

SECULARISMO BRASILEIRO À LUZ DAS CATEGORIAS DE “INJÚRIA” E “INTOLERÂNCIA RELIGIOSA”¹

*Paula Montero*²

Resumo: O propósito neste texto é identificar a especificidade brasileira do problema clássico da “intolerância religiosa”, a partir dos casos locais tais como o não reconhecimento das práticas afro como religiosas pelo campo jurídico. Quando comparados às tensões provocadas pela presença islâmica na Europa analisadas por Saba Mahmood é possível compreender porque a neutralidade estatal se torna o lugar do silenciamento jurídico da intolerância religiosa no Brasil.

Palavras-chave: intolerância religiosa; racismo religioso; injúria; secularismo.

BRAZILIAN SECULARISM IN THE LIGHT OF THE CATEGORIES OF “INJURY” AND “RELIGIOUS INTOLERANCE”

Abstract: The purpose of this text is to identify the Brazilian specificity of the classic problem of “religious intolerance,” based on local cases such as the non-recognition of Afro practices as religious by the legal field. Compared to the tensions caused by the Islamic presence in Europe analyzed by Saba Mahmood, it is possible to understand why state neutrality becomes the place of legal silencing religious intolerance in Brazil.

Keywords: religious intolerance; religious racism; injury; secularism.

Para Saba Mahmood (2009), o secularismo deve ser entendido como uma forma (moderna) de sensibilidade e de governabilidade. Ele tem como um de seus principais objetos a regulação do religioso. Esses processos de

¹ Como citar: MONTERO, Paula. Secularismo brasileiro à luz das categorias de “injúria” e “intolerância religiosa”. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 40, p. 55-60, 2021.

² Doutora em Antropologia, professora da Universidade de São Paulo e pesquisadora do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, Brasil. E-mail: pmontero@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4378-5189>

normalização, no entanto, têm resultado em toda parte na exacerbação das tensões religiosas. O texto de Ana Paula Miranda, publicado neste número, representa uma contribuição importante para a compreensão desse fenômeno no contexto brasileiro atual. Trata dos conflitos entre evangélicos neopentecostais e afro-religiosos que se tornaram cada vez mais presentes e visíveis na grande mídia a partir da década de 2010.

Meu propósito neste comentário é identificar a especificidade brasileira do problema clássico da “intolerância religiosa” a partir dos casos tratados pela autora quando comparados às tensões provocadas pela presença islâmica na Europa analisadas por Mahmood. O tema da “tolerância”, como se sabe, é fruto das guerras civis europeias do século 16 e 17 que levaram à separação entre os interesses do Estado e os interesses das igrejas. Essa ruptura fez emergir um novo conceito de igreja como associação voluntária e civil, na qual o Estado não está autorizado a intervir. Essa noção de pertencimento religioso como uma escolha autônoma fez do conceito de “liberdade religiosa”, nos séculos seguintes, o principal parâmetro da regulação das relações entre o Estado e as religiões. Nesse novo contexto, a noção de “intolerância religiosa”, entendida até então como um ato discricionário do Estado em defesa de uma ortodoxia, tornou-se inadequada como um *ethos* regulatório. A nova ideia de “tolerância” que emerge nesse momento transfere a ação normativa do Estado sobre as religiões para o próprio campo das relações entre religiões, exigindo delas uma atitude de respeito mútuo.

O trabalho de Miranda (2021, neste número) ilustra como o sentido histórico desse termo novamente se inverteu. Se no passado a noção de “tolerância” questionava a ação do Estado na regulação da coexistência entre as religiões, hoje essa categoria é mobilizada para exigir que o Estado regule essa relação. No entanto, como bem mostra o trabalho de Miranda, a própria noção de “tolerância” se torna objeto de disputa.

Tendo em vista que a “tolerância” não tem conteúdo normativo próprio, seu sentido depende do contexto. Seus usos políticos pelas religiões afro no Brasil e islâmicas na Europa revelam sua inadequação para enfrentar as tensões inerentes às relações entre duas expectativas igualmente estimadas: a tolerância e a liberdade religiosa.

Os casos europeus, que redundaram nos trágicos assassinatos dos jornalistas e funcionários do jornal francês Charlie Hebdo, em 2015, por dois muçulmanos armados, suscitaram a incondicional defesa da liberdade de expressão intrínseca ao secularismo. Os casos brasileiros, que implicaram na destruição de terreiros e ameaças físicas a mães de santo, foram realizados em nome da liberdade religiosa e de crença. Interessantemente, o mesmo direito é reivindicado ora por atores secularistas para criticar uma religião percebida como “fundamentalista” por colapsar a distinção necessária entre representação e coisa representada, ora por atores religiosos para questionar a existência de uma religião percebida como “falsa” por conferir agência divina a objetos. Em razão dessa “ideologia semiótica”, que Mahmood (2009) considera inerente ao secularismo, ele não pode ser tratado como o oposto à intolerância religiosa. A inabilidade dos pensadores secularistas em entender a “injúria” desde um ponto de vista epistemológico revela um viés racionalista que vê como ameaçadora a diferença étnico-religiosa. Nos casos estudados por Miranda, a acusação de intolerância mobilizada pelos afro religiosos contra os neopentecostais se ressentem também da recusa em aceitar uma religião tida como “demoníaca”. Esse contraponto permite perceber que “fundamentalismo” e “fetichismo” são acusações que compartilham a mesma “ideologia semiótica” que prescreve a estrita distinção entre sujeito (que escolhe/crê) e objeto (inerte). Talvez por essa razão, a “tolerância”, que tem como preceito aceitar as dissidências éticas, seja um princípio incapaz de garantir a convivência entre diferenças epistêmicas, sem a regulação do Estado.

Nos dois casos aqui colocados, a neutralidade estatal, condição mesma da própria tolerância, é interpelada e se exige do Estado uma resposta regulatória das religiões. A noção de “liberdade de expressão”, seja como fundamento do debate, seja como ferramenta política, se revela uma noção jurídica inadequada para justificar direitos, tendo em vista seu impacto adverso sobre a tolerância, contradição esta já observada por Karl Popper (1945) em seu “paradoxo da tolerância”, mencionado por Miranda.

Mas o trabalho de Miranda tem a virtude de suscitar nossa reflexão a respeito de mais um desdobramento desse dilema. As diferenças estético

morais expressadas pelo islamismo e pelos afro religiosos têm como fundamento sensibilidades específicas constituídas por práticas disciplinares transmitidas e incorporadas nas ações dos sujeitos (Asad, 1993). Talvez por essa razão, o pleito de *injúria* dos primeiros e da *intolerância* dos segundos não encontre ressonância ou escuta nas práticas estatais. O caso do juiz que não acatou, em primeira instância, a demanda de retirada dos vídeos da IURD sob a alegação de que as práticas afro não eram religiosas denota a longevidade, no Brasil, de uma percepção que desloca para o campo da magia epistemologias da imanência, tornando-as ininteligíveis em suas alegações morais.

Miranda observa como os próprios atores vão se dando conta, paulatinamente, dessa mouquidão inerente aos quadros mentais secularistas do aparato jurídico do Estado e deslocando suas fichas para outro tabuleiro: o da luta antirracista. Estes movimentos, cuja trajetória remonta ao século passado, não viam até muito recentemente, no entanto, as agremiações religiosas afro como agentes potencializadores do debate público. Mas enquanto a “intolerância religiosa”, por falta de referente normativo, nunca foi codificada no Código Penal, o “racismo” vem sendo criminalizado desde a Lei Afonso Arinos, de 1951, que o caracteriza naquela ocasião como delito leve, isto é, uma contravenção penal. Desde então, o detalhamento das práticas consideradas racistas e o agravamento das penas se ampliou progressivamente. A Constituição de 1988 previu que a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível. O detalhamento dessa diretriz pela Lei 7716 de 1989 tipifica o racismo em seu artigo 20 prevendo penas de reclusão para quem “praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional”. Em paralelo, o Código Penal em sua redação de 2003 tipifica o delito de “injúria preconceituosa” quando o crime é praticado com utilização de elementos referentes a raça, cor, etnia, religião ou origem.

Percebe-se pois que, ao contrário do caso francês, o Código Penal brasileiro associa diretamente a injúria ao preconceito de raça e religião. Essa vinculação favoreceu um atalho que conectou a religião ao crime de

racismo e que promoveu o abandono progressivo da expressão “intolerância religiosa” em favor de uma nova fórmula: a de “racismo religioso”. Embora o texto de Miranda não explore essas genealogias, ele registra o importante papel de antropólogos ativistas, tal como Ordep Serra, na produção dessas conexões ao sugerir que a “intolerância religiosa é, na verdade, o cavalo de batalha do racismo”.

Finalmente, à guisa de conclusão, gostaria de observar que, se a liberdade religiosa se revelou uma ferramenta pouco eficaz nas lutas contra a intolerância, o texto de Miranda desvenda uma de suas faces recentes mais perversas no Brasil. Em seu nome, as muitas denominações evangélicas em expansão têm conquistado uma desregulação sem precedentes da atividade religiosa das igrejas. Uma das consequências imprevistas dessa expansão é o fato de que as tensões entre evangélicos e afro religiosos, que até a década de 1990 permaneciam no âmbito das relações de parentesco e vizinhança, foram capturadas e instrumentalizadas pelas redes sistêmicas do crime organizado. As disputas teológicas contra “falsas religiões” se atualizam, como descreve Miranda, na disputa pelo controle de territórios urbanos e de suas populações. As igrejas, enquanto eficientes equipamentos urbanos de agregação de pessoas, oferta de serviços e circulação não regulada de capital financeiro, tornaram-se um ativo de fácil acesso e pouco controle. Nesse sentido, o esforço de Miranda em analisar os conflitos entre religião e política em uma perspectiva multidimensional é particularmente bem-vindo para alertar que o foco excessivo de nossa reflexão nos riscos do conservadorismo e extremismo religioso sobre os direitos deixa no escuro os interesses não propriamente doutrinários que movimentam essas disputas.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

MAHMOOD, Saba. Religious Reason and Secular Affect: an Incommensurable Divide? *In: ASAD, Talal; BROWN, Wendy; BUTLER, Judith; MAHMOOD, Saba. Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley: University of California, p. 64-100, 2009.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. A “política dos terreiros” contra o racismo religioso e as políticas “cristofascistas”. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 21, n. 40, 2021.

Recebido em: 15/07/2021

Aprovado em: 15/07/2021