

# PLURALISMO E INTOLERÂNCIA: O RELACIONAMENTO DOS PENTECOSTAIS COM OS ADEPTOS DO ESPIRITISMO E DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

*Aurenéa Maria de Oliveira*<sup>1</sup>

## RESUMO

Este artigo busca analisar o quadro religioso plural contemporâneo levando em consideração nesse exame a problemática da tolerância/intolerância manifesta no contato entre adeptos de religiões diferentes. Nesse, sentido é que, a partir de resultados colhidos em tese de doutorado em Sociologia, buscar-se-á esboçar uma reflexão sobre o relacionamento estabelecido entre os membros do pentecostalismo com os seguidores do kardecismo e das religiões afro-brasileiras e isso será feito ressaltando as noções de competitividade e de alteridade, competitividade que se expressa na busca pela conquista de novos fiéis, e alteridade que se pauta na procura por respeito e tolerância entre pessoas que professam verdades religiosas divergentes e conflitantes.

**PALAVRAS-CHAVE:** tolerância/intolerância religiosa; alteridade; competitividade.

## **Pluralism and intolerance: pentecostal church members relation with spiritism and afro-brazilian religious followers**

## ABSTRACT

This article looks for to analyze the scenery religious contemporary diversified taking in consideration in that exam the problem of the obvious tolerance/intolerance in the contact among followers of different religions. In this sense it is that starting from results picked in doctorate thesis in Sociology, it will be

---

<sup>1</sup> Aurenéa Maria de Oliveira é licenciada em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco, mestre em Ciência Política pela Universidade Federal de Pernambuco e doutora em Sociologia também pela Universidade Federal de Pernambuco. Foi professora adjunta de Sociologia da Universidade Federal Rural de Pernambuco (Unidade Acadêmica de Serra Talhada) e atualmente é professora da UFPE, Centro de Educação, Departamento de Fundamentos Sociofilosóficos da Educação. É pesquisadora dos grupos de pesquisa “Pós-Estruturalismo, Política e Construção das Identidades” (UFPE/FUNDAJ), do NUPEGE “Núcleo de Pesquisas e Estudos em Gênero” (UFRPE) e do GEHISC “Grupo de Estudos em História Social e Cultural” (UFRPE), todos inscritos no CNPq. E-mail: aurenea@yahoo.com.br

looked for to sketch a reflection on the established relationship among the members of the pentecostalismo with the followers of the kardedismo and of the afro-brazilian religions and that will be made pointing out the notions of competitiveness and of respect to the differences of the other, competitiveness that is expressed in the search by the conquest of new you entrust, and respect to the differences of the other that is ruled in the search by respect and tolerance among people that profess religious truths that are collided.

**KEYWORDS:** tolerance/religious intolerance; respect to the differences of the other; competitiveness.

## **Introdução: a crítica à concepção de tolerância moderna**

A Intolerância tem sua origem em uma predisposição comum a todos os humanos, a de impor suas próprias crenças, suas próprias convicções, desde que disponham, ao mesmo tempo, do poder de impor e da crença na legitimidade desse poder. Dois componentes são necessários à intolerância: a desaprovação das crenças e das convicções do outro e o poder de impedir que esse outro leve sua vida como bem entenda (RICOEUR, 2000, p. 20).

O modelo de ciência moderna, expresso, sobretudo através dos cânones positivistas/evolucionistas, assentou-se na ideia de uma razão que postulava poder retratar a realidade com acurada objetividade, conduzindo conseqüentemente o cientista ao encontro de uma verdade absoluta e universal (OLIVEIRA, 2006 e 2007). 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. Assim, o que esse paradigma promoveu relaciona-se com o problema da tolerância/intolerância, posto que 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 (ID.).

É acerca dessa possibilidade de exclusão, que por si só representa uma atitude de intolerância, que Cardoso (2003) chama a atenção quando afirma que, no campo da identidade, a própria busca da tolerância na modernidade, significando algo puro, homogêneo, concebi-

do em termos de valor universal – isso realizado por meio da apropriação dos conceitos de razão e de ciência – conduziram a um ideário tal que, negando a pluralidade humana, relegou o diferente, o não idêntico ao lugar do submisso, do anormal, do estranho, do não existente ou do manipulável. Assim, discutindo sobre os sentidos que a tolerância adquiriu na modernidade afirma:

O termo tolerância no ideário do século XVII e XVIII revela uma forte influência do princípio de identidade da tradição metafísica. (...) a força polarizadora da cultura européia. Os chamados valores universais, como os direitos fundamentais do homem, na realidade quase não levavam em conta a diversidade étnica, racial e cultural de toda a humanidade. Falava-se de um homem como se fosse o homem. A pluralidade humana tinha como modelo (eídos) de realização (télós) a identidade do homem europeu (CARDOSO, 2003, p. 128).

Desse modo, 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 (OLIVEIRA, 2006 e 2007); dessa forma 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 se encontra a reivindicação de direitos iguais, mas só para semelhantes, no caso europeus, posto que não se é feita menção aos direitos dos não europeus (CARDOSO, 2003, p. 128-129). Radicalizando ainda mais, esse mesmo autor chega a defender que a própria *Declaração Universal dos Direitos Humanos* de 1948 é também excludente à medida que “... contém uma linguagem redigida do ponto de vista da identidade masculina. Basta observar o uso do termo ‘homem’ como termo universal” (*Ibid.*, p. 129). Para ele, então, a associação, vinculação que as palavras tolerância e identidade adquiriram na modernidade, tanto na esfera política como na religiosa, relaciona-se ao fato de que, no mundo religioso, inicialmente, a tensão entre identidade e diversidade se deu com a submissão desta àquela:

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

Em sua leitura, então, no embate em torno da perspectiva de tolerância na modernidade entre Locke e Voltaire, em que 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 ideias –, Voltaire consagra-se vencedor. Para Cardoso, os argumentos ontológico e ideológico que este faz uso em favor da identidade, encontram-se:

... naquilo que os seres humanos têm em comum. Na imensidão do tempo e do espaço, nossas diferenças culturais, étnicas ou raciais tornam-se insignificantes diante de nossa identidade humana como seres ínfimos e efêmeros. Assim, do ponto de vista metafísico, a identidade é mais real e mais significativa do que a diversidade.

O argumento ideológico transparece quando Voltaire funda a tolerância na razão iluminista. Ao denunciar as injustiças e a violência sofrida pela família protestante Calas, Voltaire mostra que a tolerância religiosa é antes de tudo uma exigência de sociedades civilizadas, em que o progresso da razão abrandava a ignorância, os preconceitos e o fanatismo. Nesse particular, o que sobressai é a visão iluminista da vida moral, enquanto a identidade da cultura européia, em que o grau de virtude é decorrência natural do grau de racionalidade (*Ibid.*, p. 130-131).

Assim, para ele, é a partir do plano do ideológico que toca Voltaire, que o conceito de tolerância extrapola, saindo do âmbito religioso para também se inserir na política no qual foi utilizado para justificar “... o comportamento do conquistador e colonizador europeu diante dos povos nativos das terras descobertas” (*Ibid.*, p. 131), e transformar o

projeto de emancipação da razão ocidental, razão instrumental em Adorno, em um projeto de dominação (*Ibid.*). 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 européia 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. Assim, o verbo ‘tolerar’ aparece freqüentemente como sinônimo de ‘suportar’ ou ‘aceitar’ com indulgência. Nesses dois sentidos básicos estão presentes a postura discriminatória e superior dos conquistadores em relação aos povos indígenas da América Latina (*Ibid.*, p. 131-132).

Essa tolerância do conquistador, argumenta, mencionando 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.*, p. 132).

Diante disso, afirma que essa perspectiva de tolerância deu sustentáculo ao extermínio dos povos indígenas e à escravização de negros africanos por portugueses e espanhóis à medida que, para seres considerados como inferiores aos humanos, uma subespécie da raça, só restava a eliminação e a escravidão, caso não se submetessem àqueles tidos como humanos de fato (*Ibid.*, p. 132-133). Dimensionando ainda mais essa tendência de superioridade do europeu ante os povos colonizados, Cardoso salienta que a palavra tolerância ao ser associada semanticamente à expressão “indulgência”, permitiu que outras expressões como “clemência”, “indulto”, “perdão”, “remissão de penas” etc., dela também se aproximassem, conferindo-lhe significados que conduziram a 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 questão do bom e do ruim, do bem e do mal. Neste sentido, atesta:

Nessa visão, os indígenas encontravam-se também num estado de menoridade espiritual e não somente de menoridade racional. Por isso, participar da civilização, ainda que como subalternos significava também a conversão ao cristianismo, a remissão dos pecados e a salvação da alma. E assim o conquistador aparece como indulgente alguém que, por piedosa tolerância, vai inserir os indígenas na civilização e salvar suas almas, em troca da submissão de seus corpos ao trabalho escravo.

E assim completou-se a justificativa da dominação: a civilização superior e a religião verdadeira. A cultura autoritária do colonizador era a única verdade em que residia a salvação da ignorância e do pecado (*Ibid.*, p. 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.*, p. 134). Nisso tudo, o que mais surpreende esse autor 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:

Dos diversos sentidos que o termo tolerância adquiriu na modernidade, sobressai um ponto comum: a relação de superioridade e inferioridade entre duas culturas e, portanto, a visão evolucionista e de progresso com sentido único. É o que chamamos de predominância da identidade sobre a diversidade. Quanto à desigualdade, esta é considerada natural, circunstancial ou de responsabilidade de quem se encontra numa posição inferior. Não se relaciona a desigualdade social com o processo de dominação do outro (*Ibid.*, p. 135-136).

Esse sentido que a expressão tolerância adquiriu na modernidade relaciona-se ao projeto de dominação universal do colonizador europeu que utilizou a ideologia da ciência moderna, em sua busca de uma verdade absoluta e no uso de uma razão instrumental ansiosa por dominar a natureza, como elemento legitimador e promotor de atitudes de intolerância (OLIVEIRA, 2006 e 2007).

Assim sendo, é objetivo desse artigo analisar, a partir de resultados colhidos em tese de doutorado em Sociologia, a problemática da tolerância/intolerância religiosa levando em consideração o relacionamento entre pentecostais, kardecistas, umbandistas e candomblecistas. Desse modo, procurou-se verificar nas relações estabelecidas entre os pentecostais (em duas de suas igrejas, a Assembleia de Deus do Recife e a Assembleia de Deus de Abreu e Lima) e os adeptos dessas outras religiões, questões relacionadas à competitividade e à alteridade religiosa, salientando, nesse processo, a não compreensão por parte daqueles (pentecostais, reitera-se, nas duas igrejas pesquisadas) do deslocamento que a palavra tolerância recebe contemporaneamente, deslocamento que, ao ser ignorado por eles, não lhes estimula a vir a ter um olhar tolerante para o outro, de religião diferente, à medida que não os incita a enxergar no diferente alguém com o direito legítimo de professar uma verdade religiosa distinta da sua.

## **1 A relação entre pentecostais, kardecistas e adeptos das religiões afro-brasileiras**

A cosmologia pentecostal, influenciada desde sua origem pelo protestantismo e pela ideologia liberal, é bastante competitiva, posto que enfatiza a disputa, a conquista de adeptos com busca de hegemonia e universalidade dos valores cristãos ressignificados por uma leitura religiosa que estabelece como protagonista no contato com o divino, com o transcendental, a figura do sujeito, do crente. Neste sentido, a fé do indivíduo, ou seja, sua capacidade de conexão com Deus é um dos elementos mais valorizados dentro de um universo no qual a delimitação de fronteira identitária comumente se confunde com a intolerância (OLIVEIRA, 2006).

Desse modo, é que o outro, isto é, o que não é evangélico é demonizado, visto como um inimigo que necessita ser derrotado. No caso específico dos kardecitas e dos adeptos das religiões afro-brasileiras, esses, por conta de relações de competitividade que visam ao aumento de visibilidade e espaço para os evangélicos, são tratados de modo a serem encobertos em seus valores, crenças e cultura. O processo de tradução dessas religiões, que foi/tem sido feita pelos pentecostais nas igrejas pesquisadas, conduz a intolerância, tendo em vista que a não legitimação da verdade religiosa desse outro vem acompanhada da eliminação dele; assim é que, em 38 entrevistas realizadas em 2006 com membros da Assembleia de Deus do Recife e de Abreu e Lima, entre eles três pastores, a interpretação do outro se evidencia nestes termos.

1. “Porque ali é tudo coisa do maligno não é, Espiritismo, Umbanda, Can, Cando, essas coisas, não é coisa de Deus, porque o trabalho quem faz todinho completo quem faz é Jesus, Jesus na sua vida é que transforma, e já ele faz a obra na sua vida” (Entrevistado 7, Assembléia de Deus de Abreu e Lima).
2. “Isso ai que essas religião faz não tá aos olhos de Deus, a Bíblia diz que Deus se ira com isso ai, Deus se ira com isso ai, Deus não se agrada por isso ai, porque nenhum, não se deve pedir pra descer o espirito, quem desce é o Espirito Santo né, é pra deixar os morto em paz,... Isso ai não vai levar ninguém a canto nenhum, só vai descer a profundeza do inferno” (Entrevistado 13, Assembléia de Deus de Abreu e Lima).
3. “É eu acho que ele está no caminho errado, porque é a Bíblia, a Bíblia nos diz que só através de Jesus Cristo que a gente vai ser salvo, não é através de espírito, Isso é coisa do inimigo, é coisa de inimigo, enfim é maligna” (Entrevistado 3, Assembléia de Deus de Recife).
4. “... mas ai eu posso falar, que eu já vivi o candomblecismo, eu já vivi no Espiritismo, eu eu já levei até despacho pra encruzilhada certo e graças a Deus hoje, pela misericórdia de Deus que ele teve por mim, hoje eu posso falar disso,

que primeiro o candomblecismo eles são demônios, são demônios que se apudera das pessoas para fazer o mal e o Espiritismo é são demônios encubado que fala o seguinte, o Espiritismo eles dizem que é espírito evoluído, são uma evolução os espíritos dos, deles, fala que se evolui e isso não existe, como é que eu... Inclusive, eu fui até me consultar com um um um pai de santo uma época e ele disse o seguinte pra mim, porque na época eu trabalhava, minha oficina, era ai no Alan Kardec, que é um Centro kardecista, não é e eu tava pra sair daí, então ele lá no candomblecismo disse um espírito pra mim o seguinte: “Olhe, eu do jeito que eu sou aqui, meu nome é outro lá no Allan Kardec, que lá eu vou usar outro nome porque lá eu me apresento diferente, não posso me apresentar como cabroco; e a Umbanda é a merma coisa certo, é tudo demônio, só que o Espiritismo é encubado, usa palavra diferente, mais bonita, mais difícil, mas é a merma coisa” (Entrevistado 22, Assembléia de Deus de Recife).

5. “Eles precisam se afastar do demônio, é isso que eles precisam; você já viu um pai, mãe de santo bem? É o demônio. Por isso que quando chegam aqui tão tudo quebrado” (Entrevistado 2, pastor da Assembléia de Deus de Abreu e Lima).

Assim, a partir dessas falas, cujas denominações ao outro, no caso espíritas, candomblecistas e umbandistas, são as de demônios, pessoas malignas, que desagradam a Deus..., pode-se perceber que a fronteira necessária para a delimitação identitária, posto que estabelece um *nós* e um *eles*, foi ultrapassada à medida que kardecistas e adeptos das religiões afro-brasileiras são percebidos como inimigos com os quais se deve lutar; todavia essa luta não se dá em termos de adversários legítimos, na qual se reconhece a legitimidade do outro no embate, aceitando a sua diferença - como defende Chantal Mouffe em seu modelo de pluralismo agonístico - mas sim, ela é estabelecida em termos de antagonismo, no qual se enxerga no dessemelhante alguém que se busca eliminar (MOUFFE, 2003, p. 16).

Nesse aspecto, observa-se que a postura em relação à diferença dentro dessa religião promove o desenvolvimento de enunciações voltadas para a destruição do outro. Destarte, embora se admita que o pluralismo religioso atual, ao estar quebrando, ou pelo menos questionando a hegemonia da igreja católica, esteja também promovendo muita competitividade entre as religiões, o que as conduz ao embate na luta por conquistar adeptos, defende-se, no entanto, que o discurso que os pentecostais implementam em relação às religiões afro-brasileiras e ao kardecismo é intolerante, pois incita à violência simbólica, uma violência simbólica que pode recair, descambar em violência física, tendo em vista que promove a negação total do outro, deslegitimando-o em seu direito de buscar suas verdades em outras crenças. Tive a oportunidade, durante o período de pesquisa de campo, de observar esse potencial de conflitividade existente nessas relações quando em visita ao Centro Espírita Djalma Farias, situado no bairro de Campo Grande, na cidade do Recife, que fica em frente a uma Igreja da Assembleia de Deus, foram presenciadas agressões verbais por parte dos evangélicos em relação aos kardecistas. Segundo os espíritas, essas agressões eram comuns, inviabilizando qualquer tipo de contato. O mesmo se deu em Olinda no que concerne aos afro-brasileiros que, caracterizados em suas vestimentas, foram apanhar o ônibus em uma parada em frente a uma Igreja, também da Assembleia de Deus, e foram ofendidos com palavras que possuíam significados agressivos.

Em relação à pluralidade e à competitividade religiosa, ao embate de forças religiosas institucionalizadas na luta por ganhar adeptos, observa-se mais uma vez nas falas dos pentecostais a presença da intolerância:

1. “Plur, ess, a pruralidade que a senhora fala não existi, pelo que entendo e o pastor diz na minha igreja só existe uma verdade a de Jesus Cristo; o resto é o demônio atentando” (Entrevistado 2, Assembléia de Deus de Abreu e Lima).

2. “... ecuminismo, oi não sei o que é isso, só sei que Deus só é um, Jesus só foi um e quem não tá do nosso lado tá do lado do capeta” (Entrevistado 5, Assembléia de Deus de Recife).
3. “A verdade só é uma, só é uma. Pluralismo, ecumenismo é tudo muito bonito, mas no reino de Deus só tem lugar para os fiéis de verdade, aqueles que de fato abraçaram as palavras de Jesus Cristo” (Entrevistado 1, pastor da Assembléia de Deus de Recife).
4. “É que a gente tá vivendo o final dos tempos; desde que o home foi a lua e essas coisa toda ai, é home com home, mulé com mulé, num sei quanta, tanta religião e tudo tá escrito né, tudo isso tá escrito; é a televisão, o computador, é o fim de tudo” (Entrevistado 12, Assembléia de Deus de Recife).

Assim, como se pode notar através da perspectiva que os evangélicos esboçam acerca do pluralismo religioso e do ecumenismo, o contexto atual plural e a diferença que o acompanha, são negados. Nesse sentido, a cena global que se apresenta diversificada em orientações sexuais, políticas, religiosas... foi concebida pela maior parte dos segmentos entrevistados como evidência do final dos tempos, de degeneração da humanidade. Tal atitude só vem corroborar com uma leitura religiosa intolerante em relação ao diferente, contribuindo com seu encobrimento, invisibilidade e eliminação.

### **Considerações finais: delimitação de fronteira identitária e intolerância entre os pentecostais**

Toda identidade para se erguer depara-se com outras, estabelecendo com elas uma atitude relacional de aproximação e/ou de afastamento. O problema ocorre especificamente no segundo caso, quando essa atitude de afastamento transforma-se em um comportamento de negação do outro, que se expressa numa não aceitação de suas diferenças, promovendo uma postura que impossibilita a esse diferente a legitimidade do direito de existir (OLIVEIRA, 2006 e 2007). A isso se denomina de intolerância (RICOUER, 1995).

Sobre a tolerância atual, conceituada de forma a não negar o potencial conflitivo existente nas relações – potencial esse que emerge da dificuldade em se demarcar espaços especialmente quando me identifico através da negação dos outros –, pois não nega a diferença do outro, pode-se afirmar que, embora se admita o conflito entre os diferentes, contudo o reconhecimento não inviabiliza uma compreensão de que o tolerar é possível quando não se fecha em suas verdades, fechando-nos, conseqüentemente, para os outros. Assim, contendo as verdades, pode-se abrir mão do direito de fazer guerra ao não semelhante em nome delas (*Ibid.*, p. 38).

Destarte, a tolerância, não implicando em neutralidade absoluta em relação ao modo de ser desse dessemelhante, o que garante, em sua prática, espaço para o conflito e a divergência, entretanto, implica não se horrorizar e, sobretudo, em não negar – o que se configura um desrespeito, naquilo que não merece respeito – a existência desses outros, diferentes de nós (*Ibid.*, p. 97).

Burity (1997), citando Ricouer (1995), afirma que, na dimensão cultural, a prática da tolerância expressa uma relação polêmica, em virtude de ela oscilar entre a hostilidade e o reconhecimento mútuo. Assim sendo, a grande aporia da prática da tolerância para ele está no fato de que se tem que “... respeitar o outro ao mesmo tempo em que se tem que lutar para criar espaços de pluralidade, de afirmação da legitimidade das diferenças” (BURITY, 1997, p. 98).

Desse modo, é que defende a necessidade, na tolerância, de se reconhecer o direito de existir do adversário. Essa admissão e reconhecimento da necessidade de existir do adversário implicam aceitar o fato, de que as diferenças são concretas, ou seja, são reais e irredutíveis. Se assim se admite, admite-se também o fato de que as justificativas em torno de concepções homogeneizantes podem conduzir a um estado tal de intolerância, capaz de promover posturas sectárias que nos levam ao desrespeito à liberdade de adesão que esses outros possuem de ter uma posição adversa à nossa (BURITY, 1997; OLIVEIRA, 2006 e 2007).

Assim, o fato de se viver contemporaneamente em sociedades globalizadas, plurais sob vários aspectos, traz à tona o problema de lidar com as diferenças (OLIVEIRA, 2007). Sobre a globalização, Cristián Parker Gumucio (1997), citando a perspectiva de Luciano Tomassini, comenta que ela reflete:

[...] um termo plurívoco e polissêmico para referir-se a um complexo processo pelo qual compreende-se a difusão de um novo paradigma tecnológico, ao mesmo tempo que de mudanças nos processos produtivos, movimentos financeiros, mercados trabalhistas, designs organizacionais e de gestão, educação, sistemas de informação e de comunicação, e formas de vida urbana, familiar, regras de consumo, publicidade e mercado, conhecimentos, valores e preferências cidadãs, e, portanto, formas de vida das sociedades e das pessoas (GUMUCIO, 1997, p.117).

Ainda de acordo com seu pensamento, tal globalização é um fenômeno que começou a ser vivenciado com mais clareza nos países latino-americanos nas últimas décadas e que se relaciona à emergência de uma revolução científico/tecnológica que “... não só tem facilitado a comunicação entre as diferentes sociedades e a internalização dos mercados, mas também tem modificado substancialmente as relações entre estas, estreitando-as e tornando-as interdependentes” (*Ibid.*, p.118-119). Tal interdependência pede diálogo e alteridade entre nações e povos, mas o que temos observado são processos de intolerância e estigma.

Retornando a questão da identidade e de sua delimitação de fronteira, pode-se afirmar que tal demarcação não necessariamente/obrigatoriamente se traduz em estigma e/ou intolerância, posto que pode ela muito bem se corporificar em preconceito, o que segundo Gadamer é algo que deve ser entendido como “natural” à medida que os preconceitos refletem processos de interpretação e de construção social que nos situam acerca da compreensão e do funcionamento da sociedade (GRONDIN, 2001, p. 187). Todavia, quando o preconceito passa a considerar as desigualdades sociais como algo natural, expressando um valor prático, ele tende a recair em planos delicados, dificultando o estabelecimento da alteridade (OLIVEIRA, 2006 e 2007).

Assim, as pessoas são por natureza diferentes no que concerne, por exemplo, às faixas etárias, à cor da pele, à força física, às crenças religiosas, aos valores, às orientações sexuais etc., entretanto, quando essas diferenças começam a sublinhar as desigualdades criadas pelos seres humanos, com uns excluindo outros com base em convenções ilógicas, porque esses outros são pobres, negros, mulheres, de religião diferente..., adentra-se no terreno do estigma e da intolerância à medida que esse preconceito funciona como um obstáculo que impede que todos tenham acesso a direitos básicos como dignidade e justiça. Dessa forma, parte-se de uma ideia preconcebida de que certos indivíduos não devem ter o mesmo espaço que outros (OLIVEIRA, 2006). Dessa maneira, a passagem do preconceito ao estigma e à intolerância ocorre por meio de processos de desigualdades. Essas desigualdades, sendo fruto do poder institucional 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 de inferiorização que expressa relações sociais depreciativas (GOFFMAN, 1998). Dentre esses processos de inferiorização, Goffman (1998) destaca três:

Em primeiro lugar, há as abominações do corpo – as várias deformidades físicas. Em segundo lugar, as culpas de caráter individual, percebidas como vontade fraca, paixões tirânicas ou não naturais, crenças falsas e rígidas, desonestidade, sendo essas inferidas a partir de relatos conhecidos de, por exemplo, distúrbio mental, prisão, vício, alcoolismo, homossexualismo, desemprego, tentativas de suicídio e comportamento político radical. Finalmente, há os estigmas tribais de raça, nação e religião (GOFFMAN, 1998, p. 14).

Destarte, nos casos acima mencionados por Goffman (1998), deparamo-nos com o fato de um indivíduo ou mais indivíduos ser/serem exposto(s) a uma relação social marcada pelo afastamento das pessoas, devido ao fato de certos atributos que possuem, serem considerados negativos, posto que diferentes dos que são comumente aceitos pela sociedade (OLIVEIRA, 2007). Assim, ainda de acordo com o mesmo autor:

A característica central da situação de vida do indivíduo estigmatizado pode, agora, ser explicada. É uma questão do que é com frequência, 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 (GOFFMAN, 1998, p. 18).

Dessa forma, o estigma possibilita a uma pessoa ou a parcelas de pessoas, por conta de um ou de certos atributos que possuem e que não são aceitos socialmente, viverem/vivenciarem uma situação de condenação tal que a negligência(m), independentemente de outros atributos que a(s) mesma(s) possa(m) ter (OLIVEIRA, 2007). Desse modo, ele se caracteriza numa marca distintiva tão forte que anula a inclusão do indivíduo em seu meio social. Goffman (1998) 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 extremamente vulnerável ao que os outros veem como seu defeito, levando-o, mesmo que, em poucos momentos, a concordar que, na verdade, ele está abaixo do que realmente deveria ser (GOFFMAN, 1998, p. 18). No caso dos pentecostais (alusão circunscrita aos das igrejas pesquisadas), pode-se afirmar que mais que estigmatizar os adeptos das religiões afro-brasileiras e do kardecismo, eles, apoiando-se numa noção de competitividade equivocada, posto que confundem delimitação de fronteira identitária com intolerância, negam a alteridade, a diferença, reagindo à diversidade de maneira a anular o direito que o outro tem de ter uma crença, uma verdade diferente da deles.

Nesse aspecto, como salienta Paul Ricouer (1995), o desafio no campo da religião em um cenário plural, não mais hegemônico em termos de predominância de uma só religião, dá-se em como manter a sua convicção de fé, entendendo que o outro tem o direito de professar uma outra fé diferente da sua, tendo em vista que o mesmo texto religioso se encontra aberto a múltiplas interpretações (RICOUER, 1995). Ao não entender isso, igrejas pentecostais, como no caso das obser-

vadas, tentam impor a sua verdade como única, num processo de violência que só tem promovido intolerância, uma intolerância que, no entanto, paradoxalmente, tem recaído sobre eles mesmos à medida que não por acaso, denominações pertencentes a essa vertente religiosa têm sido simbolizadas, representadas, estigmatizadas no Brasil como fundamentalistas no campo da religião.

## Referências

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

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

CARDOSO, C. M. **Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano sobre diversidade e desigualdade**. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

DUSSEL, E. **O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1993.

DAMAZIO, S. F. **Da elite ao povo: advento e expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

GIUMBELLI, E. O chute na santa: blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. In: BIRMAN, P. (Org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

GRONDIN, J. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

HORGAN, J. **O fim da ciência: uma discussão sobre os limites do conhecimento científico**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IBGE: Censos Demográficos de 1980, 1991 e 2000.

LACLAU, E. **Reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo**. Buenos Aires: Editora Nueva Visión, 1990.

LOCKE, J. **Carta acerca da Tolerância**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os pensadores).

MENDES, J. M. O. O desafio das identidades. *In*: SANTOS, B. V. A **globalização e as ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 2002.

MOUFFE, C. **O regresso do político**. Lisboa: Gradiva, 1993.

\_\_\_\_\_. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. **Política & Sociedade - UFSC**. Santa Catarina, v. 1, n. 3, 2003.

OLIVEIRA, A. M. de. 2006. **Multiculturalismo, pluralismo e (in)tolerância religiosa: o relacionamento dos espíritas pernambucanos com os adeptos de outras religiões (1990-2004)**. Recife: UFPE, 2006. Tese (doutorado em Sociologia), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Recife, 2006.

\_\_\_\_\_. Preconceito, estigma e intolerância religiosa: a prática da tolerância em sociedades plurais e em Estados Multiculturais. **Estudos de Sociologia - UFPE**, Recife, v. 13, n. 1, 2007, p. 219 a 244.

ORO, A. P.; STEIL, C. A. (Orgs.). **Globalização e religião**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

RICOEUR, P. **Em torno ao político**. São Paulo: Loyola, 1995. Leituras 1.

\_\_\_\_\_. Etapa atual do pensamento sobre a tolerância. *In*: ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAS (Org.). **A intolerância**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

ZIZEK, S. (Org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

