesmo, o direito de não ter religião alguma. Essas decisões não podem comprometer seu acesso aos bens sociais e aos direitos relativos à cidadania.

A falta do diálogo entre religiões, que não é um elemento unilateral dentro da sociedade, conta com uma forte presença do Estado. Por vezes esse ajuíza os critérios de tolerância e intolerância ao cancelar os parâmetros de normalidade cultural e, por conseguinte, religiosa. Nessa perspectiva, a intolerância não é algo ao acaso, mas nasce de um conjunto de elementos embrionados no interior do Estado.

O modo como a tolerância pode ser compreendida em diversos regimes estadistas fez com que o Estado-nação se tornasse o mentor do que é a tolerância mais apropriada para o convívio social. Estabeleceu o seu domínio, em que seus membros minoritários passaram a ser tolerados. A tolerância nos estados-nações não contemplava os grupos, mas sim os participantes individuais. Assim, religião, cultura e história da minoria eram questões que faziam referência ao coletivo privado (ECCO; RIBEIRO, 2016, p. 44).

Essa relação de cumplicidade tem levado muitas tradições religiosas a atitudes de fechamento em si mesmas, despertando em seus fiéis o fanatismo religioso e tornando esse fator uma das bases para a propagação de ideias e atitudes intolerantes. Eis, pois, o motivo de a Organização das Nações Unidas, reunida em assembleia, em 1981, ter delimitado o discurso em prol da eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções:

Toda pessoa tem o direito de liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito inclui a liberdade de ter uma religião ou qualquer convicção a sua escolha, assim como a liberdade de manifestar sua religião ou suas convicções individuais ou coletivamente, tanto em público como em privado, mediante o culto, a observância, a prática e o ensino; ninguém será objeto de coação capaz de limitar a sua liberdade de ter uma religião ou convicções de sua escolha, e ainda, 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 (Resolução de 25 de novembro de 1981, art. 1, §§ 1-3).

A liberdade de expressão garante aos indivíduos o direito de manifestar sua opinião sobre quaisquer assuntos, incluindo a crítica em relação aos dogmas religiosos. No entanto, a intolerância religiosa passa a se configurar quando a pessoa age com indiferença, violência ou de qualquer outro modo que fira a dignidade de outrem. Sobre isso, diz Guixot (2017, p. 133):

A própria essência do diálogo inter-religioso é abordar essas questões, por mais complexas e difíceis que sejam, colaborativa e civilmente. O diálogo reflete a capacidade das sociedades civis de se empenharem efetivamente no respeito a diferentes pontos de vista, encontrar soluções práticas para problemas fundamentais e permitir que o “responsável” (eu prefiro este termo para o líder mais comum) religioso e os guias espirituais trabalhem em uníssono com seus correligionários para prevenir, identificar e eliminar potenciais conflitos dentro de uma comunidade.

Considere-se que nesta ambiência de intolerância a alteridade torna-se ao intolerante não algo invisível, mas algo inadmissível. O outro torna-se referência e ameaça ao “eu”, individual, coletivo ou religioso. Desse modo, a alteridade, a diferença ou a diversidade não cabem no universo do intolerante e esse, armado com seus conceitos, princípios e dogmas, passa a identificar na diversidade um inimigo a ser convertido ou eliminado.

A concepção de que a intolerância religiosa fomenta o ciclo da violência demonstra a condicionalidade do Eu revelando sua animalidade, num caráter racional, mas tendo reação de agressividade ao sentir a possibilidade do risco de perder seu poder. Na relação entre religião e violência, percebe-se que a primeira pode ser vista como um dos meios que a segunda busca utilizar para sua legitimação (ECCO; RIBEIRO, 2016, p. 21).

O discurso intolerante, fruto da interpretação fundamentalista dos textos considerados sagrados pelos grupos, fruto de uma lógica centralizadora nas identidades particulares, imprime uma prática conversionista, muitas vezes, acompanhada de atos de intolerância. Isso porque traz em seu fundamento a ideia de demonização do que lhe é diferente e da missão a ser realizada pela conversão e conquista de adeptos no mercado religioso a qualquer preço. Isso pertence ao nosso esforço de articular a noção de intolerância religiosa ao conceito de fundamentalismo, termo sujeito a um horizonte bastante amplo de aplicações. Para Borges (2006, p. 171), por exemplo:

O fundamentalista absolutiza a sua verdade, a sua religião, a sua cultura. No limite, impõe pela força, inclusive das armas, a sua própria verdade. Quanto aos textos sagrados, não percebe que a sua leitura não pode ser literal, pois eles não são um ditado divino. [...] Precisam, pois, de uma leitura histórico-crítica e de uma mediação hermenêutica. Em última análise, o fundamentalista não aceita a contingência da história e uma identidade a caminho.

É certo que, conforme Terrin (1998), ao falarmos de fundamentalismo religioso devemos sempre ter cuidado para não relativizar. Toda forma religiosa é, de algum modo, “fundamentalista” em seus princípios e crenças. O contrário disso seria uma espécie de “laxismo”, isto é, a vivência descomprometida da fé. Nesse sentido, é preciso destacar que no caso elucidado, trata-se do fundamentalismo em sentido “forte”, da intromissão no horizonte de crença do outro, em geral partindo de um pressuposto universalista. O fundamentalista, nesse caso, tende a valer-se de mecanismos de violência para a consecussão de seu intento. Extrapola os limites da religião como expressão da esfera íntima e privada.

Assim, ao falarmos de religião é preciso que nos dispamos dos preconceitos que por vezes acompanham os discursos acadêmicos e científicos sobre a temática. A religião esteve e está presente em todas as culturas e sociedades. Sua presença é visível inclusive junto às mais diferentes formas de elaboração legislativa, seja como instrumento de controle social, seja como elemento articulador de valores e princípios coletivos e individuais. Dessa constatação extrai-se que em si e por si a religião não é um mal social, mas um elemento catalizador das posturas dos indivíduos e das forças vitais da sociedade e da cultura. Uma forma de expressão que precisa ser compreendida dentro de seus limites e regras.

O problema é quando esses limites são ultrapassados, permitindo-nos questionar se as causas da intolerância e da violência religiosa presentes nas diferentes sociedades são unicamente atinentes às instituições e credos, ou se, ao contrário, é preciso pensar o problema de forma mais abrangente. Segundo nos parece, o problema não é a religião, mas a absolutização de uma tradição religiosa que se considera única e legítima portadora do mandato da divindade e sua indispensável mediadora no processo de salvação dos indivíduos. As instituições e os indivíduos convencidos de sua eleição sagrada apoiam-se nessa afirmação para agir de modo a não permitir a presença ou intromissão de outros modos de crer e de pensar a crença. A partir dessa convicção eletiva parte-se à conquista da conversão dos outros e, mediante a impossibilidade dessa, à sua eliminação. Resta, portanto, um fio muito tênue entre crer e violar a crença do outro.

Pretender o controle do sagrado e absolutizar a verdade do próprio credo desqualificando os outros denota a passagem da crença ao fanatismo, do engajamento ao fundamentalismo, despertando nas instituições e nos indivíduos os espíritos mais primitivos da selvageria humana. Considere-se que todo processo absolutizador de verdades doutrinárias não somente tende ao fundamentalismo como o dissemina e o justifica. O caminho possível seria a referencialidade das tradições que se autodenominam universais, de modo que não se perpetuaria a prática de uma exigência de adesão a essa verdade como única condição para a salvação, mas teríamos na sociedade referências e propostas retro-alimentadoras das diversas matrizes religiosas, que cooperariam para o bem comum pelo alcance do diálogo inter-religioso como caminho aberto à paz e à solidariedade. À guisa de ilustração, poderíamos mencionar a postura adotada pela Igreja Católica, especialmente após o Concílio Vaticano II (1962-1965). Ao contrário de fechar-se ao mundo contemporâneo e, por isso, ao pluralismo religioso das sociedades atuais, quis-se estabelecer um espaço de diálogo, na promoção de temas comuns a todas as religiões:

A posição final e oficial do Concílio haveria de ficar consignada particularmente em três documentos: duas declarações, uma sobre a liberdade religiosa (*Dignitatis Humanae*) e outra sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs (*Nostra Aetate*); e um decreto (*Ad Gentes*) sobre a atividade missionária. [...] Com esta posição, a Igreja [...] acabou por se tornar [...] um modelo e uma referência para outras religiões e comunidades religiosas (COUTINHO, 2006, p. 254-255).

Não se trata de uma exigência de negação das tradições religiosas, posto que uma das condições ao diálogo inter-religioso autêntico e respeitoso é a convicção da própria fé professada. No entanto, cuida-se para que se mantenha uma postura de abertura para os demais olhares em direção ao sagrado como caminhos legítimos e possíveis para se alcançar verdade. Por isso, como assinala Coutinho (2006, p. 252), em vez de o cristianismo “se posicionar como detentor totalitário da (suposta) absoluta verdade, detentor que é, apesar de tudo, de um valioso capital de civilização, poderia e deveria funcionar [...] como referencial para as demais religiões”. Ao darmos o exemplo do cristianismo católico, não pensamos em relativizar a verdade sagrada (seja do catolicismo ou das religiões com as quais esse estabelece diálogo). Ao contrário, pretendemos salientar a disposição do sagrado numa realidade secularizada, e, em contrapartida, a reorientação do olhar dessa própria sociedade a respeito do aspecto religioso. As experiências contingentes da existência humana dão-se no tempo, enquanto o sagrado suplanta a temporalidade. Também por isso a intolerância se torna porta voz dos fundamentalismos e esses se abrem à violência simbólica e física. Isso é o que salienta Silva (2012, p. 1195):

O fanatismo não está atrelado ao bem ou ao mal. Está, sim, ligado a uma verdade que acomete a alma, fazendo com que as pessoas cometam atos desmedidos [...] A maior questão em volta do fanatismo não é a religião, mas sim a crença infundada em uma verdade tida como absoluta e incontestável. A junção desse fenômeno com a política e com a religião nos trouxe um terrível mal, trouxe-nos as manifestações de intolerância religiosa que perduram até hoje.

O fenômeno religioso frequentemente está associado à cultura em que nasce e tende a um expansionismo conversionista que lhe faz transpor os limites geográficos de seu berço e invade outras ambiências culturais e geográficas. Esse processo, porém, segue marcado pela significação e percepção de mundo e de existência próprios da cultura. Desse modo, as religiões tendem a condicionar a salvação de todos à adesão a suas verdades próprias, diminuindo ou suprimindo o que lhe é estranho. Esse imperialismo religioso tende sempre a deformar a própria religião que,

a partir dessa prática não religa, não restabelece vínculos, mas suprime as diferenças ou intenta fazê-lo. Esse é um problema para o diálogo inter-religioso, um entrave para o diálogo entre verdades absolutas que excluem a veracidade do que lhe é diferente.

Quando uma cultura, uma sociedade ou uma tradição religiosa faz-se suficiente em si e para si, sua práxis tende a diminuir a alteridade, seu valor e sua necessidade. No caso do cristianismo católico, anteriormente apontado como exemplo, é possível verificar uma inversão de rota. Considere-se a perspectiva do apóstolo Paulo ao escrever a Kénosis, o caminho da diminuição de si para alcançar o outro e fazer-se uma unidade na compreensão e apreensão dessa alteridade, para somente depois ascender juntos em uma rota de superação e ascensão das diferenças. Quando um grupo religioso se compreende como detentor da verdade reduz as outras verdades a inverdades e tende a suprimi-las. Esses entraves colocam a possibilidade do diálogo inter-religioso em rota de colisão com as diferentes tradições religiosas, ao contrário de fomentá-lo e, até mesmo, incrementá-lo. No caso do catolicismo é possível dizer que o seu trajeto histórico em muitos momentos confundiu-se com o ideal expansionista europeu, motivo de ter adotado uma postura colonialista em relação a muitas culturas latinoamericanas, por exemplo (COUTINHO, 2016, p. 105). Eis, portanto, a possibilidade de enxergarmos a discussão sobre fundamentalismo e intolerância na perspectiva das grandes tradições religiosas do Ocidente como um fluxo de progressos e reveses, de conquistas e perdas.

A intolerância, plataforma que sustenta o fundamentalismo religioso

Como vimos até aqui, intolerância e fundamentalismo constituem duas categorias estreitamente entrelaçadas no âmbito da compreensão do fenômeno religioso – em sentido largo na história ocidental, ou pontualmente presente ao atual panorama internacional. Apresentamos alguns elementos que julgamos importantes para situar as características do tempo, da sociedade e das identidades, que atuam às vezes como sujeitos, e noutras como cenários para a concorrência entre situações de intolerância e de promoção do diálogo. No caso da Igreja Católica, resta importante identificá-la como sujeito social, situando-a nessa nova ambiência sócio-político-econômica-cultural, marcada por rupturas de toda ordem. As mudanças conceitual e prática na perspectiva do catolicismo em relação ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso podem ser inseridas nesse cenário multifacetado, multicultural, plural e plurirreligioso. Eis, pois, um forte desafio para a mais antiga instituição cristã do Ocidente, habituada à hegemonia social e à influência política e econômica na

sociedade ocidental, mais ou menos pensada, conduzida, costurada e governada a partir de paradigmas homogêneos, pelo menos do ponto de vista teórico.

Antes de se identificar algumas marcas da intolerância religiosa no mundo contemporâneo há que se compreender o presente, contextualizando histórica e comparativamente os cenários civilizatórios que configuram a atualidade do ponto de vista cultural e religioso. Por isso, consideramos importante abordar, a título de informação, o que se compreende por contemporaneidade. Suas características, transformações, anseios, identidades e crises, instam-na como contexto de rupturas e novas insurgências. Como defende Guixot (2017, p. 133):

Em um momento de crescente violência política e perseguição contra minorias religiosas (christianophobia e islamofobia), é necessário para cristãos e muçulmanos em particular, que eles se comprometam, local e globalmente, a condenar o uso de violência justificada sob o pretexto de motivação religiosa.

Nesse sentido, devemos ter em conta que, num maior emaranhado de questões, a questão do fundamentalismo, especialmente o religioso, deve ser considerada como altamente relevante, particularmente porque representa um dos principais fatores responsáveis pela intolerância religiosa – numa relação ambígua de inibição e provocação de diálogo (note-se, por exemplo, que os recentes episódios de violência religiosa não apenas suscitam o embotamento da capacidade de diálogo entre as culturas, mas dão evidência ao fenômeno em outros âmbitos da vida social). Em suma, partimos do pressuposto de que o fundamentalismo é uma forte plataforma em que transitam as intolerâncias que desafiam a paz e criam obstáculos ao diálogo entre religiões e tradições culturais. “O mundo contemporâneo é percorrido por episódios persistentes de intolerância, de fanatismo, de nova religiosidade sectária e de nacionalismo agressivo em pleno contraste com as exigências de secularização, de liberdade, de crítica, de tolerância da razão moderna” (PEREIRA, 1992, p. 205).

Pensando a esse respeito, o sociólogo Zygmunt Bauman (2017, p. 52) problematiza: “São as diferenças entre grupos populacionais sempre reduzidas a um relacionamento de inferioridade/superioridade? O tribalismo é a causa”. Quer dizer que os grupos culturais, e com eles as religiões institucionais, são sempre marcadas pelo critério da autoconservação. Por isso mesmo, julgamos oportuno trazer à tona o que geralmente fica às sombras da intolerância, alimentando e firmando um processo de retroalimentação entre as duas realidades (culturas superiores versus culturas inferiores). Enquanto o fundamentalismo alimenta a intolerância, essa alarga os seus espaços imaginários e reais, compondo um ciclo de eterno retorno. Ao contrário do

que se possa pensar, esse danoso elemento está realmente presente na sociedade e, não raro, com traços propositais. Por exemplo, não podemos permanecer impassíveis de sua influência sobre o campo da política prática. Está em jogo uma lógica que objetiva conquistar também o poder político, e o caso da última eleição presidencial brasileira parece explicitar este aspecto.

Há tempos o papel da religião na delimitação do espaço político não se mostrava tão evidente, particularmente de certas parcelas subjulgadas ao longo das últimas décadas, mas que souberam se reforçar mutuamente sob o epíteto religioso, como defensoras de uma proposta universalista arraigada no que há de mais perverso no fundamentalismo cristão. Não por acaso vemos crescer grupos organizados politicamente tendo como único elo a subscrição a um ideal religioso (a “bancada evangélica”, no caso brasileiro, pode ser um exemplo oportuno).

Trata-se de um fenômeno que não pode passar despercebido pelos estudos que articulam fundamentalismo e intolerância religiosa, já que, bebendo da fonte religiosa comum, indivíduos tentam impor-se como forças hegemônicas em sentido social a partir do espaço obtido nas esferas de representação política. Sobre este aspecto, que permaneceu relativamente ignorado num passado próximo, eclodindo com toda a sua força nos últimos anos, Enzo Pace afirma que:

A lógica fundamentalista tem como objetivo a conquista do poder político porque entende que somente partindo de uma decisão política é possível organizar a sociedade, reescrever as leis do Estado e reconduzir as autônomas esferas da vida à ética da fraternidade. A religião se constitui, assim, o sentido último da ação: da luta contra o inimigo à construção de uma microfísica do poder, da disciplina dos corpos ao restabelecimento das regras alimentares, da autoguetização em bairros ou enclaves territoriais não contaminados pelos símbolos da modernidade, à iconoclastia relacionada à TV via satélite (paradia-bólica), da construção de lugares de cultos alternativos aos oficiais, da descoberta de antigos hábitos no modo de se vestir à transformação de rituais tradicionais, sob a égide das políticas identitárias (PACE, 2017, p. 16).

No entanto, de forma paradoxal ao que pode ser observado empiricamente, a grande maioria das instituições e/ou pessoas que praticam ou disseminam a intolerância, não se consideram intolerantes. Tampouco os outros as consideram como “pessoas más” (para valermos-nos da dicotomia moral vulgarmente vigente entre nós, que distingue os indivíduos entre “bons” e “maus”). Ao contrário, em sua maioria entendem e afirmam que suas ações não são intolerantes, mas que apenas agem em defesa de suas convicções religiosas. Desse modo, as atitudes desrespeitosas e, por vezes, violentas não entram no universo simbólico das pessoas como prática de

intolerância, permitindo a sua disseminação por meio da linguagem, do comportamento corporal, do uso de simbologias pouco respeitosas com os credos alheios. Eis, pois, um massacre que permite a circulação de atitudes e comportamentos intolerantes com roupagem de convivência pacífica diante dos que assumem crenças ou hábitos religiosos diferentes.

Podemos dizer que a perseguição velada surge e surte efeito tendo como origem a incompreensão do diferente no campo religioso. Não somente por parte das massas de fiéis, mas também – e com eficácia ainda maior – entre líderes religiosos das diversas tradições. O que geralmente não se percebe, contudo, é que tais atitudes estão caracterizadas pelo que chamamos de crime de ódio, mesmo porque atingem diretamente o princípio da liberdade e aviltam a dignidade da pessoa humana. Muitas vezes essa falta de compreensão e respeito transforma-se em perseguição, podendo, então, evoluir à qualificação de delito, em sentido formal. Eis porque desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos boa parte das constituições de inúmeros países buscaram assegurar a preservação desses direitos por meio de legislação específica.

Ao constatarmos a intolerância como uma presença disseminada em praticamente todas as sociedades – e aqui aplicamo-nos particularmente à compreensão da intolerância de caráter religioso – é preciso ter em conta que a própria religião se expõe ao questionamento quanto à sua presença benéfica no seio da sociedade. O termo religião por si é o grande depoente contra a intolerância. Sua origem, do latim *religare*, adverte que a religião é o paradoxo da intolerância, dado que parte do princípio de uma realidade dividida, quebrada, fracionada, fragmentada e multifacetada. Desde de esse pressuposto, propõe-se a reconduzir tal realidade à recomposição da comunhão, da unidade perdida. Unir o que de alguma maneira ou por uma razão qualquer foi dividido, fragmentado, é um dos propósitos basilares à concepção de religião. Ao contrário de sustentar uma leitura de separação, urge insistir no diálogo como único caminho para a construção de um ideal societário mais amplo, que também passa pela contribuição das tradições religiosas, desde que não desejem possuir a plenitude da verdade. Como assevera Borges (2006, p. 177), é preciso entender que:

Todas as religiões são manifestações e encarnações da relação de Deus com o homem e do homem com Deus e, desde que se não oponham ao *Humanum*, mas, pelo contrário, o afirmem e promovam, são reveladas e verdadeiras. Todas são relativas, no duplo sentido de relativo, dito já no étimo latino: relativas, na medida em que estão inseridas num determinado contexto histórico-social, e relativas, no sentido de que estão referidas, isto é, em

relação com o Absoluto, mas, como já ficou dito, elas próprias não são o Absoluto. Precisamente porque não são o Absoluto, embora referidas a ele, os homens e as mulheres religiosos devem dialogar para melhor se aproximarem desse Mistério divino já presente em cada religião, mas sempre transcendente a cada uma e a todas. Não se trata, portanto, de mera tolerância religiosa, que pressupõe ainda uma superioridade de quem tolera o outro considerado inferior. É o próprio Mistério infinito de Deus que exige o diálogo para que os crentes se enriqueçam mutuamente num sempre a caminho do Mistério que se revela e ao mesmo tempo se oculta, e do qual o ser humano não pode apoderar-se nem dominar.

A citação em destaque põe em jogo justamente a limitação do conceito de “tolerância”, na medida em que esse implica a manutenção da tensão entre um polo detentor da verdade e outro que deve ser “tolerado”. A alternativa capaz de dispor a humanidade rumo à construção de uma convivência pacífica e solidária, exige, por isso, a construção de um diálogo que seja mutuamente fecundo. Não simplesmente tolerar, mas insistir numa construção cooperativa, respeitadas as diferenças, mas em busca de ideais comuns (e sempre há mais pontos em comum que divergências!). A intolerância, ao contrário, não se propõe a recompor o que está dividido, mas pretende suprimir o que é diferente. Aqui é possível verificar que o comportamento intolerante é avesso à própria religião que pretende religar. Somente é possível religar partes se uma delas é suprimida. Sendo suprimida uma das partes, não há mais o que religar.

Não obstante todas as tradições religiosas partam desse princípio de religar as partes, é inegável o crescimento da violência, do preconceito, da intolerância em todos os níveis e nas diversas estruturas da sociedade. Assim, embora essa seja uma dura constatação, as religiões têm se mostrando, em muitos casos, insuficientes em seu propósito de religar as partes divididas – que, geralmente, são divergentes. Ainda conforme Borges (2006, p. 177), o horizonte inter-religioso implicaria, então, na “passagem da religião única à elaboração de uma nova teologia ecumênica das religiões para a paz, a partir das vítimas e com a práxis de libertação, que não é assunto de uma só religião, mas de todas”. Estariamos, quem sabe, rumo à composição de uma “inter-espiritualidade”, isto é, de uma “espiritualidade inter-religiosa”, que parte das diferenças em vista da cooperação.

Ao contrário do que propõe o olhar intolerante em relação à diversidade, é sabido que desde o advento da vida em sociedade os indivíduos assumiram e começaram a compor um conjunto de valores comumente denominados como crenças, que passou a agir poderosamente sobre seu imaginário, suas atitudes e, inclusive, a percepção que puderam construir sobre si mesmos, ou seja, sua

identidade. O drama se dá quando um grupo entende que possui o monopólio da verdade religiosa e se declara como a única possibilidade de salvação. Essa percepção torna-se plataforma para uma ação de negação do que lhe é diferente e justifica os atos de violência destinados a neutralizar ou extinguir esse outro religioso. Mas a violência é em si e por si negação da religião, visto que violar a alteridade impossibilita a religião das realidades divididas. Aqui talvez descubramos outra forma de relacionar intolerância e fundamentalismo no campo das discussões sobre o fenômeno religioso, já que ambas essas categorias permanecem como obstáculos decisivos para o diálogo inter-religioso, para a construção de quaisquer iniciativas de diálogo. Parafraseando a expressão de Marx no Manifesto Comunista, Borges (2006, p. 177) chega a dizer que “um fantasma percorre o mundo moderno: o fundamentalismo”.

O fundamentalismo religioso realmente tem se tornado um fantasma a perseguir o mundo atual. Na maioria dos casos, suas principais formas estão relacionadas à negação ou recusa da modernidade fluida, em que o relativismo parece ter afetado as seguranças que, nascendo da realidade do sagrado, davam estabilidade à sociedade e constituíam perante os indivíduos e a própria sociedade um horizonte seguro. Ainda assim, vale dizer que, como uma espécie de instinto de autoconservação identitária (embora uma leitura menos atenta vincule o fundamentalismo apenas às questões religiosas) é preciso compreender sua atuação em todos os labirintos da composição social. Não raras vezes compõe-se como o resultado da mescla entre religião, política e economia, áreas que apesar de nem sempre se perceberem articuladas permanecem na base de comportamentos intolerantes e violentos, levando à segregação de grupos e culturas postos à margem do desenvolvimento social. Por exemplo, como recorda Guixot (2017, p. 133), “não menos horríveis são as políticas de marginalização patrocinadas de uma maneira mais sutil, mas não menos eficaz por governos autocráticos” – ao que completamos dizendo: muitas guerras e conflitos atuais têm na religião o seu ponto de convergência.

Ora, as sociedades, as culturas e as identidades são diversas, tal como são diversos os fundamentalismos que gritam no interior das muitas tradições religiosas e garimpam as redes das sociedades e culturas. Na passagem do século XX para o século XXI, por exemplo, Bauman identificou nesses grupos fundamentalistas um caráter tribal, em cujo interior são forjados discursos e práticas que insistem na superioridade de uma parcela em relação aos demais membros:

Uma vez que a divisão entre “nós” e “eles” tenha sido implementada segundo essas regras, a proposta de qualquer encontro entre os antagonistas já não é mais sua mitigação [...] Para deixar as coisas como estão e evitar infortúnios,

membros de tribos diferentes se trancam num discurso circular de superioridade/inferioridade não de um para o outro, mas para além do outro (BAUMAN, 2017, p. 53).

Este é um elemento que também dificulta a compreensão do fundamentalismo. Não se trata da resistência de uma cultura, nem de uma tradição religiosa, mas de um entre-lugar que, estando dentro, também está fora; sendo temporal, estigmatiza-se de eternidade; sendo de uma tradição religiosa, grita-lhe seu conluio com a modernidade e, por isso mesmo, arroga-se na missão de redentor inclusive da religião donde emergiu. Como defende Roberlei Panasiewicz (2018, p. 12):

Enquanto a modernidade é uma reação à estrutura de organização medieval, centrada na autoridade, ela centra-se na razão humana e na ciência, carregando a bandeira da autonomia do sujeito histórico. Em contrapartida, o fundamentalismo religioso é um movimento crítico às inovações trazidas pela modernidade a partir de uma narrativa sagrada e de um monopólio de interpretação balizado pela religião.

Essa reação fundamentalista à modernidade não é uma negação da sociedade ou da história, mas sua pretensa recondução às mãos de Deus, ante o qual o grupo se considera ao mesmo tempo fiel e porta-voz. Trata-se de dar uma nova fundamentação à própria história, cujo sentido será prestar um culto de fidelidade a Deus, trazendo para a cidade terrena a estabilidade fundada nos valores eternos, isto é, as dádivas divinas. Desse modo, o fundamentalismo reage à ideia de que a ciência pode fornecer ao homem as respostas fundamentais da existência, devolvendo essa autoridade à intervenção do sagrado na história. Costa (2014, p. 229) questiona e responde: “é realmente verdade que as ciências e a técnica têm o poder de resolver todos os problemas e enigmas humanos? Não tem, o fundamentalista percebe isso e reage contra isso”. Justamente neste ponto descobrimos a inflexão necessária para amarrarmos nossa reflexão. O fundamentalismo é herdeiro direto da centralidade no sujeito, uma concepção criada pelas sociedades modernas e que deve ser repensada.

Intuições finais: rumo a uma provocação

Considerando que a modernidade foi uma forte e estruturada reação ao fundamentalismo religioso medieval é preciso compreender como esse estava estruturado. Em resumo, podemos nos referir a uma ordem temporal com um propósito muito claro em suas estruturas, como segue: visibilizar na terra a ordem celeste. A partir dessa premissa a dinâmica social transcorria em uma ordem

aparentemente homogênea, em que cada sujeito compreendia o seu papel e o desempenhava. A modernidade, contudo, deslocou essa referencialização, colocando-a sobre cada indivíduo, tomado em sua singularidade, como instância capaz de constituir um conhecimento efetivo do mundo e dispor-se num relacionamento – sempre autocentrado – com a objetividade. Como recorda Costa (2014, p. 222), “mais do que uma focalização e um ponto fixo na história, a modernidade é uma condição humana, é uma crença na certeza do cientificismo e da racionalidade, na qual as relações sociais são mudadas”.

É compreensível, então, que a modernidade tenha surgido com um forte caráter racionalista, que recusava a perspectiva puramente espiritual, teológica e teocêntrica da Idade Média. Mantinha-se em vigor o intuito de dar um novo fundamento à história e à sociedade, que passaram a se desenvolver sob o protagonismo do homem. Dessa maneira, a história do indivíduo e da sociedade deixaram de se submeter ao controle da religião e foram legadas ao controle do próprio homem, que tem como tarefa significar e ressignificar seu presente e seu futuro, sempre amparado pela luz da razão.

Portanto, a consciência de historicidade da sociedade, dos indivíduos e da própria história deve ser lida como resultado da racionalidade livre do homem, tendo como uma de suas principais consequências ter colocado em rota de colapso o princípio moderno de autonomia e o surgimento de novas formas de fundamentalismo. Unida ao motivo religioso, essa autorreferencialidade humana deu vazão aos fechamentos mais diversos, sobretudo fechamentos à possibilidade e legitimidade do outro e de suas crenças. Enquanto a modernidade propõe como fundamento da verdade somente aquilo que pode ser verificado e quantificado a partir da razão científica, o fundamentalismo assume que a verdade somente o é, caso esteja fundada em Deus, de modo que ao considerarmos o fundamentalismo como uma reação à modernidade, que recusa a interferência de uma ordem sobrenatural divina a reger os ciclos da natureza, podemos aproximá-los a partir de um mesmo critério: o critério da autorreferencialidade.

De nossa parte, mesmo diante das sensações que nos inquietam nesses universos culturais diversificados, com acentuadas discontinuidades, com contínuos deslocamentos, identidades marcadas de porosidade e velocidade, todas características próprias aos tempos hodiernos, entendemos que as páginas anteriores foram suficientes para fazer emergir e problematizar a articulação entre duas categorias fundamentais para compreendermos o presente da religião: fundamentalismo e intolerância. Há ainda um longo caminho a ser percorrido seja na

compreensão e no aprofundamento do alcance dessas noções, bem como no fomento de iniciativas interdisciplinares e interconfessionais de diálogo, na promoção de um mundo melhor. Ainda paira no cenário religioso atual a desconfiança entre as religiões, mesclada por expectativa e por propósitos organizados e de caráter político-ideológico.

Se podemos falar em culturas, sociedades e identidades porosas é possível que as mesmas abriguem profundidades interconectadas que processam, em um movimento dinâmico, a reconstrução de laços entre diferentes, permitindo a aproximação, o trânsito e, quem sabe, a convivência pacífica. Para que uma cultura e/ou religião sobreviva às investidas da secularização, não é, portanto, necessário que sejam anuladas todas as demais formas de crer e professar a crença. É possível que o ponto de “salvação” da religião em nosso tempo esteja justamente na maior ou menor capacidade de cooperação – ou, como dissemos ao longo do texto, de estabelecimento de vínculos por meio do diálogo.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. **Retrotopia**. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BORGES, Anselmo. Juan José Tamayo, Fundamentalismos y Diálogo entre Religiones. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 75, 2006. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/910>. Acesso em: 04 set. 2020.

COSTA, Otávio B. R. Das relações entre a modernidade e o fundamentalismo religioso. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 44, n. 2, 2014, p. 220-246. Disponível em: <http://www.revistaseletronicas.pucrs.br>. Acesso em: 23 jan. 2020.

COUTINHO, Jorge. **Verdade cristã e diálogo inter-religioso**: a propósito de Gianni Vattimo. Coimbra: Universidade Católica Portuguesa, 2006.

ECCO, Clovis; RIBEIRO, Wesley dos Santos. **Intolerância religiosa**. Curitiba: Editora Prisma, 2018.

ECCO, Clovis et al. Tolerância e intolerância nos direitos humanos. **Fragmentos de Cultura**, v. 29, n. 4, Goiânia, 2019. p. 768-777.

FIGUEIREDO, Ivanilda. **Relatório da Relatoria de Direitos Humanos e Estado Laico da Plataforma de Direitos Humanos – Dhesca – Brasil**. Brasília: Terra de Direitos, 2016. Disponível em: <http://www.plataformadh.org.br>. Acesso em: 12 jun. 2019.

GUIXOT, Miguel Angel Ayuso. **Extremismo religioso - diálogo inter-religioso - papel dos líderes religiosos**. Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso. Boletim 155-156 2017/2-3. P. 131. Itália - Santa Sé. Dia da África, Roma, 27 de abril de 2017.

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. Sobre o protagonismo laical do catolicismo popular: pistas para reflexão. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 78, n. 311, set./dez., Petrópolis, 2018. p. 679-694.

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. O outro, quem é ele? Considerações em torno da fenomenologia de Husserl, Heidegger e Lévinas. **Griot – Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 1, n. 1, 2010. p. 49-59.

ONU. Organização das Nações Unidas. **Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções**. Resolução 33/55. 25 de novembro de 1981.

PACE, Enzo. **Fundamentalismos religiosos, violência e sociedade**. PACE, Enzo; OLIVERIA, Irene Dias de; AUBRÉE, Marion (orgs.). São Paulo: Fonte Editorial, Edições Terceira Via, 2017.

PANASIEWICZ Roberlei. Fundamentalismo Religioso: história e presença no cristianismo. **Atas da Associação Brasileira de História da Religião**. Disponível em: www.abhr.org.br/wpcontent/uploads/2008/12/panasiewiczroberlei.pdf. Acesso em: 23 ago. 2020.

PEREIRA, Miguel Baptista. “Modernidade, Fundamentalismo e Pós-Modernidade. **Revista Filosófica de Coimbra**, 2. Coimbra, 1992. Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/dpci/publicacoes/modernidade>. Acesso em: 24 jul. 2020.

RAUSCHKOLB, Alan Santana; MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. On the Limits Between Religion and Politics: Contributions of John Locke for Thinking the Present. **Fragmentos de Cultura**, vol. 28, n. 1, Goiânia, 2018. p. 18-30.

SILVA, Claudi Gonçalves da. **João Paulo II e o diálogo inter-religioso**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Universidade Católica de Pernambuco. Recife, 2012.

SILVA, Clemildo Anacleto Francisco de Júnior. **Anais do Congresso Internacional das Faculdades, EST**, v. 1, São Leopoldo, Rio Grande do Sul, 2012. p. 1195-1209.

SILVA, Fábio Gleiser Vieira. **O diálogo Inter-Religioso como Caminho Aberto à Paz e a Solidariedade na Perspectiva dos Pontificados de João Paulo e Francisco**. Tese de doutorado em Ciências da Religião da PUC Goiás. Goiânia: PUC Goiás, 2020.

TERRIN, Aldo Natale. **O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões**. São Paulo: Loyola, 1998.

Por quem os sinos tocam: reflexões acerca dos discursos negacionistas e os fundamentalismos religiosos em tempos de pandemia no Brasil

Celso Gabatz*

Rosângela Angelin**

Introdução

A busca por compreender o mundo, sobretudo quando ele se encontra em um processo de mudanças drásticas, como no caso da atual crise pandêmica, é sempre um preceito desafiador. Qualquer percepção haverá de ser significativamente caracterizada por contornos pessoais, diferentes filtros, perspectivas de análise sublinhadas pela sensibilidade e criatividade humana. Não existem modelos prontos para facilitar a convivência na medida em que se trata de um caminho em permanente construção. Importa, sobretudo, neste momento histórico peculiar, uma maior capacidade para compreender os medos, os gestos de solidariedade, os limites, as ambiguidades e o cotidiano que vai sendo forjado em experiências de solidariedade, resiliência e esperança (LORENZINI, 2020).

É perceptível que uma grande parcela da população brasileira ignora as orientações dos órgãos oficiais de saúde que indicam o isolamento como forma de conter a propagação do Corona vírus. Percebe-se também, por extensão, um negacionismo exacerbado, inclusive com questões religiosas que vem sendo instrumentalizadas pelos agentes da governança pública minimizando a gravidade da pandemia. Amplia-se uma narrativa com a qual se objetiva impregnar o imaginário

* Pós-Doutorando e Professor Colaborador no Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) da Faculdades EST, São Leopoldo-RS. Doutor em Ciências Sociais (UNISINOS). Mestre em História (UPF). Pós-Graduado em Ciência da Religião e em Docência no Ensino Superior. Graduado em Sociologia, Teologia e Filosofia.

E-mail: gabatz12@hotmail.com

** Pós-Doutora pela Faculdades EST (São Leopoldo-RS). Doutora em Direito (Osnabrück, Alemanha). Docente na Graduação e no Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Direito da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Campus Santo Ângelo/RS.

E-mail: rosangelaangelin@yahoo.com.br

com certas informações de modo que os interlocutores já não duvidem de alguns dados, mas, os recebam como referências para as suas ações. Trata-se, pois, “de uma fase na qual a irracionalidade e a falsidade objetiva se escondem atrás da racionalidade e da necessidade objetiva, a aparência torna-se total” (ADORNO, 1998).

Não raro, as falas de agentes políticos e, de forma mais incisiva, do presidente Jair Bolsonaro, são replicadas à exaustão de modo a ir tomando corpo, na maioria das vezes, negando a própria essência da sociedade. Por conseguinte, diante do exposto, esta abordagem busca compreender de que maneira a religião e a política assumem um caráter de domínio e manipulação em contraposição à ciência e em sintonia com os discursos negacionistas e conservadores.

Assim, a exposição descortina, inicialmente, questões correlatas à uma abordagem crítica sobre a pandemia, confluindo para, em um segundo momento, explicitar possíveis reflexões sobre as vulnerabilidades e escolhas estatais nesse período. Finalmente, na última parte, busca-se refletir acerca de algumas premissas engendradas pelo negacionismo científico na perspectiva dos fundamentalismos religiosos e de que maneira estas escolhas vêm repercutido no cenário brasileiro a partir de determinados valores instrumentalizados pelos agentes da governança pública em seus discursos e decisões.

A busca por uma abordagem crítica e científica em tempos de pandemia

Cada ser humano busca encontrar em suas crenças sociais, políticas e religiosas, respostas às questões que o momento atual tem apresentado. No entanto, o que se pode observar, com mais vigor, é uma experiência comum de impotência e profundo desconhecimento acerca daquilo que o futuro nos reserva. De certa forma, junto com a Covid-19, se espalhou também a dúvida sobre a vida humana e os rumos da história. Nesta direção, é emblemática a percepção de Judith Butler: “Se certas vidas não são qualificadas como vidas ou se, desde o começo não são concebíveis como vidas de acordo com certos enquadramentos epistemológicos, então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas no sentido pleno dessas palavras” (BUTLER, 2016, p. 13). O sentimento que se tem é de que a pandemia convoca as pessoas a serem diferentes; porém, ao mesmo tempo, é como se estivesse manifestando uma espécie de suspeita coletiva de que as pessoas se encontram juntas à beira de um abismo a se perguntar como redimir tantas mortes, tantos desarranjos e desventuras. Serão as pessoas capazes de abraçar alguma perspectiva contrária à desesperança ou até mesmo ao desespero diante das múltiplas ameaças à vida?

O filósofo sul-coreano, radicado na Alemanha, Byung-Chul Han (2020, p. 97-112) ao refletir sobre a pandemia na Europa, nota o desespero na tentativa inútil de fechar as fronteiras. Para o autor, o vírus isola e individualiza e, sobretudo, não gera nenhum sentimento coletivo forte, pois cada um se preocupa somente com a sua própria sobrevivência. A solidariedade que consiste em guardar distâncias mútuas não é uma solidariedade que permite sonhar com uma sociedade diferente, mais pacífica, mais justa. No Brasil, o Presidente da República conclama a população para ir às ruas e o comércio a abrir suas portas. Convive-se, diariamente, com a falta de compaixão por aqueles a quem tem sido negado até mesmo um gesto de luto.

A situação atual evidencia uma espécie de “necropolítica à brasileira” que se amplia pela negação das desigualdades sociais já existentes. Ocorre uma negligência da governança pública em relação aos conflitos e diferenças. A vida privada passa a ser uma janela que expõe os abismos do cotidiano. Na maioria das vezes, quanto maior a renda, maior a chance de realizar algum trabalho remoto. Na escolha entra a vida ou a economia, uma parcela da sociedade, sobretudo das classes mais pobres, compra o discurso de que é melhor continuar trabalhando ao invés de morrer de fome (MBEMBE, 2018).

Corroborando com o exposto, Wallace de Moraes (2020) propõe uma reflexão sobre a categoria “necrofilia colonialista outrocida”, com o objetivo de expressar a indisfarçável simpatia pela morte de negros, indígenas, pobres e idosos no contexto brasileiro frente à pandemia, demonstrada por ações estratégicas e arbitrárias promovidas na atual conjuntura de uma política deliberada pela morte, a simpatia e a identificação com o extermínio de quem é visto como “pária” da sociedade, o opositor, o outro, o bandido-inimigo (MORAES, 2020, p. 01-19).

Um país como o Brasil, nascido e estruturado com base em tantas situações injustas, tem produzido práticas e relações muito desiguais. Nelas, os sujeitos que sofrem a ação de precarização de suas vidas seguem os critérios de classe, raça e gênero, tornando-se, de certa forma, “descartáveis”. Que mais sofre os impactos do Covid-19 são as populações diariamente submetidas a condições de vida na qual eles, de uma certa maneira, já são mortos-vivos (PELBART, 2003). A insistência no argumento de que é preciso privilegiar o funcionamento da economia em detrimento das medidas de isolamento social soam como um evidente paradoxo. Sob o pretexto de que as indústrias estão com dificuldades, não são reconhecidas as pessoas que estão morrendo por falta de leitos em hospitais.

As vivências experimentadas em período de pandemia podem levar a dois caminhos distintos. Por um lado, percebe-se uma acentuada individualização, onde

peessoas que possuem certos recursos financeiros e que se preocupam em salvar os seus lucros, podem, inclusive, pagar para receber tratamento médico, se necessário for. Enquanto isso, por outro lado, pode-se optar por uma solidariedade mais profunda. Pessoas que diante da Covid-19 se permitem olhar para além do seu próprio mundo, se organizando e se propondo auxiliar, em prol do bem da coletividade (AKERMAN; PINHEIRO, 2020).

A pandemia colocou em maior evidência o sistema de saúde no Brasil, desmascarando a exclusão social, o descaso e a ineficiência da governança pública. Causou impactos na economia centrada na lógica do mercado financeiro e do lucro. Explicitou que os fundamentalismos enfraquecem a democracia e os direitos humanos sublinhando a vulnerabilidade do “Estado mínimo”, a exploração do trabalho, aumento da violência de gênero nos ambientes de isolamento social, o pouco caso com as populações idosas, exacerbação da violência policial, racismo contra as populações indígenas e afrodescendentes (SCHWARCZ, 2019).

A Covid-19 vem permitindo a difícil experiência de lidar com o medo e, também, o inevitável entendimento de que temos que sobreviver, apesar da difícil experiência que vislumbramos à nossa volta. É esse período desafiador que produz certas habilidades, querendo ou não, e obriga a desenvolver uma grande disciplina mental suscitando novas competências sociais. O isolamento faz perceber, com maior desenvoltura, que cada qual é confrontado com as próprias situações existenciais no cotidiano de suas escolhas.

Pandemia, vulnerabilidades e escolhas estatais

A pandemia desvelou de forma categórica que os planos de saúde não foram suficientes para abafar o receio da falta de equipamentos e nem, tampouco, que a tecnologia poderia afastar a solidão. O sentimento de medo diante de algo que não se sabe como e nem quando vai acabar, revela a pequenez e fragilidade humanas (HARARI, 2020). Passou-se a enxergar a importância de profissões antes vistas pela lógica capitalista como dispensáveis (PINHO, 2020). Apesar de serem todos e todas suscetíveis ao vírus, a vulnerabilidade não deixa de ser profundamente desigual entre as pessoas. Mesmo assim, infelizmente, uma parcela da população brasileira continua vivendo em um mundo no qual este estado de coisas lhes soa como mentira e onde, por consequência, quem diz a verdade, não raro, é visto como mentiroso.

De acordo com o antropólogo Gilberto Freyre (2003) a formação do Brasil pode ser observada por seu alicerce econômico, na dimensão cultural e de forma peculiar,

na organização em torno de um núcleo familiar. Os proprietários de grandes extensões rurais, segundo Freyre, eram, simultaneamente, donos das terras, donos dos homens, donos das mulheres. Com isso, acabou se consolidando uma cultura baseada na estrutura patriarcal: a estabilidade dos homens brancos apoiada nas plantações dos latifúndios e nos negros. Estas forças emolduraram uma formação social, com suas decorrentes ideologias e comportamentos, lançando as bases do autoritarismo ancorado no machismo, no racismo e nos ideais concernentes ao militarismo que sempre paira como uma sombra na política institucional brasileira.

Fazer uma escolha política não significa, unicamente, se declarar a favor de determinado partido, ideologia ou candidato (BUTLER, 2020). É muito mais. É perceber as redes de interconexões existentes entre o mundo, as pessoas e as instituições. Cada indivíduo faz parte de uma elevada gama de processos, de políticas, lutas, disputas e escolhas que a todos impactam, ainda que de forma desigual ou injusta. A pandemia confrontou o conjunto da sociedade a uma curva de inflexão na qual, ou muda-se a maneira de conviver, ou se permanece à mercê do próprio egoísmo disfarçado de vírus, de guerras, de crises econômicas ou de governantes inescrupulosos (HARWEY, 2020, p. 79-96).

A crise conclama os cientistas a dimensionar os efeitos terríveis dos tempos atuais nas relações sociais, em suas perspectivas estruturais e cotidianas. Junto a isso, se faz importante a postura e as escolhas estatais, que tem se demonstrado falhas, ocultando informações, desmerecendo a comunidade científica, bem como minimizando, de diferentes formas, os efeitos da pandemia, em especial, diante do elevado número de vítimas. Os governantes têm ressaltado seu interesse em salvar a economia em detrimento dos riscos aos quais a sociedade, e em especial, a parcela mais vulnerável economicamente, é exposta, dando a entender a necessidade de suposto darwinismo social, como afirma Boaventura de Sousa Santos:

Sob o pretexto de salvar a economia, correram riscos irresponsáveis pelos quais, esperamos, serão responsabilizados. Deram a entender que uma dose de darwinismo social seria benéfica: a eliminação de parte das populações que já não interessam à economia, nem como trabalhadores nem como consumidores, ou seja, populações descartáveis como se a economia pudesse prosperar sobre uma pilha de cadáveres ou de corpos desprovidos de qualquer rendimento (SANTOS, 2020, p. 26).

A pandemia coloca em destaque o Estado mínimo mais voltado para a economia que para a vida humana. Porém, por sua vez, conclama uma mudança urgente em prol da proteção dos seres humanos, conforme destaca Borges:

O que a pandemia nos ensina é a necessidade de um Estado que mereça esse nome, num sentido forte hegeliano, como a efetividade da Ideia Ética. Um Estado que não seja apenas um produto frágil de empreendedores individuais, pois tal seria a definição da sociedade civil. Que seja pensado como o lugar onde o indivíduo tem a sua essência, um Estado que o proteja da morte, que invista em saúde e ciência. Sem isso, estaremos expostos não só a esse vírus, mas a outros até mais letais (BORGES, 2020, p. 120).

A crise que envolve a sociedade se evidencia em, pelo menos, três dimensões, denotando a fragilidade e vulnerabilidade comum a qual as pessoas estão expostas: a) na perspectiva da medicina, envolvendo a epidemia e suas consequências sanitárias; b) na dimensão econômica, a qual se mostra com múltiplos impactos independentemente de como ou quando a pandemia venha a cessar; e c) na perspectiva da saúde mental, ainda pouco explorada e quase sem ser descortinada em seus desdobramentos (ZIZEK, 2020, 21-28). Nesse sentido, o jurista italiano, Luigi Ferrajoli, apresenta ponderações acerca do papel do Estado em uma definição bastante idealista:

Em suma, é possível que a pandemia do coronavírus, afetando todo o gênero humano, sem distinção de nacionalidade e riqueza, gere a consciência da nossa fragilidade comum, da nossa interdependência e do nosso destino comum. É, com efeito, desejável que, para além do fragmento de um constitucionalismo planetário em termos da saúde, valha a pena sensibilizar para o fato de estarmos todos expostos, embora não imediata ou diretamente, a outras catástrofes graves – ambientais, nucleares, humanitárias –, cuja prevenção requer outras instituições de garantia global; por exemplo, a criação de uma propriedade estatal planetária para proteger bens comuns, como a água, o ar e as grandes geleiras e florestas; a proibição de armas nucleares e convencionais, cuja disseminação é responsável por centenas de milhares de assassinatos todos os anos; o monopólio da força militar pela ONU; e um sistema fiscal global capaz de financiar os direitos sociais à saúde, à educação e à alimentação básica, embora já proclamado em muitas cartas internacionais [...]. Parecem hipóteses utópicas [...], mas, são as únicas respostas racionais e realistas para os grandes desafios de que depende o futuro da humanidade. Esta epidemia colocou na ordem do dia a necessidade de [...] uma esfera pública planetária no interesse de todos (FERRAJOLI, 2020, p. 11).

Corroborando com o exposto, Vladimir Safatle (2018) compreende que as transformações políticas efetivas não abrangem apenas modificações nos modelos de circulação de bens e de distribuição de riquezas, mas, sobretudo, modificações na estrutura dos sujeitos, em seus modos de determinação nos regimes de suas economias psíquicas e nas dinâmicas de seus vínculos sociais. Uma transformação política não muda apenas o circuito dos bens. Modifica também o circuito de afetos

que produzem corpos políticos, individuais e coletivos. Por isso, para ver a força de transformação dos acontecimentos que começam a se fazer sentir, é necessário deixar-se afetar pelo que pode instaurar novas corporeidades e formas de ser. É nesse sentido que é preciso entender a liberdade não como um poder de escolher, mas, sim, reconhecer aquilo que se impõe como necessário (SAFATLE, 2018).

Talvez o grande desafio nestes tempos obscuros seja pensar além das coordenadas do mercado e do lucro e encontrar outras maneiras de produzir e distribuir recursos tão necessários à coletividade. A Covid-19 mostrou de maneira clara como o modelo neoliberal incapacitou o Estado para responder às situações de emergência. As respostas à crise não conseguem disfarçar uma incapacidade, falta de previsibilidade, ineficiência e pouca disposição para respaldar os valores da coletividade e do bem comum (MAGALHÃES, 2020, p. 55-63).

A filósofa e teórica política estadunidense, Wendy Brown, identifica em seus estudos, um processo de “desdemocratização” com uma erosão gradual do tecido democrático, deflagrada com a “guerra ao terror” e a crescente interferência do conservadorismo religioso nas políticas públicas. Para a pesquisadora, o efeito mais dramático desta conjuntura consegue ser percebido na estreita combinação entre os ideais presentes na dinâmica neoliberal e a politização do campo religioso (BROWN, 2018, p. 46-47). Trata-se, assim, de uma recorrente despolitização da esfera pública e da vida social, com uma progressiva corrosão da política aliada a massiva desqualificação da presença e participação de pessoas nos espaços estratégicos de deliberação (BROWN, 2018, p. 21).

Ao reduzir o papel do Estado e relegar a sua governança aos ditames de alguns “gestores públicos”, este modelo facilita, sobremaneira, formas de poder antidemocráticas e que, não raro, podem se transformar em práticas neofascistas, alimentadas por ideais racistas, xenófobos e machistas. Importa salientar que, de acordo com Wendy Brown, esta dinâmica neoliberal em estreita conexão com a repolitização conservadora atual tem muito a ver também com o disciplinamento das subjetividades na medida em que torna as pessoas politicamente submissas à hierarquia e à autoridade. Cidadãos e cidadãs obedientes, “patriotas”, que aceitam a imposição de lógicas autoritárias para o exercício do poder (BROWN, 2019, p. 09-25).

É temeroso afirmar que a pandemia, de alguma forma, tenha igualado os seres humanos. Mais correto talvez fosse acentuar que ela dimensionou melhor algumas percepções que os indivíduos tem do seu entorno. Nesta direção, inexoravelmente, a pandemia alimentou alguns falsos profetas e veio a contaminar os meandros da ação política, provocando o devaneio e o mal-estar da confirmação de um de nossos

maiores paradoxos: a dolorosa desigualdade social. Poucas são as pessoas que, para além da pandemia, conseguem entender a relação de causa e efeito na qual todos e todas, se encontram, imersos (LACERDA, 2019, p. 185-198).

Talvez seja uma das primeiras vezes na história do Brasil onde é possível vislumbrar, com perplexidade, uma dinâmica de afetos e crenças na qual o supremo mandatário da nação faça pouco caso da dor e do desespero de milhares de pessoas mortas, infectadas ou lutando pela vida em situações hospitalares precárias. Se de um lado, uma consciência perspicaz nos desencaixa do mundo, por outro lado, ela também permite experimentar e compreender certas situações da difícil experiência de viver.

Negacionismos científicos e fundamentalismos religiosos

O conhecimento científico, cumpre destacar, foi consolidado, sobretudo, a partir da importante contribuição do físico e historiador da ciência, Thomas Kuhn (1975), em sua obra seminal “A estrutura das revoluções científicas”. Em linhas gerais, Kuhn afirmava que em sua pretensão de “verdade”, a ciência não dependia, como se supunha, de um núcleo comprobatório de provas científicas, cuja origem estaria em algum método de caráter cognitivo. O autor demonstrou, por meio de inúmeros exemplos, que regras ou métodos de investigação eram dependentes de determinados paradigmas, que mudavam com o tempo e com as próprias “descobertas” científicas e de certos “consensos” realizados pela comunidade científica.

A controvérsia em torno do uso, por exemplo, da Cloroquina, de certa maneira, extrapolou a dimensão política do campo da ciência e migrou para dimensão política do espaço social mais amplo, encontrando um fermento apropriado para o seu crescimento e proliferação: a polarização da política no Brasil [...]. O governo brasileiro perdeu – e continua perdendo, posto que não se sabe bem o rumo que a epidemia ainda vai tomar – uma excelente oportunidade de, cuidadosamente, construir um plano amplo, transdisciplinar e transetorial capaz de mitigar uma série de efeitos, inclusive à economia, decorrentes da pandemia, não obstante aos exemplos que já vinham sendo observados em países onde a infecção iniciou mais cedo (RODRIGUES, 2020, p. 166-167).

Observa-se que as noções de empatia e solidariedade são relativizadas, mitigadas, quase apagadas, quando se fala que a economia não deveria parar em razão de uma crise sanitária de ordem global. O que se vê com frequência em pronunciamentos dos agentes públicos e políticos é a justificativa de que a economia precisa ser preservada para que seja possível tratar a saúde pública (DUPAS, 2012).

Que os efeitos de uma crise econômica seriam mais danosos que uma crise de saúde. O discurso que minimiza a gravidade da pandemia serve como propaganda no sentido de que as suas indicações, ainda que inverídicas, sejam recepcionadas pelos interlocutores como verdades.

O Brasil, a partir de suas peculiaridades históricas sempre teve uma grande proximidade com movimentos religiosos. Este fato permitiu que surgissem as condições para a emergência de um sentimento messiânico que, paulatinamente, foi estreitando a sua vinculação com grupos evangélicos a partir de uma leitura bíblica, que acentuava a consolidação de uma expectativa de que a nação seria abençoada, se o povo e, de forma especial, o seu principal governante, assumisse publicamente as verdades evangélicas. Neste sentido, o ministro das relações exteriores, chanceler Ernesto Araújo, ao defender as ações do governo de Jair Bolsonaro, declarou:

A pedra que os construtores rejeitaram tornou-se a pedra angular do edifício. A pedra que a imprensa rejeitou e que os intelectuais rejeitaram; que os artistas rejeitaram e os autoproclamados especialistas rejeitaram, ela tornou-se a pedra angular do edifício, o edifício do novo Brasil (COLETTA; ORIBE, 2019, s.p.).

A imagem utilizada descortina a expectativa em um personagem que dê sustentação a esta “nova política” e um “novo Brasil” (AVRITZER, 2020). Trata-se de uma provocação que evidentemente sublinha uma comparação de Bolsonaro com a figura de Jesus Cristo. Aliás, desde o princípio, o governo através dos seus principais interlocutores e também por meio do próprio Bolsonaro tenha deixado evidente uma atitude reativa aos intelectuais, universidades, congresso, os meios de comunicação, entre outros setores, encarnando a figura perseguida e, na maioria das vezes, incompreendida em sua desafiadora e indigesta tarefa de transformar o Brasil em uma “Nova Jerusalém” (ALMEIDA, 2019, p. 23-33).

O pesquisador Joanildo Burity reitera a noção de uma “religião pública”. Não significa apenas que esta, na contemporaneidade, “ocupe o espaço público”, projetando-se para além da fronteira do privado, por meio da vivência pessoal e coletiva, das práticas religiosas informais e institucionalizadas. Trata-se, muito mais, de uma incidência religiosa por meio de ações que se ampliam através da cultura e de um discurso sobre valores (BURITY, 2016, p. 13-50). Esta conjuntura tem favorecido, sobremaneira, um fenômeno que se ampara em duas direções: em primeiro lugar, trata-se de compreender os contornos messiânicos do principal mandatário da nação. Grosso modo, o messianismo tem este forte apelo para mobilizar as massas,

engendrando expectativas para uma parcela da população em torno de uma pretensa promessa de “salvação” diante de uma realidade descrita como “perigosa” para as “pessoas de bem”. Esta realidade serve como alicerce para um cenário muito favorável ao desenvolvimento do “cristofascismo”. O segundo aspecto importante e, certamente, ilustrativo na crise da COVID-19, é a personificação de um presidente que se apresenta como resposta aos anseios de redenção.

No Brasil atual, a mensagem de que o Covid-19 é uma maldição impetrada pelo pecado pode ser compreendida à luz do discurso moral que dá sustentação política ao grupo no poder. Se o cristofascismo tenta aproximar Jair Messias de Jesus Cristo, seu corolário é que contrariar o primeiro é também chamar para si e para o país a fúria do último, e, portanto, a morte. E que, ao invés das ações recomendadas pelas autoridades sanitárias, o que pode salvar o país da doença é a obediência às lideranças religiosas, especialmente aquelas alinhadas com o discurso do Executivo Federal (ARDUINI, 2020, s.p.).

Importante salientar que a referência ao “cristofascismo”, a despeito de seus eventuais limites hermenêuticos, tem a ver com o sentido atribuído ao termo pela renomada teóloga alemã, Dorothee Sölle. A autora cunhou o termo para se referir ao fundamentalismo capaz de unir religião e política. Em seu enunciado, a palavra, simultaneamente, conseguiria abarcar algumas percepções fundamentais do fascismo em uma estreita ligação com as bases da tradição cristã. Um dos esteios do “cristofascismo” seria, justamente, o papel assumido por um líder de massas em sua relação direta com o povo, utilizando-se da religião para impor a sua vontade autocrática, combativa, autoritária, na maioria das vezes, sob a invocação de certos elementos ligados a fé cristã, adaptados aos próprios interesses, desconsiderando as instituições e o bem comum do conjunto da sociedade (SÖLLE, 1987, p. 158-167).

Os evangélicos sonham com o dia em que cidade, estado e país se convertam em massa, e a terra dos tupiniquins tenha a cara de suas denominações. Afirmo que o sonho é que haja um “avivamento” religioso que leve uma enxurrada de gente para os templos evangélicos. Não reside entre os teólogos do movimento qualquer desejo de que valores cristãos influenciem a cultura brasileira. Eles anelam tão somente que o subgrupo, descendente distante dos protestantes, prevaleça (GONDIM, s.a., s.p.).

O messias, assim esperado, deveria, sobretudo, mostrar o seu inconformismo com os rumos da nação, da educação, cultura e costumes. Significava não contrariar o imaginário cristão conservador e, por extensão, assumir um discurso e comportamento que não fosse corrompido pela imoralidade. Este caráter antagônico

a tudo aquilo que possa divergir de uma pauta conservadora supõe a necessidade de identificar um inimigo a ser eliminado. Walter Benjamin, em suas conhecidas teses sobre o conceito de história, já referia que “em cada época, é preciso tentar arrancar a tradição do conformismo, que dela quer se apoderar. Pois o Messias não vem apenas como redentor; ele vem também como o vencedor do Anticristo” (BENJAMIM, 2012, p. 244).

Esta identificação de um suposto inimigo faz parte da narrativa de um líder totalitário (CAMPBELL, 2007). A sua disposição para a belicosidade, e, como no caso de Bolsonaro, para a defesa incondicional de armas, a suposição acerca de uma conspiração comunista, o temor de que a família “tradicional” possa ser extinta por movimentos LGBT, são manifestações que funcionam como contraponto a uma pretensa fragilidade no equilíbrio de uma sociedade cujo uso da violência e da força servem como instrumentos de preservação. Este messianismo “crisofascista” enseja uma função diante da qual se coloca como portador de uma segurança diante de possíveis ameaças a um mundo imaginário. O líder autoritário não apenas identifica o inimigo, mas, inclusive, o cria (PY, 2018).

Importa ainda reconhecer que nos processos políticos, como no caso do Brasil em sua última eleição majoritária, ocorreu a escolha de alguém cujo papel de “salvador da pátria” pôde ser alavancado por meio de uma maciça expectativa popular. Esta realidade acabou consolidada, seja por oportunismo ou por uma construção ideológica por vezes alheia aos fatos, mas, de toda forma, sempre coadunada no plano político em estreita vinculação com a religião (WESTHELLE, 2008). Soube-se explorar o imaginário popular religioso que propunha uma ordem neoliberal na economia e uma política conservadora nos usos e costumes.

A agenda familista, patriarcalista, antifeminista, antigênero e antipluralista nos dias atuais bate de frente com toda instituição disposta a defender os direitos humanos, direitos de cidadania de minorias, direitos sexuais e reprodutivos; direitos que se considera ameaças à liberdade religiosa e à família e afrontas aos valores bíblicos e às “leis naturais” e “universais” da moral sexual e da ordem social. A falta de diálogo, empatia e até hostilidade são fatores que, em última análise, acabam impulsionados pela propensão de seus defensores conceberem a moral e as doutrinas cristãs como fontes de autoridade política no exercício das funções (AVRITZER, 2020). Importa sublinhar que nos tempos atuais, para além das múltiplas ameaças relacionadas a uma potencialização da pandemia e a crise da democracia e dos direitos humanos, há um grande encolhimento dos espaços deliberativos e de decisão

para a sociedade civil, com a conseqüente polarização entre famílias, grupos, ideologias, com uma clara ascendência do autoritarismo (CASARA, 2020).

O presidente Jair Bolsonaro mesmo tendo comportamentos pessoais que contrariam o que os grupos conservadores sempre defenderam, ainda assim, vem conseguido um expressivo apoio destes setores, desnudando as verdadeiras prioridades de alguns segmentos ao expor a hipocrisia de certas posições defendidas. Talvez represente muito mais um estilo do que uma ideologia. Um repertório de discursos, imagens e gestos carregados de simbolismo. Uma política “vendida” como se fosse contrária às elites, quando, na verdade, é contra os “outros” que ameaçam a nação, tanto no plano interno como também no âmbito externo.

A escassa quantidade de testes aplicada na América Latina inibe o conhecimento e a interpretação dos números. O Chile, país andino que mais faz exames de detecção da Covid-19 – 164 a cada milhão de pessoas –, índice bastante inferior aos dos países desenvolvidos.

Um dos grandes desafios instalados em 2020 nas economias dos países andinos é realizar a reabertura econômica diante a manutenção de novos casos diários sem queda significativa. Os países da região provaram que quarentenas são difíceis de serem mantidas, devido à alta informalidade, desigualdade e pobreza. “As conseqüências socioeconômicas da pandemia não têm precedentes na região”, advertiu um relatório conjunto da CEPAL, OCDE, CAF e Comissão Europeia sobre as perspectivas econômicas para a América Latina 2020 (BBCa, 2020). Pobreza, desigualdade e desemprego aumentam vertiginosamente, afetando com gravidade a situação dos países andinos.

Além disso, como advertiu o presidente do Chile, Sebastián Piñera, os países latino-americanos enfrentam muitos desafios comuns como o atraso tecnológico. “Os países andinos estão atrasados na incorporação ao mundo da revolução tecnológica e digital, à sociedade do conhecimento e da informação” (BBCa, 2020). Ao mesmo tempo, Piñera argumenta que a região “tem tudo para ser uma região desenvolvida”, contudo “ainda somos um continente subdesenvolvido (com) quase um terço de sua população vivendo na pobreza, e essa pobreza vai aumentar como resultado da crise do coronavírus” (BBC, 2020).

A crise pandêmica impacta de forma generalizada em estruturas de ordem econômica, política e social dos países andinos. No contexto da integração, a pandemia exige novas formas de lidar com um inimigo comum, a Covid-19, promovendo políticas regionais comuns que atendam os interesses das sociedades

andinas. Não obstante, a crise econômica derivada pela pandemia pode gerar conservadorismo e retração na liberalização comercial e no comércio intra-bloco. O cenário requer cooperação regional e respostas criativas para lidar com desafios antigos e inéditos que reforçam a interdependência da região.

Considerações finais

Para melhor compreender as expressões limítrofes à democracia no Brasil nos dias atuais, é importante conhecer a história e recuperar, pelo menos, dois eventos que marcaram a realidade social, política, cultural e religiosa do país: o colonialismo português, do século XVI, e a ditadura militar em um período mais recente. A “democracia” nunca foi uma regra, pois sempre estivemos estreitamente ligados com múltiplas perspectivas autoritárias. Em grande medida, isto decorre da estrutura de sociedade assentada em três forças impostas pelo colonialismo português: o patriarcalismo, latifúndio e escravidão, concretizadas na autoridade do homem branco, na grande propriedade e no racismo.

Em geral, a posição do governo brasileiro nos dias atuais não é antidemocrática em si, mas, se opõe muito mais a certos aspectos da democracia no plano teórico liberal. Uma espécie de ideologia rasa com motivações variadas sempre enfatizada pela desconfiança em relação a alguns grupos sociais e instituições. Acentua-se uma narrativa na qual prevalece a visão de um pretenso declínio nacional e a insistência para com posições majoritárias e em oposição ao pluralismo. Prevalece a ênfase na necessidade de lideranças fortes, mesmo que não sejam convencionais e a defesa de um estilo “agressivo” que repercute as premissas de um nacionalismo e a defesa de um povo que deveria, sobretudo, amar o seu país. Entrementes, uma das facetas mais complexas desta visão talvez seja a interpretação moralista das expressões políticas em consonância com certas “verdades” idealizadas e o descrédito das ciências, universidades e intelectuais.

Em última análise, é o modelo neoliberal que assume uma perspectiva de governança pastoral, modelando a sua autoridade por meio das instituições eclesiásticas e estabelecendo uma relação do Estado com “seu rebanho” e uma preocupação, cada vez maior, com o poder estatal exercendo o controle dos indivíduos. Neste sentido, o grande desafio recorrente é estabelecer parcerias com movimentos e articulações que atuam pela democracia e por garantias de direitos. Não cair na armadilha de apenas reagir aos discursos de pânico moral e de ódio. É preciso, antes, conhecer o discurso do outro e suas estratégias retóricas para denunciar de forma mais embasada como tais ações acontecem. É preciso,

igualmente, deixar de lado certos reducionismos ao se falar dos fundamentalismos e negacionismos e atentar para as subjetividades desenvolvendo novas linguagens.

A despeito de tantos infortúnios, que tenhamos a capacidade de seguir adiante a partir de uma experiência de vida capaz de tomar outros contornos por meio da esperança em dias melhores. Que cada qual tenha a capacidade de cultivar esta esperança sem a qual os olhos, a boca e os corpos definham. Sem esperança, os olhos deixam de sorrir. Sem esperança, as bocas deixam de proclamar palavras de alento. Sem esperança, os corpos deixam de se amar. Necessitamos uns dos outros para nos sentirmos vivos nem tanto pela felicidade que nos une, mas, porque na dor nos enxergamos e conhecemos melhor.

Referências

ADORNO, Theodor. **Prismas: crítica cultural e sociedade**. São Paulo: Editora Ática, 1998.

ALMEIDA, Ronaldo de. Deus acima de todos. In: ABRANCHES, Sérgio et al. (Orgs.). **Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil hoje**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 23-33.

AKERMAN, Marco; PINHEIRO, Woneska Rodrigues. Covid-19: Não estamos no mesmo barco. **Le Monde Diplomatique**, 14 abr. 2020. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/covid-19-nao-estamos-no-mesmo-barco/> Acesso em: 29 jul. 2020.

ARDUINI, Guilherme. **Cristofascismo, pandemia e a história das epidemias no Brasil**. Disponível em: <https://coletivobereia.com.br/cristofascimo-pandemia-e-a-historia-das-epidemias-no-brasil/> Acesso em: 19 set. 2020.

AVRITZER, Leonardo. **Política e Antipolítica**. A Crise do Governo Bolsonaro. São Paulo: Todavia, 2020.

BENJAMIM, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BORGES, Maria de Lourdes. Sobre o mal da natureza e o mal humano. In: REICH, Evânia; BORGES, Maria de Lourdes; XAVIER, Raquel Cipriani. (Orgs.). **Reflexões sobre uma Pandemia**. Néfionline: Florianópolis, 2020

BROWN, Wendy. **Cidadania Sacrificial Neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade**. Tradução de Juliane Bianchi Leão. Zazie Edições: Rio de Janeiro, 2018.

BROWN, Wendy. **Nas Ruínas do Neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente**. Tradução de Mario A. Marino e Eduardo Altheman C. Santos. Editora Filosófica Politeia: São Paulo, 2019.

BURITY, Joanildo. Religião, cultura e espaço público: onde estamos na presente conjuntura? In: MEZZOMO, Frank A.; PÁTARO, Cristina S. O.; HAHN, Fábio A. (Orgs.). **Religião, Cultura e Espaço Público**. Olho D'Água/Fecilcam, 2016. p. 13-50.

- BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra**: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- BUTLER, Judith. El capitalismo tiene sus límites. **Sopa de Wuhan**. Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias. Buenos Aires: Editorial ASPO, 2020. p. 59-66.
- CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Pensamento, 2007.
- CASARA, Rubens. **R.R. Bolsonaro**: O Mito e o Sintoma. Contracorrente: São Paulo, 2020.
- COLETTA, Ricardo Della; ORIBE, Gustavo. Chanceler compara Bolsonaro a Jesus ao chama-lo de 'pedra angular'. **Folha de São Paulo**, 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/05/diplomaciaprecisa-ter-sangue-nas-veias-diz-chanceler-ernesto-araujo.shtml>. Acesso em: 19 set. 2020.
- DUPAS, Gilberto. **O Mito do progresso ou progresso como ideologia**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- FERRAJOLI, Luigi. O que nos ensina o coronavírus? **Revista Direitos Humanos e Democracia**, ano 8, n. 15. jan./jul. 2020.
- FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Paris: Allca XX, 2003.
- GONDIM, Ricardo. **Deus nos livre de um Brasil evangélico**. Disponível em: <https://www.ricardogondim.com.br/meditacoes/deus-noslivre-de-um-brasil-evangelico/> Acesso em: 19 de Set. 2020.
- HAN, Byung-Chul. La Emergencia Viral y el Mundo de Mañana. **Sopa de Wuhan**. Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias. Buenos Aires: Editorial ASPO, 2020. p. 97-112.
- HARWEY, David. Política anticapitalista en tiempos de coronavirus. **Sopa de Wuhan**. Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias. Buenos Aires: Editorial ASPO, 2020. p. 79-96.
- HARARI, Yuval N. **Na batalha contra o coronavírus**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KUHN, Thomas Samuel. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1975.
- LACERDA, Marina Basso. **O novo conservadorismo brasileiro**: de Reagan a Bolsonaro. Porto Alegre: Zouk, 2019.
- LORENZINI, Daniele. Biopolítica em tempos de coronavírus. **Instituto Humanitas**, 14 abr. 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598029-biopolitica-nostempos-do-coronavirus-artigo-de-danielelorenzini>. Acesso em: 30 jul. 2020.
- MAGALHÃES, Juan F. L. Uma análise do liberalismo em tempos de pandemia do coronavírus: a exposição do estado de mal-estar social. **Revista Estudos Libertários**, v. 2, n. 3, 2020, p. 55-63.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1, 2018.
- MORAES, Wallace de. A necrofilia colonialista outrocida no Brasil. **Revista de Estudos Libertários**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, ed. especial, p. 1-19, 2020.

PELBART, Peter Pál. **Vida Capital**: Ensaios de Biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2003.

PINHO, Carlos. E. S. Pandemia global, governo e desigualdade no Brasil: Um olhar das ciências sociais. **Instituto Humanitas Unisinos (IHU)**, São Leopoldo, 12 abr. 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597877-pandemia-global-governo-e-desigualdade-no-brasil-um-olhar-das-ciencias-sociais>. Acesso em: 30 jun. 2020.

PY, Fábio. **Cristofascismo à brasileira na eleição de 2018**. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?Editoria/Eleicoes/Cristofascismo-a-brasileira-na-eleicao-de-2018>. Acesso em: 19 set. 2020.

RODRIGUES, Léo Peixoto. A controvérsia científica em torno da cloroquina e hidroxicloroquina no tratamento da Covid-19: a importância dos estudos sociais da ciência na sociedade complexa. **Revista Simbiótica**, Edição Especial, v. 7, n. 1, p. 147-171, jun. 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Cruel Pedagogia do Vírus**. Coimbra: Almedina, 2020.

SAFATLE, Vladimir. **Um dia essa luta iria ocorrer**. Série Pandemia. São Paulo: N-1, 2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SÖLLE, Dorothee. **Das Fenster der Verwundbarkeit**: Theologisch-politische Texte. Stuttgart: Kreuz, 1987.

ZIZEK, Slavoj. Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de 'Kill Bill' y podría conducir a la reinvencción del comunismo. In: **Sopa de Wuhan**. Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias. Buenos Aires: Editorial ASPO, 2020. p. 21-28.

WESTHELLE, Vítor. **O Deus escandaloso**: O uso e abuso da cruz. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2008.

Religião e mulheres: perspectivas epistemológicas na construção de identidades femininas

Liria Ângela Andrioli*

Claudete Beise Ulrich**

Introdução

As identidades das mulheres vêm sendo desconstruídas, reconstruídas e modificadas de acordo com o contexto social e cultural em que elas vivem, e, um dos fatores que as influenciaram tem sido a vivência da religião cristã. Considerar o aspecto religioso na constituição da formação de identidades é fundamental, tendo em vista a realidade brasileira e latino-americana. Adam (2012, p. 179) afirma:

Religião é todo exercício humano de transcender e transpor limites do tempo e do espaço, através da imaginação, na busca de sentido, de valor, de contato, de esperança, para que a vida seja suportável e viável. Nesta busca, por detrás dos limites do tempo e do espaço, o ser humano se encontra com o divino e lhe atribui formas e conteúdos. Religião é um produto humano.

A religião faz parte da cultura e é uma construção humana. Ela não é fixa e permanente, mas se modifica de acordo com o contexto e o tempo. Necessita ser entendida nos tempos históricos e nas realidades vivenciadas pelos seres humanos. É necessário entender a religião enquanto movimento. A religião é uma linguagem, um jeito de falar sobre o mundo, “é tapeçaria que a esperança se constrói com palavras [...] redes de amor que podem virar mortalhas de medo, redes que podem falar de vida

* Doutora em Educação nas Ciências pela Unijuí. Graduada em Filosofia. Professora da UFFS, Campus Laranjeiras do Sul/PR. Integrante do Grupo de Pesquisa Direitos de Minorias, Movimentos Sociais e Políticas Públicas da URI e do grupo de Pesquisa em Educação do Campo, Cooperação e Agroecologia da UFFS.

E-mail: liria.andrioli@uffs.edu.br

** Doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia. Pós-doutorado em História pela Universidade Federal Santa Catarina. Pós-doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo. Graduada em Teologia e Pedagogia. Professora de Teologia e Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória.

E-mail: claudete@fuv.edu.br

e podem falar de morte [...] para se entender a religião, é necessário entender o caminho da linguagem” (ALVES, 2012, p. 4). Gebara (1997, p. 103) nos lembra que:

A religião aparece em nossa história como uma expressão da arte, um jeito de construir mundos e significados que se conectam a partir da vida cotidiana, que a orientam, dão-lhe variados sabores e coloridos. A partir da vida criamos ritos e ritos religiosos que nos ajudam a viver os momentos importantes da existência. Esta é uma prática de todas as culturas humanas.

A religião é uma expressão vivenciada que dá forças para superar situações de sofrimento, de opressão, mas, muitas vezes, pelos seus discursos, mantém as mulheres como cidadãs de segunda categoria, submissas ao papel de esposas e mães. É necessário entender a religião na relação da ação-reflexão-ação, incidindo na vida das mulheres. O presente texto, portanto, busca refletir a partir da problemática que envolve a religião na formação das identidades femininas, considerando o contraditório da própria vivência religiosa, a dialética existente entre opressão e emancipação.

Formação e constituição de identidades femininas

Quando nos referimos à constituição de identidades, estamos nos referindo aos sujeitos que estão no mundo e às relações sociais ali estabelecidas. É a percepção das relações dos sujeitos consigo mesmos e com os outros que vai conferindo uma posição de pertencimento em um determinado grupo ou lugar.

Nessa relação de significação de sujeitos é importante considerar as interfaces do ser humano consigo mesmo e com o coletivo como um processo da constituição das identidades. Isso pressupõe conhecer-se a si próprio e afirmar-se como indivíduo que produz conhecimento e expressa sentidos e percepções.

Considerando que as identidades são um processo contínuo de formação e que são produzidas por meio da cultura é possível vislumbrar que elas não são imutáveis e podem, dessa forma, ser passíveis de modificação. Desse modo, as identidades são formadas historicamente, contrapondo o argumento de que são constituídas naturalmente. Muitas vezes, são constituídas de forma inconsciente. Pierre Bourdieu atenta para esses processos inconscientes e caracteriza-os como *habitus*, ou seja, seriam elementos da cultura humana que contribuem de forma inconsciente na formação de valores e normas em uma dada sociedade. De acordo com o autor, o *habitus* “é um dos fatores mais eficazes de conservação social, pois fornece a

aparência de legitimidade às desigualdades sociais, e sanciona a herança cultural e o dom social tratado como dom natural” (BOURDIEU, 2002, p. 41). Há uma incorporação de uma cultura que a todo instante dita formas de agir e de se comportar na sociedade, moldando, assim, identidades.

Essas identidades, entretanto, não necessariamente precisam ficar à mercê da construção histórica da sociedade. É a nossa inserção na sociedade como sujeitos que se relacionam com os outros que vai constituindo novas identidades. Louro (2008, p. 24) ressalta que "compreendemos os sujeitos como tendo identidades plurais, múltiplas; identidades que se transformam, que não são fixas ou permanentes, que podem, até mesmo, ser contraditórias". Pode-se dizer que há diferentes identidades no indivíduo e que estas fazem parte de um processo de construção de significado, na qual a cultura é um elemento central para a constituição das identidades.

De acordo com Castells (1999), identidades pressupõem a construção de atributos culturais que se inter(relacionam). O autor traz para a discussão três formas e origens que podem constituir identidades: identidade legitimadora, identidade de resistência e identidade de projeto. A identidade legitimadora é aquela iniciada a partir das instituições dominantes e tem por objetivo expandir a dominação na sociedade. Já a identidade de resistência é a que resiste à lógica da dominação. A identidade de projeto propõe a construção de novas identidades. É a identidade de projeto, segundo Castells que se identifica com as lutas feministas, já que se opõe ao patriarcado e às estruturas de dominação. Essa forma de identidade também se aproxima da perspectiva de sujeito atuante.

É essa relação estabelecida consigo mesmo e com os diferentes que nos identifica tal como nós somos em uma determinada sociedade. “A identidade não faz referência apenas ao mundo, porém à forma como vive o ser humano na sua maneira de idear e de manipular o seu mundo histórico e, também, o modo como ele constrói sua projeção introspectiva e estética do mundo” (SIDEKUM, 2003, p. 266). Assim sendo, Nadja Hermann (2014) fundamenta o conceito da alteridade por um viés ético, ou seja, busca-se o reconhecimento do outro. A autora ressalta que a ética, em seu modo tradicional, dificilmente reconhece o outro e a diferença acaba sendo ocultada ou negada. Por isso, a importância do diálogo, já que ele só é possível porque existe um outro, um diferente, um interlocutor. Nesse processo dialógico, nos transformamos enquanto sujeito. Nesse contexto, segundo Hermann (2014, p. 161), "o diálogo e a experiência estética podem promover a imaginação e a sensibilidade exigidas para o estabelecimento de uma reciprocidade possível entre o eu e o outro".

Nessa perspectiva, a constituição das identidades não acontece de modo isolado, mas sim na interação entre os indivíduos diferentes e entre diferentes grupos sociais de etnia, raça, gênero, classe social, entre outros. Um dos mecanismos utilizados nessa interação entre as pessoas é a linguagem que, em forma de uma relação dialógica, constrói identidades e significados. Assim, Taylor, referindo-se a Gutmann, destaca que “a identidade humana é criada dialogicamente, como reação às nossas relações, incluindo os próprios diálogos com os outros” (TAYLOR, 1994, p. 25, grifos do autor). A relação dialógica permite enxergar o mundo com outros olhos e envolto por relações de reciprocidade nas relações humanas.

Conforme Zitkoski (2008, p. 130, grifos do autor), “o diálogo é a força que impulsiona o pensar crítico-problematizador em relação à condição humana no mundo. Por meio do diálogo podemos dizer o mundo segundo nosso modo de ver”. “Dizer o mundo” significa ter coragem e assumir-se como sujeito pensante, protagonista social e que estabelece relação com o diferente. O diálogo proporciona a interação entre os sujeitos por meio da linguagem. De acordo com Hermann (2014, p. 25): “O diálogo rompe com a lógica da apropriação, pois ele só se institui porque há um outro, o que supõe a disponibilidade em rever nossa base de valoração, questionada pela posição do outro”.

Essa relação com o outro diferente de mim, traduzida no conceito de alteridade, é um dos elementos fundamentais para a constituição das identidades e que, de acordo com Grolli (2004, p. 22), “fornece a chave para compreender-se a realidade histórica e aponta a possibilidade de ruptura nas situações de dominação”. As identidades, portanto, são estabelecidas na relação entre os diferentes, na relação consigo mesmo e com os outros. Sidekum (2003, p. 158) também nos auxilia na reflexão acerca da importância da alteridade para as nossas ações cotidianas e práticas sociais.

Desde a alteridade é possível pensar nosso modo de ser e agir num horizonte de crescimento do outro e da vida, servindo como referência crítica contra os modelos desumanizadores e como horizonte para elaborar novos modos, simbólicos, de autocompreender-nos e produzirmos novas práticas humanizadoras.

Para construir novas práticas humanizadoras, entretanto, é importante ter presente que as relações humanas também são entrelaçadas por relações de poder, as quais foram constituídas histórica e culturalmente. Segundo Hall (1997, p. 33, grifos do autor):

há práticas políticas que se referem ao controle e ao exercício do poder, da mesma forma que existem práticas econômicas, que se referem à produção e distribuição dos bens e da riqueza. Cada uma está sujeita às condições que organizam e regem a vida política e econômica destas sociedades. [...] Contudo, seu verdadeiro funcionamento depende da forma como as pessoas definem politicamente as situações.

Essas práticas sociais e o exercício do poder são reflexo da mundialização das relações humanas de um contexto contemporâneo, já que os modos de vida dos indivíduos são afetados conflitando identidades antes ligadas a histórias e a tradições. É por essa ponte que entra o fenômeno da globalização, por meio do qual se impõem valores, visões de mundo, relações de poder. Hall (2006, p. 75, grifos do autor), aponta essa fragmentação e salienta que quanto mais se uniformizam os estilos, lugares e imagens, "mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem 'flutuar livremente'".

Hall (2006, p. 76) acrescenta ainda que se trata de uma "tensão entre o 'global' e o 'local'". Isso nos remete à reflexão em torno do conceito de pertencimento em relação à significação de origem. Percebe-se, com isso, que, aos poucos, emergem movimentos que impõem valores e normas na sociedade que, muitas vezes, condicionam as condutas e ações dos seres humanos.

Ao analisarmos a constituição das identidades femininas, por exemplo, percebemos que a sociedade patriarcal conferiu a elas uma identidade oprimida, submissa e inferiorizada em relação ao homem. Houve, historicamente, uma naturalização dos papéis atribuídos ao sexo feminino, o que orientou suas condutas e ações. Essa condição de inferioridade imposta às mulheres afetou, de acordo com Lagarde (2011), as relações de produção e reprodução já que teve reflexos diretos nas relações sociais. Interferiu, desse modo, na concepção de mundo e na vida das mulheres, pois sua subjetividade feminina serviu como alvo de preconceitos. Gebara (2010) ressalta que as nossas ações, modos de ser, agir e comportar são reflexos dos condicionamentos estabelecidos às mulheres em função da sua situação de gênero. Essa situação de gênero tem relação direta com a assimilação concebida, historicamente, das mulheres ao corpo e do homem à razão.

Nesse contexto, percebe-se que as identidades femininas foram construídas e reconhecidas a partir de uma inferiorização das mulheres. O que se busca, no entanto, "não é o reconhecimento de sua identidade, mas primeiramente, uma desconstrução dessa identidade e a construção e o reconhecimento respeitoso de uma nova identidade que não seja excludente e subjugada" (ANDRIOLI; ANGELIN, 2012, p. 1457). Taylor (1994), nessa lógica, destaca que as consequências causadas pela ausência de

reconhecimento ou, então, por um reconhecimento equivocado por parte da sociedade se traduzem em formas de agressão que restringe as pessoas de maneira falsa.

Alex Honneth (1992) contribui nessa discussão de maneira semelhante, discorrendo que a "nossa integridade é dependente [...] da aprovação ou reconhecimento de outras pessoas. A negação do reconhecimento [...] é prejudicial porque impede [...] que as pessoas tenham uma visão positiva de si mesmas – uma visão que é adquirida intersubjetivamente" (HONNETH, 1992, p. 189). As definições de Taylor (1994) e de Honneth (1992) em torno do reconhecimento envolve a discussão para uma questão de ética, já que o não reconhecimento poderia fragmentar a subjetividade. Desse modo,

Sem a experiência de que o outro indivíduo seja um próximo/semelhante, nós não estaríamos em condições de dotá-lo com valores morais que controlam ou restringem o nosso agir; portanto, primeiramente precisa ser consumado esse reconhecimento elementar, precisamos tomar parte (Anteilnehmen) do outro existencialmente, antes de podermos aprender a orientar-nos por normas do reconhecimento que nos intimam a determinadas formas de consideração ou de benevolência (HONNETH, 2008, p. 73).

Nancy Fraser também entra nesse debate em torno da temática do reconhecimento, no entanto, com uma visão diferenciada. De acordo com a autora, o reconhecimento deve ser tratado como status social, pois "o que exige reconhecimento não é a identidade específica de um grupo, mas a condição dos membros do grupo como parceiros integrais na relação social" (FRASER, 2007, p. 107). Nesse modelo de status, a mesma autora concebe o reconhecimento como uma questão de justiça, com redistribuição econômica, empoderando as mulheres e modificando seu status social e as tornando integrantes ativas/participativas na sociedade. "O não reconhecimento, conseqüentemente, não significa depreciação e deformação da identidade de grupo. Ao contrário, ele significa subordinação social no sentido de ser privado de participar como um igual na vida social" (FRASER, 2007, p. 107, grifos da autora). O falso reconhecimento ou, então, a subordinação de status, nesse contexto, conforme a autora,

[...] não é apenas ser desmerecido ou desvalorizado nas atitudes conscientes ou crenças dos outros. Significa, ao contrário, ter negada a condição de parceiro integral na interação social e ser impedido de participar como um par na vida social, como conseqüência de padrões institucionalizados de valoração cultural que estabelecem alguém como desmerecedor de respeito e estima (FRASER, 2007, p. 113).

A paridade participativa entra em foco e emerge, de acordo com Fraser, a necessidade de substituição de padrões estabelecidos. É por isso que o modelo de status tenta "tornar o sujeito subordinado um parceiro integral na vida social, capaz de interagir com os outros como um par" (FRASER, 2007, p. 109), na perspectiva de cidadão. Essa conceituação teórica de Fraser parece ser divergente ao modelo de identidades apontado, principalmente, por Honneth e Taylor, trazendo o conceito mais próximo da questão da moralidade em vez da ética. Isso se justifica, de acordo com Fraser (2007, p. 109), na seguinte argumentação:

Em primeiro lugar, ao rejeitar a visão de reconhecimento como valorização da identidade de grupo, ele evita essencializar tais identidades. Em segundo lugar, ao focar nos efeitos das normas institucionalizadas sobre as capacidades para a interação, ele resiste à tentação de substituir a mudança social pela reengenharia da consciência. Em terceiro lugar, ao enfatizar a igualdade de status no sentido da paridade de participação, ele valoriza a interação entre os grupos, em oposição ao separatismo e ao enclausuramento. Em quarto lugar, o modelo de status evita reificar a cultura – sem negar a sua importância política.

A discussão em torno do reconhecimento e das identidades mostra como são complexas as relações sociais e faz emergir, assim, a necessidade de sempre contextualizá-las. Nesse debate é possível perceber que cada autor/autora à sua maneira contribui para uma teoria crítica da sociedade. As posições de Honneth e Fraser aparentam ser contraditórias, contudo, elas podem vir a ser complementares por serem elaborações teóricas e de luta política de diferentes períodos e por não apresentarem uma clareza suficiente em sua aplicabilidade (PINTO, 2008).

Diante dessa breve análise sobre a importância do reconhecimento das identidades das mulheres na sociedade, cabe um desafio: o de desconstruir identidades femininas previamente estabelecidas e caminhar na direção do reconhecimento das mulheres como sujeitos na sociedade, em uma relação mais harmoniosa e recíproca entre as diferenças. A construção de si como sujeito envolve a valorização do ser humano como um todo, respeitando-se as diferenças. Fica, assim, cada vez mais evidente a constituição das identidades das mulheres que não seja submetida a uma moral opressora, mas, sim, a uma visão emancipatória.

A perspectiva de mulher sujeito remete à possibilidade de reconstruir identidades e de gerar empoderamento, que, de acordo com Lagarde (2000), se desenvolve quando há o fortalecimento e a desenvoltura da capacidade política das mulheres, o que permitirá o enfrentamento de mecanismos de opressão e sujeição de dominação e a convivência em condições de igualdade.

A religião como espaço de controle e de pressão

As relações humanas, no decorrer da história, foram alvos de controle e disputas de poder. Um dos mecanismos utilizados para tal tem sido a religião patriarcal, que, com seus artifícios, tem assumido uma conduta de inferiorização no que tange à participação das mulheres na sociedade e, concomitantemente, uma dependência do feminino perante o masculino. As mulheres eram consideradas frágeis, inferiores, tentadoras e pecadoras. Neuenfeldt (2008, p. 10) faz referência à estrutura patriarcal como potencializadora das legitimações de opressão. Segundo a autora:

A estrutura patriarcal cristaliza-se na cultura ocidental provocando, legitimando e sacralizando a violência contra as mulheres, de gênero e sexista. O papel da religião no exercício da violência simbólica, por meio de imagens e textos, legitima e sacraliza uma sociedade patriarcal e misógina. Mitos e valores cristãos são introjetados e incorporados por mulheres e homens. Os corpos são formatados pelas regras patriarcais religiosas. O controle dos corpos, como expressão religiosa, reflete-se na sexualidade, na forma de lidar com o corpo, com os desejos, com o erotismo e com o prazer.

Marcela Lagarde (2011) configura essa situação de opressão das mulheres como presas em cativéis, privadas de liberdade e sem poder conduzir suas próprias vidas com autonomia. Os cativéis a que as mulheres estão submetidas inibe seu papel de protagonista e de mulher sujeito. Isso, em grande parte, vem a ser reflexo da sociedade classista e opressora em que vivemos.

De outro lado e em posição hierárquica encontram-se os homens com o poder de domínio. Estar no domínio implica também estabelecer uma relação de dependência com quem está sendo dominado, para, assim, manter-se no poder e na hierarquia legitimados pelo poder e pela força.

É a religião, novamente, que auxilia na consolidação dessas hierarquias e mantém as mulheres no espaço privado e os homens no público. As mulheres são associadas à emoção e os homens à razão. A emoção, como é considerada inferior à razão, reforça que aos homens cabe a tarefa do governo da casa e também a propriedade sobre as mulheres. Por isso, segundo Saffioti (2013, p. 145): "A sujeição da mulher ao homem é, pois, princípio inatacável e de validade eterna para a Igreja".

Essa condição de mulheres inferiorizadas, presas a cativéis e em condição de desigualdade em relação aos homens, nos remete à discussão da naturalização, em função da sua biologia. Isso quer dizer que a sociedade reforçou historicamente um

papel natural feminino pelo simples fato de ela ser mulher. Percebe-se, assim, que há uma assimilação das mulheres com o seu corpo e à reprodução, confinando-as a esse fim. Segundo Michele Perrot (2005, p. 470), as mulheres estão confinadas ao corpo, ou seja,

[...] homens e mulheres são identificados por seu sexo; em particular as mulheres são condenadas a ele, ancoradas em seus corpos de mulheres chegando até a ser prisioneira deles. [...] Esta naturalização das mulheres, presas a seus corpos, à sua função reprodutora materna e doméstica, e excluídas da cidadania política em nome desta mesma identidade, traz uma base biológica ao discurso paralelo e simultâneo da utilidade social.

Esses "atributos" femininos apresentados por Perrot estão enraizados no ser humano pela cultura e mecanismos que exercem poder social de tal modo que aparentam fazer parte da "natureza humana". Conforme Lagarde (2011), nascer mulher tem um significado intenso e pré-fixado, e se for em uma classe menos favorecida, ou, então, com tradições religiosas, suas vidas terão um certo direcionamento de modos de ser e de agir.

Ivone Gebara (2000, p. 44) configura essa situação naturalizada como parte de uma fenomenologia do mal, ou seja, persegue e repudia as mulheres em função de sua condição feminina. "O mal seriam então os 'males' e sofrimentos que a pessoa sofre de acordo com sua condição, sua situação e também seu sexo biológico e cultural". Lagarde (2011, p. 50, tradução nossa) sinaliza que há uma relação intrínseca das mulheres com a religiosidade, ou seja, "A religiosidade é uma qualidade inerente às mulheres no mundo patriarcal e é considerada na ideologia dominante como um atributo feminino natural".

Essas relações excludentes e de hierarquia impostas pela religião também se expressam por meio de simbologias masculinas como, por exemplo, a trindade: pai, filho e espírito santo. Os símbolos, principalmente utilizados pelo cristianismo, são, em sua grande maioria, masculinos. "Os símbolos do amor e de poder são sempre símbolos masculinos e ligados à obediência a certos poderes masculinos. [...] A obediência como virtude é o símbolo de um mundo autoritário, e em particular masculino" (GEBARA, 2000, p. 157).

Vale ressaltar, no entanto, que quando nos referimos à religião, estamos afirmando que religião é cultura e também um espaço político, em que geralmente há imposições e determinações que orientam as ações cotidianas dos seres humanos.

Gebara (2000, p. 159) faz uma crítica à falta de criatividade que as simbologias têm desencadeado nos sujeitos.

As imagens que já existem ou estão presentes na cultura são aquelas que parecem as únicas capazes de estruturar uma pessoa, situá-la na vida relacional; elas as estimulam a reproduzir as mesmas imagens ou os mesmos modelos. Os espaços de criatividade são poucos.

Há uma ordem social estabelecida que, de forma simbólica, por meio dos mecanismos da cultura, das religiões e da sociedade em geral, nos faz crer que as identidades historicamente constituídas em torno da opressão das mulheres "sempre foram assim". "A religião perpassa as subjetividades, molda comportamentos e, com frequência, representa interdição na vida de mulheres e homens" (NEUENFELDT, 2008, p. 10).

A violência simbólica expressa pela religião tem o intuito de fazer com que as mulheres sejam submissas e passivas. Uma vez incorporada essa "obediência", elas também passam a reproduzir formas de agir e de comportar, consolidando, assim, uma forma única de pensamento que acaba sendo perpetuada e repassada de geração para geração. Esse "efeito da dominação simbólica [...] se exerce não na lógica pura das consciências cognoscentes, mas através de esquemas de percepção, de avaliação e de ação que são constitutivos dos habitus e que fundamentam aquém das decisões da consciência e dos controles da vontade" (BOURDIEU, 2003, p. 49-50). Há o estabelecimento de uma ordem social que reforça relações dicotômicas entre os gêneros. Assim sendo, conforme Bourdieu (2003, p. 18):

A ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça: é a divisão social do trabalho, distribuição bastante estrita das atividades atribuídas a cada um dos dois sexos, de seu local, seu momento, seus instrumentos; é a estrutura do espaço, opondo o lugar de assembleia ou de mercado, reservados aos homens, e a casa, reservada às mulheres; ou, no interior desta, entre a parte masculina, com o salão, e a parte feminina, com o estábulo, a água e os vegetais; é a estrutura do tempo, a jornada, o ano agrário, ou o ciclo da vida, com momentos de ruptura, masculinos, e longos períodos de gestação femininos.

Percebe-se que essa incorporação da condição inferiorizada feminina, impulsionada principalmente por intermédio da representação social da Igreja patriarcal, teve consequências no que concerne à aceitação de um modo de vida como o destino das mulheres. Gebara (1990, p. 31) ressalta que:

As mulheres acolheram inconscientemente essa "ordem" das coisas existentes, ordem chamada natural, sem se perguntarem do real "porque" dessa situação e sem se perguntarem pela história da formação de um símbolo que as tornou cativas de si próprias e dos homens. Viveram essa situação como condição e destino.

Essa condição "incorporada" nos conduz à reflexão da assimilação histórica das mulheres com o seu corpo, um corpo que peca, mas que também é símbolo de vida. O não questionamento e a aceitação da condição inferior das mulheres como destino traz em si algumas suspeitas, traduzido na desconfiança apresentada por Gebara. Segundo ela, "esse comportamento milenar, 'produzido' culturalmente em relação à mulher, se deve à percepção profunda como mãe dos viventes" (GEBARA, 1990, p. 29).

Pode-se dizer, portanto, que há um mistério que envolve essa dicotomia entre homens e mulheres. "Por isso, não só o homem teme a imagem da mulher, mas também a mulher teme a força da qual ela é imagem" (GEBARA, 1990, p. 30). Evidencia-se, com isso, que as mulheres se tornaram a simbologia desse medo pela expressão de seu corpo que, de certa forma, a excluiu de ser protagonista na teologia cristã. Conforme Deifelt (2002, p. 264):

O corpo passou a ser visto, na teologia cristã, como sinônimo de pecado, queda, afastamento de Deus. Esqueceu-se, paulatinamente, a tradição semítica, em que corpo é boa criação de Deus, morada do Espírito. Esqueceu-se também o cerne da Cristologia, onde o Verbo se fez carne para habitar entre nós.

É perceptível que as dicotomias se fortaleceram em torno dos corpos das mulheres e que foram gradativamente normatizados e hierarquizados pela sociedade. Em função do seu corpo, as mulheres foram identificadas como distantes do divino e mais próximas das tentações.

A redução das mulheres ao corpo trouxe e ainda reflete sérias consequências para o avanço nas discussões e lutas de gênero. "É por causa de seu corpo que a mulher foi considerada fraca, incapaz, incompetente" (DEIFELT, 2002, p. 261). O problema nisso tudo está na definição de posse e de hierarquia sobre os corpos. Desse modo, observa-se que o patriarcado está presente de diversas formas na submissão das mulheres, pelo corpo e pela sexualidade: "o pai como senhor das mulheres virgens, o marido como senhor da esposa, o senhor sobre escravas e escravos" (STRÖHER, 2004, p. 129). A força da religião no controle dos corpos é evidente e

legítima "ações e discursos, especialmente sobre o corpo, a sexualidade e a política" (STRÖHER, 2009, p. 514).

É por intermédio do corpo que os sujeitos se relacionam com o mundo e é ali que estão, muitas vezes, as origens de conflitos entre as relações de gênero. "É o corpo que sofre a violência, física, psicológica ou sexual, e é ali onde as marcas da violência da identidade imposta ficam marcadas" (NEUENFELDT, 2000, p. 52). Vale salientar, entretanto, que é cultural a forma de compreendermos o corpo, incorporamos culturalmente e socialmente uma definição estereotipada acerca do mesmo. Isso quer dizer que a questão biológica está presente e não pode simplesmente ser desconsiderada e, portanto, o que é cultural é a forma como as diferenças são tratadas, gerando, muitas vezes, desigualdades.

Os mecanismos sociais, incluindo a religião, exerceram em grande medida o papel de controle do corpo das mulheres, em razão de sua sexualidade. "Enquanto que o corpo do homem, o corpo masculino é o paradigma da humanidade e como tal é fonte de poder, o corpo e a sexualidade das mulheres são construídos a partir desta concepção e paradigma patriarcal" (NEUENFELDT, 2000, p. 52). O corpo possui as marcas oriundas da imposição religiosa na vida das mulheres que normatiza e preconiza o controle das condutas a serem seguidas para ter uma aceitação na sociedade patriarcal.

É preciso evidenciar, contudo, que a partir das teorias feministas, o corpo também passa a assumir-se como uma categoria hermenêutica, já que pode ser interpretado. O corpo "é o texto vivo que reflete um tempo e um espaço determinados, ele é o tecido que traz as marcas de uma época e de um lugar. O corpo é um reflexo do cosmo, do universo que o cerca e, talvez, seu melhor tradutor" (DEIFELT, 2002, p. 267). O corpo revela contradições e ambiguidades temporais e é reflexo das ações culturais e sociais, e, de alguma forma, ele também é revelador e transformador (DEIFELT, 2002).

Rosado-Nunes (2008) salienta que para o catolicismo o reconhecimento da autonomia dos seres humanos, de modo peculiar, das mulheres, ainda é visto como uma temática proibida. Assim, a Igreja continua consolidando o "papel natural" das mulheres de serem mães e do cuidado, afirmando-se em seres para outros, em detrimento à afirmação de si como sujeito. "Na Igreja você aprende que tem que trabalhar pra Deus, você tem que se doar para os outros, mas (a Igreja) não ensina que a mulher também tem que se doar para si mesma, que ela tem que pensar nela" (ROSADO-NUNES, 1994, p. 192). Entretanto, quando as mulheres passam a reconhecer a importância de si e de lutar por seus direitos instala-se um conflito com as crenças

religiosas obedientes seguidas fielmente até então. Por isso, é importante refletir acerca das imposições históricas da Igreja patriarcal sobre as mulheres e, a partir disso, buscar caminhos que promovam a conscientização.

A religião como espaço de libertação e emancipação das mulheres

Se por um lado a religião exerce/exerceu um poder de dominação e opressão sobre as mulheres, de outro, ela pode vir a propiciar um espaço humanizador e de emancipação. Isso se justifica, de acordo com Rosado-Nunes "porque as mulheres obtêm benefícios de cunho espiritual, é claro, mas também de caráter mais prático. Em outras palavras, as mulheres investem na religião porque esta tem sobre elas um efeito positivo" (ROSADO-NUNES, 2005, p. 18). Muitas mulheres buscam na religiosidade um espaço de conforto, na perspectiva de coletivo, em que se propicia uma vivência e uma socialização de anseios e medos que passam de individuais para coletivos. A espiritualidade aproxima as mulheres que passam a encontrar na religião um espaço social que as constitui como sujeitos. "É a espiritualidade que une, liga e re-liga e integra" (BOFF, 2013, p. 23). Ao se apropriarem das religiões, elas organizam novos espaços de socialização da vida e de seus desejos. Pode-se dizer, ainda, que as mulheres passam a ocupar um lugar de esfera pública, sem necessariamente abandonar seu espaço doméstico. Cuidam das crianças e dos afazeres da casa e, ao mesmo tempo, constroem, mesmo que lentamente, seus espaços como sujeitos coletivos. Isso significa afirmar que, "na qualidade de fiéis, as mulheres podem submeter-se ao poder disciplinador das religiões. Mas podem igualmente contribuir, mediante suas ações, para alterá-las" (ROSADO-NUNES, 2005, p. 23). Contudo, vale salientar que isso nem sempre é tão simples e não se apresenta como uma possibilidade para todas as mulheres, já que algumas religiões somente servem de consolo à vida permeada de dificuldades que levam.

A perspectiva de emancipação por parte da religião para com as mulheres exprime uma dialética com a religião opressora. Seu surgimento justifica-se novamente em função da afirmação de que entendemos a religião como cultura. A religião sendo cultura é passível de modificação de forma de pensamento e de contraposição ao histórico domínio das religiões opressoras. A religião aparece como um espaço político de controle, mas também como uma possibilidade de emancipação na perspectiva de sujeito. "Trata-se de espaços complexos, lugares de contradições, de reprodução, mas que podem, em certas circunstâncias, propiciar alguma transformação nas relações sociais" (ROSADO-NUNES, 2005, p. 22).

Essa perspectiva mais humanizadora da religião, no entanto, só foi visualizada em função do surgimento de movimentos dentro e fora das Igrejas, que, mais tarde, foram identificados como Teologia da Libertação, evidenciados na América Latina principalmente a partir da década de 1970. Nesse contexto, em razão da ditadura militar no Brasil e na América Latina, uma Igreja acolheu os movimentos sociais e as organizações. A Igreja denominada então progressista denunciou as formas de violência política e social. Pode-se afirmar, portanto, que a Igreja "religou" as pessoas para construir uma sociedade mais acolhedora para os excluídos ou perseguidos.

O propósito da Teologia Feminista da Libertação era apostar em uma mudança e uma ressignificação de paradigmas que justificassem o domínio sobre as mulheres. Novamente entra em cena o conceito de coletivo em contrariedade ao individual. A regra era juntar forças de forma coletiva na busca por justiça social e direitos. Uma das formas de se chegar ao objetivo era por meio da conscientização, criticizando o mundo e o cotidiano. Com a Teologia Feminista e a Teologia da Libertação, surgiram vários movimentos sociais que afirmam a sua experiência de vida e de luta como propulsora da reflexão teológica. Assim, a Teologia Feminista, surge, conforme Deifelt (2004, p. 174-175),

como um passo metodológico importante, afirmando que a experiência das mulheres – incluindo também suas experiências de fé – é o ponto de partida da reflexão teológica. A partir desse olhar novas concepções são possíveis se a experiência humana é analisada a partir das marcas deixadas em nossos corpos e mentes pelo sexismo, pelo classismo, pelo racismo, pelo militarismo ou pelo sectarismo religioso. A superação desses condicionamentos é que permite forjar uma nova realidade.

Dessa forma, o conceito de experiência reaparece, respeitando suas singularidades e seu contexto. É por isso que "a teologia feminista propõe como critério hermenêutico, não qualquer experiência, mas a experiência das mulheres, que transita entre opressão e alienação até libertação e emancipação" (ULRICH, 2006, p. 26). A experiência surge em forma de crítica às experiências humanas até então tidas como masculinas. "A teologia feminista torna visível a sociologia do conhecimento teológico, não mais escondido atrás de mistificações da autoridade divina e universal objetificada" (RUETHER, 1993, p. 19).

Falar em experiência também significa falar da vida e do cotidiano das mulheres. "As experiências são os acontecimentos que marcam o cotidiano das mulheres e a partir dos quais o feminismo, como construção teórica e prática, se articula" (ULRICH, 2006, p. 27). A vida cotidiana é uma forma de ação politizada, já que

reflete sobre a vida e auxilia na interpretação das alegrias, dores, sofrimentos, utopias, opressões, lutas.

É por isso que falar em experiência é entrar no círculo da hermenêutica feminista. A experiência das mulheres foi marcada historicamente e culturalmente por diferenças biológicas que foram e estão sendo, aos poucos, desmistificadas pelas teorias de gênero e teorias feministas, porque são as teorias feministas que mais acentuam e aprofundam esse debate. A hermenêutica feminista apresenta-se com um propósito claro, ou seja, ela "tem o papel fundamental de denunciar essa construção nos textos sagrados e na longa história da tradição, onde a interpretação é tão ou às vezes mais patriarcal do que na própria Escritura" (NEUENFELDT, 2000, p. 50).

Assim, a Teologia Feminista passa a denunciar situações de opressão vivenciadas pelas mulheres na Igreja e a propor formas mais humanizadoras de vida em sociedade, além de se propor a ser uma prática social. As mulheres passam a retomar a sua memória histórica como sujeito oprimido, assumindo-se como referencial para a hermenêutica da libertação feminista. Uma nova maneira de ser humano implica refletirmos sobre a perspectiva das mulheres como sujeitos, como "seres humanas", em uma relação de reciprocidade e alteridade com o(a) outro(a).

Considerações Finais

As identidades vão se fazendo e refazendo ao longo de toda a vida. As identidades não são fixas, elas vão se fazendo na história. Também as identidades das mulheres estão em processo de reinvenção. A maioria das mulheres já não admitem mais serem cidadãs de segunda categoria. Elas questionam discursos religiosos que não as inserem como participantes ativas nas comunidades religiosas e na sociedade. Há modificações nos paradigmas culturais e históricos instituídos e buscam-se, a partir disso, possibilidades mais concretas de valorização das mulheres, como sujeitas de sua própria história.

Neste sentido, refletiu-se que a religião cristã no Brasil e na América Latina, a partir da teologia da libertação e da teologia feminista da libertação passou a fortalecer as mulheres nas lutas cotidianas históricas por transformação de suas realidades, uma referência que aqui se faz são os movimentos das mulheres agricultoras, que encontram na vivência de uma religião libertadora forças e inspiração para construir novas relações com a terra e a produção saudável de alimentos. A própria religião a partir de um viés libertador passa a se inserir em um debate que se propõe a repensar as relações entre homens e mulheres na família,

igreja e sociedade. É claro que ainda estamos em passos lentos, mas já passamos a ampliar a visão de mundo.

Referências

- ADAM, Júlio César. Deuses e liturgias nas mídias: a teologia prática como rastreamento da religião vivenciada. In: SCHAPER, Valério Guilherme et al. (Orgs.). **Deuses e Ciências na América Latina**. São Leopoldo: Oikos; EST, 2012. p. 176-195.
- ALVES, Rubem. **O suspiro dos oprimidos**. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2012.
- ANDRIOLI, Liria Ângela; ANGELIN, Rosângela. A influência da religião na construção da identidade feminina e no movimento feminista e de mulheres. In: **ANAIS DO CONGRESSO INTERNACIONAL DAS FACULDADES EST**, São Leopoldo: EST, 2012. Disponível em: <http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/viewFile/23/104>. Acesso em 10.10.2020.
- BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano - compaixão pela terra**. 19. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. **Escritos de Educação**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kühner. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade - a era da informação: economia, sociedade e cultura**. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999. 2. v.
- DEIFELT, Wanda. O corpo e o cosmo. In: TIBURI, Márcia; MENEZES, Magali M. de; EGGERT, Edla (Orgs.). **As mulheres e a Filosofia**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.
- DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER (Org.). **Gênero e teologia: interpretações e perspectivas**. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Loyola, 2004.
- FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? **Revista Lua Nova**, n. 70 São Paulo: 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010264452007000100006&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 10 out. 2020.
- GEBARA, Ivone. **As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina**. 2. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.
- GEBARA, Ivone. **Rompendo o Silêncio: uma fenomenologia feminista do mal**. Tradução: Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GEBARA, Ivone. **Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos**. Antologia de Textos. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010.
- GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista**. São Paulo: Olho d'Água, 1997.
- GROLI, Dorilda. **Alteridade e feminino**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

- HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Revista Educação e Realidade**, v. 22. n. 2. jul./dez. 1997.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HERMANN, Nadja. **Ética e educação: outra sensibilidade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- HONNETH, Axel. Integrity and disrespect: principles of a conception of morality based on the theory of recognition. **Political Theory**, n. 20, v. 2, 1992.
- LAGARDE, Marcela. **Claves feministas para la autoestima de las mujeres**. Madrid: Horas y horas, 2000.
- LAGARDE, Marcela. **Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas**. Madrid: Horas y Horas, 2011.
- LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- NEUNFELDT, Elaine. Gênero e hermenêutica feminista: dialogando com definições e buscando as implicações. **CEBI**, n. 155/156. Contexto: São Leopoldo, 2000.
- NEUNFELDT, Elaine. Abrindo as janelas - Olhares da teologia feminista, gênero e religião sobre epistemologia, violência e sexualidade. In: NEUNFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). **Epistemologia, violência e sexualidade: olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião**. São Leopoldo: Sinodal-EST, 2008.
- PERROT, Michele. **As mulheres ou os silêncios da história**. Bauru: Edusc, 2005.
- PERROT, Michele. **Minha história das mulheres**. 2. ed. Trad. Angela M. S. Correa. São Paulo: Contexto, 2017.
- PINTO, Celi Regina Jardim. Nota sobre a controvérsia FRASER-HONNETH informada pelo cenário brasileiro. **Revista Lua Nova**, n. 74, São Paulo: 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n74/03.pdf>. Acesso em: 10.10.2020.
- ROSADO-NUNES, Maria J. F. De mulheres, sexo e Igreja: uma pesquisa e muitas interrogações. In: COSTA, Albertina de O.; AMADO, T. (Orgs.). **Alternativas escassas: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina**. São Paulo/Rio de Janeiro: Prodir/FCC/Editora 34, 1994.
- ROSADO-NUNES, Maria. J. Gênero e experiência religiosa das mulheres. In: MUSSKOPF, André; STRÖHER, Marga J. (Orgs.). **Corporeidade, etnia e masculinidade**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- ROSADO-NUNES, Maria. J. Direitos, cidadania das mulheres e religião. **Tempo Social - Revista de Sociologia**, São Paulo, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v20n2/04.pdf>. Acesso em: 10 out. 2020.
- RUETHER, Rosemary Radford. **Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista**. São Leopoldo: Sinodal, 1993.
- SAFFIOTI, Heleieth I. B. **A mulher na sociedade de classes**. São Paulo: Expressão popular, 2013.
- SIDEKUM, Antônio. Alteridade e interculturalidade. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). **Alteridade e multiculturalismo**. Coleção Ciências Sociais. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

STRÖHER, Marga J. Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs: uma aproximação a partir das "Cartas Pastorais". In: STRÖHER, Marga J. DEIFELT, Wanda. MUSSKOPF, André S. (Orgs). **À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade**. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2004.

STRÖHER, Marga J. Teologia feminista e gênero – territorialidades, deslocamentos e horizontes. **Comunicações do III Fórum Mundial de Teologia e Libertação**. 21 a 25 de janeiro de 2009. Belém: Brasil. Disponível em: <http://www.wftl.org/pdf/055.pdf>. Acesso em: 10 out. 2020.

TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. In: TAYLOR, Charles (Org.). **Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

ULRICH, Claudete Beise. **Recuperando espaços de emancipação na história de vida de ex-alunas de escola comunitária luterana**. Tese de Doutorado. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

ZITKOSKI, Jaime José. Diálogo/Dialogicidade (Verbetes). In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José (Orgs.). **Dicionário Paulo Freire**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

(Des)enlaces conceituais: intolerância religiosa, racismo religioso e violência por motivação religiosa

Marcos Teles do Nascimento*

Marcus César Belmino**

Introdução

Em 25 de novembro de 1981, foi proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas a Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância religiosa e discriminação fundadas na religião ou nas convenções, dentre outras menções, este documento reafirmou o compromisso pela liberdade de manifestação religiosas, seja individualmente ou coletivamente, e reconhece como uma violação de direitos humanos fundamentais àqueles que sofrem impedimentos ou violências em virtude das suas crenças.

Em 2001, por sua vez, acontece a Terceira Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Correlatas de Intolerância conhecida como Conferência de Durban, também pela ONU. Esta conferência surge com o intuito de reconhecer e combater os ataques de intolerância por motivos de racismo, discriminação por raça e etnia que se entrelaçam a outras questões como gênero, religião, nacionalidade entre outras situações agravantes.

Em 2007, no cenário brasileiro, foi instituído pela Lei 11.635 o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, celebrado no dia 21 de janeiro, motivada em virtude de um episódio de violência que resultou na morte de uma liderança religiosa de Candomblé, conhecida como mãe Gilda nos anos 2000.

Nesse contexto, percebemos como importantes marcos na luta contra a intolerância religiosa estão entrelaçados, inclusive, com outras demandas sociais

* Psicólogo, Discente do Mestrado Profissional em Ensino em Saúde (UNILEÃO) e Professor do Curso de Psicologia (UNILEÃO).

E-mail: marcosteles@leaosampaio.edu.br

** Psicólogo, Mestre em Psicologia (UNIFOR) e Doutor em Filosofia (UFSC). Professor do curso de Psicologia e do Mestrado Profissional em Ensino em Saúde da UNILEÃO (Juazeiro do Norte-CE).

E-mail: marcuscezar@gmail.com

como o racismo e a produção de violência que esses movimentos sofrem. Ainda que seja citado esses importantes momentos no cenário internacional e nacional, há muito que ser feito, pois dados apontam para o crescimento de casos de intolerância religiosa nos últimos anos (BRASIL, 2018).

Compreender o contexto e a formação dessas formas de violência em sua dimensão histórica, política e social, é fundamental para que possamos desenvolver formas de resistência cada vez mais eficientes. Qual a relação entre o racismo e a intolerância religiosa? Como essas diferentes formas se relacionam? Assim, este artigo atravessa discussões sobre os conceitos de intolerância e intolerância religiosa, assim como relata a importância do reconhecimento do racismo religioso em se tratando da realidade brasileira. Por fim, apresenta conceitos vinculados à compreensão de violência e, por fim, a violência religiosa mostrando as diversas tipificações que tais violências podem assumir.

Metodologicamente, este artigo de revisão buscou fontes de autores clássicos que introduziram parte das discussões aqui apresentadas, mas também autores contemporâneos que são capazes de ilustrar debates atuais e pertinentes aos temas apresentados. Espera-se, dessa maneira, contribuir para um debate no que diz respeito a desvelar tais formas de produção de sofrimento àqueles que ainda não se sentem seguros para exercerem ou não o seu direito de liberdade de crença ou que se sintam ameaçados por grupos que geram violência, em virtude de processos ideológicos intolerantes que atravessam os séculos.

O questionamento sobre a intolerância

Os debates acerca das (in)tolerâncias não são atuais apesar da necessidade de compreender esses fenômenos se mantenham urgentes. As discussões do tema tomam forma na Europa Moderna, mediante o choque social e político entre católicos papistas e protestantes. Nesse contexto, por exemplo, surge Carta sobre a Tolerância de John Locke, com escrita datada em 1685 e publicação original em 1689. Uma escrita importante para compreender o cenário da época e os conflitos sociais permeados por ideais religiosos conflitantes.

Dentre os posicionamentos assumidos, considerados de vanguarda para a época, Locke mencionava a necessidade de separação das dimensões políticas e religiosas:

[...] numa palavra, ninguém pode impor-se a si mesmo ou aos outros, quer como obediente súdito de seu príncipe, quer como sincero venerador de Deus: considero isso necessário sobretudo pra distinguir entre as funções do governo civil e da religião, e para demarcar as verdadeiras fronteiras entre a Igreja e a comunidade (LOCKE, 1973, p. 11).

Em seguida, afirma a importância de pensar nos impactos da não separação que, na sua percepção, alimentava os casos de violência, perseguição até morte em virtude de divergências religiosas, colocando em risco a segurança de grupos religiosos minoritários da época: “Se isso não for feito, não se pode pôr um fim às controvérsias entre os que realmente têm, ou pretendem ter, um profundo interesse pela salvação das almas, de um lado, e, de outro, pela segurança da comunidade” (LOCKE, 1973, p. 11).

De certo modo, essas ideias de John Locke já estavam presentes na realidade francesa, mais precisamente, na França de Henrique IV. O monarca havia pensado em uma medida de reaver o caos produzido pelas guerras de religião que atravessaram grandes períodos. Em 1598, promulgou o Édito de Nantes, criado sob o interesse de manter ainda que provisoriamente o clima de tolerância civil para os protestantes na França.

Nesse período, aqueles que praticavam a religião pretensamente reformada (termo utilizado para os protestantes), gozavam de direitos civis, incluindo serviços educacionais, hospitalares e assistenciais. Esse clima tivera mudanças significativas em 1685, quando o Édito de Nantes é revogado e o clima de tolerância civil ora praticado foi substituído por perseguição, demolição de templos e o cerceamento de direitos, inclusive, da manifestação da fé protestante, o que resultou na manutenção da hegemonia do catolicismo na época (GUIMBELLI, 2001).

É importante apontar que fatos como este revelam um problema emblemático da época que se arrasta sobre a história, a saber, a incapacidade das pessoas conviverem com as diferenças. Os embates religiosos ganharam a atenção de filósofos, como o caso de John Locke, na busca da construção dos fundamentos da tolerância. Os argumentos apresentados nessa época estavam mais vinculados a questões legalistas e humanistas. Já do ponto de vista teológico, a busca de tentativas de convivências numa dinâmica de relação inter-religiosa seria um tema a ser trabalhado com mais veemência somente no século XX (DUSILEK, 2016).

Logo, o cenário de intolerâncias e combates religiosos que se distribuiu em todo o continente europeu, foi crucial na compreensão dos conceitos que foram

trabalhados por diversos autores em períodos seguintes, seja na corroboração desses conceitos, seja na construção de leituras não colonialistas desse processo.

(Re)visitando o conceito de (in) tolerâncias: inclusive religiosas

Após contextualizar alguns dos conflitos que marcaram a história da Europa Moderna e os embates religiosos, pode-se dar continuidade na busca de compreensão de um conceito mais preciso de intolerância. Para esse fim, é importante salientar a contribuição de Paul Ricoeur no campo de compreensão sobre esse conceito, mas também buscando a apresentação de outros autores importantes ao debate.

Este autor conceituou intolerância enquanto uma “predisposição comum a todos os humanos, a de impor suas próprias crenças, suas próprias convicções, desde que disponham, ao mesmo tempo, do poder de impor e da crença na legitimidade desse poder” (RICOEUR, 2000, p. 20). Nesse sentido, atravessa a autorização ou não da existência das diferenças numa lógica de relação de poder, onde alguém precisa ceder a uma crença e se adequar a uma crença dominante. Tal reflexão aparece, por exemplo, quando uma crença religiosa autoriza desqualificar outra por ser diferente. Sobretudo, por não se adequar ao seu enquadre dogmático, alguém ser subjugado enquanto inferior e passível de ações de violência.

Ainda em Paul Ricoeur (1995) além da discussão da intolerância versus tolerância, este ainda acrescenta um terceiro termo: a questão do intolerável. Para o filósofo, “tolerar significa desenvolver uma atitude que consiste em admitir no outro uma maneira de pensar ou de agir diferente da que pessoalmente se adota” (RICOEUR, 1995, p. 175). Enquanto a intolerância se enquadra no “não suportar, a condenar o que se desagrada nas opiniões ou nas condutas dos outros” (RICOEUR, 1995, p. 175). O limiar entre essas duas condições parece estar na capacidade de reconhecer o outro enquanto diferente e, a partir disso, que tipo de atitude irá ser tomada. Existe na intolerância, um impedimento de reconhecer a diferença enquanto uma possibilidade. Para o filósofo, a tolerância atravessa três níveis: institucional, cultural e das justificações teológicas.

No plano institucional, a tolerância dialoga com as regras da Justiça e o papel do Estado. Para ele, a Justiça possui o dever de corrigir desigualdades em virtude do peso social. Nesse caso, deve tratar desigualmente pessoas desiguais no que diz respeito os benefícios, os encargos e as oportunidades. Como ele afirma: “a tolerância assume então um papel positivo: à abstenção acrescenta-se o reconhecimento do direito das

diferenças e do direito às condições materiais de sua livre expressão” (RICOUER, 1995, p. 179-180).

A hermenêutica francesa, representada na figura do autor, apresenta uma reflexão interessante: o lugar do Estado, enquanto instituição, sendo responsável pela garantia da diferença. Essa perspectiva ainda vai além: a atuação desse Estado deve ser a de fomentar políticas de proteção a grupos minoritários e que estejam suscetíveis a quaisquer ações de intolerância. Na dinâmica cultural, a tolerância age como uma necessidade no interior do Estado de Direito. Para ele, a tolerância na cultura é caracterizada pelo “conflito consensual” que significa o reconhecimento e respeito às diferenças. Nesse sentido, tolerância não se confunde com indiferença e nem mesmo com a imposição de convicções. Como é colocado “há algo potencialmente de intolerante na convicção: não admitimos facilmente que aqueles que não pensam como nós tenham o mesmo direito em professar suas convicções” (RICOUER, 1995, p. 180).

Se formos levar em consideração a formação histórica do Estado brasileiro, proveniente de diversas origens culturais, a compreensão da diferença como fator formativo é fundamental e representa o próprio multiculturalismo característico do povo. Nesse processo formativo, sabe-se que alguns traços culturais foram e são amplamente aceitos, principalmente, quando tratamos de valores europeus replicados na cultura. O mesmo não acontece quando falamos da diversidade cultural africana. O processo colonizador europeu vivido no Brasil, teve resultados para além de um sistema econômico baseado na exploração das riquezas e a utilização da escravidão. Houve uma produção de intolerâncias e isso incide resultados quando se trata das dinâmicas da intolerância religiosa segmentada em nosso país, sobretudo, ao analisamos as religiões de matrizes africanas (BRASIL, 2016). Essa discussão será retomada em uma seção adiante.

Essa discussão reflete, inclusive, sobre o terceiro nível sobre a tolerância em Ricouer, a saber, das justificações teológicas: “Se a religião, as religiões têm um sentido, é o de libertar o fundo de bondade dos homens, de ir procurá-lo aí onde ele está completamente escondido” (RICOUER, 1995, p. 187). Em Ricouer, há uma necessidade da passagem do paradigma da “violência da convicção” para “não violência do testemunho” usando como referencial o Cristianismo. Ao analisar a narrativa bíblica, o autor mostra a múltipla possibilidade interpretativa, inclusive, sobre a figura assumida por Deus e sua onipotência. No campo interpretativo, Deus foi interpretado e assemelhado a figura de príncipes e imperadores, inclusive, sobre o poderio exercido por estas figuras. Nesse campo da tolerância e das justificações

teológicas, mostra que a narrativa bíblica pode assumir igualmente posições de tolerância ou de intolerância. Revela-se outra questão, pois para alguns segmentos religiosos que utilizam a bíblia enquanto referencial é inconcebível a possibilidade de interpretar “a palavra”, colocando-a numa posição inviolável.

Dentro dessa perspectiva trazida por Ricouer, pode-se perceber uma aproximação conceitual entre ele e um autor que é, inclusive, seu contemporâneo: Norberto Bobbio. Bobbio (2004) mostra a necessidade da existência de uma espécie de tolerância dentro de Estados democráticos. Para o autor, tolerância não implica na renúncia sobre a verdade em que se acredita ou na indiferença ou na falta de interesse, no que diz respeito a qualquer outra forma de verdade em que se possa existir. Tolerância para Bobbio (2004, p. 88): é baseada em “um princípio moral absoluto: o respeito à pessoa alheia”. E vai além:

A tolerância, aqui, não é desejada porque é socialmente útil ou politicamente eficaz, mas sim por ser um dever ético. Também nesse caso o tolerante não é cético, porque crê em sua verdade. Tampouco é indiferente, porque inspira sua própria ação num dever absoluto, como é o caso do dever de respeitar a liberdade do outro (BOBBIO, 2004, p. 88).

Ainda sobre o termo tolerância, menciona existência de dois significados, inclusive, para o termo oposto: intolerância, qualificando assim um significado como positivo e outro como negativo. Intolerância, num sentido positivo, refere-se a todas as qualidades que se enquadrariam no campo das virtudes tais como severidade e firmeza; no sentido negativo, está relacionada à opressão daquilo que difere ou se discorde. Tolerância, em sentido positivo, condiz com a defesa da liberdade seja religiosa, política ou racial; tolerância, em sentido negativo, está vinculada à indulgência culposa, quer dizer, condescendência com injustiças e até mesmo cegueira quanto a inconformidade e valores (BOBBIO, 2004).

Jürgen Habermas (2007, p. 282), filósofo alemão, também trouxe contribuições ao conceito de tolerância em que está definida a partir da convivência entre maiorias e minorias religiosas: “[...] a tolerância é um termo que vem do latim *tolerare* que significa suportar, aceitar, estando associado à religião, sendo visto a partir do direito, estabelece, um comportamento de aceitação frente às minorias religiosas”. Cardoso (2003) parece complementar a ideia de Habermas no sentido de apontar a tolerância como um movimento de uma hegemonia cultural e religiosa em conviver com diversas minorias. Essa hegemonia, para o autor, está fundamentada no cristianismo europeu. Como é dito:

A tolerância à diversidade de posições religiosas não chegou a ultrapassar rigorosamente os limites da identidade do próprio cristianismo como a única religião verdadeira. A tolerância religiosa fundamental referia-se à convivência entre cristãos papistas e cristãos reformados (CARDOSO, 2003, p. 129).

Na sua análise, o sentido trazido para conceituar tolerância, predominante nos dicionários de língua latina europeia, revelam o projeto do “velho mundo” de buscar universalidade e homogeneidade por meio da dominação das outras culturas. Há um custo nesse processo de “homogeneizar” a cultura, principalmente, quando se trata de diversidade cultural não-europeia.

No século XVI, o vocábulo latino *tollerantia* significa constância em suportar, permitir, condescender. Nessa acepção, a tolerância supõe uma relação humana entre desiguais, em que o superior faz concessões ao inferior. Assim, o verbo 'tolerar' aparece frequentemente como sinônimo de 'suportar' ou 'aceitar' com indulgência. Nesses dois sentidos básicos estão presentes a postura discriminatória e superior dos conquistadores em relação aos povos indígenas da América Latina (CARDOSO, 2003, p. 131-132).

Desvelar essa insuficiente lógica de tolerância mantida pelo projeto do “velho mundo” em manter seus status quo de poderio cultural é um importante movimento denunciado pelos estudos do pós-colonialismo. Este movimento permitiu discutir como o conhecimento e o mundo ainda se constrói sob a perspectiva do colonizador. Inclusive, de perceber como o sujeito que fora colonizado é inserido numa lógica persistente de dominação, quer dizer, localizada no discurso do colonizador (ROSEVICS, 2017).

Esse processo de colonização trouxe consigo valores dos povos dominantes que contribuíram para a construção de uma sociedade desigual baseada em valores hegemônicos e no silenciamento das diversidades dos povos colonizados. Muitas vezes, esses valores dos grupos dominantes e da própria branquitude é introjetada sobre o povo que viveu e vive o resultado da lógica racista de dominação baseada nas diferenças de raças e os impactos impostos nas dimensões discursivas, econômicas e de própria cultura (FANON, 2008).

Um desses impactos está no agravamento ou fortalecimento da intolerância que pode assumir facetas ainda mais severas, inclusive, de incumbir o diferente, enquanto não-humano (HÉRITIER, 2000). Nisso, um questionamento pode ser feito: de que forma, essa percepção de que o outro por ser diferente perde tudo, inclusive sua humanidade, coloca-o à mercê da violência e da dominação? Para dar conta dessa perspectiva, será necessária uma nova aproximação temática, capaz de compreender

como opera as intolerâncias religiosas no cenário brasileiro levando em consideração a nossa techedura histórica. Perceber o cenário, inclusive, fundador do questionamento sobre hegemonias religiosas é deveras relevante e, nesse processo, os autores apresentados ao longo desse capítulo fornecem subsídios para esta compreensão.

Sabe-se que o cenário europeu e o cenário brasileiro têm vivências históricas muito diferentes até mesmo antagônicas. A Europa, em seu apogeu, invadiu, conquistou e colonizou diversas partes do planeta e o Brasil fez parte desse povo colonizado, vivenciando todas as consequências que perduram até hoje. Reconduz, inclusive, a compreensão de perceber como a dinâmica implementada pelo racismo se consolida nas políticas de ódio, violência e produção da morte da população negra, como dito por Mbembe (2017, p. 65): “em larga medida, o racismo é o motor do princípio necropolítico”. Assim, faz-se necessário perceber o impacto da escravidão e, mais precisamente, a sua herança que precisa ser combatida: o racismo e o racismo sobre a manifestação das religiões dirigidas a povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas que serão tratadas a partir do que é chamado de racismo religioso. Assunto que será tratado na próxima secção.

Para além da intolerância: o racismo religioso

Agora é possível fazer um recorte específico sobre a compreensão da realidade brasileira e a dimensão que opera a intolerância religiosa através de atos de violência para grupos religiosos específicos. Os dados apresentados pelo RIVIR - Relatório sobre a Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011 – 2015) auxiliam perceber esse fenômeno. Ao realizarem uma análise documental tendo como fonte reportagens jornalísticas da imprensa escrita e o Disque 100, também conhecido como Disque Direitos Humanos, constataram dados relevantes.

Nas análises de reportagens jornalísticas de imprensa escrita, este relatório apontou (RIVIR, 2016):

- Assassinatos, constatou-se a morte de vinte e seis pais de santo e lideranças de Candomblé. Nestas, apenas quatro casos havia informações de órgãos policiais ou do Ministério Público fazendo menção direta a questões religiosas. Nos demais, vinte e dois casos, as reportagens pareciam imprecisas e não fornecendo dados dessa natureza, apontando para um fenômeno chamado de “indiferença policial”;

- Agressões Físicas, noventa e cinco notícias com destaque para o caso Kayllane, com doze anos de idade, foi atingida com uma pedra na sua cabeça ao sair de um culto no candomblé no Rio de Janeiro;
- Conflitos no trabalho, seis reportagens que fazem menções a pessoas serem demitidas por serem consideradas “macumbeira” ou pedido de exoneração de um servidor por não acreditar em Deus católico.
- Questões fundiárias, seis reportagens dentre elas uma que faz alusão a terreiro de umbanda demolido em São Gonçalo – Rio de Janeiro.
- Predominância de Religiões de Matrizes Africanas como as mais atacadas com 53% das reportagens.
- A maioria dos agressores, mais precisamente, 65% dos agressores não têm suas identidades religiosas apontadas. O relatório aponta para duas tendências: dificuldade das autoridades identificarem as manifestações, os agressores e o tipo penal que se enquadram; imprensa com baixo interesse pelo tema e ausência de escritas críticas sobre o tema.

No Disque 100 (RIVIR, 2016), este mesmo relatório considerou:

- Fragilidade no envio dos dados das ouvidorias para elaboração do relatório, em que a maioria dos órgãos ou não enviaram os dados ou afirmaram não receber denúncias dessa natureza.
- As religiões de matrizes africanas são as que fizeram denúncias aos órgãos de ouvidoria;
- Quanto aos agressores, 73% destes não tiveram suas religiões identificadas. O relatório apontou num distanciamento entre as ouvidorias que, em tese, poderiam ser órgãos garantidores de direitos e a temática da intolerância religiosa.

A evidente fragilidade nos dados para o levantamento deste relatório somada a prevalência de denúncias vítimas de pessoas pertencentes aos povos tradicionais de matrizes africanas pode ser um sintoma estrutural de como opera o racismo religioso. Os dados analisados, na verdade, são bastante incipientes para dimensionar a real consolidação e manutenção de como estes racismos se solidificaram na história do Brasil. Essa incipiência nos dados é confirmada pelo relatório do Ministério Público Federal ao afirmarem:

Apesar da dimensão que o problema da intolerância/violência religiosa alcançou, vários Estados não dispõem de dados estatísticos, metas, estratégias, ações específicas, estruturas adequadas para fazer o necessário enfrentamento desse tipo de criminalidade. Unidades da federação não possuem delegacias ou setores especializados para investigar os crimes praticados por motivos de intolerância religiosa (BRASIL, 2018, p. 27).

Guimarães (2018) traduz o sentimento da apatia, ou melhor, de negligência do Estado frente às demandas apresentadas ao longo desse relatório, mais precisamente, relacionados à falta de proteção vivida pelos povos de terreiro. De fato, vai além de apatia: “[...] esse silenciamento encontra respaldo atualmente, com outra roupagem legal, em que o Estado e a sociedade apontam que os povos de terreiro, com seus atabaques, causam ‘perturbação do sossego’ e ‘poluição sonora’” (GUIMARÃES, 2018, p. 181). A roupagem a qual o autor se refere, inclusive, é evidenciada nas imposições, muitas vezes, inalcançáveis para o funcionamento dos terreiros como, por exemplo, isolamento acústico, sabendo da realidade de muitas comunidades e terreiros, essa é uma imposição para além do possível.

Há aqui um atravessamento entre a ausência de liberdade religiosa aos povos tradicionais de matrizes africanas e os efeitos permanentes do racismo. Esta ausência aparecerá como uma manifestação persistente de estruturas forçadas pela escravidão sob os interesses do capitalismo. Como mencionado por Almeida (2019, p. 183-184): “Em suma, para se renovar, o capitalismo precisa muitas vezes renovar o racismo, com, por exemplo, substituir o racismo oficial e a segregação legalizada pela indiferença diante da igualdade racial sob o manto da democracia”.

Quando se fala sobre a necessidade de ampliar a noção de intolerância religiosa, percebe-se a necessidade de integrar o conceito de racismo religioso, pois assim permite observar quem e o que está sendo atacado. O racismo religioso é um ataque a origem do povo africano manifestado, inclusive, sobre a tentativa insistente de demonizar as expressões religiosas (FLOR DO NASCIMENTO, 2016). Essa demonização, ao mesmo tempo, desencadeia e alimenta o racismo.

Em outro momento, o autor apresenta duas vertentes importantes para compreender a dinâmica do racismo religioso: No Brasil, os gestos violentos contra as “religiões” de matrizes africanas se configuram em meio a uma dupla marca negativa: a) a exotização e demonização, por serem crenças não-cristãs ou não ligadas à cultura que a Europa – e suas projeções no “mundo desenvolvido” – adotou para si (e isso incluiria, inclusive, uma convivência menos atritante com religiões judaicas ou islâmicas, por exemplo); b) o racismo, por serem estas “religiões” constituídas por pessoas negras e formadas por elementos africanos e indígenas. Ambas as dimensões estão

interligadas, de modo que, na maioria dos casos, a própria exotização e demonização é um produto do racismo (FLOR DO NASCIMENTO, 2017, p. 53).

O modelo hegemônico europeu e cristão busca homogeneizar as práticas sociais e religiosas. Interessante o trecho do autor ao mencionar as religiões “menos atritantes” a exemplo das religiões judaicas e islâmicas. Provoca, de fato, uma reflexão importante quando é transposta a leitura acusatória, dirigida aos povos tradicionais de matrizes africanas. Uma leitura acusatória que não busca conhecer a manifestação social e religiosa de um povo, mas sim em mensurá-lo a partir do credo cristão, logo sob uma lógica maniqueísta, reduzindo a história e a diversidade de um povo sob uma perspectiva de demonização.

Sidnei Nogueira (2020) consegue traduzir essa dimensão na prática ao introduzir seu livro *Intolerância Religiosa*. O autor faz uma alusão a um trecho do livro de um bispo de orientação neopentecostal bastante famoso no Brasil e, neste livro, o bispo elabora uma dedicatória direcionada aos povos tradicionais de matrizes africanas alegando que estes, apesar de estarem bem-intencionados, precisam de esclarecimento e de instrução.

A dedicatória é apresentada a partir de uma suposta intenção de ajudar aqueles que segundo o bispo precisam de esclarecimento e, o que ele defende, a fé que ele profetiza seria a resposta necessária para vir o esclarecer, colocando assim como dono de uma narrativa verdadeira sobre a fé e também como salvador. Quando o bispo faz referência a questões como instrução e esclarecimento é, na verdade, uma tentativa de higienizar coisas pretas (NOGUEIRA, 2020).

O termo higienizar é novamente utilizado ao remeter a tentativa de grupos religiosos intolerantes de impor uma fé dominante, apagando a essência do povo preto através de suas manifestações. Trata-se de uma dimensão prática de um projeto de intolerâncias que atinge níveis institucionais, aparelhando-se a uma tecedura organizacional, quer dizer, a nível de igreja capaz de difundir estas ideias e propagar o racismo religioso. Logo, reafirma-se aqui a necessidade do uso do termo racismo religioso no campo de estudos sobre a intolerância, visto a intersecção existente com o racismo e as manifestações de povos de matrizes africanas.

O ataque àquilo que não se admite é capaz de produzir marcas, e nesse sentido, é necessário compreender as formas que estes ataques se manifestam assim como os impactos produzidos. Para isso, um outro tema integra estes escritos: a violência, mais precisamente, a violência religiosa.

As violências, inclusive, religiosas

A adoção pelo uso do plural, violências, tem uma motivação encontrada nos escritos de Minayo e Souza (1998, p. 513): “falar de violências, pois se trata de uma realidade plural, diferenciada, cujas especificidades necessitam ser reconhecidas”. Logo, esse texto não pretende resumir o significado e sua complexidade, mas relatar algumas das perspectivas chegando ao tema em discussão: a violência religiosa. Dentre as diversas formas de ambientar um tema, àqueles que recorrem à etimologia da sua palavra, chamada em estudos linguísticos de palavra-entrada, uma forma de produzir uma ambientação e uma explicação, inclusive, histórica sobre o uso da palavra. Parece uma forma interessante, logo esse recurso será adotado.

Etimologicamente, a palavra violência tem origem latina, *violentia* e aparece em dicionários como no caso do Dicionário de língua Portuguesa de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira como “1. Qualidade de ser violento; 2. Ato violento; 3. Ato de violentar 4. Constrangimento físico ou moral; uso de força e coerção” (FERREIRA, 2010). Chauí (1998, p. 3), por sua vez, também enumera descrições que englobam o fenômeno discutido:

1) tudo o que age usando a força para ir contra a natureza de algum ser (é desnaturar); 2) todo ato de força contra a espontaneidade, a vontade e a liberdade de alguém (é coagir, constranger, torturar, brutalizar); 3) todo ato de violação da natureza de alguém ou de alguma coisa valorizada positivamente por uma sociedade (é violar); 4) todo ato de transgressão contra aquelas coisas e ações que alguém ou uma sociedade define como justas e como um direito; 5) consequentemente, violência é um ato de brutalidade, sevícia e abuso físico e/ou psíquico contra alguém e caracteriza relações intersubjetivas e sociais definidas pela opressão, intimidação, pelo medo e pelo terror.

As concepções de Chauí (1998) são abrangentes e mostram uma diversidade de efeitos das ações violentas como desnaturar uma forma de experiência, reprimir e restringir a liberdade sobre algo ou alguém por diversos meios como a dor e a brutalidade. Ao que parece, a violência atravessa um aspecto do exercício de controle ainda que custe opressão, medo ou terror, ou ainda, na eliminação das diferenças ou na perpetuação de algo que o agente da violência julgue como indesejável.

O uso dos elementos descritos pela autora é bastante presente em narrativas históricas. Como aponta Girard (1990), a história das civilizações pode ser compreendida entre momentos de violência, de domínio e do uso da coerção para domínio de populações. Em sociedades antigas, a violência também era utilizada como

forma de neutralizar outra ação de violência. Violência combatendo violência e, geralmente, a ação de neutralizar precisaria ser ainda maior. Além do combate pela própria, havia também maneiras ritualísticas de controle. Uma delas estaria no sacrifício de vítimas expiatórias sob o intuito de controlar o comportamento violento daqueles que assistiam aos sacrifícios. Nessas sociedades, segundo o autor, os rituais e sacrifícios eram também respostas de combate à violência, pois não havia sistemas jurídicos que pensassem em outras maneiras de controlar esse fenômeno.

Atravessando um salto histórico, da antiguidade a nosso tempo, fica aqui uma inquietação de como as narrativas se repetem. A descrição de Girard (1990) sobre as sociedades antigas parece ainda atual ao perceber a perpetuação de ações de violência para o combate da própria violência. Assim, mesmo com os layouts modificados, as características de controle e dominação permanecem com o uso da violência para atingir esse objetivo. Por que permanecem? Um questionamento que pode ficar sem resposta para esse momento, mas ao que parece, esse *modus operandi* acompanha as sociedades, e outro trecho do autor consegue simbolizar isso “a violência é de todos e está em todos” (GIRARD, 1990, p. 10).

Tecendo análises do ponto de vista dos Estados na contemporaneidade e das organizações de guerra, McCann (2017) mencionou que as ações, por meio de violência, estão completamente organizadas por meio de planejamento estratégico incluindo saberes das áreas da engenharia e da estatística, por exemplo. Guerras estariam enquadradas, para muitos Estados, enquanto uma atividade comercial e de gestão. Ainda que não seja o cerne desse trabalho uma discussão sobre a correlação entre interesses de nações e a manutenção de guerras, é importante desvelar que a guerra é um instrumento amplo de violência. Violência, muitas vezes, financiada e mantida por diversos atores, incluindo o próprio Estado.

Perceber a violência como instrumento de controle seja nas sociedades antigas seja com sua permanência depois da criação do Estado, mostra a necessidade de compreender outros vetores que atravessam o seu conceito. Para isso, Michaud (1889, p. 11) acrescenta:

há violência quando, numa situação de interação um ou vários atores agem de maneira direta ou indireta, maciça ou esparsa, causando danos a uma ou mais pessoas em graus variáveis, seja em sua integridade física, seja em sua integridade moral, em suas posses, ou em suas participações simbólicas e culturais.

O conceito apresentado por Michaud (1989) retrata uma espécie de camadas, quer dizer, revela a possibilidade de pensar a violência de diferentes formas que incluem a composição de um ou mais agenciadores dessa violência, atravessando os meios diversos que possam atingir uma vítima de forma física, mas que abrange outras manifestações, tais como o simbolismo por meio da violência. Em se tratando de manifestações simbólicas por forma de violência, Pierre Bourdieu, em *A dominação masculina*, traduziu esse fenômeno a partir do conceito de violência simbólica:

[...] violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento” (BOURDIEU, 2003, p. 7-8).

Ao que parece, quanto mais difícil de identificá-la ou materializá-la, quando possível, mais sofisticado foi o mecanismo da violência pelo seu meio simbólico. Ainda cabe a menção que essas relações são construídas sócio historicamente e aparecerão não em um só lugar, mas sim, em vários ambientes que serão reproduzidos pelo próprio Estado, pela figura da escola, nas configurações familiares, pela instituição Igreja, dentre outros campos.

Em meio a essa discussão, duas questões aparecem até aqui: 1. As múltiplas formas de manifestação da violência; 2. A importância de compreender os atores que operam em meio a essas múltiplas formas de manifestação. Agora, trazendo um marcador específico para o campo da violência, a violência religiosa ou violência por motivação religiosa, os questionamentos se renovam: Que danos ou graus operam a violência religiosa? Refletir sobre esses questionamentos, possibilita uma outra aproximação temática: a compreensão do conceito de violência religiosa.

Face da intolerância: a violência por motivação religiosa

A violência por motivação religiosa é um campo de tensão que atravessa diferentes questões, assim como as narrativas de violência durante os séculos. Dentre diversos acontecimentos históricos, pode-se mencionar o caso das Cruzadas, um dos símbolos da Idade Média, retratadas por diversas vezes pela cultura ocidental. Muitas das vezes, narradas a partir das perspectivas da armada militar cristã em busca de conquistar a Terra Sagrada e estabelecer o Cristianismo como a fé dominante para todos os povos.

Acreditar que, por algum momento, mais precisamente em meados do século XX, ocidentais vieram a acreditar que as religiões nunca mais teriam ocupações de destaque nos acontecimentos mundiais e que assuntos como estes estariam vinculadas a esfera privada e individual (AMRSTRONG, 2009). Engano? Muito provavelmente sim, visto que Estados e questões religiosas podem estar diretamente implicados, provocando transformações como o que aconteceu no Irã, por exemplo, ao longo da década de 70, com a chegada de Khomeini ao poder e as mudanças sociais trazidas pelo seu regime (ARMSTRONG, 2009).

Ainda na segunda metade do século XX, conflitos de motivação inter-religiosa também se fazem presentes como o caso dos hindus e mulçumanos na Índia; entre budistas e hindus no Sri Lanka; cristãos e mulçumanos nas Filipinas, Indonésia e Iugoslávia (antes da dissolução em outros países); judeus e mulçumanos no Oriente Médio; budistas e cristãos na Birmânia. Sabendo-se que muitos desses conflitos permanecem até hoje (SJ, 2002). Retoma-se aqui, inclusive, a importância de pontuar os conflitos existentes no Brasil, como foi mencionado em seção anterior, sobretudo, ao perceber a intersecção entre intolerâncias e racismo no cenário brasileiro. O que faz pensar que cada conflito de demanda inter-religiosa exige a compreensão de diversas variáveis que se entrelaçam ao fenômeno. Dessa maneira, as violências por motivação religiosas podem se manifestar em diversos formatos que perpassam racismo, machismo, homofobia, elitismo ou da xenofobia, inclusive, desdobrando-se em diversas tipologias de violências, inclusive a violência física (CARDOSO, 2003).

Importante também ressaltar sobre a possibilidade da coexistência conceitual entre intolerância religiosa e violência religiosa. Ou ainda, em perceber a violência como um desdobramento da intolerância. São caminhos em busca da compreensão do fenômeno e, neste momento, não é o interesse desses escritos definir qual a categoria conceitual mais se adequa a esta questão. Ao contrário, os diversos autores e lugares em que ocupam, buscam contribuir para a leitura de um tema definitivamente relevante e complexo. Em algumas circunstâncias, por exemplo, podem ser vistas também enquanto sinônimas, implicadas conceitualmente em uma mesma categoria como colocado pela Secretaria de Direitos Humanos (2016, s/n):

Será considerado como intolerância e violência religiosa o conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a diferentes crenças e religiões, podendo em casos extremos tornar-se uma perseguição. Entende-se intolerância religiosa como crime de ódio que fere a liberdade e a dignidade humana, a violência e a perseguição por motivo religioso são práticas de extrema gravidade e costumam ser caracterizadas pela ofensa, discriminação e até mesmo por atos que atentam à vida.

Os esforços de desvelar a existência de ataques por motivação religiosa em virtude da incapacidade de aceitar a diversidade implica na denúncia daqueles que ofendem, perseguem e limitam a liberdade do outro, inclusive, do direito de viver como é apontado na citação anterior. De fato, além de esforço, é uma questão de luta por reconhecimento pela existência desse tipo de violência. Pereira (2019) aponta um problema vivido pelas vítimas, mais precisamente da realidade das religiões afro-brasileiras, e os ambientes institucionais que poderiam garantir os direitos constitucionais brasileiros sobre a livre manifestação de crença. Muitas vezes, os agentes públicos não conseguem tipificar este tipo de violência, havendo assim uma ausência de garantia do direito dessas pessoas. Vale ressaltar que estas tipificações existem e como forma de desvelar aquilo que por muitas vezes, não é reconhecido, então os autores desse artigo, organizaram as informações em forma de quadro que está exposto a seguir.

Tipo	Forma de manifestação
Violência psicológica por motivação religiosa	“Caracteriza-se por qualquer conduta que cause danos emocionais e diminuição da autoestima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas crenças e seus comportamentos, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação, tendo como motivação a crença religiosa da vítima” (SDH, 2016, p. 30).
Violência física por motivação religiosa	“Caracteriza-se por qualquer conduta que ofenda sua integridade ou saúde corporal, tendo como motivo a crença religiosa da vítima” (SDH, 2016, p. 30).
Violência relativa à prática de atos/ritos religiosos	“Caracteriza-se pela proibição de ritos, orações e oferendas; pelo uso indevido e desrespeitoso de imagens religiosas; pelo impedimento de renovação de aluguel de imóveis; pela expulsão, ou ameaça, de casa, em função da crença religiosa. Ou seja, qualquer ato que restrinja ou impeça a prática de atos ou ritos religiosos” (SDH, 2016, p. 30).
Violência moral por motivação religiosa	Quando se configura calúnia conforme artigo 138 do Código Penal: “Configurada com a narrativa de um fato criminoso imputado por uma pessoa a outrem, no qual consta o suposto local de perpetração do crime, o local, e o momento de sua execução, que sabe ser falso com a finalidade específica de ofender a honra alheia” (SDH, 2016, p. 30). Quando se configura difamação conforme artigo 139 do Código Penal. “Configurada com a narrativa de um fato, verdadeiro ou falso, não tipificado nas leis penais, imputado pelo sujeito ativo ao passivo, no qual consta concretamente ou fictamente o local da prática da conduta, bem como o

	<p>momento da sua execução, cujo objetivo é violar a honra objetiva do ofendido” (SDH, 2016, p. 31).</p> <p>Quando se configura enquanto injúria conforme artigo 140 do Código Penal: “Configurada quando alguém, por meio de gestos, palavras, desenhos ou atitudes ultrajantes ofendem a dignidade ou o decoro alheio” (SDH, 2016, p. 32).</p>
Violência institucional por motivação religiosa	“Violência motivada por divergências de crenças ou convicções (religiões) predominantes em diferentes sociedades, que ao se formalizarem e institucionalizarem nas diferentes organizações privadas ou públicas. Nesta categoria, a palavra instituição deve ser entendida em sentido amplo, como qualquer organização ou estrutura social estabelecida pela lei ou pelos costumes” (SDH, 2016, p. 32).
Violência patrimonial por motivação religiosa	“Caracterizada por qualquer conduta que configure retenção, subtração, destruição parcial ou total de objetos religiosos, de espaços físicos que abriguem templos religiosos e casas de pessoas, em função de sua crença religiosa, além da invasão dos mesmos” (SDH, 2016, p. 32).
Violência sexual por motivação religiosa	“Caracteriza-se por ato que constranja a pessoa a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força ou da relação de poder, tendo como motivação a sua crença religiosa. São exemplos de relações que envolvam poder: professor-aluna/o e padre/pastor/pai de santo-frequentador/a de templo religioso. Atos libidinosos, gestos e termos obscenos entram nessa categoria” (SDH, 2016, p. 32).
Negligência por motivação religiosa	Caracteriza-se pelo abandono, descuido, desamparo, falta de responsabilidade e descompromisso com o cuidado e o afeto, tendo como motivação a crença religiosa da vítima. Situações em que a pessoa age com indiferença em relação a outro que necessita de seus cuidados ou atenção são incluídos nessa categoria” (SDH, 2016, p. 32).

Quadro 1 – Tipo e forma de manifestação

Fonte: Secretaria de Direitos Humanos (2016).

Ao observar os tipos apresentados, um fato parece ser relevante para demarcações conceituais sobre o fenômeno investigado, pois a violência por motivação religião perpassa por um contingente significativo de outras tipologias de violência: violência psicológica, violência física, violência relativa a atos/ ritos religiosos, violência moral, violência institucional, violência patrimonial, violência sexual e negligência enquanto violência. Se em tratando de violência por motivação religiosa, não se fala em uma apenas, mas em várias.

Somado a isso, o Ministério Público Federal do Brasil menciona que é evidente que o Estado não confere atenção e nem mesmo tem respostas concretas para o combate da violência religiosa no cenário brasileiro (BRASIL, 2018). A ausência de respostas concretas é algo preocupante, pois há grupos sociais expostos a situações de vulnerabilidade como foi discutido ao longo do artigo, assim como há grupos que

mantém práticas de violência sem temer a violação produzida por tais atitudes. Precisa-se, cada vez mais, tornar visível as violências descritas no quadro acima, assim como cobrar ações de proteção do Estado frente ao direito de liberdade religiosa.

Considerações Finais

Este artigo teceu considerações históricas sobre o conceito de intolerância que foi um marco civil importante, mas longe de dar respostas aos problemas sociais ainda persistentes, mais precisamente, da intolerância religiosa em diversos cenários brasileiros ou não. Percebeu-se uma fragilidade quanto ao conceito de intolerância, visto que em diversos momentos este transfere o significado de “suportar” aquele que é diferente ou mesmo aceitar, mas com indulgência. Ao pensar sobre isso, vê-se um distanciamento que não apreende a realidade vivida na América Latina e os desdobramentos do modo como a Europa colonizou este contingente e os modos utilizados pelos colonizadores.

Quanto aos impactos ainda vívidos do modo colonizador que perpetuam o racismo em seus diferentes formatos, vê-se a necessidade de ampliar a noção de intolerância religiosa e uma aproximação fundamental ao conceito de racismo religioso. Não se trata de um embate entre cristãos papistas e reformados, mas a perpetuação de uma visão eurocêntrica e cristã dirigida aos povos tradicionais de matrizes africanas. Visão esta que busca apagar a herança cultural de um povo, incluindo, seu direito à crença e suas manifestações. Em diversas vezes, desdobrando-se na visão higienista que impõe que religiões não-europeias precisam aceitar uma fé dominante, excluindo a possibilidade da liberdade religiosa enquanto um direito humano fundamental.

A intolerância religiosa assim como o racismo religioso podem reverberar em violências que precisam ser reconhecidas e que se apresentam em tipologias diversas. Essas violências por motivação religiosa atravessam as diversas formas de manifestação que produzem sofrimentos àqueles que tem sido vitimado por ideologias intolerantes ainda persistentes. Ainda que este artigo não tenha tecido de forma direta, é importante buscar a identificação dos agentes da intolerância, daqueles que perpetuam essas práticas, inclusive, da responsabilidade do Estado, seja como responsável pela laicidade seja agente apático frente a estas violências. Relatos atuais de violência por motivação religiosa se assemelham aos acontecimentos da Idade das Trevas, mas com uma diferença sólida: estamos enveredados na segunda década do século XXI. Tempo este marcado por problemas seculares anteriores que precisam de debates, precisam de respostas.

Referências

- ALENCAR, B. B. de. Intolerância religiosa e a violação de direitos humanos. **Revista da Seção Judiciária do Rio de Janeiro**, [S.l.], v. 22, n. 43, p. 176-192, dez. 2018.
- ALMEIDA, S. L. de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ARMSTRONG, K. **Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras; 2009.
- BOBBIO, N. **A era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- BRASIL. **Lei no 11.635 de 25 de dezembro de 2007**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/l11635.htm>. Acesso em: 05 de janeiro de 2020.
- BRASIL. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos. **RIVIR - Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares**. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, SDH/PR, 2016.
- BRASIL. Ministério Público Federal. Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão. **Relatoria Estado Laico e Combate à Violência Religiosa**. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/pfdc/midioteca/nossas-publicacoes/nota-tecnica-livre-exercicio-dos-cultos-e-liturgias-das-religoes-de-matriz-africana>. Acesso em: 04 jul. 2020.
- CARDOSO, C. M. **Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano sobre diversidade e desigualdade**. São Paulo: Editora UNE, 2003.
- CARVALHO GUIMARÃES, A. Os direitos dos povos de terreiros na encruzilhada. **Revista Científica de Direitos Humanos**, v. 1, n. 1, p. 179 -196, 23 nov. 2018.
- CHAUI, M. Ensaio: Ética e Violência. **Fundação Perseu Abramo: Teoria & Debate**, out./dez. 1998.
- COGGIOLA, O. **A Revolução Iraniana**. São Paulo: Editora Unesp, 2008.
- DUSILEK S. R. G. Atualidade do conceito de tolerância em John Locke. **PARALELLUS Revista de Estudos de Religião – UNICAP**, v. 7, n. 16, p. 411-416, 2016.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERREIRA, A. B. de H. **Dicionário da língua portuguesa**. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010.
- FLOR DO NASCIMENTO, W. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaio Filosófico**, v. 13, ago. 2016.
- FLOR DO NASCIMENTO, W. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **Revista eixo**, v. 6, n. 2, especial, 2017.
- GIRARD, R. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

GIUMBELLI, E. A Religião que a Modernidade Produz: Sobre a História da Política Religiosa na França. **Revista Dados**, vol. 44, n. 4 p. 807-840, 2001.

HABERMAS, J. **Entre Naturalismo e Religião**. Estudos filosóficos. Trad. Flávio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HÉRITIER, F. O Eu, o Outro e a intolerância. In: FORO INTERNACIONAL SOBRE INTOLERÂNCIA. 1997: Paris, França. **Anais...** A intolerância: Foro Internacional sobre a Intolerância, UNESCO, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997 / Academia. Universal das culturas; publicação sob a direção de Françoise Barret- Ducrocq; tradução Eloá Jacobina – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

LOCKE, J. **Carta acerca da Tolerância**, Segundo Tratado Sobre O Governo (Os Pensadores); Abril Cultural. São Paulo:1973.

MCCANN, L. “Killing is our business and business is good”: The evolution of “war managerialism” from body counts to counterinsurgency. **Organization**, v. 24, n. 4, p. 491-515, 2017.

MICHAUD, Y. **A violência**. São Paulo: Ed. Ática, 1989.

MINAYO, M. C. S.; SOUZA, E. R. Violência e saúde como um campo interdisciplinar e de ação coletiva. **Histórias, Ciências, Saúde**, v. 4, n. 3, p. 513-531, 1998.

MBEMBE, A. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

NOGUEIRA, S. **Intolerância Religiosa**. Pólen Livros: São Paulo, 2020.

ONU. **Resolução 36/55. Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções**, 1981. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1981Declaração%20sobre%20a%20Eliminação%20de%20Todas%20as%20Formas%20de%20Intolerância%20e%20Discriminação%20Baseadas%20em%20Religião%20ou%20Crença.pdf>. Acesso em: 06 jul. 2020.

ONU. **Declaração e programa de ação da Conferência Mundial contra o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e formas correlatas de intolerância, realizada em Durban de 31 de agosto a 8 de setembro de 2001**. Disponível em:

<https://www.oas.org/dil/port/2001%20Declaração%20e%20Programa%20de%20Ação%20adotado%20pela%20Terceira%20Conferência%20Mundial%20contra%20o%20Racismo,%20Discriminação%20Racial,%20Xenofobia%20e%20Formas%20Conexas%20de%20Intolerância.pdf>. Acesso em 05 de junho de 2020.

PEREIRA, B. C. S. Racismo religioso e ideologia do branqueamento no Brasil. **KWANISSA – Revista de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros**, n. 4, p. 59-76, jul/dez, 2019.

RICOEUR, P. **Da metafísica à moral**. Tradução de Sílvia Menezes e António M. Teixeira. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

RICOEUR, P. Etapa atual do pensamento sobre a intolerância. In: BARRET-DUCROCQ (Org.). **A intolerância**: Foro Internacional sobre a Intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997. Tradução: Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

ROSEVICS, L. Do pós-colonial à decolonialidade. In: CARVALHO, Glauber. ROSEVICS, Larissa (Orgs.). **Diálogos internacionais: reflexões críticas do mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Perse, 2017.

SJ, M. A. Religiões: violência ou diálogo? **Perspectiva Teológica**, v. 34, p. 179-196, 2002.

Editora CLAE

2021