

Sobre a intolerância religiosa*

ANTONIO OZAÍ DA SILVA **



* Publicado em: VIEGAS, Fátima; JERÓNIMO, Patrícia; SILVA, Antonio Ozaí da; ZAHREDDINE, Danny. **O que é intolerância religiosa?** Lisboa: Escolar Editora, 2016, (162 págs.). [Cadernos de Ciências Sociais]. O objetivo é ampliar as possibilidades de acesso e leitura. Agradeço ao professor Carlos Serra e à editora por autorizar a publicação.



** **ANTONIO OZAÍ DA SILVA** é professor associado do Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Maringá; Mestre em Ciências Sociais, com ênfase em Ciência Política (PUC-SP); Doutor em Educação (USP); Pós-Graduado em História das Religiões (DHI-UEM).

Dedico este texto aos amigos e mestres Maurício Tragtenberg (*in memoriam*), Nelson Piletti e Walter Praxedes, e às mulheres da minha vida que me ensinaram a tolerância.

Agradeço especialmente aos professores(as) Eva Paulino Bueno, Fábio Viana Ribeiro, Francisco Giovanni David Vieira, Meire Mathias, Raymundo de Lima e Walter Praxedes pela leitura atenta e criteriosa, pelos comentários e sugestões, contribuição essencial para aperfeiçoar o texto. Os eventuais equívocos textuais, interpretativos, bem como as insuficiências, são da minha inteira responsabilidade.

*Um vende limões, o outro
vende o peixe que quer
o nome de Deus pode ser Oxalá
Jeová, Tupã, Jesus, Maomé
Maomé, Jesus, Tupã, Jeová
Oxalá e tantos mais
sons diferentes, sim, para sonhos iguais*
Gilberto Gil

Introdução

O que é intolerância religiosa? Eis uma questão cuja formulação aparenta desnecessária, pois a resposta parece simples e óbvia. Afinal, tanto o senso comum quanto o douto são capazes de identificar relações e contextos de manifestação de intolerância religiosa. Muitas vezes, tais manifestações acontecem diante dos nossos olhos, no cotidiano. Ainda que não presenciemos, cotidianamente a mídia nos oferece fartos exemplos de diversos tipos de intolerância, inclusive aquela motivada por aspectos religiosos. Além dos eventos hodiernos, temos vasta história de intolerância. Basta querer enxergar. Claro, a cegueira que acomete os indiferentes e intolerantes impossibilita a percepção. Concedamos que a indiferença pode ser superada, mas será possível curar o intolerante da sua cegueira? Devemos cultivar a esperança de que o bom-senso e as luzes da tolerância sejam capazes de dissuadir os fanáticos e intolerantes ou nos resignamos à admissão da impossibilidade do diálogo?

A intolerância religiosa tem nuances e intensidade diversas: inclui desde manifestações de desrespeito, não reconhecimento do direito da liberdade religiosa, da existência institucionalizada e prática ritualista coletiva, ao ódio, perseguição religiosa destruição de patrimônios da humanidade e massacres em nome de Deus. A rigor, a intolerância religiosa é tão antiga quanto a

humanidade. Por que esta persistência? O que sustenta a intolerância? Como ela funciona na prática? Estranhamento cultural, medo, não aceitação da alteridade, apego excessivo aos dogmas, espírito de seita, sentimento e auto-percepção de guardião da fé e verdades absolutas, fundamentalismos, incompreensão, desconhecimento, ignorância, etc., são aspectos que fundamentam as manifestações de intolerância religiosa. Mas, quais as suas origens? Quais as suas raízes mais profundas? Por que a intolerância religiosa persevera?

O objetivo deste texto é analisar e instigar a reflexão sobre a intolerância religiosa. Do ponto de vista da religião, partimos da hipótese de que as raízes da intolerância religiosa remontam à transição do politeísmo para o monoteísmo e à consequente consolidação das religiões monoteístas. Dessa forma, começamos pela exposição e análise dos monoteísmos egípcio, judaico, cristão e islâmico. A intolerância religiosa, porém, não se reduz ao discurso e prática das instituições religiosas nem às manifestações da religiosidade no âmbito individual e/ou coletivo. Portanto, não pode ser compreendida plenamente se isolada dos aspectos sociais, políticos, econômicos e culturais em seus respectivos contextos históricos. Isto no remete, em segundo lugar, à análise das interseções religião e secularismo, poder espiritual e poder secular, Igreja e Estado. Com efeito, na medida em que a religião

hegemoniza a sociedade e a instituição religiosa se consolida enquanto poder, as formas de intolerância se imbricam. Quando a religião e a política se vinculam, as intolerâncias religiosa e laica atuam em simbiose: politiza-se a religião e sacraliza-se a política. Terceiro, mesmo nos períodos mais terríveis da

história, há manifestações de resistência e tolerância. Nesta perspectiva, intolerância e tolerância formam um par indissociável. A reflexão sobre a intolerância instiga-nos pensar a tolerância – e vice-versa. Por fim, tecemos nossas considerações conclusivas.

1. Raízes da intolerância religiosa¹

“De algo sempre haveremos de morrer, mas já se perdeu a conta aos seres humanos mortos das piores maneiras que seres humanos foram capazes de inventar. Uma delas, a mais criminoso, a mais absurda, a que mais ofende a simples razão, é aquela que, desde o princípio dos tempos e das civilizações, tem mandado matar em nome de Deus”

José Saramago (2001)

A intolerância religiosa está presente na esfera das relações humanas fundadas em sentimentos e crenças de caráter religioso. É uma prática que se autojustifica em nome de Deus; adquire o *status* de uma guerra de deuses encarnados em homens e mulheres que se odeiam e não se suportam. Heinrich Mann (1993: 11) fornece uma descrição que nos permite visualizar os efeitos da intolerância religiosa:

“Mas no país inteiro também se incendiava e matava em nome das crenças inimigas. A diferença das crenças religiosas era levada profundamente a sério, e transformava as pessoas que normalmente nada separava em inimigos extremados. Algumas palavras, especialmente a palavra missa, tinham efeito tão terrível que um irmão tornava-se incompreensível e de sangue estranho para outro.”

A intolerância religiosa enraíza-se na transição do politeísmo para os monoteísmos. A história das religiões

monoteístas indica momentos de convivência respeitosa, mas também períodos de intolerância intra-religião e entre as diversas religiões. A história das religiões monoteístas é também uma história de intolerância. Estas, na medida em que exige o predomínio de *Um Deus Único*, são inerentemente resistentes à existência de outras divindades. Não pode haver concorrentes. Os monoteísmos, porém, também embutem a mensagem de solidariedade e respeito ao próximo. Neste sentido, a negação do “outro”, exigência necessária para a identificação do “eu” na relação com o “nós” e o “meu Deus”, faz com que a intolerância religiosa e política coexistam, em maior ou menor grau e a depender do contexto histórico e social, com manifestações de tolerância e aceitação da diversidade. Esta tensão é própria da *guerra dos deuses* e da necessidade de o Deus consolidar sua vitória e se tornar o único.

O pêndulo entre a tolerância e a intolerância religiosa dificilmente atinge

¹ Ao longo da exposição retomamos textos sobre esta temática publicados em Silva (2004, 2010a; 2010b).

um ponto de equilíbrio. Mesmo diante da vitória do Deus único, as diversas religiões monoteístas passam a disputar externamente e internamente. Assim, judaísmo, cristianismo e islamismo se tornarão irmãos inimigos, embora o Deus seja o mesmo. Tanto uns quanto outros sofrerão cisões que dizem respeito às várias formas de conceber Deus e aos interesses políticos e religiosos em jogo.

1.1. O monoteísmo egípcio

Sigmund Freud, em *Moisés e o Monoteísmo*, traz à tona o que provavelmente seja uma das primeiras manifestações do monoteísmo na história das religiões:

“Em resultado das conquistas da XVIII Dinastia, o Egito tornou-se um império mundial. O novo imperialismo refletiu-se no desenvolvimento das ideias religiosas, se não de todo o povo, pelo menos de seu estrato superior governante e intelectualmente ativo. Sob a influência dos sacerdotes do deus solar em On (Heliópolis), fortalecida talvez por impulsos provindos da Ásia, surgiu um deus universal Aten, a quem a restrição a um único país e a um único povo não mais se aplicava. No jovem Amenófis IV, chegou ao trono um faraó que não tinha interesse mais alto do que o desenvolvimento dessa idéia de um deus. Ele promoveu a religião de Aten a religião estatal e, através dele, o deus universal tornou-se o único deus: tudo o que se contava de outros deuses era engano e mentira” (FREUD, 1975: 76)

A expansão do império egípcio, sob o Deus Aten, exigiu a submissão das divindades dos outros povos, e destes ao faraó. A divindade egípcia, por sua vez, abandonou a sua limitação nacional para tornar-se universalizante.² A dominação

política do faraó sobre os novos territórios e povos incluía o predomínio religioso. Aten e o faraó são expressões do mesmo poder imperialista, ao qual os povos e suas deidades deveriam se submeter. Mas tal submissão não atinge apenas os povos conquistados: ela começa em casa. Assim, a consolidação do Deus Aten pressupunha a derrota dos deuses locais, adorados e cultuados pela população egípcia. O poder político do faraó, na medida em que se amparava no Deus único e universal, não poderia admitir deidades concorrentes.

Antes do domínio do Deus Aten, a religião egípcia era politeísta. A citação a seguir nos ajuda a avaliarmos o significado dessa mudança:

“Na religião egípcia, há uma quantidade quase inumerável de divindades de dignidade e origem variáveis: algumas personificações de grandes forças naturais como o Céu e a Terra, o Sol e a Lua, uma abstração ocasional como Ma’at (Verdade ou Justiça), ou uma caricatura como Bes, semelhante a um anão, a maioria delas, porém, deuses locais, a datar do período em que o país estava dividido em numerosas províncias, deuses com a forma de animais, como se ainda não tivessem completado sua evolução a partir dos antigos animais totêmicos, sem distinções nítidas entre eles, mas diferindo nas funções que lhes eram atribuídas. Os hinos em honra desses deuses dizem quase as mesmas coisas sobre todos eles e os identificam decididamente uns com os outros, de maneira desesperadoramente confusa para nós. Os nomes dos deuses são combinados mutuamente, de modo que um deles pode ser quase reduzido a um epíteto do outro” (Ibidem: 32).

² Neste aspecto, a religião egípcia antecipa o cristianismo.

Esta pluralidade foi suprimida pela força política do faraó, somada à idéia religiosa do Deus único. Isto, é claro, não se deu sem resistências internas e externas. Não se impõe um Deus sem que se derrote as demais deidades; e a derrota destas pressupõe a perseguição aos seus devotos e adoradores. A reforma religiosa de Amenófis IV teve a oposição dos sacerdotes do Deus Amun. O acirramento do conflito entre o faraó e os que resistiam à nova religião levou o supremo governante egípcio a mudar o seu nome para Akhenaten. Dessa forma, ele eliminava de si qualquer referência ao Deus Amun. Abriu-se, então, um novo período de intensa intolerância política e religiosa:

“Mas não foi apenas do próprio nome que ele expungiu o do detestado deus: apagou-o também de todas as inscrições, inclusive onde aparecia o nome de seu pai, Amenófis III. Pouco depois de alterar seu nome, Akhenaten abandonou a cidade de Tebas, dominada por Amun, e construiu para si uma nova capital rela rio abaixo, à qual deu o nome de Akhetaten (o horizonte de Aten)” (Ibidem: 36).

A religião monoteísta imposta sob Amenófis IV, cujo reinado durou apenas 17 anos, trouxe em seu bojo a intolerância, um fenômeno desconhecido anteriormente. A intolerância religiosa atingiu não apenas Amun, mas tudo o que se referisse a ele: “Por todo o reino, templos foram fechados, proibido o serviço divino, confiscadas as propriedades dos templos. Na verdade, o zelo do rei chegou ao ponto de fazer examinar os monumentos antigos, a fim de que a palavra ‘deus’ fosse nele obliterada, quando ocorresse no plural” (Ibidem: 37).

Após a morte de Amenófis IV, em 1.358 a.C., sua religião e o Deus Aten foram varridos e sua memória foi proscrita.

Após um período de confusão, a ordem foi restaurada pelo general Haremhab, que reinou até 1.315 a.C. os novos governantes trataram de aniquilar tudo o que lembrasse o “rei herético” e o monoteísmo instaurado por ele. Apesar do seu poder e da repressão, a religião do Faraó não se tornara popular, e essa experiência monoteísta foi, durante muito tempo, mantida sob o esquecimento. A sua morte significou também o aniquilamento, pelos novos dominantes, do Deus Aten. Com a vitória do general Haremhab:

“A gloriosa XVIII Dinastia estava no fim e, simultaneamente, suas conquistas na Núbia e na Ásia foram perdidas. Durante esse sombrio interregno, as antigas religiões do Egito foram restabelecidas. A religião de Aten foi abolida. A cidade real de Akhenaten foi destruída e saqueada, e a memória dele proscrita como a de um criminoso” (Ibidem: 37).

1.2. O monoteísmo judaico

Embora efêmera, a experiência monoteísta egípcia comprova o caráter inerentemente intolerante inscrito na imposição do Deus único (*monos theos*). Por outro lado, se, como argumenta Freud, o monoteísmo egípcio tem como um dos principais fatores a expansão imperialista do Egito no período, como explicar o monoteísmo judaico? Como escreve Freud:

“No Egito, até onde podemos compreender, o monoteísmo cresceu como um subproduto do imperialismo. Deus era reflexo do faraó, que era o soberano absoluto de um grande império mundial. Com os judeus, as condições políticas eram altamente desfavoráveis ao desenvolvimento de um deus nacional exclusivo para a de um deus soberano universal do mundo. E onde foi que essa minúscula e

impotente nação achou a arrogância de declarar-se a si própria filha favorita do grande Senhor?” (Ibidem: 82-83).

O monoteísmo judaico remonta à Terra de Israel, ou Palestina, território situado na margem oriental do Mediterrâneo, entroncamento das vias comerciais e militares que ligavam o Egito e a Mesopotâmia (atual Iraque), polos do Oriente Médio. Esta posição estratégica fez com que a Palestina fosse alvo de disputas, invasões e migrações freqüentes. O pastor Abraão, da UR dos caldeus (uma das principais cidades no sul da Mesopotâmia) migrou para a terra prometida por Javé, que, revelando-se ao patriarca, disse:

“Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei; engrandecerei teu nome. Abençoarei os que te abençoarem, amaldiçoarei os que te amaldiçoarem. Por ti serão benditos todos os clãs da terra” (Genesis, 12, 1-3).³

O patriarca, sua mulher Sarai, o sobrinho Ló e os escravos que haviam adquirido, estabeleceram-se em Canaã: “Abraão atravessou a terra até o lugar santo de Siquém, no Carvalho de Moré. Nesse tempo, os cananeus habitavam nesta terra”. Mas Deus declarou-se o proprietário das terras dos cananeus e prometeu-a a Abraão: “Iahweh apareceu a Abraão e disse: “É à tua posteridade que eu darei esta terra”. Abraão construiu aí um altar a Iahweh, que lhe aparecera” (Gênesis, 12, 6-7). Há fome na terra e Abraão teve que migrar para o Egito. Gênesis relata a trajetória dos descendentes do patriarca até o estabelecimento no Egito. Os filhos de Israel se multiplicaram no Egito, e foram

escravizados pelo faraó. Iahweh recorda da aliança feita com Abraão e a sua descendência e decide agir, através de Moisés, para libertar seu povo e encaminhá-lo à terra prometida.

Nessa época, o politeísmo prevalecia na região. Paulatinamente, as demais divindades passaram a ser negadas ou incorporadas à crença do Deus único:

“Deus veio à existência como um amálgama de vários dos deuses e deusas semíticos que Israel havia encontrado em sua história originalmente nômade. À medida que o monoteísmo progressivamente suplantava o politeísmo em Israel, os poderes, responsabilidades e respectivos traços de personalidade dessas divindades, em vez de simplesmente suprimidos, tendiam a aparecer em novas atribuições a Javé Elohim, deus de Israel” (MILES, 2002: 252).

Armstrong (2007: 13), em seu estudo sobre a Bíblia, salienta que:

“A religião israelita posterior iria se tornar apaixonadamente monoteísta, convencida de que Jeová era o único Deus. Mas nem J nem E eram monoteístas. Originalmente Jeová fora membro da Assembleia Divina dos “santos”, que El, o poderoso deus de Canaã, havia presidido com sua consorte Aserá. Cada nação da região tinha sua própria divindade padroeira, e Jeová era “o santo de Israel”. No século VIII, Jeová havia expulsado El da Assembleia Divina e reinava sozinho sobre uma multidão de “santos”, guerreiros do exército celeste. Nenhum dos outros deuses podia se igualar a Jeová na fidelidade a seu povo. Nisso ele não tinha pares, não tinha rivais. Mas a Bíblia mostra que até a destruição do templo por Nabucodonosor, em 586 [a.C.], os

³ As referências bíblicas são da BÍBLIA DE JERUSALÉM (2002).

israelitas também adoraram grande número de outras divindades.”

A afirmação e consolidação do monoteísmo exigiu exclusividade e isto cultivou a intolerância. A transição do politeísmo para o monoteísmo não foi tranquila:

“Por vários séculos os israelitas participaram da vida ritual e mítica do Oriente Próximo, venerando Asherah, Baal e Ishrar, além de seu próprio deus, Javé. No entanto, agora que Javé parecia distante, profetas como Oséias, Jeremias e Ezequiel comandaram uma revisão radical dos antigos mitos antropomórficos. Como as histórias antigas pareciam vazias, eles as denunciaram como falsas. Seu deus, Javé, cuja transcendência suprema revelava a trivialidade desses relatos antigos, era o *único* deus. Eles criaram uma polêmica com a religião antiga. O próprio Javé é descrito como alguém que forçado a assumir a liderança do Conselho Divino, mostrando que os outros deuses negligenciavam virtudes axiais como a justiça e a compaixão e deviam ser eliminados, morrendo como homens. Heróis culturais como Josué, Davi e o rei Josias, segundo os relatos, reprimem com violência os cultos pagãos locais, e as efígies de Baal e Marduk são ridicularizadas, consideradas obras humanas que consistiam apenas em ouro e prata, que poderiam ser feitas por um artesão em poucas horas. (...) O monoteísmo, a crença num único deus, foi inicialmente um confronto. Muitos israelitas ainda sentiam atração pelos velhos mitos e precisavam combater isso. Sentiam que estavam sendo dolorosamente arrancados do mundo mítico de seus vizinhos, com o que se tornariam seres exóticos” (ARMSTRONG, 2005: 80-81).

A prevalência do Deus de Abraão representou a vitória de Iahweh sobre as

diversas divindades semíticas e também expressa a necessidade de o povo escolhido, o povo hebreu, vencer os outros povos e os seus deuses. A imposição do Deus judaico exigia a predominância deste povo como nação diante das demais nações. Nesse sentido, o Deus de Israel precisava se mostrar eficiente, isto é, mais poderoso do que as demais divindades. Como enfatiza Croatto (1985: 39): “A Bíblia registra a luta entre o Deus de Israel, Iahweh e os deuses estrangeiros (*élohê nekar*, “deuses do estrangeiro”), ou simplesmente outros deuses (*élohim ajerim*)”.

O Deus do Antigo Testamento é um Deus ciumento, irado, guerreiro, severo e implacável com os demais deuses dos outros povos e mesmo com o povo que escolheu. Este texto é uma história de guerras, massacres, genocídios e provações que exigiam sacrifícios só compreensíveis à mente de Deus. Segundo Miles, (2009: 119-120): “O Livro do Gênesis, pelo menos até a história de José, é uma narrativa brutalmente obsessiva. Esterilidade, concepção, nascimento; masturbação, sedução, estupro; uxoricídio, fratricídio, infanticídio – são esses os termos da ação”. Em *Êxodos*, temos uma demonstração de poder. A Iahweh não basta a vitória sobre o Faraó, Ele não poupará o povo egípcio nem suas crianças, que terminam por sofrer as consequências do confronto entre Javé e a política do governante. Para regozijo do Senhor, o Egito deve sofrer. Ele atua sobre a mente do Faraó para endurecer seu coração e impedir que este “aja no melhor interesse do Egito” (Id., 135). Como relata *Êxodos*, 10:1-2: “Disse Iahweh a Moisés: “Vai ter com Faraó. Pois lhe obstinei o coração e o coração dos seus servos, para que eu faça estes meus sinais no meio deles e para que narres ao teu filho e ao filho do teu filho como zombei dos egípcios e quantos

sinais fiz no meio deles, para que saibas que eu sou Iahweh”. Esta atitude guerreira e intolerante ressoará por todo o relato bíblico. “Se tivéssemos de dizer em uma palavra o que é Deus e sobre o que é a Bíblia, diria que Deus é um *guerreiro* e que a Bíblia é a sua *vitória*” (MILES, 2009: 139). O canto da vitória, entoado por Moisés e os israelitas, confirma-o: “Iahweh é um guerreiro, Iahweh é o seu nome” (Êxodos, 15: 3).

Em outros momentos, a ira deste guerreiro se voltará contra o povo escolhido. A relação entre Ele e os hebreus revela tensões constantes. Contudo, a identificação entre o povo e Deus talvez explique a fonte da autoestima e orgulho, próprios dos povos se veem como “os eleitos”. Porém, ter o privilégio de ser o mais amado pelo Pai provoca ciúmes e o ódio dos demais. O monoteísmo judaico erigiu um Deus grandioso e Senhor absoluto, orgulhoso em sua grandeza. Como afirma Freud (1975: 134), “o orgulho da grandeza de Deus se funde com o orgulho de ser escolhido por ele”. Se isto o ajudou a sobreviver, também lhe causou muitos sofrimentos.

O judaísmo se fortaleceu como a religião dos oprimidos, dos escravos libertados por Moisés. Os judeus sofreram a perseguição das autoridades religiosas e políticas do cristianismo ocidental. Forçados a se converterem, expulsos do Oriente e das nações que os acolhiam, jogados e isolados em guetos e à margem da sociedade dominante, foram usados por governos e autoridades políticas e religiosas como o bode expiatório. Foram dizimados aos milhões, em plena modernidade racionalista, vítimas da ideologia racista, máquina de guerra hitlerista e do silêncio do ocidente.

Mas a religião judaica também foi intolerante com os seus dissidentes. Baruch Spinoza foi um deles. Nascido na

liberal Amsterdam e tendo sido educado pelo judaísmo tradicional, o filósofo identificou “contradições nas Escrituras que, a seu ver, provavam que o texto bíblico tinha origem humana, e não divina. Negou a possibilidade da revelação e afirmou que “Deus” era simplesmente a totalidade da natureza” (ARMSTRONG, 2001a: 41). Foi acusado de ateísmo e, em 27 de julho de 1656, excomungado pelos rabinos. Spinoza passou a viver à margem da religião judaica estabelecida. Sua atitude contribuiu e é referência para os judeus secularistas, isto é, aqueles que sem negar o judaísmo abdicaram do abrigo da religião. A sua excomunhão expõe um dos principais problemas relacionados à intolerância: a necessidade da liberdade de expressão.

A autoridade religiosa e política judaica não viu com bons olhos a mensagem e ação daquele que se declarou o Filho de Deus, e os que passaram a seguir o Cristo foram perseguidos implacavelmente. Um dos maiores algozes dos primeiros cristãos foi o judeu Tarso (Paulo), que, posteriormente convertido ao cristianismo, contribuiria decisivamente para a expansão da nova religião.

1.3. O monoteísmo cristão

A ênfase na intolerância religiosa cristã tem fundamentos históricos: a universalização do Deus cristão – e a consequente deslegitimação de outras crenças monoteístas e dos deuses politeístas –, as Cruzadas, a Inquisição, as guerras religiosas, etc. Rouanet (2003), por exemplo, afirma:

“De modo geral, a intolerância religiosa era desconhecida na Antiguidade clássica, politeísta e portanto hospitaleira aos deuses de outras nações. A intolerância só se tornou possível com o advento do cristianismo, que afirmava a existência de um só Deus e de uma só

revelação para a humanidade inteira”.

A intolerância, porém, antecede ao cristianismo, mostra sua face no politeísmo, nos monoteísmos egípcio e judaico antigos – e, posteriormente, no islamismo. Assim, à afirmação acima – embora relativizada pela expressão “de modo geral” – é mister recordarmos que o politeísmo grego marcou indelevelmente a história universal com um exemplo de intolerância laica-religiosa da cidade-estado de Atenas contra Sócrates. O filósofo foi acusado de impiedade, isto é, de descrer dos deuses reconhecidos pela *Pólis*, e de corromper a juventude – por suas posturas e ensinamentos filosóficos. Observe-se que a religião na *pólis* grega cumpria uma função cívica, vinculada aos costumes e às leis (*nómus*) que regiam aquela sociedade. O paradoxo é que o julgamento e condenação do filósofo, considerado por muitos como um tipo de *santo secular*, tenha ocorrido na cidade que inaugurou a democracia no mundo ocidental.⁴ Não obstante, o politeísmo é o que menos se presta às manifestações de intolerância religiosa. Não é demais insistir que foi o monoteísmo que instituiu a intolerância religiosa, quando os neófitos e profetas da nova fé passaram a negar a divindade de todos os deuses que não o deles.

Outro acréscimo a salientar, consiste na evidência do monoteísmo judaico – e o egípcio – apresentar aspectos de

intolerância diante de outros povos que cultuavam outros deuses. É possível encontrar trechos no Antigo Testamento que expressam a tolerância para com outros deuses e cultos. “O Deus venerado pelo antigo Israel brotou de uma fusão de numerosos deuses que uma nação nômade encontrou em seu vagar”, nota Miles (2009: 31). Mas a afirmação do Deus único pressupõe a rivalidade e guerra com os outros deuses. Na guerra entre os deuses, são os seres humanos de carne e osso que sofrem as consequências da intolerância inerente ao conflito. Pois são eles, com suas manifestações religiosas, que encarnam os deuses. Todavia, o Deus monoteísta judaico apresenta-se como a divindade do “povo eleito”, restrito, portanto aos hebreus. Foi o cristianismo que o transformou em um Deus universal, abrangendo todos os povos e não mais apenas os judeus. Sob tais circunstâncias, a intolerância também se expandiu a todos os povos da terra e seus deuses, inclusive contra a própria interpretação monoteísta do Deus judaico e islâmico.

Paradoxalmente, o cristianismo, em suas origens, tem caráter includente e é mais tolerante à conversão do que o judaísmo. Não por acaso, a incorporação dos gregos e gentios à religião cristã gerou intensa polêmica entre os apóstolos. Cristo era judeu, o cristianismo nasce no seio da religião judaica e afirma-se na ruptura com a instituição religiosa que expressa a tradição, preceitos e comportamentos judaicos. A universalização da religião

⁴ “Como poderia o julgamento de Sócrates ter ocorrido numa sociedade tão livre? Como pôde Atenas trair seus próprios princípios de tal modo?”, pergunta-se Stone (2005: 21). A resposta do autor exigiu intensa pesquisa, a qual resultou numa obra que destoa das interpretações geralmente favoráveis – ou mesmo apologéticas – ao filósofo ateniense. O Sócrates que emerge das suas páginas é um indivíduo elitista, antidemocrático. Não obstante, colocou a democracia ateniense à prova e, neste sentido, nos

lega um tema que permanece atual: qual é o limite de tolerância da democracia? Para Stone: “Sócrates foi o primeiro mártir da liberdade de expressão e pensamento. (...). Sócrates não invocou o *princípio* da liberdade de expressão. Talvez um dos motivos pelos quais não adotou essa tática seja o fato de que, se nesse caso Sócrates saísse vitorioso, seria também uma vitória dos princípios democráticos que ele ridicularizava. Se Sócrates fosse absolvido, Atenas sairia fortalecida” (Ibidem: 236).

cristã deve-se muito à conversão de Paulo de Tarso e à sua defesa de que a nova doutrina deveria aceitar os convertidos sem impor-lhes as normas e costumes do judaísmo – a circuncisão, as leis dietéticas, a observância do sábado e outros ritos. Segundo o apóstolo Paulo, Cristo já havia aceitado os que desejaram abraçar o seu caminho e isso já era suficiente para se considerar cristão.

Inicialmente perseguida, posteriormente aceita e tornada religião oficial do Império Romano, a religião cristã será a expressão de um belicoso monoteísmo. As Cruzadas pela conquista do Oriente Médio, a colonização do “novo mundo”, a expulsão dos muçulmanos do ocidente, as guerras religiosas são exemplos dessa belicosidade e da tendência a afirmar o nome de Deus de acordo com as interpretações peculiares e relacionadas a interesses religiosos, mas também político e econômicos.

Na antiguidade clássica, o expansionismo dos gregos e romanos era motivado por objetivos econômicos e territoriais, e não pelo desejo de impor suas divindades aos territórios conquistados. Pelo contrário, em muitos casos incorporaram os deuses dos povos sob o seu domínio e deram-lhes novos nomes. Ocorreram conflitos e guerras em sociedades politeístas, mas não em nome de Deus ou das deidades dos conquistadores – o que não significa que as guerras religiosas modernas se limitem ao caráter meramente religioso.

Os primeiros cristãos foram perseguidos pelas autoridades romanas e muitos dos homens e mulheres que abraçaram a nova fé tornaram-se mártires. Porém, tal perseguição não almejava impor os deuses romanos, mas forçar o reconhecimento da autoridade imperial. Com os imperadores elevados ao *status* de divindades, essa exigência tornou-se cada vez mais conflitante com a

veneração do Deus de Israel. Como relata Kautsky (2010, 148):

“Júlio César, porém, foi o primeiro homem que se atreveu a pedir aos romanos o que os gregos envilecidos lhe ofereciam: ser adorado como um deus. Vangloriava-se de sua origem divina. Apresentava como sua ancestral nada menos que a deusa Vênus, como Virgílio, o poeta da corte de Augusto, sobrinho de César, explicou posteriormente em pormenores em seu longo épico *Eneida*.”

Os romanos erigiram templos em seu nome, como a um Deus. A elevação dos imperadores romanos ao *status* divino, comum a partir de Augusto, sucessor de Júlio César, foi estendida aos parentes e favoritos conforme a vontade imperial. O imperador Adriano, por exemplo, canonizou o jovem grego Antínoo:

“Depois que seu amante se afogou no Nilo, Adriano fez com que fosse imediatamente admitido entre os deuses, como uma recompensa por seus variados serviços; fez construir uma cidade esplêndida perto do local do acidente e nessa cidade um magnífico templo para seu singular santo. A adoração a este jovem estendeu-se rapidamente por todo o Império. Em Atenas organizou-se, em sua honra, jogos festivos e sacrifícios” (Ibidem: 149).

Os veneradores do Deus único, Onisciente, Onipotente e Onipresente, não poderiam admitir outro culto, menos ainda prestar homenagens a divindades vinculadas à religião oficial do Estado. Neste contexto, o Imperador tem o *status* de chefe supremo da religião e sua autoridade assume a sacralidade que lhe concede plenos poderes no campo político e religioso. Na medida em que religião e política se fundem, a recusa de caráter religioso é também a rejeição da autoridade que encarna o poder político. Este não reconhecimento é inaceitável

pelo Estado. Isto fica evidente na argumentação de Stuart Mill em defesa do Imperador Marco Aurélio:

“Como governante, ele julgou seu dever não deixar que se desfizesse a sociedade em pedaços. E não viu como, se se rompessem os vínculos existentes, se poderiam formar outros que restaurassem a unidade. A nova religião visava abertamente a dissolução desses laços. Parecia, pois, que seu dever, a menos que consistisse em adotar essa religião, seria abatê-la. Considerando, então, que a Marco Aurélio a teologia cristã não aparentou ser verdadeira ou de origem divina; considerando tão pouco crível lhe era essa estranha história de um Deus crucificado, e que ele não podia prever um sistema alicerçado sobre bases que lhe pareciam tão inacreditáveis, fosse esse fator de renovação que, depois de todos os golpes, provou, de fato, ser; os filósofos e governantes mais ilustres e mais estimáveis, sob a inspiração de um solene senso de dever, tiveram por lícita a perseguição de Marco Aurélio ao cristianismo” (MILL, 1991: 69).

O elogio a Marco Aurélio não significa sancionar a perseguição, mas apenas um argumento contrário aos que advogam a tese da infalibilidade humana, individual e coletiva, especialmente em assuntos de cunho religioso. “Os cristãos ortodoxos que são tentados a pensar que os matadores a pedradas dos primeiros mártires devem ter sido homens piores do que eles, devem recordar-se de que um dos perseguidores era São Paulo”, acentua Stuart Mill (Id., p. 68).

Os arautos da verdade absoluta, fundamentalistas que acreditam na literalidade da palavra considerada sagrada e infalível, não apenas consideram a perseguição necessária como legítima. Para estes, a intolerância religiosa é a guardiã da verdade:

“Na realidade, porém, o dito de que a verdade sempre triunfa da perseguição é uma dessas divertidas falsidades que uns repetem após outros, até se tornarem lugares comuns, as quais, entretanto, toda a experiência refuta. A história está repleta de derrotas da verdade pela perseguição. (...) A perseguição foi sempre bem-sucedida, salvo quando os hereges constituíam um partido forte demais para a perseguição ter eficácia. Nenhuma pessoa razoável duvidará de que o cristianismo poderia ter sido extirpado do Império Romano. Ele se estendeu e se tornou preponderante porque as perseguições foram apenas ocasionais, por períodos curtos, separados por longos intervalos de propaganda quase não perturbada. É vão sentimentalismo acreditar que a verdade, apenas como verdade, tenha algum poder inerente, negado ao erro, de prevalecer sobre o cárcere e o pelourinho” (Ibidem: 71-72).

O iluminista Voltaire, no século que antecedeu Stuart Mill, elogia a tolerância dos romanos. Admite que ocorreu a perseguição aos cristãos, mas pondera:

“É bem difícil saber com precisão porque razões esses mártires foram condenados; mas ousar pensar que, sob os primeiros Césares, nenhum o foi simplesmente por sua religião. Todas eram toleradas (...) Teriam ousado acusar apenas os cristãos de ter mistérios secretos, enquanto os mistérios de Ísis, Mitra, deusa da Síria, todos estranhos ao culto romano, eram permitidos sem contradição? Cumpra que a perseguição tenha tido outras causas e que os ódios particulares, sustentados pela razão de Estado, tenham derramado o sangue dos cristãos” (VOLTAIRE, 2015: 57).

Após citar alguns exemplos, pautados pelo “zelo irrefletido”, Voltaire reforça seu argumento a favor dos romanos:

“Não é verossímil que alguma vez tenha havido uma inquisição contra os cristãos sob os imperadores, isto é, que tenham vindo interrogá-los sobre suas crenças. Sobre essa questão, nem judeus, nem sírios, nem egípcios, nem bardos, nem druidas, nem filósofos foram jamais perturbados. Os mártires, portanto, foram os que se rebelaram contra os falsos deuses. Era muito ajuizado e piedoso não crer nesses deuses; mas se, não contentes de adorar um Deus em espírito e em verdade, manifestaram-se violentamente contra o culto estabelecido, por mais absurdo que pudesse ser, somos forçados a reconhecer que eles próprios eram intolerantes” (Ibidem: 58).

Voltaire inverte a acusação, questiona a veracidade dos relatos sobre os mártires cristãos – “nuvens de fábulas que cobrem a história romana desde Tácito e Suetônio” (Ibidem: 63) – e observa que

“nos relatos dos martírios, compostos unicamente pelos próprios cristãos, vemos sempre uma multidão de cristãos vir livremente à prisão do condenado, acompanhá-lo ao suplício, recolher seu sangue, enterrar seu corpo, fazer milagres com as relíquias. Se tivessem perseguido apenas a religião, não teriam imolado esses cristãos declarados que assistiam a seus irmãos condenados e que eram acusados de fazer encantamentos com os restos dos corpos martirizados? Não os teriam tratado como tratamos os valdenses, os albigenses, os hussitas, as diferentes seitas dos protestantes? Nós os degolamos, os queimamos em massa, sem distinção de idade nem de sexo. Acaso existe, nos relatos comprovados das perseguições antigas, um único traço que se aproxime da Noite de São Bartolomeu e dos massacres da Irlanda? Há um único só que se

assemelhe à festa anual ainda celebrada em Toulouse, festa cruel, festa que deveria ser abolida para sempre, na qual um povo inteiro agradece a Deus em procissão e felicita-se por ter massacrado, há duzentos anos, quatro mil concidadãos?

Digo-o com horror, mas com verdade: nós, cristãos, é que fomos perseguidores, carrascos, assassinos! E de quem? De nossos irmãos. Nós é que destruimos cidades, com o crucifixo ou a Bíblia na mão, e não cessamos de derramar sangue e de acender fogueiras, desde os tempos de Constantino até os furores dos canibais que habitavam as Cevenas, furores que, graças a Deus, não mais subsistem hoje” (Ibidem: 64-65).

A crítica de Voltaire centra-se na cristandade ocidental. Embora a intolerância religiosa esteja presente nas demais religiões – e no ramo protestante do cristianismo – o catolicismo foi o único a institucionalizar a perseguição religiosa com a inquisição e a aliança interessada entre o poder eclesiástico e o poder civil secular:

“A Igreja Católica é a primeira organização que, diretamente, ou pela intermediação do poder temporal, traduziu em instituições jurídicas o conceito de *fé* como instituição dominante, o conceito de *fiel*, de *ortodoxo*, de *devotado servidor*, *obediente* às ordens do chefe, inspirado por Deus ou escolhido pelo povo. Criou também os *excomungados*, os *heréticos*, os *cismáticos*, os *apóstatas*, os *heterodoxos*, e assinalou claramente os pagãos, os infiéis e os judeus. Essas novas representações jurídicas, surgidas pela primeira vez no direito romano-cristão, tornaram-se patrimônio comum do mundo político europeu” (Italo Mereu, *In ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAS*, 2000: 43).

Nos séculos XI ao XIV, a cristandade torna-se uma “sociedade de perseguição”.⁵ Judeus e mulçumanos são as primeiras vítimas, mas a violência fundamentada na religião aflige também as mulheres, os homossexuais, os leprosos e, claro, os heréticos. Trata-se de uma sociedade que busca se purificar, excluindo do seu seio todos aqueles que são identificados com a impureza. Na medida em que o “puro” e “impuro” passam a ser critérios de distinção, nutre-se uma ideologia racista e eugênica que se expressaria com toda a sua força séculos depois. Essa ideologia racista, fundamentada na “pureza do sangue”, surge no século XV, na Espanha, onde floresceu a Inquisição Católica. Então, o moderno sistema de intolerância religiosa, excludente e repressor, apresenta-se estabelecido e legitimado pela instituição religiosa e política.

Esse processo tem em sua origem a afirmação da concepção monoteísta cristã: que, pelo menos na Idade Média, exclui os monoteísmos judaico e islâmico:

“A paisagem religiosa do Ocidente e do Oriente Próximo modificou-se especialmente a partir do fim do Império romano. Ao mesmo tempo, fragmentou-se e se recompôs: cristianismo romano na Europa ocidental e central, cristianismo ortodoxo grego em Bizâncio e na Europa oriental, islam do Irã à Espanha, e, claro, o judaísmo dos judeus da Diáspora. E de um monoteísmo que tem a mesma origem. Mas, se todos esses filhos de Abraão têm raízes comuns, e se os mulçumanos reconhecem uma filiação com os judeus e com cristãos, o Deus dos cristãos ignora Alá e mantém relações complexas

com Javé. Um sentido do curioso parentesco entre o seu Deus e o dos judeus se mantém entre os cristãos da Idade Média, ainda que se forme uma hostilidade em relação aos judeus, ainda que haja um afastamento crescente dos dois ramos daquilo que pôde ser chamado judeu-cristianismo, e ainda que se desenvolva entre os cristãos a acusação de deicida contra os judeus (por causa da crucificação de Jesus que lhes é imputada, a eles e não aos romanos)” (LE GOFF, 2007: 117-119).

A consolidação do monoteísmo cristão significou a crescente exclusão do judaísmo e do islamismo, potencializando a intolerância religiosa – sem contar as manifestações de intolerância no seio do cristianismo:

“E, à medida que desenvolvia um antijudaísmo que se tornaria no século XIX o anti-semitismo racista e político, o Deus dos judeus era rejeitado pouco a pouco, pelos cristãos da Idade Média, junto com os falsos deuses, entre os quais inclui-se, de saída, o Deus tão desconhecido dos muçulmanos” (Ibidem: 120-121).

Devemos, ainda, considerar o fato da instituição religiosa sedimentar-se numa organização do tipo monárquico, aliado ao desenvolvimento dos Estados modernos e dos nacionalismos. Esses processos políticos, econômicos, sociais e religiosos constituem uma teia de relações que reforçam a intolerância religiosa cristã, católica e protestante. A partir da reforma protestante, ficou nítido que a intolerância religiosa não era monopólio do catolicismo. A história do monoteísmo cristão-protestante também está repleta de casos de intolerância.

⁵ A expressão é de Jacques Le Goff, “As raízes medievais da intolerância”, *In* ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURA, 2000: 39.

“Basta lembrar aqui a violenta polêmica desencadeada pela execução e condenação do médico espanhol Michel Servet, condenado à morte pelo tribunal de Genebra com a aprovação de Calvino e de todos os seus discípulos, para compreender que, nesse domínio, o mundo protestante também não inova nada”, escreve Italo Mereu (*In ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAS*, 2000: 44). Outro exemplo ilustrativo, já referido acima, é o de Baruch Spinoza. Além de ter sido excomungado por sua própria comunidade judaica, ainda teve que enfrentar a condenação dos cristãos-protestantes. Em 1674, sob exigência do Sínodo calvinista, a autoridade política holandesa, sob o governo de Guilherme de Orange III, promulga um edito proibindo a impressão e divulgação do Tratado teológico-político, já condenado na Alemanha. Mesmo após sua morte (1677), as autoridades holandesas proibem a divulgação da sua obra póstuma, publicada por seus amigos Jarig Jelles e Luiz Meijer. Em vida, Spinoza testemunhou casos de intolerância religiosa que influenciaram o seu pensamento. Marilena Chauí (1995: 28-29), estudiosa da obra deste filósofo, relata:

“Se a comunidade judaica levou Uriel da Costa ao suicídio, o clero calvinista, em 1668, excomunga e condena a torturas e prisão perpétua um dos mais íntimos amigos de Espinosa, Adriaan Koerbagh, que, depois de ter seus livros queimados e de haver passado por torturas, morre na prisão, vítima das doenças ocasionadas pelos maus-tratos físicos e sofrimentos psíquicos”.

Dos grandes reformadores da religião cristã aos fundamentalistas protestantes há um fio de ódio religioso expresso em episódios nada edificantes para os que declaram seguir os preceitos de Cristo.

Num comentário sobre a polêmica envolvendo Lutero e Zwingli, Karen Armstrong (2007: 114), escreve

“Mesmo após sua grande ruptura, Lutero continuou aterrorizado pela morte. Parecia estar constantemente num estado de fúria latente: contra o papa, os turcos, os judeus, as mulheres, os camponeses rebeldes, os filósofos escolásticos e cada um de seus opositores teológicos. Ele e Zwingli envolveram-se numa furiosa controvérsia acerca do significado das palavras de Cristo ao instituir a Eucaristia na última ceia, dizendo: “Este é o meu corpo.” Calvino ficou consternado com a raiva que anuviara as mentes dos dois reformadores e causou uma desavença ímpia que podia e devia ter sido evitada: “Ambos os lados foram completamente incapazes de ter paciência para ouvir o outro, de modo a seguir a verdade sem paixão, onde quer que ela estivesse”, concluiu ele. “Ouso afirmar com deliberação que, se suas mentes não tivessem estado em parte exasperadas pela extrema veemência das controvérsias, a divergência não teria sido tão grande que uma conciliação não pudesse ter sido facilmente alcançada.” Era impossível para intérpretes concordar acerca de cada passagem da Bíblia; disputas deviam ser conduzidas com humildade e mente aberta. Contudo, o próprio Calvino nem sempre pôs em prática esses princípios elevados e estava disposto a executar dissidentes em sua própria igreja”.

A intolerância religiosa era a regra. Calvinistas e luteranos polemizaram de forma intensa e veemente, mas entendiam-se quando se tratava de enfrentar os dissidentes do protestantismo. Quando os camponeses alemães levantaram-se contra a opressão e as injustiças perpetradas pelos senhores, Lutero, ainda que sabedor que as

reivindicações dos trabalhadores eram justas, preferiu respeitar a autoridade e condenar a rebelião campesina:

“De resto, detestava Munzer e os “exaltados” que o rodeavam; reprovava-lhes a fé apocalíptica e rejeitava todo e qualquer anabatismo. Tinha até amigos entre os chefes da repressão (Filipe de Hesse) Por isso tomou, por fim, o partido contra os camponeses revoltados e lançou este apelo, que tantas vezes lhe foi censurado: “Que sejam estrangulados; o cão raivoso que se nos atira tem de ser morto, senão mata-nos a nós”. Todos os anabatistas, pacíficos ou não, foram perseguidos, quer nos países católicos quer nas regiões que tinham passado à Reforma” (DELUMEAU, 1994: 132).

Max Beer, historiador dos movimentos sociais, não poupa críticas ao reformador:

“No outono de 1525, o movimento já fora esmagado. É preciso notar que Lutero se passara, com armas e bagagens, para o lado dos príncipes e das autoridades, isto é, para o lado das forças que lutavam contra os camponeses insurretos. Lutero só possuía uma pequena parte do sentimento paulino. E essa parte não era, certamente, a melhor. No coração de Lutero não palpitava o sentimento exaltado de amor ao próximo. Lutero tampouco possuía a elevada consciência moral do apóstolo Paulo, ou de qualquer dos grandes místicos alemães” (BEER, 2006: 293).

A ortodoxia não admite dissidências. A história de horrores, em nome de Deus, abrange todas as denominações e regiões conflagradas:

“As cidades e cantões da Suíça não foram menos hostis a todos os espíritos independentes que se afastassem da nova ortodoxia reformada. Genebra fez queimar

Servet. Melanchton, Théodore de Bèze e todas as Igrejas helvéticas aplaudiram esta condenação à morte, pedida por Calvino. Quando, em 1559, se soube em Basileia, cidade protestante, que um rico burguês, Jean de Bruges, morto três anos antes, era o anabaptista Joris – pacifista cuja cabeça tinha sido posta a prêmio – o seu caixão foi exumado e procedeu-se à execução póstuma do perigoso defunto. Quatro anos depois, Zurique expulsou Ochino, antigo geral dos franciscanos passado à Reforma, porque, como Servet, já não acreditava na Trindade. Esse velho de setenta e seis anos saiu da cidade em pleno inverno e foi morrer de peste na Morávia. Assim, depois de três séculos de crise, o cristianismo estava mais dividido que nunca” (DELUMEAU, 1994: 134).

As guerras religiosas potencializam os horrores mutuamente infligidos e os relatos poderiam preencher páginas e mais páginas... O que chama a atenção nesta história é o rancor recíproco. A teologia do ódio não cessará com o passar do tempo; cultivada, parece renascer das cinzas das fogueiras da Inquisição e dos incêndios que se alastraram e queimaram corpos entre os exércitos de Deus. Ao ódio que consome os cristãos em suas batalhas em nome de Deus, acrescenta-se a ira contra os judeus. O antissemitismo, aliás, não se restringe ao campo do catolicismo:

“O ódio cristão pelos judeus não é só uma tradição católica. Martinho Lutero foi um anti-semita virulento. Na Dieta de Worms, ele disse que “todos os judeus devem ser expulsos da Alemanha”. E escreveu um livro inteiro, *Sobre os judeus e suas mentiras*, que provavelmente influenciou Hitler. Lutero descreveu os judeus como uma “raça de víboras”, e o mesmo termo foi usado por Hitler num discurso notável de

1922, em que ele várias vezes repetiu que era cristão” (DAWKINS, 2007: 284)

Devemos observar, ainda, que o cristianismo, com a descoberta do “novo mundo”, utilizou todos os recursos disponíveis para impor o seu Deus: a colonização dos povos caminhou *pari passu* com o combate aos deuses que expressavam as culturas religiosas dos habitantes da América. A evangelização dos ameríndios, incas, maias, astecas, etc., em geral considerados inferiores, é um eufemismo que, a despeito da sinceridade dos missionários, pressupunha não apenas a derrocada econômica e social, como também a vitória cultural e a imposição do Deus cristão. Os povos da América deveriam acreditar no Deus único, render-lhe obediência – o mesmo se passou com a ascensão do imperialismo e a colonização da África e outras regiões do mundo no século XIX. Junto com os colonizadores estava a presença do seu Deus, e o consequente desrespeito e intolerância com as múltiplas manifestações religiosas dos povos dominados.⁶ A conversão à nova fé era acompanhada da promessa de ingressar no paraíso – após morrerem, é claro; em vida, predominava o inferno da opressão e exploração colonial. Mas os seus novos senhores, pelo menos neste ponto os ajudavam, ou seja, a morrerem mais brevemente... Em compensação, perderam suas terras, sua cultura e a própria identidade. O monoteísmo cristão não significou apenas a submissão a único Deus, expressou também a conversão à cultura e ao poder econômico e político das potências ocidentais dominantes.

⁶ O que não significa que as religiões dos povos dominados tenham sido necessariamente tolerantes em seu âmbito. Contudo, não é possível aprofundar esta questão no neste espaço.

1.4 O monoteísmo islâmico

O Islamismo concorrerá com os monoteísmos anteriores e, a exemplo de judeus e cristãos, se dividiu em correntes conflitantes. Sua história também está repleta de intolerância. Contudo, em suas origens foi tolerante. Maomé não se declara o “novo Cristo”, ou a encarnação de Deus, mas se assume como parte da linhagem dos profetas que o precederam. Sua mensagem não objetiva contradizer Abraão, David, Salomão ou Jesus. Como enfatiza Karen Armstrong (2001b: 49), Maomé nunca exigiu que judeus e cristãos se convertessem ao Islã, pois compreendia que eles haviam recebido suas próprias revelações e estas eram tão válidas quanto as dele. “O Corão insiste firmemente em que “não haverá coerção em matéria de fé” e manda que os muçulmanos respeitem as crenças de judeus e cristãos, a quem o Corão chama de *ahl al-kitab*, frase em geral traduzida como “Povo do Livro”, mas que estaria mais corretamente traduzida como “povo de uma revelação mais antiga”. Com efeito, o monoteísmo islâmico não é o primeiro; mesmo na península arábica, seu berço de nascimento, havia judeus (duas tribos judaicas moravam em Medina) e também cristãos. Neste ambiente, também havia manifestações politeístas.

No Livro Sagrado dos muçulmanos está escrito: “Nenhuma obrigatoriedade em religião! O caminho da retidão distingue-se por si mesmo [do caminho] do desvio” (Corão, 2, 256); “Digo: a Verdade vem de vosso Senhor! Acredite quem quiser! Quem não quiser, não acredite” (Corão, 18, 29).⁷ Esta é uma afirmação inequívoca do direito de liberdade religiosa. Contudo, O islã não está livre

⁷ Citado por Mohammed Talbi, *In* ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAS, 2000, p. 56.

da intolerância religiosa, na verdade todos os textos sagrados estão sujeitos à interpretação e deturpação. Sua história, porém, é rica em exemplos de tolerância. Como observa Mohammed Talbi,

“se em alguns momentos, as afrontas na terra do islão foram difíceis de enfrentar, não se podem mencionar nem limpeza étnica, nem inquisição oficialmente organizada, nem conversão sistemática, nem as residências forçadas, nem expulsão integral e maciça, nem genocídio, e, é claro, nenhum holocausto ou outro Shoah. Não é pouco! Após a conquista de Jerusalém, foi Omar I (581-644) quem autorizou os judeus a se instalarem novamente ali” (ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAS, 2000: 57).

De todos os aspectos da fé islâmica, talvez o mais polêmico seja a *guerra santa (jihad)*. A *jihad*, numa religião que se mescla com o poder secular, pode ser concebida como um meio para se impor perante os infiéis. De fato, da mesma maneira que o Profeta se impôs pelas armas diante dos politeístas e pagãos, seus seguidores extremistas e fundamentalistas se consideram no direito de suprimir os infiéis religiosos ou seculares:

“O Islã é frequentemente censurado por ter propagado a sua fé pela espada. O que não é observado é que, em primeiro lugar, a persuasão teve um papel muito maior que a guerra na expansão do Islã como um todo; em segundo lugar, que só os politeístas e idólatras poderiam ser coagidos a abraçar a nova religião; em terceiro lugar, que o Deus do Antigo Testamento não é menos guerreiro que o do Corão, muito pelo contrário; e, finalmente, que o cristianismo também utilizou a espada a partir da entrada em cena de Constantino. A questão a ser

colocada aqui é simplesmente a seguinte: é possível usar de força com o objetivo de afirmar e difundir uma verdade vital? Não há dúvida de que a resposta deve ser afirmativa, já que a experiência mostra que algumas vezes precisamos usar de violência com pessoas irresponsáveis, em seu próprio interesse. Ora, como essa possibilidade existe, não pode deixar de se manifestar em condições apropriadas, exatamente como a possibilidade contrária, de vitória através da força inerente à própria verdade, é a natureza interna ou externa das coisas que determina a escolha entre as duas alternativas. Por um lado, o fim santifica os meios e, por outro, os meios podem profanar o fim, o que significa que os meios devem estar prefigurados na natureza divina” (BARTHOLO Jr.; CAMPOS, 1990: 39-40).

Eis um argumento que legitima a violência. Mas pode a religião ser imposta? A resposta dos filósofos Baruch Spinoza, John Locke e Stuart Mill, entre outros, é negativa.⁸ A violência e a opressão não podem promover a fé. A argumentação acima tem, porém, o mérito de mostrar que a violência está presente em todos os monoteísmos. Por outro lado, é preciso ressaltar que o islã não constitui um bloco monolítico e que a imagem que a imprensa ocidental faz dos muçulmanos, invariavelmente, não corresponde à sua diversidade e realidade multifacetada e, portanto, induz à estigmatização do islamismo e à incompreensão sobre o significado histórico e religioso da *guerra santa (jihad)*.

O Islã, a exemplo das demais religiões monoteístas, prega a paz e também o combate ao mal, às forças que desviam os fiéis do Caminho do Deus. A guerra, a exemplo das Cruzadas, é concebida como

⁸ Retomaremos esta questão adiante.

um recurso contra o inimigo que ameaça o equilíbrio da ordem divina, ainda que isto mascare objetivos econômicos e políticos. Nisto, os muçulmanos não estão isolados: as religiões se identificam com o *bem supremo* e se colocam a tarefa de combater o mal com todos os recursos disponíveis. Todos devem se esforçar para se elevarem a Deus e evitar o mal. Este esforço é parte da *guerra santa* islâmica. Como observa Ashraf:

“O significado primário de *jihād* é o empenho ou esforço, de que apenas um tipo particular é identificado como luta. Mesmo neste sentido da palavra, *jihād* significa luta no Caminho de Deus, contra as forças do mal, com vida e riqueza, de forma a fazer o Caminho de Deus prevalecer na terra, e não lutar por qualquer coisa mundana. A sinceridade e pureza de motivação e a condição da sociedade devem justificar tal ação” (BARTHOLO Jr.; CAMPOS, 1990: 99).

Observe-se que o limite entre a *jihad*, enquanto a busca do Caminho de Deus e o fanatismo dos que se veem como instrumentos de Deus no combate aos que, na concepção destes, são identificados enquanto infiéis e “forças do mal”, é muito tênue. Ainda que tenha intenções *puras* e se acredite “instrumento e meio” da Justiça Divina, como escapar ao fanatismo e à intolerância quando se crê que se é um combatente de Deus? Ainda que não se duvide da sua sinceridade e amor a Deus, como evitar que a “sua” guerra não seja, de fato, injusta em relação aos que divergem? A *jihad*, enquanto manifestação do candidato a mártir, pode transformar-se em fator de opressão, temor e injustiça.

Por outro lado, como negar ao crente o direito de defender a sua fé e a comunidade com a qual partilha a sua crença e os seus costumes? Não tem este

o direito de combater os que ameaçam o seu modo de vida? “Todos os muçulmanos devem ser *mujāhid* porque devem resistir ao mal, individual e coletivamente”, afirma Ashraf (BARTHOLO Jr.; CAMPOS, 1990: 100). A *jihad* externa, isto é, as ações individuais e coletivas contra o mal, quando tendem ao radicalismo transformam-se em intolerância e fanatismo contra os que pensam, acreditam e agem de maneiras diferentes. Os mártires imaginam-se não apenas “instrumentos da vontade divina”, mas “purificadores da sociedade”.

Talvez a mensagem mais importante, do ponto de vista religioso, seja aquela que vincula a *jihad* ao exercício interno do eu individual: “O *jihād* interno é uma ação constante que deve continuar no interior do homem, a fim de que ele possa distinguir entre a verdade e a falsidade, a justiça e injustiça, certo e errado, e acender dentro de si mesmo o amor pelo Bem” (Idem). Trata-se de buscar a salvação individual. Não obstante, como salienta Peter Antes (2003: 64), “os muçulmanos, entusiasmados com a missão, tem seguido, em grau muito maior do que, por exemplo, os cristãos, interesses políticos do Estado. Muito menos importantes têm sido as conversões individuais, ou seja, a salvação de cada um”.

Por que há guerras se as religiões preconizam a paz? “O Corão não santifica a guerra. Nele desenvolve-se a noção de uma guerra justa, de autodefesa, que visa proteger os valores decentes, mas condena o ato de matar e a agressão”, afirma Armstrong (2001b: 72-73). De qualquer forma, o apelo à *guerra justa*, no aspecto externo, não é um recurso restrito ao islamismo. As religiões, quando necessário, apelam a todos os meios – mesmo que não estejam de acordo com a mensagem de amor e paz

que difundem (como duvidar da sinceridade do inquisidor cristão?!).

As religiões proclamam a paz, mas, na prática, não abdicam do recurso militar – ainda que sob o conceito de *guerra justa*. Na prática histórica, o islamismo apresentou caráter militarista e expansionista, afirmou-se pelas conquistas militares. Sua área de influência estendeu-se até o mundo ocidental – a península ibérica –, e incluiu parte da Índia, Ásia e África. Por outro lado, sua expansão pôs à prova a difícil relação entre religião e política. No exemplo histórico do profeta, governante e líder militar, religião e política fundem-se. Maomé participou das guerras e teve que decidir sobre a vida e a morte dos seus oponentes. Vitorioso, estabeleceu uma nova ordem política e social e também uma nova religião. A unidade entre política, religião e comunidade, expressa nas ações e ensinamentos do Profeta, inibe o processo de laicização e alimenta intolerâncias recíprocas. Estado teológico e militarismo constituem um campo fértil para os extremistas e fundamentalistas que agem em nome de Deus e se veem como instrumentos dos desígnios divinos. Este aspecto é comum aos monoteísmos e a intolerância religiosa não é patrimônio nem privilégio de nenhum deles em particular.

2. Intolerância religiosa e laica

Em seu estudo sobre a Inquisição na Espanha, Portugal e Itália, nos séculos XV-XIX, o Francisco Bethencourt observa que:

“Todos os tribunais da inquisição foram criados pelo papa, que delegou seus poderes de perseguição da heresia a agentes especializados desde as primeiras décadas do século XIII. A implantação dessa nova rede de agentes dependia, contudo, do reconhecimento de seu estatuto pelos poderes políticos. Com efeito, os

inquisidores não podiam exercer nenhuma atividade sem o apoio explícito dos reis e dos senhores, que impunham às suas justiças a execução das ordens do “Santo Ofício”, nomeadamente as detenções e aplicações de penas. A Inquisição medieval, portanto, retirava sua fonte de legitimidade da delegação de poderes feita pelo papa, mas a ação prática dependia do reconhecimento da sua jurisdição pelo poder político, que assegurava os meios de funcionamento” (BETHENCOURT, 2000: 290-291).

Na Idade Média, a intolerância religiosa se intensificou contra os judeus e os heréticos em geral. “Os inquisidores caçavam dissidentes e os obrigavam a abjurar sua “heresia”, palavra que em grego significa “escolha”, escreve Armstrong. (2001a: 24) A Inquisição na Espanha oprimiu os judeus, forçou-os à conversão ao cristianismo e expulsou-os. Esta se tornaria uma prática comum em outras épocas e outras nações. Com a identificação entre religião e política, entre as diferentes facções do cristianismo (católicos, protestantes, anglicanos, etc.) e os respectivos governos representativos dos Estados-nações, a perseguição aos dissidentes é intensificada e também motivada pelos interesses políticos em disputa. A inquisição espanhola, por exemplo, foi usada para “forjar a unidade nacional”. Mas a utilização deste recurso não se restringiu ao catolicismo romano. Como relata Armstrong: “Em países como a Inglaterra seus colegas protestantes também foram implacáveis com os “dissidentes” católicos, tidos igualmente como inimigos do Estado”. (Ibidem)

Com a formação e consolidação dos Estados nacionais modernos, a intolerância vincula religião e política, identificando uma à outra. O herege religioso é visto como um desafiante da ordem política monárquica; o dissidente

político é encarado como um desafiador do dogma religioso adotado pelo Estado-nação. Dessa forma,

“a intolerância religiosa assumiu formas especialmente virulentas, porque se julgava que a solidez do poder absoluto do rei dependia da aplicação do princípio de que a religião do povo deveria ser a religião do príncipe. Desencadeadas por um massacre de protestantes ocorrido em 1562, as guerras de religião da França se caracterizaram por atrocidades sem precedentes, como a matança de São Bartolomeu (25 de agosto de 1572), e só terminaram mais de 20 anos depois, quando Henrique 4º assinou o Editto de Nantes, concedendo liberdade de culto aos protestantes (1598). Mas a longa história da perseguição à religião reformada ainda não havia terminado, pois em 1685 Luís 14 revogou o Editto de Nantes, o que levou à demolição dos templos, à proibição das assembleias e à emigração forçada de cerca de 300 mil protestantes. Mas estes eram tão intolerantes quanto os católicos” (ROUANET, 2003).

Este foi um momento histórico de extrema violência e intolerância religiosa e política. Os vínculos entre política e religião são nítidos e envolvem toda a sociedade. Corroborando a citação acima, leiamos as palavras de François BAYROU:

“Antes do editto de Nantes, a lei era expressa em uma simples frase, aplicada a toda a Europa – e no século XVI, a Europa é o mundo. Esta lei é: “*Cujus regio, ejus religio*”: o rei decide a religião do reino, todos os súditos compartilham a religião do rei. É a unção divina que dá legitimidade ao reino. Questionar o vínculo religioso é questionar o vínculo social. Ninguém, ou quase ninguém, imaginava contestar esse princípio. É por esse motivo que as

guerras de religião ganharam uma dimensão catastrófica. Não era somente a fé, a convicção pessoal de cada um dos que viviam no reino, que se achava abalada, mas o próprio vínculo político e social” (ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAS, 2000: 233).

A intolerância religiosa, portanto, não está dissociada das relações sociais e dos interesses e objetivos políticos do poder civil. A Inquisição religiosa caminhou *pari passu* com a afirmação do Estado moderno absoluto e, neste sentido, por mais paradoxal que pareça, correspondeu às exigências históricas da modernidade. A unificação dos reinos ibéricos de Aragão e Castela, com o casamento de Fernando e Isabel, cujos exércitos conquistaram a cidade-Estado de Granada, último baluarte islâmico no mundo cristão, é um exemplo significativo da simbiose entre *poder espiritual* (Igreja) e o *poder secular* (Estado):

“A Espanha estava, pois, na vanguarda da modernidade. Entretanto, Fernando e Isabel tinham de conter toda essa energia. Empenhavam-se em consolidar a união dos reinos até então independentes. Em 1483, instituíram a inquisição espanhola para impor a conformidade ideológica em seus domínios. Estavam criando um Estado moderno absoluto, mas não podiam permitir que seus súditos tivessem plena liberdade intelectual. Os inquisidores caçavam dissidentes e os obrigavam a abjurar da sua “heresia”, palavra que em grego significa “escolha”. Os monarcas utilizavam a Inquisição espanhola – uma instituição modernizadora, e não uma tentativa de arcaica de preservar um mundo do passado – para forjar a unidade nacional. Sabiam muito bem que a religião podia ser uma força explosiva e revolucionária. Em países como a

Inglaterra seus colegas protestantes também foram implacáveis com os “dissidentes” católicos, tidos igualmente como inimigos do Estado” (ARMSTRONG, 2001a: 24).

As guerras religiosas e as perseguições aos hereges não se restringem ao âmbito das querelas dogmáticas referentes à percepção do sagrado, mas dizem respeito aos interesses profanos dos poderes instituídos e às disputas pela soberania política. Em certo sentido, a política é sacralizada e os conflitos entre os homens e mulheres assumem o caráter de uma guerra santa, uma luta de vida ou morte pela afirmação de uma determinada concepção de Deus e do sagrado necessariamente excludente. Sob tais circunstâncias não há espaço para a tolerância. A demonização do *outro* é uma exigência não apenas religiosa, mas também política.

Na sociedade feudal, a apostasia e a heresia⁹ foram criminalizadas tanto no sentido religioso quanto secular, *publicum crimen* equiparado ao crime de traição e passível de pena de morte. Igreja e Estado, poder espiritual e poder civil, atuavam em comunhão. O direito confundiu-se com a teologia e qualquer divergência com os dogmas estabelecidos pela autoridade eclesiástica também configurava ofensa à autoridade secular, legitimada supostamente pelo direito divino. Segundo Moniz Bandeira:

“O conceito de crime político, ao longo da História, sempre dependeu

do conceito de Estado na época determinada assim como da fonte do direito, enquanto ordenamento das relações sociais, e do nível de consciência possível, que reconhece a legitimidade da lei ou do costume. Nos Estados teocráticos, entre os judeus, que obedeciam à *hagadá* e *halachá* (teologia e lei do judaísmo), e os islâmicos, regidos pelo Corão, as infrações religiosas confundiam-se com os crimes políticos e eram punidas com a pena de morte. E no Sacro Império Romano-Germânico, durante a Idade Média, as noções do Direito divino (*lex divina*) e do Direito natural (*lex naturalis*) mesclaram-se e assentaram padrões normativos da política, em meio de crônico conflito de jurisdição entre o papado e o imperador e, posteriormente, entre o primeiro e as monarquias nacionais que estavam a emergir” (In KAUTSKY, 2010: 517).

Então, a intolerância laica tomou a forma de lutas ideológicas. Maquiavel, no século XVI, anunciara este caminho ao defender que a razão do Estado deve se impor independentemente dos meios utilizados. O problema para Maquiavel não está em usar a violência, mas em saber usá-la na intensidade certa e no momento oportuno. Trata-se da consolidação do Estado e das necessidades deste expressar a autoridade soberana e absoluta. Thomas Hobbes retoma este tema no século XVII, com a defesa de um Estado absolutista, o Leviatã. As liberdades dos súditos são restritas aos interstícios onde o soberano

posição. Apóstata é o que abandona a fé cristã e adere ao judaísmo ou islamismo. Quando o cristianismo tornou-se a religião oficial do Império Romano, os apóstatas foram privados dos direitos civis, não podiam testemunhar em tribunais, nem legar ou herdar propriedade, e induzir alguém à apostasia era punível com pena de morte” (MONIZ BANDEIRA, In KAUTSKY, 2010: 544-545).

⁹ “A palavra heresia é derivada do grego *hairesis*, opinião ou doutrina aceita por doutores da Igreja, oposta à sua ortodoxia. O herético mantém a fé cristã, mas contesta os dogmas da Igreja. O termo, porém, aparece com vários significados em textos antigos. Flávio Josefo usou-o para três seitas religiosas existentes na Judéia desde o período dos macabeus: os saduceus, os fariseus e os essênios. (...) A heresia difere da apostasia, palavra derivada de *Apo*, que significa de, e *stasis*,

não alcança, no mais ele é absoluto. Estes autores expressam a ideia de que o poder político não admite concorrentes, deve ser autônomo em relação ao poder religioso.

O pensamento social e filosófico expressa essa necessidade histórica e, simultaneamente, legítima o processo em curso. John Locke, na *Carta acerca da tolerância* defende que a autoridade política não pode se arvorar a função de definir a crença dos indivíduos. Por maior que seja a sua capacidade repressiva, a autoridade política é incapaz de impor plenamente uma crença religiosa – esta só tem valor se é livremente aceita. John Locke conclui pela imperiosa necessidade de distinguir os âmbitos da autoridade política e religiosa, isto é, de definir claramente os papéis do Estado e da Igreja. Para Locke (1978: 05-06):

“... não cabe ao magistrado civil o cuidado das almas, nem tampouco a quaisquer outros homens. Isto não lhe foi outorgado por Deus; porque não parece que Deus jamais tenha delegado autoridade a um homem sobre outro para induzir outros homens a aceitar sua religião. Nem tal poder deve ser revestido no magistrado pelos homens, porque até agora nenhum homem menosprezou o zelo de sua salvação eterna a fim de abraçar em seu coração o culto ou fé prescritos por outrem, príncipe ou súdito. Mesmo se alguém quisesse, não poderia jamais crer por imposição de outrem. (...) Em segundo lugar, o cuidado das almas não pode pertencer ao magistrado civil, porque seu poder consiste totalmente em coerção. Mas a religião verdadeira e salvadora consiste na persuasão interior do espírito, sem o que nada tem qualquer valor para Deus, pois é a natureza do entendimento humano, que não pode ser obrigado por nenhuma força externa. Confisque os bens dos homens, aprisione e torture

seu corpo; tais castigos serão em vão, se se esperar que eles o façam mudar seus julgamentos internos acerca das coisas”.

Segundo o filósofo inglês, ainda que o poder civil fosse capaz de converter os homens à religião, isto em nada contribuiria para a salvação destes. Ocorre que as diferentes autoridades que representam o poder civil adotam diferentes religiões. Ora, Deus está além das nações e territórios delimitados e dominados pela autoridade civil. A presunção desta em cuidar e salvar as almas, conforme o seu entendimento de Deus, “salientaria o absurdo e a inadequação de Deus, pois os homens deveriam sua felicidade eterna ou miséria simplesmente ao acidente de seu nascimento”. Locke conclui, portanto, que “todo o poder do governo civil diz respeito apenas aos bens civis dos homens, está confinado para cuidar das coisas deste mundo, e absolutamente nada tem a ver com o outro mundo” (Ibidem: 06).

Locke passa, então, a argumentar sobre as características da Igreja, definida como uma “sociedade de homens livres, reunidos entre si por iniciativa própria para o culto público de Deus” (Ibidem). Como a interpretação dos dogmas e da doutrina difere no tempo e no espaço, é necessário a tolerância mútua. Nenhum indivíduo tem o direito de atacar ou prejudicar outrem porque este professa uma religião diferente. “Todos os direitos que lhe pertencem como indivíduo, ou como cidadão, são invioláveis e devem ser-lhes preservados. Deve-se evitar toda violência e injúria, seja ele cristão ou pagão”, escreve Locke (Ibidem: 09). A despeito destas palavras, os seres humanos continuaram a se matar, a perseguir e a destituir os bens e símbolos dos outros, com o argumento de que estes professavam outra religião.

Não obstante, Locke advogou a necessidade de restringir a tolerância. Para ele “não devem ser toleradas pelo magistrado quaisquer doutrinas incompatíveis com a sociedade humana e contrária aos bons costumes que são necessários para a preservação da sociedade civil”. O poder civil não deve tolerar, ainda, os

“que atribuem para si mesmos a crença, a religião e a ortodoxia, e em assuntos civis se atribuem qualquer privilégio ou poder acima de outros mortais; ou que sob pretexto da religião reivindicam qualquer espécie de autoridade sobre os homens que não pertencem à sua comunidade eclesiástica, ou os que de certo modo estão separados dela, a estes, digo, não cabe qualquer direito a ser tolerado pelo magistrado, nem tampouco aqueles que recusam ensinar que os dissidentes de sua própria religião devem ser tolerados” (Ibidem: 22-23).

Por que o poder civil não pode transigir? Locke argumenta que os defensores de tais doutrinas advogam a tolerância numa perspectiva instrumentalista, isto é, enquanto expediente para se fortalecerem e, quando considerarem necessário, atacarem “as leis da comunidade, a liberdade e propriedade dos cidadãos”. Portanto, não cabe aos mesmos o direito de serem tolerados. Por fim, o filósofo da tolerância nega igualmente esta prerrogativa aos ateus. “Os que negam a existência de Deus não devem ser de

modo algum tolerados”, afirma. Eis a sua argumentação:

“As promessas, os pactos e os juramentos, que são os vínculos da sociedade humana, para um ateu não podem ter segurança ou santidade, pois a supressão de Deus, ainda que apenas em pensamento, dissolve tudo. Além disso, uma pessoa que solapa e destrói por seu ateísmo toda religião não pode, baseado na religião, reivindicar para si mesma o privilégio de tolerância. Quanto às outras opiniões práticas, embora não isentas de erros, se não tendem a estabelecer domínio sobre outrem, ou impunidade civil para as igrejas que as ensinam, não pode haver motivos para que não devam ser toleradas” (Ibidem: 23-24).

Ao advogar a intolerância contra os ateus e em situações específicas que confrontem o poder civil, John Locke relativiza a tolerância, identifica limites e desvenda a complexa relação tolerância-intolerância. Mesmo um pensador liberal não toma a tolerância de um ponto de vista puro e abstrato. Até onde podemos ser tolerantes? Qual o critério para definir os limites da tolerância? “O único critério razoável é o que deriva da ideia mesma de tolerância, e pode ser formulada assim: a tolerância deve ser estendida a todos, salvo àqueles que negam o princípio de tolerância, ou, mais brevemente, todos devem ser tolerados, salvo os intolerantes”, advoga BOBBIO (1992: 213). Isto nos remete à análise da complexa relação intolerância-tolerância.

3. Intolerância-Tolerância

“Que ditem de não ser fanáticos para merecerem a tolerância.”
Voltaire¹⁰

“O fanático é incorruptível: se mata por uma ideia, pode igualmente morrer por ela; nos dois casos, tirano ou mártir, é um monstro. Não existem seres mais perigosos do que os que sofreram por uma crença: os grandes perseguidores se recrutam entre os mártires cuja cabeça não foi cortada.”

Emile M. CIORAN (1989: 13).

A reflexão sobre a intolerância exige pensarmos a tolerância. O conceito de tolerância pode assumir vários significados, a depender do contexto em que é utilizado. Inicialmente, a tolerância está relacionada ao problema da convivência entre as diversas crenças religiosas e políticas. Historicamente, o conceito passou a ser generalizado, incluindo aspectos referentes à convivência entre minorias étnicas e linguísticas, raciais e relacionado à alteridade, isto é, ao Outro, o “diferente”, como os homossexuais, os loucos, portadores de necessidades especiais, etc. Como escreve BOBBIO (1991: 203-204):

“Os problemas a que se referem esses dois modos de entender, de praticar e de justificar a tolerância não são os mesmos. Uma coisa é o problema da tolerância de crenças e opiniões diversas, que implica um discurso sobre a verdade e a compatibilidade de teórica ou prática da verdade, até mesmo contrapostas; outra é o problema em face de quem é diverso por motivos físicos ou sociais, um problema que põe em primeiro plano o tema do preconceito e da consequente discriminação. As razões que se podem aduzir (e que foram efetivamente aduzidas, nos séculos em que fervia o debate religioso) em defesa da tolerância no

primeiro sentido não são as mesmas que se aduzem para defender a tolerância no segundo. Do mesmo modo, são diferentes as razões das duas formas de intolerância. A primeira deriva da convicção de possuir a verdade; a segunda deriva de um preconceito, entendido como uma opinião ou conjunto de opiniões que são acolhidas de modo acrítico pela tradição, pelo costume ou por uma autoridade cujos ditames são aceitos sem discussão. De certo, também a convicção de possuir a verdade pode ser falsa e assumir a forma de um preconceito. Mas é um preconceito que se se combate de modo inteiramente diverso: não se podem pôr no mesmo plano os argumentos utilizados para convencer o fiel de uma Igreja ou o seguidor de um partido a admitir a presença de outras confissões e de outros partidos, por um lado, e, por outro, os argumentos que se devem aduzir para convencer um branco a conviver pacificamente com um negro, um turinês com um sulista, a não discriminar social e legalmente um homossexual, etc. A questão fundamental que foi posta pelos defensores da tolerância religiosa e política é deste teor: como são compatíveis, teórica e praticamente, duas verdades opostas? A questão que deve pôr a si mesmo o defensor da tolerância em face dos diferentes

¹⁰ Citado por Monique Canto-Sperber. Para ela: “Os atos, declarações ou comportamentos que podem ameaçar, a curto ou a longo prazo, a existência da tolerância, são intoleráveis” (ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAS, 2000: 91).

é outra: como é possível demonstrar que o mal-estar diante de uma minoria ou diante do irregular, do anormal, mais precisamente do “diferente”, deriva de preconceitos inveterados, de formas irracionais, puramente emotivas, de julgar os homens e os eventos?”

Diferenciar os significados da tolerância – consequentemente, do seu correlato, a intolerância – é uma questão de ênfase histórica cuja relevância não anula o fato de que a intolerância religiosa alimentou e alimenta as outras formas de intolerância. A opressão do colonizado, por exemplo, foi legitimada pela religião do colonizador e nutriu os preconceitos e a alegada superioridade do “cristão civilizado”, que via a si mesmo como “evangelizador”, “salvador de almas” e “civilizador” dos povos concebidos como culturalmente inferiores, pagãos e de costumes bárbaros. Ainda hoje, a intolerância religiosa mescla-se e reforça outras formas de preconceito, oferecendo argumentos aos discursos e práticas intolerantes raciais, homofóbicas, de gênero, etc.

A tolerância se manifesta de várias formas. Por exemplo, há uma tolerância utilitarista (calculista e interesseira); outra que se caracteriza pelo método de persuasão – que pressupõe a não-violência e a confiança recíproca na razão e na capacidade racional, ou seja, “uma concepção do homem como capaz de seguir não só os próprios interesses, mas também de considerar seu próprio interesse à luz do interesse dos outros” (BOBBIO, 1992: 207). A tolerância também pode fundamentar-se na razão moral, isto é, no princípio do devido respeito ao Outro. Isto não significa indiferença ou abrir mão das próprias convicções, mas sim estar aberto à verdade do Outro – ainda que isto signifique descobrir-se equivocado – e

abdicar conscientemente de qualquer recurso de imposição da “verdade”.

Da ótica do intolerante, a tolerância expressa indiferença, ceticismo, recusa ao reconhecimento das *verdades universais*, etc. Na medida em que a tolerância assume vários significados, a depender das circunstâncias e das fundamentações éticas e filosóficas, parece-nos coerente aceitar o fato de que a tolerância não é um atributo unívoco. A tolerância – e a intolerância – tem sentido positivo e negativo. Em outras palavras, a tolerância nega a intolerância, mas há limites para a tolerância e, por outro lado, a tolerância pode exigir a intolerância contra a intolerância. Parece complicado, mas é simples. Como explica BOBBIO (1992: 210-211):

“Em sentido positivo, tolerância se opõe a intolerância em sentido negativo; e, vice-versa, ao sentido negativo de tolerância se contrapõe o sentido positivo de intolerância. Intolerância em sentido positivo é sinônimo de severidade, rigor, firmeza, qualidades todas que se incluem no âmbito das virtudes; tolerância em sentido negativo, ao contrário, é sinônimo de indulgência culposa, de condescendência com o mal, com o erro, por falta de princípios ou por cegueira diante dos valores. É evidente que, quando fazemos o elogio da tolerância, reconhecendo nela um dos princípios fundamentais da vida livre e pacífica, pretendemos falar da tolerância negativa. (...) Tolerância em sentido positivo se opõe a intolerância (religiosa, política, racial), ou seja, à indevida exclusão do diferente. Tolerância em sentido negativo se opõe a firmeza nos princípios, ou seja à justa ou devida exclusão de tudo o que pode causar dano ao indivíduo ou à sociedade. Se as sociedades despóticas de todos os tempos e de nosso tempo sofrem de falta de tolerância em sentido

positivo, as nossas sociedades democráticas e permissivas sofrem de excesso de tolerância em sentido negativo, de tolerância no sentido de deixar as coisas como estão, de não interferir, de não se escandalizar nem se indignar com mais nada.”

Diante da complexidade que envolve a palavra, dos vários significados que envolve, há quem, como Leïla Shaid, prefira utilizar outra palavra para se referir à tolerância:

“Não gosto da palavra “tolerância”. Prefiro a palavra “respeito”, prefiro a palavra “reconhecimento”. A palavra “tolerância” tem uma conotação um tanto condescendente. Ora, em cada um de nós, existe, ao mesmo tempo, tolerância e muita intolerância. Muita intolerância porque essa é uma reação, infelizmente, mais espontânea que o reconhecimento do outro. Este impulso está presente em todos os povos e em todas as culturas” (ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAS, 2000: 161).

A tolerância tem limites que ultrapassados colocam em risco as relações humanas e a própria convivência em sociedade. É absurdo, por exemplo, se falar em tolerância quanto se advoga ideias racistas. Em situações como esta, a tolerância deve dar lugar à intransigência. Devemos ter em conta o alerta de que, em várias situações, “as teorias e práticas predominantes de tolerância” expressam, “em graus variáveis, máscaras hipócritas a ocultar aterradoras realidades políticas” (WOLFF, MOORE JR e MARCUSE, 1970: 10). A tolerância pura é uma abstração. A tolerância pressupõe contextos históricos reais, ela é historicamente relativa.

Historicamente, configuram-se possibilidades de alteração das atitudes pessoais e regimes de tolerância, resultantes de arranjos políticos e sociais

específicos. A tolerância religiosa, por exemplo, remonta aos séculos XVI e XVII, enquanto “resignada aceitação da diferença para preservar a paz”. Esta possibilidade resulta da simples constatação da necessidade de tolerarem-se mutuamente: “As pessoas vão se matando durante anos e anos, até que, felizmente, um dia a exaustão se instala, e a isso denominamos tolerância” (WALZER, 1999: 16).

Na história da tolerância, correlato à intolerância, o edito de Nantes, decreto do rei francês Henrique IV, de 13 de abril de 1598, tem um significado especial. Como escreve François Bayron, esta

“não foi a primeira tentativa de instituir a tolerância religiosa, mas foi a única que mudou a face da nossa história, ao decretar que, no reino da França, a partir de então, qualquer um tinha o direito de ter uma religião diferente do rei. (...) fundou a laicidade contemporânea, ao transferir a convicção religiosa para o domínio da consciência privada e tirá-la do domínio exclusivo do vínculo social” (ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAL, 2000: 233).

O edito de Nantes foi revogado em 23 de outubro de 1685, pelo rei Luís XIV. A intolerância religiosa voltou a se intensificar e os protestantes (huguenotes) voltariam a ser perseguidos na França. Muitos deles migraram para outros países. A revogação mostra o quanto é complexa as relações entre tolerância e intolerância, como é determinada pelos interesses pela correlação de forças políticas e religiosas nos diferentes contextos históricos. Mesmo quando a tolerância parece consolidada na sociedade e nas instituições sociais, a intolerância espreita e a mudança de conjuntura política pode favorecer o seu ressurgimento. Na verdade, ela sempre

está presente, o que muda é a sua intensidade.

Ainda assim, a tolerância sobrevive e resiste. Os exemplos históricos de convivência nos limites da tolerância são diversos. Um caso de arranjo político-social que possibilitou níveis de convivência e de tolerância mútua é a antiga Alexandria. Segundo Walzer (1999: 24-25):

“A antiga Alexandria oferece um exemplo útil daquilo que podemos considerar como uma versão imperial do multiculturalismo. A cidade era, aproximadamente, um terço grega, um terço judia e um terço egípcia, e, durante os anos do domínio ptolemaico, a coexistência entre estas três comunidades parece ter sido notavelmente pacífica. Mais tarde, as autoridades romanas favoreceram, de tempos em tempos, seus súditos gregos, talvez por razão de afinidade cultural, ou talvez por causa de sua organização política superior (apenas os gregos eram formalmente cidadãos), e esse relaxamento da neutralidade imperial produziu na cidade períodos de sangrentos conflitos. Movimentos messiânicos entre os judeus de Alexandria, em parte como reação à hostilidade romana, acabaram pondo um triste fim à coexistência multicultural. Mas os séculos de paz apontam para as melhores possibilidades do regime imperial.”

Ainda que concordemos com o autor sobre as possibilidades reais para a tolerância mútua entre diferentes culturas, religiões, etc., devemos observar que o regime de tolerância se funda na tensão permanente entre os “diferentes” e, portanto, sob o risco de manifestações de intolerância. Hipátia, filósofa, considerada a primeira mulher

da matemática, lecionou filosofia e astronomia, foi vítima da intolerância religiosa, torturada e assassinada pelos cristãos de Alexandria.¹¹

Vejam os mais um caso significativo:

“O sistema *millet* dos otomanos sugere outra versão do regime imperial de tolerância, mais duradouro e marcado por um desenvolvimento mais completo. Neste caso, as comunidades independentes eram de natureza puramente religiosa, e, como os próprios otomanos fossem muçulmanos, não eram de modo algum neutros em relação às religiões. A religião oficial do império era o islamismo, mas outras três comunidades religiosas – a ortodoxa grega, a ortodoxa armênia e a judaica – tinham permissão para formar organizações autônomas. Essas três comunidades eram iguais entre si, sem se levar em conta sua força numérica relativa. Estavam sujeitas às mesmas restrições perante os muçulmanos – no que se refere à indumentária, ao proselitismo e a casamentos mistos, por exemplo – e podiam exercer o mesmo controle jurídico sobre seus membros. Os *millets* dessas minorias (a palavra *millet* significa comunidade religiosa) eram subdivididos com base em critérios étnicos, linguísticos e regionais, e algumas diferenças de práticas religiosas eram portanto incorporadas no sistema. Mas os membros não tinham direito de consciência ou de associação que fossem contrários a sua comunidade (e todos tinham de fazer parte de algum grupo)” (Ibidem: 25-26).

A tolerância observada nestes tipos de arranjos imperiais tinha como foco a comunidade, o grupo étnico-religioso. Não havia condescendência em relação

¹¹ Ver o filme “Ágora” (Espanha, 2009. Dir.: Alejandro Amenábar).

aos indivíduos, considerados isoladamente. Por outro lado, a intolerância imperava nas relações intra-grupo:

“As comunidades incorporadas não são associações voluntárias; historicamente não cultivam valores liberais. Embora haja algum movimento de indivíduos que cruzam as fronteiras (conversos e apóstatas, por exemplo), as comunidades são em geral fechadas, impondo uma ou outra versão de ortodoxia religiosa e preservando um modo de vida tradicional. Enquanto estiverem protegidas contra as formas mais cruéis de perseguição e tenham permissão para administrar seus próprios assuntos, as comunidades dessa espécie têm uma extraordinária resistência. Mas podem ser muito cruéis para com indivíduos transviados, que são vistos como ameaça à sua coesão e às vezes à sua própria sobrevivência” (Id.: 23-24).

Tolerância e intolerância, portanto, forma uma diáde inseparável. A história da humanidade nos ensina a relativizar os exemplos de tolerância e, simultaneamente, a observar aspectos de intolerância enraizados nas práticas históricas. Todavia, há o esforço para amenizar o peso e permanência da intolerância a partir da ênfase nos exemplos históricos de convivência relativamente pacífica entre grupos étnicos-religiosos.

Voltaire, por exemplo, esforça-se para nos apresentar um painel histórico sobre a tolerância, enfatizando sua presença nos diversos contextos. No *Tratado sobre a tolerância*, ele analisa *Se a intolerância foi de direito divino no judaísmo e se foi sempre posta em prática*. O filósofo

iluminista conclui que: “A Escritura nos ensina, portanto, que Deus não somente tolerava todos os outros povos, como tinha por eles um cuidado paterno. E nós ousamos ser intolerantes” (VOLTAIRE, 2015: 76). Porém, admite que “no *Êxodo*, nos *Números*, no *Levítico*, no *Deuteronômio*, há leis muito severas e castigos mais severos ainda” (Ibidem: 71). Ao analisar a *Extrema tolerância dos judeus* – cujo subtítulo indica a posição do autor – e se referir aos vários exemplos de tolerância entre os judeus no tempo do *Pentateuco*, afirma: “Em uma palavra, se quisermos examinar mais de perto o judaísmo, ficaremos espantados de encontrar a maior tolerância em meio aos horrores mais bárbaros. É uma contradição, é verdade; mas quase todos os povos foram governados por contradições. Feliz aquela que produz costumes suaves quando se tem leis de sangue” (Ibidem: 78).

A lição do filósofo é controversa, mas a favor dele devemos levar em conta o fato de que a Bíblia possibilita várias leituras e interpretações. Por outro lado, o otimismo voltaireano acerca da tolerância – fundamentado na razão iluminista – não anula as contradições do autor. Como observa Praxedes (2015):

“Voltaire nem faz questão de esconder os seus preconceitos contra os egípcios, povo que ele considera “sempre turbulento, sedicioso e covarde, povo que havia linchado um romano por ter matado um gato, povo desprezível em quaisquer circunstâncias, não obstante o que digam dele os admiradores das pirâmides” (Voltaire, 2015, p. 59). “Seu antissemitismo, tão pouco de acordo com suas convicções iluministas”, como bem expressou Eric Auerbach (2012, p. 281)¹², o

¹² AERBACH, Erich. *Ensaio de literatura ocidental*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2012.

levou a escrever que não se encontra em toda a história do povo judeu “nenhum traço de generosidade, de magnanimidade, de beneficência” (Voltaire, 2015, p. 73); em algumas passagens de sua obra predomina uma visão desumanizada e estereotipada dos negros (Voltaire, 1978, p. 62-63). Mesmo pensando dessa forma, Voltaire achava que era possível a convivência tolerante com esses diferentes povos. É evidente que podemos questionar se de fato alguém consegue ter uma convivência respeitosa e pacífica com aqueles sobre os quais cultiva representações tão negativas”.

Somos governados por contradições. Contudo, a obra voltaireana contribui para fortalecer a cultura da tolerância e, assim, amenizar e dificultar as manifestações de intolerância. Ainda assim, mesmo autores como Voltaire, enfáticos na defesa da tolerância, veem-se obrigados a reconhecer os horrores da intolerância. Por outro lado, o otimismo iluminista revelou-se infundado. Como nos lembra Hervé de Charette: “O espetáculo de nosso século [XX] varreu, em todos os continentes, a cândida ideia do Tratado sobre a tolerância que fazia crer que a humanidade podia passar, pela via da razão, de um primitivo estado intolerante para um civilizado estado tolerante” (ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAS, 2000: 237).

Tolerância-Intolerância é um par indissociável que expressa as contradições humanas. Se, por um lado, as religiões proclamam o amor e a paz e encontram indivíduos capazes de morrer e matar em nome do amor e da paz; por outro, também motiva o ódio e a guerra, ainda que esta seja caracterizada por “guerra santa”. A intolerância produz não apenas a resistência, mas também os intolerantes e fanáticos de todos os tipos. Os que dominam hoje são desafiados; e entre os que desafiam a ordem estão os

que, em nome de Deus, tentaram impor a nova intolerância. É simples, a religião não é uma abstração, mas realidade efetivada na ação humana, incorporada por homens e mulheres reais, de carne e osso, plenamente capazes de amar e odiar.

4. Considerações finais

A intolerância é tão antiga quanto o estranhamento humano em relação ao diferente, ao Outro. Ela é humana, demasiadamente humana. Brota da insegurança e do medo profundo, da necessidade de certezas absolutas. A persistência da intolerância parece sugerir que é inerente à natureza humana. Contudo, ela é suscitada por interesses econômicos, sociais e políticos dos grupos e indivíduos dominantes e que representam o poder político civil e o poder espiritual eclesiástico nas diferentes épocas históricas. Ela penetra nos interstícios da sociedade e manifesta-se em todos os níveis da sociedade, incluindo as relações simples e cotidianas. Ela encadeia-se na sociedade, como os elos de uma corrente na qual as diversas formas de intolerâncias prendem-se umas às outras e sustentam-se mutuamente.

Historicamente, a intolerância religiosa manifestou-se paralelamente à intolerância laica do poder político-civil. Isto é patente na Idade Média, numa era em que a instituição religiosa, o poder eclesiástico, estava presente em todos os poros da sociedade, abrangendo-a em sua totalidade e com a pretensão de controlar o poder civil. A história da intolerância religiosa, portanto, demonstra uma convivência mútua e interessada entre o poder espiritual e o poder político, com ambos reforçando-se reciprocamente. A religião serve ao Estado, à sua dominação sobre a sociedade; e, vice-versa, o Estado corrobora para manter o domínio religioso sobre a massa crédula e,

simultaneamente, ofertar à elite dominante os argumentos para a sua legitimação.

Em nome de Deus, a religião perseguiu os hereges e apóstatas e impôs o seu domínio sobre as almas e os corpos. Em nome de Deus, as nações emergentes se dilaceraram em guerras fratricidas para afirmar a integridade e soberania territorial e a religião oficialmente declarada. A imagem de sacerdotes abençoando exércitos às vésperas das batalhas, com multidões de seres humanos religiosamente crentes de que defendiam o Deus dos seus pais e da sua nação, exemplifica bem o quanto a religião foi o combustível necessário para manter aceso o fogo ardente que alimenta a pulsão destrutiva de Thanatos.

Em nome de Deus, povos foram escravizados, exterminados e submetidos à exploração econômica colonialista das grandes potências europeias; em nome de Deus, a cultura ocidental cristã, autodeclarada civilizada e superior, exterminou a cultura e as crenças dos povos considerados bárbaros e inferiores. Quem são os bárbaros?! Tudo legitimado pela religião, pela autoridade eclesiástica que se proclama intérprete da palavra divina, porta-voz da palavra de Deus. Mesmo que sejamos condescendentes com os espíritos imbuídos da sincera convicção de que agiam em nome de Deus e imaginaram-se instrumentos cumpridores da missão divina de evangelizar, a história não nos permite transigir. As intolerâncias religiosa e laica reforçaram-se mutuamente para a efetivação de objetivos econômicos, políticos e sociais. Em nome de Deus e do poder econômico e político!

A combinação entre o poder secular e o poder espiritual mostrou-se explosiva. A hegemonia da Igreja Católica durante a Idade Média, a ascensão e politização do fundamentalismo cristão, as

manifestações políticas e religiosas do judaísmo ultra-ortodoxo e dos fundamentalistas islâmicos no Oriente Médio comprovam-no. A simbiose entre poder político e poder religioso demonstra que a intolerância não é apenas religiosa, mas também secular – embora esta última assuma formas diferenciadas respaldada por conceitos modernos como o secularismo, ideologias, nacionalismo, Estado, etc.

Por outro lado, salvo nos Estados teocráticos, ou naqueles em que a religião ainda exerce influência determinante sobre a sociedade e o poder político civil, a intolerância religiosa perdeu o apoio do braço secular. A consolidação das nações impôs a necessidade da soberania absoluta do poder civil e, consequentemente, a limitação da influência do poder eclesiástico sobre o Estado. As transformações no âmbito econômico, político e social, fortaleceram a exigência da laicidade e a consequente separação do poder espiritual e poder secular, Igreja e Estado. No ocidente, a política terminaria por impor a sua autonomia em relação ao poder religioso – embora a relação permaneça tensa e conflituosa.

A realidade é complexa e contraditória. Não é sábio se limitar às manifestações de religiosidade. A intolerância religiosa também é alimentada pela intransigência secularista. O fundamentalismo secular é tão fanático e equivocado em relação à religião quanto o fundamentalismo religioso baseado na Bíblia e no Corão podem ser em relação ao pensamento laico. A política, as ideologias, enfim, o secularismo, também podem assumir formas de intolerância e produzir horrores indescritíveis e inaceitáveis. Expressões do humano e da vida social, tanto a intolerância religiosa quanto a laica tendem a persistir. Porém, numa relação dialética com a tolerância. Esta,

por sua vez, só tem chances de se impor à intolerância pela ação humana consciente. A intolerância, religiosa e/ou laica expressam o sombrio no humano e exigem a consciência de combatê-las, reconhecendo o outro em nós mesmos.

É equívoco, portanto, considerar a intolerância religiosa restrita à esfera da crença dogmática correspondente a uma determinada interpretação do sagrado, das escrituras e de Deus. Estes aspectos são fundamentais, mas é preciso considerar as manifestações de intolerância religiosa historicamente, isto é, levar em consideração as conexões com o poder econômico e político, os interesses nem sempre manifestos e o contexto social. Reduzir as manifestações de intolerância religiosa às idiossincrasias individuais ou de grupos específicos de caráter religioso é desconsiderar os nexos sociais que possibilitam a emergência do discurso e atitudes intolerantes. Em outras palavras, a intolerância religiosa é mais do que uma questão individual ou de grupos específicos incapazes de tolerar os que não comungam das suas certezas absolutas e, imbuídos do fervor religioso, almejam impor sua fé sectária.

A intolerância religiosa não pode ser reduzida à mera manifestação individual. Ainda que ela encontre refúgio e manifeste-se pelo discurso e ação individual, sua fonte é social. São os contextos sociais, políticos e econômicos que constituem o solo fértil para a sua erupção. Não por acaso, a intolerância manifesta-se mais intensamente nos períodos de crise econômica, social e política, quando as incertezas e receios tornam-se o combustível capaz de fazer explodir as paixões irracionais e reacender as fogueiras da inquisição. No entanto, a racionalidade também oferece sua cota de contribuição. Os exemplos históricos demonstram que a intolerância

religiosa também se nutre da racionalidade. O *mytos*, em muitos casos, é racionalizado, transformado em *logos*; busca-se meios racionais para atingir fins religiosos. A tentativa de inserir o sagrado no campo racional da política tem revelado um grau de intolerância comparável às épocas das guerras religiosas – na verdade, guerras político-religiosas. Por outro lado, a secularização, a predominância da razão e sua pretensão de superar o *mytos*, de relegar a religião ao âmbito privado, tem alimentado os fundamentalismos de todos os tipos. É insuficiente caracterizá-los como fanatismo, arcaísmo, obscurantismo, sobrevivências do medievalismo, etc. Eles expressam a reação às consequências da modernidade e impõem o desafio de compreender a intolerância religiosa para além das simplificações e visões maniqueístas.

Compreender, não é aceitar. Não podemos ignorar a intolerância religiosa. Ela assume múltiplas manifestações, a depender da realidade socioeconômica, cultural e política em cada país e região do mundo. Ela expressa a teologia do ódio contra quem não venera o mesmo Deus, contra o secularista ou aquele que manifesta sua religiosidade de forma diferente. Ela nutre-se do medo e do ódio.

A violência tende a gerar mais violência, o ódio a produzir mais ódio. As perseguições religiosas e seculares produziram guerras e resistências que degeneraram numa espiral de mais violência e ódio generalizado. O absurdo de impor a fé religiosa ou de negar o direito de manifestar a fé – independente da divindade cultuada – conduz ao absurdo da intolerância, do desenvolvimento da teologia do ódio. Não obstante, as mesmas estruturas, instituições e contextos sociais que alimentam esta espiral de violência e ódio, também reservam espaços para

manifestações de tolerância, compreensão e amor. Devemos considerar que as mesmas religiões que oferecem motivações e justificativas para a violência e o ódio também pregam a convivência pacífica, o respeito mútuo e o amor. Se a Bíblia e o Corão testemunham o perigo e a fúria das ortodoxias, também oferecem uma mensagem de paz e tolerância.

O indivíduo é um ser social, determinado socialmente. Ele nasce sob determinadas circunstâncias, que independe dele e condiciona sua vida. Contudo, em sua interação com a realidade social, modifica-se a si mesmo e pode mudar as condições em que atua. Em outras palavras, ainda que determinados pelas circunstâncias sócio-históricas, os indivíduos não são seres autômatos e meros prisioneiros das circunstâncias; há uma margem de autonomia individual, de possibilidade de pensar e agir diferente, de transformar as próprias circunstâncias. Neste sentido, tanto a tolerância quanto a intolerância são opções.

Não obstante, no combate às intolerâncias, não basta as posturas morais individuais. Embora essencial, a resposta de cunho moral e individual é insuficiente. É preciso que o agir humano consciente também incida sobre as estruturas, instituições e sistemas sociais, políticos, econômicos, políticos e ideológicos que constituem o solo fértil dos *gêrmens* das diversas formas de intolerância. O apelo à tolerância se revela ineficaz se não incidir, de forma concreta, sobre as instituições sociais e a vida coletiva. A boa vontade individual, as posturas angelicais, o moralismo individualista, etc., não são suficientes para estabelecer a tolerância entre seres humanos com crenças e práticas diferentes, muitas vezes concebidas como excludentes. É preciso que a

tolerância tenha garantias institucionais sociais.

Por fim, é necessário aprender com o passado. A história mostra que a utilização dos meios próprios da intolerância foi inadequado para a conquista da tolerância. O dilema humano consiste em adequar meios e fins, especialmente em contextos que estimulam a violência e os ódios recíprocos, nos quais a pulsão destrutiva se sobrepõe à pulsão pela vida. Se almejamos a tolerância, temos o desafio de buscar a coerência entre meios e fins, na linguagem e na ação. Talvez o primeiro passo seja privilegiar o diálogo e não recorrer ao discurso da exclusão e do ódio em nossas relações cotidianas. Mas não nos iludamos: os intolerantes continuarão a disseminar seu rastro de ódio e violência. Compreendê-los não significa aceitá-los; a tolerância não pode tolerar a intolerância.

Referências

- ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAS. **A Intolerância**: Foro Internacional sobre a Intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, La Sorbonne, 28 de março de 1997; tradução Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- ANTES, Peter. **O Islã e a Política**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- ARMSTRONG, Karen. **A Bíblia**: uma biografia; tradução Maria Luiza X. De A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- _____. **Breve história do mito**; tradução Celso Nogueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. **Em Nome de Deus**: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.
- ARMSTRONG, Karen. **O Islã**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001b.
- BARTHOLO JR., Roberto S.; CAMPOS, Armanda Eugenia. (Orgs.) **Islã – O credo e a conduta**. Rio de Janeiro: Imago Editora; ISER, 1990.

BEER, Max. **História do socialismo e das lutas sociais**; tradução Horácio de Melo. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições**: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**; tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

CHAUÍ, Marilena. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.

CIORAN, Emile M. **Breviário de decomposição**; tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

CROATTO, Severino. **A luta dos deuses**. São Paulo: Paulinas, 1985.

DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**; tradução Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DELUMEAU, Jean. **A Civilização do Renascimento** – volume 1; tradução Manuel Ruas. Lisboa: Editora Estampa, 1994.

FREUD, Sigmund. **Moisés e o Monoteísmo**. Rio de Janeiro: Imago, 1975 (Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud, volume XXIII).

KAUTSKY, Karl. **A origem do cristianismo**; tradução, introdução, apêndice e notas de Luiz Alberto Moniz Bandeira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier**; tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LOCKE, John. **Carta acerca da Tolerância**. In: LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância; Segundo Tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 01-29. (Os Pensadores)

MANN, Heinrich. **A Juventude do Rei Henrique IV**. São Paulo: Editora Ensaio, 1993.

MILES, Jack. **Cristo: uma crise na vida de Deus**; tradução Carlos Eduardo Lins da Silva e

Maria Cecília de Sá Porto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. **Deus: uma biografia**; tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MILL, John Stuart. **Sobre a Liberdade**. Petrópolis: Vozes, 1991.

PRAXEDES, Walter. “O “Tratado sobre a tolerância” de Voltaire e a intolerância nossa de cada dia”. Maringá, BLOG DA REA, 2015. Disponível em <https://espacoacademico.wordpress.com/2015/06/28/o-tratado-sobre-a-tolerancia-de-voltaire-e-a-intolerancia-nossa-de-cada-dia/> Acesso em 24.07.2015.

ROUANET, Sergio Paulo. “O Eros da diferença”. *Folha de S. Paulo*, Caderno Mais, 09.02.2003.

SARAMAGO, José. “O Fator Deus”. *Folha de S. Paulo*, 16.09.2001.

SILVA, Antonio Ozaí da. “Monoteísmo e Intolerância Religiosa e Política”. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 113, outubro de 2010a. Disponível em <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/Es-pacoAcademico/article/view/11370/6156>

_____. “O monoteísmo islâmico”. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 115, dezembro de 2010b. Disponível em <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/Es-pacoAcademico/article/view/11893/6382>

_____. “Reflexões Sobre a Intolerância”. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 37, junho de 2004. Disponível em <http://www.espacoacademico.com.br/037/37pol.htm>

STONE, I. F. **O julgamento de Sócrates**; tradução Paulo Henrique Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a intolerância**; tradução Paulo Neves. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015.

WALZER, Michael. **Da tolerância**; tradução Almiro Pisetta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WOLFF, Robert Paulo, MOORE JR., Barrington e MARCUSE, Herbert. **Crítica da Tolerância Pura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.