



---

ÁREA TEMÁTICA: Crenças e Religiosidades

---

Multiculturalismo, Pluralismo e Tolerância e/ou Intolerância Religiosa: a perspectiva dos espíritas kardecistas em Pernambuco em relação aos adeptos das religiões afro-brasileiros.

---

OLIVEIRA, Aurenéa Maria de

Doutora em Sociologia

Universidade Federal Rural de Pernambuco: Unidade Acadêmica de Serra Talhada

aurenea@yahoo.com.br

---

### RESUMO

Esta comunicação tem como objetivo analisar, a partir dos resultados observados em minha tese de doutoramento em Sociologia, defendida em março de 2006, o relacionamento dos espíritas kardecistas pernambucanos com os adeptos das religiões afro-brasileiras, no caso Umbanda e Candomblé, levando em consideração a existência de um quadro religioso plural e a emergência de Estados multiculturais que lidando com a questão das diferenças e da tolerância - está não mais pautada pela semelhança como nas sociedades modernas, mas sim pela busca da alteridade e pelo trato com as dessemelhanças – respeite e crie espaços institucionais que possibilitem a manifestação do dissenso e do conflito sem que com isso tais espaços venham a permitir a manifestação do intolerável expresso através da violência e da opressão de grupos e vozes marginalizadas historicamente.

Palavras-chave: Estados multiculturais; pluralismo religioso; tolerância; intolerância; diferenças.





## **Multiculturalismo, Pluralismo e Tolerância e/ou Intolerância Religiosa: a perspectiva dos espíritas kardecistas em Pernambuco em relação aos adeptos das religiões afro-brasileiros**

Aurenéa Maria de Oliveira<sup>1</sup>

### **1. Introdução: as verdades espíritas em contraposição às verdades de outras religiões**

Nesta comunicação busca-se, a partir dos resultados observados em minha tese defendida em 2006, analisar o relacionamento tolerante e/ou intolerante que os espíritas kardecistas em Pernambuco travam com os adeptos das religiões afro-brasileiras e isso será feito por meio da visão que esboçam acerca do Candomblé e da Umbanda e da discussão em torno da prática da tolerância em um Estado multicultural que respeite a pluralidade e as diferenças.

Nossa hipótese foi a de que, a partir da influência da ideologia da ciência moderna - especialmente em sua corrente positivista/evolucionista - que marca sobremaneira a leitura de mundo espírita, estruturando seu arcabouço teórico-filosófico, os kardecistas apresentam uma perspectiva sobre as religiões de origem africana que, eurocêntrica, tende a diminuí-las, considerando-as inferiores por acreditarem que elas se encontram em um estágio ainda primitivo, no qual se faz uso de ritos e de argumentações assentadas em dogmas, mitos e símbolos para explicar o universo religioso, não fazendo uso de justificativas racionais, assentadas numa metodologia e num conhecimento científico, assim como os espíritas afirmam que o Espiritismo faz.

Desse modo, a forma como os kardecistas defendem suas verdades em comparação a essas religiões, sustentando-as por meio de um discurso em que afirmam estas não só como certezas religiosas, mas, sobretudo, como certezas científicas, auto-proferindo por conta disso, adeptos de uma religião superior, faz com que eles demarcam suas fronteiras identitárias em relação às outras crenças e às de origem africana especificamente, partindo do pressuposto de que suas verdades são verdades absolutas à medida que são leis fundamentadas, constatadas e asseveradas pelo conhecimento acadêmico.

Esse argumento de defesa de uma verdade religiosa comprovada cientificamente é inquietante nessa religião, especialmente quando levamos em consideração dois fatos: o primeiro, é o de que a própria ciência contemporaneamente tem sido questionada e tem se questionado acerca de a que tipo de usos seu conhecimento serviu/tem servido; e o segundo, refere-se à admissão que muitos cientistas, em várias áreas, têm feito – não sem controvérsias – de que as verdades científicas são limitadas e parciais (HORGAN, 1995).

Neste aspecto, o que nos interessa observar nessa discussão entre verdade, ciência e níveis de evolução, é como essa insistência do Espiritismo em se afirmar como religião por meio da manutenção e da afirmação dos cânones do conhecimento científico, estimula seus adeptos a estabelecer relações de alteridade até certo ponto difíceis com os adeptos de outras crenças à medida que os incitam a afirmar que as verdades proferidas por essas outras religiões, sobretudo às verdades advindas da Umbanda e do Candomblé, encontram-se ainda num estágio muito inferior às suas posto que não são sustentadas pela razão e pela experimentação científica. Além disso, essa discussão sobre defesa de certezas religiosas com os espíritas é também importante num período marcado pelo fim da hegemonia católica e pela conseqüente manifestação de um pluralismo religioso posto que esse movimento conduz o debate para o âmbito da tolerância/intolerância entre as religiões.



No Brasil especificamente tem-se constatado que a quebra da hegemonia católica que durante séculos se deu, vem sendo acompanhada pela emergência de um quadro religioso plural que se manifesta no país, sobretudo ao redor da religião protestante que vem apresentado expressiva diversidade, com destaque para várias correntes e/ou igualmente, em torno do crescimento do número de adeptos de outras religiões.

Esse pluralismo religioso que observamos não só no Brasil, como também em outros países (ORO & STEIL, 1997), no entanto não tem conduzido à democracia e à tolerância entre as religiões, pelo contrário, a presença dele tem provocado manifestações de intolerância, pois a diversidade que tem se evidenciado no âmbito das religiões tem promovido um processo de pluralização das identidades tamanho, que estas identidades ao interagirem com outras, acabam lutando entre si pela hegemonia através de processos conflitivos que muitas vezes têm culminado no estigma e na violência para com grupos e pessoas (BURITY, 1997, 1999; GIUMBELLI, 2003; OLIVEIRA, 2006).

## **2. Preconceito, Estigma e tolerância/Intolerância Religiosa: a relação dos kardecistas com os adeptos das religiões afro-brasileiras**

O modelo de ciência moderna, expresso, sobretudo nos cânones positivista-evolucionistas, assentou-se na idéia de uma razão que acreditando poder retratar a realidade com acurada objetividade, levaria conseqüentemente o (a) cientista ao encontro de uma verdade, esta absoluta e universal. Tal perspectiva de ciência promoveu, entre outros fatores, fundamentos para a destruição do Outro, esse Outro o diferente, o marginalizado, o não-europeu, que não se enquadrava nos padrões vigentes. Como veremos, o que esse paradigma gerou relaciona-se diretamente com o problema da tolerância/intolerância porque o trato com uma razão excessivamente dura que serviu/serve de fundamento para a descoberta de verdades universais, certezas absolutas, coloca-nos frente a frente com a problemática da exclusão.

Assim sendo, é a essa possibilidade de exclusão e de intolerância que Clodoaldo Cardoso em "*Tolerância e seus Limites: um olhar latino-americano sobre a diversidade e desigualdade*" (2003) sublinha quando afirma que no campo da identidade, a própria busca da tolerância na modernidade, significando algo puro, homogêneo, concebido em termos de valor universal conduziram a um ideário tal que, negou a pluralidade humana, relegando o diferente ao lugar do submisso, do anormal, do estranho, do não-existente ou do manipulável (CARDOSO, 2003: 128).

Essa perspectiva de tolerância, alicerçada nos ideais da ciência moderna, não levou em consideração a constituição da identidade a partir do Outro, do diferente, pelo contrário; desse modo é que Cardoso, a partir do trabalho de Leopoldo Zéa, vai afirmar que essa visão excludente marca profundamente tanto a *Declaração da Independência dos EUA* (1776) como a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* da Revolução Francesa (1789), pois nelas encontramos a reivindicação de direitos iguais, mas só para semelhantes, no caso europeus, posto que não se é feita menção aos direitos dos não-europeus. Indo ainda mais longe, o mesmo chega a defender que a própria *Declaração Universal dos Direitos Humanos* de 1948 é também exclusivista na medida em que "... contém uma linguagem redigida do ponto de vista da identidade masculina. Basta observar, o uso do termo 'homem' como termo universal" (Ibid.: 129). Para ele então, a associação, vinculação que as palavras tolerância e identidade adquiriram na modernidade, tanto na esfera política como religiosa, relaciona-se ao fato de que, no mundo religioso, inicialmente, a tensão entre identidade e diversidade se deu com a submissão desta àquela.

Em sua leitura, no embate em torno da perspectiva de tolerância na modernidade entre Locke e Voltaire, onde o primeiro em sua "*Carta acerca da Tolerância*" pensava a religião como diversa, mesmo entre os cristãos, defendendo que a adesão a qualquer uma delas deve ser vista como algo autêntico e verdadeiro; e o segundo, que em seu "*Tratado sobre a Tolerância*" admitia a diversidade de caminhos, porém, dando um peso maior à identidade ontológica - que advinha do Ser - e ideológica - que advinha das



idéias -, Voltaire consagra-se vencedor. Para Cardoso, o argumento ontológico e ideológico que este faz uso em favor da identidade encontra-se naquilo que os seres humanos têm em comum e que é mais valorizado por ele no tempo e no espaço que os traços incomuns (Ibid. 130-131).

Assim para ele é a partir destas dimensões em que toca Voltaire, que o conceito de tolerância extrapola, saindo do âmbito religioso para também se inserir no da política onde foi utilizado para justificar "... o comportamento do conquistador e colonizador europeu diante dos povos nativos das terras descobertas" (Ibid.: 131), e transformar o projeto de emancipação da razão ocidental, razão instrumental em Adorno, em um projeto de dominação (Id.). Ainda para o mesmo, essa dimensão da razão ocidental, que vai chamar de despótica, desloca-se igualmente para o significado da palavra tolerância na modernidade:

Os sentidos de tolerância na modernidade, predominantes nos dicionários das línguas latinas, revelam a ideologia da cultura europeia em seu projeto de universalidade e homogeneidade pela dominação das outras culturas. 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 (Ibid.: 131-132).

Essa tolerância do conquistador argumenta Cardoso, mencionando agora Dussel, não expressa o reconhecimento da alteridade e sim expressa "... uma atitude necessária de suportar a presença do outro para preservar uma ordem universal, pois com isso o civilizado estaria impedindo o comportamento violento dos povos indígenas" (Ibid. 132).

Diante disso, é que o autor afirma que essa perspectiva de tolerância deu sustentáculo ao extermínio dos povos indígenas e a escravização de negros africanos por portugueses e espanhóis à medida que para seres considerados como inferiores aos humanos, uma subespécie da raça, só restava à eliminação e a escravidão caso não se submetessem àqueles tidos como humanos de fato (Ibid.: 132-133). Dimensionando ainda mais essa tendência de superioridade do europeu ante os povos colonizados, o mesmo coloca que a aproximação de outras palavras como "indulgência", "clemência", "indulto", "perdão", "remissão de penas" etc., à expressão tolerância conduziu à relação entre europeus e povos nativos a um ponto onde não só se lida com a questão hierárquica do superior e do inferior, mas igualmente, passa-se a tratar com a problemática do bom e do ruim, do bem e do mal (Ibid.: 133-134).

Tratados como parte da natureza que precisava ser controlada, desbravada e explorada, nativos e negros foram ora eliminados ou escravizados pelos colonizadores como forças selvagens indomáveis ora, tolerados como animais domésticos (Ibid.: 134). Nisso tudo, o que mais surpreende é que passados mais de quinhentos anos do processo de colonização europeia na América Latina, esse sentido de tolerância que ajudou a estruturar e incitar a própria intolerância e que não admite o que está fora do paradigma ainda persiste, mantendo viva uma visão/tradição de evolucionismo social que serviu para afastar a desigualdade, concebida como natural, do processo de dominação de culturas.

Esse sentido da tolerância na modernidade relaciona-se ao projeto de dominação universal do colonizador europeu no qual a ideologia da ciência moderna, em sua busca de uma verdade absoluta e no uso de uma razão instrumental ansiosa por dominar a natureza, foi utilizada como elemento legitimador que possibilitou/possibilita o desenvolvimento de atitudes de intolerância.

Ao examinar essa problemática da intolerância com os espíritas kardecistas em Pernambuco, observamos que a forte presença da ideologia da ciência moderna - especialmente em sua corrente positivista/evolucionista - influenciando essa doutrina, é um fator que predispõe seus adeptos ao preconceito em relação aos membros de outras religiões, sobretudo os adeptos das religiões afro-brasileiras, pois os incita a ver estes como inferiores por não se filiarem a uma crença, como a kardecista, cujas verdades se "estruturam em princípios científicos". No caso particular do Candomblé e da Umbanda, a questão que se formula é a de questionar até que ponto esse **preconceito** dos espíritas em relação a estas religiões de origem africana, reflete apenas um elemento constitutivo da formação de suas identidades,



sendo portanto algo que os faz se diferenciar delas, ou até que ponto ele se caracteriza num **estigma**, que arraigado nos valores da modernidade, pode conduzir à **intolerância**, reiterando exclusões históricas de povos negros.

No âmbito das discussões sobre identidade, Chantal Mouffe (1993) defende a partir de Schmitt, que toda identidade para se erguer se depara com outras identidades diferentes, estabelecendo com estas uma atitude relacional de aproximação e/ou de afastamento; esta última atitude pode conduzir à relação de inimigo e à intolerância (MOUFFE, 1993:13).

Nesta perspectiva, a relação com o diferente pela ótica do inimigo e da intolerância passa a se dar quando a atitude de afastamento se configura num comportamento de negação do Outro, isto expressando uma não-aceitação de suas não-semelhanças, transformando-se numa postura, em âmbito democrático, que inviabiliza a este o direito, a legitimidade de existir. Neste sentido, esta atitude, como salienta Mouffe (2003):

... não pode nos ajudar a entender a importância do dissenso numa sociedade democrática. Ela é incapaz de captar as diferentes formas de antagonismos que emergem em nosso mundo globalizado, pós-guerra fria, e de enfrentar um tipo de política democrática que poderia dar conta delas (MOUFFE, 2003: 11).

Desse modo, o fato de vivermos contemporaneamente em sociedades globalizadas, plurais sob vários aspectos, traz à tona o problema cada vez maior de lidarmos com as diferenças, sobretudo aquelas que são reflexo de vozes excluídas, que organizadas em movimentos sociais, lutam contra o estigma de que foram vítimas pela própria sociedade:

Estes movimentos sociais a que nos referimos tiveram como consequência o abalo da Ciência, da Razão, dos Padrões 'Universais' e hegemônicos de ser, sentir e estar no mundo. Hoje, em todo o planeta, olhos se abrem para os **Outros**, principalmente para os **Outros** que não fazem parte do padrão e do projeto eurocêntrico (TRINDADE, 2002: 02 e 03, grifos do autor).

Diante disso, voltando à questão do relacionamento dos espíritas com os adeptos das religiões afro-brasileiras é que procuramos responder se na esfera da constituição de suas identidades, a relação que travam com o pessoal do Candomblé e da Umbanda é uma relação de amigo ou de inimigo, onde, especificamente no segundo caso, o preconceito pode conduzir a possíveis posturas intolerantes. Contudo, antes de adentrarmos no debate acerca do fato de se as práticas constitutivas da identidade espírita são passíveis ou não de intolerância, uma diferenciação importante faz-se necessária neste momento, distinguindo o dissenso, o conflito, que são comuns na afirmação das identidades, dos preconceitos, fortemente estigmatizantes que possam vir a se configurar em comportamentos intolerantes. Neste sentido, uma distinção entre preconceito, estigma e intolerância é fundamental.

O preconceito, alguns defendem, é algo que existiu, existe e vai continuar a existir em qualquer sociedade, em todas as épocas. Como coloca Gadamer, eles fazem parte do processo de interpretação e de construção social à medida que nos situam acerca da compreensão sobre a própria sociedade; neste aspecto é que eles são reabilitados por esse autor em sua hermenêutica e não eliminados; sobre isso diz Grondin (2001):

Se as manifestações de Gadamer talvez não se comportem sempre de forma totalmente consistente, a sua 'reabilitação' dos preconceitos conduz, todavia, à admoestação crítica de 'dar-se conta da própria preconceituosidade, para que o próprio texto se apresente em sua diversidade e chegue assim à possibilidade de jogar sua própria verdade objetiva contra a própria pré-concepção' (GRONDIN, 2001: 187-188).



Numa perspectiva diferente, porém manifestando essa mesma defesa, Cavalcanti (2002) é outro que reitera a posição de Gadamer, pois para ele, o preconceito que significa pré-conceber, ou seja, conceber de antemão, ter concepções pré-definidas sobre determinado objeto, deve ser considerado como algo natural que é comum a todos os povos, em todos os períodos (CAVALCANTI, 2002: 01.).

Ao abordar esse assunto, o Centro de Atenção ao Cidadão, entretanto toma outra postura no que se refere à prática do preconceito à medida que chama a atenção para uma tomada de posição enérgica ante as denúncias de casos de pré-concepções. Desse modo, é que esse Centro conceitua o preconceito como sendo uma opinião formada antecipadamente, sem maior ponderação ou conhecimento dos fatos, o que se suspeita promover a intolerância, o ódio irracional ou a aversão a outras raças, credos, religião etc., posto que a partir dele pode-se considerar as desigualdades como algo natural (CENTRO DE ATENÇÃO AO CIDADÃO, 2002: 01). Nesse aspecto sublinha-se que:

... de fato, as pessoas são por natureza diferentes, em questão de idade, saúde, força física etc. Até aí, tudo bem. A questão se complica quando se começa a destacar as desigualdades criadas pelos próprios homens. Alguns são brancos, poderosos, sexistas e com base em convenções ilógicas discriminam aqueles pobres, negros, mulheres, incapazes (Id.).

Assim sendo:

Esse preconceito funciona como uma barreira, impedindo que todos tenham acesso a direitos básicos como dignidade e justiça. Parte-se de uma idéia preconcebida de que determinadas pessoas não devem ter o mesmo espaço que outras. Por fazerem parte de uma minoria, alguns acreditam que estas pessoas pouco contribuem para a sociedade... (Id.).

Como podemos observar a passagem do preconceito à intolerância evidencia-se para o Centro de Atenção ao Cidadão por meio do conceito de desigualdade. Estas desigualdades, sendo fruto do poder institucionalmente e socialmente constituído, salientam a predominância de uns, estabelecendo a exclusão de outros, considerados inferiores. Essa exclusão, que não é natural, quando se transforma num estigma, é reveladora de uma marca, de um atributo profundamente depreciativo que expressa uma linguagem de relações sociais que dão peso a esses atributos de modo bastante negativo (GOFFMAN, 1963:13.).

Dessa forma, a questão da relação preconceito e identidade social que aqui emerge, surge à medida que somos formados por pré-concepções sociais que nos inclinam para expectativas normativas, que caso não sejam correspondidas pelo Outro, faz estabelecer uma crise que, nas palavras de Goffman (1963), se apóia numa falta de sincronia entre a identidade social virtual - que é a que é esperada socialmente - e a identidade social real - que é a que é apresentada pelo Outro concretamente (Ibid.: 12). Essa falta de sincronia por sua vez, pode levar ao preconceito e este ao estigma e à intolerância, sobretudo nas sociedades modernas que afirmam as suas identidades pela semelhança e não pela diferença (Id.). Nesses casos deparamos-nos com o fato de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos serem expostos a uma relação social cotidiana marcada pelo afastamento das pessoas devido a certos atributos considerados socialmente como negativos por serem diferentes dos que se havia previsto. Segundo Goffman:

A característica central da situação de vida do indivíduo estigmatizado pode, agora, ser explicada. É uma questão do que é com freqüência, embora vagamente, chamado de 'aceitação'. Aqueles que têm relações com ele não conseguem lhe dar o respeito e a consideração que os aspectos não contaminados de sua identidade social os haviam levado a prever e que ele havia previsto receber; ele faz eco a essa negativa descobrindo que alguns de seus atributos a garantem (Ibid.: 18).

Assim como vemos, o estigma possibilita a uma pessoa ou a parcelas de pessoas, por conta de um ou de certos atributos que ela/elas possuem e que não é/são aceito(s) socialmente, a viverem/vivenciarem



uma situação de condenação tal que a/as negligencia(m), independentemente de outros atributos que a(s) mesma(s) possa(m) ter; desse modo, ele se caracteriza num preconceito, numa marca distintiva tão forte, que anula a inclusão do indivíduo em seu meio social; sobre isso Goffman afirma que o sujeito estigmatizado seja por idade, sexo, cor, profissão, religião etc., sofre uma discriminação tamanha que:

... os padrões que ele incorporou da sociedade maior tornam-no intimamente susceptível ao que os outros vêem como seu defeito, levando-o inevitavelmente, mesmo que em poucos momentos, a concordar que, na verdade ele ficou abaixo do que realmente deveria ser (Ibid.: 17).

Diante disso, adentremos na questão de se o preconceito desenvolvido pelos espíritas kardecistas pernambucanos para com os adeptos das religiões afro-brasileiras se configura numa mera atitude de constituição e diferenciação identitária? Ou se ele se caracteriza num preconceito estigmatizante, que vem a corroborar com a aceitação das desigualdades sociais como naturais e com a intolerância - concebida aqui como atitudes de agressão física, verbal e/ou psicológica que visam negar/não aceitar o/no Outro suas diferenças (RICOEUR, 1995; CARDOSO, 2003) -, recaindo na legitimação dessas desigualdades e conseqüentemente na perpetuação da exclusão de negros historicamente marginalizados em nosso país?

Nossa perspectiva acerca desse questionamento é que o preconceito espírita é um preconceito estigmatizante que contribui com a exclusão dos negros no Brasil, pois nesse sentido, embora o comportamento dos kardecistas não seja intolerante à medida que não apresenta/promove atitudes de flagrante violência/agressão física e verbal para com os adeptos das religiões afro-brasileiras, no entanto ele contribui para a intolerância posto que favorece a manutenção do eurocentrismo, colaborando com o estigma de cor e de pessoas não-escolarizadas, de baixa renda, alimentando as suas exclusões e o não-respeito as suas respectivas identidades. Neste caso, não se trata só de uma questão de delimitação de fronteira identitária, trata-se no mínimo de dificuldade em lidar dentro dessa construção identitária com o Outro, com aquele que não apresenta uma identidade social real que coaduna com a identidade social virtual que o adepto do kardecismo deseja.

A alteridade, conceituada por Lacan como sendo/representando a própria dualidade do sujeito, vinculada às produções que este sujeito formula do Outro, revelando para ele que seu Eu não se encontra como uma forma fechada em si, mas que ele tem uma relação com o exterior que o determina (ZIZEK, 1996: 216), é comprometida no diálogo que os espíritas travam com candomblecistas e umbandistas, principalmente porque, partindo tal diálogo do princípio da homogeneidade identitária, não aceita e nem respeita a heterogeneidade alheia, buscando, no caso específico dessa religião, a partir da influência da corrente evolucionista, que esse dessemelhante incorpore-se à identidade espírita nem que seja num futuro breve ou distante<sup>2</sup>.

Assim, alicerçados em uma ideologia científica moderna, estigmatizam esse Outro, justificando sua inferioridade através de certos atributos associados especialmente ao preconceito de raça, de nível de escolaridade e de classe social. Dessa forma, igualmente à ciência e à razão moderna, o discurso espírita, em sua vertente dominante, corrobora de certa forma com a intolerância quando não aceita o Outro (adeptos de outras religiões, sobretudo os de origem africana) em suas diferenças, racionalizando sua inferioridade por meio do menosprezo de sua religião, considerada por eles, entre outros adjetivos, como dogmática, primitiva e irracional, portanto, não-científica.

Neste aspecto, no que se refere à questão da constituição identitária, o que o discurso dominante kardecista ainda não atenta é para o fato de que não existe identidade uma pura, homogênea, pois esta é:

... socialmente distribuída, construída e reconstruída nas interações sociais. As identidades serão, assim, construções relativamente estáveis num processo contínuo de actividade social. Têm origem na necessidade de controlo, por parte dos indivíduos e grupos, do espaço social e físico circundante. As bases e as origens das identidades são os acidentes, as fricções, os erros, o caos, ou seja, o





indivíduo forma a sua identidade não da reprodução pelo idêntico, oriunda da socialização familiar, do grupo de amigos, etc., mas sim do ruído, dos conflitos entre os diferentes agentes e lugares da socialização (MENDES, 2002: 504-505).

Diante disso, sendo construídas e relacionais, as identidades são narrativas que não são imunes ao poder (MOUFFE, 1993; BURITY, 1997, 1999; HALL, 2001, 2003; OLIVEIRA, 2006, 2007), pelo contrário, afinal, os discursos sendo ativados em contextos históricos e distintos, trazem à tona "... a questão do poder e da desigualdade no processo identitário" (MENDES, 2002: 505). Assim sendo, a constituição identitária quando fortemente marcada pela desigualdade, pode vir a produzir/reproduzir diálogos, como no caso dos espíritas, que negam o multivocal, apresentando narrativas que vêem no dissenso, no conflito e no diferente, elementos extremamente negativos. Em pesquisa realizada com os kardecistas, verificou-se como o conflito, tanto interno como externo é algo danoso que compromete as relações para eles. Dessa maneira, para esse grupo, o dissenso não é necessário para a constituição e formação das identidades, o que vem a reforçar a visão moderna de identidade concebida a partir das semelhanças e não das diferenças (OLIVEIRA, 2006).

Destarte, a fronteira que separa o preconceito espírita da intolerância é tênue posto que nas relações que travam com os adeptos das religiões de origem africana o risco de se confundir, como destaca Mouffe (2003), adversário com inimigo e tolerância com indiferença e justaposição é próximo, reiterando relações de desigualdades e exclusões históricas.

### **3. Considerações Finais: Os Estados multiculturais<sup>3</sup> e a prática da tolerância religiosa**

Indubitavelmente, a busca pela tolerância pede o respeito à diversidade, ao pluralismo, às diferenças, todavia, uma questão se instaura quando refletimos acerca dessa questão, essa diz respeito ao fato de até que ponto um Estado multicultural crítico<sup>4</sup>, que busque lidar com questões referentes a problemas entre culturas, vozes diferentes, deve aceitar todo tipo de postura religiosa tendo em vista que como salienta Silva (2004), historicamente, a intolerância esteve e está muito presente no domínio "... das relações humanas fundadas em sentimentos e crenças religiosas" (SILVA, 2004: 01).

Mais adiante esse mesmo autor afirma que "... a história das grandes religiões monoteístas – o cristianismo, islamismo e o judaísmo – indica momentos de convivência respeitosa, mas também períodos de intolerância entre as diversas religiões e a intra-religião" (Id.). Exemplificando, o segundo caso, afirma que os diversos tipos de fundamentalismos, cristão, islâmico, judaico caracterizam-se como resistência ao processo de modernização das sociedades em todos os períodos e são movidos por comportamentos de busca de eliminação do Outro (Id.). Na Idade Média, por exemplo, a intolerância religiosa foi intensificada pelas lutas entre judeus e heréticos; durante os Estados nacionais modernos a intolerância, ao vincular religião e política, identificando uma à outra, possibilitou que o herege religioso fosse visto como "... desafiante da ordem política monárquica; o dissidente político é encarado como um desafiador do dogma religioso adotado pelo Estado-nação" (Ibid.: 01 e 02).

Atualmente, após, sobretudo os ataques de 11 de setembro em 2001, a intolerância religiosa voltou a ser assunto do dia, reafirmando o preconceito, a insegurança e o medo posto que ela tendo um fundamento irracional, violento e destrutivo, também possui uma configuração racional que se apresenta quando se aceita que o Estado lute contra outros povos e culturas, tomados como uma ameaça à chamada homogeneidade da sociedade civil, a sua ordem interna. Isso é o que Silva denomina de intolerância institucionalizada (Ibid: 06).

Por outro lado, salienta Silva, a complexidade desse tema é muito grande tendo em vista que já desde a tradição de John Locke se abre margem para a discussão de como manter a liberdade de expressão do Outro e a tolerância quando esta liberdade de expressão revela-se intolerante. Assim, como



combater uma atitude de intolerância dentro de um Estado multicultural? Como lidar com heterogeneidades que querem excluir outras, eliminando o diferente (Ibid.: 07)?

Esta questão relaciona-se com os limites da tolerância nas sociedades contemporâneas tendo em vista que neste momento "... a idéia de tolerância transpõe um limite crítico com a crise da idéia de verdade" (RICOUER, 1997: 22) na medida em que a antipatia às convicções que não partilhemos devem ser contrabalançadas à perspectiva de que a verdade possa estar em outras tradições que não aquela em que fomos educados (Id.).

Tal percepção pede que tratemos os conflitos entre crenças e convicções através da difícil prática de uma ética da discussão que supõe a existência de espaços públicos institucionalizados que possibilitem o debate (Id.), possibilitando conseqüentemente também, que se veja o diferente como um adversário legítimo e se estabeleça com ele "consensos conflituais"<sup>5</sup> que delimitem articulações, inclusive em torno do que é intolerável - isso nos vários campos sociais, entre eles o religioso - portanto, inaceitável socialmente (BURITY, 2004; RICOUER, 1997; OLIVEIRA, 2006, 2007). Num contexto como o atual globalizado, a idéia de articulação atuando de maneira acentuada sobre a relação entre o universal e o particular pede uma conceituação da tolerância que, na luta contra a intolerância, leve em consideração o que Noberto Bobbio sublinha, e que Cardoso (2003) igualmente destaca de que existem a tolerância e a intolerância boas e a tolerância e a intolerância ruins. A tolerância boa opõe-se à intolerância ruim e a intolerância boa opõe-se à tolerância ruim. A primeira ocorre quando defendemos os valores da liberdade, respeito às diferenças culturais e convivência pacífica; a segunda quando nos deparamos com a exclusão do diferente. Por sua vez, a tolerância negativa é aquela que difunde sentidos de indiferença diante do outro, condescendência ante o erro, indulgência com a opressão. A denúncia desta e a sua oposição significam defender a intolerância em sentido positivo (CARDOSO, 2003: 164-165).

Assim, a partir dessa perspectiva de tolerância/intolerância positivas, evita-se cair nas armadilhas do relativismo, defendido especialmente pelas correntes do multiculturalismo liberal, não tolerando o que fomenta a opressão e a exclusão. Cardoso ao esboçar a crítica que McLaren, um dos elaboradores do multiculturalismo crítico, faz a essa tendência do liberalismo principalmente nos Estados Unidos afirma que seu ponto mais vulnerável encontra-se no fato dela ser marcada pela tradição culturalista da antropologia que defende o relativismo cultural no estudo comparativo entre as culturas e tal relativismo se propõe a uma falsa harmonia de justaposição de culturas e não ao diálogo entre elas (Ibid.: 162).

Destarte, esse multiculturalismo liberal predispõe a uma concepção de tolerância negativa que aceitando todo tipo de diferença, inviabiliza o contanto entre culturas, identidades, dificultando a transformação social à medida que elimina a história do processo, construindo narrativas que eliminam os conflitos de poder (Ibid.: 162-163). Esse tipo de multiculturalismo defende-se, não dá conta da prática da tolerância, pois apregoa um contato respeitoso com as culturas sem, no entanto, considerar suas diferenças, intrinsecamente relacionadas a questões históricas de dominação (Ibid.: 163). Nesse sentido, no caso dos espíritas que analisamos esse multiculturalismo não leva em conta a construção eurocêntrica e estigmatizada que está por trás do preconceito que os adeptos dessa religião apresentam para com os adeptos de outras crenças, sobretudo das religiões de origem africana, passando por cima da dominação exercida pelos europeus sobre negros e povos nativos. Expondo uma pseudoneutralidade, acaba-se assim, legitimando as desigualdades e exclusões históricas, reiterando a cultura hegemônica (Id.).

Neste aspecto acredita-se, que a resposta que o multiculturalismo, entre outras possibilidades, pode dar a intolerância no campo das relações de alteridade, entre elas, a alteridade religiosa, relaciona-se com a questão de como articular as diferenças e não de como as justapor. Assim, essa articulação se dando, como sublinha Laclau, no campo da hegemonia, da construção de pontos nodais<sup>6</sup> e de articulações contingentes que pedem universalismos temporários, se faz no campo político, um campo de luta, de demarcação de fronteiras, mas que nem por isso deve se transformar num campo marcado pela violência (LACLAU, 1990).



Dessa maneira, reitera-se o estabelecimento de ações estatais que hegemônica e politicamente atuem contra possíveis discriminações religiosas que promovam a opressão, pois isso se configura no intolerável; contudo, ao se acenar para essa possibilidade não se está sendo a favor de um retornar ao Estado medieval no qual a religião e a política pertenciam ao mesmo âmbito, o público, e sim, está se solidarizando com algumas tendências, como a do multiculturalismo crítico, que no campo normativo, apóiam a construção de um Estado democrático pluralista que não permita que a intolerância religiosa, somada à intolerância política, cultural, étnica e sexual, venha, tanto de forma sutil (como violência simbólico-psicológica), como sinalizam os espíritas, como de forma extremada (como têm agido, por exemplo, judeus e palestinos), a ganhar terreno, transformando o nosso cotidiano numa guerra.

## Referências Bibliográficas

BURITY, Joanildo Albuquerque (1997), *Identidade e Política no Campo Religioso*. Recife, Editora Universitária.

\_\_\_\_\_ (1999), *Globalização e Identidade: desafios do multiculturalismo*, Recife, I Conferência Latino-Americana e Caribenha de Ciências Sociais.

\_\_\_\_\_ (2004), *Religião e República: desafios do pluralismo democrático*, Minas Gerais, XXVIII Encontro Anual da ANPOCS, Republicanismo, Religião e Estado no Brasil Contemporâneo.

CARDOSO, Clodoaldo (2003), *Tolerância e Seus Limites: um olhar latino-americano sobre diversidade e desigualdade*, São Paulo, Editora UNESP.

CAVALCANTI, Roberto (2002), *Preconceito, Tolerância, Radicalismo e Discriminação*, protocolo disponível em <http://www.geocities.yahoo.com.br/amigosdafamiliabr/preconceito.ht-12k> (Data de acesso: 13 de abril de 2005).

CENTRO DE ATENÇÃO AO CIDADÃO (2002), *Por uma Cultura Antidiscriminatória*, protocolo disponível em [http://www.isal.camarajf.mg.gov.br/cac/artigo\\_3html-13k](http://www.isal.camarajf.mg.gov.br/cac/artigo_3html-13k) (Data de acesso: 24 de novembro de 2005).

DUSSEL, Enrique (1993), *O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade*, Petrópolis, Vozes.

DAMAZIO, Sylvia (1994). *Da Elite ao Povo: advento e expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

GIUMBELLI, Emerson (2003), “O Chute na Santa’: blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil”, em BIRMAN, Patricia (Org<sup>a</sup>), *Religião e Espaço Público*, São Paulo, Attar Editorial.

GOFFMAN, Erving (1998), *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, 4<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro, Editora Guanabara.

GRONDIN, Jean (2001), *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, Rio Grande do Sul, Unisinos.

HALL, Stuart (2001), *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, Rio Janeiro, DP&A editora.

\_\_\_\_\_ (2003), *Da Diáspora*, Minas Gerais, UFMG.

HORGAN, John (1995), *O Fim da Ciência: uma discussão sobre os limites do conhecimento científico*, São Paulo, Companhia das Letras.

LACLAU, Ernesto (1990), *Reflexiones Sobre La Revolución de Nuestro Tiempo*, Buenos Aires, Editora Nueva Visión.

LOCKE, John (1973), “Carta acerca da Tolerância”, em coleção *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural.

MENDES, José (2002), “O Desafio das Identidades”, em SANTOS, Boa Ventura, *A Globalização e as Ciências Sociais*, São Paulo, Cortez.



MOUFFE, Chantal (1993), *O Regresso do Político*. Lisboa, Gradiva.

\_\_\_\_\_ (2003) “Democracia, Cidadania e a questão do pluralismo”, em *Política & Sociedade*, Santa Catarina: V. 1, nº 3, UFSC.

OLIVEIRA, Aurenéa Maria de (2006), *Multiculturalismo, Pluralismo e (In) Tolerância Religiosa: o relacionamento dos espíritas pernambucanos com os adeptos de outras religiões (1990-2004)*, Recife, Tese de doutorado em Sociologia - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco.

\_\_\_\_\_ (2007), “Preconceito, Estigma e Intolerância Religiosa: a prática da tolerância em sociedades plurais e em Estados Multiculturais”, em *Estudos de Sociologia, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE*, v. 13, nº 1, p. 219 a 244, janeiro a junho de 2007, protocolo disponível em <http://www.politicohoje.com/sociologia/>.

ORO, Ari. Pedro & STEIL, Carlos Alberto (Orgs.) (1997) *Globalização e Religião*, 2ª ed., Petrópolis, Vozes.

RICOEUR, Paul (1995), *Em Torno ao Político*, São Paulo, Loyola, Leituras 1.

\_\_\_\_\_ (2000), “Etapa Atual do Pensamento Sobre a Tolerância”, em ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAS (Org.<sup>a</sup>), *A Intolerância*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

SILVA, Antonio (2004), *Reflexões sobre a Intolerância*, protocolo disponível em <http://www.espacoacademico.com.br/> (Data de acesso: 28 de outubro de 2005).

TRINDADE, Azoilda Loretto da (2002), *Debates Multiculturalismo e Educação*, protocolo disponível em <http://www.tvebrasil.com.br/salto/boletim2002/mee0.htm-25k>, (Data de acesso: 13 de novembro de 2005).

ZIZEK, Slavov (Org.) (1996), *Um Mapa da Ideologia*, Rio de Janeiro, Contraponto.

<sup>1</sup> Aurenéa Maria de Oliveira é doutora em Sociologia pela UFPE e professora adjunta I da Universidade Federal Rural de Pernambuco onde leciona as disciplinas de Introdução à Sociologia e Fundamentos de Sociologia Rural. É também pesquisadora dos grupos de pesquisa inscritos no CNPq: Pós-Estruturalismo, Política e Construção das Identidades e do Grupo de Estudos sobre História Social e Cultural, atuando nas linhas de pesquisa: Mídia, Violência e Intolerância; Identidade, Política e Religião; Ação Coletiva e Políticas Públicas; Feminismo, Gênero, Raça e Etnicidade; História, Cultura e Narrativas; Gênero e Infância.

<sup>2</sup> O Espiritismo sofreu grande influência do evolucionismo. Assim, é que para seus adeptos todos os credos no futuro se fundirão na religião Espírita isto porque a leitura religiosa de mundo realizada pelos espíritas se dá a partir da idéia de estágios (inferiores e superiores) que levariam as outras religiões, inferiores, a desaguardarem através da perspectiva da reencarnação, na religião superior, o kardecismo (DAMAZIO, 1994; OLIVEIRA, 2006).

<sup>3</sup> Por multicultural entende-se o termo que trata de problemas de "... governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum..." (HALL, 2003: 52), e por multiculturalismo compreende-se "... estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais" (Id.).

<sup>4</sup> Por multiculturalismo crítico defende-se um Estado que busca "... enfocar o poder, o privilégio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência (HALL, 2003: 53).

<sup>5</sup> Por consensos conflituais compreende-se, numa democracia pluralista de Estado multicultural, a necessidade de oportunizar o conflito e o dissenso institucionalmente, através da ação de identidades coletivas formadas em torno de posições diferenciadas, estas vistas como adversárias e não como inimigas (MOUFFE, 2003: 16).

<sup>6</sup> Por pontos nodais Laclau entende uma fixação relativa do sentido no social (LACLAU, 1990: 104-105).