

Introdução

É no projeto de modernidade que se situa a separação entre Estado e Igreja, e neste projeto a religião tem seu espaço cada vez mais subtraído da esfera pública social, ficando significativamente mais restrita ao espaço privado. A convicção de muitos era de que a importância da religião, portanto, se apagaria, como resultado direto do progresso e do cientificismo trazido pela modernidade secularizada. Contudo, isso não aconteceu, pois o que se vê hoje, nas sociedades ditas pós-seculares, é um forte retorno da religião ao espaço público.

No Brasil, desponta o fenômeno de expansão de segmentos religiosos fundamentalistas, em especial das igrejas evangélicas neopentecostais, que vêm conquistando um crescente protagonismo na esfera política, principalmente pelo que se passou a denominar como “bancada evangélica”. Associado a essa retomada do protagonismo na esfera pública, nota-se também a cultura de um pensamento único, conservador e intolerante. A intolerância religiosa, portanto, é alimentada e se fortalece neste projeto de dominação fundamentalista.

1 Modernidade e Secularização

O termo secularização inicialmente “tinha o sentido jurídico de transmissão forçada dos bens da Igreja à autoridade do Estado secular” (HABERMAS, 2010, p. 138), representando, assim, uma separação entre ambos (poder clerical e poder estatal). A partir do processo de secularismo erigiram-se os valores e parâmetros modernos da sociedade, tais como a racionalização, o progresso e o cientificismo. As esferas da vida pública libertaram-se das amarras da religião, sendo-lhe reservado apenas o espaço privado, a vida íntima e pessoal do fiel. Como resultado, teria ocorrido o declínio da influência da Igreja na sociedade e, também, na conduta direta dos indivíduos, aumentando significativamente os espaços de liberdades (HABERMAS, 2010).

Sobre este ponto, especialmente em se tratando dos países colonizados como o Brasil, ou mesmo os europeus semiperiféricos, a exemplo de Portugal e Espanha, é importante destacar que a religião católica (hegemônica), sempre permaneceu forte e assim é até os dias atuais. Afinal, quantos feriados religiosos (católicos) temos no Brasil? O que falar sobre a referência a Deus no preâmbulo da Constituição Federal de 1988? Ou sobre a presença comum de crucifixos nos órgãos públicos em todas as esferas de Poder? A imunidade tributária para templos religiosos? Todos esses elementos demonstram que o processo de secularização não foi

homogêneo, mas apresentou nuances e cores distintas em diferentes países, regiões do mundo e períodos históricos, como destaca Boaventura de Sousa Santos (2007)¹.

Supôs-se, assim, que como resultado direto do progresso, racionalidade e cientificismo, a importância da religião (na esfera pública e mesmo privada) se apagaria, seu futuro seria tornar-se algo obsoleto e ultrapassado e o mundo não mais veria a religião desempenhando um papel importante nos acontecimentos globais. A modernidade, pois, procurou controlar a religião reservando para esta apenas o espaço interior da consciência individual, desempenhando a função de reprimir a religiosidade por representar um “costume atávico”, algo próprio dos primitivos, entretanto, sem examiná-la em profundidade e não ponderando sobre as necessidades humanas a que o sagrado responde (CHAUÍ, 2004, p. 153). Dentre essas necessidades pode-se citar, por exemplo, o medo primário da morte.

A consciência sobre a inevitabilidade da morte e o conseqüente medo que decorre desta consciência, figuram como fator de diferenciação entre o ser humano e os outros animais. Os animais não-humanos, assim como os humanos, são dotados de instinto de sobrevivência, contudo, (até onde sabemos) apenas os seres humanos sabem que a morte é inevitável. Desse saber nasce o medo primário da morte enquanto final certo, porém desconhecido, pois nada se sabe sobre o além-túmulo (BAUMAN, 2008).

É sobre este medo que a religião se debruça ao oferecer uma resposta, uma perspectiva de consolo para este além-túmulo, algo que a ciência não é capaz de oferecer. Repousa sobre este medo o fato de a religião ter se tornado não apenas atraente, mas necessária ao longo da história da humanidade. A religião oferece ao crente o Deus onipotente que está sempre ao seu lado e “julgando apoderar-se de Deus, infinito e onipotente, o homem finito e mortal encontra finalmente a segurança: nada pode abalá-lo, e, por isso, está feliz” (BORGES, 2009, p. 28).

Contudo, a modernidade traz consigo o progresso, o avanço das ciências e das tecnologias, o aumento da expectativa de vida a partir das inúmeras conquistas da medicina. Doenças que antes soavam como verdadeiros castigos divinos passaram a ser compreendidas lógica e racionalmente, e tornaram-se, em sua grande maioria, contornáveis a partir do uso de remédios ou tratamentos medicinais. A morte deixa de ser um evento extraordinário “[...], havendo se tornado uma ocorrência natural, absolutamente não-misteriosa e até parcialmente administrável, ela oferece pouco terreno a rumações escatológicas” (BAUMAN, 1998, p.

¹ Boaventura de Sousa Santos (2007) cita como exemplos o fato de o secularismo não ter impedido que a religião fosse utilizada como parte integrante da missão civilizadora colonialista, e que o poder do Estado moderno se definiu através de um “complexo jogo de espelhos com o poder sagrado da Igreja” (SANTOS, 2007, p. 35). Destaca, também, a influência decisiva dos valores cristãos na concepção dos direitos humanos.

219). A morte se torna apenas o fim de uma história depois da qual nada acontece. E os encarregados desse *post-mortem* representado pelo “nada”, no caso os especialistas religiosos, passam a não ter muito a oferecer aos que estão vivos e absortos em viver suas histórias pessoais (BAUMAN, 1998).

Somado a este avanço na área da medicina, surge também o Estado de bem estar social. Com o intuito de assegurar a diminuição da desigualdade econômica, foi idealizado como uma espécie de seguro coletivo, um amparo para aqueles que, por motivo de saúde ou de um infortúnio qualquer, deixaram de estar temporariamente aptos ao trabalho (BAUMAN, 1998). Esse Estado de bem estar social, portanto, também traz como consequência um considerável esvaziamento de uma importante função assistencialista desempenhada pelos mais diversos segmentos religiosos através de obras de caridade.

Mas porque, afinal, a sociedade pós-moderna se tornou terreno fértil para o retorno da religião? O que faz da sociedade pós-moderna uma sociedade pós-secular?

2 Pós-modernidade e sociedade pós-secular

A pós-modernidade, ao contrário da modernidade, carrega o signo da fluidez, da efemeridade e da incerteza. O Estado de bem estar social, por exemplo, tornou-se extremamente inchado e foi desmantelado, pois a previdência não mais podia arcar com os custos de uma massa cada vez mais crescente de desempregados e desocupados não absorvidos pelo mercado. A sociedade passou a não mais estar disposta a suportar as despesas de manutenção dessa massa de desvalidos e ociosos (BAUMAN, 1998).

Por outro lado, o sistema social outrora centrado na produção foi alterado de forma a centrar-se na circulação e no consumo exacerbado de mercadorias. Nesta nova sociedade, não mais de produção, o consumo cada vez mais abundante se torna sinônimo de sucesso e de bem-estar. A aceleração dos ritmos produtivos teve efeitos imediatos no padrão de vida das pessoas, provocando transformações contínuas e imprevisíveis, ampliando as suas angústias e sensações de insegurança (BAUMAN, 1998).

A condição pós-moderna é, portanto, de insegurança “na qual o medo do efêmero leva à busca do eterno” (CHAUÍ, 2004, p. 155). Por isso, os homens e mulheres pós-modernos precisam de uma espécie de mago ou alquimista, capaz de transformar a incerteza e a insegurança em auto segurança, em possibilidade de afirmação. O medo, portanto, retorna nesta sociedade, entretanto, agora não se trata do medo primário da morte, mas do medo de perder

oportunidades e de correr riscos, o medo que decorre da incapacidade de se ter domínio sobre as circunstâncias de uma vida marcada por incertezas e inseguranças (BAUMAN, 1998).

Citando o filósofo Espinosa, Marilena Chauí (2004) esclarece que a incerteza e a insegurança conduzem a uma busca por sinais que possibilitem antever se bens irão chegar ou se algo de ruim irá acontecer; essa busca, por sua vez, conduz a uma crença em sinais (signos), credulidade esta que leva à busca de presságios e, por conseguinte, à crença em poderes sobrenaturais capazes de enviar bens e males aos homens. Dessa crença em poderes misteriosos emerge a religião (CHAUÍ, 2004). No caso específico da pós-modernidade seria também por essa fresta que regressam os especialistas religiosos, que agora surgem como agentes capazes de transmutar a incerteza e a insegurança que assombram os homens e mulheres pós-modernos em algo tangível e sob controle.

Assim é que, tendo sido extirpada da esfera pública, renegada e taxada como algo irracional e até arcaico, a religião regressa na sociedade pós-moderna e busca retomar o espaço que lhe fora negado pela modernidade. É a partir dessa constatação de que a relação da sociedade secularizada com a religião mudou, e que surge uma forma nova de relação entre ambas, que emerge a ideia de sociedade pós-secular como sendo aquela “que postula a persistência das comunidades religiosas num ambiente que continua a se secularizar” (HABERMAS, 2010, p. 139).

O florescer da sociedade pós-moderna trouxe, portanto, o signo do retorno da religião que novamente passou a reivindicar seu espaço na esfera pública, o que Marilene Chauí chamou de o “retorno do reprimido” (CHAUÍ, 2004, p. 152). Inúmeras são as amostras deste retorno que se proliferam por todo o globo e que carregam um elemento semelhante: o extremismo sob a roupagem fundamentalista. Como pontua Teresa Toldy, “pense-se em todas as formas de fundamentalismo, desde o islâmico, ao evangélico, passando pelo hinduísmo político” (TOLDY, 2009, n.p.). A queda das torres gêmeas no 11 de setembro marcou definitivamente este regresso.

3 Fundamentalismo religioso e teologias políticas

O surgimento do fundamentalismo religioso, uma espécie de devoção militante, configura um dos fatos mais alarmantes do século XX. Ele (o fundamentalismo) não está interessado em democracia, pluralismo, tolerância religiosa, paz internacional, liberdade de expressão ou separação entre Igreja e Estado (ARMSTRONG, 2001). Trata-se, pois, de um

pensamento único que não admite a diversidade ou a tolerância, e que procura manter o monopólio da “verdade revelada” (SANTOS, 2011).

O fundamentalismo surgiu entre os protestantes americanos no início do século XX. Nasceu com o objetivo de ressaltar o "fundamental" da tradição cristã e a necessidade de se seguir as Escrituras em sua literalidade (e não a partir de interpretações), pois se trata da própria palavra de Deus ali transcrita, daí a sua infalibilidade. Os fundamentalistas entendem que as Escrituras não servem apenas para pautar a vida privada dos fiéis, mas que sua autoridade se estende além do domínio religioso, contendo regras que servem para pautar a vida privada e a pública (BORGES, 2009).

Diversos são os fundamentalismos religiosos (cristão, judaico, islâmico, hindu, etc.), mas todos são formas espirituais combativas e apresentam características em comum, dentre as quais podemos listar: rejeição de muitas das conquistas da cultura libertadora, empenho em inserir o sagrado no campo da política e da causa nacional, defesa de uma Verdade Única representada por um Deus Único (portanto intolerante quanto aos pluralismos religiosos), a defesa ortodoxa e extremista dos pontos fundamentais da fé, a leitura do mundo enquanto uma luta travada pelas forças do bem contra o mal (ARMSTRONG, 2001).

Essa defesa de uma Verdade Única conduz ao extremismo, à intolerância e à violência, de modo que se observa uma luta permanente das religiões por saber qual delas tem o Deus mais poderoso, e a existência de diversas religiões gera uma angústia relacionada com a incerteza de se ser o “possuidor” da Verdade. Neste sentido, é intolerável a coexistência de muitas verdades, que Deus se revele de muitos modos, quando cada um o considera sua propriedade exclusiva. É aqui que a guerra religiosa encontra o seu fundamento, pois “quando não se suporta viver na perplexidade e na interrogação, surge a tentação de absolutizar as próprias crenças, excluindo e perseguindo quem as não partilha” (BORGES, 2009, p. 29).

A pluralidade de confissões religiosas, portanto, representa algo inadmissível para os fundamentalistas. Sendo a sua religião a detentora da *Verdade Única* revelada diretamente pela divindade, só conseguem ver as outras religiões como rivais cujo o extermínio é necessário, “excluem o trabalho do conflito e da diferença e produzem a figura do Outro como demônio e herege, isto é, como o Falso e o Mal” (CHAUÍ, 2004, p. 157).

Essa luta, entretanto, inclui interesses outros como a busca pelo poder, pois a verdade não existe fora do poder ou sem poder. Ela é produzida no mundo que vivemos em razão de diversas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. A "verdade", portanto, está atrelada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos deste poder que ela induz e

que a reproduzem. Pensar em libertar a verdade de todo sistema de poder seria utópico na medida em que a própria verdade é poder (FOUCAULT, 2012).

A noção de verdade pertence à retórica do poder, visto que ela não tem sentido fora de um contexto de oposição, de disputa, de saber “quem está certo e quem está errado”. Para as crenças não é suficiente que elas sejam apenas aceitas como verdadeiras, mas é preciso algo a mais, elas precisam ser “aprovadas com confiança e segurança, e adotadas com firmeza suficiente para rejeitar outros pontos de vistas alternativos ou francamente contrários sobre o assunto”. A disputa sobre a veracidade de determinada crença representa um debate acerca da autoridade da fala de alguns em detrimento do dever de obediência de outros, portanto, trata-se de uma disputa sobre relações de superioridade e inferioridade, de dominação e submissão: uma disputa de poder (BAUMAN, 1998, p. 142-143).

Cria-se, então, o campo propício para a batalha na qual a intolerância religiosa figura como um soldado disposto a defender a Verdade única e exterminar os pluralismos. Especialmente no campo da política, Karen Armstrong (2001) e Marilena Chauí (2004) assinalam que os fundamentalistas não veem essa luta como uma batalha convencional, e sim como uma verdadeira guerra cósmica entre as forças do bem e do mal. A política, portanto, cede lugar à violência como agente de purificação contra o Mal, e os políticos dão lugar aos profetas, intérpretes da vontade divina, e portanto infalíveis.

O retorno da religião e a busca pela retomada do seu espaço na vida pública hoje se dá em termos de fenômeno global. A esse fenômeno Boaventura de Sousa Santos (2014) dá o nome de “globalização da teologia política”. As teologias políticas questionam a distinção entre espaço público e privado e reclamam uma maior intervenção da religião, enquanto mensagem divina, na esfera pública, ou seja, na organização social e política da sociedade (SANTOS, 2014).

A globalização da teologia política é o terceiro tipo de globalização teorizada por Boaventura, não sendo possível integrá-la nas outras duas categorias de globalização cunhadas pelo autor, a saber a globalização neoliberal capitalista² e globalização contra hegemônica³. Ela representa a globalização do fundamentalismo religioso, que cultiva um pensamento único e

² Por **globalização hegemônica** (ou neoliberal capitalista) entende-se a nova fase do capitalismo global que tem como características: a superioridade do princípio do mercado, privatização da economia, liberalização do comércio, desregulação do capital financeiro, relações de trabalho precárias, diminuição da proteção social, exploração indiscriminada dos recursos naturais, mercantilização da vida social e política (SANTOS, 2014);

³ A **globalização contra hegemônica** reúne movimentos sociais e organizações não governamentais que lutam contra o neoliberalismo capitalista e a opressão colonialista, a desigualdade social, discriminações, degradação do meio ambiente, soberania da normatividade cultural ocidental, etc. Essa luta é feita através de articulações locais, nacionais e transnacionais a exemplo do Fórum Social Mundial (SANTOS, 2014).

intolerante, não admite a diversidade, e procura manter o monopólio da “verdade revelada”. É possível, entretanto, afirmar que a globalização da teologia política guarda mais semelhanças com o modelo de globalização neoliberal (hegemônica), por exemplo, por não estar comprometida com o enfrentamento político (e solução) dos problemas sociais (desigualdade, discriminação, exclusão, marginalização, etc.), pois esta função caberia à Deus, se posicionando a favor da reprodução do modelo econômico, político e social que vivemos atualmente, legitimando, assim, o neoliberalismo (SANTOS, 2014).

O destino da religião na modernidade ocidental, em decorrência da secularização, ficou diametralmente ligado ao da distinção entre espaço público e espaço. Entretanto, nos últimos trinta anos dois processos distintos vêm contribuindo para a ampliação e politização do espaço privado: de um lado os movimentos sociais, especialmente feministas e LGBTs, que passaram a defender o espaço privado também enquanto espaço político que deveria ser objeto de decisões políticas; de outro o encolhimento do espaço público produzido, dentre outros motivos, pela crise do Estado nacional agravada pela globalização hegemônica, a fragilização das políticas sociais, a mudança nas relações entre trabalho e capital, a privatização dos serviços públicos, a expansão da sociedade de consumo (SANTOS, 2007).

Neste processo de expansão do espaço privado (para o qual a religião foi empurrada) e encolhimento do espaço público, combinado a já mencionada fragilização do Estado de bem estar social erigido na modernidade, aos medos e inseguranças individuais reavivados e potencializados pela instabilidade e incertezas características da sociedade pós-moderna, ressurgem a religião sob diversas formas mas, especialmente, através da teologia política de caráter fundamentalista conservadora, pois ela (a teologia política) se alimenta desse encolhimento do espaço público e “aprofunda-o na medida em que põe fim ao debate cívico e democrático nas áreas da sua intervenção [...]. O ressurgimento da teologia política em amplitude global significa, pois, a crise do projeto histórico da secularização” (SANTOS, 2007, p. 36-37).

4 A intolerância religiosa na ordem do dia

Seguindo este movimento de globalização da teologia política, tem se consolidado no Brasil a influência religiosa na estrutura política do Estado. Esse fenômeno de expansão de segmentos religiosos fundamentalistas, em especial das igrejas evangélicas neopentecostais, vem conquistando um crescente protagonismo na esfera política, principalmente pelo que se passou a denominar como “bancada evangélica” que, em 2013, era composta por 68 deputados

e 03 senadores, correspondendo a segunda maior bancada temática do Parlamento, só perdendo para a bancada ruralista (VITAL; LOPES, 2013).

Junto com essa expansão política dos segmentos evangélicos fundamentalistas, nota-se também o fortalecimento de um pensamento conservador e intolerante, o que traz como consequência uma agenda política comprometida com a defesa de valores morais e com o esmagamento dos movimentos de emancipação (especialmente os feministas e LGBTs). Trata-se, portanto, de uma pauta comprometida com a manutenção das opressões.

A intolerância também é alimentada e fortalecida neste cenário, e é exercida no campo religioso como uma forma de reduzir a crença alheia por meio da manifestação de violência física, psicológica ou, até mesmo, simbólica, diante das diversas concepções de fé. No projeto fundamentalista os pluralismos religiosos não são toleráveis, reprimir o diferente e o discordante é uma operação justificada em nome de uma Verdade Única. Consiste, pois, em uma exteriorização preconceituosa e violenta desta verdade tida como absoluta. Seria o resgate de um projeto moderno de pureza e limpeza comprometido com a manutenção da ordem através da eliminação da sujeira?

Analisando o projeto da modernidade Bauman (1998) pontua que a busca pelo ideal de pureza (limpeza e ordem) em cada época e cada cultura, fez surgir a figura do “estranho”, pessoas que não “se encaixam no mapa cognitivo, moral ou estético do mundo” (BAUMAN, 1998, p. 27). O autor destaca um caso de importância única: aquele em que outros seres humanos são tidos como um obstáculo para a “organização do ambiente”, ou seja, “é uma outra pessoa ou, mais especificamente, uma certa categoria de outra pessoa, que se torna ‘sujeria’ e é tratada como tal” (BAUMAN, 1998, p.17). Foi o que o mundo viu acontecer com a Solução Final Nazista.

Hannah Arendt (2009) ao acompanhar o julgamento do carrasco nazista Adolf Eichmann em 1962, causou polêmica ao desmistificá-lo. Esperava-se que ele fosse um monstro, a verdadeira personificação do mal. Contudo, Arendt o descreveu como uma pessoa igual à tantas outras, o que deu origem à sua teoria sobre a banalidade do mal, que significa dizer que o mal pode ser praticado como atitude meramente burocrática, não deliberadamente maligna (ARENDR, 2009). Sobre este mesmo julgamento, Bauman pontua que a notícia terrível é que Eichmann não era o demônio, ao contrário, era uma criatura enfadonhamente “comum”, que recebia ordens do Estado e as executava com esmero e perfeição. “É esse lapso ou má conduta comum, ordinário, que numa época extraordinária, leva a resultados extraordinários. Uma vez que saibamos disso, não precisamos mais do Diabo” (BAUMAN, 2008, p. 90). Portanto, o mal muitas vezes se releva de forma terrivelmente banal.

Recentemente um projeto evangélico, com clara inspiração militar, ganhou destaque na mídia e nas redes sociais brasileiras; trata-se da organização denominada “gladiadores do altar”. O projeto, engendrado pela Igreja Universal do Reino de Deus a fim de projetar uma nova geração de pastores e evangelizadores, mistura disciplina bélica com pregação religiosa e ostenta uniformes com inspiração militar. A remissão que Bauman faz citando a imagem de George Orwell da bota de cano alto pisando uma face humana, e à ideia de uniformes como símbolo de temor, de poder que autoriza o “pisar em nome da ordem” (BAUMAN, 1998, p. 28), parece conseguir explicar com propriedade o porquê do uso de uniformes e da intencional inspiração militar na apropriação simbólica feita pelo grupo gladiadores do altar. Trata-se de um projeto que recorre à imagem do terror e da coerção para dela se apropriar a fim de ser temida, a fim de sinalizar que se deve voltar a temer a bota de cano alto.

Entretanto, não se trata agora de resgatar o mesmo projeto da modernidade, mas de um novo sonho e ideal de pureza, da busca de um modelo de pureza e de ordem ditado ideologicamente por um segmento religioso que vem ganhando o espaço público através de forte estratégia de inserção e articulação política, e que elegeu como “estranhos”, como sujeira a ser eliminada, os grupos minoritários, a exemplo da comunidade LGBT, mas em especial os religiosos afro-brasileiros.

Os discursos de ódio e de demonização repetidos hodiernamente pelos pastores evangélicos incitam os fiéis à travarem uma “guerra santa” que tem por objetivo exterminar a religiosidade afro-brasileira. (exterminar toda alteridade – todo aquele e aquela que não são eles, os superiores: negros, mulheres, homossexuais, pobres.... Ao que parece, estamos vivendo uma época extraordinária, de pregações e perseguições inflamadas que remete ao período inquisitorial de “caça às bruxas e hereges”, o que pode se converter em algo maior e extremamente perigoso, pois como bem pontuou Bauman, “é esse lapso ou má conduta comum, ordinário, que numa época extraordinária, leva a resultados extraordinários” (BAUMAN, 2008, p. 90). Um episódio recente que fez de uma criança uma vítima do ódio religioso é capaz de exemplificar com propriedade este momento atual do Brasil pós-secular.

Trajando sua veste litúrgica branca, guias de conta e pano branco enrolado na cabeça, Kayllane, uma menina de 11 anos de idade, transitava com sua avó pela Avenida Meriti, na Vila da Penha, zona norte do Rio de Janeiro, quando uma pedra surgiu no seu caminho. Ambas foram agredidas verbalmente por dois homens supostamente evangélicos que, de Bíblia em punho, gritavam que elas iriam queimar no inferno por serem macumbeiras⁴. Não satisfeitos,

⁴ A notícia intitulada “Vítima de intolerância religiosa, menina de 11 anos é apedrejada na cabeça após festa de Candomblé”, do Jornal Extra do dia 16/06/2015, está disponível no endereço eletrônico:

um dos homens lhes arremessou uma pedra que veio a atingir a cabeça de Kayllane que, ferida e sangrando, veio a desmaiar.

O fato foi divulgado nas redes sociais e logo ganhou projeção midiática nacional, com ampla cobertura pelos canais de televisão. A violência sofrida pela menina candomblecista aconteceu poucas semanas após um outro caso grave de intolerância religiosa que levou a óbito uma ialorixá de 90 anos de idade na cidade de Camaçari⁵. Contudo, o caso de Kayllane alcançou uma projeção e um destaque muito diferenciado na mídia e, pela primeira vez, provocou um posicionamento público por parte de alguns grupos de evangélicos⁶ e da igreja católica⁷.

Mas que elementos diferenciam a intolerância religiosa sofrida por Kayllane de tantas outras recorrentes, especialmente do mencionado caso que provocou a morte de uma ialorixá de 90 anos, a ponto de não só ter alcançado ampla projeção na mídia nacional, como ter “forçado” representantes da igreja católica e evangélica a se posicionarem publicamente sobre este assunto espinhoso? Algumas especulações são possíveis e ousou arriscar delineá-las.

5 A pedra no meio do caminho

“No meio do caminho tinha uma pedra, tinha uma pedra no meio do caminho”⁸ diz a poesia de Carlos Drummond de Andrade. A pedra no meio do caminho de Kayllane, uma menina de apenas 11 anos de idade que conheceu cedo a intolerância e o ódio religioso, nos remete à poesia “No meio do caminho”, que eternizou a representação poética de um acontecimento inesquecível (e possivelmente doloroso) comparando-o a uma pedra no meio do caminho do poeta. Mas a relação entre pedra e sofrimento humano também está presente em outro escrito amplamente conhecido: a Bíblia Sagrada. Quem não conhece (ainda que apenas por ouvir falar) a passagem bíblica em que Jesus, intervindo em favor de Maria Madalena, que

<<http://extra.globo.com/casos-de-policia/vitima-de-intolerancia-religiosa-menina-de-11-anos-apedrejada-na-cabeca-apos-festa-de-candomble-16456208.html>>.

⁵ Aos 90 anos de idade, Mãe Dede de Iansã, a ialorixá mais idosa de Camaçari/BA, morreu vítima de um infarto do miocárdio. O fato aconteceu no final do mês de maio corrente, um dia após ter sido promovida uma noite de vigília de “libertação” por um grupo de religiosos evangélicos na frente do seu terreiro, que passaram toda a madrugada proferindo injúrias e ofensas do tipo “queima esse satanás, liberta senhor, destrói a feitiçaria”. Sobre este caso ver matéria disponível em: <<http://www.geledes.org.br/a-intolerancia-religiosa-que-mata-na-bahia-queima-satanas-liberta-senhor-destrói-a-feiticaria/#gs.9a0419626d944cda8292d0d71257122b>>.

⁶ O pastor evangélico Silas Malafaia se pronunciou sobre o ataque sofrido pela menina candomblecista e se posicionou contra os atos de violência de natureza religiosa. Para maiores informações ver notícia em: <http://noticias.gospelprime.com.br/silas-malafaia-menina-pedrada-candomble/>.

⁷ O arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Orani, recebeu a menina Kailane Campos em sua residência no último dia 19 de junho de 2015, se posicionando a favor do diálogo inter-religioso. Para maiores informações ver notícia em: <http://noticias.cancaonova.com/menina-apedrejada-apos-culto-e-recebida-por-dom-orani/>.

⁸ Trecho extraído da poesia “No meio do caminho” de Carlos Drummond de Andrade, disponível na íntegra em: <http://drummond.memoriaviva.com.br/alguma-poesia/no-meio-do-caminho/>.

seria apedrejada pela prática de adultério, ergue-se e diz “Quem dentre vós não tiver pecado, atire a primeira pedra!”⁹?

A presença de um elemento simbólico muito forte como uma pedra, inserido em um episódio que remete à um apedrejamento (ou pelo menos a uma tentativa de), que, por sua vez, no imaginário cristão remete à passagem bíblica do apedrejamento de Maria Madalena, pode ser um dos elementos que nos permite entender melhor porque o caso de Kayllane ganhou um destaque diferenciado de tantos outros episódios recorrentes de intolerância religiosa no Brasil. A imagem simbólica de uma tentativa de apedrejamento em uma época que a religião cada vez mais reclama a retomada do seu espaço na esfera pública, é poderosa e nefasta. Se Jesus ao proclamar “Quem dentre vós não tiver pecado, atire a primeira pedra!” impediu o apedrejamento da adúltera Madalena pelos escribas e fariseus, quem há de querer ser os escribas e fariseus da pós-modernidade?

Associado a imagem da pedra temos outro elemento simbólico poderoso: uma criança. Além da remissão clichê que costuma ser feita entre a imagem da criança e uma dita pureza, no sentido de inocência e ausência de maldade ou pecado, qualquer ato de violência praticado contra uma criança é visto pelo imaginário coletivo, a grosso modo (e faço essa ressalva porque existem exceções, especialmente quando se tratam de crianças inseridas em categorias desumanizadas a exemplo de menores infratores), como um ato bárbaro¹⁰ inadmissível.

A intolerância sofrida por Kayllane, portanto, além da condenável violência física em si, apresenta dois elementos simbólicos fortes que se encontram em uma mesma cena: o apedrejamento e uma criança, remetendo à representação máxima da pureza e da ausência de pecado e a representação cristã do perdão e do amor incondicional pela humanidade.

O encontro desses dois elementos parece nos permitir entender um pouco melhor, ainda que no campo das hipóteses e especulações superficiais, porque o caso de Kayllane recebeu um destaque diferenciado entre tantos episódios de intolerância que se tornaram recorrentes no

⁹ 1. Jesus foi para o Monte das Oliveiras. 2. De madrugada, voltou ao templo, e todo o povo se reuniu ao redor dele. Sentando-se, começou a ensiná-los. 3. Os escribas e os fariseus trouxeram uma mulher apanhada em adultério. Colocando-a no meio, disseram a Jesus: 4. Mestre, esta mulher foi flagrada cometendo adultério. 5. Moisés, na Lei, nos mandou apedrejar tais mulheres. E tu, que dizes? 6. Eles perguntavam isso para experimentá-lo e ter motivo para acusá-lo. Mas Jesus, inclinando-se, começou a escrever no chão, com o dedo. 7. Como insistissem em perguntar, Jesus ergueu-se e disse: Quem dentre vós não tiver pecado, atire a primeira pedra! 8. Inclinando-se de novo, continuou a escrever no chão. 9. Ouvindo isso, foram saindo um por um, a começar pelos mais velhos. Jesus ficou sozinho com a mulher que estava no meio, em pé. 10. Ele levantou-se e disse: Mulher, onde estão eles? Ninguém te condenou? 11. Ela respondeu: Ninguém, Senhor! Jesus, então, lhe disse: Eu também não te condeno. Vai, e de agora em diante não peques mais. (João 8:1-11)

¹⁰ Francis Wollf (2004) diz ser bárbaro todo recurso comum a práticas cruéis, seja “na escala familiar das mutilações rituais, quer na escala social dos extermínios em massa” (WOLFF, 2004, p. 41).

Brasil pós-secular. A categoria de intolerância que vitimou uma idosa de 90 anos, infelizmente, parece não gerar a mesma comoção (ou talvez não tenha o potencial de “venda” de notícia tão bem definido) quanto a intolerância atroz representada pelo apedrejamento de uma criança vestida com o branco da paz.

Eleitos, pois, como a sujeira que precisa ser eliminada da sociedade nesse projeto de pureza fundamentalista pós-moderno, os adeptos das religiões afro-brasileiras (como Kayllane) são alvo constante das pregações demonizadoras das igrejas evangélicas neopentecostais, que promovem uma sistemática perseguição e estigmatização da identidade da comunidade afrodescendente. Como resultado da sedimentação dessa estratégia poderosa de aliar os poderes da comunicação (através de programas de TV, rádio e jornais), da política e da fé, as religiões de matriz africana vivenciam o endurecimento do preconceito e da discriminação em seu cotidiano, o que remete a um resgate do período inquisitorial de caça às bruxas.

É importante, entretanto, nesses tempos de expansão fundamentalista em que vivemos, tempos de reforço da intolerância e fortalecimento dos discursos de ódio (ódio ao Outro), reavivar em nossas memórias os horrores do Holocausto decorrente da Solução Nazista, um projeto que elegeu uma determinada categoria de pessoas (especialmente os judeus, mas sem esquecer também os negros e ciganos) como sujeira que deveria ser eliminada, o que foi concretizado através de processos técnico-burocráticos que envolveram não só homens cruéis e desprezíveis, mas também, e especialmente, homens absolutamente comuns e de comportamento corriqueiro, o que levou Hannah Arendt a criar a famosa teoria sobre a banalidade do mal.

Neste sentido, fugir das “garras” da banalidade do mal consiste em fazer a opção ética e responsável na contramão da tendência à destruição que nos convida constantemente à adesão. E neste aspecto “é preciso pensar a ética, não mais na sua dimensão normalizadora e homogeneizante de condutas individuais, mas como respeito às diferenças na relação com o outro” (REBOUÇAS, 2012, p. 94).

A proposta de Habermas para a sociedade pós-secular fundamenta-se na possibilidade de construção de uma sociedade mundial multicultural, que busque chegar a um acordo a fim de concretizar uma espécie de justiça entre as nações. Para isso, a razão laica teria que se dispor a rever a sua visão da religião como algo em vias de extinção, enquanto a comunidade religiosa, de maneira global, teria que se disponibilizar a absorver os fundamentos da modernidade (HABERMAS, 2010).

Essa solução pautada na construção de uma sociedade mundial multicultural, portanto, passaria pela necessidade de construção de um diálogo inter-religioso. Contudo, estariam as

tradições religiosas (especialmente as fundamentalistas) preparadas para dialogar umas com as outras, “sem que esse diálogo sofra a tentação de reproduzir formas de colonialismo cultural? Será possível pensar numa espécie de ecologia das tradições religiosas?” (TOLDY, 2009).

No entender de Boaventura de Sousa Santos (2014), se os diálogos inter-religiosos forem mais efetivos e praticados em prol das lutas pela dignidade humana, podem funcionar “como uma memória e um campo de experimentação para diálogos mais amplos, envolvendo concepções religiosas e não religiosas de dignidade humana” (SANTOS, 2014, p. 120). Um caminho harmonizador entre os direitos humanos e as teologias políticas progressistas, que consistiria em um exercício de interpretação transformadora capaz de aprofundar o potencial emancipador de ambos, a que o autor chama de ecologia de concepções de dignidade humana.

CONCLUSÃO

A retomada do protagonismo das religiões na esfera pública é uma característica da sociedade pós-secular. No Brasil, esta retomada tem se operado especialmente por segmentos evangélicos fundamentalistas, que se fortalecem paulatinamente e vem ganhando, de maneira crescente, o espaço público através de forte estratégia de inserção e articulação política. Trata-se de um fenômeno que carrega como signo a ânsia pela recuperação do papel político religioso e a vontade de influenciar a vida social e pública

Fruto do fundamentalismo, a intolerância religiosa é alimentada e se fortalece neste contexto. Especialmente as religiões afro-brasileiras, nessa versão pós-moderna do projeto de pureza e de manutenção da ordem, foram eleitas como a sujeira que precisa ser eliminada da sociedade, a própria personificação do Mal. Os adeptos das religiões afro-brasileiras têm sido alvo constante deste projeto de pureza pós-moderno, que tem na intolerância religiosa seu cavalo de batalha. São tempos de endurecimento de preconceitos e das discriminações que remetem a um resgate do período inquisitorial de caça às bruxas.

Nestes tempos de expansão fundamentalista é importante reavivar em nossas memórias os horrores do Holocausto decorrente da Solução Nazista, um projeto através do qual uma determinada categoria de pessoas foi eleita como sujeira que deveria ser eliminada, o que foi concretizado através de processos técnico-burocráticos, o que levou Hannah Arendt a criar a famosa teoria sobre a banalidade do mal. Não seria o fundamentalismo religioso uma espécie de embrião potencial do nazismo?

A solução de Habermas (2010) para a sociedade pós-secular estaria pautada na construção de uma sociedade mundial multicultural, portanto, passaria pela necessidade de construção de um diálogo interreligioso. Contudo, estariam as tradições religiosas fundamentalistas preparadas para dialogar umas com as outras? Será possível pensar em uma ecologia das tradições religiosas ou estamos caminhando a passos largos para uma nova Idade das Trevas? Essa resposta somente o tempo poderá fornecer.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, HANNAH. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus**: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Tradução de Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Revisão técnica Luís Carlos Fridman. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. **Medo líquido**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BORGES, Anselmo. Religião, religiões e diálogo inter-religioso. **Revista Portuguesa de História**, Coimbra, n. 40, p. 9-44, 2009.

CHAUÍ, Marilena. Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político. In: NOVAES, Adauto (org.). **Civilização e barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 149-169.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização de Roberto Machado. 25. ed. São Paulo: Graal, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **O futuro da natureza humana**: a caminho de uma eugenia liberal?. Tradução de Karina Jannini. 2.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

REBOUÇAS, Gabriela Maia. **Tramas entre subjetividades e direito**: a constituição do sujeito em Michel Foucault e os sistemas de resolução de conflitos. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Os direitos humanos nas zonas de contacto entre globalizações rivais. **Cronos**, UFRN, Natal, v. 1, n. 1, p. 23-40, 2007.

_____. A globalização religiosa – entrevista com Boaventura de Sousa Santos. **Cronos**, UFRN, Natal, v. 12, n. 1, p. 158-160, jan./jun. 2011.

_____. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos** [livro eletrônico]. 1. ed. São Paulo: Cortez, 2014.

TOLDY, Teresa. Pós-secularismo. **JANUS 2009** – Aliança de Civilizações: um caminho possível?. Lisboa: OBSERVARE, 2009. Disponível em: <http://janusonline.pt/2009/2009_3_4_6.html>. Acesso em: 15 abr. 2105.

VITAL, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. **Religião e política**: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.

WOLFF, Francis. Quem é Bárbaro? In: NOVAES, Adauto (org.). **Civilização e barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 19-43.