

Dagoberto José Fonseca
Maurício Pestana

Tolerância Religiosa

2013

GOVERNO DO ESTADO DE SÃO PAULO
GOVERNADOR GERALDO ALCKMIN

SECRETARIA DA JUSTIÇA E DA DEFESA DA CIDADANIA
ELOISA DE SOUSA ARRUDA *SECRETÁRIA*

COORDENAÇÃO DE POLÍTICAS PARA AS POPULAÇÕES NEGRA E INDÍGENA - CPPNI
ELISA LUCAS RODRIGUES COORDENADORA

FUNDAÇÃO PREFEITO FARIA LIMA
LOBBE NETO *PRESIDENTE*
FERNANDO FRANCO MONTORO *DIRETOR TÉCNICO DE PROJETOS*

TEXTO
DAGOBETO JOSÉ FONSECA

CHARGES
MAURÍCIO PESTANA

Índice

Introdução.....	5
Definição de tolerancia.....	8
Mais intolerância e menos tolerância: um duplo fenômeno humano.....	10
O papel das religiões: a paz, a celebração da vida e do amor fraterno.....	20
As religiões, suas culturas de origem e seus mitos fundadores....	22
Deuses de vários nomes convivem em espaços temporais distintos (período antigo) e mesmos (contemporaneidade) e em espaços geográficos comuns.....	27
A concepção de Deus não é única (crentes e ateus).....	29
Sacrifício e misericórdia: a oferenda e a caridade do fiel.....	31
As religiões: o canto, a comida e a bebida.....	35
Direitos humanos, violência e tolerância religiosa.....	37

INTRODUÇÃO

A Cartilha de Tolerância Religiosa, elaborada a partir da iniciativa da Coordenadoria de Políticas para a População Negra e Indígena do Estado de São Paulo, órgão subordinado à Secretaria de Estado da Justiça e Defesa da Cidadania de São Paulo visa ser um instrumento que esteja a serviço da ampliação dos lugares de e do diálogo de todas as religiões e das diferentes crenças presentes no Brasil, mas em especial no Estado de São Paulo. Com isto, tras a possibilitar dos diversos leitores desta cartilha abrir-se para este novo conhecimento, que é a religião e a crença de outra pessoa.

Como simples e carinhosamente iremos nos referir, ela não busca ser mais um documento oficial e tampouco um manual de boa conduta para a construção de um bom cidadão. Ela visa ser um instrumento cultural e civilizacional que propicie a ampliação do diálogo inter-religioso, ecumênico, macroecumênico entre todos crentes ou não. Ela tenta ser o ponto de partida para uma conversa que tenha como centro não o discurso holista oco ou opaco, mas a criação de um espaço suficientemente plural para que tenhamos conhecimentos sobre os pontos de contato, ou seja, os aspectos que são comuns nos diferentes credos e religiões.

Não estamos interessados em levantar diagnósticos e nem tampouco apontar o dedo para dizer o que está errado ou certo em cada experiência e credo individual e coletivo. Porém, não vamos aqui de deixar de dizer que há muita intolerância religiosa em nosso meio -o que faz com que esta Cartilha tenha sentido em ser produzida. Assim, devemos construir instrumentos políticos e pedagógicos para combater esta prática, na medida em que, não podemos deixar de tratar do tema que surge deste fenômeno social que é a intolerância religiosa.

Em suma, o trabalho tem o intuito de ser uma chave mestra que possa abrir com humildade, singeleza e delicadeza as portas e janelas de nossas culturas religiosas e verificarmos como elas são tão iguais na sua diferença.

O importante é que não fiquemos presos a ambientes fechados, mas nos abramos para a pluralidade humana e de nossas crenças e com isto abrimos mais ainda o leque de possibilidades e reflexões que já fazemos sobre entes mais venerados e adorados são chamados, as várias denominações que o sagrado e seus percebidos e conhecidos por nós, humanos,

brasileiros e estrangeiros residentes neste estado plural e diverso do país que tem como nome uma homenagem ao apóstolo Paulo. do mundo, levando uma palavra (falada e escrita) de conforto, de esperança, de amor e de misericórdia.

Homem de fé que tem que ser visto como um soldado que dialogou com diversos homens iguais e de diferentes credos regionais

Este trabalho está estruturada a partir de nove fundamentos motores, que possibilita uma maior compreensão da experiência religiosa das pessoas e grupos de crentes e de não crentes, sobretudo quando se visa à construção de instrumentos e mecanismos para se alcançar uma boa convivência social entre as diversas denominações religiosas e credos distintos presentes no Estado de São Paulo.

A Cartilha poderá também ser chamada de “Cartilha dos Nove Fundamentos”, particularmente porque ela visa refundar e relembrar novos e velhos alicerces que edificam a vida religiosa, suas manifestações culturais, práticas de encontro e de religação com os entes e valores transcendentais, místicos, míticos, éticos e morais, não a partir de um proselitismo religioso confesso, mas da perspectiva da Antropologia, uma das Ciências Sociais que mais tem dialogado com as diversas manifestações e expressões da fé e da cultura.

Os nove fundamentos motores serão analisados e interpretados, tendo como dado comum o lugar que operam nas religiões e credos presentes no Estado de São Paulo. Não vamos aqui tratar das particularidades de cada uma delas a fim de não ferir suscetibilidades, trazer desavenças ou favorecer esta ou aquela religião e credo. Portanto, não vamos trabalhar com o que é particular em cada uma delas, mas o que é comum a todas elas, trazendo às vezes alguns exemplos a fim de facilitar o entendimento.

O que nos resta agora é crermos que estamos no caminho certo, marchando com a certeza de que o Deus de todas as classes de renda, de todas as idades, de todos os sexos e orientações, de todos os corpos, de todas as culturas, de todas as raças, de todas as cores, de todos os nomes, de todos nós possa estar conosco nesta e em todas as horas de nossa caminhada de RESPEITO ao outro, que também caminha ao nosso lado, sempre.

A Cartilha já no seu início irá trabalhar com a definição de TOLERÂNCIA e de seu antônimo, isto é, a INTOLERÂNCIA, abarcando de maneira ampla este conceito, mas trazendo as questões de cunho religioso, não somente porque ela é o mote desta obra, mas porque ambos os conceitos se revestem de um falso antagonismo, na medida em que são complementares e se apoiam mutuamente no cotidiano conflituoso da seara religiosa.

É importante fazer este destaque de que são complementares e se apoiam para desmitificarmos a crença também nos conceitos que nos impedem de avançarmos mais e mais na busca de compreensão do outro que também somos nós.

A Cartilha também abordará o papel das religiões neste contexto secular em que vivemos e estamos mergulhados, particularmente porque quando observamos a história humana a vemos carregada de violências, muitas delas associadas erroneamente e ideologicamente às religiões e aos fanatismos religiosos que fazem com que homens matem homens em nome de guerras supostamente denominadas de santas, mas com certeza são essas batalhas sanguinárias.

No entanto, o que se constata é que as religiões de fato tem outro papel, o de propor a paz, fazer com que haja a celebração da vida e que todos irmanados possam se confraternizar no amor. É neste contexto, portanto, que se concebe e se define as religiões como meio de religação com o Deus de todos e de vários nomes. Ou seja, não se busca pelo meio religioso a construção do ódio, do rancor, da violência, mas o contrário disto, a fim de que se consolide uma relação de puro amor entre todos os crentes e não crentes, de um credo ou de outro credo.

A busca de religação com um Deus específico ou com as forças transcendentais e entes imateriais que nos criaram e nos mantém firmes todos os dias estão vinculadas às tradições e sentimentos mais antigos e profundos do homem. Neste contexto a Cartilha também abordará as questões que envolvem as culturas que produziram os mitos fundadores de todo homem, de cada homem e toda a humanidade.

Nestes mitos fundadores estão seres sobrenaturais, incriados, antecessores, pré-existentes, antepassados,

ancestrais, posto que todos tem força de vida, criadora de tudo e de todos.

Os mitos são fundamentais para as religiões, pois eles visam explicar o que não se explica, somente se sente e se crê.

Os mitos fundadores de todas as religiões nos falam de maneira oral, alguns em nossa modernidade, mediados pela forma escrita, de que há Deuses de vários nomes e que tem vida e que convivem em espaços temporais distintos de nossa história social e cultural, desde o período antigo até a nossa contemporaneidade. O que nos revela é que os Deuses também estão situados em espaços geográficos comuns, ou seja, em cidades, regiões, países, nações, lugares sagrados, territórios de fé, florestas santas, e são difundidos em lares, templos, comunidades e mercados. Isso quer dizer que ELES são universais e locais, pois estão em todos os ambientes da nossa vida, são seres de nosso cotidiano.

Desta forma, temos que considerar portanto o fato de que os Deuses ocupam todos os cenários da vida social, estando em todos os lugares, sendo enfim onipresentes na cidade, no campo, na floresta, nos mares, nos rios, no espaço aéreo, nas profundezas da terra, dos oceanos e no vasto céu.

No entanto, vale ressaltar que a concepção de Deus não é igual para todos os seres humanos, posto que existem diferentes interpretações, teologias, filosofias, cosmovisões que tratam da presença de Deus. Sua concepção é distinta entre os crentes que também são distintos em sua crença sobre um Deus. Neste contexto, vamos verificar que os não crentes, os ateus, também têm sua filosofia sobre Deus. Os iluministas, filósofos na sua maioria, em pleno século XVIII, tinham uma concepção de que Deus não existia, influenciaram a visão dos séculos posteriores acerca da centralidade do homem no universo.

As diversas visões e teologias sobre Deus, bem como suas práticas de culto e seus ritos, dão conta de que uma das grandes ações de todas as religiões são as oferendas aos Deuses, como um ato de agradecimento, de respeito, de pedidos renovados para que haja a conquista de graças, bem como a misericórdia divina. A oferenda não pode ser vista como um sacrifício, na medida em que os Deuses não pedem sacrifícios,

pedem e oferecem também graças, ofertas e reconhecimento dos dons e dádivas divinas concedidas aos humanos, seus filhos.

Nesta dimensão, o sacrifício animal, ou seja, quando se mata um animal ou se retira uma planta, ou ainda se pega uma pedra ou, também quando se banha em água corrente, bem como se ajoelha, se “mortifica” o corpo, não se está cometendo um sacrifício, mas se está oferecendo e se pedindo a permissão aos Deuses, ou a Deus, para que o ato que irá ser realizado somente aconteça mediante a sua intervenção divina, isto é, que seja concedido aos homens e mulheres a possibilidade de oferecerem algo seu a Deus, sobretudo para que se estabeleça a ordem social e sagrada. Portanto, todos estes atos são possíveis se tiverem como motivação simbólica e prática da ação a busca de caridade, de misericórdia, de harmonia efetiva dos humanos com as forças divinas.

Assim, tanto nós, humanos, como os Deuses de todos os nomes se colocam na condição de fiel e de respeito profundo de um para o outro.

Fica evidente que as religiões são construções sociais, culturais, míticas e místicas, em que diversos elementos, aspectos e simbolismos estão conjugados. Neste sentido, as oferendas estão envolvidas sob o manto sagrado da comida e da bebida, pois é através delas que se faz a ingestão da energia vital em todas as religiões. A comida e a bebida, os alimentos são de extrema importância nas religiões na medida em que eles propiciam, formulam e elaboram as trocas materiais e simbólicas entre os humanos e os Deuses.

O canto, ou melhor, a emissão de sons com ritmos distintos, dependendo da cultura de cada grupo social, também é um elemento importante em todas as religiões. Neste sentido, cada grupo social, em decorrência de sua produção cultural, produz uma musicalidade que a identifica e que visa a partir do canto saudar a Deus, e com isto o ritmo dá o tom do chamado a Deus. As religiões, desta maneira, utilizam de diversos elementos simbólicos para se fazerem inteligíveis e serem inteligíveis entre os Deuses e entre Estes e os humanos, nós. Este processo de construção da inteligibilidade se faz mediante o diálogo, feito pela crença do crente em um ser supremo e sobrenatural, elaborado de maneira efetiva pelos diversos

grupos sociais que se reúnem para intermediarem estas relações elaboradas pelas diversas e diferentes instituições promotoras da fé.

As instituições promotoras da fé são efetivamente familiares e comunitárias, particularmente porque estão vinculadas aos sentimentos comuns de cada um e uma no interior do grupo social. Isto quer dizer que as famílias e as comunidades são construtoras de identidades des de fé, na mesma medida em que propiciam crenças e sentimentos comuns. As identidades, as crenças e os sentimentos comuns se dão em unidades particulares vinculadas às culturas igualmente particulares e são mobilizadas, de maneira subjetiva, em diversas religiões mais pelo coração do que pelo cérebro.

Diante este processo, devemos considerar que as religiões como foi dito anteriormente estão vinculadas aos sentimentos mais profundos do homem e suas diversas manifestações e às religiosidades particulares, locais e comunitárias. Neste sentido, há necessidade de compreendermos que as religiões e as religiosidades tradicionais e as contemporâneas articulam as mesmas fontes sagradas, signos e símbolos que as fazem iguais, similares e diferentes, na medida em que a crença é particular e diversa, mas também transferível de um homem para outro e deste no seu diálogo continuum com os Deuses.

As diferenças e as similaridades das religiões mono-teístas e politeístas, bem como daquelas comunitárias, familiares, totêmicas e clânicas, necessitam ser vistas não nas suas diferenças. O aparente antagonismo existente entre elas tem gerado os mais variados fundamentalismos, dogmatismos, doutrinas e ideologias, mais do que teologias e filosofias, dão base ao surgimento de violências simbólicas, sutis ou sanguinárias, por todo o mundo atual, mas também em diversas épocas culturais e tempos históricos.

O que equivale a dizer que as disputas religiosas e o mercado do sagrado que estamos assistindo hoje, como outrora, nos motivam a refletirmos sobre o direito individual de crença de todo o ser humano. Assim, a violência e a intolerância religiosa são incompatíveis com a pregação e o sentido dado a religião também pelos diferentes povos, famílias e grupos sociais.

DEFINIÇÃO DE TOLERÂNCIA

Atualmente muito se fala de uma sociedade intolerante com todos aqueles que não rezam na mesma cartilha de quem tem o poder de difundir ideias e verdades inquestionáveis. No entanto, há um movimento contrário desta concepção de mundo que violenta a todos estes que não querem seguir na mesma barca ou navegar na mesma onda. Este movimento é o que reivindica uma maior tolerância entre todos os iguais e seus diferentes.

A tolerância é um termo que vem do latim “tolerare” que significa “suportar”, “aceitar”, no entanto deve ser mais do que esta definição, posto que não podemos suportar e aceitar o que estamos sempre mantendo bem longe de nós.

Ela somente tem sentido se o que tolero estiver próximo de mim e do mundo de crenças, ideias e concepções acerca de que tudo o que me cerca e o que me faz cotidianamente. Assim, tolerar o que está bem afastado, segregado e excluído por mim fica bastante fácil, pois não requer esforço de compreensão e de busca de convívio compartilhado. Diante disto, podemos ser tolerantes com os outros mantendo a mesma máxima existente na África do Sul do tempo do regime do apartheid, ou seja as etnias e povos vivem juntos no mesmo território comum – o país -, mas separados em bairros, vilas e cidades, brancos e negros vivendo distantes social, política, econômica e culturalmente.

Deste modo, a tolerância exige de nós mais do que manter o outro presente, mas ausente de meu convívio social, posto que o ser humano é um ser gregário que necessita de conviver em grupo. Ele não caminha solitariamente pelo planeta, sempre haverá algo a que irá se apegar para dar prosseguimento a sua caminhada, seja um homem, uma mulher, ou algum animal de estimação que lhe faz companhia. Atualmente mais e mais observamos que os animais domésticos estão cada vez mais humanizados pela carência e necessidade humanas de fazerem deles seus amigos cotidianos.

Assim é que o processo de construção de uma tolerância entre os humanos dá-se pela via do contato com os diferentes seres que o cercam, inclusive com outros humanos iguais ou diversos deles. A tolerância não é processo que faz com que nos afastemos do outro, mas, ao contrário, que nos motiva a conhecer o outro e os outros que estão próximos e mesmo distantes de nós.

Estamos em um momento em que devemos ser cada vez mais tolerantes, não por outra coisa que não seja a busca de estabelecer contatos, com o único interesse que seja o entendimento de que a diferença ela é fundamental e que é uma enorme fortuna que possuímos.

A tolerância religiosa também se coloca neste cenário, na medida em que somente podemos falar nestes termos se nos posicionarmos do lado daqueles que sofrem a intolerância, a violência das instituições e igrejas que pregam uma verdade absoluta, cheia de pretensões e de atitudes que visam exterminar qualquer expressão que fuga ao seu discurso, prática, rito e culto.

A globalização econômica também é cultural, social, política e religiosa e a fazemos todos os dias acontecer desde a aurora dos tempos, portanto de tempos imemoriais de nossa história vivenciamos os nossos contatos e chegamos até aqui com a tolerância e com o seu oposto – a intolerância.

No entanto, o que nos move aqui nesta Cartilha é o de chamar atenção para o fato de que somente pode ser tolerante aquele que viver a corresponsabilidade com o mundo da justiça e do respeito do outro poder pensar, rezar e se exprimir diante de um ser supremo ou de vários de maneira distinta a minha e a nossa. Assim, tolerar o outro é comer junto com ele na mesma mesa e aceitar beber o sangue e se saciar com a carne, portanto se alimentar do “meu santo”.

“ Falar de tolerância religiosa implica sempre em nos perguntar como pedir aos fieis, a Deus e aos Deuses que baixem a guarda, retirem as armaduras e vivam a paz, derradeira expressão de amor e de misericórdia de todas as religiões de ontem e de hoje. ”



MAIS INTOLERÂNCIA, MENOS TOLERÂNCIA: UM DUPLO FENÔMENO HUMANO

A intolerância, mais do que o seu antônimo, está presente no dia a dia de diversas pessoas no mundo inteiro, sobretudo porque ela se vincula ao cotidiano da violência e do poder presente nas sociedades e nas instituições humanas, enquanto marcadora de papéis, de funções e de fronteiras sociais, culturais e religiosas.

Desta maneira, a intolerância não é uma palavra vazia de sentido ou de significado, pelo contrário ela carrega consigo uma multiplicidade de fatores que se encadeiam formando um todo complexo. Ela não pode ser fixada no tempo histórico e natural dos homens, nem tão pouco pode ser posta em um espaço geográfico destituído de movimentos e fluxos contínuos.

Muitos estudiosos analisaram esta manifestação humana a fim de buscar soluções que viessem a impedir que elas viessem à tona em vários momentos. Desta forma, buscaram dar explicações para tal fenômeno social e psíquico, pois ela tem seu caráter de cultura de massa.

Não estamos concebendo a intolerância como um ato isolado e individual, mas como um fenômeno social que envolve dezenas, centenas, milhares, milhões de indivíduos que são conduzidos a serem intolerantes com outros que não os conhecem ou que mesmo possuem relações íntimas, pacíficas em um dia e no outro a praticam como se não soubessem o que estavam fazendo.

Neste contexto a intolerância tem o seu cunho de violência e que está vinculada também a uma cultura da violência que promove catarses coletivas inomináveis como a registrada, por exemplo, em Ruanda (HATZFELD, 2005; GOUREVITCH, 2000) no ano de 1994, mas também em países do leste europeu no mesmo período (POWER, 2004) e, ainda, na Alemanha do século XVI, como bem retratou José Saramago em “In Nomine Dei”, sobre a violência e conflito presente entre Anabatistas, Católicos e Luteranos.

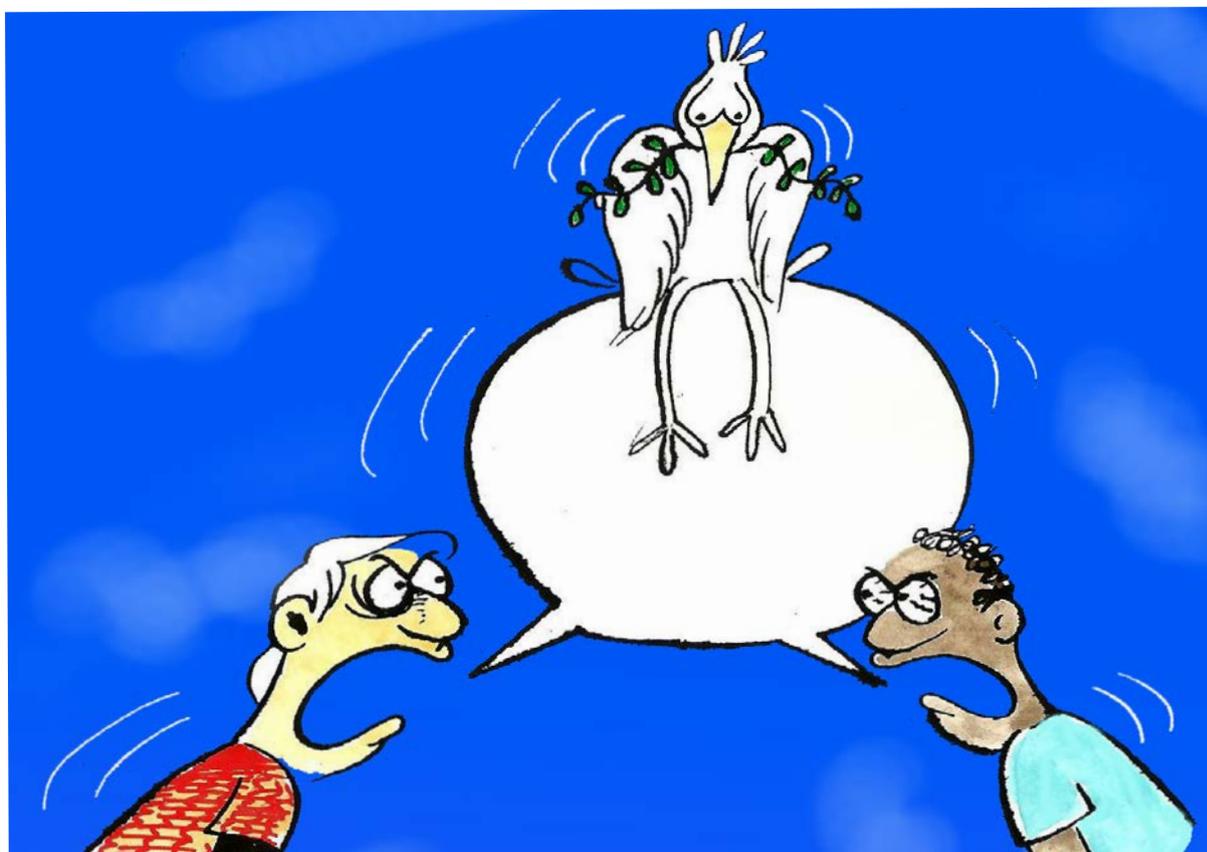
Cabe salientar que “In Nomine Dei” mostra-se também bastante atual ao abordar as relações e os conflitos religiosos. Saramago enfatiza a intolerância e a violência religiosas experimentadas pelos diferentes movimentos cristãos. Ele reconstrói o ambiente vivido por anabatistas, luteranos e católicos em Münster, no século XVI. Essa obra demonstra a presença e a hegemonia da Igreja Católica no cenário medieval, bem como a violência que se legitima em nome de Deus.

“In Nomine Dei” foge um pouco da produção literária de Saramago por ser uma peça de teatro, com uma linguagem breve e precisa, muito diferente dos longos e densos parágrafos dos romances escritos pelo escritor português. Nesta peça de teatro Saramago não abandona o seu teor crítico, violento e sutil, mas de modo sintético ele descreve com arte os acontecimentos trágicos vividos pelos movimentos religiosos cristãos na Alemanha.

Verificamos nesta obra que Saramago busca aprofundar, ampliar e problematizar com uma maior propriedade as suas preocupações com o ser humano que é tão crente das coisas do céu e da terra. É essa crença cega e hipócrita que move o diálogo e as preocupações deste escritor português com os cristãos, seja em *In Nomine Dei* (1998) ou em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* (1991).

A violência que se justifica e é legitimada pela fé e pela crença em Deus presente em *In Nomine Dei* tem demonstrado uma grande preocupação na obra de inúmeros escritores no final do século XX e no início do século XXI. Saramago, neste sentido, torna-se um escritor que se vincula nessa rede de intelectuais da literatura e fora dela que tratam e denunciam a violência, a intolerância no âmbito da religião a fim de conquistar a paz, o reino.

Como diz na contracapa deste livro: não é minha culpa nem do meu discreto ateísmo se em Münster, como em tantos outros tempos e lugares, católicos e



protestantes andaram a trucidar-se uns aos outros em nome de Deus para virem a alcançar, na eternidade, o mesmo Paraíso. Os acontecimentos descritos nesta peça representam, tão-só, um trágico capítulo da longa e, pelos vistos, irremediável história da intolerância humana. Que o leiam assim, e assim o entendam, crentes e não crentes, e farão, talvez, um favor a si próprios.

Saramago mais uma vez se coloca como um homem que anseia pela paz entre os homens. Assim, ele demonstra através da história vivida pela população de Münster que há no seio da religião cristã também uma sanha pela violência, mesmo porque o cristianismo ao longo de sua história se travestiu de um enorme radicalismo fundamentalista que tem levado cristãos de diferentes denominações a morrerem e a matarem em nome de Deus e de Jesus, inspirados por um espírito guerreiro, rancoroso, vingativo, violento e opressor - o Poder.

As desavenças e as guerras intragrupo presentes na história cristã se encontram menos na diferença e na diversidade dessas denominações religiosas cristãs, mas principalmente nas mudanças que elas impuseram para os grupos tradicionais ou estabelecidos histórica e hegemonicamente nos cenários social e religioso de então e, fundamentalmente, vinculados

aos interesses políticos e econômicos das instituições, dos movimentos e dos homens que se tornaram líderes, mártires e santos na história do cristianismo.

O encontro dos movimentos católico, luterano e anabatista e suas instituições sólidas, radicais e hipócritas em Münster serviu como um bom exemplo para Saramago demonstrar a intolerância religiosa que, ainda, está bastante presente neste final de século XX, bem como se visualiza neste início de século XXI, não somente na Europa, mas em todo o quadrante do planeta Terra, com graus maiores ou menores.

Podemos ver isto nos debates religiosos presentes hoje e constatar nesta esteira a denúncia tão bem formulada por José Saramago em *In Nomine Dei* de que em nome de Deus a humanidade já se matou por diversas vezes, particularmente quando constatamos os conflitos existentes nas religiões irmãs (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo), mas também no interior do próprio Cristianismo como apontou Saramago ou mesmo Karl Mannheim em *Ideologia e Utopia* (1982) quando tratou do movimento anabatista na Alemanha. Veja trecho de Saramago na peça *In Nomine Dei* (1998, p. 43-44): VON DER WIECK - Ó Münster, ó infeliz cidade, que desgraças trará o dia de amanhã aos teus divididos filhos.

Nesta obra de Saramago, constata-se que o cristianismo é um movimento sócio-religioso que também tem base em uma violência (física, sutil, psíquica e simbólica) que instaura a morte e a asfixia do saber, na medida em que visa o expansionismo e a manutenção de sua hegemonia e interesse mundano.

O que é interessante notar nesta obra de Saramago é que os conflitos religiosos não estão pautados pelo tripé religião-raça-etnia, pois o que ocorre em Münster, no século XVI, ainda é recorrente na Europa, quando se discute os problemas vividos entre católicos e protestantes de diferentes denominações, na medida em que se constata que a maioria envolvida nesse conflito é de brancos, cristãos, criados e formados culturalmente dentro dos marcos morais, éticos e religiosos forjados pelo mundo euro-ocidental.

Esta situação conflituosa entre as religiões que ocorre na Europa, como apontou Saramago em algumas obras literárias, também tem vigência no Oriente Médio entre judeus, palestinos e árabes islâmicos, bem como tem acontecido em diferentes graus no continente africano envolvendo islâmicos, cristãos e fiéis de religiões tradicionais deste continente.

Mas, isto não ocorre somente nestes continentes, aqui na nossa América também temos assistido esta emergência da intolerância religiosa, enquanto um fenômeno social amplo e complexo que atinge diversos contextos sociais.

As manifestações de intolerância possuem uma base que temos que aprofundar de modo interpretativo e analítico, mas que na ponta e na base do iceberg se situa uma cultura de extermínio, de aversão ao outro. Um outro que é eleito em função de particularidades físicas, linguísticas, de crenças e de ideologias que possui e que o identifica enquanto um diferente de mim.

Desta maneira, a intolerância também está alicerçada em um dos pilares conceituais da identidade, particularmente da identidade contrastiva como foi formulada por Fredrik Barth (1998) e posteriormente por outros antropólogos brasileiros como, por exemplo, Roberto Cardoso de Oliveira (1976) e Manuela Carneiro da Cunha (1985).

Roberto Cardoso de Oliveira concebe a identidade étnica a partir do escopo que ela é atravessada por ideologias e pelas relações sociais. Ele diz: “Identidade é um fenômeno que emerge da dialética entre indivíduo e sociedade.

Sendo formada por processos sociais, uma vez cristalizada é mantida, modificada ou, mesmo, remodelada pelas relações sociais. Os processos sociais envolvidos na formação e manutenção da identidade são determinados pela estrutura social. (...) Neste sentido, a identidade étnica pode ser chamada igualmente de identidade crítica, pois denunciadora, por sua própria alienação, das condições dramáticas em que se dá o contato interétnico (CARDOSO, 1976, p. 43-49).

Manuela Carneiro da Cunha ao abordar a identidade étnica, demonstra a sua contrastividade quando trata das distinções socioculturais dos negros brasileiros que retornaram à Nigéria no final do século XIX. Ela diz:

As distinções eram de vários tipos. Em um nível, era-se brasileiro, noutro era-se, juntamente com os sarros, retornado, noutro ainda era-se egba retornado, ijexá retornado ... Essas diversas identidades eram operativas em determinados contextos. Eram essas distinções que permitiam a ação política e o comércio.

Fundir-se na população local, abolir distâncias, era uma opção possível, a nível individual: certamente, muitos a seguiram e não faziam, portanto mais parte da comunidade brasileira. Se esta perdia membros, tinha também meios de adquiri-los: a incorporação de escravos, o casamento, as adoções foram mecanismos dessa absorção, que tinha, no entanto, de ficar patente através de sinais culturais (CUNHA, 1985, p. 150).

O aspecto dinâmico da identidade étnica enfocada por estes antropólogos dá conta de observarmos a mesma dinâmica na identidade religiosa, posto que ambas são invenções sociais produzidas por diferentes sujeitos, homens e mulheres, em um contexto histórico e cultural determinado, particularmente para se diferenciar do outro.

acontece com todas as pessoas ao longo de sua vida, estando vinculadas à sociedade e aos seus conflitos coletivos. Daí que a identidade religiosa como outras é constituída no contraste, logo no conflito, na tensão e infelizmente vindo a propiciar a intolerância ao credo alheio. Até porque elegemos o que não gostamos no outro e imputamos nele uma marca social. Assim repudiamos algo em alguém que pode ser a sua fé.

A intolerância enquanto um fenômeno social vinculado à cultura de massa e de extermínio tem inúmeros momentos na história humana, particularmente nas incontáveis guerras e conflitos que a humanidade contabiliza, seja no plano da realidade cotidiana, seja no plano da ficção, particularmente no cinema. Desta maneira, não tenhamos dúvida de que a intolerância também é um dos elementos primordiais da nossa existência, enquanto construtos socioculturais. Deste modo, constatamos que o humano não se faz sem as guerras, os conflitos, as tensões, os atritos, as divisões, as separações e os desencontros. O homem em seu movimento intenso e ininterrupto está sempre tocando, incomodando, afligindo outros homens que agem e reagem aos incômodos e às aflições impostas.

O auge da intolerância teve o seu apogeu na história humana recente quando tivemos a idade média e a era moderna europeia, segundo os conceitos e temporalidades constituídas pelos historiadores.

Neste período é que conhecemos as ações orquestradas pelo Santo Ofício que instituiu o movimento inquisitorial conduzido pelas Igrejas Cristãs, mas, sobretudo, hegemônicas pela Igreja Católica como nos aponta Anne Barstow em *Chacina de Feiticeiras* (1995), Ranke-Heinemann em *Eunucos pelo Reino de Deus* (1996), Francisco Bethencourt (2000) ou no célebre livro *Martelo das Feiticeiras* (1993). É Anne Barstow quem diz as motivações de seu estudo e dos demais que tem encontrado sobre as mulheres feiticeiras:

Na leitura dos estudos de arquivos sobre a caça às bruxas europeias que começaram a aparecer por volta de 1965, fiquei impressionada com três fatores que foram praticamente ignorados. Primeiro, destaca-se a ausência de uma análise de sexo na maioria desses trabalhos; todos concordam que a esmagadora maioria das pessoas acusadas e mortas eram mulheres

mas poucos levam em conta as estatísticas pertinentes em suas interpretações. Em segundo lugar, está o alto nível de violência física frequentemente usada nos processos; o uso gratuito da tortura que ia além dos limites judiciais. E finalmente, destacou-se a natureza sexual dessa violência. Minhas preocupações sobre esses três aspectos dos julgamentos de feiticeiras determinaram os parâmetros deste estudo (BARSTOW, 1995, p. 19).

É nesta esteira apontada por Barstow que consideramos que a intolerância e a violência instaurada pelas instituições religiosas e pelos Estados Europeus devem ser abordadas, como afirma Phyllis Trible, com o objetivo de interpretar histórias de ultraje no interesse das vítimas do sexo feminino, a fim de recuperar uma história negligenciada, de lembrar um passado que o presente encarna e de rezar para que esse terror não se repita. Contando histórias tristes, a hermenêutica feminista procura redimir o tempo (TRIBLE, apud BARSTOW, 1995, p. 31).

Devido ao movimento inquisitorial milhares de pessoas foram assassinadas, perseguidas, saqueadas em seus bens materiais, deportadas e, ainda, outros milhares tiveram que alterar suas identidades, seus nomes, suas crenças para permanecerem vivas na Europa e em outros continentes que viviam sob a hegemonia cristã, como foi o caso da América (VAINFAS, 1986; MOTT, 1993; BELLINI, 1989; BETHENCOURT, 2000), constituindo uma imensa população de cristãos-novos.

A designação de cristãos-novos é geralmente reservada aos descendentes de judeus convertidos, enquanto os muçulmanos assimilados pelo cristianismo são chamados “mouriscos”; os indianos, “gentios”; e os mestiços ou os africanos, paradoxalmente, chegam a ser considerados cristãos-velhos.

Podemos dizer que todos eram cristãos, mas sua integração não era plena: verificam-se graduações e preconceitos, expressos nas práticas de perseguição (BETHENCOURT, 2000, p. 343).

O movimento inquisitorial promovido e realizado pelas Igrejas Cristãs deu cabo de eliminar um número colossal, mas não quantificado de mulheres na Europa, mas neste mesmo período os Estados

Europeus (Coroas Europeias) Ocidentais também apoiados pelas Igrejas Cristãs, por investidores cristãos-novos, por grande parte de sua nobreza eliminaram milhões de pessoas de ambos os sexos na África, na Ásia e na América, transformando-as em cativas, escravas, retirando-as de seus territórios nativos, de suas culturas, de seus ambientes sagrados, sucateando as suas identidades e seus corpos e, assim, suprimindo sua condição humana.

Neste contexto, o escravismo e a conquista territorial de vastas regiões do planeta atreladas ao movimento inquisitorial fizeram com que a Europa e suas instituições sociais, políticas e religiosas estabelecessem os postulados de uma Antropologia da ausência destes grupos populacionais mediante a sua invisibilidade e o seu extermínio.

Outro momento importante deste período histórico do ocidente europeu foi o do movimento de reforma e de contrarreforma no interior do cristianismo.

Este duplo movimento foi seguido de intensas disputas, conflitos e guerras que assolaram a Europa e que produzem até os dias de hoje manifestações de intolerância, sobretudo porque a violência medieval em diversos aspectos está na base de nossas relações de intolerância com o outro de nós.

O cristianismo e as instituições cristãs fazem a leitura do contexto, utilizam o texto e o marketing religioso no universo intercambiante das crenças, consolidando-se na maior “empresa” de construção de símbolos e imagens de nossa história, inclusive na nossa contemporaneidade (Weber, 1996).

A intolerância tem sua base social e cultural também no humanismo teológico cristão e hipócrita construído em sua base científica quando o constatamos a serviço da intelectualidade, da ciência e da filosofia racionalista europeia, sobretudo no que diz respeito ao que foi realizado a partir das teorias raciais estruturadas nos séculos XVIII e XIX e que invadiram o século XX, produzindo inclusive o holocausto judeu (GOLDHAGEN, 1999; GOLDENSOHN, 2006) e os assassinatos em massa na Rússia de Stalin, como exemplo.

Durante o holocausto, os alemães ceifaram a vida de 6 milhões de judeus e, se a Alemanha não tivesse sido derrotada, teriam aniquilado mais alguns milhões.

O Holocausto foi a realização definidora da política e da cultura política alemãs durante o nazismo, o mais chocante evento do século e o acontecimento de mais difícil compreensão em toda a história daquele país. A perseguição alemã aos judeus, culminando no Holocausto, é a característica que define a Alemanha durante o período nazista.

Não apenas por estarmos retrospectivamente abalados com a crueldade dos fatos, mas também por seu significado para os alemães da época e pelo motivo que teria levado à adesão tantos indivíduos. É o marco de sua renúncia à comunidade dos “povos civilizados”. E isto precisa ser elucidado (GOLDHAGEN, 1999, p. 12).

O mesmo Goldhagen continua a dizer: “O antissemitismo, que frequentemente tem o status e, portanto, as propriedades dos modelos cognitivos culturais, só é parcialmente compreendido. Nossos conhecimentos sobre o que é, como se define, o que o produz, como deve ser analisado e como funciona continuam deficientes, apesar dos livros devotados ao tema. Em grande parte, isso se deve à dificuldade em estudar o seu hábitat, a mente (GOLDHAGEN, 1999, p. 44).”

O Holocausto judeu e os demais assassinatos promovidos pelos Estados e por suas populações necessitam ser interpretados a partir da mente de seus governantes, mas também pela lógica que fizeram com que a população civil se envolvesse neste crime, mesmo que se considerasse profundamente humanista, cristã e teemente a Deus.

(...) Espero que a humanidade seja mais sadia mentalmente. A minha vida acabou. Não tenho nenhum interesse. Nem mesmo em avaliar a Alemanha.

É como um sonho. Como tudo é inútil politicamente! Não importa se eu for julgado criminoso. Tenho um grande sentimento de culpa – tenho a sensação de que corri atrás de Hitler como um fogo descontrolado, sem motivo. Se eu puder sacrificar minha vida para realizar algo de bom, não hesitarei.

Acreditei naquele homem. Se eu soubesse o que vim a descobrir nos julgamentos, teria protestado de forma diferente em 1942. (...) Meu famoso discurso

contra os campos de concentração e contra a SS, que fiz em Viena, Heidelberg, Munique e Berlim (GOLDENSOHN, 2006, p. 59).

Este humanismo hipócrita é salientado por Jean-Paul Sartre (1997; 1979) em seu existencialismo. No prefácio do livro “Os Condenados da Terra”, de Frantz Fanon, Sartre escreve sobre o humanismo que prospera na civilização europeia:

“(…) Bons espíritos, liberais e ternos – neocolonialistas em suma – mostravam-se chocados com essa inconsequência; erro ou má-fé: nada mais consequente, em nosso meio, que um humanismo racista, uma vez que o europeu só pode fazer-se homem fabricando escravos e monstros. (...) A violência mudou de sentido; vitoriosos, nós a exercíamos sem que ela parecesse alterar-nos: decompunha os outros e a nós, os homens, mas nosso humanismo continuava intacto; unidos pelo lucro, os metropolitanos batizavam com os nomes de fraternidade e amor a comunidade de seus crimes.” (SARTRE, 1979, p. 17-19).

Diversos dos contemporâneos de Sartre como Frantz Fanon (1979), Albert Camus (s/d) e Albert Memmi (1989) provam que o homem branco não carregou nenhum fardo ou facho de luz rumo à África, à Ásia ou à América, muito pelo contrário são estas civilizações encontradas fora da Europa que suportaram o peso de violência. “(...) Falo da religião cristã e ninguém tem o direito de se espantar.

A Igreja nas colônias é uma Igreja de Brancos, uma igreja de estrangeiros. Não chama o homem colonizado para a via de Deus, mas para a via do Branco, a via do patrão, a via do opressor. E como sabemos, neste negócio são muitos os chamados e poucos os escolhidos (FANON, 1979, p. 31).”

Ainda, hoje, a sociedade civil europeia cristã e conquistadora continua buscando se constituir numa religião um pouco mais humana, particularmente pela própria culpa que diversos europeus carregam consigo sobre o seu passado de violências e de terrorismo estatal.

Assim, intolerância e direitos humanos são partes de uma mesma lógica. A existência de um não se faz sem o outro. No entanto, a morte de um não impõe

a morte instantânea do outro, portanto eles são interdependentes de um conjunto de fatores, variáveis e fenômenos sociais. É neste diálogo que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) e a Carta Universal dos Direitos Humanos (1948) são peças documentais importantes para verificarmos que ela só foi redigida em função da existência da violência institucional perpetrada pelos Estados, Nações e Povos contra outros, marcando identidades distintas e aprofundando as distâncias ideológicas entre grupos sociais e de interesses variados, consagrando a prática genocida, também como parte deste fenômeno social que é a intolerância.

Neste contexto, Samantha Power define o genocídio como um crime, a partir da Convenção sobre Prevenção e Punição do Crime de Genocídio (1948):

“Qualquer um dos seguintes atos cometidos com intuito de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, dos seguintes modos:

- a) matando membros do grupo;
- b) causando grave dano físico ou mental aos membros do grupo;
- c) infligindo deliberadamente ao grupo condições de vida calculadas para acarretar sua destruição física no todo ou em parte;
- d) impondo medidas destinadas a impedir nascimentos no grupo;
- e) transferindo à força crianças do grupo para outro grupo.” (POWER, 2004, p. 83).

Tanto um documento como outro traduzem o sentimento e a prática liberal, descarnada de humanidade, posto que aqueles que foram signatários destes documentos continuam a desferir, desde o século XVIII, violentos ataques àqueles que antes eles já atacavam e eram intolerantes (POWER, 2008; LAFER, 1998). É neste contexto que percebemos que intolerância e tolerância são opostas complementares.

O ato de um está intimamente vinculado ao ato do outro. No entanto, podemos estabelecer uma interpretação de que a intolerância é movimento ativo, que mexe, que violenta e destrutura.

Todavia, a tolerância é movimento passivo, como diz o próprio termo visa à paz, o acomodar das forças.

Neste sentido, o segundo carrega consigo o símbolo ou o código da inércia, da imobilidade, da não transformação. Deste modo, contrário também à base cultural e econômica ocidental que gerou o capitalismo e o tem alimentado, enquanto sistema de produção material e simbólica de exploração e expropriação dos homens pelos homens.

Assim podemos considerar que a intolerância está vinculada com movimentos descontrolados, irracionais, animalescos, mas também com a vontade de expandir o seu EU e o NÓS para outros horizontes, pessoas, civilizações. O ódio como a intolerância não causa imobilidade pelo contrário, constitui movimento dinâmico de destruição do não eu (GAY, 1995). Eles carregam um caráter expansionista, mas também egótico, voltado radicalmente para si mesmo. Neste sentido, a intolerância enquanto fenômeno social vinculado ao aspecto religioso porta como característica particular o ensimesmamento do EU, mas também de DEUS. O Eu coletivo e o Deus individualizado neste universo psíquico-cultural transitam em lugares fechados, encobertos não pela ortodoxia, mas pela necessidade e desejo de se ver, de sentir ser e julgar-se eleito e puro.

Neste sentido, há lugares distintos e hierárquicos entre o eu e o outro, na medida em que o eleito e puro está ao lado direito de DEUS, enquanto os outros não eleitos estão diametralmente opostos a mim. Neste complexo simbólico e semântico, Deus não é referência posicional e relacional, posto que não está no meio, entre direita e esquerda. ELE não existe para o outro, enquanto tal. Portanto Deus não é um ser de relação para o não eleito, para o impuro.

ELE apenas dialoga, intermedia e media com aqueles que estão ao seu redor, portanto no contexto do nós, dos eleitos. DEUS se posiciona de modo a atender a todos como se houvesse em torno Dele um círculo.

Desta maneira, na lógica da intolerância religiosa, DEUS se relaciona de modo horizontal ou vertical com uns e outrem de modo distinto, na medida em que se estabelece uma perspectiva longitudinal, portanto de distâncias e de hierarquias.

Mas, para o crente, o devoto, filho dileto da não intolerância religiosa, o seu DEUS se relaciona de modo circular, próximo, destituindo-se a relação oposta de direita e esquerda. Esta só serve para os intolerantes. Assim, nos dirá Freud:

“(…) um grande homem torna-se um dia importante. Sabemos que na massa humana existe uma poderosa necessidade de uma autoridade que possa ser admirada, perante quem nos curvemos, por quem sejamos dirigidos e, talvez, até maltratados.

Já aprendemos com a psicologia dos indivíduos qual é a origem dessa necessidade das massas: trata-se de um anseio pelo pai.” (FREUD, 1974, p. 131)

Assim, como já foi demonstrado por Freud em “Moisés e o monoteísmo” (1974) ou por Eugène Enriquez em “Da Horda ao Estado” (1990) e, ainda, por René Girard em “A violência e o sagrado” (1990) há uma base social, cultural e psíquica que sustenta esta perspectiva religiosa que introduz e que alimenta a intolerância, a violência e o desrespeito ao outro e o fato de concebê-lo como impuro e de não ter sido eleito o que faz um indigno, um ser perigoso que pode conduzir poucos ou muitos ao mal, a destruição.

A partir desta perspectiva religiosa que podemos conceber o fundamento do monoteísmo, enquanto prática política, militar, estatal e religiosa que estabelece a morte sacrificial e o esquecimento cultural, simbólica, ritual, mística e mítica dos outros DEUSES.



(…) um grande homem torna-se um dia importante. Sabemos que na massa humana existe uma poderosa necessidade de uma autoridade que possa ser admirada, perante quem nos curvemos, por quem sejamos dirigidos e, talvez, até maltratados. Já aprendemos com a psicologia dos indivíduos qual é a origem dessa necessidade das massas: trata-se de um anseio pelo pai (FREUD, 1974, p. 131)



Neste sentido, o monoteísmo, para se perpetuar, continua a derrubar, matar, violentar cultos e culturas, impondo o sacrifício às outras forças.

Desta maneira, o monoteísmo cristão e islâmico com o seu caráter de movimento expansionista, moderno e globalizante se alimentam de perspectivas e credos diversos a fim de projetar o seu lugar no mundo a partir de um desejo totalizante e imperialista (ARENDRT, 1998). Assim, muitos são convidados para o banquete, inclusive Deuses para alimentar o fogo e apetite dos convivas do monoteísmo.

O elemento sacrificial e a ser violentado neste movimento perpetrado pela intolerância religiosa e que conta com o substrato proposto pelo monoteísmo é o poder que existe no outro. Neste contexto nos diz Eugéne Enriquez a partir da leitura de “Moisés e o monoteísmo” realizado por Freud que: “Para Freud, o poder só pode ser encarnado, pois o homem não pode se livrar de seu destino: o de ter nascido prematuro e ter necessidade de educadores para ama-lo, nutri-lo e orienta-lo; de sentir nostalgia de um guia, cujo paradigma é a figura paterna, o que constitui o elemento permanente e estrutural da trama do ser humano.

Freud não nega que os indivíduos possam viver uns ao lado dos outros, mas diz que eles só podem existir como grupo, como povo, pela referência a um “único”; o povo é então formado de indivíduos que se ligam entre si pela força da libido, a qual só pode percorrer o campo social se um indivíduo a estimula, ou ainda, como pai da horda, a rejeita (ENRIQUEZ, 1990, p. 123).

A mulher, o negro, o índio, o estrangeiro, a criança, o líder etc. são aqueles que devem ser retirados de cena por possuírem um poder não conhecido, portanto incomensurável de alteração da natureza das coisas e da sociedade. Neste sentido, eles devem ser exterminados, sacrificados para regozijo e fortalecimento do Deus único da ordem sociocultural, particularmente no plano mítico e místico.

O destino do grande homem é o de ser morto. É a única condição que permite aos povos viver, donde o paradoxo: sem um grande homem, não existe povo; sem a morte do grande homem, também não existe povo (ENRIQUEZ, 1990, p.123).

A intolerância religiosa está fundada no poder que existe e que se reconhece no outro e que precisa ser retirado a todo o custo, pois ele necessita ser manipulado, domesticado, conhecido, moldado e absorvido como uma contraforça que ao alimentar o Meu Eu coletivo me imortaliza. O outro que assusta e que atrai, necessita ser devorado, incorporado não como problema, mas solução. Este é o nosso enigma do conhecimento. É Sartre quem diz: “Tudo que vale para mim vale para o outro. Enquanto tento livrar-me do domínio do outro, o outro tenta livrar-se do meu; enquanto procuro subjugar o outro, o outro procura me subjugar.”

Não se trata aqui, de modo algum, de relações unilaterais com um objeto-Em-si, mas sim de relações recíprocas e moventes. As descrições que se seguem devem ser encaradas, portanto, pela perspectiva do conflito.

O conflito é o sentido originário do ser-Para-outro: “Se partirmos da revelação inicial do outro como olhar, devemos reconhecer que experimentamos nosso inapreensível ser-Para-outro na forma de uma posse. Sou possuído pelo outro; o olhar do outro modela meu corpo em sua nudez, causa seu nascer, o esculpe, o produz como é, o vê como jamais o verei.

O outro detém um segredo: o segredo do que sou. Faz-me ser e, por isso mesmo, possui-me, e esta possessão nada mais é que a consciência de meu possuir. E eu, no reconhecimento de minha objetividade, tenho a experiência de que ele detém esta consciência. A título de consciência, o outro é para mim aquele que roubou meu ser e, ao mesmo tempo, aquele que faz com que haja um ser, que é o meu (SARTRE, 1997, p. 454-455).”

Deste ponto de vista, a intolerância religiosa também tem sua base cultural na mais antiga das instituições humanas que é o banquete antropofágico.

É nele que nos encontramos como seres bio-socio-psíquico-culturais e que buscamos na sua dimensão religiosa a possibilidade de nos (re)ligarmos a essas forças eternas e simbólicas que fundam a nossa natureza irrequieta e selvagem, posto que cotidianamente negamos o que tem sido revelado a milênios, ou seja, as múltiplas faces do divino, mas também de nossa animalidade.

A intolerância religiosa no Brasil está muito relacionada atualmente à perseguição aos cultos afro-brasileiros, no caso específico da Umbanda, religião afro-brasileira que surge a partir da fusão de elementos católicos, africanos e indígenas, é conhecida dos estudiosos desta religião os casos de perseguição a ela, efetuada pela Igreja Católica. Isaia (s/d) esclarece que no afã de recobrar uma posição de comodidade no mercado religioso, o discurso católico dos anos 1950 voltava-se contra a Umbanda, religião que se mostrava como essencialmente subversora da representação de um Brasil católico, ao projetar a imagem de uma religião tipicamente nacional (Isaia, s/d, p. 4).

A Umbanda e o Candomblé foram classificados como religiões demoníacas por diversos religiosos católicos e demais religiões cristãs, entre as quais as dos segmentos neopentecostais, denotando assim seu atraso, barbárie e selvageria.

Um dos exemplos mais enfatizados nos estudos e pela mídia é o de ocorre com os membros da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que combatem não só as religiões Afro-Brasileiras, mas todas aquelas religiões e seitas mediúnicas, orientais, mágicas e esotéricas. Na obra *Orixás, Caboclos e Guias – deuses ou demônios*, o bispo Edir Macedo (2004), fundador da IURD, revela a verdade por detrás de seitas como vodu, macumba, quimbanda, candomblé e umbanda, (nas quais) os demônios são adorados (...) No espiritismo mais sofisticado (kardecista), eles se manifestam mentindo, afirmando serem espíritos de pessoas que já morreram (MACEDO, 2004, p. 14).

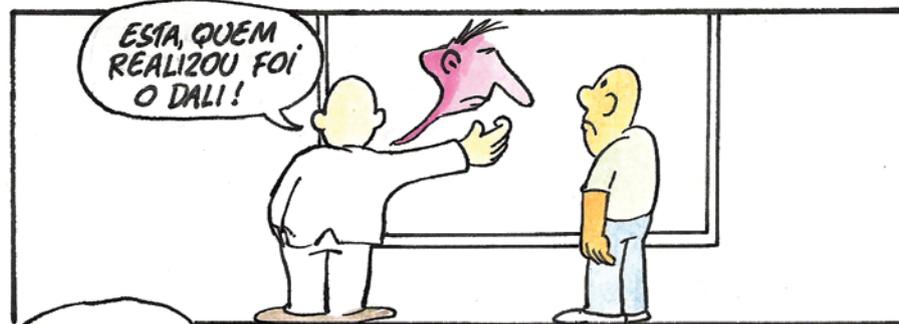
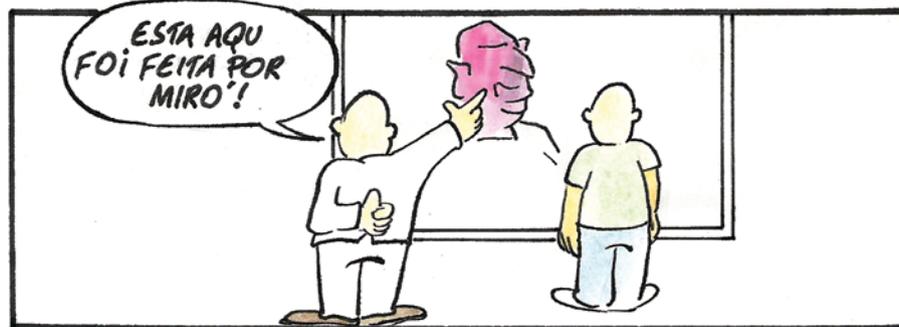
A perseguição está estruturada na inventiva negação do outro enquanto valor positivo, bem como em sua demonização, mas se constituindo em uma prática histórica que perdura por séculos contra os orixás e demais entidades afro-brasileiras, sobretudo Exu.

Esta perseguição é permeada por um discurso de “batalha espiritual”, na qual as forças cósmicas do bem e do mal combatem incansavelmente pela posse das almas humanas. (...) Os evangélicos, tomando a Bíblia como referência e interpretando seu texto a partir das matrizes protestantes de leitura colocam-se em combate. (...) Seu propósito: convencer o maior número possível de pessoas a se afastarem das “forças do mal”. (...) Os evangélicos possuem a responsabilidade de garantir que o mal não triunfe totalmente na esfera espiritual (RAMOS, 2007, p. 57).

No atual contexto da sociedade brasileira, a mídia televisiva, especialmente, é utilizada para atacar estas religiões afrobrasileiras. Deste modo, há uma tensão social em que fica nítido que em obediência ao líder eclesiástico, pastores, obreiros e fieis partiram para a ofensiva. Saíram das trincheiras e puseram a artilharia das tropas do Senhor dos Exércitos para atacar os supostos representantes terrenos do diabo.

Como resultado disso, relatos de imprensa mencionam a ocorrência, nas duas últimas décadas, de casos, ainda que em pequeno número, de invasões de centros e terreiros, de imposições forçadas da Bíblia, de agressões físicas a adeptos dos cultos afro-brasileiros e espíritas até de prática de cárcere privado (MARIANO, 2007, p. 137).

Desta maneira, temos que advertir que estas práticas são crimes que contrariam as leis vigentes em diversos países do mundo, inclusive no Brasil, não somente porque o Estado é laico, mas porque o direito à crença é inviolável. Em suma, constatamos com isto que o aumento da diversidade religiosa trouxe também esta intolerância. Neste sentido, o governo brasileiro criou no dia 21 de janeiro, o dia nacional de combate à intolerância religiosa, por meio da Lei 11.635 de 2007, como marco do reconhecimento e combate a esta prática pelo Estado Nacional.



O PAPEL DAS RELIGIÕES

A paz, a celebração da vida e do amor fraterno

O papel das religiões na atualidade é uma questão bastante instigante, sobretudo em decorrência de estarmos em uma sociedade conectada com o mundo e constatando que este universo é multicultural e polissêmico. Ouvimos constantemente as informações de que houve conflito religioso em diferentes partes do mundo. Geralmente estes conflitos são protagonizados pelas duas grandes religiões expansionistas (cristianismo, islamismo). No entanto, há conflitos também entre hinduístas e islâmicos na Índia e entre hinduístas e budistas no Sri Lanka e, ainda que grupos religiosos já cometeram assassinatos em massa nos Estados Unidos e no Japão. (Gaarder et. all, 2000.p .14)

Porém, o mote fundacional das religiões é o discurso em torno de uma ética e moral que assegure que os homens daquela fé ou crença conquistaram diversos bens materiais e espirituais, voltados à manutenção do grupo e de sua harmonia social. Neste sentido, ocorre uma junção de fatores, tais como o que tratam da ética e da religião propriamente dito.

Assim, não havendo uma distinção nítida entre religião e ética, sobretudo porque ambas visam construir uma rede de relações fraternas e filiais entre todos os que estão situados naquela realidade cultural, econômica e geográfica. Como demonstra, por exemplo, os autores que escrevem o “Livro das Religiões” (2000) quando dizem que nos dez mandamentos entregue a Moisés, o Deus de Israel diz no que toca ao aspecto religioso: “Não terás outros deuses diante de mim”, enquanto no mesmo mandamento encontramos o valor ético-moral “Não matarás”, “Não cobiçarás a mulher do próximo”, entre outros. (Gaarder et. all, 2000, p. 31).

Salienta-se que os islâmicos também apresentam esta relação íntima entre deveres religiosos e éticos unidos, tal como o fato de “orar a Alá e dar esmolas aos pobres”. (Gaarder et. all, 2000, p. 31).

O que se destaca com isto é que as religiões ao enfatizarem o seu papel ético-moral, elaboram um conjunto de práticas e discursos que intentam para o objetivo de que os crentes e fieis consigam realizar um contato constante e permanente com o Ser Supremo (Deus).

Este diálogo direto e imediato com Deus passa pela capacidade do fiel, adepto da religião ser também “instrumento” de/da paz entre os homens que lhe são próximos, bem como que estão prontos para se entregarem para a causa da paz para produzirem uma intensa celebração de vida e de amor fraterno entre todos os irmãos de fé e de caminhada em busca deste Divino.

Neste sentido, se destaca que nenhuma das religiões conhecidas faz um discurso de apologia a guerra de maneira direta ou enfática. Pelo contrário, um homem religioso é antes de tudo um ser que acredita na paz, na concórdia e na misericórdia. Na medida em que todas as religiões visam tornar o ser humano também parte intrínseca de Deus criador.

Assim, a concepção de humano está vinculada à criação divina, portanto o homem é responsável perante Deus por tudo o que faz, entre os outros fatores também pela paz, pelos ritos, pela moral, pelo equilíbrio da sociedade econômica, cultural e politicamente.

Vale salientar que nas religiões de origem africana e nas ameríndias este valor ético-moral está sendo difundido via oral, com mitos e provérbios, desde a mais tenra idade para aqueles que nascem naquela sociedade. Portanto, o que se constata nestes casos, mas em todos os outros, é que não há uma escola a princípio que as crianças serão levadas para aprender as COISAS de DEUS, na medida em que não há esta divisão entre sociedade e escola e nem as etapas da idade, isto é quando uma criança estará pronta para aprender religião. Eles diriam: “sempre – do início ao fim da vida”.



As religiões e suas culturas de origem e seus mitos fundadores

As religiões como já foi dito antes são fruto de um conjunto de fatores, mas, sobretudo os culturais, posto que são produtos das diferentes culturas e de povos. Durkheim em “As formas elementares da vida religiosa” (1989) já apontava que a religião era algo essencialmente social e as suas representações eram também coletivas, sendo uma expressão da realidade cultural e cognitiva das diferentes sociedades, grupos, segmentos inscritos em um dado contexto particular e historicamente situado, tanto no espaço histórico (social) como no geográfico (espacial).

Os mitos fundadores, os ritos e cultos nos possibilitam interpretar que são manifestações culturais, semânticas, simbólicas das culturas que os produzem/criam, inventam e reinventam no contexto do grupo e na sua relação com os demais grupos circundantes de uma dada realidade social. Destacamos que os mitos são histórias que geralmente acompanham um rito quando está relacionado à religião. O rito com frequência enfatiza um ato em que o mito se estabelece. Assim, segundo os autores do “Livro das Religiões” (2000): O mito religioso tem um significado mais profundo do que a lenda e os contos folclóricos.

O mito procura explicar alguma coisa. É uma resposta metafórica para as questões fundamentais: de onde viemos e para onde vamos? Por que estamos vivos e por que morremos? Como foi que a humanidade e o mundo passaram a existir? Quais são as forças que controlam o desenvolvimento do mundo? (Gaarder et. all, 2000, p. 19).

Desta maneira, ele considera em sua análise que os ritos são os tradutores das necessidades sociais do grupo, porque estabelecem uma conexão entre a vida individual e a vida coletiva dos sujeitos envolvidos na crença.

Segundo Durkheim (1989), os fenômenos religiosos são ordenados em duas categorias que dão fundamento e, portanto sustentam teológica e sociologicamente, isto é as crenças e os ritos, sendo que as primeiras devem ser entendidas com estados de opinião, pois são representações; enquanto que os segundos são maneiras de agir, condutas, posturas e comportamentos determinados.

Para ele, o que diferencia um do outro é que crença está vinculada com o pensamento subjetivo que temos acerca de um Ser supremo e de uma dimensão sagrada deste Ser; o rito é o movimento concreto, palpável e assimilável de como damos vazão para este sentimento.

Assim, os ritos são produções formuladas por nossas práticas morais e estão na maioria das vezes associadas aos elementos da natureza.

Muito embora, ele venha a considerar que os ritos estejam mais presentes em religiões muito antigas. É ele quem diz: [...] se nos voltamos para as religiões primitivas não é com a intenção de depreciar a religião em geral; porque essas religiões primitivas não são menos respeitáveis que as outras.

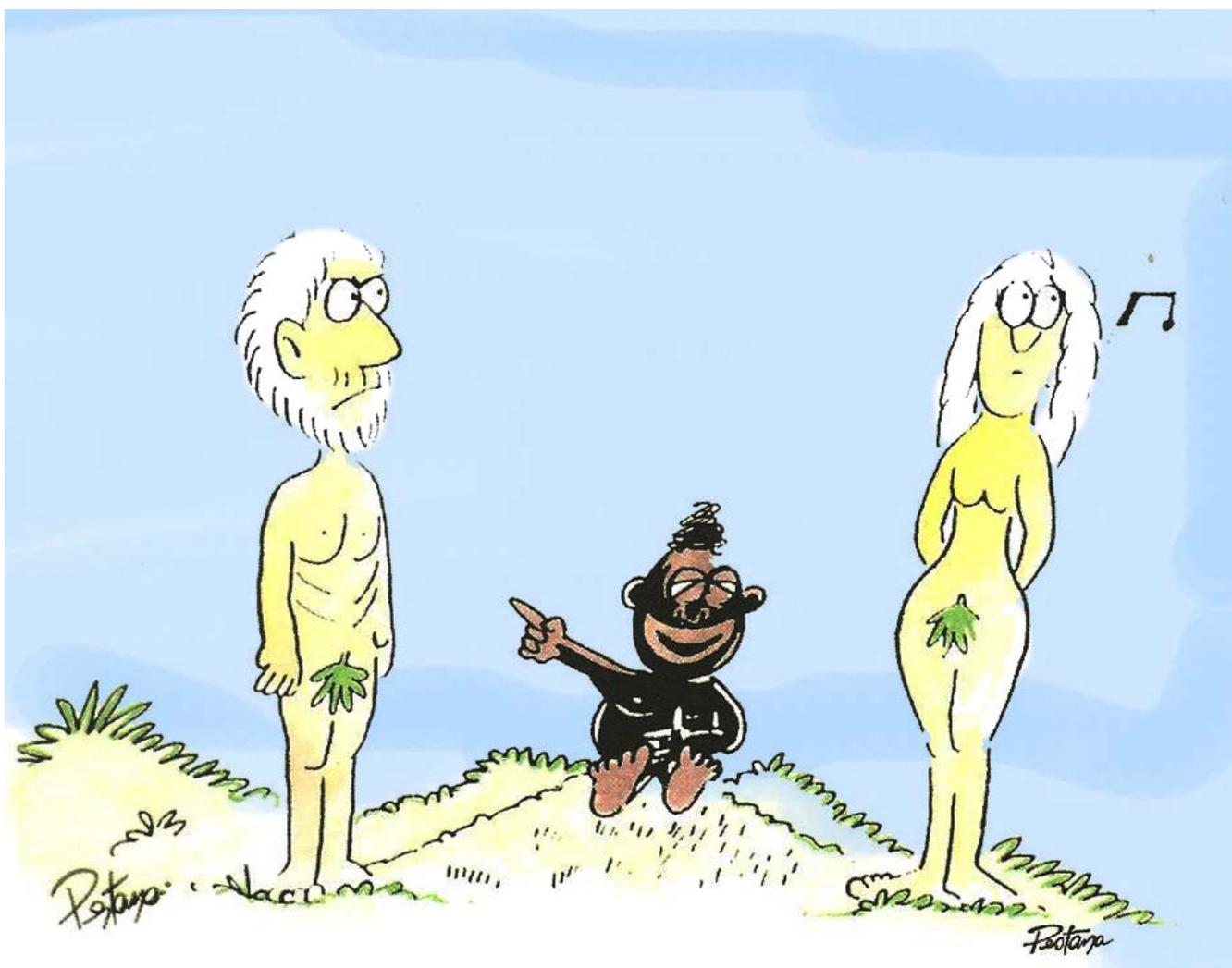
Elas respondem às mesmas necessidades, desempenham o mesmo papel, dependem das mesmas causas; portanto, podem perfeitamente servir para manifestar a natureza da vida religiosa e, por conseguinte, para resolver o problema que desejamos tratar... [...]

Em primeiro lugar, não podemos chegar a compreender as religiões mais recentes senão seguindo na história a maneira pela qual se construíram progressivamente. A história, com efeito, é o único método de análise explicativa que a elas se pode aplicar (Durkheim, 1989, p 31).

Durkheim (1989) compreende que à medida que a história das sociedades vai evoluindo, portanto se racionalizando e tornando-se mais formal e administrável as causas que formularam e fizeram com que o mito e os ritos tivessem e fizessem sentido, vão adquirindo distintos significados, sobretudo porque podem ser articulados por outros signos, mas mesmo assim eles ficam permanentemente ativos na consciência coletiva do grupo.

Nesta perspectiva analítica, segundo ele: “As mitologias populares e as sutis teologias fizeram a sua parte: superpuseram aos sentimentos primitivos... [...] A distância psicológica entre a causa e o afeito, entre a causa aparente e a causa efetiva, tornou-se para o espírito mais considerável e mais difícil de percorrer... [...] Não se trata de encontrar um meio que permita que nos transportemos até ali pelo pensamento... [...] O que queremos é encontrar um meio de discernir as causas, sempre presentes, de que dependem as formas mais essenciais do pensamento e da prática religiosa” (Durkheim, 1989, p. 36).

Esta análise de Durkheim e de outros estudiosos sobre os fenômenos e os processos religiosos estão associados ao diálogo que envolve as categorias tempo e espaço míticos, sobretudo quando articulam o conceito de sobrenatural ao universo religioso, na medida em que este conceito impõe uma realidade inalcançável de compreensão para o ser humano. Assim, entende que “Uma noção que geralmente é considerada como característica de tudo aquilo que é religioso é a de sobrenatural. Com esse termo entende-se toda ordem de coisas que vai além do alcance do nosso entendimento; o sobrenatural é o mudo do mistério, do incognoscível, do incompreensível. A religião seria, assim, uma espécie de especulação sobre tudo aquilo que escapa à ciência e, mais geralmente, ao pensamento distinto... [...] É mistério que pede explicação; portanto ele as faz consistir essencialmente em uma crença na onipotência de alguma coisa que supera a inteligência. Da mesma forma, Marx Muller via em toda religião um esforço para conceber o inconcebível, para exprimir o inexprimível, uma aspiração ao infinito... [...]



De qualquer forma, o que é certo é que ela aparece só muito tardiamente na história das religiões. É totalmente estranha não apenas aos povos que chamamos de primitivos, mas também a todos aqueles que não atingiram certo grau de cultura intelectual (Durkheim, 1989, p. 54-55).”

A partir deste ponto de vista funcionalista de Durkheim, podemos conceber que a noção de sobrenatural, está ligada as leis que os fenômenos do universo estão ligados entre si de acordo com relações necessárias. Porém, vale ressaltar que estas relações que transgridem, transformam as leis estão fora da natureza e da razão e, portanto não são explicáveis do ponto de vista científico.

No entanto, sempre vale a ressalva de que a ciência, sobretudo a europeia, com o seu viés judaico-cristão separou a religião da vida integral e cotidiana das pessoas e das sociedades que conquistou após o século XV. Ela que não entende os fenômenos religiosos que estão fora do seu universo cognitivo, cultural e de crenças. Foi, neste contexto, que esta ciência hegemônica e dominante ensinou aos homens que as coisas são complexas e difíceis de compreender. Daí que para Durkheim: “A ideia de mistério nada tem de original. Ela não foi dada ao homem, foi o homem que a forjou com suas próprias mãos juntamente com a ideia contrária. É por isso que ela ainda ocupa algum lugar apenas num pequeno número de religiões avançadas. Não se pode, pois fazer dela a característica dos fenômenos religiosos sem excluir da definição a maioria dos fatos a definir” (1989, p. 59).

À medida que consideramos que as religiões são fenômenos socioculturais e que são sistemas complexos, pois envolvem mitos, dogmas, ritos, cerimônias. Temos então que considerar que elas devem ser concebidas em seu todo, não pelas partes que a formam enquanto sistema complexo que estabelece a crença de um grupo social em decorrência de sua história particular e localizada em um determinado tempo cronológico e espaço territorial.

Segundo Gaarder et. all. (2000, p. 19), os mitos elucidam algo que aconteceu no princípio dos tempos, quando o mundo ainda era jovem. Por exemplo, a maioria das religiões tem seus mitos de criação, que explicam como o mundo surgiu. O objetivo

principal deles não é revelar fatos históricos. A essência do mito é oferecer às pessoas uma explicação geral da existência.

Silvia M. S de Carvalho (2005, p. 155) informa que na mitologia Dogon (Mali – África), os primeiros seres animados criados por Amma (Deus) são peixes (da espécie siluro ou bardalo) e, mal o mito nos refere essa criação, específica a multiplicação dos peixes. É um desses quatro Nommo anagonno que é sacrificado para depois ser ressuscitado na forma de gêmeos (um homem e uma mulher). Seus quatro filhos (Amma Sérou, Binou Sérou, Dyongou Sérou e Lebé Sérou) são os ancestrais da humanidade, o último deles sendo igualmente sacrificado, agora na Terra, para purificar o solo de cultivo tornado impuro pelo Ogo.

Liana Trindade (2005) afirma, em estudo comparativo entre os mitos de ancestrais africanos e os deuses vikings, em trabalho intitulado “Mitologia comparada: os deuses Africanos e os deuses Nórdicos”.

Neste estudo compara os mitos de Exu e Ogum na tradição Yorùbá e Loki e Ódin na tradição viking. Ela nos diz que: “Como Exu, Loki é ambíguo e ambivalente, utiliza a sua astúcia, artimanhas e magia para que da discórdia seja encontrada a ordem social e cósmica preconizada” (Trindade, 2005, p. 170).

Ela continua a afirmar que Exu, como Loki, representa a intermediação entre a vida e a morte, os deuses e os homens, a natureza e a sociedade.

Ambos como heróis “trickster” são astutos, maliciosos, irônicos, fazem da trapaça, a desordem que resgata a ordem natural; a sociedade dos homens e deuses. Através de desvios e caminhos tortos permitem que o destino se cumpra (Trindade, 2005, p. 174).

Quando se compara Ódin a Ogum, o orixá da guerra, das caças e senhor dos metais, e a outras religiões verificamos que há muitos nexos entre os seus mitos, tais como o faz Liana Trindade (2005, p. 174) ao constatar que os devotos de Ódin esperam a felicidade “post mortem” no Valhöll assegurada por este deus supremo. Devido à sua sabedoria mágica, sendo o senhor da guerra e do conhecimento, Ódin permanece, até o “ragnarök”, sendo o soberano de todos os deuses.

Os mitos de origens de diversos povos têm seus pontos em comum, estando vinculados intimamente a uma concepção místico-religiosa. Vejamos os mitos dos hebreus, dos guaranis e dos iorubás, respectivamente:

Mito de origem dos Hebreus

No início de tudo, a Terra era só solidão, caos e um abismo coberto pelas trevas. Somente sobre as águas pairava o sopro divino. Tudo permaneceu assim até que Deus resolveu criar a luz, chamando-a de dia. Criou o céu, e chamou de mares a junção das águas. Gostou do que fez.

Ordenou que germinassem da terra vegetação e ervas e que essas dessem sementes e árvores frutíferas. Essas árvores deveriam produzir frutos da sua espécie com a própria semente dentro de si. Quis que estrelas surgissem no céu para que a sua luz fosse projetada sobre a Terra. A maior estrela foi chamada de Sol e era ela que dominaria o dia.

Nas águas e na terra, surgiram animais vivos. Deus, então disse: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, e tenha ele poder sobre todos os animais, aves e peixes”. Por último, Deus criou a mulher. Deus contemplou o que tinha feito e, no sétimo dia, deu por terminada a sua obra. Assim, descansou.

Mito guarani da Criação

A figura primária na maioria das lendas guaranis da criação é Iamandu (ou Nhanderu ou Tupã), o deus trovão e realizador de toda a criação. Com a ajuda da deusa lua Jaci (ou Araci), Tupã desceu à Terra num lugar descrito como um monte na região do Areguá, Paraguai, e deste local criou tudo sobre a face da Terra, incluindo o oceano, florestas e animais. Também as estrelas foram colocadas no céu nesse momento.

Tupã então criou a humanidade (de acordo com a maioria dos mitos Guaranis, eles foram, naturalmente, a primeira raça criada, com todas as outras civilizações nascidas deles) em uma cerimônia elaborada, formando estátuas de argila do homem e da

mulher com uma mistura de vários elementos da natureza. Depois de soprar vida nas formas humanas, deixou-os com os espíritos do bem e do mal e partiu.

Mito da criação Iorubá

Na mitologia iorubá o deus supremo é Olorun, chamado também de Olodumare. Não aceita oferendas, pois tudo o que existe e pode ser ofertado já lhe pertence, na qualidade de criador de tudo o que existe, em todos os nove espaços do Orun.

Há algumas variantes do mito da criação iorubá, mas de uma forma geral, há três principais raízes mitológicas, que ainda diferenciam-se em detalhes, mas que mantêm uma linha central.

Em algumas, Obàtálá é o criador, não só do mundo, como também da humanidade, criando simultaneamente, no òrun (mundo espiritual) e no ayé (mundo material). Em outras, Òduduwà cria o mundo após Obàtálá falhar na sua missão por haver embriagado com o emu (vinho de palma), restando a ele o poder da criação da humanidade, no òrun e no ayé.

Em outra variante, esta mais recente, é Òrúnmilà (a divindade do oráculo Ifá), o criador da Terra, enquanto Obàtálá é o responsável pela criação da humanidade, em ambos os níveis.

Podemos observar diversas correspondências e similaridades entre estes três mitos de origem, presentes em sociedades completamente distantes uma da outra do ponto de vista geográfico.

Não vamos aqui analisá-los ou interpretá-los, deixamos a você leitor que o faça. O que nos importa é que se compreenda que os mitos surgem enquanto uma necessidade de explicar a origem de tudo que nos cerca, inclusive de nossa própria existência.

Daí os mitos de origem dos povos abordam os poderes de um Deus criador sobre toda a natureza e dos próprios homens. Segundo, Marílina Chauí (2000), os mitos são narrativas que convencem a sociedade e assim respondem sobre questões de um coletivo social.

Os mitos de origem acima somente conseguiram existir na medida em que se tornaram senso comum, tiveram vida e foram difundidos pela comunidade.

Desta maneira, Chauí em “Convite à filosofia” (2000, p. 161-63) nos informa que os mitos têm três funções principais:

1. Explicar – o presente é explicado por alguma ação que aconteceu no passado, cujos efeitos não foram apagados pelo tempo, como por exemplo, uma constelação existe porque, há muitos anos, crianças fugitivas e famintas morreram na floresta, mas uma deusa levou-as para o céu e transformou-as em estrelas.

2. Organizar – o mito organiza as relações sociais, de modo a legitimar e determinar um sistema complexo de permissões e proibições. O mito de Édipo existe em várias sociedades e tem a função de garantir a proibição do incesto, por exemplo. O “castigo” desti-

3. Compensar – o mito conta algo que aconteceu e não é mais possível de acontecer, mas que serve tanto para compensar os humanos por alguma perda, como para garantir-lhes que esse erro foi corrigido no presente, oferecendo uma visão estabilizada da Natureza e do meio que a cerca.

O que nos aponta como já nos disse Campbell Joseph em “Poder do Mito” (1990) e o antropólogo Claude Lévi-Strauss em “As mitológicas” (2004), sobre a capacidade inventiva, a plasticidade, a coerência e o vigor do mito em todas as sociedades, daí o poder e a permanência dos mitos fundadores que atendem, justificam e possibilitam a construção de identidades étnicas, culturais e religiosas nos diversos grupos sociais, antigos, modernos e contemporâneos.

Como nos diz Karen Armstrong (2005, p. 8), “somos criaturas em busca de sentido [...] A imaginação é a faculdade que produz a religião e a mitologia.”

“Deuses de vários nomes convivem em espaços temporais distintos (período antigo) e mesmos (contemporaneidade) e em espaços geográficos comuns”



Quando olhamos para o que está em nosso lado, vemos que há muitas crenças, orações, rezas, ladainhas, evocações, cânticos que nos levam para uma reflexão, ou seja porque há tantos nomes de Deus entre nós. Muitos podem até pensar que se há um só DEUS porque ele tem vários nomes (Olorun, Tupã, Javé, Maa, Zambi, Alá, Katonda)?

Esta é uma questão importante, mas não é a fundamental, pois o fundamento está em entendermos que cada povo com sua cultura e com os seus mitos fundadores deram nascimento a um Deus Supremo, bem como há vários Deuses. Outro dado interessante em torno de Deus e dos Deuses é que os homens se submetem as suas vontades, determinações,

sobretudo porque os temem e também os amam. Os homens fazem a Deus e aos Deuses diversos ritos e cultos com a intenção de estabelecerem contato com Ele(s). Parte considerável destes diálogos dá-se mediante oferendas, sacrifícios e orações que, segundo se concebe propiciam a presença de Deus(es) entre nós.

Outro fator importante em todos estes aspectos acima mencionados é que Deus e os Deuses são seres que tem o poder da onipresença, isto é estão em todos os lugares sociais e geográficos, portanto nos acompanham e nos vigiam, nos protegem o tempo todo.

Vale salientar então que há muitos Deuses convivendo em diferentes espaços sociais, mas também que há vários Deuses presentes em um mesmo espaço geográfico, ou seja, em uma mesma cidade, região, nação ou continente.

Daí que podemos entender que haja uma tendência em alguns grupos sociais e de credos considerarem que há uma concorrência entre fiéis e entre estes Deuses que ocupam o mesmo espaço social e geográfico. Assim, poderemos constatar que a onipo-

tência e a onipresença de Deus e dos demais Deuses trazem consigo o desconforto para aqueles que não consideram salutar e viável que outros tenham outro Deus que não o seu.

O interessante nisto é que observando estas questões focando os pontos centrais levantados até o momento pela Cartilha se verifica que quanto mais presente for um Deus em diversas regiões do planeta mais concorrência ele irá fazer com os outros que são situados em espaços geográficos e sociais menores, isto é tem uma abrangência local, regional e nacional, sobretudo porque estamos falando de Deus, mas especialmente de seus fiéis, crentes e difusores de sua fé.

É no contexto de globalização econômica, política e cultural que há mais encontros entre os diversos Deuses, o que para alguns fiéis, quase “soldados”, este é um problema bélico, quando é apenas mais um espaço de diálogo aberto entre os diversos Seres Divinos que ocupam o nosso cotidiano e nossa mente.

Os Deuses estão vivos e o importante é que nós também, independente do nome que tenham ou damos, permaneçamos vivos.

Concepção de Deus não é única (crentes e ateus)



Inicialmente tomemos como base teórica a afirmação de Karen Armstrong (2002, p. 10) de que a concepção de Deus tem uma história, “já que sempre significou uma coisa ligeiramente diferente para cada grupo de pessoas que a usou em vários” momentos distintos. Desta maneira, crê-se em Deus de modos diferentes e com intensidades diversas dependendo do tempo e do lugar social e histórico que as pessoas estão.

Daí a frase “Eu creio em Deus”, deve ser vista como tal, isto é dentro de um contexto específico, senão ela pode ser uma frase destituída de sentido hoje e poderá não valer a mesma coisa amanhã, na medida em que Deus não é crença que temos sem uma dinâmica sociocultural que a sustente. Se assim é, podemos entender que a frase “Eu não creio em Deus” também precisa passar pelo mesmo filtro sociocultural e histórico-geográfico, pois ela também é mutável.

Com base neste raciocínio trazido por Karen Armstrong (2003), podemos supor que crer e não crer em Deus está vinculado ao contexto social e pessoal em que vivemos, pois o crer ou não crer em algo ou alguém, mesmo em Deus, está associado ao momento histórico e social

que estamos. Daí que o ateísmo também pode estar situado em um contexto situacional do indivíduo e da coletividade, mas temporária e não definitivamente.

No entanto, se acreditarmos simplesmente que o fato de crermos em Deus ou Deuses distintos pode nos levar a sofrer discriminações e perseguições, estamos equivocados. Na medida em que há também perseguições, discriminações e violências que se cometem contra os que se declaram ateus.

Segundo pesquisa da revista Veja e CNT/Sensus, em 2007, se verificava que o preconceito contra ateus era um dos mais fortes e massivos da sociedade brasileira. Se constatava que 84% dos brasileiros votariam em um negro para presidente, 57% em uma mulher, 32% em um homossexual, mas apenas 13% votaria em uma pessoa que não acredita em Deus.

Assim, ficava nítido que os ateus eram mais rejeitados do que negros, mulheres e homossexuais. Deste modo, se considerando com isto as hipóteses de que os brasileiros de modo geral, concebem os ateus como pessoas sem escrúpulo, sem moral, sem valores humanos e destituídos de caráter e confiança.

Assim é isto que faz com que diversos políticos se declarem não ateus, mas crentes e tementes à Deus. Calcula-se que haja um número de cerca de 2% da população brasileira que se declare atea, mas é um percentual impreciso das pessoas “sem religião”.

Uma outra pesquisa, de 2010, realizada pelo Núcleo de Opinião Pública por iniciativa da Fundação Perseu Abramo e SESC confirmava a tese da enorme rejeição aos ateus, na medida em estes ficavam apenas à frente daqueles supostos candidatos a Presidência da República que eram a favor da legalização da maconha no país, ou seja 66% das mulheres e 61% dos homens não votariam em um candidato com este perfil.

Ainda no ano de 2010, um apresentador de programa de televisão, veio à público dizer que a alta criminalidade existente na sociedade brasileira deve-se ao fato de que as pessoas que cometem estes crimes não tem crença religiosa e promovem a degradação da sociedade. Ele dizia: “Ateus são pessoas sem limites, por isso matam, cometem essas atrocidades. Pois elas acham que são seu próprio Deus”.

Além do que há outras leituras presentes no senso comum de que diz: “Para quem não acredita em nada, a velhice é muito triste. Quem crê, consegue ter mais saúde”. O que permite diversas interpretações e preconceitos acerca destas leituras de mundo que envolvem os ateus presentes em nossa sociedade.

Neste particular, podemos considerar também outro fenômeno social de extrema importância para esta reflexão que é o fato de que há grandes religiões nas quais a concepção de Deus e de espíritos supremos não existe, ou se estão lá são secundários e obscuros, um exemplo neste sentido é quando constatamos que a estrutura do budismo não tem um Deus, como vai tratar Durkheim em “As formas elementares da vida religiosa” (1989).

Já Laënnec Hurbon in “O Deus da resistência negra” (1987, p. 148) nos informa que o Vodou é uma religião em que Deus se apresenta de modo distinto, na medida em que ele existe, mas é um “Deus sem culto, sem festa, nem representação”. O mesmo fenômeno se constata, segundo Renato Ortiz (1991, p. 78), quando

afirma que “o universo umbandista é monoteísta e se fundamenta na existência de um Deus único, onipotente, sem representação possível [...] e que recebe diferentes denominações: Olorum, Zambi”.

Há também filosofias de vida que não são tipicamente religiosas, logo também sem Deus, como nos diz Jostein Gaarder et. all. (2000, p. 226): “Ter uma filosofia de vida nem sempre é sinônimo de pertencer a uma religião”.

Desta maneira, há várias possibilidades de crermos em Deus, mas também em outras forças imateriais, bem como não crermos em nada e considerarmos que as religiões e os deuses são meras construções do imaginário humano. A crença na existência de Deus se faz e se renova a cada momento da história das pessoas e dos grupos sociais a qual estão vinculadas pela cultura pessoal, familiar etc.

Perante a afirmação acima podemos considerar que as religiões são também espaços coletivos para se cultivar não um Deus único, verdadeiro, certo, distante e intocável, mas fundamentalmente ela é o momento de fazer reverência e elogio aos antepassados, ao familiar e particular, portanto a Deuses diferentes, segundo as nossas intenções, nosso repertório cultural e simbólico.

Assim, podemos trazer todos aqueles que são e estão sempre presente em nossa vida e em nossa casa. Deus e a crença em Deus dão-se de maneira plural e multifacetada, justamente porque há muitas possibilidades de construirmos um Deus.

O nosso tempo é dinâmico e as nossas crenças estão situadas em um mundo carregado de concorrentes no universo mítico, místico e sagrado, também devido à multiplicidade de Deuses e de seres espirituais que convivem conosco todos os dias, enquanto forças poderosas.

O fundamento é que Deus e os deuses possam ser vivenciados cotidianamente, pois dá sentido a vida das pessoas e coletividades. As religiões de origem africana, particularmente as situadas ao sul do deserto do Saara, não se separam da vida comum e cotidiana das pessoas. Neste sentido, em tudo está a religião e as forças dos deuses que equilibram o mundo e os indivíduos porque eles também são sagrados.

Sacrifício e misericórdia: a oferenda e a caridade do fiel

As religiões e os povos concernem um papel especial aos atos sacrificais e a misericórdia, sobretudo porque estes atos estão vinculados às oferendas e à caridade de Deus com os homens e destes com os próprios, bem como devolvem em atos ritualísticos e em cultos específicos a Deus. Deste modo, os sacrifícios são ritos que estão associados ao universo sagrado e das crenças religiosas de cada povo em um determinado momento de sua história social e cultural.

Assim, podemos considerar como o faz Durkheim que ao propor critérios para definir religião, a considera como um fenômeno social, mas bipartido em universo conhecido e conhecível, posto que é carregada de mistérios, de mitos, de cultos, de forças e de interditos, posto que são sagradas. Desta maneira, as coisas sagradas são aquelas que os interditos pro-

tegem e isolam; as coisas profanas, aquelas às quais esses interditos se aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras. As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que essas mantêm entre si e com as coisas profanas. Enfim, os ritos são regras de comportamento que prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas (Durkheim, 1989, p. 72).

Assim é que as coisas sagradas e os sacrifícios que são realizados ao longo da história humana estão consubstanciados por mitos e vítimas (pessoas ou animais) sacrificais que são elevadas a Deus (aos Deuses). Daí que para as religiões de um modo geral sobreviverem elas vão necessitar de abordar mítica e misticamente a misericórdia de Deus, mas também há momentos em que se fala da cólera de Deus



“As crenças religiosas e os ritos sagrados conhecidos, independente de serem simples ou complexos apresentam características bastante comuns”

Desta maneira, se concebe que para as coisas sagradas permanecerem vivas e dinâmicas, se deve ter mitos que possam explicar o mundo e, portanto sobreviver, tendo como fundamento os sacrifícios. Sabemos que em diversas sociedades e comunidades espalhadas nos diversos continentes em tempos remotos se fazia o sacrifício de vidas humanas e de animais sacrificais.

Com isto se mantinha as relações com a divindade, com o objetivo de aplacar a sua ira diante a imperfeição do homem.

Um exemplo deste processo é quando os hebreus, de acordo com o Velho Testamento, ofereciam em sacrifício o melhor de suas criações, geralmente uma ovelha ou cordeiro, especialmente numa sociedade de pastores de ovelhas e cordeiros, tementes ao poder e a ira de Deus.

Eles ofereciam a Deus as vítimas perfeitas – as que não reagem ao sacrifício, por amor a Deus e como ato de retribuição das dádivas, das graças e dons conseguimos. No primeiro momento, podemos considerar que as vítimas sacrificais são oferecidas à Deus para que paguem com sua vida a culpa por todos, donde origina a expressão “bode expiatório”.

Outro exemplo, podemos considerar que as vítimas sacrificais são excelentes e perfeitos presentes à Deus, portanto não havendo a conotação que damos ao sacrifício, mas de oferenda que encaminhamos a Deus como parte do agradecimento e do reconhecimento Dele como força e fortuna presente no meio dos homens, daí a concepção de amor se faz imperativa. Segundo Gaarder et. all. (2000, p. 27), neste particular, nos diz: “A oferenda (do latim offerre, “trazer” ou “oferecer”) é o tipo mais comum de sacrifício e provavelmente o mais antigo. Oferece-se um presente aos deuses e se espera outro em troca.

O intuito do sacrifício se expressa na frase latina do *ut des*, ou seja, “dou para que tu me retribuas o presente.”

Vale salientar que com isto não se está tratando de fazer uma troca mercadológica com o(s) Deus(es) mediante “presentinhos”, mas se unir a Deus e ser reconhecido por Ele(s) fazendo desta relação uma

aliança e um vínculo de pertencimento com os seres supremos ou nossos antepassados para que intercedam em prol dos nossos interesses e objetivos.

O importante neste processo é de que o refazer é mais forte e mais importante que o fazer, na medida em que é rememorando, reatualizando a memória do ato mítico sacrificial original que desempenhamos o sacrifício como um rito.

A sua repetição constante e imemorial dá base ao sagrado e a crença dos povos. A reiteração sistemática do sacrifício dá origem ao ritual e o mito é tornado ação. Ainda, segundo Gaarder et. all (2000) é bom lembrar que o sacrifício revigorado sistemático e constantemente faz com que se mantém vivos os homens e o(s) Deus(es).

“Os deuses se tornam fortes com o sacrifício. Se não houver sacrifícios, eles se debilitam, o que terá efeitos negativos sobre o mundo e a humanidade, possivelmente doenças e más colheitas” (Gaarder et. all, 2000, p. 27).

Sem os sacrifícios os deuses impõem a fome, a miséria e o caos até que o homem inicie novamente as suas oferendas. É importante não se afastar e nem se esquecer dos Deuses, pois eles podem fazer com que os humanos os lembrem, segundo a maioria das crenças religiosas.

A violência sacrificial se abate especialmente naqueles que a comunidade acredita estar próxima de Deus e dos Deuses, ou seja, crianças, mulheres jovens e virgens, estrangeiros, animais perfeitos, segundo o olhar de cada comunidade religiosa.

Eles têm força vital, pois emanam energia de vida para o(s) Deus(es) e para toda a comunidade religiosa. Vale ressaltar que elas e eles não são propriamente vítimas expiatórias, destituídas do poder divino e sagrado de Deus e dos Deuses, mas oferendas que damos a(os) Deus(es), além das frutas, flores, folhas, alimentos diversos que deixamos aos nossos seres supremos.

O islamismo também promove o sacrifício de animais e sua intenção é ajudar os pobres e recordar do profeta Abraão que não se opôs a sacrificar o seu filho a pedido de Deus.

No Islã, o animal sacrificado pode ser o cordeiro, a ovelha, a cabra, o camelo ou a vaca, mas ele deve ser um animal saudável e estar consciente.

Neste rito, a garganta e as veias jugulares do animal são cortadas rapidamente com faca bem afiada e não se aceita o sacrifício de outra forma, ou seja pauladas, eletrocussão, perfuração, nem os ossos devem ser quebrados.

Na Grécia antiga era no templo que se desenrolava o rito central, o sacrifício. Este rito tinha caráter puramente alimentar e envolvia um animal doméstico.

A cabeça era cortada com uma espada curta e o sangue era posto em um recipiente. Abria-se o animal para se examinar as suas entranhas, principalmente o fígado.

As partes eram separadas. As gorduras e os ossos maiores eram deixados no altar para serem cremados, processo que fazia com que o produto sacrificial chegasse aos Deuses.

Outros pedaços internos eram grelhados e distribuídos aos presentes, garantindo assim o contato entre os Deuses e os praticantes do rito. As demais partes sobrantes era cozida e também consumida por todos os presentes.

As peles e a língua do animal eram enviadas ao sacerdote que procedera ao sacrifício. Segundo se constata na sociedade grega antiga não se comia outra carne que não a dos animais sacrificiais justamente pela sua pureza e a crença de uma não violência cometida.

Há indícios de sacrifício humano em nossa história social. Este ato está presente na antiguidade, no entanto mesmo com diversas tentativas há grupos humanos que ainda o cometem.

Na América Central, os astecas os cometiam em grande escala para ajudar o sol a nascer. Segundo pesquisa divulgada pela agência France Presse, Mérida (México), em 14 de março de 2008,

se constatou que os maias também sacrificavam crianças, como parte das oferendas pré-hispânicas para os seus deuses.

Há vestígios arqueológicos de sacrifícios na civilização minoica em Creta e na civilização helênica (grega).

Segundo o mito de Teseu e do Minotauro os sacrifícios humanos atingiam jovens e crianças. Para os cristãos e judeus a morte de Jesus (Yeshua) foi o sacrifício humano perfeito.

Essa foi a declaração de João Batista, no rio Jordão, ao ver Jesus pela primeira vez: “Eis o Cordeiro de Deus, Aquele que tira o pecado do mundo” (João Cap. 1, vers. 29).

Os sacrifícios humanos, segundo Gaarder et. all. (2000), ocorrem em algumas sociedades mais como sacrifícios de expiação do que de fato, na medida em que se um indivíduo cometeu um crime contra os deuses e despertou sua ira, deve ser punido.

Para apaziguar os deuses e evitar uma vingança, ele pode fazer um sacrifício de expiação.

A oferenda – por exemplo, um animal sacrificial – substitui o culpado e é punida no lugar dele (Gaarder et. all, 2000).

Dito desta forma se constata que os sacrifícios humanos só existem na atualidade mediante as diversas oferendas que damos aos nossos deuses, sobretudo a partir de nossos esforços pessoais, isto é com o nosso trabalho físico e cotidiano.

Neste sentido, também é válido dizer como faz René Girard (2009) ao dizer que as vítimas sacrificiais trazer a paz e o equilíbrio entre o universo terreno/profano e o universo sagrado/divino.

Assim, é que se “o religioso adora a violência, é porque considera que ela traz a paz; o religioso é inteiramente orientado para a paz, mas os meios dessa paz não são desprovidos de violência sacrificial” (Girard, p. 2009, 54).

No Candomblé, por exemplo, como nos informa Roger Bastide (2001, p. 31), “esta parte do ritual não é propriamente secreta; porém, não se realiza em geral senão diante de um número muito pequeno de pessoas, todas fazendo parte da religião”.

Segundo, ainda, Bastide (2001, p. 32), “o objeto do sacrifício, que é sempre um animal, muda conforme o Deus ao qual é oferecido”. De modo que pode ser um animal de quatro patas ou outro de duas patas, isto é galinha, pombo, bode, carneiro, etc.

Vale salientar que o sexo do animal a ser oferecido seu sangue no banquete dos Orixás será do mesmo sexo da divindade, bem como o modo de como se sacrifica e oferece o animal sacrificado (Bastide, 2001). Nesta tradição religiosa, Exu é sempre o primeiro a ser servido.

As oferendas dos homens aos orixás devem ser transportadas até o mundo dos deuses. Exu tem este encargo, de transportador.

Também é preciso saber se os orixás estão satisfeitos com a atenção a eles dispensada pelos seus descendentes, os seres humanos. Exu propicia essa comunicação, traz suas mensagens, é o mensageiro.

É fundamental para a sobrevivência dos mortais receber as determinações e os conselhos que os orixás enviam do Aiê.

Exu é o portador das orientações e ordens, é o portador dos deuses e entre os deuses. Exu faz a ponte entre este mundo e mundo dos orixás, especialmente nas consultas oraculares.

Como os orixás interferem em tudo o que ocorre neste mundo, incluindo o cotidiano dos viventes e os fenômenos da própria natureza, nada acontece sem o trabalho de intermediário do mensageiro e transportador Exu.

Nada se faz sem ele, nenhuma mudança, nem mesmo uma repetição. Sua presença está consignada até mesmo no primeiro ato da Criação: sem Exu, nada é possível. O poder de Exu, portanto, é incomensurável. (PRANDI, 2001, p. 50).

Os orixás são parentes distantes que viveram há muito tempo atrás.

Oferecer presentes, levar comidas e fazer festas aos orixás é o mesmo que cuidar dos parentes mais velhos e ilustres. Isso demonstra respeito às pessoas mais velhas, por isso são elas que comem primeiro.

Assim é que para Durkheim (1989), quando vários elementos dão fundamento às coisas sagradas e que se mantêm entre si relações de coordenação e de subordinação de maneira a formar um sistema ordenado e sistêmico, que inclusive não participa de outros sistemas de crenças, mas de algo particular e peculiar, possuindo o seu próprio conjunto de crenças e dos ritos se constitui em religião.

As crenças religiosas e os ritos sagrados conhecidos, independente de serem simples ou complexos apresentam características bastante comuns, entre as quais as que mencionamos acima, isto é a eleição de animais e demais elementos profanos e da natureza que consubstanciados adquirem força de vida, ou seja força sagrada.

As religiões: o canto, a comida e a bebida



O universo religioso é carregado de mistérios, de magias, de crenças, de cultos e ritos que se faz entre pessoas que manipulam com os seus poderes as coisas sagradas/profanas e somente as manipulam porque as conhecem. O dado mágico presente nas religiões dá-se mediado por símbolos, por crenças, por mitos e ritos que podem ser todos rudimentares, mas que possuem meios, fins e técnicas que fazem com que haja neste universo, além das comidas [oferendas, já citadas antes], também os banhos purificadores, as orações, os cantos, as músicas, as danças, as bebidas, ou seja um conjunto de elementos que fazem que o fiel mexa com o seu espírito, com sua alma, mas também com o seu físico e matéria.

Neste ambiente de crenças, de valores, de fé e de festa que todas as religiões cumprem o seu papel sagrado e compromisso coletivo e social de fazer reunir uma dada coletividade para desenvolver práticas e ritos que religam os seus adeptos aos seus Deuses, independente dos nomes que eles tenham. Assim, é que as religiões são fenômenos de grupos sociais que se unem para um determinado fim sagrado, em função de sua fé, justamente porque ela está vinculada à noção de comunidade moral que difunde ideia e valores para toda a sua coletividade.

As festas sagradas são momentos importantes que os homens, mulheres e crianças fazem nas suas cerimônias religiosas. Elas são instantes coletivos, sociais, públicos carregados de cheiros, de beleza, de mistério, mas principalmente de solidariedade, de partilha, de comunhão e de comer junto a mesma comida santa.

Em um universo religioso multifacetado, plural e diverso como o brasileiro, as religiões de origem afro-brasileira são aquelas que demonstram com maior vigor as suas festas cheias de comidas santas, mas também aquelas religiões que encontramos uma maior manifestação de alegria, de risos e de músicas e cantos para as suas divindades. Tanto que levaram esta cultura religiosa para dentro de diversas igrejas cristãs ao longo destes últimos quinhentos anos de história social, cultural e política dos africanos entre nós. Não é à toa o que nos conta Gil-

berto Freyre em Casa-Grande e Senzala (1987) neste particular ao dizer que foi o africano que deu uma alegria especial na vida social brasileira, mas também na vida religiosa do país. Eis as palavras de Freyre (1987, p. 462-63).

Ele que deu alegria aos são-joões de engenho; que animou os bumbas-meu-boi, os cavalos-marinhos, os carnavais, as festas de Reis.

Que à sombra da Igreja inundou das reminiscências alegres de seus cultos totêmicos e fálicos as festas populares do Brasil; na véspera de Reis e depois, pelo carnaval, coroando os seus reis e as suas rainhas, fazendo sair debaixo de umbelas e de estandartes místicos, entre luzes quase de procissão, seus ranchos protegidos por animais – águias, pavões, ... – cada rancho com o seu bicho feito de folhas-de-flandres conduzido à cabeça, triunfalmente; os negros cantando e dançando, exuberantes, expansivos (...) Nos engenhos, tanto das plantações como dentro de casa, nos tanques de bater de roupa, nas cozinhas, lavando roupa, enxugando prato, fazendo doce, pilando café; nas cidades, carregando sacos de açúcar, pianos, sofás de jacarandá de ioiôs brancos – os negros trabalharam sempre cantando: seus cantos de trabalho, tanto quanto os de Xangô, os de festa, os de ninar menino pequeno, encheram de alegria africana a vida brasileira.

Às vezes um pouco de banzo: mas principalmente de alegria.

Em consonância com o pensamento de Gilberto Freyre, Wilson Caetano de Sousa Jr. (2003, p. 122) afirma que em Salvador o mesmo povo que faz as festas católicas é o povo de Candomblé. (...) Tire este povo para vê o que é que fica. (...) Em torno da festa católica, os santos da Igreja Romana se encontram com os Orixás africanos e outras divindades

inventadas no Brasil através de seus devotos. Não são os Orixás que se encontram com os santos católicos ou vice-versa, mas os devotos que se encontram com os Orixás e seus santos num mesmo sentimento religioso, num momento particular capaz de (...) misturar estilos, sons e corpos.

Segundo o mesmo autor acima, Wilson C. S. Jr. (2003, p. 122) provoca nossa reflexão ao afirmar neste particular que, se os santos católicos não costumam ou não gostam de sair de casa, conforme crença corrente desde o Brasil colonial, (estas é umas das explicações do porque o Senhor do Bonfim, poucas vezes desceu a colina sagrada) – e quando isso ocorre, o fazem muito rapidamente –, os Orixás e os antepassados africanos, egungum, adoram dar voltas pela cidade passear pelo mercado, visitar pessoas, etc.

As festas religiosas destes grupos sociais, culturais, étnico-raciais estão repletas de evocações, de cantigas e de mitos que as alimentam.

Deste modo, constatamos que para os antigos iorubás, os homens habitam a Terra, o Aiê, e os deuses orixás, o Orum. Mas muitos laços e obrigações ligam os dois mundos.

Os homens alimentam continuamente os orixás, dividindo com eles sua comida e bebida, os vestem, adornam e cuidam de sua diversão. Os orixás são parte da família, são os remotos fundadores das linhagens cujas origens se perdem no passado mítico. Em troca dessas oferendas, os orixás protegem, ajudam e dão identidade aos seus descendentes humanos. Também os mortos ilustres merecem tal cuidado, e sua lembrança os mantêm vivos no presente da coletividade, até que um dia possam renascer como um novo membro de sua mesma família.

É essa a simples razão do sacrifício: alimentar a família toda, inclusive os mais ilustres e mais distantes ancestrais, alimentar os pais e mães que estão na origem de tudo, os deuses, numa reafirmação permanente de que nada se acaba e que nos laços comunitários estão amarrados, sem solução de continuidade, o presente da vida cotidiana e o passado relatado nos mitos, do qual o presente é reiteração. (PRANDI, 2001, pp. 49-50)

Porém, as festas religiosas não são exclusividade dos africanos, outros grupos sociais, culturais e étnico-raciais também fazem as suas evocações, as cantigas e há mitos que as alimentam igualmente. Deste modo, constatamos que entre os judeus as festas religiosas são cheias de comidas, bebidas e músicas.

A festa da Páscoa é a grande festa judaica, na medida em ela celebra a saída dos filhos de Israel da escravidão no Egito. É na festa do cordeiro pascal que as famílias judias comemoravam a chegada da

primavera e sacrificavam um animal. Segundo a tradição judaica, o cordeiro ou cabrito era abatido, esfolado, suas partes internas eram retiradas e limpas, para depois serem recolocadas, posteriormente eram assados inteiros, com a cabeça, as pernas e a fressura. O cordeiro/cabrito deveria estar bem assado e nenhum osso quebrado. Ele tinha que ser servido e comido pela família e demais presentes, com pães asmos e ervas amargas. Tudo seria consumido na mesma noite. Não deveria ficar nenhuma sobra de carne do animal sacrificado.

Nas festas religiosas islâmicas se constata também a existência de banquetes e distribuição de comidas aos pobres, tais como a festa denominada de Id Mawlid que celebra o aniversário do Profeta Maomé. No entanto, é na festa do sacrifício (Id al-Adha) que dura quatro dias, que se sacrifica uma ovelha ou cabra, simbolizando a disposição de Ibraim de sacrificar o seu filho a Deus.

As festas indígenas no Brasil apontam também para as questões que envolvem uma mística e uma religiosidade. Por exemplo, no Toré que é expressão cultural presente nos grupos das regiões norte e nordeste em que homens e mulheres dançam em um grande círculo pisando fortemente o solo, marcando o ritmo da dança e sendo seguidos pelos sons de gaitas, maracás e coro de vozes.

O Toré é um rito que exprime a alegria do grupo e traz aspectos religiosos na louvação aos seres encantados, a confraternização, os casamentos, etc. Deste modo, se mantém viva a cultura, a magia e a mística do grupo, bem como se preserva os costumes, a conquista da terra e a identidade coletiva. Outra festa indígena importante neste contexto é o Kaurup que ocorre no Alto Xingu (Mato Grosso).

Ela é uma festa de reverência aos mortos que é representado por troncos de uma árvore sagrada. Nesta festa, os membros das famílias choram o ente que faleceu e enfeitam o tronco que simboliza o espírito deste que morreu. Os troncos são enfeitados com objeto dos mortos e cada um é representado por um tronco. Estes exemplos de festas religiosas demonstram que as festas são fundamentais enquanto processo social de reunir, congregar pessoas e produzir a comunhão entre elas, sobretudo porque nelas estão presentes pessoas queridas, lembranças de dias tristes e alegres. Além do que as pessoas comem, bebem e dançam pensando nos dias futuros que Deus as proverá.



Neste último capítulo dessa Cartilha, chamo a atenção para o que nos diz Roger Bastide (2001, p. 32): “Se duas galinhas são mortas, forçosamente uma deve ser cozida e a outra assada. Mas a cozinheira, que se chama iabassê, e que naturalmente não deve nesse momento estar menstruada, não se limita a preparar o animal sacrificado; cozinha também tantos pratos quantos forem os deuses chamados no decorrer da cerimônia. (...) Alimenta então sucessivamente as diferentes pedras sagradas. O restante do alimento será consumido no fim da cerimônia pelos fiéis, e até mesmo pelos simples visitantes.”

O que queremos demonstrar nesta afirmação decorrente da observação atenta deste antropólogo francês sobre as religiões de origem africana no Brasil é que há necessidade de que os crentes, fiéis e adeptos de qualquer religião tenham em mente a necessidade de partilhar a vida com os Deuses, mas também com os homens iguais ou diferentes. Há espaço social e religioso para o diálogo entre as diferentes

manifestações de fé, pois é na mesa cerimonial que se faz a união e se junta às pessoas em torno de Deus.

Em pleno século XXI, deveríamos sentar à mesa cerimonial de todas as religiões. Até porque estamos sendo forçados a respeitar os outros, segundo as convenções internacionais, tanto que a Assembleia Geral das Nações Unidas (1981) proclamou a “Declaração sobre a Eliminação de todas as formas de Intolerância e Discriminação com base em Religião ou Crença” (Resolução nº 36/55).

Já no início deste documento internacional se reza que: A Declaração Universal de Direitos Humanos e nos Pactos Internacionais de Direitos Humanos são proclamados os princípios de não discriminação e de igualdade diante da lei e o direito à liberdade de pensamento, de consciência, de religião ou de convicções. A liberdade de religião ou de convicções deve contribuir também na realização dos objetivos da paz mundial, justiça social e amizade entre os povos e à eliminação das ideologias ou práticas

do colonialismo e da discriminação racial. E continua a dizer no artigo 3º:

A discriminação entre os seres humanos por motivos de religião ou de convicções constitui uma ofensa à dignidade humana e uma negação dos princípios da Carta das Nações Unidas, e deve ser condenada como uma violação dos direitos humanos e das liberdades fundamentais proclamados na Declaração Universal de Direitos Humanos e enunciados detalhadamente nos Pactos internacionais de direitos humanos, e como um obstáculo para as relações amistosas e pacíficas entre as nações.

A Declaração também determina responsabilidades públicas a fim de coibir a intolerância religiosa, no artigo 4º, se afirma que:

1. Todos os estados adotarão medidas eficazes para prevenir e eliminar toda discriminação por motivos de religião ou convicções no reconhecimento, o exercício e o gozo dos direitos humanos e das liberdades fundamentais em todas as esferas da vida civil, econômica, política, social e cultural.

2. Todos os Estados farão todos os esforços necessários para promulgar ou derrogar leis, segundo seja o caso, a fim de proibir toda discriminação deste tipo e por tomar as medidas adequadas para combater a intolerância por motivos ou convicções na matéria.

Neste sentido, é imperativo que todos venham a conhecer este documento e o transforme em instrumento de proteção da dignidade humana como forma de subsidiar a atuação pública e cidadã de todos os seres humanos, inclusive os brasileiros.

Estes instrumentos jurídicos vinculados aos Direitos Humanos são fundamentais para contribuir com o fim deste processo de intolerância. As constituições de diversos países, entre os quais podemos citar: a dos Estados Unidos da América do Norte, da Alemanha, da Irlanda, da Estônia, da Turquia, Portugal, da França, do Egito, da Finlândia também criminalizam a prática da intolerância religiosa.

A jurisdição brasileira possui lei (lei nº 9.459 de 1997) que considera a intolerância religiosa como crime. O código penal brasileiro também pune vio-

lências, agressões e homicídios por motivos também com conotação religiosa. A constituição do nosso país, porém não inibe a possibilidade de crítica, isto é um fiel de uma religião pode fazer críticas em relação a outras religiões.

Assim, não é possível mantermos as perseguições e criminalizações que inundam a nossa história social. Como já foi dito antes, os membros das religiões afro-brasileiras não podem ser discriminados e violentados por católicos, nem perseguidos como o foram até a década de 1960 pela repressão policial como charlatanismo ou práticas de costumes avessos à cultura nacional.

A Umbanda, em meados do século XX, era vista como inimiga do catolicismo. Em finais deste mesmo século e até o presente momento, ela começou a ser alvo sistemático de igrejas cristãs neopentecostais. Estes ataques vão desde manifestações de intolerância em cultos e programas religiosos, ocorrendo inclusive agressões físicas contra praticantes dos cultos afro-brasileiros e destruição de centros, tendas e terreiros.

Nas últimas décadas, se tem constatado que os católicos também têm sido atacados por membros de outras religiões, particularmente os das igrejas evangélicas neopentecostais, vê-se o conhecido caso do “chute na santa”, desferido contra a imagem de Nossa Senhora de Aparecida, no dia 12 de outubro de 1995. Os Espíritas também têm sofrido diversas perseguições, provocações e violências especialmente de grupos evangélicos neopentecostais. Entretanto, os evangélicos também se dizem perseguidos, alegando que há privilégios de outras religiões no país, sobretudo quando são atacados pela grande mídia.

A tolerância vem de um sentimento de que o outro precisa existir tal como é, mas é um sentimento que está muito crivado pela necessidade racional de mantermos contato com o outro, mas na base da hipocrisia humanista como bem nos alertou Jean-Paul Sartre no prefácio de “Os condenados da terra” de Frantz Fanon (1979).

Na medida em que a tolerância vem de uma mente racional que opera a preservação do outro, mas desde que ele esteja longe. A lógica que reina é a da manutenção do distante do meu espaço ecológico.

Assim, o impeço de fazer mudanças em mim, de me contagiar, pois necessito de manter-me puro, estático e na crença infeliz de que sou verdadeiro, único e eleito.

É necessário reconhecermos que a tolerância não vem de sentimentos nobres, portanto maiores – divinos – que venha de um coração cheio de misericórdia, portanto carregado de amor fraterno, materno, filial e divino que enxerga o mundo pela lógica de que somos independentes de qualquer coisa, seres iguais e diferentes simultaneamente, tanto social, como culturalmente informados pela vida e pela história que construímos com os nossos seres materiais e imateriais. Ora, é neste sentido que precisamos transpor este conceito de tolerância para o de respeito, como diz a própria palavra, devemos trazer rente ao peito a todos e colocá-los bem junto ao coração, portanto amar este outro e se misturar com ele carnal e espiritualmente. Assim é que devemos aceitar de bom grado o convite: “coma meu santo” (Bastide, 2001, p. 32).

A Igreja Católica, segundo João de Campos Jr. (1998, p. 85), somente depois da década de 1960, mais precisamente em outubro de 1965, vem a convidar os cristãos a reconhecer, manter e desenvolver os bens espirituais e morais, como também os valores socio-culturais que se encontram entre os seguidores de outras religiões. Isto é, não se trata só de reconhecer que pessoas, individualmente, possam salvar-se ou de procurar somente o que é semeado na mente e no coração dos homens, mas também de olhar para o que está presente nos próprios ritos e culturas dos povos.

Ou seja, a Igreja Católica após os diversos movimentos sociais pós-Segunda Grande Guerra (1939-1945) também se mobiliza para se atualizar frente aos novos desafios colocados pelas diferentes sociedades, grupos e povos que querem manifestar as suas visões de mundo e conquistar seu status de cidadãos e livres também para ter seus próprios credos e religiões e assim exigem reconhecimento e respeito. O que faz com que diversas instituições, inclusive a Igreja Católica se abra para o diálogo com estes. No caso do Brasil, isto fica nítido quando Campos Jr. (1998, p. 89) afirma:

O magistério e tradição cristãs são devedores à comunidade negra. Quatro séculos de escravidão, em convivência com os negros, continuam sendo o maior escândalo e o maior fator de desequilíbrio social, que até hoje perdura. Enquanto negros, índios e mulheres estiverem discriminados e marginalizados, o conceito e prática da democracia estarão comprometidos. Enquanto não houver igrejas abertas às culturas, não haverá igreja, verdadeiramente católica (...) não haverá verdadeiramente ecumenismo.

Ele continua a dizer que: O futuro não corre em nossa direção. Temos que alcançá-lo. Não obstante, temos a certeza de que uma história de lutas e conquistas caminha a favor do povo negro. É preciso, no entanto, saber viver e conquistar o futuro (Campos Jr, 2003, p. 89)

Neste mesmo sentido e com certo conteúdo de provocação, Prandi (2005) nos alerta:

E, pouco a pouco, o povo-de-santo acerta seus relógios. Sabe que o candomblé deixou de ser uma religião exclusiva dos descendentes de escravos africanos [...] para se tornar uma religião para todos, disposta a competir com os demais credos do país no largo e aberto mercado religioso.

Uma instituição dos tempos atuais, em um processo de mudança que reformula a tradição e elege novas referências, para o bem e para o mal. O tempo é tempo de mudar. (PRANDI, 2005, p.52).

Fazendo coro, Antônio F. Pierucci nos diz: “virou cultura: é samba, carnaval, feijoada, acarajé, despacho, jogo de búzios. [...] Um seguidor do candomblé poderia bater no peito e dizer: orixá também é cultura”. (PIERUCCI apud PRANDI, 2007, p.7).

Em suma, necessitamos entender que todos produzem culturas e diferentes crenças, no entanto como podemos ver nesta Cartilha há muitas convergências entre as diversas culturas religiosas. Assim, consideramos importante comermos juntos os nossos santos e darmos a comer aos nossos Deuses de maneira cordial, sincera e respeitosa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Ronaldo de. “Dez anos o ‘Chute na Santa’: a intolerância com a diferença”. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (ORG.). Intolerância religiosa – impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007, p. 171-190.
- ARENDT, Hannah. Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ARMSTRONG, Karen. Breve história do mito. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2005.
- _____. Uma história de Deus: quatro milênios de busca do Judaísmo, Cristianismo e Islã. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2002.
- _____. Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2001.
- ASSMANN, Hugo (Ed.). René Girard com teólogos da libertação – um diálogo sobre ídolos e sacrifícios. Petrópolis/Piracicaba: Editora Vozes/UNIMEP, 1991.
- BARSTOW, A. L. Chacina de Feiticeiras: uma revisão histórica da caça às bruxas na Europa, Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1995.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FERNART, Jocelyne (Org.). Teorias da etnicidade. São Paulo: UNESP, 1998. p. 185-227.
- BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil – contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Editora Livraria Pioneira, 1989.
- _____. O sagrado selvagem e os outros ensaios. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2006.
- _____. O Candomblé da Bahia. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2001.
- BELLINI, Lígia. A coisa obscura: mulher, sodomia e inquisição no Brasil Colonial. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- BETHENCOURT, Francisco. História das inquisições: Portugal, Espanha e Itália – séculos XV-XIX, São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2000.
- BOFF, Leonardo. A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- BROWN, Diana et. al. Umbanda e política. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, Cadernos do ISEER, nº 18, 1985.
- BROWN, Peter. Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- CAMPBELL, Joseph. Poder do Mito. Editora Palas Athena, São Paulo, 1990.
- CAMPOS JR., João de. As religiões afro-brasileiras: diálogo possível com o cristianismo. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1998.
- CAMUS, Albert. O homem revoltado. Lisboa: Edição Livros do Brasil, s/d.
- CARVALHO, Silvia M. S. Algumas considerações sobre a mitologia Dogon. In: Mitos e Civilizações. Org. Silvia M. S. Carvalho. São Paulo: Editora Terceira Margem, 2005.
- CHAUÍ, Marilena. Convite à filosofia. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- CIAMPA, Antonio da Costa. A estória do Severino e a História de Severina – um ensaio de Psicologia Social. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Negros, estrangeiros – os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- Disponível em: <http://www.doutrinasbiblicas.com/pascoajudaica_t/pascoajudaica.htm> Acesso: 20/ago/2013.
- DURKHEIM, É. As formas elementares da vida religiosa – o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Editora Paulinas, 1989.
- FANON, Frantz. Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FREUD, Sigmund. Moisés e o monoteísmo. Rio de Janeiro: Imago, ESB, Vol. XXIII, 1974.

- FREYRE, Gilberto. Casa-Grande e Senzala. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1987.
- FRISOTTI, Heitor. Passos no diálogo: Igreja Católica e religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora Paulus, 1996.
- ENRIQUEZ, E. Da Horda ao Estado: Psicanálise do vínculo social, Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1990.
- GAARDER, Jostein et. al. O livro das religiões. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2000.
- GAY, Peter. O cultivo do ódio: a experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- GIRARD, René. Coisas ocultas desde a fundação do mundo. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2008.
- _____. A Violência e o Sagrado. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. Paz e Terra/Edunesp, trad. M. C. Gambini, 1990.
- GOLDENSOHN, Leon. As entrevistas de Nuremberg: conversas de um psiquiatra com os réus e as testemunhas. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GOLDHAGEN, Daniel J. Os carrascos voluntários de Hitler: o povo alemão e o holocausto. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- GOUREVITCH, Philip. Gostaríamos de informá-lo de que amanhã seremos mortos com nossas famílias: histórias de Ruanda. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- GROMIKO, A. (Org.) As religiões da África: tradicionais e sincréticas. Rússia: Edições Progresso, 1987.
- HATZFELD, Jean. Uma temporada de facões: relatos do genocídio de Ruanda. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- HURBON, Laënnec. O Deus da resistência negra: o vodu haitiano. São Paulo: Editora Paulinas, 1987.
- ISAIA, Artur César. Macumba de Branco. In Revista Nossa História. Ano 3, Nº 6, outubro/2006. Ed. Vera Cruz. (p. 28-32).
- Disponível em:
<Islã - http://www.nossotemplo.com.br/islamismo_festas.htm>. Acesso: 20/ago/2013.
- JOHNSON, Paul. História do cristianismo. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2001.
- LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LÉPINE, Claude. A monarquia sagrada na area Yorùbá: uma tentativa de interpretação. In: Mitos e Civilizações. Org. Silvia M. S. Carvalho. São Paulo: Editora Terceira Margem, 2005.
- LÉVI-STRAUS, Claude. O cru e o cozido. São Paulo: Editora Cosac-Naify. Coleção As mitológicas, Vol. 1, 2004.
- LODY, Raul. Dicionário de arte sacra & técnicas afro-brasileiras. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2003.
- MACEDO, Edir. Orixás, caboclos e Guias: Deuses ou Demônios? Rio de Janeiro: Editora e Gráfica Universal, 2004.
- MACHADO, Regina Coeli Vieira. Índios do Brasil. Pesquisa Escolar On-Line, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br>>. Acesso: 20/ago/2013.
- MADURO, Otto. Religião e luta de classes. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.
- MANDARINO, Ana C. de S. e GOMBERG, Estélio (Orgs.). Leituras Afro-Brasileiras: territórios, religiosidades e saúdes. São Cristóvão: Editora da UFS/UFBA, 2009.
- MANNHEIM, Karl. Ideologia e Utopia. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, trad. S. M. Santeiro, 4ª ed., 1982.
- MANOEL, Ivan A. e ANDRADE, Solange R. de (Orgs.). Tolerância e intolerância nas manifestações religiosas. Franca: Editora Unesp, 2010.
- MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos Cultos Afro- Brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (ORG.). Intolerância religiosa – impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007. (p. 119-148).

- MEMMI, Albert. Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- MILES, Jack. Deus – uma biografia. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1997.
- MORA, José F. Dicionário de Filosofia. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1982.
- MOTT, Luís. Rosa Egipcíaca: uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.
- MOURA, Carlos E. M. de (Org.). Meu sinal está no teu corpo – escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Editora Edicon/EDUSP, 1989.
- _____. (Org.). Candomblé: desvendando identidades. São Paulo: EMW Editores, 1987.
- NOVAES, Regina R. e FLORIANO, Maria da G. (Orgs.). O negro evangélico. Rio de Janeiro: ISER, Ano 4, Ed. Especial, Out., 1985.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.
- ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.
- PORTELLI, Hugues. Gramsci e a questão religiosa. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.
- POWER, Samantha. Genocídio: a retórica americana em questão. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- PRANDI, Reginaldo. Segredos guardados: orixás na alma brasileira. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2005.
- RAMOS, Marcos Paulo de Melo. A Negativização semântica das religiões de matriz africana a partir do discurso evangélico. Monografia (Graduação em História), UEG, Anápolis, 2007.
- RANKE-HEINEMANN, Uta. Eunucos pelo Reino de Deus – mulheres, sexualidade e a Igreja Católica, Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 1996.
- RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. São Paulo/Brasília: Editora Nacional/UNB, 1988.
- SANTOS, Juana E. dos. Os nagôs e a morte. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.
- SARAMAGO, J. In *Nomine Dei*, São Paulo: Editora Cia. das Letras, 1993.
- _____. *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. São Paulo: Editora Cia. das Letras, 1991.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada – ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. Prefácio. In: FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, pp. 3-21.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.
- _____. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré: relações socioestruturais entre Neopentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância Religiosa – impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007-b, (p. 191-260).
- SOFIATI, Flávio Munhoz. *Religião e juventude: os novos carismáticos*. Aparecida/São Paulo: Editora Idéias & Letras/FAPESP, 2011.
- SOUSA JR., Wilson Caetano de. *Orixás, santos e festas: encontros e desencontros do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador*. Salvador: Editora UNEB, 2003.
- SOUZA, Beatriz Muniz de et. al. (Orgs.) *Sociologia da religião no Brasil – revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: Editora PUC/UMESP, 1998.
- TRINDADE, Liana. *Mitologia comparada: os deuses africanos e o deuses nórdicos*. In: *Mitos e Civilizações*. Org. Silvia M. S. Carvalho. São Paulo: Editora Terceira Margem, 2005.
- VAINFAS, Ronaldo (Org.) *História e sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Editora Pioneira, 2001.

Sobre os Autores

Dagoberto José Fonseca:

Possui graduação, mestrado e doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1987-2000) e pós-doutorado em Educação pela Universidade de Campinas (2009). Atualmente é docente da Faculdade de Ciências e Letras - UNESP, Chefe do Departamento de Antropologia, Política e Filosofia. Foi Coordenador Geral e Executivo do Núcleo Negro da UNESP para Pesquisa e Extensão (NUPE) - período (outubro 2002 a abril 2007); Coordenador Geral do Programa de Ações Afirmativas para a População Afro-Brasileira do NUPE (convênio da UNESP-MEC/SECAD) - período 2005-2007 ; Supervisor do Grupo de Trabalho do NUPE da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara; Líder do Grupo de Trabalho do NUPE da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara (CNPq); Coordenador do Centro de Estudos das Culturas e Línguas Africanas e da Diáspora Negra (CLADIN). Publicou artigos, capítulos de livros e livros, a saber: “Políticas Públicas e Ações Afirmativas” (2009), “Vovó Nanã vai à escola” (2009), “Você conhece aquela? a piada, o riso e o racismo à brasileira” (2012).

Maurício Pestana:

É publicitário, cartunista, escritor e roteirista, com trabalhos publicados no Brasil e no exterior. Sua extensa obra tem se destacado, na luta em favor dos direitos humanos, feito que lhe concedeu reconhecimento internacional. Seu trabalho inclui também cursos, workshops, oficinas e assessoria nas áreas de educação e diversidade para editoras, sindicatos, entidades governamentais e não-governamentais, fazendo com que seja considerado um dos mais importantes artistas iconográficos da atualidade, autor e co-autor de várias publicações entre as quais: Dois de Julho – A Bahia na Independência do Brasil – (2013), Zumbi – Do Palmares ao Pêlo – (2012), Pestana – 30 anos de Arte pela Igualdade – (2011), Revolta dos Malês – A Saga dos Muçulmanos Baianos – (2010), Revolta da Chibata – A Revolta Cidadã dos Marinheiros Negros – (2010), Revolta dos Búzios – Uma História de Igualdade no Brasil – (2009), Revolução Constitucionalista de 1932 em Quadrinhos (2009), Negro: Uma outra História – A Luta Quilombola – (2008).

Faz parte do Conselho da Cidade de São Paulo, do Conselho Deliberativo do Baobá – Fundo para Equidade Racial, é Membro do Conselho Administrativo do Museu Afro Brasil e é Diretor Executivo da Revista Raça Brasil.

TOLERÂNCIA RELIGIOSA

Texto: Dagoberto José Fonseca
Charges: Maurício Pestana

