

PLURALISMO RELIGIOSO E IDENTIDADE: AS CONCEPÇÕES DE CIÊNCIA, VERDADE E TOLERÂNCIA /INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E AS RELAÇÕES ESTABELECIDAS POR PARTE DOS KARDECISTAS PERNAMBUCANOS COM OS ADEPTOS DE OUTRAS RELIGIÕES

Aurenéia Maria de Oliveira¹

Resumo. Este artigo tem como objetivo analisar, de forma breve, como a concepção de verdade religiosa dos kardecistas pernambucanos, assentada nos cânones oriundos da ciência moderna, fundamenta entre eles o desenvolvimento de relações de alteridade dificultosas com os adeptos de outras religiões, isso destacado numa época em que a hegemonia da religião católica vem sendo quebrada, fazendo emergir um quadro religioso plural. Assim sendo, metodologicamente, procuramos realizar a exposição de modo a entrecruzar uma discussão acerca da construção do conceito de identidade moderna que não levou em consideração a diferença do Outro, a uma discussão sobre o entendimento que a tolerância teve também na modernidade, a partir de uma perspectiva eurocêntrica. Ao final, buscamos então articular os conceitos de identidade, de verdade e de tolerância, elaborados na modernidade, à prática espírita, observando que esta prática, ao ser influenciada por essas definições, revela-se dificultosa por parte dos kardecistas, no que tange saber tratar com respeito a diferença religiosa do Outro.

Palavras-chave. Identidade, tolerância, intolerância religiosa, pluralismo, diferença.

¹ Doutora em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professora adjunta I da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE).

Religious pluralism and identity: the conceptions of science, truth and religious tolerance/intolerance and the relationships established by Pernambuco's kardecists with the followers of other religions

Abstract. This article seeks to analyze, briefly, how the conception of the religious truth of Pernambuco's kardecists, based in the modern science canons, justifies between them the development of difficult relationships with the followers of the other religions, in a time that the Catholic religion hegemony is being broken, making a plural religious situation. That way, methodologically we tried to accomplish the exposition in a way that it was possible to intersect

also had in the modernity, starting from an Eurocentric perspective. In the end, we articulate identity concepts of truth and tolerance, elaborated in the modernity time, to the spiritualistic practice, observing that this practice, when being influenced by those definitions, revealed itself very difficult on the part of the kardecists to know how to treat with respect other religious difference.

Key-words. Identity, tolerance, religious intolerance, pluralism, differences.

Paula Montero, em artigo de título “Cultura e democracia no processo da globalização”, afirma que uma das problemáticas mais gritantes promovidas pela globalização se dá em torno dos dilemas que são colocados para a democracia quando, em um contexto global, as especificidades culturais de diferentes grupos se tornam instrumento do debate político (MONTERO, 1996, p. 89). Desse modo, a forma como vai ocorrer ou não a incorporação, a aceitação das características culturais de certos grupos à/pela sociedade civil relaciona-se para ela a processos de representação social que entrecruzam cultura, identidade, Estado e democracia (MONTERO, 1996, p. 89).

Assim, segundo a autora, “na medida em que a organização sócio-política do Estado nacional se desestabiliza, as bases étnicas das nações se tornam cada vez mais evidentes; é no interior desse processo que os movimentos de realocização das identidades ganha alento” (MONTERO, 1996, p. 91). Esse movimento tem evidenciado, na contemporaneidade, uma dispersão de posições de sujeitos que coloca o problema das identidades coletivas em termos novos que desestabilizam também a visão de sujeito conceituada na modernidade.

A concepção de sujeito elaborada por correntes positivistas, iluministas, evolucionistas, dentre outras, na modernidade, apoiava-se na idéia de que o ser humano era dono de si mesmo. A visão

antropocêntrica que dessas propostas emergiam, colocando o indivíduo como centro do universo, estabelecia uma oposição com a percepção do “período anterior”, na qual este era visto como uma pessoa subordinada, submissa a uma vontade “superior”, conceituada na maioria das vezes como Deus.

Assim, para a epistemologia moderna, a categoria de sujeito era fundamental, tendo em vista que ela o apresentava como um Ser cognoscente, autoconsciente e racional, ou seja, o exibia como um Ser que era a sede originária do saber, alguém que, centrado, dava sentido ao mundo e ao que lhe cercava, transformando a natureza. Nessa perspectiva, a identidade do sujeito, essencialista em sua base, posto que era determinada *a priori* por uma racionalidade fundante, edificante do mundo, percebia-se e se mostrava unificada por meio de uma razão que acreditava possibilitar à pessoa humana o poder de compreender seu comportamento, controlando-o. As tensões, os conflitos eram assim “solucionados”, “explicados” por essa lógica. Como se verá adiante, essa racionalidade fundante perpassa a concepção de sujeito elaborada pelo espiritismo, incitando seus adeptos a lidarem com as questões religiosas não mais em termos de revelações e sim em termos de racionalização e de verdade da fé, que, nesta religião, é explicada através da lógica científica e não mais a partir de milagres.

Contudo, *a posteriori*, muito dessa crença que as correntes da modernidade depositaram nessa reconciliação plena entre o ser humano, a razão e a realidade, começou a se mostrar insuficiente do ponto de vista das explicações acerca dos problemas humanos (TÉLLEZ, 1997). Assim, o conhecimento produzido pelos indivíduos, concebido por esta lógica como possuidor de validade universal, pois tido como tendo sido elaborado com objetividade e racionalidade, não conseguiu responder, explicar, muito menos solucionar a tudo. Dessa forma, fissuras passaram a se abrir, permitindo que novas perspectivas sobre o sujeito, estas apoiadas em seu descentramento, em sua desconstrução, despontassem. Já em fins do século XIX, esse processo começa a ocorrer com todo um questionamento acerca da unicidade e centralidade do Ser emergindo. As mazelas e os desequilíbrios que foram surgindo colocaram em dúvida muitas das proposições do projeto progressista iluminista (um dos grandes responsáveis pela elaboração e defesa da percepção do sujeito como Ser centrado), chamando a atenção para o “equilíbrio” transitório, passageiro da pessoa humana.

Neste sentido, se destacam as idéias elaboradas por pensadores como Nietzsche e Freud; ressaltamos aqui as idéias desse último pelo trabalho que desenvolveu a respeito das relações entre inconsciente e desejo, trabalho este que ajudou a abalar e a desconstruir a crença na onipotência da consciência e da razão. Assim, a Psicanálise, ciência moderna que surge a partir de seu pensamento, foi uma das colaboradoras do desfazer dessa lógica do sujeito moderno (TÉLLEZ, 1997).

Em outro momento, as análises feitas por outro psicanalista, defensor de muitas das idéias de Freud, chamado Jacques Lacan, deram continuidade a este trabalho. Assim, explicando que o Ser “como um todo é o efeito clivado, faltoso e desejante do inconsciente” Slavoj Žižek (1996, p. 216), a partir de Lacan, define o indivíduo como “um sujeito volátil e turbulento” que, contraditório, fragmentado e descentrado, possui uma identidade plural e fugaz, que lhe conduz a estabelecer relações e associações transitórias e conflituosas (ŽIŽEK, 1996, p. 217).

Neste aspecto, de uma identidade plural e conflituosa, é que Joanildo Burity (1997) coloca que toda identidade surge num espaço ocupado por outras pretensões de identidades que se querem afirmar traçando “uma fronteira que separa o que sou/somos do que não somos” (BURITY, 1997, p. 21). Assim, segundo esse autor, os antagonismos, que podem ocasionar conflitos, estão presentes na constituição de toda identidade coletiva. Como o campo das identidades é diverso, plural, esse conflito pode se dar por meio de relações de tolerância/intolerância que o indivíduo estabelece com outros grupos, ou seja, com grupos que tenham concepções diferentes das do seu, e/ao mesmo tempo também, ele pode acontecer quando ele se identifica com dois ou mais grupos que possuem filosofias divergentes entre si.

Esse conflito, vivenciado atualmente de forma mais intensa pelo indivíduo no terreno das identidades, entre outros motivos, pode ser analisado com um dos efeitos do multiculturalismo posto que como coloca Andrea Semprini: “o debate multicultural levanta problemáticas teóricas complexas e contraditórias, relativas ao papel da linguagem, à construção do sujeito, à teoria da identidade, à concepção da realidade e do conhecimento” (SEMPRINI, 1997, p. 8).

Destarte, o multiculturalismo surge “como um importante indicador da crise do projeto da modernidade” (SEMPRINI, 1997, p. 8-9), principalmente em sua concepção centrada e unificante de sujeito. Ao colocar para a modernidade a questão da diferença, ele colabora

para desmontar a concepção “moderna” de sujeito unificado pela razão, salientando especificidades do ser humano e do contexto que ele constrói.

Dessa forma, a idéia de um sujeito tido como um “indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo ‘centro’ consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo - contínuo ou ‘idêntico’ a ele - ao longo da existência do indivíduo” (HALL, 2001, p. 10-11) tem sido (não sem resistências) abandonada à medida que outros olhares sobre o Ser têm sido elaborados, defendendo-o como um sujeito fragmentado que “à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam” (HALL, 2001, p. 13), multiplicam-se também desconcertantemente e de maneira cambiante suas possíveis identidades.

Nesta perspectiva, o sujeito é visto como não possuidor de uma identidade fixa, essencial, permanente, melhor colocando, nesta tendência é preferível não se trabalhar com a noção de identidade e sim se adotar a concepção de atos de identificação, isto é, processos psicológicos através dos quais os indivíduos assimilam aspectos, propriedades atributos do(s) outro(s); tais atos constituem a própria personalidade dos sujeitos posto que os aproximam e os diferenciam por meio de uma série de identificações (LAPLANCHE e PONTAIS, 1992).

Contudo, que relações possuem esses processos de identificação com a questão da diferença, da democracia multicultural e da tolerância/intolerância? Uma relação muito próxima, tendo em vista que as “identidades” para se constituírem como tais necessitam relacionar-se com outras e é exatamente nesse ato relacional que elas se afirmam através de semelhanças e de diferenças, diferenças que apontam para a presença de um Outro “que desempenhará o papel de elemento externo constitutivo” (MOUFFE, 1993, p. 13), formador delas. Assim, torna-se possível compreender a forma como surgem os antagonismos sociais, as intolerâncias e como se dá a impossibilidade de redução total das diferenças (a redução das diferenças, quando ocorre, além de não ser total, se dá de modo contingente e provisório) como coloca Chantal Mouffe:

No domínio das identificações colectivas, onde o que está em causa é a criação de um 'nós' pela delimitação de um 'eles', existe sempre a possibilidade de está

relação nós/eles se transformar numa relação do tipo amigo/inimigo; por outras palavras, pode sempre tornar-se política, no sentido que Schmitt dá ao termo. Isto pode acontecer quando o outro, que até aí só era considerado sob o prisma da diferença, começa a ser compreendido como negando a nossa própria identidade, como pondo em causa a nossa própria existência (MOUFFE, 1993, p. 13).

Segundo Néstor García Canclini (1995), o novo cenário social multicultural ao possibilitar, através da desagregação das formas de comunicação e da emergência de novas conexões eletrônicas, a expressão da diversificação de gostos e de cidadania (CANCLINI, 1995) de fato, coloca a discussão sobre a identidade em outros termos, pedindo numa democracia, um trato mais especial com a diferença. Assim, o desenvolvimento e a difusão de novos meios de comunicação têm, entre outros fatores, estabelecido novas formas de relacionamento, o que tem permitido que as concepções ontológico-fundamentalistas das identidades, baseadas numa cultura nacional homogênea, estejam sendo revistas enquanto que uma concepção construcionista acerca das identidades esteja emergindo.

Desse modo, esse autor atenta para os impactos causados por essas novas formas de relacionamentos sobre as identidades dos sujeitos, ou seja, alerta para a reelaboração que estes sujeitos têm feito de si numa época em que vivemos o “predomínio dos bens e mensagens provenientes de uma cultura e uma economia globalizadas sobre aquelas geradas na cidade e na nação a que se pertence” (CANCLINI, 1995, p. 28). Estes impactos têm promovido uma espécie de dissolução das “monoidentidades”, formadas através de políticas culturais “concebidas até pouco tempo como conservação e administração de patrimônios históricos, acumulados em territórios nitidamente definidos: os da nação, da etnia, da região ou da cidade” (CANCLINI, 1995, p. 102).

As diferenças culturais então, que antes eram assumidas como modos particulares dentro de um Ser Nacional comum, agora se manifestam de forma a extrapolar o espaço, as fronteiras desse Ser Nacional comum (CANCLINI, 1995, p. 103). Dessa maneira, “[a] identidade surge, na atual concepção das ciências sociais, não como uma essência intemporal que se manifesta, mas como uma construção imaginária que se narra” (CANCLINI, 1995, p. 124). Os problemas advindos dessa nova forma de construção delas levam indubitavelmente à discussão para o campo da tolerância e da intolerância para

com o(s) Outro(s), para com grupos sociais que despontam, solicitando aceitação social e, outrossim, conduzem o problema também para o Estado democrático, multicultural, que tem que lidar com o pluralismo.

De acordo com Paul Robert Wolf (1970), nas democracias pluralistas, surgidas na América moderna, como a canadense e a norte-americana, por exemplo, a virtude é a tolerância. Apesar de sua crítica ao ideal de tolerância desenvolvido nos EUA, no que se refere a sua presença no campo político afirma que ela é a “condição da sociedade que permite à democracia formular bem e concretizar o ideal de pluralismo” (WOLF et al, 1970, p. 12).

Assim, associando o pluralismo à tolerância, destaca três diferentes tipos de justificação para esta junção: a primeira, mais antiga, do período pré-industrial, advinda dos conflitos religiosos entre católicos e protestantes, não-conformistas e anglicanos defendia que “a tolerância de práticas religiosas divergentes constitui um mal necessário, imposto a uma sociedade que não pode suprimir a dissidência ou julga excessivamente altos os custos sociais da repressão” (WOLF et al, 1970, p. 22-23); a segunda justificação apresenta-se como “meio moralmente neutro de perseguir fins políticos que não se podem alcançar através da democracia representativa tradicional. Segundo essa versão, o ideal da democracia é o Estado de cidadãos, no qual o homem faz suas leis e a elas se submete” (WOLF et al, 1970, p. 23).

A partir dessa última justificativa, é justa a ordem política em que o povo, na extensão do indivíduo e de sua organização em grupos, desempenha um papel significativo e não apenas simbólico no processo de tomada de decisões políticas; tais decisões, porém, são tomadas por instâncias democráticas que visam encontrar meios para que os governantes se submetam às vontades dos governados, fazendo emergir o pluralismo e a tolerância - esta última expressada, sobretudo através da esfera política que ao defender a diversidade, absorve as pressões da sociedade estabelecendo o equilíbrio entre os grupos, posto que vai acomodando suas demandas no Estado pluralista - como soluções (WOLF et al, 1970). Assim a pressão entre grupos é vista como algo extremamente salutar ao ambiente democrático.

A terceira justificativa, advinda da associação entre pluralismo e tolerância, sustenta que a sociedade pluralista sendo natural e boa possibilita ao indivíduo construir lealdades múltiplas de grupos intra-sociais “nos quais os homens mantêm os contatos diretos que lhes sustentam a personalidade e lhes reforçam as atitudes-valores” (WOLF

et al, 1970, p. 26). De acordo com Wolff, a cada defesa do pluralismo, temos uma defesa da tolerância, com ela sendo na primeira defesa um mal necessário, exigida, no entanto pela voz da razão, para frear as paixões da fé intolerante; na segunda, expressando a capacidade de aceitar reivindicações concorrentes como legítimas, reconhecendo o direito à promoção de direitos opostos; e na terceira, como sendo algo salutar para o desenvolvimento sadio do indivíduo à medida que a multiplicidade de grupos lhe beneficia afetiva e emocionalmente (WOLF et al, 1970, p. 28- 29).

Do ponto de vista empírico, a relação entre pluralismo e tolerância tem sido marcada por novas formas de ativismos e contendas que se manifestam através de uma pluralidade de vozes que se querem e lutam com grupos tradicionais para se fazer ouvir. Sobre isso, Joanildo Burity (1997) coloca que entender o pluralismo como uma mera coexistência de diversos é algo distinto de concebê-lo como uma coexistência de diferenças, isto porque pluralidade para ele não implica necessariamente em tolerância, ao contrário, tendo em vista que o ambiente plural pode produzir muita intolerância, à medida que favorece manifestações de desrespeito a opiniões, gostos, valores opostos posto que as pessoas, os grupos sentem-se ameaçados pelo(s) Outro(s), pelo(s) diferente(s) (BURITY, 1997).

Neste aspecto, é que esse autor defende uma concepção de tolerância que, não negando o potencial conflitivo existente nas relações - potencial este que emerge da dificuldade em demarcar espaços, quando me identifico através da negação do(s) Outro(s) - aponta, no entanto para uma compreensão de que a tolerância é sim possível quando não nos fechamos em nossas verdades, fechando-nos consequentemente para o(s) Outro(s); contendo essas verdades, podemos assim abrir mão do direito de fazer guerra ao não-semelhante em nome delas (BURITY, 1997). É assim que 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, em não se horrorizar e, sobretudo em não negar - o que se configura em desrespeito, naquilo que não merece respeito - a existência desse(s) Outro(s), diferente(s) de nós (BURITY, 1997).

Paul Ricouer (1995), discutindo acerca da tolerância, da intolerância e do intolerável, afirma que o sentido número um da palavra tolerância foi o de não interceptação, interrupção, interdição de algo. Tal atitude redundava no estabelecimento de uma liberdade que resultaria desse ato de abstenção; todavia, coloca que, *a posteriori*, essa palavra adquiriu outro sentido que visou atingir o compor-

tamento individual: o de que tolerar significa desenvolver uma atitude que consiste em admitir no Outro maneiras de pensar e de agir diferentes das nossas (RICOUER, 1995). Como se passou de uma atitude tolerante de abstenção para outra de trato com as diferenças é o que ele tenta explicar. Assim, no plano institucional, defende que o Estado de Direito teve grande relevância nesta passagem, à medida que procurou trabalhar com uma teoria da justiça que objetivou, através de processos, limitar as desvantagens dos mais desfavorecidos na partilha desigual de benefícios e encargos (RICOUER, 1995). No plano cultural, ele afirma que o sentido número dois da palavra tolerância implicou numa relação polêmica, que exigiu/exige sacrifícios dos campos em oposição, pois cada um tem dificuldade em consentir (RICOUER, 1995).

Desse modo, sublinha o fato de que ser tolerante não implica em ser indiferente à perspectiva distinta do(s) Outro(s), mas defende que a tolerância tem a ver com uma atitude de respeito à liberdade desse(s) Outro(s) de poder pensar e agir de modo diferente. No sentido cultural, o tipo ideal dessa tolerância manifesta-se para ele por meio do que chama de conflito consensual, isto porque o respeito entre os seres humanos é mais marcado pela manifestação de atitudes discordantes que por atitudes de cordialidade e de concordância. Diante disso, é que realiza uma distinção entre dois tipos de intoleráveis: o primeiro deles não é mais que reflexo “da expressão de intolerância, isto é, da violência em nossas convicções” (RICOUER, 1995, p. 185), violência que percebe a nossa verdade como universal, não respeitando outras formas; e o segundo, que denomina de abjeto, é o intolerável em si, posto que define por consenso o que “não merece absolutamente o nosso respeito porque exprime o irrespeitável” (RICOUER, 1995, p. 185), ou seja, a opressão, a violência.

Burity (1997), citando Paul Ricouer, 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 (BURITY, 1997). 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 de legitimidade das diferenças” (BURITY, 1997, p. 98).

No campo religioso, o debate acerca da tolerância/intolerância é antigo. Desde Thomas Hobbes, que limitava as liberdades dos súditos ao espaço onde o soberano não alcança, incluindo neste a religião (SILVA, 2004), a John Locke, que defendia que a autoridade política não pode atribuir a si o direito de definir a crença dos indivíduos,

embora o combate à intolerância deva ser feito quando um indivíduo, uma coletividade ou uma religião não possa ser tolerada, ou seja, quando colocam em risco a democracia (LOCKE, 1973), que essa discussão ocorre.

Na atualidade, dificuldades de convívio entre as várias religiões têm se evidenciando à medida que o pluralismo nesse campo tem conduzido muito mais à intolerância com/entre os vários grupos religiosos do que à tolerância. Neste aspecto, faz-se relevante citar o trabalho realizado por Emerson Giumbelli (2000) que objetivou, em âmbito estatal, estabelecer um paralelo em torno da liberdade religiosa, e conseqüente tolerância/intolerância, existentes no Brasil ao redor da Igreja Universal do Reino de Deus e na França, em torno das seitas. Sobre o caso francês, ele nos coloca a par dos resultados de um relatório que foi realizado em 1999 pelos Estados Unidos a respeito da liberdade religiosa:

O relatório de 1999 consubstancia o trabalho do embaixador no sentido de avaliar 'a natureza e a extensão das violações da liberdade religiosa' em vários países (Department of State 1999). Seguindo uma linha clássica, o texto vincula o princípio da 'liberdade religiosa' à noção de direitos humanos, lembrando o cinquentenário da Declaração Universal de 1948. O mais interessante aparece através do destaque dado a alguns países que estariam infringindo princípio tão chave para a 'dignidade humana' e a 'democracia'. A maioria dos casos não causa surpresa, pois refere-se a governos cujo vínculo com determinados credos oficiais (inclusive os ateus) ou com políticas discriminatórias de minorias religiosas é do conhecimento geral. Contudo, uma categoria específica cobre os 'países que estigmatizam religiões ao associá-las a seitas ou cultos perigosos' e compreende apenas cinco nações européias - Bélgica, Alemanha, Suécia, Suíça e França. Alguém poderia prever que a nação que legara ao mundo a primeira Declaração Universal de Direitos apareceria 200 anos depois em uma lista de infratores da 'liberdade religiosa'? (GIUMBELLI, 2000, p. 5).

No Brasil, essa problemática religiosa tem sido, nos últimos tempos, retomada levando em consideração a questão "do crescimento de formas de religiosidade que não respeitam o padrão sincrético brasileiro e da questão da tolerância" (BURITY, 1997, p. 95). Destarte, o pluralismo religioso atual impõe, como afirma Burity, que devemos

buscar “refletir sobre as nuances e impasses da tolerância religiosa” (BURITY, 1997, p. 96). Estabelecendo uma relação entre cultura e diferença, esse autor acena para uma análise sobre o discurso da tolerância, discurso este que “dá entrada à experiência moderna da pluralidade de formas de vida” (BURITY, 1997, p. 96).

Desse modo, ele prossegue sublinhando a necessidade, na tolerância, de se reconhecer o direito de existir do adversário (BURITY, 1997). Essa admissão e reconhecimento da necessidade de existir do adversário implica em aceitar o fato, que já foi colocado, 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 que, por exemplo, propõem a crença numa só fé, num só Deus, podem conduzir a um estado tal de intolerância religiosa, capaz de promover posturas sectárias que, como afirma Burity, citando mais uma vez Ricoeur, nos levam ao desrespeito à liberdade de adesão que o(s) Outro(s) possui(em) de ter uma crença adversa a nossa (BURITY, 1997).

O próprio Ricoeur, comentando acerca das justificações teológicas da tolerância na contemporaneidade, afirma que, neste campo, o grande desafio imposto pela pluralidade de crenças encontra-se no fato de como viver a pluralidade das confissões na própria convicção da fé? Discutindo acerca das religiões cristãs, afirma que “o mesmo espírito de reconhecimento mútuo na diversidade deve estender-se às religiões não-cristãs, sem que os cristãos sejam constringidos a se fundir num sincretismo vago” (RICOUER, 1995, p. 188). Neste aspecto, defende que o intolerável nesta esfera é o intolerante que não admite que “toda comunidade de fé é uma comunidade de escuta e de interpretação, dotada de uma compreensão finita, todavia aberta para um horizonte ilimitado” (RICOUER, 1995, p. 188).

Assim, o campo religioso marcado, por uma diversidade de falas, é fruto de metamorfoses e recriações que se dão no campo da religião e que têm implicado na inserção e/ou exclusão de novas identidades que reivindicam vez e voz dentro dos grupos religiosos tradicionais. A não aceitação dessas combinações provoca o surgimento de novas formas de religiosidade que vão de encontro às tradicionais. Por tudo isso é que se faz importante buscar discutir a questão da tolerância/intolerância, levando-a para a esfera de um Estado democrático multicultural que ateste “o potencial de conflitividade que se abriga nas estratégias de delimitar o espaço próprio de existência ou reconhecimento social de cada um” (BURITY, 1997, p. 109), mas que implemente, no entanto, regras de convívio que limitem,

do ponto de vista da manifestação das diferenças, na luta pela hegemonia - seja ela religiosa, étnica - atitudes, comportamentos intoleráveis, que impliquem em opressão, em violência, tanto física quanto simbólica, contra o Outro.

Diante disso, Burity defende que “não é possível esperar que a tolerância venha a significar ausência de atritos, cordialidade ou altruísmo” (BURITY, 1997, p. 23). Tolerar para ele significa “um misto de busca ativa do entendimento com a mobilização de recursos para pressionar, denunciar e contra-argumentar com expressões identitárias ou ações de instituições sociais e políticas em antagonismo com esta ou aquela identidade” (BURITY, 1997, p. 23).

Dito isto, procuraremos adiante limitar a relação entre pluralismo e tolerância religiosa, discutindo, de forma breve, como a compreensão de identidade centrada e unificada que possuem os espíritas kardecistas pernambucanos, atrelada à concepção que têm de que suas verdades são verdades absolutas, posto que, para eles, tais verdades são asseveradas pela ciência, conduz os mesmos a uma percepção e uma prática da tolerância que não leva em consideração à diferença do Outro, dificultando o estabelecimento de relações de alteridade com os adeptos de outras crenças.

2. A afirmação das verdades “superiores” espíritas em um cenário religioso marcado pelo pluralismo: a ciência e a tolerância moderna

Em minha tese de doutorado, defini como objetivo principal analisar as relações de tolerância e/ou intolerância religiosa estabelecidas entre os espíritas kardecistas pernambucanos e os adeptos de outras religiões: católicos, umbandistas, candomblécistas, adeptos do pentecostalismo e do neopentecostalismo e adeptos da denominada nova era. Minha hipótese, empiricamente confirmada, foi a de que a partir da influência da ideologia da ciência moderna - especialmente em sua corrente positivista/evolucionista e em sua concepção racional de sujeito - que marca sobremaneira a leitura de mundo espírita, estruturando seu arcabouço teórico-filosófico, os kardecistas possuem uma perspectiva eurocêntrica fortemente enraizada em sua formação que os estimula a conceber as outras religiões como inferiores posto que acreditam que elas se encontram em um estágio ainda primitivo, no qual se faz uso de ritos e de argumentações assentadas em dogmas, mitos e símbolos para explicar o universo religioso, não fazendo uso de justificativas racionais, assentadas numa metodologia e num

conhecimento científico, assim como os espíritas afirmam que o Espiritismo faz (OLIVEIRA, 2006).

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

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

Neste aspecto, o que me interessou observar nessa discussão entre verdade, ciência e níveis de evolução, é como essa insistência do Espiritismo em se afirmar como religião por meio da manutenção e da afirmação dos cânones do conhecimento científico, estimula seus adeptos a estabelecer relações de alteridade até certo ponto difíceis com os adeptos de outras crenças à medida que os incitam a afirmar que as verdades proferidas por essas outras religiões, encontram-se ainda num estágio muito inferior as suas, posto que não são sustentadas pela razão e pela experimentação científica. Além disso, essa discussão sobre defesa de certezas religiosas com os espíritas instigou-me no sentido de examiná-las num período como o atual marcado pelo fim da hegemonia católica² e pela conseqüente manifestação de um pluralismo religioso que tem estimulado o debate, conduzido-o para o âmbito da to-

² Segundo dados divulgados pelo IBGE sobre o Catolicismo no Brasil, vemos que, no censo de 1980, para um total geral de 119.011.052 pessoas, obteve-se 105.861.113, ou seja, 89%, afirmando-se como católicas (IBGE, 1980, p. 28-32); no de 1991, num total de 146.815.797, obteve-se 121.812.760, 83%, assumindo-se como sendo desta religião (IBGE, 1991, p. 165-168) e no censo de 2000, tivemos num total de 168.872.856, 124.980.132, 74%, definindo-se como sendo da mesma (IBGE, 2000, p. 62). Assim, embora ainda se observe que o maior contingente da população assume-se como pertencente a essa religião, igualmente, observa-se que os resultados revelam uma queda desse contingente. Essa queda mesmo não sendo significativa em termos gerais, todavia aponta para a diminuição do número de adeptos desta religião, com declínio de quase 10 pontos percentuais dos anos 90 para o de 2000.

lerância/intolerância entre as religiões (BURITY, 1997; OLIVEIRA, 2006).

No Brasil especificamente tem-se constatado que a quebra da hegemonia católica que durante séculos se deu, vem sendo acompanhada pela emergência de um quadro religioso plural³ que se manifesta no país, sobretudo ao redor da religião protestante que vem apresentado expressiva diversidade, com destaque para várias correntes,⁴ e/ou igualmente, em torno do crescimento do número de adeptos de outras religiões.⁵

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

³ Este quadro religioso plural, entre outros critérios, pode ser evidenciado a partir da classificação feita pelo IBGE no último censo: assim, no censo de 1980 as religiões foram discriminadas de modo sucinto com aquelas que tinham maior número de seguidores sendo organizadas em: Católica Apostólica Romana, Protestante Tradicional e Protestante Pentecostal, Espírita Kardecista e Espírita Afro-Brasileira, Orientais e, Judaica Israelita (IBGE, 1980). No censo de 1991 ocorre discriminação mais complexa com elas se subdividindo em: *Cristã Tradicional* - Católica Apostólica Romana e Outra; *Cristã Reformada* - Evangélica Tradicional, Evangélica Pentecostal e Neo-Cristã; *Mediúnica* - Espírita e Candomblé e umbanda (estas duas últimas juntas); Judaica ou Israelita (IBGE, 1991). No censo de 2000 ocorre discriminação ainda maior com elas se subdividindo em: Católica Apostólica Romana, Evangélicas (com várias denominações), Espírita, Espiritualista, Umbanda, Candomblé (essas duas últimas, antes juntas, agora separadas), Budista, Judaica (agora também isolada), Hinduista, Islâmica, Outras religiões Orientais, Tradições Esotéricas (antes não incluída) (IBGE, 2000).

⁴ Vejamos a classificação realizada em torno desta religião: *Evangélicos* - De Missão, Evangélico Adventista do Sétimo Dia, Igreja Evangélica da Confissão Luterana, Igreja Evangélica Batista, Igreja Presbiteriana, Outras; *De Origem Pentecostal* - Evangélico Evangelho Quadrangular, Igreja Universal do reino de Deus, Igreja Congregacional, Cristã do Brasil, Igreja Evangélica Assembléia de Deus, Outras; *Outras Religiões Evangélicas* - Testemunha de Jeová (IBGE, 2000).

⁵ No caso da religião espírita que se analisa: em 1980, esta tinha num total de 119. 001. 052 pessoas no país, 859.519 entre seus adeptos, o que equivale a 0,7% da população (IBGE, 1980, p. 28-32); em 1991 esse número aumenta, pois num total de 146.815.797, 1.644.345 afirmam-se espíritas, o que equivale a 1,1% da população (IBGE, 1991, p. 65-68) e em 2000 esse número aumenta um pouco mais tendo em vista que num total de 168.872.856 pessoas, 2.262.401 assumem-se como sendo dessa religião, o que equivale a 1,3% da população (IBGE, 2000, p. 62).

grupos e pessoas que professam crenças diferentes (SOARES, 1993; BURITY, 1997, 1999; GIUMBELLI, 2003; OLIVEIRA, 2006).

Assim, num cenário como esse, o modo como as pessoas estão se identificado religiosamente tem sido afetado, reatualizando nesta esfera o debate sobre a tolerância/intolerância. Neste sentido, voltando a mencionar o caso brasileiro, a quebra da hegemonia da Igreja Católica, juntamente com o crescimento dos evangélicos, vêm estabelecendo novas regras de convivência, tendo em vista que a imposição ao Catolicismo, em termos tanto históricos como políticos, não tem-se dado mais nos moldes antigos e isto vem revelando um deslocamento na medida em que o afrouxamento do discurso dessa religião, até pouco hegemônico, tem possibilitado a busca pela construção de outras hegemonias, agora não mais a partir de um só lugar, com os conflitos nesse campo se evidenciando a partir de múltiplos lugares.

Neste aspecto é que a discussão acerca da tolerância/intolerância se faz relevante, pois como salienta Ricouer:

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 (RICOUER, 2000, p.20).

A ciência moderna, especificamente em sua corrente positivista e evolucionista, elaborou e se apoiou numa concepção de razão que acreditava poder retratar a realidade com acurada objetividade, levando conseqüentemente o(a) cientista ao encontro de uma verdade, esta absoluta e universal. Tal perspectiva de ciência promoveu, entre outros fatores, fundamentos para a destruição do Outro, esse Outro o diferente, o marginalizado, o não-europeu, que não se enquadrava nos padrões vigentes. Assim sendo, o que esse paradigma gerou relaciona-se diretamente 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 social.

É a essa possibilidade de exclusão e de intolerância que Cardoso (2003) sublinha quando afirma que, no campo da identidade, a própria busca da tolerância na modernidade, significando algo puro,

homogêneo, concebido em termos de valor universal – 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. Discutindo acerca dos 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 qua-se 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 (eidos) de realização (têlos) a identidade do homem europeu (CARDOSO, 2003, p. 128).

Essa perspectiva de tolerância, alicerçada nos ideais da ciência moderna, não levou em consideração a constituição da identidade a partir do Outro, do diferente, pelo contrário; desse modo é que Cardoso defende que essa visão excludente marca profundamente tanto a “Declaração da Independência dos EUA” (1776) como a “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão” da Revolução Francesa (1789), pois nelas encontramos a reivindicação de direitos iguais, mas só para semelhantes, no caso europeus, posto que não se é feita menção aos direitos dos não-europeus:

Nos EUA, os europeus de fora da Europa buscavam os mesmos direitos dos de dentro da Europa. Na Revolução Francesa, também eram europeus (franceses) exigindo igualdade e liberdade entre si mesmos. Nessas declarações não se falou em nome de outras raças e culturas. A universalidade presente nelas, na realidade, expressa apenas a cultura européia, uma vez que o parâmetro para determinar a igualdade entre os homens é a capacidade de fazer bom uso da razão, cujos princípios foram estabelecidos por eles próprios. A análise das declarações e os fatos da época podem ilustrar e apresentar a tese do professor mexicano. Por exemplo, a Declaração da Independência dos EUA, redigida pelo liberal Thomas Jefferson, funda-se nas idéias da Ilustração. Sem dúvida o texto fala da liberdade e igualdade entre todos os homens: 'que

todos os homens são criados igualmente, que eles são dotados pelo criador com certos direitos inalienáveis, que entre eles está a vida, a liberdade e a busca da felicidade'. Entretanto, fatos como a restrição do voto feminino e a escravidão dos negros nos EUA mantida ainda por quase cem anos após essa Declaração contradizem a intenção de universalidade da mensagem escrita. De fato, a burguesia americana lutava pelos direitos de liberdade e igualdade no comércio dominado pela burguesia da metrópole inglesa.

A mesma contradição entre a letra e a vida encontra-se na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, da Revolução Francesa. De um lado, o texto visava definir princípios válidos para todos os homens em qualquer espaço e tempo; por outro, a carga semântica de expressões como sociedade, ordem pública, lei, nação, cidadão, representantes, empregos públicos e escrever livremente revela o horizonte cultural do homem europeu (CARDOSO, 2003, p.128-129).

Indo ainda mais longe, o mesmo autor chega a proferir que a própria “Declaração Universal dos Direitos Humanos” de 1948 é também exclusivista na medida em que “contém uma linguagem redigida do ponto de vista da identidade masculina. Basta observar, o uso do termo ‘homem’ como termo universal” (CARDOSO, 2003, p. 129). Para ele, então, a associação, a vinculação que as palavras tolerância e identidade adquiriram na modernidade, tanto na esfera política como religiosa, relaciona-se ao fato de que, no mundo religioso, inicialmente, a tensão entre identidade e diversidade se deu com a submissão desta àquela:

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

Desse modo, é que no embate moderno que se deu em torno da perspectiva de tolerância entre Locke (que já mencionamos) e Voltaire, onde o primeiro em sua “Carta acerca da Tolerância” pensava a religião como diversa, mesmo entre os cristãos, defendendo que a adesão a qualquer uma delas deve ser vista como algo autêntico e verdadeiro; e o segundo, que, em seu “Tratado sobre a Tolerância”, admitia a diversidade de caminhos; porém, dando um peso maior à

identidade ontológica - que advinha do Ser - e ideológica - que advinha das idéias -, Voltaire consagra-se vencedor. Para Cardoso, sua vitória foi sustentada no argumento ontológico e ideológico que faz uso em favor da identidade onde defende que nós nos unimos:

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 abranda 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 (CARDOSO, 2003, p.130-131).

Assim, Cardoso afirma que é a partir do plano do ideológico em que toca Voltaire, que o conceito de tolerância extrapola, saindo do âmbito religioso para também se inserir no da política onde foi utilizado para justificar “o comportamento do conquistador e colonizador europeu diante dos povos nativos das terras descobertas” (CARDOSO, 2003, p. 131) e transformar o projeto de emancipação da razão ocidental, razão instrumental em Adorno, em um projeto de dominação (CARDOSO, 2003). 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 (CARDOSO, 2003, p. 131-132).

Essa tolerância do conquistador 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” (CARDOSO, 2003, p. 132).

Diante disso, é 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 (CARDOSO, 2003). A tendência de superioridade do europeu ante os povos colonizados, revestida na concepção da palavra tolerância na modernidade, se mostra de modo semântico ainda quando a ela é associada à expressão “indulgência”, tendo em vista que, com isto, outras expressões como “clemência”, “indulto”, “perdão”, “remissão de penas” etc., também dela se aproximam, conduzindo 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. Dessa forma, atesta-se que:

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 (CARDOSO, 2003, 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 (CARDOSO, 2003). Nisso tudo, o que mais surpreende é que, passados mais de quinhentos anos do processo de colonização européia 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 (DUSSEL, 1993), 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 (CARDOSO, 2003, p.135-136).

Esse sentido da tolerância na modernidade relaciona-se ao projeto de dominação universal do colonizador europeu, no qual a ideologia da ciência moderna, em sua busca de uma verdade absoluta e no uso de uma razão instrumental ansiosa por dominar a natureza, foi utilizada como elemento legitimador que possibilitou/possibilita o desenvolvimento de atitudes de intolerância (OLIVEIRA, 2006).

Ao examinar essa problemática da intolerância com os espíritas kardecistas em Pernambuco, vimos que a forte presença da ideologia da ciência moderna, especialmente em sua corrente positivista/evolucionista, influenciando essa doutrina, é um fator que predispõe seus adeptos ao preconceito em relação aos membros de outras religiões, pois os incita a ver estes como inferiores por não se filiarem a uma crença, como a kardecista, cujas verdades se “estruturam em princípios científicos”.

Embora o comportamento que se observou por parte dos kardecistas não tivesse sido totalmente intolerante à medida que não apresentou/promoveu atitudes de flagrante violência/agressão física e verbal para com os adeptos das outras religiões – reitera-se católicos, umbandistas, candomblecistas, e membros do pentecostalismo e do neopentecostalismo e da denominada nova era – verificou-se, no entanto, que a postura de seus adeptos contribuiu para a intolerância

posto que favorece a manutenção do eurocentrismo, colaborando com estigmas como o de cor, de baixa escolarizada, de baixa renda, alimentando exclusões e o não-respeito às identidades daqueles que aliterem outras crenças que não a espírita. Neste caso, não se trata só de uma questão de delimitação de fronteira identitária, o que muitas vezes ocorre quando queremos delimitar o nós a partir da negação do ele, mas sim, trata-se de dificuldade em lidar dentro dessa construção identitária, com o Outro, com aquele que não apresenta uma identidade social que coaduna com a identidade que o adepto do kardecismo deseja (OLIVEIRA, 2006).

A alteridade, conceituada por Lacan como sendo/representando a própria dualidade do sujeito, vinculada às produções de este sujeito formula do Outro, revelando para ele que seu Eu não se encontra como uma forma fechada em si, mas que ele tem uma relação com o exterior que o determina (ZIZEK, 1996) é comprometida no diálogo que os espíritas travam com os adeptos de outras religiões principalmente porque, partindo tal diálogo do princípio da homogeneidade identitária, não aceita e nem respeita a heterogeneidade alheia, buscando, no caso específico dessa religião, a partir da influência da corrente evolucionista, que esse dessemelhante incorpore-se à identidade espírita nem que seja num futuro breve ou distante.⁶

Assim, alicerçados em uma ideologia científica moderna, estigmatizam esse Outro, justificando sua inferioridade através de certos atributos associados especialmente ao preconceito de raça, de nível de escolaridade e de classe social.⁷ Dessa forma, igualmente à ciência e à

⁶ O Espiritismo, religião que teve como codificador o cientista que ficou conhecido pelo pseudônimo de Allan Kardec, sofreu em sua origem a influência do pensamento científico do século XVIII e XIX, tendo como uma de suas influências mais importantes dentro desse pensamento, como já mencionamos, a ideologia da corrente evolucionista. Assim, é que para seus adeptos todos os credos no futuro se fundirão na religião Espírita isto porque a leitura religiosa de mundo realizada pelos espíritas se dá a partir da idéia de estágios (inferiores e superiores) que levariam as outras religiões, inferiores, a desaguardarem através da perspectiva da reencarnação, na religião superior, o kardecismo (DAMAZIO, 1994; OLIVEIRA, 2006).

⁷ As conclusões da pesquisa de doutorado, colocadas aqui de modo breve devido aos objetivos e às proporções do texto, constataram que, grosso modo, nas relações travadas entre os espíritas com os adeptos de outras crenças religiosas temos: com os católicos, a relação de maior proximidade, sendo estabelecida entre eles parcerias significativas no âmbito de ações sociais, isso apesar dos kardecistas denominarem os adeptos e os membros da Igreja Católica de dogmáticos e intransigentes no que se refere a questões, como por exemplo, a proibição do uso do preservativo, ao universalismo do catolicismo. Com os adeptos das religiões afro-brasileiras (candomblé e umbanda) eles fazem questão de não serem confundidos, estabelecendo rígidas e preconceituosas fronteiras de separação; com os adeptos da nova era estabelecem relações também muito separatistas, evitando ao máximo serem confundidos com seus adeptos, denominados de adoradores de profecias e de adivinhações; e com os

razão moderna, o discurso espírita, em sua vertente dominante, corrobora de certa forma com a intolerância quando não aceita o Outro (adeptos de outras religiões) em suas diferenças, racionalizando sua inferioridade por meio do menosprezo de sua religião, considerada por eles, entre outros adjetivos, como dogmática, primitiva e irracional, portanto, não-científica.

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

socialmente distribuída, construída e reconstruída nas interações sociais. As identidades serão, assim, construções relativamente estáveis num processo contínuo de actividade social. Têm origem na necessidade de controlo, por parte dos indivíduos e grupos, do espaço social e físico circundante. As bases e as origens das identidades são os acidentes, as fricções, os erros, o caos, ou seja, o indivíduo forma a sua identidade não da reprodução pelo idêntico, oriunda da socialização familiar, do grupo de amigos, etc., mas sim do ruído, dos conflitos entre os diferentes agentes e lugares da socialização. Essas identidades são activadas, estrategicamente, pelas contingências, pelas lutas, sendo permanentemente descobertas e reconstruídas na acção. As identidades são, assim, relacionais e múltiplas, baseadas no reconhecimento por outros actores sociais e na diferenciação, assumindo a interação nesse processo (MENDES, 2002, p. 504-505).

Diante disso, sendo construídas e relacionais, as identidades são narrativas que não são imunes ao poder (MOUFFE, 1993; BURITY, 1997, 1999; HALL, 2001, 2003), pelo contrário, afinal, os discursos sendo ativados em contextos históricos e distintos, trazem à tona “a questão do poder e da desigualdade no processo identitário” (MENDES, 2002, p. 505). Assim sendo, a constituição identitária, quando fortemente marcada pela desigualdade, pode vir a produzir/reproduzir diálogos, como no caso dos espíritas, que negam o multivocal, apresentando narrativas que vêem no dissenso, no conflito e no diferente, elementos extremamente negativos. Na pesquisa de doutorado realizada com os kardecistas, verificou-se entre outras

pentecostais e os neopentecostais travam as relações mais difíceis, isto porque ao reagirem às provocações feitas por membros dessas religiões, devolvem as ofensas de maneira ostensiva, tachando-os de intolerantes e de ignorantes (OLIVEIRA, 2006).

variáveis, como o conflito, tanto interno como externo é algo danoso que compromete as relações para eles. Dessa maneira, para esse grupo, o dissenso não é necessário para a constituição e formação das identidades, o que vem a reforçar a visão moderna de identidade concebida a partir das semelhanças e não das diferenças (OLIVEIRA, 2006).

Destarte, a fronteira que separa o preconceito espírita da intolerância é tênue, posto que nas relações que travam com os adeptos de outras religiões o risco que os kardecistas sofrem de confundir, como destaca Mouffe (2003), adversário com inimigo e tolerância com indiferença e justaposição é próximo, reiterando relações de desigualdades e exclusões históricas que minam a tentativa de se estabelecer uma democracia pluralista, que respeitando os consensos conflituais – o mesmo que conflito consensual em Paul Ricouer - busque oportunizar o conflito e o dissenso institucionalmente, através da ação de identidades coletivas formadas em torno de posições claramente diferenciadas e legitimadas (MOUFFE, 2003).

Referências

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

_____. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação histórica polêmica. **I Congresso Latino Americano**, Recife, Anais do Evento, 1999.

CANCLINI, Néstor. G. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

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

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

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

GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião: controvérsias acerca das “seitas” e da “liberdade religiosa” no Brasil e na França**. Tese de doutorado. Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRJ, 2000.

_____. “O chute na santa”: blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia. (Org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio Janeiro: DP&A Editora, 2001.

_____. **Da diáspora**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HORGAN, John. **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.

LAPLANCHE, Jean & PONTAIS, Jean B. **Vocabulário de psicanálise**. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1992.

LOCKE, John. Carta acerca da tolerância. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

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

MONTERO, Paula. Cultura democrática no processo da globalização. **Novos Estudos CEBRAP**, nº 44, mar. 1996.

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

_____. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. **Política & Sociedade**. Santa Catarina: UFSC, v. 1, nº 3, 2003.

OLIVEIRA, Aurenéa. M. de. **Multiculturalismo, pluralismo e (in) tolerância religiosa**: o relacionamento dos espíritas pernambucanos com os adeptos de outras religiões (1990-2004). Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, 2006.

ORO, Ari. P. & STEIL, Carlos, A. (Orgs.). **Globalização e religião**. 2^o ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

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

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

SEMPRINI, Andreia. **Multiculturalismo**. São Paulo: Edusc, 1997.

SILVA, Antonio, O. da. **Reflexões sobre a intolerância** [Online]. 2004. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/>>. Acesso em: 02/02/05.

SOARES, Luís. E. **Os dois corpos do presidente e outros ensaios**. Rio de Janeiro: ISER, Relumé Dumará, 1993.

TÉLLEZ, Magaldy. Del sujeto como mismidad originaria a las praticas de produccón de subjetividade. **Revista Latino Americana de Estudios Avanzados**, 1997.

WOLFF, Paul R. et all. **Crítica da tolerância pura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

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

Aurenéa Maria de Oliveira
E-mail: aurenea@yahoo.com.br

Artigo recebido em junho/2007.
Aprovado em setembro/2007.