

# Intolerância religiosa

## alteridade e violência simbólica

---

*Considere-se a importância das diferenças religiosas na própria construção identitária. Ela traz consigo a força dialética das antíteses; alternativas às sínteses sociais, teológicas, morais, ideológicas, políticas e eclesiais dominantes, oferecendo, a partir do confronto, a oportunidade de escolha entre uma ou outra alternativa. A divergência teológica possibilita essa reflexão sobre atitudes adotadas, apresentando o “novo” enquanto possibilidade. Não se há de negar o fato de que tudo em que hoje se acredita, formou-se em diálogos e conflitos com a alteridade.*

**Jeyson Messias Rodrigues**

Mestrando  
em Ciência das Religiões  
(ULHT)  
Docente do Seminário  
Teológico Batista de Alagoas  
(Brasil)

---



---

### *Introdução*

---

Apesar de todos os avanços humanísticos e legais no sentido de fomentar uma práxis de maior respeito às crenças e práticas alheias, inclusive na esfera do sagrado, ainda assim, percebem-se diversas formas de violência e intolerância religiosa nos dias atuais. Tal problema se apresenta de forma ainda mais gritante se considerarmos que há muito não se pode reivindicar qualquer “incontaminação” pelo pensamento religioso do Outro, pois desde o início das interações humanas e sócio-culturais o Si Mesmo e o Outro mesclaram-se. Nos dias atuais essa hibridez religiosa ainda se apresenta de forma marcante.

Dessa forma, discutimos no presente artigo, essa histórica imbricação entre distintas religiões, possíveis causas e efeitos do mal-estar que surge frente às diferenças do Outro, a secularização e a nova roupagem da intolerância religiosa na violência simbólica e a questão da demonização da religiosidade afro-brasileira enquanto manifestação de discriminação étnico-racial e intolerância religiosa.

---

### *O “Outro”: uma imbricação histórica desde as origens da religiosidade ocidental*

---

Ao estudar o contexto no qual o cristianismo surgiu, o século I do calendário ocidental, *a priori* já se pode per-

ceber que o berço cristão já era marcado pela alteridade. O judaísmo, que desenvolveu uma espécie de “unidade na diversidade” pôde beber em diversas fontes na medida em que foi dominado por diferentes culturas. Primeiro com a influência assíria e a deportação das dez tribos do Reino do Norte em 722 a.C.. Ao suplantarem o Império Assírio, o Babilônico também deixou suas marcas no pensamento judaico quando da diáspora em 586 a.C., semelhantemente ao que se deu na relação entre a Judéia e o Império Persa em 538 a.C.. Impérios surgiram a partir da queda daqueles que os precederam e os judeus puderam experimentar a gradual pluralização de uma teologia que provavelmente nunca foi pura. Com a ascensão do Império de Alexandre em 356, o judaísmo foi exposto a uma civilização que provou seu poder de inculturação.

Mesmo o posterior Império Romano à medida que politicamente colonizou os gregos, parece haver sido culturalmente colonizado. Assim, o helenismo, juntamente com desafios impostos pela diáspora, como a quase extinção da língua hebraica dentro e principalmente fora da Palestina, foi um dos grandes responsáveis pela divisão entre judaísmo palestino e judaísmo da diáspora. Aquele, mais voltado ao Templo e às Escrituras hebraicas enquanto este, mais centralizado nas sinagogas e veiculado pelo grego da Septuaginta. Filo reflete essa helenização da teologia judaica ao aproximar os princípios expressos na Torá e a filosofia platônica – exemplo seguido e adaptado por Justino, Clemente, Orígenes, Agostinho e outros Pais da igreja.

A partir desse diálogo com o mundo, e suas diversas influências filosóficas e culturais, o pensamento judaico se fragmentou entre as escolas dos saduceus, zelotes, fariseus, essênios e outros. Na verdade, a partir do que propõe Ildo Bohn Gass e outros teóricos, o próprio grupo dos *hapyrus*<sup>1</sup> ou “marginalizados”, não seria uma comunidade identificada por fatores étnicos, mas sociais, que na condição de pastores, agricultores e escravos, teriam se refugiado do Egito, Babilônia, Pérsia e da própria Canaã, com o desenvolvimento das cidades-estado e consequente multiplicação tributária. Isso explicaria as evidências de diferentes expressões de religiosidade existentes em todo o texto, como a exemplo do culto a divindades femininas como *El Shadday*, *Asera*, *Anat* e a outros deuses “pagãos” a exemplo de Baal.

De acordo com Gass, a própria expressão “*El*” seria uma referência ao deus supremo cultuado acima de todas as divindades na região de Ugarit, antiga cidade assíria (GASS, 2005, pp. 18-48). Ao compararmos algumas crenças religiosas presentes no híbrido Império Romano do século I com certas narrativas cristãs, essa sensação de interpenetração e multiculturalização na teologia cristã são ainda mais evidentes. Conforme Calazans, “este espaço geohumano foi [...] um ‘caldeirão de culturas’ tal como a Índia. E ali recebeu igualmente, para além das tradições suméria, egípcia e micênica, a do extremo Oriente, em tudo que se referia à religião, à filosofia, à língua e à política” (CALAZANS, 2008, p. 31).

Pode-se remeter, por exemplo, algumas narrativas bíblicas a mitos próprios às religiões de mistério que dominaram o cenário religioso na Roma do primeiro século, a exemplo dos *Mistérios Eleusianos* e *Órficos*<sup>2</sup>, segundo os quais *Persefona*<sup>3</sup> teria sido arrebatada ao *Hades* e vencido o mesmo quando de sua ascensão<sup>4</sup>. *Afrodite* e *Adômis*,

<sup>1</sup> Hebreus

<sup>2</sup> Estas, bem como o Mitraísmo, foram Religiões de mistério presentes na Roma Antiga.

<sup>3</sup> Personagem mitológico dos Mistérios Romanos, bem como Afrodite, Adômis, Orfeu, Eurídice e Mitra.

<sup>4</sup> Comparar com a descida de Cristo ao Hades, após sua morte, e posterior ascensão do abismo.

duas das principais divindades celebradas nas religiões de mistério, teriam sido protagonistas de uma odisséia de morte e ressurreição para, então, vivenciarem e fomentarem nos homens a esperança na vida eterna<sup>5</sup>.

De acordo com as crônicas do *mitraísmo*, *Mitra* teria se dedicado ao serviço à humanidade, e após sua última ceia em celebração ao sucesso de seus esforços remidores em favor dos homens, teria ascendido ao céu, de onde continuou ministrando através de seus agentes terrenos, herdeiros de sua promessa de que apesar de terem que enfrentar as forças do mal, *Mitra* os ajudaria e os tornaria vencedores<sup>6</sup> (CHAMPLIN, 2002, pp. 653-656). Frise-se a precedência de alguns desses textos em relação às narrativas neo-testamentárias. Considerando tais informações, torna-se pertinente suspeitar da idéia de que a identidade cristã surgiu à parte das contribuições de outros povos, de outras culturas, de outras teologias. Urge um reconhecimento da presença da alteridade mesmo na construção dos mitos cosmogônicos judaico-cristãos, bem como na pluralidade cultural herdada por estes discursos.

Mesmo com a própria queda do Império Romano e as invasões “bárbaras”, muitos outros elementos rotulados como pagãos foram sincretizados pelo pensamento e prática cristãos. Celebrações e datas comemorativas originalmente direcionadas a divindades “pagãs” foram, posteriormente assimiladas pela igreja. Da mesma forma uma fé militante anglo-saxã logo se refletiu nas imposições teológicas aos povos não cristianizados e, *a posteriori*, nas Cruzadas contra os “novos infiéis” que se identificavam com um cristianismo dito heterodoxo e principalmente contra o Islã. Inúmeros aspectos que originalmente não pertenciam à tradição judaico-cristã e que ainda se opunham a ela foram assim miscigenados, sincretizados aos elementos originalmente cristãos ortodoxos. Frise-se que dificilmente estes, em algum momento, existiram em estado de pureza.

As expansões marítimas também possibilitaram a assimilação de diversos outros elementos religiosos no universo simbólico cristão. O contato com os povos oriundos da África bem como com os nativos americanos gerou uma religiosidade latino-americana que se sintetizou em um cristianismo plural, marcado por diversos símbolos indígenas, africanos e europeus. Dessa forma, torna-se difícil argumentar em prol de uma pretensa preservação de pureza identitária frente aos elementos religiosos de outras tradições quando tais elementos já fazem parte dessa identidade que se quer preservar.

---

### *O mal-estar frente à alteridade*

---

A questão da alteridade tem sido um tema atualmente muito abordado por cientistas sociais e da religião, presente também em teologias pluralistas contrárias a idéias de cunho universalista, totalitário e dogmático que historicamente se impuseram em detrimento da liberdade do Outro. Ora, em que se constituem, afinal, as diversas crenças demoníacas senão naquelas vivenciadas pelo Outro? Via de regra, quaisquer posturas religiosas comuns a quem observa o fenômeno religioso não

---

<sup>5</sup> Comparar com a centralidade da morte e ressurreição de Cristo para a esperança cristã de vida eterna.

<sup>6</sup> Comparar com a última Ceia, ascensão e à ministração pós-pascal de Cristo aos seus seguidores.

são comumente consideradas reprováveis na mesma medida que acontece àquelas práticas alheias, incomuns ao observador, e que são tão facilmente rotuladas mediante o uso de termos pejorativos. Segundo Nuria Perez de Lara,

Estamos invadidos de saberes e discursos que patologizam, culpabilizam e capturam o outro, traçando entre ele e nós uma rígida fronteira que não permite compreendê-lo [...] um acúmulo de conteúdos sobre o outro que o define, o identifica e o encerra em um opaco envoltório tecnicista que faz dos demais os especiais, os descapacitados, os diferentes, os estranhos, os diversos e de nós os obviamente normais, os capacitados, os nativos, os iguais (LARA, 2001. pp. 198 e 199).

O que nos leva a hostilizar o diferente? Qual a razão do desrespeito a outras tradições religiosas? De onde vem essa necessidade de estigmatizar o Outro e marginalizar suas convicções e práticas simplesmente por serem estranhas às nossas próprias concepções? Acaso não somos nós também o Outro para todos os demais? No entanto, o Outro, configura-se em uma referência importante à formação da nossa própria identidade.

Para uma compreensão mais real e nítida da alteridade, porém, torna-se necessário fazer aquilo que Foucault chamou de “desprender-se de si mesmo” (FOUCAULT apud. PLACER, 1998, p. 138), e “neutralizar o poder letal das fronteiras e começar a nos sentir sempre do outro lado e a nos colocarmos sempre do lado da outra parte” (MAGRIS apud. LARA, 2001. p. 198). A observação à alteridade que se dá a partir de leituras *ensimesmadas*<sup>7</sup>, tem-se mostrado cada vez mais simplista, preconceituosa e agressiva, produzindo uma superficial e distorcida leitura do Outro. Esse olhar à alteridade, não raro, tem sido marcado por triunfalismos segundo os quais apenas a crença religiosa do observador é válida, havendo ainda alguma esperança de legitimação somente àquelas que, de alguma forma a ela se assemelhem.

Um dos motivos que se tem atribuído a essa hostilidade ao lidar com a alteridade é a diferença e as incertezas que esta traz consigo. De acordo com Nuria Pérez, “o nosso mundo é um mundo no qual a presença de seres diferentes aos demais, diferentes a esses demais caracterizados pelo espelhismo da normalidade, é vivida como uma grande perturbação” (LARA, 2001. p. 197). Essa perturbação, nas palavras de Zygmunt Bauman acerca da subsistência da alteridade especialmente sob a forma do estranho, em parte se deve à sua “recusa à responsabilidade para com meu bem-estar” (BAUMAN, 1994, p. 156), bem como àquilo que denomina,

paralisia comportamental assustadora que acompanha o fracasso da habilidade classificatória [...] Os problemas de hermenêutica não solucionados representam incerteza quanto ao modo como se deve ser interpretada a situação [...] Na melhor das hipóteses, a incerteza é sentida como um desconforto. Na pior das hipóteses, ela provoca uma sensação de perigo (Ibid., p. 155).

Assim, para o sociólogo polonês, os estranhos traduzem uma ameaça ainda mais assustadora que àquela representada pelo inimigo por ameaçarem a própria

---

<sup>7</sup> Expressão derivada do termo utilizado por Lipovetsky.

possibilidade de socialização. Não sendo nem amigos nem inimigos; e simultaneamente podendo ser ambos, não possibilitam aos demais identificá-los nem identificar de que forma se deve lidar com eles, constituindo “o ‘terceiro elemento’ que não deveria existir. Os verdadeiros híbridos, os monstros: não apenas não-classificados, mas também não-classificáveis” (Ibid. pp. 157-161).

Para que se avance em análises mais honestas acerca do fenômeno religioso, é necessário despir-se de tais *ensimesmismos* e reconhecimentos de que por mais que se rotule e critique o Outro, este não corresponde necessariamente aos adjetivos e denominações a ele conferidos, antes transcende-os e mesmo contradizem-nos. A identidade que se lhe atribui não o identifica. Assim como um rótulo ou mesmo um nome não encerra o significado, a identidade ou a prática religiosa de qualquer indivíduo. “Eu, reduzida a uma palavra? Porém, qual palavra me representa?” (LISPECTOR *apud* LARA, 2001, p. 196). Dessa forma, uma abertura à alteridade, o mais livre de preconceitos quanto possível, prescinde uma análise mais honesta de qualquer tradição religiosa que se observe.

### Secularização e a nova roupagem da violência religiosa

É difícil tratar de religião, especialmente numa perspectiva histórica, sem se remeter em algum momento às diversas formas de violência praticadas sob discurso e motivação religiosa. Nos mais diversos contextos histórico-culturais se perseguiu, acusou, julgou e executou, em nome de Deus. O mundo pôde testemunhar inúmeras violências justificadas pela fé. Genocídios vetero-testamentários ditos ordenados pelo “Deus dos hebreus” legitimaram invasões, escravismos e chacinas nos mais diversos contextos, inclusive européias cometidas contra os nativos americanos e povos de origem africana.

Nos dias atuais, os Direitos Humanos, de certa forma, reprimem alguns níveis de violência outrora cometidos. O próprio relativismo moderno corrobora com o que Bauman chama de liquefação dos sólidos (BAUMAN, 2001, pp. 7-22). As grandes convicções, históricas promotoras de violência religiosa, perderam autonomia e força pra agredir a seu bel prazer. Para Ivo Pedro Oro, “parece acentuar-se sempre mais a certeza de que já não é possível um povo, ou uma comunidade, portar-se de forma sectária, vivendo entricheirado nos valores de seu mundo como se fosse o detentor da verdade” (ORO, 1996, p. 17).

Os processos de secularização e de individualização da religião enquanto elementos modernos cada vez mais sedimentados desde o século XV, através de movimentos como a Renascença, a Reforma Protestante, o Iluminismo e as Revoluções Francesa, Industrial e Científica, têm contribuído para a desconstrução de algumas convicções religiosas com pretensões universalistas. Assim, a secularização, fruto da modernidade, apresenta o indivíduo como medida e fim, substituindo o centro anterior - o cosmo sagrado - pelo ser humano, em sua individualidade e racionalidade (PORTELLA, 2008, p. 150).

No entanto, mesmo com a minimização da autoridade dos tradicionais discursos e convicções religiosas que tanto promoveram violência na história da religião no Ocidente, atualmente ainda se pode observar diversas manifestações de violên-

cia sendo praticadas em nome de uma fé que se sente no direito de demonizar a crença alheia. Assim, mesmo com todos os avanços éticos refletidos nos Direitos Humanos, em oposição à violência de forma geral, algumas manifestações continuam sendo praticadas sem maiores impedimentos ou constrangimentos. Stuart Hall fala a respeito de uma postura reacionária cada vez mais comum frente aos avanços pluralistas inerentes à presente modernidade líquida (BAUMAN, 2001) - os fechamentos identitários manifestos em guetos fundamentalistas. Segundo Hall,

Existem também fortes tentativas para se reconstruírem identidades purificadas, para se restaurar a coesão, o “fechamento” e a Tradição, frente ao hibridismo e à diversidade. Dois exemplos são o ressurgimento do nacionalismo na Europa Oriental e o crescimento do fundamentalismo (HALL, 2006, p. 92).

Um dos principais argumentos fundamentalistas é a negativização do não-ortodoxo, processo veiculado, via de regra, por discursos marcados por uma forma de violência amplamente discutida pelo sociólogo contemporâneo, Pierre Bourdieu. Para Bourdieu, a violência simbólica é aquele mecanismo que “naturaliza” no consciente popular as arbitrariedades e violências que correspondem à ordem estabelecida, fazendo com que o que determinado grupo pensa, pareça a única postura viável, concebível, legítima.

Assim, de forma velada, as idéias hegemônicas, muitas vezes preconceituosas e mesmo desiguais e discriminatórias, passam despercebidas nas entrelinhas dos discursos, mas ainda assim de forma violenta. Entretanto esse processo se dá com tal sutileza que qualquer oposição aberta, muitas vezes, soa como uma postura paranóica ou mesmo imoral, considerando que vai de encontro com certas massificações ideológicas construídas através desse processo de “naturalização” mediante, principalmente, as educações familiar e escolar, mas também através de conversas informais. Segundo o sociólogo francês,

Um dos efeitos da violência simbólica é a transfiguração das relações de dominação e de submissão em relações afetivas, a transformação do poder em carisma ou em encanto adequado a suscitar um encantamento afetivo (por exemplo, nas relações entre patrões e secretárias). O reconhecimento da dívida torna-se reconhecimento, *sentimento* duradouro em relação ao autor do ato generoso, que pode chegar à afeição (BOURDIEU, 1996, p. 170).

A religião também parece fazer uso dessa forma de violência com aparência de valor, de nobreza, principalmente quando de seus entrincheiramentos. Mediante a socialização de seus adeptos, discursos demonizadores das crenças alheias são naturalizados e reproduzidos de forma que, a transição de qualquer adepto de outra religião para a minha reflete iluminação divina, enquanto que quando ocorre o inverso, não raras vezes se interpreta como ato de ignorância ou mesmo de influência maligna. A violência simbólica permeia tal ambiente na medida que o Outro é constrangido a nem pensar na possibilidade de um trânsito religioso senão em direção à crença tradicionalmente compartilhada.

Mesmo aqueles que já partilham de uma fé distinta sentem os efeitos dessa

forma de violência nos olhares daqueles que são socializados dentro dessa cultura de demonização à alteridade. Tais pessoas enfrentam o preconceito e a discriminação mesmo nas relações familiares, tendo que suportar, muitas vezes, a dor de rupturas nos laços afetivos mais íntimos e mesmo familiares, em consequência dessa reprodução de hostilidade e marginalização da prática religiosa divergente.

Assim, diversos sujeitos que simpatizam com outras tradições religiosas, muitas vezes se sentem coagidos por discursos nem sempre perceptíveis, a não aderir à prática pela qual sente íntimo interesse. Tais pessoas se vêm coagidas por uma coletividade a não se permitir vivenciar o que realmente quer, sendo esse interesse legítimo, mas não para o grupo que demoniza tal identificação. Vale ressaltar que tal coerção nem sempre é perceptível. De acordo com Bourdieu,

A violência simbólica é essa violência que extorque submissões que sequer são percebidas como tais, apoiando-se em “expectativas coletivas”, em crenças socialmente inculcadas. Como a teoria da magia, a teoria da violência simbólica apóia-se em uma teoria da crença ou, melhor, em uma teoria da produção da crença, do trabalho de socialização necessário para produzir agentes dotados de esquemas de percepção e de avaliação que lhes farão perceber as injunções inscritas em uma situação, ou em um discurso, e obedecê-las (Ibid., p. 171).

Ressalte-se que tais discursos, que tais manifestações de violência simbólica não apenas coagem as pessoas que pensam em migrar para uma outra tradição, mas também agridem aqueles que sempre praticaram tais crenças, inviabilizando espaços de convivência e diálogo por um lado, e corroborando para a construção de ambientes cada vez mais marcados pela tensão e pela hostilidade de parte a parte.

---

***I**dentidade cultural afro-brasileira  
e a exclusão sócio-histórica do “demônio”*

---

Em 2008, foi sancionada a Lei 11.645/2008, que tornava obrigatório nos ensinamentos fundamental e médio, nas escolas públicas e privadas, o estudo da História e Cultura Afro-brasileira e Indígena. Trata-se de um esforço de reparação aos cinco séculos de exclusão impostos aos afro-descendentes e nativos indígenas, e que ainda reverberam na construção identitária do povo brasileiro, além de uma postura de reconhecimento à contribuição sócio-político-econômica de tais culturas para a história do Brasil. No entanto, a efetivação dessa legislação ainda não é uma realidade (SANTANA; ALVES, 2010, 2). Talvez essa dificuldade seja apenas um reflexo do racismo que ainda permeia a sociedade e, especialmente, os discursos religiosos brasileiros. A violência simbólica contra a identidade negra é identificada por Muniz Sodré:

Ao se denegar no real-histórico a plena alteridade humana do indivíduo negro, este torna-se objeto de uma valoração negativa explicitada nos discursos sociais e introjetadas nas consciências não só de sujeitos brancos, mas também, potencialmente, de negros. Naturalizando e universalizando essa

negatividade, a narrativa romanesca gera um efeito ético de significação da pele negra como evento do mal. Os manuais escolares, os discursos familiares, os arraoados do senso comum reproduzem esse efeito, que converge para a generalidade das representações sociais, onde o negro se torna “des-historicizado” e associado à simples natureza (SODRÉ, 2000, p. 158).

Assim, a construção de uma nova perspectiva sobre a negritude dentro da escola e da religião enquanto importantes meios de reprodução e construção social da realidade (BERGER, 1985) implica em “conhecer para entender, respeitar e integrar, aceitando as contribuições das diversas culturas, oriundas das várias matrizes culturais presentes na sociedade brasileira” (SILVA, 2005, p. 21). No entanto, corroborando com essa violência simbólica contra a negritude, diversos discursos religiosos legitimam o quadro brasileiro de desigualdade social. Segundo Santana, o europeu associou os sujeitos de descendência africana e seus valores culturais a qualidades negativas, mesmo antes do “descobrimento” do Brasil e do processo de colonização. Considere-se que em meados do século XIV a Igreja Católica era a grande agência legitimadora de valores e práticas humanas (FERREIRA, 2004).

Segundo D’Adesky, O processo de negação da importância dos elementos da cosmovisão africana determina aos afro-descendentes uma desvalorização pessoal e desenvolve a “perspectiva do direito de dominar para os grupos humanos que se consideram mais adiantados que outros” (D’ADESKY, 1996, p. 91). Tal tendência fomenta uma ideologia do branqueamento, que se dá a partir da associação dos valores civilizatórios de matriz afro, ao que é feio, inferior, desqualificado, gerando em indivíduos negros uma busca por orientação a partir de referenciais da cultura de origem anglo-saxã (SANTANA; ALVES, 2010, 5). Considere-se que desde o século XVII, “os sermões de Padre Antônio Vieira pregavam, como remédio para ‘apagar’ a cor negra, vista como sinal de culpa, a submissão aos mandamentos cristãos, o único caminho que levaria ao reino de Deus” (HAFBAUER Apud. ABRAMOWICZ; OLIVEIRA, 2006, p. 49-50).

Mesmo categorias como céu e inferno foram sendo carregadas de significados negativistas a partir de noções bíblicas como luz e trevas ideologicamente empregadas nas relações entre brancos colonizadores e índios e negros colonizados. De acordo com as palavras de Rossato e Gesser, “desse modo, os portugueses por serem mais claros (brancos) se denominaram ‘Luz’ (representantes de Deus), enquanto, os africanos (negros) foram denominados ‘Trevas’ (ROSSTO; GESSER, 2001, P. 13).

Geou-se nos negros e índios, incertezas fabricadas em relação à salvação de sua alma – último resquício de esperança àqueles cujas vidas já eram tão sofridas - como procedimentos de controle a fim de alimentar um sistema de exclusão (FOUCAULT, 2009, p. 21) que fortalecia as noções de inferioridade em relação aos brancos. Para ser aceito, era preciso calar suas raízes, valores e crenças, adequando-se aos padrões de branqueamento, despersonalizando o colonizado, deprimindo-o, destruindo-lhe a imagem de seu universo singular, coisificando-o, desestoricizando-o e introjetando-lhe complexo de inferioridade em relação à sua cultura (FERREIRA, 1980, p. 29).

Ora, numa sociedade cujos discursos ideológicos lêem a negritude como trevas, seres sem luz sentem vergonha com relação a si próprios e vontade de se tornarem outras pessoas. Com essa forma de violência simbólica, diversos discursos religiosos



ainda corroboram através da reprodução do medo. Afinal, a religião, de forma geral, tende a induzir a uma moral e a conseqüentes ameaças de sanções contra os que não se sujeitam, seja neste mundo ou no porvir. Assim, a partir de discursos como “muitos são chamados e poucos os escolhidos” ou “fora da igreja não há salvação, gera-se um desejo de transfiguração no Outro – portador do privilégio salvífico – e conseqüente aniquilação do Si Mesmo.

Como já foi dito, diversos discursos religiosos corroboram com esse quadro de violência simbólica contra a identidade negra. Desde a legitimação religiosa da ideológica marginalização social de palavras do vocabulário de origem africana (BARROS, s/d), até os discursos teológicos de cunho confessional mais comprometidos com a reprodução de falas tradicionais, muitas vezes mais carregadas de violência e discriminação, do que de uma hermenêutica crítica que contribua para um processo transformação social com fins à construção de uma realidade mais justa.

---

### *Considerações Finais*

---

Por que privilegiar certos discursos acerca do Outro em detrimento da própria noção que ele tem sobre si? Para romper com falas teológico-confessionais tão ideologicamente comprometidas, faz-se necessário ouvir do Outro seu próprio discurso sobre si mesmo e sobre sua própria identidade. Importa ouvi-lo explicar suas crenças e suas práticas e não se contentar com dogmatismos. Caso contrário, ao invés de contribuir para descortinar as diversas manifestações religiosas, alimenta-se ainda mais as hostilidades entre as diversas tradições religiosas, entre os diferentes, entre os divergentes, entre o si mesmo e o Outro, “magnificando o saber sobre os demais e negando o saber que os demais produzem sobre si mesmos” (LARA, 2001. p. 205).

Considere-se a importância das diferenças religiosas na própria construção identitária. Ela traz consigo a força dialética das antíteses; alternativas às sínteses sociais, teológicas, morais, ideológicas, políticas e eclesíásticas dominantes, oferecendo, a partir do confronto, a oportunidade de escolha entre uma ou outra alternativa. A divergência teológica possibilita essa reflexão sobre atitudes adotadas, apresentando o “novo” enquanto possibilidade. Não se há de negar o fato de que tudo em que hoje se acredita, formou-se em diálogos e conflitos com a alteridade.

A história das religiões e teologias é, assim, história de diálogos, conflitos e divergências, onde diferentes discursos e concepções se encontram, imbricam-se, fundem-se, misturam-se no decorrer de controvérsias filosófico-teológicas sem fim na histórica caminhada das diversas tradições, produzindo discursos hegemônicos provisórios, posteriormente sucedidos por novos discursos hegemônicos, num processo dialético contínuo. Note-se como a própria ciência avança de forma relativamente lenta até que surgem as antíteses, idéias contrárias àquelas que têm sido criadas. Pelo que “muito mais do que o papel de discípulo devotado a percorrer o caminho dos que o precederam, o cientista deve procurar questionar, constantemente, os saberes sistematizados de modo a produzir novos saberes e conhecimentos” (SETTI, 2006, p. 17). É quando geralmente se dá um salto qualitativo nas pesquisas epistemológicas.

Ressalte-se que apesar de todo o “retorno” do religioso que ora tem-se experi-

mentado, ainda se questiona a pertinência da religião nos dias atuais, sobretudo quando se tem em mente suas históricas contribuições negativas na construção de uma humanidade mais humana. Nesse aspecto, a religião ainda pode oferecer concreta contribuição a partir da construção de maior harmonia e respeito mútuo entre as diferentes tradições. Nas palavras de Dalai-Lama,

Se nós, que praticamos uma religião, não somos compassivos e disciplinados, como esperar que os outros o sejam? Se quisermos estabelecer uma verdadeira harmonia nascida do respeito e da compreensão mútuos, a religião tem um enorme potencial para falar com autoridade sobre questões morais de vital importância, como paz e desarmamento, justiça social e política, meio ambiente e muitas outras que afetam toda a humanidade. Enquanto não pusermos em prática nossos próprios ensinamentos espirituais, nunca seremos levados a sério. E isso significa, entre outras coisas, da um bom exemplo desenvolvendo relações harmoniosas com outras tradições de fé (DALAI-LAMA, 2006, p. 176).

Como afirma Hans Küng, “Não haverá paz entre as nações, se não existir paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre as religiões” (KÜNG, 2004, p. 280). Assim, urge cada vez mais, alternativas que apresentem leituras mais tolerantes e respeitadas em relação às práticas religiosas do Outro a fim de corroborar com o fim ou pelo menos com a minimização da intolerância religiosa que, apesar de se manifestar, atualmente, com roupagens mais simbólicas que físicas, se apresenta cada vez mais incoerente, se considerarmos que diversos elementos de outras religiões estão presentes dentro de cada tradição e que não mais se sustenta qualquer pretensão de pureza teológica em relação à influência de outros discursos religiosos.

---

### *Referências bibliográficas*

---

- BARROS, Rachel Rocha de Almeida. *O lugar social das palavras africanas no português do Brasil*. [S.d.n].
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e Ambivalência*. In: FEATHERSTONE, Mike. *Cultura Global*. Petrópolis: Vozes, 1994. pp. 155-182.
- BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus, 1996.
- CALAZANS, José Carlos. *Globalização e Ciência das Religiões: para uma fenomenologia do homem, uma fenomenologia do religare*. Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. *Cadernos de Ciência das Religiões*. Maio - 2008, n. 14.
- CHAMPLIN, Russel Norman. *Enciclopédia de bíblia, Teologia e Filosofia*, Vol. 5. 6.ed. São Paulo: Hagnos, 2002. pp. 653-656.
- DALAI-LAMA. *Uma ética para o novo milênio: sabedoria milenar para o mundo de hoje*. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.

- FERREIRA, M. *Dependência e individualidade nas literaturas africanas de língua portuguesa*. In: Cadernos do terceiro mundo. Ano III, n. 22, 1980.
- FERREIRA, Ricardo Franklin. *Afro-descendente: identidade em construção*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 18.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11.<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. pp. 7-22.
- KÜNG, Hans. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*. Campinas: Verus, 2004.
- LARA, Nuria Pérez. *Identidade, diferença e diversidade: manter viva a pergunta*. In: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos. *Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. pp. 195-214.
- MIRANDA, Mário de França. *O cristianismo em face das religiões*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- ORO, Ivo Pedro. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.
- PLACER, F. González. *Identidade, diferença e indeferência: o si mesmo como obstáculo*. In: LARROSA, Jorge; LARA, Nuria Pérez de. *Imagens do Outro*. Petrópolis: Vozes, 1998. pp. 135-151.
- PORTELLA, Rodrigo. *Religião, secularização e (pós-)modernidade: sobre sensibilidades religiosas contemporâneas*. In: MAGALHÃES, Antônio; PORTELLA, Rodrigo. *Expressões do sagrado: reflexões sobre o fenômeno religioso*. Aparecida: Santuário, 2008. pp. 149-164.
- ROSSATO, C; GESSER, V. *A experiência da branquitude diante de conflitos raciais: estudos de realidades brasileiras e estadunidenses*. In: CAVALLEIRO, E (Org.). *Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola*. São Paulo: Selo Negro, 2001.
- SANTANA, José Valdir Jesus de; ALVES, Joeslei Santos. «Tensões e desafios para a implantação da lei 10.639/03 no município de Itapetinga-BA», *Revista África e Africanidades*, ano 2, n. 8, fev. 2010.
- SETTI, Paulo André Anselmo. *Ciência é o mesmo que verdade?* In: POZZEBON, Paulo Moacir Godoy. *Mínima metodológica*. 2.<sup>a</sup> ed. Campinas: Alínea, 2006. pp. 13-18.
- SILVA, Ana Célia da. *Branqueamento e branquitude: conceitos básicos na formação da alteridade*. In: NASCIMENTO, Antônio Dias. HRTKOWSKI, Tânia (Orgs.). *Memória e formação de professores*. Salvador: EDUFBA, 2007.
- SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*: 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- STEIL, Carlos Alberto. *Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global*. In: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de (orgs.). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008. pp. 7-16.

