

PRECONCEITO, ESTIGMA E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA: a prática da tolerância em sociedades plurais e em Estados multiculturais

Aurenéa Maria de Oliveira

Resumo

Este artigo tem como objetivo analisar a prática da tolerância, sobretudo religiosa, em sociedades globais e plurais como as contemporâneas, relacionando essa prática da tolerância à atuação de um Estado multicultural crítico que, lidando com a questão da diversidade entre as religiões, respeite e crie espaços institucionais para a manifestação do dissenso e do conflito nessa esfera, sem que com isso possibilite a manifestação da intolerância, conceituada aqui através da negação da manifestação de expressões de verdades diferentes, existentes em outras crenças.

Palavras-chave

Tolerância. Intolerância religiosa. Preconceito. Estigma.

PREJUDICE, STIGMA AND RELIGIOUS INTOLERANCE: the practice of the tolerance in plural societies and in States multiculturais

Abstract

This article analyzes the practice of the tolerance in global and plural societies as the contemporaries, relating that practice of the tolerance the acting of a State critical multicultural that works with the question of the diversity between religions, creating institutional spaces for the manifestation of the dissenso and of the conflict in that sphere, without with that it turns possible the manifestation of the intolerance considered here by the denial of the manifestation of expressions of different truths, existent in other faiths,

Keywords

Tolerance, Religious intolerance, Prejudice. Stigma.

1 Introdução: o conceito de tolerância na modernidade

A busca por uma verdade centralizada na razão e na objetividade promoveu na modernidade a produção de um conhecimento científico que forneceu fundamentos para a destruição do Outro, sendo esse Outro o diferente, o não-europeu. Assim, essa é uma questão pertinente de se discutir, na medida em que se relaciona diretamente com o problema da tolerância/intolerância, uma vez que, tanto no caso de uma razão excessivamente dura, que serviu! sirva de fundamento para a exclusão, como no caso de uma ciência que teve/tem como meta encontrar certezas universais, absolutas, nos deparamos com a possibilidade da intolerância.

É para essa intolerância que Cardoso (2003) chama a atenção ao destacar que, no campo da identidade, seu conceito e busca como algo puro e homogêneo, concebido em termos de valor universal, conduziu a um ideário de tolerância tal que, negando a pluralidade humana, relegou o diferente, o não-idêntico ao lugar do submisso, do anormal, do estranho, do não-existente ou do manipulável. Discutindo acerca dos sentidos que a palavra tolerância adquiriu na modernidade a partir dessa concepção de identidade, afirma:

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

Essa perspectiva de tolerância, alicerçada nos ideais da ciência moderna, não levou em consideração a constituição da identidade a partir do Outro, do diferente, pelo contrário. Desse modo é que Cardoso, a partir da perspectiva do professor mexicano Leopoldo Zéa, defende que essa visão excludente marca profundamente tanto a *Declaração da Independência dos EUA* (1776) como a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* da Revolução Francesa (1789), pois nelas encontramos a reivindicação de direitos

iguais, mas só para semelhantes, no caso os europeus, posto que não é feita menção aos direitos dos não-europeus:

Nos EUA, os europeus de fora da Europa buscavam os mesmos direitos de dentro da Europa. Na Revolução Francesa, também eram europeus (franceses) exigindo igualdade e liberdade entre si mesmos. Nessas declarações não se falou em nome de outras raças e culturas. A universalidade presente nelas, na realidade, expressa apenas a cultura europeia, uma vez que o parâmetro para determinar a igualdade entre os homens é a capacidade de fazer bom uso da razão, cujos princípios foram estabelecidos por eles próprios.

A análise das declarações e os fatos da época podem ilustrar e apresentar a tese do professor mexicano. Por exemplo, a Declaração da Independência dos EUA, redigida pelo liberal Thomas Jefferson, funda-se nas idéias da Ilustração. Sem dúvida o texto fala da liberdade e igualdade entre todos os homens: 'que todos os homens são criados igualmente, que eles são dotados pelo criador com certos direitos inalienáveis, que entre eles está a vida, a liberdade e a busca da felicidade'. Entretanto, fatos como a restrição do voto feminino e a escravidão dos negros nos EUA mantida ainda por quase cem anos após essa Declaração contradizem a intenção de universalidade da mensagem escrita. De fato, a burguesia americana lutava pelos direitos de liberdade e igualdade no comércio dominado pela burguesia da metrópole inglesa.

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

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

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

Em sua leitura, no embate em torno da perspectiva de tolerância na modernidade entre Locke e Voltaire - onde o primeiro, em sua *Carta acerca da Tolerância*, pensa a religião como diversa, mesmo entre os cristãos, defendendo que a adesão a qualquer uma delas deve ser vista como algo autêntico e verdadeiro; e o segundo, em seu *Tratado sobre a Tolerância*, admite a diversidade de caminhos, porém dando um peso maior à identidade ontológica (que advém do Ser) e ideológica (que advém das idéias) -, Voltaire consagra-se vencedor. Para Cardoso, o argumento ontológico e ideológico de que este faz uso em favor da identidade encontra-se:

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

argumento ideológico transparece quando Voltaire funda a tolerância na razão iluminista. Ao denunciar as injustiças e a violência sofrida pela família protestante Calas, Voltaire mostra que a tolerância religiosa é antes de tudo uma exigência de sociedades civilizadas, em que

o progresso da razão abranda a ignorância, os preconceitos e o fanatismo. Nesse particular, o que sobressai é a visão iluminista da vida moral, enquanto a identidade da cultura européia, em que o grau de virtude é decorrência natural do grau de racionalidade. (CARDOSO, 2003, p. 130 e 131).

Assim, para o autor, é a partir do plano do ideológico em que toca Voltaire que o conceito de tolerância extrapola, saindo do âmbito religioso para também se inserir no da política, onde foi utilizado para justificar "[...] o comportamento do conquistador e colonizador europeu diante dos povos nativos das terras descobertas" (CARDOSO, 2003, p. 131), e transformar o projeto de emancipação da razão ocidental- razão instrumental em Adorno - em um projeto de dominação. Segundo Cardoso, essa dimensão da razão ocidental, que vai chamar de despótica, desloca-se igualmente para o significado da palavra tolerância na modernidade:

Os sentidos de tolerância na modernidade, predominantes nos dicionários das línguas latinas, revelam a ideologia da cultura européia em seu projeto de universalidade e homogeneidade pela dominação das outras culturas. No século XVI, o vocábulo latino *tollerantia* significa constância em suportar, permitir, condescender. Nessa acepção, a tolerância supõe uma relação humana entre desiguais, em que o superior faz concessões ao inferior. Assim, o verbo 'tolerar' aparece freqüentemente como sinônimo de 'suportar' ou 'aceitar' com indulgência. Nesses dois sentidos básicos estão presentes a postura discriminatória e superior dos conquistadores em relação aos povos indígenas da América Latina. (CARDOSO, 2003, p. 131-132).

Essa tolerância do conquistador argumenta Cardoso (2003, p. 132), mencionando agora Dussel (1993), não expressa o reconhecimento da alteridade, mas sim "[...] uma atitude necessária de suportar a presença do outro para preservar uma ordem universal, pois com isso o civilizado estaria impedindo o comportamento violento dos povos indígenas."

Diante disso, afirma que essa perspectiva de tolerância deu sustentáculo ao extermínio dos povos indígenas por portugueses e espanhóis, na medida em que para seres considerados como inferiores aos humanos, uma subespécie da raça, só restava a eliminação, caso não se submetessem àqueles tidos como humanos de fato (CARDOSO, 2003, p. 132-133). A tendência de superioridade do europeu ante os povos colonizados, revestida na concepção da palavra tolerância na modernidade, mostra-se de modo semântico ainda quando a ela é associada a expressão 'indulgência', pois com isto outras expressões como 'clemência', 'indulto', 'perdão', 'remissão de penas', etc. também dela se aproximam, conduzindo a relação entre europeus e povos nativos a um ponto onde não só se lida com a questão hierárquica do superior e do inferior, mas, igualmente, passa-se a tratar com a questão do bom e do ruim, do bem e do mal:

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

E assim completou-se a justificativa da dominação: a civilização superior e a religião verdadeira. A cultura autoritária do colonizador era a única verdade em que residia a salvação da ignorância e do pecado. (CARDOSO, 2003, p. 133-134).

Tratados como parte da natureza que precisava ser controlada, desbravada e explorada, nativos e negros foram ora eliminados ou escravizados pelos colonizadores como forças selvagens indomáveis, ora tolerados como animais domésticos (CARDOSO, 2003, p. 134). Nisso tudo, o que mais surpreende é que, passados mais de quinhentos anos do processo de colonização européia na América Latina, esse sentido de tolerância que ajudou a estruturar e incitar a própria intolerância e que não admite o que está fora do paradigma ainda persiste, mantendo viva uma visão/tradição de

evolucionismo social que serviu para afastar a desigualdade, concebida como natural, do processo de dominação de culturas:

Dos diversos sentidos que o termo tolerância adquiriu na modernidade, sobressai um ponto comum: a relação de superioridade e inferioridade entre duas culturas e, portanto, a visão evolucionista e de progresso com sentido único. É o que chamamos de predominância da identidade sobre a diversidade. Quanto à desigualdade, esta é considerada natural, circunstancial ou de responsabilidade de quem se encontra numa posição inferior. Não se relaciona a desigualdade social com o processo de dominação do outro. (CARDOSO, 2003, p. 135-136).

Esse sentido da tolerância na modernidade relaciona-se então ao projeto de dominação universal do colonizador europeu, no qual a ideologia da ciência moderna, em sua busca de uma verdade absoluta e no uso de uma razão instrumental ansiosa por dominar a natureza, foi utilizada como elemento legitimador que possibilitou/possibilita o desenvolvimento de atitudes de intolerância. No âmbito das relações religiosas faz-se pertinente observar até onde esse conceito de tolerância moderno pode predispor ao preconceito para com membros de credos diferentes. Todavia, ao se trabalhar com esta temática, é interessante questionar até que ponto o **preconceito** é apenas um elemento constitutivo da formação das identidades, entre elas as religiosas, ou até que ponto ele pode se caracterizar num **estigma** que pode conduzir à **intolerância religiosa**.

2 A distinção entre preconceito, estigma e intolerância religiosa

Toda identidade para se erguer se depara com outras identidades, estabelecendo com estas uma atitude relacional de aproximação e/ou de afastamento. O problema no segundo caso se dá quando esta atitude de afastamento se configura num comportamento de negação do Outro, que se expressa numa não-aceitação de suas diferenças, transformando-se numa postura, em âmbito democrático, que inviabiliza a este diferente o direito, a legitimidade de existir, de não ser semelhante. Esta atitude, como salienta Mouffe,

[...] não pode nos ajudar a entender a importância do dissenso numa sociedade democrática. Ela é incapaz de captar as diferentes formas de antagonismos que emergem em nosso mundo globalizado, pós-guerra fria, e de enfrentar um tipo de política democrática que poderia dar conta delas. (MOUFFE, 2003, p. 11).

Desse modo, o fato de vivermos atualmente em sociedades globalizadas, plurais sob vários aspectos, entre eles o religioso, traz à tona o problema cada vez maior de lidarmos com as diferenças, sobretudo com aquelas diferenças que são reflexo de vozes excluídas, que organizadas em movimentos sociais lutam contra o estigma de que foram vítimas pela própria sociedade:

Estes movimentos sociais a que nos referimos tiveram como consequência o abalo da Ciência, da Razão, dos Padrões 'Universais' e hegemônicos de ser, sentir e estar no mundo. Hoje, em todo o planeta, olhos se abrem para os Outros, principalmente para os Outros que não fazem parte do padrão e do projeto eurocêntrico. Lembrando que esses olhares não ocorrem por benevolência ou concessão de ninguém, mas por influência/pressão desses Outros/as - movimentos feministas, negros (africanos da diáspora), homossexuais – e de outros povos e culturas que não comungam ou se beneficiam com o padronizado modo euronorteamericano de ser, pensar e de agir.

Nesta panorâmica musicada mentalmente, nós nos deparamos com o movimento negro e toda afirmação de uma cosmovisão africana - Martin Luther King, Nelson e Winnie Mandela -, de luta pelos direitos civis, lutas de libertação africana; o movimento feminista, queima dos sutiãs, conquistas políticas com muitas das nossas reivindicações atendidas e absorvidas pela sociedade em geral. Vemos o movimento dos homossexuais (gays, lésbicas e bissexuais) ganhar força a cada instante e, ainda, a visibilidade crescente da luta dos deficientes. Ao mesmo tempo, questões de cunho religioso/político ganham notabilidade internacional [...] As questões das diferenças de gênero, cultura, etnia/cor e de várias especialidades

borbulham no mundo. E, com a visibilidade global de singularidades, de outras formas de ser e estar no mundo, que se agenciam, buscando comunicação, vem também a necessidade de pensar e discutir diante dessa nova era social [...] (TRINDADE, 2002, p. 2-3).

Diante disso é que o desafio de se pensar nessa nova era, especificamente no que se refere à esfera da religião, estimula a promoção de vários tipos de reflexão. Dentre elas destacamos duas que consideramos relevantes: a primeira, mais geral, visa discutir até que ponto dentro de um Estado multicultural, que busque lidar com questões referentes a problemas entre culturas diferentes, deve-se aceitar todo tipo de postura religiosa, tendo em vista que, como salienta Silva (2004, p. 1), historicamente a intolerância esteve e está muito presente no domínio "[...] das relações humanas fundadas em sentimentos e crenças religiosas"; a outra, de âmbito mais específico, visa distinguir as atitudes de constituição de identidades, dos desenvolvimentos de preconceitos estigmatizantes que podem conduzir a posturas intolerantes.

Destarte, no que se refere à primeira reflexão, sabemos que o ódio recíproco fundado em valores religiosos teve no fator Deus um alicerce. Silva, ao abordar esse assunto, afirma:

De algo sempre haveremos de morrer, mas já se perdeu a conta dos seres humanos mortos das piores maneiras que seres humanos foram capazes de inventar. Uma delas, a mais criminosa, 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. (SILVA, 2004, p. 1-2).

Mais adiante ele prossegue dizendo que "[...] a história das grandes religiões monoteístas - o cristianismo, islamismo e o judaísmo - indica momentos de convivência respeitosa, mas também períodos de intolerância entre as diversas religiões e a intra-religião" (SILVA, 2004, p. 2). Exemplificando o segundo caso, afirma que os diversos tipos de fundamentalismos - cristão, islâmico, judaico - caracterizam-se como resistência ao processo de modernização das sociedades em todos os períodos e são movidos por comportamentos de busca de eliminação do Outro. O autor

expõe que na Idade Média a intolerância religiosa foi intensificada pelas lutas entre judeus e heréticos; durante os Estados nacionais modernos a intolerância, ao vincular religião e política, identificando uma à outra, possibilitou que o herege religioso fosse visto como "[...] desafiante da ordem política monárquica; o dissidente político é [era] encarado como um desafiador do dogma religioso adotado pelo Estado-nação." Assim, nessa época, "[...] 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." (SILVA, 2004, p. 2).

Atualmente, sobretudo após os ataques de 11 de setembro de 2001, a intolerância religiosa voltou a ser assunto do dia, reafirmando o preconceito, a insegurança e o medo, posto que, tendo um fundamento irracional, violento e destrutivo, essa intolerância também possui uma configuração racional, que se apresenta quando se aceita que o Estado lute contra outros povos e culturas, tomados como uma ameaça à chamada homogeneidade da sociedade civil, a sua ordem interna. Isso é o que Silva (2004, p. 6) denomina de intolerância institucionalizada.

Por outro lado, esse mesmo autor sublinha que a complexidade desse tema é muito grande, tendo em vista que desde a tradição de John Locke abre-se margem para a discussão de como manter a liberdade de expressão do Outro se esta liberdade de expressão revela-se intolerante. Contemporaneamente a questão se coloca diante do fato de como combater uma atitude de intolerância dentro de sociedades plurais do ponto de vista cultural, religioso, etc. Como lidar com heterogeneidades que querem excluir outras, eliminando o diferente? (SILVA, 2004, p. 7). Essa preocupação de Silva é também a de Abella Vázquez (2003, p. 11), para quem o problema com o qual nos deparamos nas sociedades globais atuais diz respeito ao **fato** de como lidar, no terreno normativo e prático das esferas político-estatais, com os costumes de povos diferenciados.

No entanto, antes de adentrarmos nos méritos dessa reflexão acerca da atuação dos Estados no trato com problemas relacionados ao pluralismo, faz-se necessário inicialmente focalizar a segunda questão de âmbito mais específico que propusemos, vinculada à distinção entre o preconceito como sendo uma prática constitutiva de demarcação de fronteira identitária e o preconceito como sendo uma prática próxima da intolerância. Neste sentido

é que se toma relevante estabelecer, através da abordagem dos conceitos de preconceito, estigma e intolerância, uma diferenciação entre o dissenso, o conflito - que são comuns na afirmação das identidades - e os preconceitos, fortemente estigmatizantes, que podem vir a se configurar em comportamentos intolerantes.

Os preconceitos, alguns defendem, sempre existiram, existem e vão continuar a existir em qualquer sociedade, em todas as épocas. Como coloca Gadamer, eles fazem parte do processo de interpretação e de construção social, à medida que nos situam acerca da compreensão sobre a própria sociedade; neste aspecto é que eles são reabilitados por esse autor em sua hermenêutica. A esse respeito, coloca Grondin:

Se as manifestações de Gadamer talvez não se comportem sempre de forma totalmente consistente, a sua 'reabilitação' dos preconceitos conduz, todavia, à admoestação crítica de 'dar-se conta da própria preconceituosidade, para que o próprio texto se apresente em sua diversidade e chegue, assim, à possibilidade de jogar sua própria verdade objetiva contra a própria pré-concepção'. (GRÜNDIN, 2001, p. 187-188).

Numa perspectiva diferente, porém manifestando essa mesma defesa, Cavalcanti (2002, p. 1) é outro que reitera a posição de Gadamer, entendendo o preconceito como "[...] pré-conceber, ou seja, conceber de antemão, ter concepções pré-definidas sobre determinado objeto", "prever, fazer previsões", sendo este preconceito considerado para ele como algo natural, posto que foi e é comum a todos os povos, em todos os períodos e sociedades.

Embora não concordemos com esse último autor, por ele negar totalmente o termo tolerância, concebendo-o negativamente, ou seja, como implementação de certas políticas de cidadania tidas como corretas, sobre outras concebidas como incorretas, e também por buscar afirmar o termo preconceito mais em seus aspectos positivos, negligenciando de certa forma seus pontos negativos, acreditamos ser pertinente expor a reflexão que faz acerca do problema que envolve o preconceito em seu valor prático. Para ele, enquanto o preconceito tiver um valor negativo intrinsecamente, mas extrinsecamente este valor não for evidenciado, não corremos riscos; agora,

quando o mesmo passa a ser externado, podemos então vivenciar dificuldades, que podem conduzir a erros:

O preconceito é algo que só tem valor prático. E o seu valor não é intrinsecamente mau, mas extrinsecamente errado ou certo! Que tal explicar melhor? Alguém duvida que a prudência é uma virtude? Muitas vezes podemos evitar contato com determinadas pessoas por já termos em conta certos arquétipos. Lógico, não se deve julgar pelas aparências, mas não estamos julgando, mas estudando, e é irresistível nestas condições de deixarmos de agir preconceituosamente! A própria mídia é preconceituosa quando constrói seus estereótipos. Faz parte de nossa razão elaborar cálculos, não matematicamente falando neste sentido, mas psicologicamente. Assim, muitas vezes o preconceito pode servir como norma de prudência que nos serve como um sinal de alerta, seja para não cairmos no erro de contatar certas pessoas que deveríamos evitar ou para entrarmos em certos locais que não parecem ser atraentes aos nossos olhos etc. Quantas vezes não acertamos então em nossas previsões 'preconceituosas'? Por outro lado, quantas vezes falhamos em nossas previsões? Portanto, a resposta sobre a questão do preconceito não comporta uma resposta absoluta e objetiva, mas pode implicar em uma incógnita, ou seja, tudo depende... (CAVALCANTI, 2002, p. 1)).

Enquanto isso, o Centro de Atenção ao Cidadão (2002, p. 1), órgão da Câmara Municipal de Juiz de Fora, que atua na tomada de posição ante denúncias de casos de preconceito, entende o preconceito de modo diferente, isto é, como sendo uma opinião formada antecipadamente, sem maior ponderação ou conhecimento dos fatos, que promove a suspeita, a intolerância, o ódio irracional ou a aversão a outras raças, credos, religiões, etc., posto que a partir dele pode-se considerar as desigualdades como algo natural.

Esse Centro sublinha que, de fato, as pessoas são por natureza diferentes no que concerne às faixas etárias, à cor da pele, à força física, às crenças religiosas, aos valores, etc. Até aí, tudo bem. A questão se complica quando se começa a destacar as desigualdades criadas pelos próprios seres

humanos, com uns - por serem brancos, poderosos, sexistas - saindo excluindo Outros com base em convenções ilógicas, porque esses Outros são pobres, negros, mulheres... Assim sendo:

Esse preconceito funciona como uma barreira, impedindo que todos tenham acesso a direitos básicos como dignidade e justiça. Parte-se de uma idéia preconcebida de que determinadas pessoas não devem ter o mesmo espaço que outras. Por fazerem parte de uma minoria, alguns acreditam que estas pessoas pouco contribuem para a sociedade... Nada mais equivocado e ultrapassado. (CENTRO DE ATENÇÃO AO CIDADÃO, 2002, p. 1).

Como podemos observar a passagem do preconceito à intolerância evidencia-se para o Centro de Atenção ao Cidadão por meio do conceito de desigualdade. Estas desigualdades, sendo fruto do poder institucional e socialmente constituído, salientam a predominância de uns, estabelecendo a exclusão de outros, considerados inferiores. Essa exclusão, que não é natural, quando se transforma num estigma é reveladora de uma marca, "de um atributo profundamente depreciativo" (GOFFMAN, 1998, p. 13), que expressa uma linguagem de relações sociais que dão peso a esses atributos de modo bastante negativo.

Dessa forma, a questão da relação preconceito e identidade social - identidade concebida a partir da homogeneidade -, que aqui emerge, surge na medida em que somos formados por pré-concepções sociais que nos inclinam para expectativas normativas, as quais, caso não sejam correspondidas pelo Outro, estabelecem uma crise que, nas palavras de Goffman (1998, p. 12), se apóia numa falta de sincronia entre a identidade social virtual, que é a que é esperada socialmente, e a identidade social real, que é a que é apresentada pelo Outro concretamente. Essa falta de sincronia, por sua vez, pode levar ao preconceito e este ao estigma e à intolerância, sobretudo nas sociedades modernas, que afirmam as suas identidades pela semelhança e não pela diferença. Assim, analisemos as três formas de estigma mencionadas por esse autor:

Em primeiro lugar, há as abominações do corpo - as várias deformidades físicas. Em segundo lugar, as culpas de caráter individual, percebidas como vontade fraca, paixões

tirânicas ou não naturais, crenças falsas e rígidas, desonestidade, sendo essas inferidas a partir de relatos conhecidos de, por exemplo, distúrbio mental, prisão, vício, alcoolismo, homossexualismo, desemprego, tentativas de suicídio e comportamento político radical. Finalmente, há os estigmas tribais de raça, nação e religião (GOFFMAN, 1998 p. 14).

Em todos esses casos, nos deparamos com o fato de um indivíduo ou um grupo de indivíduos serem expostos a uma relação social cotidiana marcada pelo afastamento das pessoas devido a certos atributos considerados como negativos por serem diferentes dos que são comumente aceitos pela sociedade. Nos dois últimos tipos temos especificamente a representação do estigma que nos interessa, isto é, aquele que é marcado só por valores sociais estabelecidos, pois esses valores não são acompanhados por traços típicos distintivos como no primeiro caso:

A característica central da situação de vida do indivíduo estigmatizado pode, agora, ser explicada. É uma questão do que é com frequência, embora vagamente, chamado de 'aceitação'. Aqueles que têm relações com ele não conseguem lhe dar o respeito e a consideração que os aspectos não contaminados de sua identidade social os haviam levado a prever e que ele havia previsto receber; ele faz eco a essa negativa descobrindo que alguns de seus atributos a garantem. (GOFFMAN, 1998, p. 18).

Assim, como podemos ver, o estigma possibilita a uma pessoa ou a parcelas de pessoas, por conta de um ou de certos atributos que possuem e que não é/são aceitos socialmente, viverem/vivenciarão uma situação de condenação tal que elas negligenciam, independentemente de outros atributos que as mesmas possam ter. Desse modo, ele se caracteriza num preconceito, numa marca distintiva tão forte, que anula a inclusão do indivíduo em seu meio social. Goffman afirma que o sujeito estigmatizado, seja por idade, sexo, cor, profissão, religião, etc., sofre uma discriminação tamanha que

[...] os padrões que ele incorporou da sociedade maior tomam-no intimamente susceptível ao que os outros vêem como seu defeito, levando-o inevitavelmente, mesmo que

em poucos momentos, a concordar que, na verdade, ele ficou abaixo do que realmente deveria ser. A vergonha se toma uma possibilidade central, que surge quando o indivíduo percebe que um de seus próprios atributos é impuro e pode imaginar-se como um não-portador dele. (1998, p. 17).

Desse modo, consideramos que quando o preconceito desenvolvido por membros de alguma religião - sejam estes protestantes, evangélicos, católicos, espíritas kardecistas, umbandistas, candomblecistas, etc. - para com os adeptos de outras crenças vem a se configurar numa atitude de aceitação de desigualdades sociais como naturais, recaindo na legitimação das mesmas, estamos então não **mais** ante um preconceito relacionado à demarcação de uma fronteira identitária religiosa com seus conflitos e dissensos, que funcionam como limitação de minhas diferenças em relação aos demais, mas sim diante de um preconceito estigmatizante, que ao reforçar a exclusão de grupos religiosos pode se aproximar da intolerância, na medida em que venha a negar ao Outro o direito de proferir sua verdade em uma fé dessemelhante.

Nesse tipo de manifestação de preconceito, a alteridade - conceituada por Lacan como sendo/representando a própria dualidade do sujeito, vinculada às produções que este sujeito formula do Outro, revelando para ele que seu Eu não se encontra como uma forma fechada em si, mas que ele tem uma relação com o exterior que o determina (ZIZEK, 1996, p. 216) - fica comprometida, principalmente porque o preconceito estigmatizante do ponto de vista religioso parte do princípio da homogeneidade identitária, muitas vezes não aceitando e nem respeitando a crença diferente do Outro.

Assim, a manifestação desse tipo de preconceito não considera, no plano da constituição identitária, o fato de que não existe identidade uma, pura, homogênea, pois esta é

[...] socialmente distribuída, construída e reconstruída nas interações sociais. As identidades serão, assim, construções relativamente estáveis num processo contínuo de actividade social. Têm origem na necessidade de controlo, por parte dos indivíduos e grupos, do espaço social e físico circundante. As bases e as origens das identidades são os acidentes, as fricções, os erros, o caos,

ou seja, o indivíduo forma a sua identidade não da reprodução pelo idêntico, oriunda da socialização familiar, do grupo de amigos, etc., mas sim do ruído, dos conflitos entre os diferentes agentes e lugares da socialização. Essas identidades são activadas, estrategicamente, pelas contingências, pelas lutas, sendo permanentemente descobertas e reconstruídas na acção. As identidades são, assim, relacionais e múltiplas, baseadas no reconhecimento por outros actores sociais e na diferenciação, assumindo a interação nesse processo. (MENDES, 2002, p. 504-505).

Destarte, sendo construídas e relacionais, as identidades são narrativas *que* não são imunes ao poder, pelo contrário, afinal os discursos, *sendo* ativados em contextos históricos e distintos, trazem à tona "[...] a questão do poder e da desigualdade no processo identitário" (MENDES, 2002, p. 505). Desse modo, a constituição identitária quando fortemente marcada pela desigualdade pode vir a produzir/reproduzir diálogos que negam o multivocal, apresentando narrativas que vêm no dissenso, no conflito e no diferente elementos ruins.

Aqui, então, corre-se o risco de confundir, como destaca Mouffe (2003), adversário com inimigo e **tolerância com indiferença e justaposição**, podendo vir a se estabelecer assim relações de intolerância que, violentas, dificultam, como sublinha Laclau (1990), a formação de pontos nodais.

No que se refere especificamente à intolerância no âmbito religioso, do ponto de vista empírico a relação entre pluralidade de religiões e tolerância tem sido marcada nos últimos anos por novas formas de ativismos e contendas, que se manifestam através de uma pluralidade de vozes que lutam com grupos

1 Por pontos nodais Laclau entende uma fixação relativa do sentido no social; tal fixação é para ele reveladora de dois movimentos: o "(...) primer movimiento, implica, así, la imposibilidad de fijar el sentido. Pera éste no puede ser el fin de la cuestión. Un discurso en el que ningún sentido pudiera ser fijado no es otra cosa que el discurso dei psicótico. El segundo movimiento consiste, por consiguiente, en nevar a cabo una fijación que es, en última instancia, imposible. Lo social no es tan sólo el infinito juego de las diferencias. Es también el intento de limitar este juego, de domesticar la infinitud, de abarcarla dentro de la finitud de un orden oPera este orden - o estructura - ya no presenta la forma de una esencia subyacente de lo social; es, por el contrario, el intento de actuar sobre lo 'social', de hegemonizarla." (LACLAU, 1990, p. 104-105).

tradicionais para se fazer ouvir. Sobre isso Burity coloca que entender o pluralismo como uma mera coexistência de diversos é algo distinto de concebê-lo como uma coexistência de diferenças, já que pluralidade para ele não implica necessariamente em tolerância, ao contrário, pois o ambiente plural pode produzir muita intolerância, na medida em que favorece as manifestações de desrespeito a opiniões, gostos, valores opostos, pois as pessoas, os grupos sentem-se ameaçados pelo(s) Outro(s), pelo(s) diferente(s). (BURITY, 1997b, p.14).

O autor defende uma concepção que, sem negar o potencial conflitivo existente nas relações – potencial este que emerge da dificuldade em demarcar espaços, quando me identifico através da negação do(s) Outro(s) -, aponta no entanto para uma compreensão de que a tolerância é sim possível quando não nos encerramos em nossas verdades, fechando-nos conseqüentemente para o(s) Outro(s); contendo essas verdades, podemos assim abrir mão do direito de fazer guerra ao não-semelhante em nome delas (Idem, p. 38). É assim que a tolerância, não implicando em neutralidade absoluta em relação ao modo de ser desse dessemelhante, o que garante em sua prática espaço para o conflito e a divergência, implica, entretanto, em não se horrorizar e, sobretudo, em não negar - o que se configura na intolerância - o direito à existência desse(s) Outro(s), diferente(s) de nós (Idem, p. 97).

Paul Ricouer (1995), discutindo acerca da tolerância, da intolerância e do intolerável, afirma que o sentido número um da palavra tolerância foi o de não interceptação, interrupção, interdição de algo; tal atitude redundava no estabelecimento de uma liberdade que resultaria desse ato de abstenção. Todavia, segundo o autor, *a posteriori*, essa palavra adquiriu outro sentido, que visou atingir o comportamento individual: o de que tolerar significa desenvolver uma atitude que consiste em admitir no Outro maneiras de pensar e de agir diferentes das nossas (RICOUER, 1995, p. 175). Como se passou de uma atitude tolerante de abstenção para outra de trato com as diferenças é o que ele tenta explicar. Assim, no plano institucional, defende que o Estado de Direito teve grande relevância nesta passagem, à medida que procurou trabalhar com uma teoria da justiça que objetivou, através de processos, limitar as desvantagens dos mais desfavorecidos na partilha desigual de benefícios e encargos (RICOUER, 1995, p. 178). No plano cultural, o segundo sentido da palavra tolerância implicou numa relação polêmica, que exigiu e exige

sacrifícios dos campos em oposição, pois cada um tem dificuldade em consentir (RICOUER, 1995, p. 183).

Desse modo, o autor sublinha o fato de que ser tolerante não implica em ser indiferente à perspectiva distinta do(s) Outro(s), defendendo que a tolerância tem a ver com uma atitude de respeito à liberdade desse(s) Outro(s) de poder pensar e agir de modo diferente. No sentido cultural, o tipo ideal dessa tolerância manifesta-se para ele por meio do que chama de conflito consensual, porque o respeito entre os seres humanos é mais marcado pela manifestação de atitudes discordantes que por atitudes de cordialidade e de concordância. Diante disso, realiza uma distinção entre dois tipos de intoleráveis: o primeiro deles não é mais que reflexo "[...] da expressão de intolerância, isto é, da violência em nossas convicções [...]" (RICOUER, 1995, p. 185), violência que percebe a nossa verdade como universal, não respeitando outras formas; o segundo, que denomina de abjeto, é o intolerável em si, posto que define por consenso o que "[...] não merece absolutamente o nosso respeito porque exprime o irrespeitável" (Idem, p. 185 e 186), ou seja, a opressão, a violência.

No trato com a dimensão cultural, Burity afirma que a prática da tolerância expressa uma relação polêmica, em virtude de oscilar entre a hostilidade e o reconhecimento mútuo. Assim sendo, a grande aporia da prática da tolerância para ele está no fato de que se tem que "[...] respeitar o outro ao mesmo tempo em que se tem que lutar para criar espaços de pluralidade, de afirmação da legitimidade das diferenças." (BURITY, 1997b, p. 98).

3 Considerações finais: a prática da tolerância religiosa num estado de modelo multicultural crítico'

Após essa exposição, retomemos agora à questão que ficou suspensa, referente a quais atitudes inviabilizar/viabilizar em um Estado multicultural),

² Por multicultural entende-se o termo que trata de problemas de "[...] governabilidade apresentados por qualquer sociedade onde diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade 'original'", e por multiculturalismo compreende-se "[...] estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais". (HALL, 2003, p. 52)

³ Por multiculturalismo crítico defende-se um Estado que busca "[...] enfocar o poder, o privilégio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência", objetivando ser "[...] insurgente, polivocal, heteroglossa e antifundacional" (HALL, 2003, p. 53).

que vivencia problemas relacionados ao pluralismo, especialmente no âmbito religioso. Esta questão tem a ver com os limites da tolerância nas sociedades contemporâneas, tendo em vista que neste momento "[...] a idéia de tolerância transpõe um limite crítico com a crise da idéia de verdade" (RICOUER, 2000, p. 22), na medida em que a antipatia pelas convicções que não partilhamos deve ser contrabalançada com a perspectiva de que a verdade possa estar em outras tradições que não aquela em que fomos educados.

Tal percepção pede, como salientam Ricouer (1995, 2000) e Burity (1997b), que tratemos os conflitos entre crenças e convicções através da difícil prática de uma ética da discussão, que supõe a existência de espaços públicos institucionalizados que possibilitem o debate, permitindo também, conseqüentemente, que se veja o diferente como um adversário legítimo e se estabeleça com ele "consensos conflituais" - o mesmo que conflitos consensuais em Ricouer (1995) -, que delimitem articulações, inclusive em torno do que é intolerável (isso nos vários campos sociais, entre eles o religioso), e portanto inaceitável socialmente. Em nosso contexto globalizado, a idéia de articulação atuando de maneira acentuada sobre a relação entre o universal e o particular pede uma conceituação da tolerância que, na luta contra a intolerância, leve em conta que:

[0.] existem a tolerância e a intolerância boas e a tolerância e a intolerância ruins. Elas formam pares opostos de valores de forma cruzada, ou seja, a tolerância boa opõe-se à intolerância ruim e a intolerância boa opõe-se à tolerância ruim. Vejamos. Quando defendemos os valores da liberdade, respeito às diferenças culturais e convivência pacífica, estamos nos referindo à tolerância em sentido positivo e rejeitando atitudes de preconceito e de todas as formas de exclusão do diferente que constituem a intolerância em sentido negativo. Por sua vez, a tolerância negativa veicula sentidos de indiferença diante do outro, condescendência ante o erro, indulgência com a opressão, tudo em nome de uma tranqüilidade de vida

4 Por consensos conflituais compreende-se, numa democracia pluralista de Estado multicultural, a necessidade de oportunizar o conflito e o dissenso institucionalmente, através da ação de identidades coletivas formadas em torno de posições claramente diferenciadas, vistas como adversárias e não como inimigas (MüUFFE, 2003, p. 16).

descompromissada. A denúncia desta e a sua oposição significam defender a intolerância em sentido positivo: aquela que revela a firmeza nos princípios, isto é, que defende a justa exclusão de tudo aquilo que provoca opressão e desigualdades sociais. (CARDOSO, 2003, p. 164-65).

Assim, a partir dessa perspectiva de tolerância/intolerância positivas, evita-se cair nas armadilhas do relativismo, defendido especialmente pelas correntes do multiculturalismo liberal', não tolerando aquilo que fomenta a opressão e a exclusão. Cardoso, ao esboçar a crítica que McLaren, um dos elaboradores do multiculturalismo crítico, faz a essa tendência do liberalismo, principalmente nos Estados Unidos, afirma:

Crítico radical do multiculturalismo liberal norte-americano, McLaren o vê como uma retórica em defesa da igualdade e da mistura política, que, na verdade, desvia a atenção do racismo e da injustiça social nos EUA. Marcada pela tradição culturalista da antropologia, essa tendência concebe cada cultura segundo sua lógica interna, não havendo possibilidade de julgamento externo ou universal dos valores culturais. O relativismo cultural, assim entendido, elimina não somente qualquer relação ou estudo comparativo entre as culturas, mas também a possibilidade de mudança cultural pelo próprio isolamento das culturas. O que o multiculturalismo liberal propõe é uma falsa harmonia de justaposição de culturas e não o diálogo entre elas. (CARDOSO, 2003, p. 162).

Esse multiculturalismo liberal predispõe a uma concepção de tolerância ruim que, aceitando todo tipo de diferença, inviabiliza o contato entre culturas, identidades, dificultando a transformação social. Assim, eliminando a história do processo, ele constrói narrativas que eliminam os conflitos de poder:

⁵ Por multiculturalismo liberal entende-se um modelo de sociedade que procura integrar os grupos culturais à sociedade majoritária, tolerando certas práticas culturais particularistas apenas no domínio privado (HALL, 2003, p. 52).

Para McLaren, o relativismo está inserido no contexto de uma das duas tendências teóricas pós-modernas: o pós-modernismo lúdico e o crítico ou de resistência. O lúdico busca desconstruir as metanarrativas apenas no plano dos signos, sem percebê-los como fruto histórico de tensões conflituosas de poder. Abandona-se todo o projeto de transformação social, uma vez que a política, nessa visão, se reduz a uma 'prática textual'. (CARDOSO, 2003, p. 162-163).

Esse tipo de multiculturalismo de justaposição não é o tipo de multiculturalismo com o qual aqui nos solidarizamos, posto que ele apregoa um contato respeitoso com as culturas sem, no entanto, considerar suas diferenças, intrinsecamente relacionadas a questões históricas de poder existentes entre elas (OLIVEIRA, 2006, p. 322). Nesse sentido, tanto no caso do preconceito estigmatizante, como no da intolerância religiosa, esse modelo liberal não considera a construção social estigmatizada que pode estar por trás de um preconceito religioso, passando por cima de uma dominação exercida. Assim, por trás de uma pseudoneutralidade, acaba-se reiterando e legitimando desigualdades e exclusões (OLIVEIRA, 2006, p.326).

Desse modo, acreditamos não ser assim que um Estado multicultural deva lidar com a pluralidade que o cerca, com os problemas que essa pluralidade engendra. Neste aspecto defendemos que a resposta que o multiculturalismo, entre outras possibilidades, pode dar à intolerância no campo das relações de alteridade, entre elas a alteridade religiosa, relaciona-se com a questão de como articular as diferenças e não de como as justapor. Assim, dando-se essa articulação, como sublinha Laclau (2000, p. 22), no campo da hegemonia, das articulações contingentes que pedem universalismos temporários, ela também se faz no campo político, um campo de luta, de demarcação de fronteiras, mas que nem por isso deve se transformar num campo marcado pela violência (OLIVEIRA, 2006, p. 331).

Defendemos, dessa maneira, o estabelecimento de ações estatais que hegemônica e politicamente atuem contra possíveis discriminações religiosas que promovam a opressão, pois isso deve ser combatido por configurar-se no intolerável; contudo, ao acenarmos para essa possibilidade, não estamos sendo a favor de um retornar ao Estado medieval no qual a religião e a política pertenciam ao mesmo âmbito, o público, mas sim aliando-nos a tendências,

como a do multiculturalismo crítico, que no campo prático e normativo apóiam a construção de um Estado democrático pluralista que, no entanto, não permita, como sublinha Silva (2004), que a intolerância religiosa, somada à intolerância política, cultural, étnica e sexual, venha seja de forma sutil, como violência simbólica, ou de forma extremada, como têm agido, por exemplo, judeus e palestinos, a ganhar terreno transformando o nosso cotidiano numa guerra:

À intolerância religiosa soma-se a intolerância política, cultural, étnica e sexual. A inquisição está presente no cotidiano dos indivíduos: no âmbito do espaço doméstico, nos locais do trabalho, nos espaços públicos e privados. Ela assume formas sutis de violência simbólica e manifestações extremadas de ódio, envolvendo todas as esferas das relações humanas. A intolerância é, portanto, uma das formas de opressão de indivíduos em geral fragilizados por sua condição econômica, cultural, étnica, sexual e até mesmo por fatores etários. Muitas vezes nos surpreendemos ao descobrir a nossa própria intolerância. A construção de uma sociedade fundada em valores que fortaleçam a tolerância mútua exige o estudo das formas de intolerância e das suas manifestações concretas, aliado à denúncia e combate a todos os tipos de intolerância. Por outro lado, a tolerância pressupõe a intransigência diante das formas de intolerância e fundamenta-se numa concepção que não restringe o problema da tolerância! intolerância ao âmbito do indivíduo; esta é também uma questão social, econômica, política e de classe. (SILVA, 2004, p. 8).

Assim, a perspectiva do multiculturalismo crítico propõe uma forma de intervenção estatal que, embasada numa teoria das diferenças, relacione estas diferenças não só à constituição das identidades, mas também, dentro dessa própria constituição, às estruturas de opressão no contexto de relações conflitantes, denunciando desse modo a intolerância em suas várias formas (HALL, 2003, p. 53).

Dessa maneira, as relações conflitantes entre diferentes - trabalhadas não como fragmentação de demandas diferenciadas, como quer o multiculturalismo liberal - podem ser articuladas, como destaca Laclau,

através de lógicas de equivalência que objetivam a construção de hegemonias temporárias, via disputas que se dão no terreno político (não necessariamente só o político estatal) entre indivíduos e/ou grupos que lutam pela realização de seus pleitos (LACLAU, 1990 p. 10). Igualmente, elas podem ser trabalhadas por meio de uma teoria crítica pós-moderna e multicultural", em que, como coloca Nunes (2002, p. 330), "[...] a articulação designa simultaneamente uma 'correspondência não-necessária' entre elementos diferentes e uma 'performance' que realiza praticamente essa correspondência (Hebdige, 1993: 200-201), e que permite dar um conteúdo positivo à idéia de que 'difference connects'."

Destarte, para Nunes (2002, p. 331), exatamente porque o que é articulado é pautado por princípios do dialogismo, da multivocalidade, da reflexividade, da hibridização e da tolerância, a articulação não se caracteriza apenas por princípios epistemológicos, mas também por princípios que permitem a produção de um conhecimento mais apropriado à complexidade atual, um conhecimento que, contingente, porém ético, cria obrigações e vínculos entre os diferentes participantes, obrigando-os a alargar seus leques de possibilidades expressivas.

Referências

ABELLA VÁZQUEZ, C. M. 2003. Globalización y multiculturalismo: ¿son posibles las democracias multiculturales en la era del globalismo? *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona, n. 7, p. 133-156.

⁶ Por teoria crítica pós-moderna e multicultural Nunes compreende um momento de desconstrução que, caracterizado por um poder interrogativo, realiza uma "[...] arqueologia do presente, um 'escavar virtual' dos silêncios, silenciamentos e interrogações não formuladas [...]", admitindo uma pluralidade de formas textuais e de representação e expressão capazes de fundar "[...] práticas de resistência aos excessos de regulação e de fazer convergir os movimentos sociais que incorporam as dinâmicas de emancipação com a invenção de formas institucionais capazes de lhes conferir durabilidade e rigidez, sem a qual não pode haver processos de transformação social." (NUNES, 2002, p. 329).

BURITY, I. A. 1997a. *Cultura política democrática e atores religiosos*. Recife: Fundaj. Relatório de Pesquisa. Mimeografado.

_____. 1997b. *Identidade e política no campo religioso*. Recife: Editora Universitária.

_____. 1999. Globalização e identidade: desafios do multiculturalismo. In: CONFERÊNCIA LATINO-AMERICANA E CARIBENHA DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 1, Recife.

_____. 2004. Religião e República: desafios do pluralismo democrático. In: ENCONTRO ANUAL DAANPOCS, 28, Caxambu.

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

CAVALCANTI, R. 2002. Preconceito, tolerância, radicalismo e discriminação. Disponível em: <www.geocities.yahoo.com.br/amigosdafamiliabr/preconceito.html>.

CENTRO DE ATENÇÃO AO CIDADÃO. 2002. Por uma cultura antidiscriminatória. Disponível em: <isal.camarajf.mg.gov.br/cac/artigo_3.html>.

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

GOFFMAN, E. 1998. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara.

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

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

_____. 2003. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMa.

- HORGAN, J. 1995. *O fim da ciência*: uma discussão sobre os limites do conhecimento científico. São Paulo: Companhia das Letras.
- LACLAU, E. 1979. *Política e ideologia na teoria marxista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. 1985. *Discurso, hegemonía y política*: consideraciones sobre la crisis del marxismo. México: Seminario de Oaxacu.
- _____. 1987. Populismo y transformación del imaginario político en América Latina. *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, n. 42, p.25-38.
- _____. 1990. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____. 1997. Sujeito da política, política do sujeito. *Política Hoje*, Recife, v. 4, n. 7, p. 9-28, jan.ljun.
- _____. 2000. Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas. In: BUTLER, J.; LACLAU, E.; ZIZEK, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina;
- _____. 2002. *Misticismo, retórica y política*. México: Fondo de Cultura Económica. (Colección Popular, 605).
- LOCKE, I. 1973. Carta acerca da tolerância. São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores).
- MENDES, J. M. O. 2002. O desafio das identidades. In: SANTOS, B. S. (Org.) *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez. p. 503-540.
- MOUFFE, C. 1993. *O regresso do político*. Lisboa: Gradiva.
- _____. 2003. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. *Política & Sociedade*. Florianópolis, v. 1, n. 3, p. 11-26.

Aurenéa Maria de Oliveira

NUNES, J. A. 2002. Teoria crítica, cultura e ciência: o(s) espaço(s) e o(s) conhecimento(s) da globalização. In: SANTOS, B. S. (Org.) *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez. p. 301-344.

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

RICOEUR, P. 1995. *Leituras 1: em tomo ao político*. São Paulo: Loyola.

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

SILVA, A. O. da. 2004. Reflexões sobre a intolerância. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/>> .

TRINDADE, A. L. da. 2002. Debates: multiculturalismo e educação. Disponível em: <www.tvebrasil.com.br/salto/boletim2002/meeO.htm>.

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