



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
CURSO DE DOUTORADO

FERNANDO ANTÔNIO DA SILVA

**REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, MINORIAS RELIGIOSAS, PERTENÇAS
IDENTITÁRIAS NO BRASIL E EM PORTUGAL**

Recife

2020

FERNANDO ANTÔNIO DA SILVA

**REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, MINORIAS RELIGIOSAS, PERTENÇAS
IDENTITÁRIAS NO BRASIL E EM PORTUGAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como pré-requisito para obtenção do grau de Doutor em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Social.

Orientadora: Prof^a Dr^a Fatima Maria Leite Cruz.

Recife

2020

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

S586r Silva, Fernando Antônio da.
Representações sociais, minorias religiosas, pertencimentos identitários no Brasil e em Portugal / Fernando Antônio da Silva. – 2020.
230 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Fatima Maria Leite Cruz.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Recife, 2020.
Inclui referências, apêndices e anexos.

1. Psicologia. 2. Representações sociais. 3. Intolerância religiosa. 4. Identidade social. 5. Brasil. 6. Portugal. I. Cruz, Fatima Maria Leite (Orientadora). II. Título.

150 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2020-241)

FERNANDO ANTÔNIO DA SILVA

**REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, MINORIAS RELIGIOSAS, PERTENÇAS
IDENTITÁRIAS NO BRASIL E EM PORTUGAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Psicologia, Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Federal de
Pernambuco, como pré-requisito para obtenção do
grau de Doutor em Psicologia.

Aprovada em: 17/07/2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Fatima Maria Leite Cruz (Orientadora)

Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Joaquim Manoel Pires Valentim (Examinador Externo)

Universidade de Coimbra, Portugal

Prof. Dr. Antonio Marcos Tosoli Gomes (Examinador Externo)

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof^a. Dr^a Maria de Fátima de Souza Santos (Examinadora Interna)

Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a. Dr^a Maria Isabel Patrício de Carvalho Pedrosa (Examinadora Interna)

Universidade Federal de Pernambuco

Dedico este trabalho à minha mãe, Rosa.

Ela gosta quando a chamo de roseira.

A imagem de uma Rosa em minha retina
um dia me salvou de um salto mortal do alto do CFCH.

Ela me fez nascer duas vezes.

Te amo para sempre!

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não teria sido possível sem a orientação da Prof. Dr^a Fatima Cruz. Do Mestrado ao Doutorado, ela esteve sempre presente com o rigor e a qualidade que lhe são característicos, mas também com muita sensibilidade e compreensão. Obrigado!

Agradeço ao Programa de Pós-graduação em Psicologia e à Universidade Federal de Pernambuco pela oportunidade em desenvolver esta pesquisa. Devo muito de minha qualificação como pessoa e como pesquisador a estas instituições.

Agradeço ao Prof. Dr^o Joaquim Valentim por supervisionar esta investigação na Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação, Universidade de Coimbra, onde realizei doutorado “sanduíche” por sete meses. Grato também por ter aceito participar da banca de avaliadores.

Agradeço à CAPES pela bolsa de doutorado “sanduíche” em Portugal. O estresse do Toefl foi desnecessário!

Agradeço à Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco por ter liberado minha carga horária para dedicação exclusiva ao Doutorado.

Agradeço a todos os professores do PPG-Psicologia e do Labint, em especial Isabel Pedrosa e Fátima Santos, que desde a graduação me marcaram pelo excelente nível acadêmico.

Agradeço ao Prof. Dr^o Marcos Tosoli por aceitar estar na banca de avaliadores.

Agradeço à minha turma de doutorado, excelentes, por me puxarem para cima!

Agradeço aos meus eternos “amigos de faculdade” Paulo Gilberto e Daniela Moroni pela presença na minha vida.

Agradeço, por fim, à minha filha, Yelena Justine, por existir e assim me motivar a estudar e aprender sempre.

Igualdade significa: poder ser diferente

dos demais sem medo.

Por isso sempre importa mais,

aos seres humanos a sua capacidade

de ser peculiar que a sua capacidade de generalizar;

sua competência para a diversidade.

E toda a universalização há de promover a diversidade

ou não serve para nada.

(Odo Marquard, *apud* MATA, 2010)

RESUMO

O controverso “retorno do sagrado” para a esfera pública tem produzido impactos significativos no âmbito político e social no Brasil e no exterior. A intolerância religiosa é uma importante faceta desse retorno, revelando que a presença do sagrado nas sociedades não se limita a proporcionar aos Homens a possibilidade de transcendência, mas também pode contribuir para o incremento de conflitos pessoais e grupais. No Brasil, nos últimos 10 anos, mesmo com a implementação de políticas afirmativas para diversidade religiosa nacional, contata-se um progressivo aumento nos registros oficiais de denúncias de casos de intolerância religiosa, sobretudo, ataques e perseguições às Religiões Afro-brasileiras. Compreendemos que fenômenos psicossociais como estes são construções sociais complexas e polissêmicas que demandam uma abordagem teórica em níveis de análise. Optamos, assim, por investigar grupos diversos e articular a proposta clássica de níveis de análise de Allport com a perspectiva societal de Doise e a estrutural de Abric, tomando a Teoria das Representações Sociais, como modelo teórico de referência, para analisar como a pertença e a não pertença identitária religiosa se relacionam à intolerância religiosa em contextos diversos, Brasil e Portugal. Realizamos dois estudos de campo, um para cada contexto. Para um total de 260 participantes, aplicamos o teste de associação de palavras mais a produção de justificativas, tomando como objeto de representação minorias religiosas por grupos com religião e sem religião dos dois contextos: no Brasil, Religiões Afro-brasileiras expressas com termos indutores variados; em Portugal, os termos foram muçulmanos, judeus e IURD. O *corpus* das justificativas foi submetido a análise de conteúdo, e o software Iramutec contribuiu na análise prototípica e análise de similitude das palavras evocadas. Os resultados convergem, nos dois contextos, para um campo comum de representações sociais de minorias religiosas por grupos com religião apresentando mais elementos de valor semântico relacionados a preconceitos; no Brasil, o subgrupo dos neopentecostais revelou representação social das RAb ancorada em *imagens do mal, rituais malignos, associação ao demônio*; em Portugal, o subgrupo de católicos não praticantes associa judeus a *eventos históricos de perseguição*; em Portugal, a IURD evoca crenças ligadas *ao mal*; no Brasil a IURD foi a que mais associou as RAb ao *mal*; em Portugal, com menor diversidade religiosa, há elementos latentes ligados à intolerância religiosa; no Brasil, o campo religioso diversificado favorece a emergência de representações sociais de minorias religiosas associadas à sentidos de malignidade, e o contexto social favorável justificaria as práticas de intolerância.

Palavras-chaves: Representações sociais. Níveis psicossociais de análise. Minorias religiosas. Brasil. Portugal.

ABSTRACT

The controversial “return of the sacred” to the public sphere has produced significant impacts in the political and social spheres in Brazil and abroad. Religious intolerance is an important facet of this return, revealing that the presence of the sacred in societies is not limited to providing men with the possibility of transcendence, but can also contribute to the increase of personal and group conflicts. In Brazil, in the last 10 years, even with the implementation of affirmative policies for national religious diversity, there has been a progressive increase in the official records of complaints of cases of religious intolerance, especially attacks and persecutions of Afro-Brazilian religions. We understand that psychosocial phenomena like these are complex and polysemic social constructions that demand a theoretical approach at levels of analysis. We therefore chose to investigate different groups and articulate Allport's classic proposal for levels of analysis with Doise's societal perspective and Abric's structural perspective, taking the Theory of Social Representations as a theoretical reference model to analyze how belonging and the lack of religious identity belong to religious intolerance in different contexts, Brazil and Portugal. We conducted two field studies, one for each context. For a total of 260 participants, we applied the word association test plus the production of justifications, taking as object of representation religious minorities by groups with religion and without religion from both contexts: in Brazil, Afro-Brazilian Religions expressed with different inducing terms ; in Portugal, the terms were Muslim, Jewish and IURD. The corpus of justifications was submitted to content analysis, and the Iramutec software contributed to the prototypical analysis and similarity analysis of the evoked words. The results converge, in both contexts, towards a common field of social representations of religious minorities by groups with religion, presenting more elements of semantic value related to prejudices; in Brazil, the neopentecostal subgroup revealed a social representation of the RAb anchored in images of evil, evil rituals, association with the devil; in Portugal, the subgroup of non-practicing Catholics associates Jews with historical events of persecution; in Portugal, IURD evokes beliefs linked to evil; in Brazil, IURD was the one that most associated RAb with evil; in Portugal, with less religious diversity, there are latent elements linked to religious intolerance; in Brazil, the diversified religious field favors the emergence of social representations of religious minorities associated with meanings of evil, and the favorable social context would justify the practices of intolerance.

Keywords: Social representations. Psychosocial levels of analysis. Religious minorities. Brazil. Portugal.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1 -	Relações teóricas entre história/memória, representações sociais e intolerância religiosa.....	59
Quadro 2 -	Resumo dos grupos, participantes, minorias e termos indutores, Brasil e Portugal.....	110
Quadro 3 -	Resumo dos procedimentos metodológicos adotados na pesquisa.....	116
Gráfico 1 -	Religiões no Brasil.....	118
Gráfico 2 -	Religiões em Portugal.....	119
Gráfico 3 -	Porcentagem de católicos praticantes, não praticantes e pessoas sem religião, Portugal.....	120
Gráfico 4 -	Distribuição das principais religiões no mundo.....	124
Quadro 4 -	Análise prototípica, grupo com religião, Brasil.....	127
Quadro 5 -	Análise prototípica, grupo sem religião, Brasil.....	129
Quadro 6 -	Análise prototípica, campo comum para os grupos com religião e sem religião, Brasil.....	130
Quadro 7 -	Núcleo central das RAb por católicos praticantes.....	135
Quadro 8 -	Núcleo central das RAb por católicos não praticantes.....	137
Quadro 9 -	Núcleo central das RAb por protestantes históricos.....	138
Quadro 10 -	Núcleo central das RAb por pentecostais.....	140
Quadro 11 -	Núcleo central das RAb por neopentecostais.....	142
Quadro 12 -	Núcleo central das RAb por espíritas.....	144
Quadro 13 -	Núcleo central das RAb por testemunhas de jeová e mórmons.....	145
Quadro 14 -	Núcleos centrais das RAb por todos os subgrupos com religião e os sem religião.....	147
Quadro 15 -	Análise prototípica, grupo com religião, Portugal.....	158
Quadro 16 -	Análise prototípica, grupo sem religião, Portugal.....	162
Quadro 17 -	Análise prototípica, campo comum para grupo com religião e sem religião, Portugal.....	164
Quadro 18 -	Núcleo central para termos indutores muçulmanos, IURD e judeus por católicos praticantes, Portugal.....	166

Quadro 19 -	Núcleo central para termos indutores muçulmanos, IURD e judeus por católicos não praticantes, Portugal.....	169
Quadro 20 -	Análise prototípica para termo indutor IURD pelos participantes do grupo com religião.....	171
Quadro 21 -	Análise prototípica para termo indutor IURD pelos participantes do grupo sem religião.....	171
Quadro 22 -	Análise prototípica para termo indutor muçulmanos pelos participantes do grupo com religião.....	173
Quadro 23 -	Análise prototípica para termo indutor muçulmanos pelos participantes do grupo sem religião.....	173
Quadro 24 -	Análise prototípica para termo indutor judeus pelos participantes do grupo com religião.....	175
Quadro 25 -	Análise prototípica para termo indutor judeus pelos participantes do grupo sem religião.....	175
Quadro 26 -	Núcleos centrais dos subgrupos com religião e do grupo sem religião, Portugal.....	177
Gráfico 5 -	Comparativo Brasil e Portugal para sentidos associados à IR sobre minorias religiosas por grupos com religião e sem religião.....	185
Gráfico 6 -	Árvore de coocorrência das RAb, por grupos com religião, Brasil.....	187
Gráfico 7 -	Árvore de coocorrência de minorias religiosas, por grupos com religião, Portugal.....	188
Gráfico 8 -	Árvore de coocorrência das RAb, grupos sem religião, Brasil.....	190
Gráfico 9 -	Árvore de coocorrência de minorias religiosas, por grupos sem religião, Portugal.....	191

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 -	Composição de participantes por gênero no Brasil.....	106
Tabela 2 -	Composição de participantes por gênero em Portugal.....	106
Tabela 3 -	Sentido associados à Intolerância religiosa (IR) para RAb por grupos com religião e sem religião, Brasil.....	131
Tabela 4 -	Sentido associados à IR atribuídos às minorias religiosas pelo o grupo com religião, Portugal.....	165
Tabela 5 -	Sentido associados à IR atribuídos às minorias religiosas pelo grupo sem religião, Portugal.....	165

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior.
FPCE	Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação, UC.
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
IR	Intolerância Religiosa.
IRAMUTEQ	Interface de R pour les Analyses Multidimensionnelles de Textes et de Questionnaires.
LABINT	Laboratório de Interação Social humana.
PRCR	Pew Research Center Religion.
RS	Representações Sociais.
RAb	Religiões Afro-brasileiras.
TRS	Teoria das Representações Sociais.
TALP	Teste de Associação Livre de Palavras.
UC	Universidade de Coimbra – Portugal.
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	17
2	OBJETIVOS.....	27
2.1	Objetivo Geral.....	27
2.2	Objetivos Específicos.....	27
3	FUNDAMENTOS TEÓRICOS	28
3.1	Representações sociais e fenômenos complexos como a intolerância religiosa.....	30
3.1.1	A Teoria das Representações Sociais.....	30
3.1.2	Abordagem societal de Willem Doise.....	34
3.1.2.1	<i>Ancoragens e contextualizações das representações sociais.....</i>	<i>37</i>
3.1.3	Abordagem estrutural de Abric.....	38
3.1.4	Representações sociais e a historicidade dos fenômenos sociais.....	39
3.1.5	Representações sociais e a violência na modalidade de intolerância religiosa.....	43
3.2	Nível psicossocial da violência religiosa e as implicações na identidade e relações grupais.....	46
3.2.1	Aspectos conceituais da violência religiosa.....	46
3.2.2	Preconceito, intolerância e discriminação: fronteiras conceituais.....	52
3.2.3	História e psicossociologia da intolerância religiosa.....	58
3.2.4	Categorização social e processos de exclusão do diferente	59
3.2.5	Identidade social e processos exogrúpicos e endogrúpicos	62
3.2.5.1	<i>Identidade social, significado e pertencimento.....</i>	<i>64</i>
3.2.6	Relações intergrupais e comportamento intergrupar.....	68
3.2.7	Representações identitárias.....	71
3.3	Nível sociocultural da intolerância religiosa: o fenômeno religioso e as repercussões no campo político e social brasileiro.....	73

3.3.1	A religião no mundo em transformação.....	73
3.3.2	O campo religioso brasileiro: tensionamentos e implicações sociais.....	76
3.3.3	Minorias ativas e minorias religiosas: perseguição e a resistência.....	78
3.3.4	Mídia e fundamentalismo religioso: repercussões na realidade social....	81
3.3.5	Identidades religiosas atuais: sujeitos “com religião” e “sem religião”..	86
3.4	Nível histórico das raízes da violência religiosa.....	90
3.4.1	O retorno da religião à cena mundial.....	90
3.4.2	A construção histórica da intolerância religiosa no Brasil.....	96
3.4.2.1	<i>Catolicismo e Religiões Afro-brasileiras.....</i>	<i>97</i>
3.4.3	Democracia no Brasil e o seu mosaico religioso.....	99
4	METODOLOGIA.....	103
4.1	Enquadre metodológico da pesquisa.....	103
4.1.1	Os participantes: grupos com religião /sem religião e a construção do objeto de representação social das minorias religiosas e suas relações com a intolerância religiosa.....	104
4.1.1.1	<i>A composição dos participantes a partir do critério de gênero e escolaridade nos contextos de Brasil e Portugal.....</i>	<i>105</i>
4.1.2	Procedimentos de coleta: questionários de associação livre de palavras com termos indutores; técnica de hierarquização das palavras; justificativa: Brasil e Portugal.....	106
4.1.3	Procedimentos de análise.....	111
4.1.3.1	<i>Análise prototípica.....</i>	<i>112</i>
4.1.3.2	<i>Análise de similitude.....</i>	<i>114</i>
4.1.3.3	<i>Análise de conteúdo.....</i>	<i>114</i>
4.1.4	Resumo dos procedimentos, instrumentos e análises dos dados.....	116
5	RESULTADOS E DISCUSSÃO.....	117
5.1	Características em comum e especificidades nos contextos brasileiro e português.....	117

5.2	O mapeamento dos participantes, grupos com religião /sem religião, nos dois contextos e a construção do objeto de representação social da violência religiosa.....	120
5.3	Resultados do Estudo 1 – Representações sociais de minorias religiosas por grupos diversos no BRASIL.....	126
5.3.1	O campo comum das representações sociais de Religiões Afro-brasileiras (RAb) por pessoas com e sem religião - análise prototípica (NC).....	126
5.3.2	Posições subgrupais e individuais: ancoragem psicológica.....	133
5.3.2.1	<i>Posições dos subgrupos com religião sobre RAb.....</i>	<i>134</i>
5.3.3	Variações interpessoal e intergrupai: ancoragem psicossocial.....	147
5.3.4	Variações intergrupais segundo o gênero e a escolarização para grupos com e sem religião.....	152
5.3.5	Ancoragem sociológica e histórica das representações sociais das RAb.....	154
5.3.5.1	<i>Ancoragens dos grupos com religião e sem religião sobre RAb</i>	<i>154</i>
5.4	Resultados do Estudo 2 – Representações sociais de minorias religiosas por grupos diversos em PORTUGAL.....	157
5.4.1	O campo comum das representações sociais de Judeus, Muçulmanos e IURD por pessoas com e sem religião - análise prototípica (NC).....	158
5.4.2	Posições subgrupais e individual: ancoragem psicológica de minorias religiosas.....	165
5.4.2.1	<i>Posições grupais segundo os objetos de representação.....</i>	<i>171</i>
5.4.3	Variações interpessoal e intergrupai: ancoragem psicossocial de minorias religiosas.....	177
5.4.4	Variações intergrupais por gênero sobre minorias religiosas	178
5.4.5	Ancoragem sociológica e histórica das RS de muçulmanos, IURD e judeus.....	180
5.4.5.1	<i>Ancoragens dos grupos com religião e sem religião sobre judeus, muçulmanos e IURD.....</i>	<i>180</i>
5.5	Análise das similaridades e distanciamentos entre os estudos sobre a intolerância religiosa no BRASIL e em PORTUGAL	184

6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	196
	REFERÊNCIAS.....	203
	APÊNDICES.....	213
	APÊNDICE A Perfil Sociorreligioso: Brasil e Portugal.....	214
	APÊNDICE B Evocação de palavras: Brasil e Portugal.....	216
	APÊNDICE C Associação Livre: Brasil e Portugal.....	218
	APÊNDICE D Termo de Consentimento Livre e Esclarecido: Brasil e Portugal.....	220
	ANEXOS.....	222
	ANEXO A Análises de conteúdo no Brasil.....	223
	ANEXO B Análises de conteúdo em Portugal.....	226

1 INTRODUÇÃO

Esta tese investigou as representações sociais (RS)¹ de minorias religiosas por grupos com religião e sem religião, em dois contextos sociais distintos, Brasil e Portugal, e buscou relacionar os sentidos compartilhados dessas representações ao fenômeno da intolerância religiosa (IR). No plano social e acadêmico esta investigação demonstra relevância uma vez que a partir da segunda metade do século XX, em especial os últimos trinta anos, a sociedade Ocidental assistiu a um controverso “retorno do sagrado” para a esfera social. Ainda que não se tenha um consenso na literatura acerca do que signifique tal retorno (FERNANDES, 1995; BURITY, 2000), o fato é que, desde então, a religião se apresenta como protagonista em certos âmbitos da vida social, deixando para trás a esfera outrora definida como a única possível para sua atuação, o âmbito privado e intimista, ao mesmo tempo em que esta presença levanta questões a respeito de seu papel e sua função nas sociedades modernas.

O que se percebe na atualidade é que a religião se lança em busca por recuperar e, em certos casos, impor a influência perdida no campo social, e assume o espaço público para intervir nos destinos das sociedades em que se inscreve. Os planos político e cultural, no que tocam os comportamentos e práticas relacionados à moral e aos ditos bons costumes, são os âmbitos por excelência de sua inclinação por domínio e controle (MACHADO; MARIZ, 2004). É também por se envolver em não poucos casos de violência que o mencionado retorno da religião marca sua presença na contemporaneidade. Exemplificam este traço os conflitos de fundo religioso no Oriente Médio e no Norte da África, em geral envolvendo judeus, cristãos e muçulmanos; os recorrentes atentados terroristas na Europa Ocidental e EUA; a proliferação em todo o mundo de grupos religiosos radicais; o aprofundamento do fundamentalismo evangélico norte-americano com seu apoio à política internacional beligerante e sua política nacional de armamentos para a população (BOFF, 2002; CARVALHO, 2013 ; FERREIRA; SANTOS, 2014; JUNGBLUT, 2014; PACE; STEFANI, 2015; FOTTORINO, 2016, GEERING, 2019).

No Brasil, constata-se o avanço do Protestantismo pentecostal e neopentecostal na esfera político-partidária, a encampar pautas tradicionalistas e conservadoras para o espaço público, bem como a retomada da perseguição às Religiões Afro-brasileiras (RAb) por parte

1. Utilizaremos a abreviatura RS para representações sociais ao longo do texto. Faremos o mesmo procedimento de abreviação para outros termos de maior recorrência textual, que será indicado dentro de parênteses.

de setores daqueles segmentos religiosos (SILVA, 2015). Não raras vezes, este movimento é acompanhado por manifestações explícitas de violência, dentre as quais a intolerância religiosa e o fundamentalismo são suas faces mais expressivas. De forma menos explícita, mas igualmente nociva, é a IR nos pequenos gestos cotidianos e nas práticas de rejeição e exclusão daqueles que não se identificam com os segmentos religiosos dominantes.

Estas práticas se manifestam cotidianamente nos mais variados contextos e mobilizaram pessoalmente o autor desta tese ao sofrer perseguição religiosa, em seu ambiente de trabalho, por parte de seus superiores hierárquicos, adeptos do Catolicismo Romano e do Pentecostalismo. Este despertar pessoal para o problema da IR promoveu a este autor uma reelaboração psicossocial de seu drama pessoal, deslocando seu olhar para a dimensão representacional e histórica de um fenômeno polissêmico que inscreve sua biografia no tecido social brasileiro e este, no plano global.

Este deslocamento se alinha também, no plano acadêmico, à pesquisa de mestrado deste autor que abordou o problema da exclusão social a partir das representações sociais da maternidade por mães de crianças com deficiência. Um dos achados desse estudo nos colocou a dificuldade de elaboração psicossocial das mães em relação aos seus filhos com deficiência, tanto delas pessoalmente quanto do entorno social delimitador e definidor de suas experiências maternas (SILVA, 2012). As dificuldades reveladas por aquelas mães sugerem, no plano psicossocial, sentimento de culpa por vivências da sexualidade na juventude e os filhos com deficiência como a forma de ‘expição dos pecados cometidos’ segundo a moral cristã; e no plano macrosocial, expuseram as dificuldades de aceitação psicossocial do diferente, objetivado na rejeição social de seus filhos.

A rejeição, como veremos mais adiante, é também uma das faces do fenômeno da IR, que objetiva em imagem socialmente inferiorizada aquilo que é tido por diferente, de acordo com uma determinada perspectiva, e que concorre para o aprofundamento dos processos sociais de exclusão. Para melhor compreendermos as manifestações contemporâneas de IR, tomamos como ponto de partida a compreensão de que há um acirramento da intolerância religiosa no Brasil, nosso contexto privilegiado de análise. Mais do que representar um elemento secundário às manifestações contemporâneas do religioso, ou apenas camuflar interesses políticos escusos por trás de tais fatos ou mesmo serem expressão de uma religiosidade atravessada pela competitividade capitalista e, por isso, agressiva (ARMSTRONG, 2009; BOFF, 2002), este acirramento sugere a emergência de dinâmicas intergrupais e aspectos identitários. Dentre estes, vemos as temáticas religiosas presente nos sistemas sociocognitivos de crenças,

nomeadamente, nas representações sociais, que desempenham uma função significativa nessas manifestações de intolerância.

Tomamos como campo de investigação os contextos brasileiro e português, o que nos permitem compreender as representações sociais relacionadas à intolerância religiosa em relação às minorias religiosas nos contextos sociais em que se inscrevem (DOISE, 2002). O campo religioso brasileiro tem se caracterizado nos últimos 20 anos por um crescente acirramento de animosidades entre diferentes segmentos religiosos, em especial contra as Religiões Afro-brasileiras (RAb) (SILVA, 2015). Já o campo religioso português se contrapõe ao brasileiro precisamente por comportar de forma aparentemente menos conflitante minorias religiosas como muçulmanos, judeus e IURD em um contexto predominantemente católico romano. A possibilidade de cotejamento desses diferentes contextos foi possível por ocasião da realização de doutoramento “sanduíche” por este pesquisador, com bolsa concedida pela CAPES e desenvolvido na FPCE - Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação, UC-Universidade de Coimbra – Portugal sob a supervisão do Prof. Dr. Joaquim Valentim, em colaboração com o LABINT – Laboratório de Interação Humana, na UFPE – Universidade Federal de Pernambuco.

Segundo o Relatório de Intolerância e Violência Religiosa no Brasil do então Ministério dos Direitos Humanos da Presidência da República², órgão que recebe denúncias de todo o território nacional relacionadas à intolerância religiosa, desde 2011 até 2015, verifica-se que houve um significativo aumento das denúncias de casos de intolerância: 3.706%. Houve um salto de 15 casos registrados em 2011 para 556 em 2015. Em 2016 foram notificadas 759 denúncias de violação às liberdades religiosas, totalizando um aumento de 36,51% em relação ao ano de 2015 (FONSECA; ADAD, 2016). A partir de 2017 e 2018 nota-se um declínio nos registros de denúncias de discriminação religiosa em todo o território nacional, contudo, não se sabe exatamente a que se deve tal declínio. O que se percebe, todavia, é que há uma coincidência entre a diminuição dos registros de IR e a ascensão política do conservadorismo religioso.

Esta ascensão teve o ano de 2016 como marco para importantes mudanças políticas no cenário nacional que levaram à retirada, com argumentos duvidosos hoje já declarados pelo Superior Tribunal de Justiça como fraudulentos, o mandato de uma presidenta eleita. Em seguida, com intensa manipulação da mídia para o retorno ao ideário da fé e da Deus “acima de

2. Dados atualizados pelo autor desta tese aos 06 de abril de 2020.

tudo”, a sociedade foi compelida a eleger um novo governo declaradamente conservador e profundamente influenciado por segmentos religiosos pentecostais e neopentecostais. A presença religiosa de cunho fundamentalista no governo que se inicia em 2018 dá sinais de ser profundamente enraizada no conservadorismo de matriz religiosa, a mesma matriz que perpassa a construção histórica da sociedade brasileira relegando as RAb e as religiões indígenas à condição de subalternos e inferiores, ajudando assim a modelar uma identidade social brasileira que esconde sob a capa da cordialidade um profundo desprezo pelas categorias sociais historicamente marginalizadas.

As religiões de matriz africana foram uma dessas categorias e hoje lideram as estatísticas das denúncias de agressão, seguidas dos evangélicos, com católicos e espíritas em terceiro e quarto lugares, respectivamente. Estes casos envolvem, geralmente, os próprios religiosos entre si, isto é, os dados sugerem comportamentos de intolerância de pessoas religiosas contra outros grupos religiosos: são católicos contra evangélicos, pentecostais e neopentecostais contra Religiões Afro-brasileiras, evangélicos contra espíritas e outras variadas configurações no enfrentamento entre estes distintos grupos. Estes conflitos sugerem em um tipo de intolerância, cujo objeto de afronta é outro sujeito ou grupo religioso e as palavras e ações violentas parecem ser, para eles, o único recurso possível de interação.

Estes eventos expõem uma faceta agressiva e violenta de um programa religioso para o espaço público contemporâneo. Na agenda religiosa contemporânea, se faz necessário dizer, parecem dominar as expressões em sua maioria pacíficas de uma religiosidade que se manifesta em suas mais variadas formas. São variedades de experiências religiosas, para retomar uma expressão de um conhecido livro sobre psicologia da religião de William James (2017), que ganham corpo e significado em contextos sociais e culturais em permanente transformação. Estas religiosidades contemporâneas se expressam às vezes a favor, por vezes com aparente indiferença, e por outras em oposição ao projeto histórico de modernização das sociedades ocidentais (ARMSTRONG, 2009; 2016; PEREIRA; SANTOS, 2004).

Para Berger (2017), a religião no mundo moderno não sucumbiu ao que ele mesmo inicialmente denominou de processo de secularização, mas se redesenhou em outras formas de manifestação, assumindo outras possibilidades de afirmação, sobretudo, aquelas desvinculadas da institucionalidade religiosa. A dimensão violenta dessa reafirmação do religioso também parece ter sobrevivido àquele processo de secularização. À pergunta de Burity (2000), segundo a qual “seria justificado relaxarem-se as prevenções contra a volta do ‘fundamentalismo’, isto é, daquela pretensão de ascendência religiosa sobre a esfera secular fundada numa auto

atribuída função de guardião da verdade, da moralidade e do sentido?”, advogamos que sua resposta é definitivamente não, pois, não se pode relaxar a guarda ao potencial ofensivo que a religião demonstrou em toda a sua história no Ocidente e no mundo (ARMSTRONG, 2009; DOMEZI, 2015) e que parece estar retomando na atualidade. É certo que a intolerância é prática de uma minoria, mas nem por isso são menos danosas à sociedade, pois têm ganho maior visibilidade com o advento das redes sociais e causam um impacto social bastante significativo.

A partir desta contextualização propomos nesta tese uma investigação sobre às minorias religiosas e suas relações com a violência religiosa na sua expressão de intolerância, a partir da perspectiva da Psicologia Social e a teoria psicossocial da Teoria das Representações Sociais (TRS) (MOSCOVICI, 2010; 2012) em articulação com as Relações Intergrupais (LEWIN, 1948; SHERIF, 1983) e Identidades Sociais (TAJFEL; TURNER, 1986). Consideramos pertinente este modelo de abordagem por entendermos que o fenômeno religioso possui uma dimensão psicossocial geralmente ignorada tanto por psicólogos quanto por cientistas sociais. Por um lado, a psicologia tende a circunscrever a experiência religiosa a aspectos intraindividuais, desconsiderando como efeitos secundários aspectos contextuais (FREUD, 1969; JUNG, 2012). Já os cientistas sociais tendem a fazer o caminho oposto, relegando às categorias de epifenômenos sociais os aspectos subjetivos das manifestações religiosas (TEIXEIRA, 2011). A psicologia social tal como a empregamos aqui, se coloca como possível síntese da interação indivíduo-social a partir da qual as experiências humanas são compreendidas em movimento dialético permanente, em que as especificidades do sujeito psíquico e social são considerados em interação orgânica e indissociável, inclusive, em sua dimensão histórica e sociocultural (MEAD, 1934/1962; MOSCOVICI, 2012).

Uma primeira ponderação se faz pertinente quanto à compreensão de que o campo religioso contemporâneo é repleto de sistemas doutrinários e de crenças que orientam a vida subjetiva de seus fiéis, bem como fazem parte da composição identitária dos sujeitos e dos grupos, servindo-lhes, muitas vezes, como pano de fundo para a sua orientação comportamental. De fato, o mundo globalizado disponibiliza aos seres humanos de qualquer parte do planeta uma miríade de opções de crenças e práticas religiosas (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005). A diversidade de crenças religiosas na atualidade é um fato de envergadura histórica e sociológica fundamental para a compreensão das dinâmicas interacionais entre os sujeitos e grupos religiosos. O contexto atual de democracia, forjado na esteira dos conflitos religiosos do século XVI na Europa (HABERMAS, 2003) e disseminado pela globalização da sociedade ocidental obriga a esta diversidade de expressões religiosas a uma

convivência social que relativiza suas verdades universais, colocando, dessa forma, em perspectiva crítica às identidades religiosas (BERGER, 2017).

Para Armstrong (2009), com ânsia em preservar suas identidades religiosas em face à relativização das crenças decorrentes do processo de modernização das sociedades, grupos religiosos recorrem muitas vezes às reações violentas, expressando formas de preconceito e de intolerância que, no fundo, seriam respostas inadequadas aos desafios da racionalidade que lhes toca de uma forma ou de outra. Isto nos coloca diante de algumas questões: (1) seriam as respostas violentas reações de defesa ligadas aos processos de modernização, sem relação com o sistema religioso de crenças que circunscreve tais identidades? (2) seriam as respostas violentas também motivadas em alguma medida pela própria dinâmica sociocognitiva das crenças religiosas, relacionadas aos processos de formação das identidades e ou (des)vinculação institucional das identidades religiosas, individuais e grupais?

À primeira questão, praticamente toda a literatura sociológica e antropológica contemporânea a respeito responde que sim: de fato a violência religiosa é mais um efeito secundário de causas históricas, sociais e políticas mais profundas e que lhe antecedem (TEIXEIRA, 2011). Um exemplo clássico dessa perspectiva nos é proporcionado por Armstrong, já acima lembrada, com a noção de que o fundamentalismo religioso contemporâneo é uma reação ao avanço da Modernidade (entendida por ela como um complexo movimento histórico de afirmação de novas práticas e valores em espaços os mais diversos como economia, política, direito, ciência e, sobretudo, religião), em campos antes restritos à religião, tais como a crítica literária liberal ao texto bíblico, a ideia de um Deus criador posta em questão pelo evolucionismo, a noção de que a vida social deve ser regida por princípios jurídicos mais do que por normas eclesiásticas, entre outros aspectos (ARMSTRONG, 2009). Para ela, a questão do fundamentalismo religioso é antes de tudo uma questão política, não necessariamente religiosa. A tese desenhada por àquela autora está na base do desenvolvimento teórico subsequente a respeito dessa temática, respaldando parte significativa da compreensão atual dos fenômenos relacionados ao fundamentalismo (BOFF, 2002; SCHELEGEL, 2008).

Quanto à segunda questão, desenvolvemos neste trabalho uma proposta de interpretação psicossocial do fenômeno da violência religiosa. Esta proposta se materializa na **tese** defendida ao longo de nossa investigação segundo a qual **o pertencimento religioso institucional favorece interações intergrupais com minorias religiosas marcadas por crenças associadas à intolerância religiosa.**

No campo da psicologia, os estudos acerca dos fenômenos religiosos estão tradicionalmente circunscritos ao campo clínico e psicopatológico. Stanley Hall (1917) e William James (1917) nos EUA, assim como Sigmund Freud (1907/1976) e Carl Jung (2012) na Europa, desenvolveram trabalhos pioneiros para a configuração de um campo de estudos da psicologia da religião. A ênfase desses trabalhos em aspectos intrapsíquicos das vivências religiosas, estabeleceram as linhas gerais dentro das quais as pesquisas na área se desenvolveram. As pesquisas neste campo em geral assumem como pressuposto o estudo do que há de psíquico no comportamento religioso, desconsiderando em geral o fato de que nenhum comportamento é exclusivamente originário do psiquismo dos sujeitos, como se configuram na interação com dinâmicas sociais, culturais e históricas a partir das quais tais comportamentos adquirem significado e direção. A psicologia social, que se coloca na interface entre o indivíduo e a sociedade na busca por uma integração entre ambos, por outro lado, pouco se interessou desde suas origens pelos fenômenos religiosos, voltada que estava para a compreensão do “espírito das massas”, no que resultou em poucos trabalhos sobre a temática da violência religiosa (PAIVA, 2009; 2018).

Nesta proposta entendemos a sociedade como uma rede constituída de grupos e sujeitos onde este não age apenas como um “indivíduo”, mas como membro de um ou vários grupos sociais. Nesse sentido, a violência religiosa em sua expressão de intolerância religiosa pode ser compreendida dentro de um processo de diferenciação grupal, no qual as atitudes e as condutas de um grupo em relação a outro grupo traduzem a situação objetiva de possíveis interesses em conflitos. Estes interesses tanto dizem respeito ao âmbito religioso que lhes proporciona um sentido de unidade, coesão e pertencimento, como também estão relacionados às instâncias subjetivas, sociais, culturais e históricas que se enraízam nas instituições sociais, a partir das quais os grupos e sujeitos interagem.

Os sujeitos e os grupos sociais não estão descolados, por assim dizer, das camadas sociais, culturais e históricas dentro das quais se constituem e interagem. Os conflitos religiosos e nem a intolerância religiosa, tampouco, prescindem de uma compreensão que não leve em conta estes níveis. As ações dos sujeitos e grupos só fazem pleno sentido quando compreendidos dentro de planos explicativos que englobem as cognições individuais em articulação, melhor dizendo, em interação orgânica, com instâncias ambientais dadas. Pressupõem, portanto, experiências pessoais psicossocialmente construídas (BERGER; LUCKMANN, 2014). É nesse sentido que Moscovici (2010) desenvolveu a noção de representação social, querendo com este conceito, em um primeiro momento, entender como

os sujeitos desenvolvem teorias de senso comum em face a determinados objetos sociais partilhados, como também nos oferece uma plataforma teórica e conceitual capaz de articular cognição e sociedade em sentido interativo.

A partir destes referentes teóricos algumas questões se impõem à tentativa de compreensão do fenômeno da intolerância religiosa: quais as relações entre as identidades religiosas e a violência religiosa? Como o pertencimento/não pertencimento dos sujeitos a uma religião se relaciona com os sentidos compartilhados de minorias religiosas? Em outras palavras, queremos aqui compreender a relação das pertenças e identificações religiosas com os fenômenos da violência religiosa em contextos distintos: um contexto em que há registros de hostilidade religiosa intergrupai, o Brasil; e outro, em Portugal, contexto com níveis de violência religiosa aparentemente irrelevantes.

De um lado, o Brasil, com elevados problemas de intolerância religiosa; de outro, Portugal, uma sociedade que parece não conhecer este problema. Ambos os contextos, no entanto, têm uma relação histórica cujas influências são partes integrantes de suas culturas. Do Brasil colônia de Portugal, passando pela Império e adentrando os intermitentes períodos das Repúblicas Oligárquicas e Ditaduras, o Catolicismo de matriz luso-ibérico encampou um contínuo combate às expressões ritualísticas afro-brasileiras: primeiro, associando-as ao demônio (que será retomado pelo Neopentecostalismo da década de 1980) e, em seguida, relegando-as às crenças, superstições e credices populares sem qualquer valor e passíveis de higienização médico-sanitária (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2016), fenômenos estes que interessam em particular, à Psicologia.

Apesar de ainda ser um país de hegemonia religiosa católica, com aproximadamente 67% de adeptos, no Brasil está em expansão um processo de diversificação e pluralização da religiosidade. No contexto português a hegemonia católica romana perpassa praticamente todo o seu tecido social e cultural, marcando presença em mais de 80% da sua população. De fato, de acordo com os dados do mais recente censo religioso mundial realizado pela Pew Research Center Religion³, a sociedade portuguesa é a mais católica em todo o território europeu, tanto numérica quanto qualitativamente, isto é, além de ter o maior número de adeptos proporcionais é também a que mais “pratica” a religião cristã. É uma hegemonia católica, entretanto, que não enfrenta um quadro significativo de diversificação e pluralização, tal como acontece no Brasil,

3. O Pew Research Center Religion é um site norte americano que cataloga pesquisas sociodemográficas relacionadas à religião em todo o mundo.

estando seus fiéis em pouco contato com as adversidades inerentes ao convívio com o religioso radicalmente diferente.

Interessa-nos, portanto, a partir das representações sociais de minorias religiosas (no Brasil: Religiões Afro-brasileiras; em Portugal: Judeus, Muçulmanos, IURD) por grupos “com religião” e “sem religião” compreender as dinâmicas psicossociais por trás dos fenômenos de intolerância religiosa. As pessoas “sem religião” nos são pertinentes à investigação uma vez que apresentam uma composição identitária religiosa sem pertencimento institucional, isto é, não se vinculam a sistemas de crenças específicos ou a comunidades religiosas, embora possam apresentar um tipo de espiritualidade adaptada às suas necessidades pessoais (MARIZ; MACHADO, 1998; FONSECA, 2000, 1999; NOVAES, 2004, 2006; FERNANDES, 2006), bem como são um dos grupos que mais crescem em termos numéricos no Brasil e no mundo (ELLER, 2013). Este grupo, em comparação com os participantes “com religião”, nos abre a possibilidade de melhor compreender as implicações da identidade religiosa e do pertencimento religioso com as manifestações de intolerância religiosa.

Para alcançar as questões acima levantadas desenvolvemos a metodologia nos moldes da investigação qualitativa, com aportes teóricos e metodológicos da Teoria das Representações Sociais, com particulares contribuições de Moscovici (2010; 2012), Doise (2002; 2015) e Abric (1993). Doise, compreende os fenômenos psicossociais em termos de níveis de análises a partir dos quais se articulam aspectos individuais, contextuais, situacionais e sociais. Abric, por sua vez, oferece a possibilidade de compreendermos as estruturas das representações sociais em nível sociocognitivo. Organizamos, assim, esta tese com o apoio destes autores, assim como de Allport (1954/1979), psicólogo social que primeiro chamou a atenção para a necessidade de se incluir os sujeitos psicológicos em suas situações imediatas, seus contextos sociais e culturais, bem como de suas relações históricas, buscando uma compreensão dos fenômenos psicossociais também em níveis de análise.

A dimensão histórica da construção das representações sociais implicadas nas manifestações de IR foram de particular interesse nesta pesquisa. Neste ponto, partimos da compreensão de que os fenômenos sociais não são descolados do devir histórico, pelo contrário, os objetos sociais carregam em si as marcas de sua constituição no tempo, estabelece parâmetros dentro dos quais as interações humanas são possíveis (CHARTIER, 1999; TAYLOR, 2013). Nesse sentido, buscamos desvelar nas representações sociais de minorias religiosas por grupos com religião e sem religião o modo como crenças e práticas

historicamente situadas são reelaboradas contemporaneamente pelos sujeitos dentro de dinâmicas psicossociais.

A tese estrutura-se, dessa forma, em quatro subseções teóricas, a metodologia e a apresentação dos resultados alcançados e a discussão que suscitam. Nas subseções teóricas apresentamos de início a Teoria das Representações Sociais (TRS) e suas relações com nosso objeto de estudo. Segue-se o nível psicossocial, onde estabelecemos as bases psicossociais de investigação, apresentando as principais teorias e conceitos relacionados à questão das identidades sociais e das relações intergrupais. Em seguida adentramos no nível sociocultural, isto é, na dimensão social e cultural que caracterizam o campo religioso brasileiro. Finalizamos a parte teórica com a dimensão histórica da intolerância religiosa em uma tentativa de articulação desta dimensão com os pressupostos da teoria das representações sociais.

A seguir, delineamos os objetivos geral e específicos do estudo e, em seguida, desenvolvemos os fundamentos teóricos que os embasam, bem como a metodologia pertinente.

2 OBJETIVOS

2.1 Objetivo Geral

Entender nas representações sociais de minorias religiosas por grupos com religião e sem religião como a pertença/não-pertença à identidade religiosa se relaciona à intolerância religiosa, nos contextos brasileiro e português.

2.2 Objetivos Específicos

Identificar o campo comum das representações sociais de minorias religiosas por pessoas com religião e sem religião nos contextos do Brasil e Portugal;

Cotejar as representações sociais das Religiões Afro-brasileiras entre grupos com religião e sem religião, no Brasil;

Cotejar as representações sociais de judeus, muçulmanos e IURD entre grupos com religião e sem religião, em Portugal;

Compreender as variações nas representações sociais de minorias religiosas entre diferentes segmentos religiosos, no Brasil e em Portugal;

Relacionar as representações sociais de minorias religiosas à intolerância religiosa em contextos sociais diversos: Brasil e Portugal;

Compreender as similaridades e distanciamentos sobre a intolerância religiosa por grupos com e sem religião no Brasil e em Portugal.

3 FUNDAMENTOS TEÓRICOS

A abordagem psicossocial de fenômenos sociais se esforça em demonstrar as possibilidades de integração entre os níveis macro e micro, que por vezes se polarizam em fortes tendências a negligenciar este ou aquele níveis. Nesta pesquisa, esforçamo-nos por elaborar uma abordagem que articule organicamente aspectos do social e do individual na construção social da IR a partir de níveis de análise.

Dada a complexidade intrínseca ao fenômeno da IR, estruturamos este trabalho pelo modelo psicossociológico de compreensão de fenômenos psicossociais proposto por Allport (1954/1979). Segundo este autor, há diferentes níveis de explicações para fenômenos sociais complexos como o preconceito: (1) o nível da experiência imediata do sujeito vítima da agressão; (2) o nível fenomenológico, considerando o ato de violência em si; (3) o nível da subjetividade do agente agressor; (4) o nível situacional/contextual imediato do ato violento; (5) o foco sociológico e cultural do evento; (6) as relações que eles guardam com o tempo histórico dentro do qual se desenvolveram. Julgamos pertinente este último nível de análise por acreditarmos que o aprofundamento histórico dos fenômenos de IR ampliam a compreensão de suas manifestações psicossociais concretas contemporâneas, no sentido de fornecer um quadro de referência temporal importante para sua elucidação teórica.

Sabemos não ser possível abarcar em profundidade e complexidade todos os aspectos de todos estes níveis de análise no presente trabalho. Amparados por esta ressalva, situamos o leitor que abordamos o fenômeno da intolerância religiosa em suas manifestações cotidianas concretas, ou seja, no envolvimento dos sujeitos filiados a determinados segmentos religiosos em relação conflituosa com outros sujeitos (níveis 1, 2 e 3); em determinados contextos imediatos de interação grupal, tais como os relacionados às situações concretas de grupos contra outros grupos (nível 4), tendo como pano de fundo organizador/orientador de tais interações a conjuntura social e cultural das manifestações contemporâneas de violência religiosa (nível 5); bem como na compreensão desses eventos dentro de uma quadro histórico de desenvolvimento dos modos de interação entre grupos sociais distintos (nível 6).

Os níveis 1, 2 e 3 de nossa investigação abordam a dimensão concreta e factual do ato de intolerância religiosa. Dizem respeito aos processos de formação das identidades individuais e grupais dos sujeitos religiosos, pois abarcam os aspectos psicossociais do sujeito/grupo vítima (1) do ato de IR (2), perpetrado por outro sujeito/grupo religioso (3), em uma dinâmica de conflito intergrupal tal como entendida por Lewin (1948), Sherif (1983) e Tajfel e Turner

(1986), numa linha de análise psicossociológica das relações intergrupais e formação das identidades sociais/religiosas.

Estes níveis de análise nos possibilitam abordar a IR em termos de crenças, valores e práticas dos sujeitos em seus grupos imediatos de pertença religiosa, dando-nos, dessa forma, uma materialidade empírica capaz de subsidiar e/ou mesmo confrontar as análises sociológicas, culturais e históricas já estabelecidas nos estudos sociais da religião. Em consonância com esta matriz teórica, a TRS demonstra ser uma abordagem capaz de integrar cognição e pensamento social, sem que os aspectos cognitivos deixem de ser considerados importantes (MOSCOVICI, 2010). Nesta perspectiva, pensamento social e cognição são aspectos indissociáveis da dinâmica interativa que concorrem, não em competição, mas em conjunto, para a construção social da realidade (BERGER; LUCKMANN, 2014). Neste processo, a atribuição de sentido, aspecto fundamental da cognição humana, orienta o tratamento da informação social que lhe chega através das instituições sociais (VALA; CASTRO, 2013).

Dessa forma, por meio do estudo das representações sociais é possível abordar problemáticas sociais a partir das falas dos sujeitos, de suas produções culturais e das normas sociais que as instituições imprimem nas suas práticas e crenças. Acreditamos também haver uma dimensão histórica da construção de representações sociais, em consonância com a proposta de Allport (1954/1979). Esta dimensão está articulada à identidade do Homem contemporâneo, sobretudo, naquilo que está implícito em suas crenças e valores (TAYLOR, 2013). Com estes balizadores estruturamos os fundamentos teóricos deste estudo em quatro partes: (1) relações entre representações sociais e intolerância religiosa; (2) psicossociologia da intolerância religiosa; (3) dimensão sociocultural da intolerância religiosa e (4) raízes históricas da intolerância religiosa.

Os fundamentos conceituais desta tese foram desenvolvidos predominantemente para o contexto brasileiro, uma vez que este é a nossa base privilegiado de análise. Dessa forma, não desenvolvemos na parte teórica um arcabouço conceitual específico para Portugal (o que demandaria praticamente outro trabalho de investigação), mas o tomamos como contexto social que nos servirá, no plano metodológico e analítico, como referência na busca de similaridades e distanciamentos ao cenário religioso brasileiro. Estes cotejamentos se efetivaram no plano empírico, isto é, dos questionários aplicados em campo português e que foram cotejadas com os aplicados em campo brasileiro. Não realizamos, todavia, um estudo comparativo em sentido estrito, mas tomamos os achados portugueses como parâmetro para melhor compreender os achados brasileiros.

3.1 Representações sociais e fenômenos complexos como a intolerância religiosa

As representações que compartilhamos, mitos,
religiões, visões de mundo, pouco importa o nome,
são o estofo de nossos vínculos comuns
(MOSCOVICI, 2011, p. 53).

3.1.1 A Teoria das Representações Sociais

A importância dada por Moscovici à relação entre o individual e o social é crucial para o desenvolvimento da Teoria das Representações Sociais. Segundo este autor, a sociologia clássica tem em suas origens uma repulsa ao individual (psicológico), em função talvez de uma necessidade de distinção identitária entre esses campos do saber: “toda explicação psicológica de fatos sociais é falsa”, dizia Durkheim, citado por Moscovici (2011). Moscovici mostra, contudo, que o social, na verdade, se sustenta exatamente na esfera psicológica que tanto repudia. Mais ainda, esta regra inicialmente proposta por Durkheim não foi aplicada por nenhum sociólogo, nem mesmo pelo próprio Durkheim. Moscovici advoga que as explicações sociológicas de fenômenos sociais não prescindem de explicações psicológicas, pelo contrário, a relação entre estas duas ciências deve se estabelecer de forma orgânica, no sentido em que as duas instâncias contribuem indissociavelmente para a construção social do Homem e da sociedade.

Surgida em um país com histórica tradição em debates públicos a respeito da função da religião na sociedade, a Teoria das Representações Sociais foi criada por Moscovici (1961/2010), na França da década de 1960, para dar conta de processos comunicativos envolvidos na difusão social dos saberes científicos. Para responder ao problema colocado de que o saber científico sofria um processo de degeneração ao ser popularizado, o que deixava implícito a noção de que o chamado senso comum teria um status inferior em face à racionalidade científica, Moscovici desenvolveu a tese de que, longe de representar um tipo de saber irracional e desconexo, como se pensava, o senso comum, ao entrar em contato com novos esquemas organizados (ou não) de conhecimento, realiza processos de assimilação e ancoragem dessas novas “informações” dentro de um referencial de sentido comunitário e grupalmente compartilhado, de forma a integrar a nova “informação” dentro de um modelo de conhecimentos pré-estabelecido, e que é capaz de lhe conferir novos significados. O senso comum seria assim um processo comunicativo detentor de uma epistemologia própria capaz de responder às situações novas que afluem nos contextos sociais (MOSCOVICI, 2012).

Para Moscovici, há uma dimensão individual envolvida nos processos comunicativos inerentes ao senso comum que deve ser considerada não apenas um apêndice de processos ideológicos e culturais. O “indivíduo”, para a Teoria das Representações Sociais, deixa de ser compreendido como entidade modelada passivamente por estruturas sociais dadas e passa a ser visto como um “sujeito ativo” frente ao que lhe chega por vias sociais e/ou culturais. Nesse sentido, o estudo das representações sociais demonstrou a face ativa dos sujeitos e dos grupos sociais frente aos “avanços” da Modernidade. Moscovici percebeu que a influência da Modernidade sobre os grupos não se dava de forma unilateral, de cima (conhecimento científico) para baixo (senso comum). Mostrou que os sujeitos e os grupos não são modelados por forças (poderes) sociais de forma passiva, mas, ao contrário, são capazes de reelaborações significativas frente ao que lhes é socialmente “dado” (MOSCOVICI, 2012; 2010; 2011; 2011).

Para chegar a esta conclusão, Moscovici (1961/2012) estudou as formas como diferentes grupos sociais (religião católica, partido comunista francês, operários) reelaboravam informações amplamente disseminadas pelos jornais sobre a psicanálise. Em certo sentido, a difusão da psicanálise representava uma disseminação da Modernidade em sua faceta da produção científica que interessava a Moscovici compreender. A Modernidade, aquele autor bem o sabia, é mais do que a disseminação do saber e das técnicas científicas, pois diz respeito a complexos processos de transformação ou rupturas dos modos de vida que atingem as instituições sociais, as identidades, os sistemas políticos e o ordenamento econômico, as formações culturais. A modernidade é um movimento histórico de “reconfiguração” do modo de vida gerido por uma institucionalidade dominante e impositiva, a chamada pré-modernidade, para uma descentralização institucional ou mesmo pulverização das instituições, dentre elas, as religiosas (DORTIER, 2010; GIDDENS, 2003; BERGER, 2017).

Para uma compreensão mais abrangente desses eventos, Moscovici (2010) postulou dois conceitos fundantes de sua teoria: a objetivação e a ancoragem. Estes dois processos permitem aos sujeitos e grupos trabalhar as novas informações e integrá-las às suas vivências prévias pessoais e grupais. O processo de objetivação se refere ao modo como os sujeitos sociais “materializam”, “concretizam” subjetiva, linguística e imagetivamente os conceitos e as ideias abstratas; é o movimento de tornar concreto o que é abstrato. A noção de divindade, por exemplo, é demasiado abstrata, imaterial, para ser manuseada pelos sujeitos, daí ser ela associada a personagens concretos de seu cotidiano, como por exemplo, a associação da divindade com a paternidade: “Deus é pai”. Com a ideia de paternidade, é possível ao sujeito religioso expressar uma relação com um construto cultural altamente abstrato, mas que se insere

em sua existência conferindo sentidos e significados às vivências pessoais e comunitárias. Este movimento implica em seleção e contextualização nos quais os critérios culturais delimitam as apropriações objetivas, assim como a formação de um núcleo figurativo e a naturalização desse núcleo, o que permite ao sujeito cristalizar e inserir o objeto em sua realidade imediata.

Em sincronia com a objetivação, a noção de ancoragem é outro conceito que mantém uma relação simbiótica com a objetivação. São dois conceitos inseparáveis para a compreensão do pensamento social estudado por Moscovici (2012). Quando o sujeito associa um conceito de divindade a uma entidade socialmente situada e concreta de um “pai”, ele imprime à noção de divindade elementos da paternidade concreta que ele vive pessoalmente, mas que também está ligada a determinados papéis sociais, que por sua vez foram definidos em função de demandas econômicas, culturais e políticas de seu contexto social, o qual é resultado de processos históricos de constituição da vida social daquele agrupamento humano. É, portanto, a ancoragem, um processo de familiarização do desconhecido, sendo assim possível classificá-lo, nomeá-lo, dando-lhe existência naquele contexto cultural particular, mas não uma existência pura, separada, e sim compartilhada, com imagem comum ao grupo, que por sua vez modifica tal imagem. É o momento da valoração, do juízo de valor, do posicionamento, da justificação, em que o antigo e o atual são confrontados:

Nenhuma mente está livre dos efeitos de condicionamentos anteriores que lhe são impostos por suas representações, linguagem ou cultura. Nós pensamos através de uma linguagem, nós organizamos nossos pensamentos de acordo com um sistema que está condicionado, tanto por nossas representações, como por nossa cultura (MOSCOVICI, 2012, p. 35).

Objetivação e ancoragem estão, pois, intimamente ligados à memória; não a memória enquanto repositório cerebral de lembranças, mas à memória social, ou melhor, psicossocial que, nos sujeitos, os liga à comunidade que os envolve. Diz Moscovici:

Ancoragem e objetivação são, pois, maneiras de lidar com a memória. A primeira mantém a memória em movimento e a memória é dirigida para dentro; está sempre colocando e tirando objetos, pessoas e acontecimentos que ela classifica de acordo com um tipo e os rotula com um nome. A segunda, sendo mais ou menos direcionada para fora (para os outros), tira daí conceitos e imagens para juntá-los no mundo exterior, para fazer as coisas conhecidas a partir do que já é conhecido (MOSCOVICI, 2010, p. 78).

Estes dois processos operam conjuntamente na constituição das experiências sociais dos sujeitos, conectando processos individuais e sociais de uma forma até então pouco valorizada no campo das ciências sociais. Dessa articulação emerge o conceito de representação social que, segundo Moscovici, tem a função de,

antes de mais nada, estabelecer uma ordem que permita à pessoa orientar-se em um mundo social material e dominá-lo e, em segundo, facilitar a comunicação entre os membros de uma comunidade fornecendo-lhes um código com a finalidade de nomear e classificar os vários aspectos de seu mundo e de sua história individual e grupal (MOSCOVICI, 2010, p. 54)

Como se percebe, a Teoria das Representações Sociais se esforça no sentido de captar a complexidade dos fenômenos sociais que envolvem as interações humanas, sobretudo, no que se refere ao senso comum enquanto forma de pensamento compartilhado em face a certos objetos sociais polissêmicos. As representações sociais cumprem um importante papel de simplificação das comunicações entre os sujeitos e os grupos, pois, selecionam determinados aspectos da realidade e os enquadram em seus esquemas culturais de crenças. As representações sociais “servem” aos sujeitos e aos grupos na medida em que conferem sentido às suas vivências. A busca por sentido, nos lembram Berger e Luckmann (2014), é uma necessidade humana universal, uma constante antropológica, pois, é justamente o que estes autores chamam de universo simbólico, a instância de significação o que interconecta as múltiplas experiências dos sujeitos e grupos no tempo e no espaço, imprimindo a coesão necessária à vida subjetiva e social.

As representações sociais são profícuas em fornecer uma base para a construção de sentidos compartilhados. Para a construção desses sentidos, elas operam por meio do que se convencionou chamar de *funções das representações sociais*. São elas:

- a função de *saber*, por meio da qual a representação social explica, compreende e dá sentido à realidade social; neste processo a comunicação exerce um papel fundamental enquanto possibilita o intercâmbio de ideias, crenças, valores;
- a função de *orientação*, que serve para guiar a conduta do sujeito a partir da filtragem subjetiva da realidade objetiva; segundo Abric (1993) a função de orientação não depende das condições objetivas da realidade, mas da maneira peculiar que o sujeito representa para si a realidade que lhe é oferecida;
- a função *identitária*, destinada à diferenciação grupal por meio do compartilhamento de elementos representacionais comuns. Essa dimensão da função da representação social nos coloca diante do fenômeno da formação de agrupamentos humanos em torno de ideias, crenças e valores que lhe são comuns e que sustentam a base de suas cognições sociais;
- a função *justificadora*, cuja finalidade está em justificar determinadas condutas do sujeito perante o grupo; a justificativa permite aos atores sociais manterem

ou reforçarem as atitudes e comportamentos de diferenciação perante outros grupos (SANTOS; ALMEIDA, 2005).

Estas funções não são práticas, por assim dizer, conscientes e planejadas pelos sujeitos e grupos. São, pelo contrário, procedimentos de cognição social em larga medida estabelecidos nas próprias dinâmicas sociais onde os sujeitos são socializados. Podemos dizer que são um modo cognitivo de trabalhar socialmente as informações que chegam constantemente aos sujeitos e grupos.

Dentre estas funções, a identitária é de particular interesse para nosso trabalho. Os processos identitários estão intimamente relacionados com os processos grupais. Como veremos mais adiante as identidades religiosas contemporâneas passam por um importante processo de ressignificação, em particular no campo religioso brasileiro. A diversidade de segmentos religiosos que compõem este campo coloca face a face variados credos religiosos, o que, segundo Berger (2017), relativiza as verdades absolutas dos sistemas de crenças e reverbera nas identidades. A intolerância religiosa parece manter um importante laço com os processos identitários e grupais, ao mesmo tempo em que, no contexto brasileiro, evoca uma histórica relação de subordinação demonizante do Cristianismo católico dominante sobre as Religiões Afro-brasileiras (SILVA, 2015; DOMEZI, 2015).

A partir desses aportes conceituais buscamos desenvolver uma compreensão dos fenômenos da intolerância religiosa levando em consideração aspectos sociais, culturais e históricos que incidem na constituição das identidades e das realidades sociais dentro das quais o fenômeno da intolerância religiosa se manifesta. No plano psicossocial, acreditamos que a abordagem societal proposta por Doise é apta a dar conta de nossa proposta de investigação, uma vez que articula aspectos individuais, situacionais e de relações intergrupais em um contexto cultural e social mais abrangente, como veremos mais detalhadamente a seguir.

3.1.2 Abordagem societal de Willem Doise

Social e individual são níveis integrados de experiência humana, embora as pesquisas empíricas tendam a privilegiar um ou outro nível. Para Doise (2002), se a pretensão de fato é fazer uma análise de fenômenos psicossociais de forma completa, respeitando assim a complexidade dos fenômenos sociais, necessário se faz buscar a integração de dimensões individuais, situacionais e sociais, o que possibilita a construção de um quadro interpretativo que dê conta da amplitude da vida social humana.

Em nosso trabalho buscamos realizar uma leitura dos fenômenos de intolerância religiosa a partir da Teoria das Representações Sociais, da psicologia social e da história. Assumimos como marco teórico fundamental a compreensão de que os eventos que se desenrolam no âmbito social estão imbricados com diversos outros aspectos que atuam de maneira interativa para a produção e expressão de tais eventos. Foi em função desse marco que decidimos por realizar uma articulação teórica entre cognição, relações interpessoais, relações intergrupais, cultura/sociedade e história para melhor compreendermos os fenômenos da intolerância religiosa.

Para alcançar esta articulação buscamos o aporte teórico de Allport (1954/1979) para o arcabouço teórico em diálogo com Doise (2002). Este autor aprofundou o conceito de representação social chamando a atenção para necessidade de se pensar os fenômenos representacionais em termos de níveis de análise. Assim,

A proposta de análise das RS a partir desses quatro níveis pauta-se na noção de RS como princípios geradores de tomadas de posição, ligados às inserções sociais específicas, organizando os processos simbólicos que interferem nas relações sociais (ALMEIDA, 2009, p. 724).

Dessa forma, para Doise (2002) as análises das representações sociais perpassam os seguintes níveis de compreensão:

1. Estudo dos processos intra-individuais: a maneira pela qual os sujeitos organizam cognitivamente suas experiências dentro do meio em que se inscrevem socialmente;
2. Estudo dos processos interindividuais e situacionais: os sujeitos neste nível são considerados no âmbito das trocas sociocognitivas que realizam entre si entre si, bem como seus sistemas de interação que fornecem os princípios explicativos típicos das dinâmicas desse nível;
3. As diferentes posições que os atores sociais ocupam no tecido das relações sociais, isto é, suas relações intergrupais, influenciam o modo como eles interagem com outros grupos;
4. O nível societal, que remete aos sistemas de crenças, representações, avaliações e normas sociais que balizam os comportamentos dos sujeitos, dos grupos e das sociedades.

Dessa maneira, é fundamental uma articulação entre estes níveis para que possamos ter uma compreensão mais profunda e completa das RS, pois,

As produções culturais e ideológicas, características de uma sociedade ou de certos grupos, não somente dão significação aos comportamentos dos indivíduos, como

também criam ou dão suporte às diferenciações sociais em nome de princípios gerais (DOISE, 2002, p. 28).

Mais recentemente houve um incremento teórico às formulações iniciais de Doise, feitas pelo próprio autor e colaboradores. Aos quatro níveis acrescentou-se mais dois níveis, o neurológico e o intersocietal. O nível neurológico se faz importante por atrelar aos organismos humanos os esquemas sociais de representação no sentido em que se fala em um “cérebro social” ou de uma “neurociência social”:

Studies like these are important in furthering the construction of more precise distinctions between characteristics of sociopsychological functioning that seem to involve different neurological network in the brain (DOISE; VALENTIM, 2015, p. 900).

O nível intersocietal, por sua vez, leva em conta a interdependência das sociedades globalizadas em permanente estado de trocas e de múltiplas interações entre seus membros.

In this epoch of globalization, humans of different origins and societies become aware of their interdependence and in these relationships, they initiate symbolic representations, social norms, and contractual principles, which other remain implicit (DOISE; VALENTIM, 2015, p. 900).

As interações entre as sociedades são de fato elementos fundamentais para a compreensão dos processos interativos contemporâneos. Tais interações são significativamente potencializadas pelos modernos meios de comunicação de massa, como as redes sociais e os aplicativos que encurtam as distâncias entre os sujeitos e os grupos. Nesse sentido, é impossível se compreender as crenças e práticas dessas sociedades sem se fazer referência às suas relações e influências mútuas. Por outro lado, estas mesmas interações se inscrevem dentro de um fluxo temporal, histórico, portanto, em um âmbito que confere outra camada significativa de sentido às suas vivências.

Este autor não menciona explicitamente um nível histórico de análise das representações sociais, todavia, julgamos que tal nível se faz implícito nos elementos constitutivos das representações, em suas imagens e crenças arraigadas, todas elas com presumíveis raízes históricas. Entendemos que uma compreensão mais aprofundada de uma representação social implica em uma busca pelas raízes temporais das crenças e práticas que hoje dão suporte a um sistema de representação. As ideias socialmente compartilhadas não surgem do nada, mas se atrelam a outras ideias já presentes na cultura por meio de um processo de ancoragem que se estrutura em um reservatório de experiência históricas consolidados no cotidiano das sociedades.

Mencionamos anteriormente que o marco teórico fundamental de nosso trabalho é a Teoria das Representações Sociais (MOSCOVICI, 2010). Esta teoria nos permite compreender que cognição e sociedade se imbricam para produzir pensamento, comportamentos, práticas, enfim representações sociais. Estas “nos guiam na maneira de nomear e definir em conjunto os diferentes aspectos de nossa realidade cotidiana, na maneira de interpretá-los, estatuí-los e, se for o caso, de tomar uma posição a respeito e defendê-la” (JODELET, 2001). As representações sociais se constroem em torno de objetos sociais compartilhados, isto é, pensados em conjunto por determinados segmentos sociais. O pensar, como sabemos, atualiza na cognição dos sujeitos pensantes processos históricos, culturais e sociais que lhe chegam por meio de crenças estabelecidas, atitudes aprendidas, comportamentos herdados que sofrem um processo de ressignificação dialógica, isto é, linguística (BERGER; LUCKMANN, 2014; MEAD, 1934/1962).

Para Doise (2002), a TRS, tal como Moscovici a desenvolveu, se constitui como “o quadro mais estimulante para construir uma psicologia societal imbricando o estudo dos sistemas cognitivos no nível do indivíduo no estudo dos sistemas relacionais e sociais” (p. 30). Esta teoria entende que o pensamento social se ancora nas cognições dos sujeitos e estes, por sua vez, retrabalham o material produzido pela sociedade. Há, dessa forma, uma dinâmica entre sujeito-sociedade em uma tipo de relação interestruturante, isto é, tanto sujeito quanto sociedade se constituem e se modificam na interdependência mútua. O estudo, portanto, de temas socialmente relevantes é necessariamente atravessado pelas subjetividades e estas devem se integrar às análises macrosociais.

A partir destas considerações Doise (2015) propôs uma linha de análise das representações sociais levando em considerações três diretrizes fundamentais, isto é, as noções de que:

1. Os diferentes membros de uma população estudada partilham efetivamente certas crenças comuns concernentes a uma dada relação social;
2. Como e por que os indivíduos diferenciam entre si nas relações que eles mantêm com essas representações;
3. A ancoragem das tomadas de posição em outras realidades simbólicas coletivas, como as hierarquias de valores, as percepções que os indivíduos constroem das relações entre grupos e categorias e as experiências sociais que eles partilham com o outro.

3.1.2.1 Ancoragens e contextualizações das representações sociais

Os processos de ancoragens são propriamente o nível societal das representações sociais. Ele é assim denominado exatamente por compreender os fenômeno psicossociais dentro das dinâmicas sociais que lhes imprimem sentidos, ligados a processos ideológicos e culturais. Para Doise e Valentim (2015) existem 3 tipos de ancoragens: a psicológica, onde se apresentam crenças sociais que incidem diretamente na cognição dos sujeitos; a psicossociológica, na qual os indivíduos situam-se simbolicamente em relação às relações sociais em determinado campo; a sociológica, dentro da qual as pertenças identitárias, sociais e suas relações com as representações sociais se articulam

Estes três tipos de ancoragens são instâncias societais imbricadas umas com as outras. Não podem ser compreendidas separadamente. Elas estão indissociavelmente atreladas aos contextos de produção de sentidos e estes, por sua vez, se inserem no fluxo social e histórico das experiências humanas. Na sessão a seguir esboçamos um modelo teórico que articula as representações sociais e os processos históricos de produção de sentidos.

3.1.3. Abordagem estrutural de Abric

Abric (1993), elabora uma abordagem das representações sociais que se configura como uma corrente específica dentro da Teoria das Representações Sociais. Ele se debruça sobre os aspectos estruturais de uma representação, buscando compreender como as representações se organizam sociocognitivamente, possibilitando, dessa forma, uma relativa estabilidade da representação. Para este autor,

Uma representação social é um conjunto organizado e estruturado de informações, crenças, opiniões e de atitudes, ela constitui um sistema sociocognitivo particular composto de dois subsistemas em interação: um sistema central (ou núcleo central) e um sistema periférico (ABRIC, 1993, p.2).

O que ele chama de núcleo central (NC) é a estrutura fundamental de uma representação social, aquilo que garante uma relativa estabilidade e continuidade, por estar fixado no “centro” do pensamento psicossocial acerca de um dado objeto de representação. Isto significa que o pensamento social tem um elemento de estabilidade altamente resistente às mudanças, pois é aquilo que garante uma base comum para a comunicação entre os diferentes grupos e sujeitos sociais. Isto não significa, no entanto, que uma estrutura de representação não sofra o impacto das transformações sociais. Na realidade, há, segundo Abric (1993), um processo interativo entre as diferentes estruturas que compõem uma representação social.

O NC, segundo Abric, apresenta uma estrutura hierárquica formada por dois elementos: o normativo e o funcional. E elemento normativo é vinculado à história e a identidade do grupo,

regula os sistemas de valores dos sujeitos determinando suas atitudes, julgamentos e posições em face a um determinado objeto de representação. Este elemento atualiza na cognição dos sujeitos sociais os processos macrosociais em geral sedimentados nas instituições e que se desenvolveram ao longo da história social de determinado grupo. O elemento funcional, por sua vez, está ligado à inserção dos objetos nos contextos sociais, às práticas sociais e operatórias, enfim, às possibilidades de conduta dos sujeitos perante o objeto social.

Além da estrutura do NC, encontramos as chamadas zonas periféricas, como a primeira periferia (PP), a segunda periferia (SP) a zona de contraste (ZC). Sobre o significado de cada uma dessas estruturas, fizemos detalhamento na apresentação dos procedimentos de análise. O que importa retermos neste momento é que estas estruturas fazem pressão sobre o NC, pressões em geral ligadas à dinâmica social, possibilitando, dessa forma, uma face interativa entre processos sociocognitivos e socio-históricos que perpassam a vida social, em particular, as instituições. Assim, por ser inegociável, o núcleo central apresenta as funções de assegurar o significado (função geradora), a organização interna (função organizadora) e a estabilidade (função estabilizadora) de uma representação.

Um aspecto fundamental da perspectiva de Abric (1993) diz respeito a proposição de que as representações sociais se organizam em estruturas e estas tendem a manter uma continuidade no tempo, isto é, elas tendem à estabilidade. Como vimos, esta estabilidade é, por assim dizer, dinâmica, pois sobre ela há uma a contínua influência de pressões do ambiente. Ainda assim, parece haver na ideia de estrutura um elemento de historicidade das crenças que figuram no NC, possibilitando com isto um compartilhamento social mais abrangente de determinadas crenças, tocando diferentes grupos sociais. Com isto queremos dizer que o chamado campo comum das representações de Doise parece pressupor uma estabilidade estrutural de certas crenças compartilhadas. Nesse sentido, embora Abric dê ênfase aos aspectos cognitivos das representações sociais, estas duas perspectivas parecem compreender os fenômenos representacionais dentro de uma dinâmica macrosocial onde os elementos comuns de representação se inscrevem em processos históricos de base que contribuem para as interpretações que os sujeitos fazem de suas realidades sociais.

3.1.4 Representações sociais e a historicidade dos fenômenos sociais

A historicidade das representações é um tema pouco estudado no campo das representações sociais (CARVALHO; ARRUDA, 2008). A princípio, poderíamos falar em uma incompatibilidade fundamental entre a Psicologia e a História no sentido em que a historiografia

tende a um apagamento dos sujeitos do devir histórico e a Psicologia, por sua vez, tende no sentido oposto, a afirmá-lo. A ênfase individualista dada pelas pesquisas em Psicologia, parece mesmo relegar ao segundo plano o contexto dentro dos quais os sujeitos viviam. Esta dicotomia parece-nos ultrapassada, sobretudo, no campo de estudos das representações sociais.

Quando Moscovici se propôs a desenvolver um projeto de psicologia social organicamente articulado com os processos sociais, ele desenvolveu um conceito de representação social que abarca tanto a cognição, quanto o contexto social em uma imbricação indissociável e interestruturante, ou seja, para Moscovici torna-se impossível pensar a cognoscibilidade e aquilo que é objeto de conhecimento (objetos naturais e sociais) de forma independente. Dessa maneira, os conceitos de objetivação e ancoragem por ele desenvolvidos para dar sustentação à sua noção de RS, se configuram como duas instâncias sociocognitivas inseparáveis do processo de construção social dos sujeitos e de seu meio social, e que nos abre a perspectiva de integração da temporalidade histórica na formatação das RS (MOSCOVICI, 2011).

Para demonstrar essa conjugação, retomemos as definições dos conceitos de objetivação e ancoragem. Eles nos falam de um processo de transformação do não familiar ao familiar por meio de dois “momentos” cognitivos: na ancoragem, os sujeitos são expostos a ideias, crenças e imagem estranhos; em seguida, ele transforma, ou melhor, aproxima estas imagens desconhecidas em algo que já lhe é conhecido, diminuindo assim a distância entre o que ele já sabe e o novo conhecimento:

[...] categorizar alguém ou alguma coisa significa escolher um dos paradigmas estocados em nossa memória e estabelecer uma relação positiva ou negativa dele [...]. Nós não podemos nunca dizer que conhecemos um indivíduo, nem que nós tentamos compreendê-lo, mas somente que nós tentamos reconhecê-lo, isto é, descobrir que tipo de pessoa ele é, a que categoria pertence e assim por diante (MOSCOVICI, 2011, p. 64).

Neste processo de reconhecimento, por exemplo, os povos indígenas não criaram categorias para os povos europeus, eles os encaixaram em esquemas culturais “estocados” em sua memória. Como as entidades religiosas indígenas eram, para eles, entidades reais, materializadas em forças da natureza como trovões, chuvas, animais, plantas (DOMEZI, 2015), a materialização do conceito de deus cristão tomou formas similares aos de suas divindades, por meio de um processo de objetivação, que, segundo Moscovici (2011) requer uma classificação do objeto de objetivação:

[...] é impossível classificar sem, ao mesmo tempo, dar nomes. Na verdade, essas são duas atividades distintas. Em nossa sociedade, nomear, colocar um nome em alguma coisa ou em alguém, possui um significado muito especial, quase solene. Ao nomear

algo, nós o libertamos de um anonimato perturbador, para dotá-lo de uma genealogia e para incluí-lo em um complexo de palavras específicas, para localizá-lo, de fato, na matriz de identidade de nossa cultura (MOSCOVICI, 2011, p. 66).

O ato de nomear algo não é simplesmente fazê-lo existir socialmente, mas enquadrar o objeto de nomeação em um esquema de crenças pré-existente, reconhecendo-o ao localizá-lo na “matriz de identidade da nossa cultura”. Se assim se dão os processos de objetivação e ancoragem, é presumível postular uma historicidade das representações sociais construídas ao longo do tempo histórico, pois tal como demonstra Taylor (2013), as identidades contemporâneas são o resultado de um longo processo histórico de formulação onde crenças, práticas e valores foram se constituindo e se condensando em modos de ser e de pensar que ainda hoje ordenam a vida das sociedades ocidentais.

Em uma linha teórica semelhante, Berger (2012) postula que a necessidade humana de sentido e significado são indissociáveis do agir humano. Para ele, a necessidade de sentido diz respeito à “consciência de que existe uma relação entre as experiências” (p.18), isto é, para o Homem, há uma necessidade subjetiva de relacionar entre si as experiências cotidianas, sobretudo, com o auxílio da memória pessoal, de modo a se ter uma visão do todo de sua vida subjetiva. Ao elaborar sua visão total da vida, o sujeito elege por sua vez determinadas experiências como as de maior valor pessoal em meio ao conjunto complexo de tantas outras experiências que têm. Segundo Berger,

o agir pessoal pode ser direcionado a pessoas presentes ou ausentes, a mortos e não nascidos; pode querer abordá-los em sua individualidade, ou como tipos sociais [...]. Nessas diferentes dimensões de sentido é que se constrói a significância complexa do agir social e das relações sociais (BERGER, 2012, p. 17).

Assim, a construção do sentido na consciência individual não se dá de forma isolada, mas na interação social necessária à constituição dos sujeitos. As experiências individuais que formam a fisionomia subjetiva dos sentidos pessoais são os extratos mais simples da formação dos sentidos pessoais, mas “*há extratos superiores de sentido e uma estrutura mais complexa de sentidos que pressupõem uma objetivação de sentido subjetivo no agir social*” (BERGER, 2012, p.18), isto é, os sentidos das experiências pessoais fazem conexões com o reservatório de experiências sociais disponíveis para ele em seu ambiente. Estes sentidos disponíveis em seu ambiente afluem para a consciência individual como “*elementos de sentidos modelados historicamente*” (BERGER, 2012, p.18). Dessa forma, as experiências individuais de sentido mantêm uma relação indissociável com seu contexto e este, por sua vez, apresenta uma configuração social atual com fortes laços com a tradição, a cultura e a história, e assim, os

sujeitos unem os sentidos pessoais de suas experiências às experiências sociais compartilhadas, dentre elas as experiências transmitidas historicamente. Nesta perspectiva,

Tipificações, classificações, padrões de experiências, esquemas de ação são componentes do acervo subjetivo do conhecimento, que são tomados em boa medida de um acervo social de conhecimentos (BERGER, 2012, p.18).

Assim sendo, o estudo das RS enquanto padrões e esquemas de conhecimentos e práticas compartilhados socialmente nos remete a uma historicidade intrínseca aos sentidos subjetivos e compartilhados pelos sujeitos. Se, como afirmamos acima, as RS são construções sociocognitivas que proporcionam uma relação dos sujeitos com o mundo de uma forma mais ou menos inteligível, então, se faz necessário o fator temporalidade nessa construção. É nesse sentido que Roger Chartier (2002) nos fala de uma concepção de objeto social atravessado por uma historicidade fundamental. Ou seja, as crenças e práticas sociais do presente são o resultado de representações construídas por sujeitos ou grupos a respeito do mundo em que vivem, fundados naquilo que vivenciaram no passado e no que desejam viver em breve ou em um futuro distante.

Chartier (2002) fala de representação *do* social no sentido em que os sujeitos em um contexto social elaboram representações de determinados objetos a partir de um processo histórico que perpassa tanto o sujeito como o objeto. Nesse sentido, os discursos sobre determinado objeto social apontam para apropriações (ou assimilações, familiarizações em sentido moscoviciano) distintas entre sujeitos e grupos em face ao mesmo objeto social, mas que ao mesmo tempo sugere uma superação da oposição erudito ou popular, superior ou inferior. Por trás dessas representações *do* social, segundo Chartier, é preciso buscar os sentidos das apropriações, sentidos estes que apontam para as intencionalidades das construções históricas sobre determinados objetos.

Estas construções históricas respondem não apenas às necessidades humanas situadas no tempo e no espaço, mas deixam marcas profundas nas estruturas sociais que se desenvolvem dentre delas, de tal modo que perpassam gerações e mantém uma continuidade no tempo. Nesse sentido, Dupront (1976) admite que a religião, seu *ethos* e sua visão de mundo tendem a estabelecer linhas de continuidade histórica. Para este autor, a experiência religiosa tem uma durabilidade histórica significativa, e mesmo a longo prazo, na medida em que sedimenta visões de mundo e de Homem. Nessa mesma linha teórica, Sahlins (1987) postula que as religiões dos povos se perpetuam dentro de estruturas históricas de longa duração.

Dessa forma, a perspectiva histórica delineada por Chartier (2002), Dupront (1976) e Sahlins (1987) parece guardar afinidades significativas com a TRS de Moscovici (2012) no sentido em que possibilita compreender a construção histórica de uma representação social. No Capítulo 4 da fundamentação teórica traçaremos o panorama histórico das conflituosas relações entre o Cristianismo e as religiões indígenas e africanas, buscando demonstrar os processos históricos subjacentes às atuais manifestações de intolerância religiosa da sociedade brasileira.

3.1.5 Representações sociais e a violência na modalidade de intolerância religiosa

Sempre em movimento, instável e de contornos pouco definidos, a Modernidade tal como Moscovici (2012) a vivenciou na década de 1960 não é a mesma de 60 anos depois (anos 2020). Fala-se hoje em uma pós-modernidade, situação na qual a pluralidade de referências políticas, religiosas, econômicas, culturais, bem como, no âmbito da comunicação, a diversidade de fontes de informação, chegam a saturar o Homem contemporâneo de infinitas e angustiantes possibilidades. Neste novo contexto, as diferenças são alçadas à condição de valor social, em oposição aos valores pré-modernos que realçam a importância da igualdade e uniformidade. As diferenças sociais são, como se deduz da TRS, fundamentais para os processos de formação de representações sociais, uma vez que é da multiplicidade de olhares sobre um dado objeto social polêmico que emergem as representações sociais.

O conceito de Representação Social (RS) elaborado por Moscovici se desenvolve a partir da noção durkheimiana de representação coletiva. Este conceito foi desenvolvido em oposição e ascendência às “representações individuais” e diz respeito aos valores, ideias e práticas que estabelecem uma ordem social facilitadoras da comunicação entre os membros de um grupo e que se impõem a eles. Para Durkheim, este conceito diz respeito a um sistema de pensamento social típico de organizações sociais pré-modernas ordenadas em função de símbolos religiosos que possibilitam a vida social (TEIXEIRA 2011). Moscovici parte dessa noção e postula que uma RS, sem oposição e sem ascendência sobre o individual, tem a função de,

antes de mais nada, estabelecer uma ordem que permita às pessoas orientar-se em seu mundo social material e dominá-lo e, em segundo, facilitar a comunicação entre os membros de uma comunidade fornecendo-lhes um código com finalidade de nomear e classificar os vários aspectos de seu mundo e de sua história individual e de grupo (MOSCOVICI, 1961, p. 54).

As RS, segundo esta definição, mantem relação com os processos sociais de produção de sentido através de processos de comunicação entre sujeitos e grupos dentro de um contexto social historicamente determinado. Não estamos, porém, falando aqui de uma linearidade

representacional evolutiva. Não se trata de pensar os processos representacionais em uma perspectiva histórica em avanço linear, mas tampouco faz sentido compreender as produções humanas no tempo de forma aleatória e sem relação entre si, tal como o historicismo relativista sugere. O fio representacional que liga os diferentes momentos históricos bem como os diferentes contextos sociais diz respeito a temáticas ou *themata* que balizam certos posicionamentos individuais ou grupais em face a eventos sociais significativos que guardam uma certa similaridade histórica (MARKOVÁ, 2006; MOSCOVICI, 2010). O campo das experiências religiosas é rico em temas que se repetem com uma alusão aos mitos ordenadores da vida social e psíquica dos sujeitos históricos, o que levou o estudioso das religiões, Eliade (2002), a estudar os sinais da presença divina na vida altamente racionalizada das sociedades pós-industriais.

Segundo Eliade (2002), há uma espécie de “núcleo duro” sagrado que faz os sistemas religiosos de crença resistirem das mais variadas formas ao fluxo do tempo histórico. Em um sentido diferente, mas apontando na mesma direção, Berger (1985) advoga que o processo de secularização não impediu que certos elementos do sagrado sobrevivessem à racionalidade moderna. Este núcleo resistente do sagrado parece atuar também em face ao contato com outros sistemas de crença, levando os diferentes grupos religiosos à inescapável relativização de suas doutrinas, o que pode em alguns casos conduzir a reações violentas no intuito de se protegerem do perigo relativizador (BERGER, 2017).

Para a Teoria das Representações Sociais, as relações que os membros de grupos sociais estabelecem entre si estão atreladas às dinâmicas socioculturais historicamente estabelecidas. As Representações Sociais, enquanto guias seguros daquelas interações, servem como uma espécie de pano de fundo psicossociológico estruturante de tais relações. J-C Abric postulou a existência de um núcleo central e de um núcleo periférico, os quais, juntos e em interação, estruturam as Representações Sociais. Para Abric (1988):

Uma representação social é um conjunto organizado e estruturado de informações, crenças, opiniões e de atitudes, ela constitui um sistema sociocognitivo particular composto de dois subsistemas em interação: um sistema central (ou núcleo central) e um sistema periférico (ABRIC, 1988, p. 2).

O núcleo central é o elemento inegociável da Representação Social e assegura o significado, a organização e a estabilidade da Representação. Ele é resistente às mudanças, pois, uma modificação em sua estrutura acarretaria uma modificação da Representação, a qual, como dito acima, constitui um guia seguro de orientação dentro de um mundo desprovido, em sua natureza objetiva, de direção e significado. Ao redor do núcleo central, encontra-se o núcleo

periférico. Este, por sua vez, assume a característica maleável e negociável da Representação. Por ser a parte viva da Representação e lidar diretamente com a realidade, a periferia do núcleo se utiliza de termos comunicacionais concretos, o que permite uma adaptação da Representação às evoluções do contexto, prescrevendo comportamentos, orientando as atitudes, os quais devem estar intrinsecamente ligados aos significados do núcleo central, servindo-lhe de mecanismo de defesa, permitindo assim uma diferenciação da Representação em função das experiências pessoais (ABRIC, 1993; SÁ, 1996).

O núcleo central, portanto, sugere-nos uma estabilidade temporal, uma dimensão histórica significativa. É no entorno dele que se fixam certas crenças caras aos sujeitos e grupos de pertença. Por ser de difícil modificação, ele está diretamente ligado aos processos de ancoragem. Como sabemos, o processo de ancoragem tem a função de tornar familiar aquilo que é estranho em função de conteúdos prévios que o sujeito trás para a interação social. Estes conteúdos prévios mantêm relação com a cultura e a sociedade em que o sujeito desenvolve sua identidade social, a qual está ligada aos processos de categorização em que, segundo Moscovici (2010, p. 63), “alguém ou alguma coisa significa escolher um dos paradigmas estocados em nossa memória e estabelecer uma relação positiva ou negativa dele”. Há, dessa forma, uma dimensão histórica e de memória social nos processos de formação de uma representação social e esta dimensão é crucial para compreendermos o fenômeno da intolerância religiosa.

Em consonância com esses pressupostos, propomos que os parâmetros sociais a partir dos quais as interações ocorrem respondem a processos históricos muito anteriores e que se atrelam às intencionalidades das construções sociais (CHARTIER, 2002; BERGER; LUCKMANN, 2014). No caso específico de nosso objeto de investigação, isto é, o fenômeno da intolerância religiosa, propomos que os sujeitos intolerantes, aqueles com sérias dificuldades em aceitar e conviver com o diferente de si mesmo, teriam uma tendência sociocognitiva em ancorar o diferente/novo apenas sob o viés negativo, isto é, eles tenderiam a buscar em sua memória identitária imagens e informações familiares associadas à inferiorização do diferente e a partir delas compor uma imagem social do objeto atravessada por este viés. Neste processo, ele atualiza com conteúdos atuais formas históricas de relações com as diferenças. É provável que este viés se forme a partir do apego a certas crenças e valores fundamentais para a coesão de sua identidade. Isto sugere-nos que os sujeitos e os grupos intolerantes, em última instância, estão se protegendo contra algo que a eles se configura como uma séria ameaça ao sentido que lhes proporciona a adesão a uma identidade e de cuja origem eles mesmos ignoram.

3.2 Nível psicossocial da violência religiosa e as implicações na identidade e relações grupais

É uma verdade de observação corrente que os homens que se associam, se combinam ou se fundem com os outros são transformados. Os contatos, as ideias, tudo o que se diz, tudo o que se ouve, agem sobre os sentimentos e as consciências (MOSCOVICI, 2011, p. 82).

3.2.1 Aspectos conceituais da violência religiosa

O retorno do sobrenatural à esfera pública se traduz em uma empiricidade socialmente visível em comportamentos, práticas e crenças. É possível dizer, com base na simples observação cotidiana, que os ritos e práticas religiosos, exceto aqueles de natureza mais esotéricas, são efetivamente de natureza pública, feitos exatamente para serem vistos e apreciados em público e para o público. A propagação das crenças religiosas depende, em grande medida, de dimensão pública do fenômeno religioso. Em se tratando de violência religiosa, os eventos que a caracteriza são simultaneamente públicos e privados, seja a violência em níveis psicológicos ou morais, difíceis de perceber por deixarem poucos vestígios materiais, mas nem por isso menos nociva, seja a violência em atos públicos de destruição de imagens, de templos ou agressões físicas.

De uma perspectiva culturalista um ato de violência apenas poderia ser concebido como tal em relação a uma dada cultura, a um dado momento histórico ou a posições de poder que os membros ocupam em uma determinada sociedade. Segundo este modelo teórico de base relativista, a noção de violência, longe de ser um fato objetivo, absoluto e unitário, é um conceito movediço, fluido, não linear. A violência seria um evento tão difícil de categorização que pouca coisa poderia se distinguir objetivamente entre os atos de violência e os não violentos. Ela seria definida, essencialmente, pelo seu contexto de aparição, podendo ser considerada violência num contexto, mas não em outro. A violência não seria um ato fechado em si, mas um conceito, um julgamento cultural e político, implicando com isto posições de poder em que se é capaz de rotular determinados atos como violência ou não, a depender dos interesses em jogo (ELLER, 2018).

Nesse sentido, o acontecimento violento, a própria violência em si, pode ser compreendido como um evento social que é passível de relativização cultural, o que quer dizer que há nos eventos violentos componentes circunstanciais que estabelecem interpretações um

tanto quanto à revelia dos atos em si. Ora, este parece ser um ponto de partida interessante para a compreensão da complexidade da violência, mas ao mesmo tempo torna a investigação tão movediça quanto seu objeto de estudo, podendo ao mesmo tempo dizer muito e nada sobre o tema, isto é, se por um lado pode esmiuçar detalhadamente um fenômeno tido por violento sob determinadas circunstâncias, por outro lado, o conhecimento advindo dali não pode ser aplicado a outros contextos. Segundo esta perspectiva, haveria uma dimensão de incomensurabilidade no sentido proposto por Kuhn (2003) entre os diferentes contextos de aparição daquilo que se determina como violência.

A faceta socialmente construída da violência é um fato inegável, mas talvez isto não seja suficiente para a sua compreensão. Se a violência fosse apenas percebida como tal em função das conotações que o contexto lhe confere, bastaria uma ampla redefinição cultural das conotações dos atos considerados violentos para os eliminarmos da vida social (se é socialmente construído por meio da linguagem, pode ser socialmente desconstruído apenas modificando sua nomenclatura). O fato, porém, é que o fenômeno da violência parece estar presente em todos os tipos de sociedades. Segundo Odalia (1991) a violência é um fato humano e social, que acompanha a humanidade desde suas origens. Esta constatação nos remete a uma presumível realidade objetiva acerca da agressividade humana, para além das fronteiras culturais, mas ao mesmo tempo, inseparável delas. A violência parece concentrar em si a objetividade e a subjetividade em interação interestruturante, isto é, em uma relação na qual ato e interpretação se constituem mutuamente e dependem um do outro para existir.

O que nos conduz a esta conclusão é a compreensão de que há uma dimensão socio evolutiva que faz os humanos perceberem certos atos sociais como algo que ameace sua continuidade enquanto espécie e daí enxergá-los como algo que deva ser cultural e socialmente “controlado”, seja um controle ritualístico, envolto em signos e significados culturalmente compartilhados, seja um controle em termos de regras e códigos, dispositivos que interditem certas práticas letais à vida (LORENZ, 1973; GIRARD, 2008). O que é relativizado neste processo são as significações e as formas de controle cultural dos atos violentos. Há, portanto, um elemento contínuo nos atos de violência que perpassa os diversos contextos culturais e até mesmo históricos e que imprimem uma empiricidade no entorno da qual as culturas constroem seus discursos acerca dos atos considerados por elas mais ou menos violentos.

No âmbito religioso, Armstrong (2016) chega a postular uma biologia mística da violência, uma espiritualidade guerreira atrelada a processos neurofisiológicos ressignificados em função do momento histórico e da cultura na qual o religioso se inscreve. Ela afirma que o

humano é um ser de busca de sentido e que, na ausência dele, diferentemente dos outros animais, caímos em desespero. Esta necessidade de sentido estaria ligada à estrutura cerebral do Homem, precisamente no neocórtex, estrutura responsável pelo raciocínio e autoconsciência, e que deixa o Homem intensamente consciente das tragédias (morte, desastres naturais) e da perplexidade da existência. Daí os rituais e as artes o ajudarem a expressar simultaneamente seus medos e sua empatia pelos outros animais diante dos quais precisava se defender e, ao mesmo tempo, caçar para sobreviver. As cerimônias de caça, predecessoras das cerimônias religiosas, se inscreviam no seio de uma comunidade para a qual a destruição do animal serviria de alimento e sustentação. Para Armstrong:

Muito do que hoje chamamos de ‘religião’ originalmente teve suas raízes no reconhecimento do fato trágico de que a vida dependia da destruição de outras criaturas; os rituais serviam para ajudar os seres humanos a encarar esse dilema insolúvel (ARMSTRONG, 2016, p.18).

Havia, portanto, muita intensidade e excitação no Homem primitivo quando saía para a caça. Os atos de caça, de ataque e luta se associavam à liberação de neurotransmissores como a serotonina, responsável pela sensação de bem-estar e êxtase que, no campo religioso, se associa a algumas formas de experiência espiritual. Assim, as perseguições e lutas violentas podiam ser percebidas como atividades intensamente sagradas que levavam o antigo caçador a vivenciar um forte vínculo com os companheiros de caça, sentimentos de conexão estes que depois se estenderiam aos embates nas disputas, guerras e lutas contra outros agrupamentos humanos (ARMSTRONG, 2016).

Este aspecto biológico da violência, por outro lado, não determina os encaminhamentos culturais que lhe são pertinentes. O que se pode compreender da relação biologia-evento-contexto é que eles estão em um processo de interação interestruturante, o que significa dizer que, tanto os eventos quanto seus significados atribuídos mantêm uma relação de dependência mútua e inseparável. Eles se erguem socialmente enquanto experiência sem que haja precedência de um sobre o outro. A relação que se estabelece nesta perspectiva é constitutiva do todo da experiência social, não sendo possível pensá-los separadamente (BERGER; LUCKMANN, 2014) Nesse sentido, a violência religiosa se expressa, dentre outras formas, como violência humana motivada por razões religiosas, em atos específicos de potencial lesão humana ou de dano material, em um contexto social, histórico, cultural e político que direcionam e imprimem sentidos e significados em função de interesses dos grupos sociais em disputa. Nesse sentido, ela pode se manifestar socialmente de diferentes maneiras, tal como as violências motivadas pela intolerância e o fundamentalismo religioso.

O que denominamos de “fundamentalismo religioso” é objeto de controvérsia entre pesquisadores. Alguns preferem “fundamentalismos”, chamando a atenção para a abrangência de seu significado atual que ultrapassa o universo religioso para adentrar os campos da política e da economia. Mesmo dentro do campo religioso, há uma variedade de experiências sociorreligiosas designadas como fundamentalismo que indicariam pluralidade (PLACE; STEFANI, 2000; ARSMTRONG, 2009;). Outra nuance significativa do fundamentalismo é que pode se ser fundamentalista sem ser violento. Por exemplo, uma pessoa religiosa pode ter a convicção de que o sexo é aceitável apenas dentro do casamento e não impor isto a quem não acredita. O problema do fundamentalismo (religioso, político, econômico etc.) está justamente na tentativa de imposição de crenças a outros que não as compartilham, com o objetivo de torná-los iguais a si. Esse parece ser um traço comum aos fundamentalismos no sentido em que esta pluralidade de fundamentalismos expressa uma atitude fundamental. De acordo com Geering:

O que os fundamentalistas têm em comum não é um conjunto de crenças específicas, mas a atitude da mente. É a convicção de que possuem o conhecimento absoluto da verdade, da qual se tornaram guardiões divinamente ordenados (GEERING, 2009, p.41).

É uma “atitude”, portanto, que, segundo Geering, caracteriza todos os fundamentalismos. Uma atitude inflexível, persistente e que influi no comportamento subsequente. Enquanto atitude, está relacionada aos sistemas de valores aos quais o sujeito é submetido culturalmente. O valor positivo ou negativo da atitude dos sujeitos ou grupos frente a outros sujeitos e grupos tidos por ameaçadores ou perigosos, remete ao seu contexto de formação e as estruturas sociais e históricas que o situam.

McGuire (2010) sugere que atitude tem quatro funções principais: a econômica, que proporciona ao sujeito um quadro interpretativo capaz de reduzir a complexidade da realidade; a utilitarista, que permite a busca de objetivos considerados vantajosos para o sujeito; expressiva, que justifica e confirma para o próprio sujeito e seu grupo a validade de seu comportamento; e a função defensiva que lhe possibilita enfrentar os conflitos internos e externos.

Podemos, assim, pensar a atitude fundamentalista, violenta ou não, enquanto uma função sociocognitiva que permite ao sujeito simplificar a complexidade racionalizada das sociedades modernas. Dessa forma, os sujeitos religiosos, ao se depararem com a diversidade e o relativismo identitário e religioso da vida moderna, podem se fixar cognitivamente a verdades fixas capazes de assegurar uma coesão interna frente a um mundo fragmentado. Ela diz respeito a um modo de pensar que busca na simplificação de leituras religiosas, bíblicas ou

não, um reduto familiar de sentidos já dados onde possa ancorar suas experiências subjetivas e sociais (JODELET, 2001; MOSCOVICI, 2010).

Neste mesmo sentido, o fenômeno do fundamentalismo mantém uma proximidade semântica significativa com a intolerância religiosa. Entendemos que eles são os dois lados de uma mesma moeda, exatamente no sentido em que a não aceitação de crenças divergentes, o que chamamos aqui de intolerância religiosa, se apoia na convicção de que uma dada versão dos fatos é "fundamentalmente" verdadeira enquanto que as outras versões concorrentes são inequivocamente falsas, errôneas, incorretas e, portanto, devem ser combatidas (fundamentalismo). Estudar a intolerância religiosa, portanto, dentro do modelo de análise que propomos, implica em um desvelamento dos "fundamentos" psicossociais de crenças que produzem a atitude intolerante a qual, por sua vez, produz práticas discriminatórias, perseguições, violências.

O estudo da violência ocupa um lugar de destaque no campo de pesquisa em psicologia social. Seu interesse remonta ao pós-segunda guerra mundial em face aos horrores provocados por este conflito bélico. As atrocidades materializadas nos campos de extermínio colocaram a incômoda questão a respeito do que leva os Homens à prática de tais atos. Em face a esta questão, filósofos, historiadores, linguistas, psicanalistas, antropólogos, sociólogos e psicólogos sociais se puseram a investigar a natureza da violência humana. No campo da filosofia política, as análises de Hannah Arendt (1999) sobre o problema da maldade humana sugerem uma desconfortável realidade: não existem monstros desumanos por trás dos atos mais atroz de violência, mas, na realidade, o que há é uma espécie de “banalidade do mal” levada adiante por pessoas comuns em certas circunstâncias dadas. O julgamento de Eichmann em Jerusalém serve-lhe de oportunidade para a demonstração do quão “normal” pode se tornar uma prática violenta por pessoas que apenas cumprem ordens, obedientes à disciplina e zelosas por uma boa imagem social, sem levar em consideração a natureza das ordens que cumprem, se boas ou más. Hannah Arendt (1999) desmistifica a suporta monstruosidade humana e a reposiciona dentro de um quadro de normalidade do cotidiano, onde ‘homens de bem’ praticam barbaridades inomináveis.

A afirmação pondera que o Homem comum é capaz da pior atrocidade se era uma novidade. Até então, a violência humana, fora de uma ritualística religiosa, era compreendida como um fato isolado à certos indivíduos perturbados. No campo da psiquiatria, os estudos de Lombroso (HOLMES, 1997) já prefiguraram o perfil do “psicopata”, aquele subtipo humano sem restrições morais, sem empatia e capaz de atos extremamente violentos. O conceito de

psicopatia desenvolvido posteriormente situa o cerne da agressividade na psique cerebral do indivíduo, isto é, em circuitos neuronais e regiões específicas do cérebro relacionadas ao controle de impulsos e aos sentimentos de empatia pelo sofrimento alheio. Os psicopatas, tal como atualmente são entendidos, apresentam baixa atividade no córtex frontal, região do cérebro responsável pela consciência e comportamento moral (HOLMES, 2007). Este perfil era então dominante e isolava a violência extrema em certos sujeitos socialmente indesejáveis, ao mesmo tempo em que reafirmava uma suposta superioridade do “Homem bom”, “normal”, e geralmente cristão.

A proposição de Hannah Arendt (1999) era, no entanto, apoiada em apenas um caso por ela analisado em seu livro “Eichmann em Jerusalém”. O apoio empírico para esta proposição veio com os estudos sobre autoritarismo desenvolvidos por Milgram (1974), psicólogo social que desenvolveu um conhecido experimento no qual tentava compreender como foi possível pessoas comuns praticarem atos desumanos sem quaisquer restrições de consciência. Em seu experimento, Milgram constatou que os atos violentos mantêm com a obediência social laços muito estreitos. Ele queria compreender os limites da obediência social, sobretudo quando esta obediência implicava atos violentos contra outros seres humanos.

Milgram (1974) parte do princípio de que a obediência é um fenômeno comum às sociedades e cumpre uma útil função de garantir o rápido funcionamento das complexas e amplamente difundidas instituições sociais. A obediência a códigos culturais, normas de conduta, práticas e costumes, sem questionamentos, agiliza a vida social, liberando os sujeitos de uma permanente vigília crítica. A obediência, no entanto, não pressupõe um sujeito passivo e totalmente receptivo a tudo o que a sociedade deseja inculcar. Os sujeitos podem reagir às ordens sociais explícitas e implícitas. No entanto, o cumprimento de determinados códigos pré-estabelecidos exerce uma forte pressão persuasiva sobre a cognição humana, obrigando-a, muitas vezes, a comportamentos e práticas sem que os sujeitos tenham possibilidade de escolhas. Este é o aspecto negativo da obediência social, com implicações importantes para as instituições, sobretudo, as democráticas. Crimes hediondos, massacres de populações inteiras, perseguições são apenas alguns exemplos do que pode levar à obediência cega.

O experimento desenvolvido por Milgram (1974) explora esta faceta nociva da obediência e faz revelações perturbadoras a respeito de até onde pode ir um sujeito sob a influência de uma dada autoridade. Para este autor, os sujeitos (reais) que deram choques (fictícios) em supostas vítimas (fictícias) o fizeram sem restrições de consciência (maioria) por estarem implicados em uma situação de subordinação que parecia lhes retirar quaisquer

responsabilidades pelos seus atos. Tal como os procedimentos nazistas, tal como as justificativas que Eichmann deu para os campos de concentração e tal como nos experimentos de Milgram, estava-se apenas a obedecer às ordens superiores, a obedecer aos protocolos pré-estabelecidos e, assim, a violência extrema se justificaria.

Outra implicação das descobertas de Milgram (1974) diz respeito à natureza da agressividade humana. Noções comuns à época e ainda presentes na atualidade, sugerem que a agressividade humana é uma espécie de tendência natural, tem um caráter biológico, inato. No campo filosófico há muito se discute a respeito da natureza humana e daquilo que a faz boa ou má. O Homem naturalmente bom de Rousseau e o Homem naturalmente mal de Hobbes situam o debate em bases naturais e inatas (DORTIER, 2010). Neste ponto, as experiências de Milgram demonstram que a dimensão social da violência, portanto, de responsabilidade social e política, são fatores significativos para a compreensão do problema e se alinham aos argumentos de Hannah Arendt (1999) a respeito de uma banalidade do mal. Este, por sua vez, pode se manifestar na forma de intolerância, preconceitos e discriminações de todos os tipos.

3.2.2 Preconceito, intolerância e discriminação: fronteiras conceituais

Os termos “preconceito”, “discriminação”, “intolerância” e “fundamentalismo” são muitas vezes usados como sinônimos, como se se referissem todos a um mesmo fenômeno social. É fácil perceber no cotidiano o uso desses termos de forma um tanto indiscriminada, sem maiores preocupações com o que eles pretendem significar. Por exemplo, em uma conversa sobre um atentado terrorista, o sujeito inicia seu relato falando de preconceito, prossegue discursando sobre discriminação e termina reclamando da intolerância ou do fundamentalismo, como se a prática do preconceito, da intolerância, da discriminação e do fundamentalismo se referissem a um mesmo fato. Esse modo aparentemente confuso de usar os termos no âmbito do senso comum não parece dificultar as trocas comunicativas entre as pessoas e os grupos. Estas junções respondem às necessidades de busca coletivas por consensos, de se estabelecer uma base linguística que possibilite uma comunicabilidade social familiar. Por um lado, essa aparente “imprecisão” não necessariamente obedece a um regime lógico de definição dos conceitos, já que no cotidiano as pessoas não orientam seu comportamento em função de uma lógica consistente, de uma suposta racionalidade inerentemente humana, mas em função de outras racionalidades comunicativas socialmente compartilhadas. E assim pode se compreender a utilidade psicossocial dessa amplitude comunicativa (MOSCOVICI, 2012).

Por outro lado, dentro da academia, essa imprecisão conceitual incorre em muitos perigos metodológicos e teóricos. Como ponto de partida para nossas discussões, tomemos as definições lexicográficas (FERREIRA, 2004) dos seguintes termos: *Preconceito*: conceito/opinião feitos antecipadamente, sem maiores ponderações ou conhecimentos dos fatos; *Intolerância* é a não aceitação da opinião ou crença divergente, por questões sociais, políticas ou religiosas; *Discriminação*: é o estabelecimento de diferenças marginalizantes; separação, segregação. Notemos que estes termos mantêm entre si uma proximidade semântica, embora expressem diferentes eventos sociais.

Para se compreender o preconceito, aquilo que constitui o cerne de um ato individual, uma prática coletiva, um pensamento social dominante ou uma tendência histórica dada é importante estabelecer algumas bases epistemológicas a respeito de uma, talvez, ontologia psicossocial e histórica do preconceito. Não que devamos entender o preconceito como uma entidade existente em si mesma, ontologicamente existente em si, mas compreender a sua estrutura, aquilo que o constitui, se faz indispensável para se pensar então nas implicações éticas, políticas e sociais do que se entende por preconceito. Preconceito definido a partir de uma compreensão unilateralmente biológica, evolucionista, no sentido de que o preconceito respondesse a necessidades adaptativas, teria que aceitar a consequência de que ele cumpriu uma função importante para o desenvolvimento da espécie humana e, talvez, ainda esteja operando nesse sentido.

Como consequência teríamos também que repensar nosso modo de relação com o preconceito e com as suas consequências sociais. Por um lado, há pesquisadores que defendem que a intolerância, o preconceito e a violência são condições estruturantes do desenvolvimento humano em uma linha histórico-evolucionista (ARMSTRONG, 2016). As consequências são importantes, como já foi colocado, pois tende a naturalizar certas práticas sociais e desencorajar ações no sentido de se combater tais práticas, dadas como socialmente indesejáveis. Alinhada a esta corrente analítica, a psicanálise endossa o argumento evolucionista de que o preconceito e a discriminação têm uma base biológica. Segundo Montagu (1978), psicanalista que se dedicou a estudar o preconceito, a agressividade humana é universal. Ela seria componente constitutivo do funcionamento psíquico de tal modo que seria impossível, segundo ele, extirpar a agressividade, a estrutura, digamos assim, a natureza humana. E o que acontece, segundo esta autora, é que as expressões de preconceito seriam uma forma de expressão dessa agressividade que pode se manifestar de outras formas também.

Por outro lado, o preconceito a partir de uma perspectiva histórica, ou a partir de uma psicossociologia em que se entende que os objetos sociais são construídos a partir de relações historicamente dadas, socialmente organizadas, culturalmente valorizadas, adquire uma nova roupagem, uma nova cara, e as consequências seriam outras. Poderia se pensar na desconstrução de determinadas crenças e posturas preconceituosas, desconstrução essa que se funda na ideia de que o preconceito não teria uma natureza ontologicamente dada e imutável. Por exemplo, em relação ao preconceito racial (LIMA, 2011), a história da antiguidade greco-romana, afirma que entre os antigos não havia uma linha de cor que separava os povos, de modo que, por exemplo, a relação entre gregos e etíopes eram baseadas em critérios outros que não o critério da cor. Então, segundo ele, não há na antiguidade uma expressão de preconceito associado a cor. Poderia haver outro tipo de preconceito, outro tipo de relação preconceituosa, mas o de cor não estaria presente. Essa associação entre cor e preconceito teria surgido com a patrística católica que fez uma distinção entre o bem e o mal em termos de claro e escuro, distinção em que o bem foi associado a luz, ao sol, à graça divina, à deus e, por fim, à cor branca e o mal foi relacionado ao escuro, a ausência de luz, às trevas, ao demônio e à cor preta. A partir desse momento se estabeleceu um simbolismo de cor que foi aos poucos se associando aos negros, as pessoas de pele escura. Esse processo ganhou mais força com o advento da modernidade e o processo de escravização moderna em que milhares de negros africanos eram transportados para as colônias europeias para a realização de trabalho forçado, de modo que esta servidão foi aos poucos também associada a cor negra. E se teria, então, na modernidade e no processo de colonização o ápice de um movimento de construção de uma relação desigual, injusta, hierárquica com as pessoas de cor, uma relação preconceituosa no sentido mais violento possível do termo e que, ainda hoje, marca as nossas relações sociais com o “outro” diferente.

No campo da psicologia social, esse “outro” social “diferente” foi objeto de uma série de pesquisas e discussões levantadas ao longo do tempo, sobretudo, a partir dos movimentos sociais emergentes do século XIX que faziam face às novas demandas da modernidade. Essas discussões sobre as diferenças se inscrevem dentro do próprio desenvolvimento histórico da psicologia social enquanto ciência do comportamento (JACÓ-VILELA; FERREIRA; PORTUGAL, 2007). Assim, emergiram desses debates uma série de teorias sobre as relações entre o indivíduo e a sociedade.

Dentre essas teorias, os estudos pioneiros sobre o preconceito levaram Tajfel e Turner (1986), psicólogo social, na década de 1980, a postular que, entre outras coisas, o preconceito tem uma característica de inalterabilidade e um potencial indutivo. Isso quer dizer que uma vez

pertencendo a uma categoria, raramente se consegue deixar de pertencer a ela. Os judeus, por exemplo, durante muito tempo foram assimilados a cultura cristã, porém nunca deixaram de ser judeus. Eles eram considerados um tipo diferente de cristão, até eram chamados de cristãos novos. Um outro exemplo é que se pode perceber quando há uma mudança de classe social um sujeito deixa de ser pobre e passa a pertencer a classe média alta e ele não é considerado um membro pleno dessa nova categoria, mas um emergente.

Um aspecto interessante nessa afirmação de Tajfel é que ela parece transcender os limites históricos. O próprio exemplo dos cristãos novos, que eram os judeus convertidos, demonstra claramente como esse modo de operar social se encontra presente em momento histórico muito remoto. Embora essa conceituação tenha sido feita a partir da década de 1980, é argumento aplicável para outros momentos históricos, sem que necessariamente se incorra em anacronismos históricos.

No campo da psicologia social discursiva, muitos trabalhos se voltaram para a compreensão do fenômeno do preconceito e suas relações com os processos linguísticos e de constituição das subjetividades modernas. Segundo Butler (2003), o processo de categorização que constitui o nosso modo de pensar, nosso processo básico de raciocínio, de pensamento e de prática, é, segundo ela, a mola, a estrutura causadora dos processos de preconceito. Ou seja, o ato de categorizar, de agrupar objetos em função de semelhanças ou diferenças, que a princípio seria considerado inerente ao processo humano do pensar, seria então o causador do preconceito. Extirpar o preconceito seria, em seu argumento, em substância, mudar o modo de pensabilidade, abdicando, renunciando a processos sociocognitivos responsáveis pelos processos de categorização em prol de um outro fundado em outros princípios linguísticos.

Butler (2003) faz uma crítica radical ao modo moderno de pensar. Tão radical é a crítica que acaba por questionar as estruturas cognitivas humanas básicas, por ela consideradas meros resultados de processos históricos e modelagem linguística. No entanto, o preconceito também pode ser compreendido como resultado, como decorrência das relações de poder assimétricas, de modo que as posições grupais seriam estrategicamente colocadas e o preconceito entraria nesse jogo como uma estratégia de manutenção do poder, de expressão, da dominação hierárquica de um grupo sobre o outro. O processo de categorização seria mais um instrumento de poder, propriamente falando, do que algo inerente ao modo de pensar e de agir.

Em favor desse argumento podemos pensar nos diversos grupos ou categorias que não são objeto de preconceito, à mercê de escolhas específicas e pontuais. Isso quer dizer que

considerar a categorização enquanto uma forma fundamentalmente básica do pensamento humano implicaria dizer que todos os nossos relacionamentos com todos os objetos sociais teriam a marca do preconceito, o que não necessariamente ocorre. O sujeito pode ter uma atitude preconceituosa em relação a um determinado fato, determinada situação, objeto e não ter em relação a outro mesmo trabalhando dentro de uma lógica de categorização (LIMA, 2011).

Intolerância, por sua vez, é outro termo comumente confundido com os conceitos acima discutidos. Diferentemente de preconceito e discriminação, que são termos relativamente independentes de seus antônimos, intolerância parece exigir seu contrapeso conceitual, a tolerância, para ser bem compreendida. Estes termos se conjugam mutuamente e só podem ser compreendidos em função do outro. Seus significados, no entanto, não se limitam a uma definição lexicográfica simplificada, mas se atrelam ao desenvolvimento histórico das relações das religiões entre si e com a sociedade em geral. Segundo Bobbio (1992), a discussão sobre a questão da tolerância religiosa teve início com as guerras religiosas da Europa do século XVI, contudo, é possível recuar ainda mais no tempo e encontrar outros eventos que poderíamos classificar como tendo relação com a tolerância/intolerância.

Há na história do Ocidente um longo percurso de práticas que poderíamos classificar de intolerantes. A começar pelo filósofo Sócrates, que foi submetido a um julgamento que o levou à morte precisamente por corromper a juventude ateniense com seus questionamentos, passando por Platão e suas sugestões de criação de espaços de ostracismo e reeducação de filósofos materialistas, tidos por ele como altamente perigosos ao convívio social (MINOIS, 2014). No período helenístico, momento de difusão da cultura grega pelo Mediterrâneo, houve um relativo princípio de tolerância das diferentes correntes filosóficas e religiosas. Este princípio logo com a expansão do Cristianismo com sua forte característica proselitista e salvacionista.

A implantação progressiva do Cristianismo como religião dominante nas sociedades ocidentais sugere, por consequência, a eliminação de cultos e práticas religiosas concorrentes. De perseguida pelo Império Romano, logo o Cristianismo passa a condição de perseguidor. A consolidação de sua dominância social e cultural se firmou sob a égide do controle e supressão de outras expressões religiosas, mesmo que tal posição não impedisse que o Cristianismo incorporasse elementos religiosos de cunho popular. Durante o período medieval as práticas de intolerância religiosa se materializaram nos tribunais da inquisição, com especial perseguição às bruxas, mulheres comumente associadas ao demoníaco e à perdição (PEREIRA, 2011)

O advento da Reforma Protestante se coloca, entre outras coisas, contra o domínio abusivo da Igreja Católica no campo religioso e político. Logo este movimento faz surgir uma grande variedade de experiências religiosas que se organizaram em novas igrejas. Neste momento, estabelece-se uma nova configuração religiosa baseada na multiplicidade de igrejas que advogavam para si a condição de portadoras da única verdade religiosa. Não demorou para que os conflitos entre diferentes grupos religiosos tomassem conta do território europeu, gerando guerras e perseguições por um longo período. É neste momento, nos lembra Bobbio (1992), que se começa a falar na possibilidade de uma nova ordem social baseada não mais em uma diretriz divina, mas em princípios seculares, com base no Direito. É aqui que o problema da tolerância religiosa passa a ser objeto de reflexão social, sobretudo, com as formulações de filósofos e outros pensadores humanistas.

De um lado, pensadores como Voltaire (2000) lembravam da necessidade de uma convivência social com base na mútua tolerância entre os diferentes segmentos religiosos. Por outro, pensadores como Hume (2005) lembravam do caráter inerentemente intolerante do monoteísmo, com sua pretensão de universalidade. Segundo este autor, em seu livro *História Natural das Religião*, o monoteísmo é um sistema religioso de crenças que não admite em seus fundamentos a existência de outros deuses, mas apenas a existência de um único deus, e isto necessariamente conduz a não aceitação das outras religiões como igualmente possíveis.

A natureza intrinsecamente intolerante do monoteísmo, segundo Hume (2005), seria a base da intolerância religiosa. Mas este mesmo autor não faz uma definição explícita do conceito de intolerância. Segundo Le Goff (1980), a intolerância se manifesta por meio de procedimento de proibição, de exclusão ou perseguição. Ela é uma prática que pressupõem uma crença na superioridade de um sistema de crenças sobre todos os outros. Em definição mais recente elaborada por Mereu (2000, p. 42), a intolerância se justifica pela “certeza de se possuir a verdade absoluta no dever de impô-la a todos, pela força. Seja por determinação divina ou por vontade popular.”

Das guerras religiosas que marcaram o advento da pluralidade religiosa nas sociedades ocidentais modernas é possível supor que a constituição das identidades religiosas desses novos grupos se consolidou a partir de conflitos que se estenderam por mais de um século. Foi apenas por meio de tratados de paz supra religiosos que uma tolerância mútua forçada foi construída. Tais identidades grupais se formaram por oposição a outros grupos religiosos em um permanente clima de intolerância e hostilidade. Por outro lado, a necessidade e o direito de existir conferido a estes novos grupos religiosos sedimentou um conceito de tolerância social

ao diferente que está na base das democracias modernas (BOOBIO, 1992; HABERMAS, 2003). Este conceito moderno de tolerância, no entanto, logo se mostrou limitado aos europeus, ficando de fora os povos por eles colonizados.

3.2.3 História e psicossociologia da intolerância religiosa

Como vimos acima, os termos preconceito, discriminação e intolerância são conceitos interdependentes, cada um com suas especificidades conceituais, com expressões práticas semelhantes, mas com conexões semânticas práticas significativas. Eles mantêm uma estreita relação com as relações intergrupais, com processos sociocognitivos e com aspectos históricos a eles atrelados. São conceitos, portanto, com ramificações importantes em diversos aspectos da realidade social em que se inscrevem e reverberam sobre as representações sociais, uma vez que frequentemente se imiscuem com certas crenças e valores sociais atrelados às representações sociais.

Propomos aqui a compreensão de tais conceitos não como entidades conceituais separadas, mas como um *continuum* de expressões de um único fenômeno em que, como tal, manifesta nuances específicas em momentos distintos, mantendo, porém, em cada momento sua característica fundamental, a violência. Assim, entendemos que uma representação social mantém relações com o preconceito, e este, por sua vez, conduz o sujeito a atitudes intolerantes, as quais se materializam em discriminações e ou violências. Este *continuum* pressupõe uma noção de identidade implicada com o desenvolvimento histórico de certas crenças e práticas (TAYLOR, 2013) que estabelecem memórias coletivas ou sociais transmitidas na forma de senso comum, isto é, que norteiam comportamentos sociais, dentre eles os preconceitos, as intolerâncias e discriminações. O quadro, mais a diante, ilustra a sequência em que história/memória, representações sociais e intolerância se entrelaçam

A título de exemplo, poderíamos entender que a perseguição aos judeus ao longo da história do Ocidente deveu-se a uma associação desse grupo ao assassinato de Cristo, figura chave para a construção da sociedade ocidental, o que moldou uma memória coletiva desse grupo que o associa negativamente a um assassinato; esta memória foi transmitida de geração a geração por meio de certas crenças e práticas (“judeus são avarentos”, assassinos de Cristo, malhação de judas, etc), isto estabeleceu um “senso comum” acerca desse grupo com base em tais crenças e práticas, o que, por sua vez, está na base do preconceito, da intolerância e, finalmente, da discriminação e violência dirigidos a eles. Neste percurso a violência se situa tanto no começo do *continuum* quanto no seu fim.

Percurso semelhante pode ser traçado para a compreensão do fenômeno da intolerância religiosa contra Religiões Afro-brasileiras e mais adiante (Cap. IV) detalharemos como se deu este processo e como ele ainda continua motivando comportamentos intolerantes na atualidade.

Quadro 1 – Relações teóricas entre história/memória, representações sociais e intolerância religiosa.

Nível histórico	Transmissão	Pensamento social	Práticas sociais
-Desenvolvimento de ideias, conceitos, crenças, valores.	-Estabelecimento de memórias coletivas e sociais; -Transmissão intergeracional.	-Representações sociais; -Estabelecimento de um senso comum.	-Preconceito, estereótipo, discriminação, perseguição; -Violência física, psicológica, moral, social.

Fonte: Elaborado pelo autor.

3.2.4 Categorização social e processos de exclusão do diferente

O ato cognitivo de categorizar parece ser um uma invariante humana. Em face a multiplicidade dos objetivos que povoam o mundo ao seu redor, o Homem seleciona e agrupa determinados objetos em função de sua semelhança ou dessemelhança. Isto parece facilitar a relação com o seu entorno. Categorizar, portanto, consiste em organizar estes objetos em grupos por guardarem entre si uma proximidade em termos de características semelhantes. Este procedimento cognitivo permite aos sujeitos a abstração necessária aos processos cognitivos básicos como o raciocínio, a comunicação, a linguagem, a aprendizagem e a significação (FERRARI, 2016).

Em psicologia social, o processo de categorização não se desenvolve apenas na esfera da cognição, mas alcança o patamar social uma vez que o desenvolvimento dos processos cognitivos necessita de um contexto de estímulos e interações para se efetivar plenamente. Chega-se mesmo a afirmar que o próprio processo de categorização é em si uma construção social (BUTLER, 2003). Não parece ser este exatamente o caso de Tajfel e Turner (1986). Estes autores perceberam que a percepção de objetos naturais e sociais se opera a partir de um processo de acentuação ou exagero das semelhanças entre os membros de uma mesma categoria (assimilação/accentuação intracategorial) e, ao mesmo tempo, há um exagero das diferenças entre membros de categorias opostas (diferenciação intercategorial). Isto significa que os sujeitos tendem a se perceber semelhantes aos seus pares grupais, diminuindo

significativamente as suas diferenças, e a exagerar as diferenças que os distinguem dos outros sujeitos e grupos, da mesma forma, apagando as suas semelhanças. Segundo Tajfel e Turner (1986), o processo de categorização que está na base da cognição humana e se torna mais intenso quando se refere a objetos sociais, se comparados a objetos naturais (DOISE, DESCHAMPS, & MEYER, 1978; TAJFEL e TURNER, 1986).

O processo de socialização se inicia antes mesmo da criança ser concebida. A própria idealização de um filho já traz em si importantes elementos de socialização da criança que poderá vir a nascer. Caso venha realmente a ser concebida, desde a mais tenra idade, as crianças logo aprendem que o mundo é dividido em “homens” e “mulheres”, “crianças” e “adultos”, “espanhóis” e “portugueses”, “católicos” e “protestantes”, “brancos” e “negros”, e assim por diante. Aparentemente se desenvolve um modo de funcionamento cognitivo baseado em categorias que tendem a acentuar certos traços e a apagar outros (TAJFEL; TURNER, 1986). As pessoas são simpáticas ou antipáticas, gordas ou magras, brancas ou negras, e as continuidades inerentes a estes pares (entre gordos e magros há uma enorme variabilidade de constituição física) são ignoradas. Procede-se, assim, a uma simplificação redutiva dos objetos sociais e todo o resto que a eles se associam são filtrados a partir desse quadro dualista de interpretação.

Isto significa que as características dos objetos sociais, sobretudo, aqueles que dizem respeito ao universo humano, passam a ter uma força heurística⁴ que a muitos indivíduos é irresistível. Ela é heurística exatamente no sentido em que serve como um quadro de referência para a interpretação das pessoas e dos acontecimentos (VALLA, 2017). As nuances dos objetos são, dessa forma, diluídas dentro da categoria. Os sujeitos que atuam em sociedade com base no pensamento categorial tendem a desenvolver estereótipos acerca de seus objetos de categorização, acentuando e “colando” certas características à imagem que constroem dos outros, negligenciando as diferenças, e reduzindo o objeto de categorização àquele traço específico.

Esta acentuação das diferenças se dá, por outro lado, de forma associada à aplicação de juízos de valor. Este aspecto é fundamental para melhor compreendermos as relações entre os sujeitos e os grupos. Diferentemente do chamado “juízo de fato”, que consiste basicamente em uma afirmação factual acerca dos objetos sociais e não sociais (p. ex.: “está chovendo” ou

4. Heurístico: diz respeito a processos cognitivos envolvidos em tomadas de decisão e que são anteriores a elas, servindo-lhes de base (Dicionário Aurélio).

“fulano é alto”), o “juízo de valor” implica em uma apreciação moral e de valor. Ele se atrela, portanto, a estrutura de crenças e estas, por sua vez, se desenvolvem a partir de um contexto cultural e social dado, dentro de uma linha de desenvolvimento histórico específica. Os valores, portanto, que guiam os sujeitos nos processos de categorização e consequente estereotipia, não são meros julgamentos e apreciações subjetivas momentâneas, mas fazem parte de um fluxo cultural, social e histórico dentro do qual os significados que os sujeitos atribuem aos outros se inscrevem e lhe conferem um sentido para além dos sujeitos (MONTEIRO, 2013).

Ocorre também que as crenças estereotipadas e sua associação a valores, aos juízos de valor, são elaborados pelos sujeitos como se fossem juízos de fato, isto é, há uma tendência à naturalização daquilo que claramente teve origem e desenvolvimento no plano social (DOISE, 2002). Assim, por exemplo, a afirmação de que os negros são menos inteligentes, não diz apenas que eles não se prestam a um trabalho intelectual extremamente valorizado nas sociedades modernas, mas que eles o são assim por natureza, por uma determinação biológica imutável. O mesmo processo ocorre com os valores religiosos por trás de determinadas posturas em face a certos grupos sociais.

Outro aspecto importante diz respeito ao fato que, no processo de desenvolvimento de crenças estereotipadas, além da naturalização de valores sociais acima descrito, há uma tendência a se dar maior importância e veracidade à posição social do emissor do que de seu conteúdo. Os sujeitos que operam dentro da lógica da categorização não elaboram racionalmente as informações que lhes chegam, o que demandaria uma trabalhosa análise e crítica, mas as aceitam passivamente, em detrimento de seu conteúdo. Dessa forma, estes sujeitos se tornam expostos a um menor número de informações, o que limita significativamente suas elaborações cognitivas e de significado subjetivo e os valores associados a certos grupos sociais se cristalizam, acentuam-se e perduram na vida adulta (DOISE, 2002).

Os estereótipos também estão relacionados a outra dimensão fundamental da vida em sociedade. A forma como os sujeitos percebem os outros (sujeitos e grupos) e a si mesmos é afetada pelos estereótipos que carrega; definem nossa posição social e o nosso autoconceito, delimitando, dessa forma, a nossa identidade social, bem como estão na base da discriminação intergrupal (TAJFEL; TURNER, 1986).

Esta dimensão de conflito intergrupal baseada nos processos de categorização admite como ponto de partida que há uma tendência intrínseca dos indivíduos dentro de seus grupos de pertença em discriminar, isto é, tratar desfavoravelmente indivíduos pertencentes a outros

grupos de pertença. Segundo Tajfel e Turner (1986) esta discriminação se constitui como um fenômeno grupal universal, levando muitas vezes os integrantes internos do grupo a alcançar melhores posições e regalias em função de sua capacidade de colocar os outros grupos em desvantagem. Até mesmo o aumento da autoestima pode estar relacionada com as possibilidades de envolvimento em situações de discriminação intergrupal.

Estes fenômenos de conflito intergrupal foram amplamente estudados por diversos autores, todos em busca do elemento básico que dispararia a indisposição intergrupal. A competição logo se mostrou incapaz de explicar de todo os conflitos intergrupais, uma vez que a realização de tarefas em comum, com base em necessidades vitais do grupo (de sobrevivência como alimentos, por exemplo) demonstraram ser capazes de aliviar significativamente a hostilidade intergrupal, promovendo a cooperação. Para responder à questão do que de fato possibilita a emergência da hostilidade pesquisadores colocaram pares de grupos que se vêem mutuamente a desempenhar tarefas distintas. Mesmo não havendo competição, os sujeitos tenderam a supervalorizar os produtos de seu grupo e subvalorizar os do outro grupo, isto é, o sujeitos tendem a valorizar o endogrupo em detrimento do exogrupo.

3.2.5 Identidade social e processos exgrupais e endgrupais

A identidade social diz respeito à necessidade que os sujeitos têm por enquadrar-se em determinados esquemas categoriais, isto é, a pertencer a certos grupos. O sentimento de pertença é o fator preponderante. A vida humana não se dá de forma isolada e só se desenvolve em interação com outros sujeitos. Dessa forma, em nosso processo de socialização, desenvolvemos um sentimento de pertença e de compartilhamento de sentimentos e crenças semelhantes aos sujeitos e grupos que nos cercam e apoiam nosso crescimento. Este processo se estende na vida adulta pelas relações do sujeito com o seu endogrupo e com o exogrupo. Este sentimento de pertença social é a base da identidade social. Ele está relacionado, por sua vez, a processos grupais que serão discutidos mais adiante (TAJFEL & TURNER, 1986). Por hora, faz-se necessário aprofundar o que aqui queremos designar como identidade social.

No campo da psicologia social, a relação do sujeito com o seu ambiente adquire uma amplitude social abrangente. É no estudo da identidade social que estas relações são compreendidas em termos grupais e intergrupais ao mesmo tempo em que examina os efeitos que as pertenças grupais exercem sobre comportamentos, crenças, cognições e emoções dos sujeitos. É importante reafirmar aqui que esta relação não se dá de forma unilateral, partido da

sociedade para os sujeitos, mas em um processo interativo onde as duas partes envolvidas afetam e são afetadas entre si.

Tajfel e Turner (1986) são os primeiros teóricos da identidade social. Eles se interessaram por questões de natureza social, tais como discriminação, preconceito, conflito intergrupar e mudança social. Acreditava-se que isto tem uma íntima relação com a identidade. Para estes autores, o comportamento intergrupar é explicado pelo conceito fundamental de identidade social. Propuseram, assim, que os sujeitos constroem sua identidade social a partir do contato com outras pessoas por meio de três movimentos:

- 1) os sujeitos esforçam-se por construir e manter uma imagem social, isto é, uma identidade social positiva. É importante para os sujeitos serem positivamente avaliados pelos seus pares, sobretudo, pelos mais significativos;
- 2) a imagem social positiva, isto é, sua identidade social é alcançada através de comparações positivas em relação a outros grupos. Aqui se estabelece uma oposição entre a dimensão endogrupo-exogrupo, o que significa que os sujeitos tendem a afirmar seu pertencimento grupal pela oposição a outros grupos com pertencimentos diversos dos seus;
- 3) é possível que o sujeito não se sinta plenamente integrado à identidade social que seu grupo de pertença lhe confere e, então, ele pode fazer o movimento de auto exclusão grupal por meio de estratégias específicas, buscando outros grupos com os quais possa se integrar.

A identidade social é uma dimensão significativa do autoconceito, isto é, da forma como os sujeitos veem a si mesmos. Parte significativa do que pensamos de nós mesmos tem origem na identidade social, ou seja, no modo como os grupos de pertença atribuem significado aos nossos comportamentos. A dimensão, portanto, de pertença grupal é crucial para a compreensão de si mesmo dos sujeitos. Esta pertença, segundo Tajfel (1986) envolve três aspectos: o cognitivo, que afirma para o sujeito um sentido de inclusão e pertencimento; um aspecto de valoração positivo-negativo dessa pertença, que dá ao sujeito um parâmetro do nível de integração endogrupal; e o aspecto emocional, isto é, um conjunto de sentimentos e emoções ligados às suas relações com os membros e as práticas do grupo.

Como se depreende da teoria de Tajfel, o pertencimento grupal se configura como uma dimensão fundamental das relações entre os sujeitos e os grupos. Estas relações se estendem

por um *continuum* entre dois polos, do interpessoal para o intergrupar, isto é, entre as relações dos sujeitos e seus pares e os exogrupos. No polo interpessoal imperam as características individuais peculiares nas relações imediatas entre os sujeitos em interação social. No polo intergrupar os sujeitos são definidos em função de características gerais ou categorias sociais que até certo ponto impõem a ele as crenças e os comportamentos pertinentes. O sujeito é um elemento indiferenciado de um conjunto de indivíduos que partilham com ele características semelhantes (SANTOS FERNANDES; PEREIRA, 2018)

As interações que se estabelecem dentro desse *continuum* são em muitos aspectos balizadas pelos sentidos compartilhados pelos sujeitos do endogrupo em oposição aos exogrupos. Tal oposição é um tipo de interação normalmente pautada por conflitos e disputas e estes são atrelados ao contexto social mais abrangente. Os grupos, como se sabe, são amplamente moldados pelo contexto social em que se inscrevem. E o social, por sua vez, se estrutura em instituições, em crenças, símbolos, normas, valores e práticas perpassados por uma dimensão histórica que lhe é indissociável. Pertencer, dessa forma, diz respeito a uma identidade social que materializa nos sujeitos as experiências grupais transmitidas pelos pares e partilhadas social e historicamente.

Por fim, importa lembrar que as identidades sociais não são estáticas nem imutáveis. Elas adquirem diferentes feições em diferentes contextos grupais, intergrupais e sociais (MEAD, 1934/1962). Do ponto de vista social e histórico as identidades se revelam na sua mais elementar característica, isto é, o seu caráter socialmente construído (TAYLOR, 2013). Um dos elementos fundamentais para a construção das identidades são as crenças (símbolos, ideologia) que organizam as visões de mundo e de Homem em determinada sociedade. Tais crenças, por sua vez, podem estar por trás de representações sociais enquanto modelos de respostas dadas a situações sociais polêmicas e polissêmicas.

3.2.5.1 Identidade social, significado e pertencimento

A teoria da identidade criada pelo psicólogo social norte-americano Georges Herbert Mead (1934/1962) parece-nos pertinente ao que aqui nos propomos a analisar, isto é, as relações entre identidade e intolerância religiosa, ao fazer uma articulação orgânica entre os aspectos subjetivos e sociais que envolvem a construção das identidades, na mesma linha de proposição de Tajfel e Turner (1986).

Para Mead (1934/1962), o que ele chama de “ação comunicativa” precede e atravessa a construção social dos sujeitos humanos, sobretudo, em seu aspecto fundamental, isto é, a

capacidade de produzir símbolos (linguagem). Mead parte do pressuposto de que a ação comunicativa, isto é, aquele gesto básico (por exemplo, os primeiros sons, olhares, atos da criança) presente nos humanos e nos animais, levam ao ajustamento comportamental do outro que lhe cerca. Estes gestos comunicativos parecem existir precisamente para mobilizar respostas específicas (proteção e alimentação) àqueles que cercam o bebê recém-nascido.

A dimensão social do si-mesmo que se depreende da concepção de identidade de James se relaciona, mais precisamente, com os reconhecimentos que os outros indivíduos conferem aos sujeitos. Diz James:

Propriamente falando, um Homem tem o mesmo número de si-mesmo sociais quantos indivíduos há que os reconhecem e têm no espírito uma imagem dele.[...]. Como os indivíduos que têm essas imagens se ordenam naturalmente em classes, podemos dizer praticamente que o indivíduo tem tantos si-mesmo sociais diferentes quantos grupos distintos de pessoas cuja opinião lhe importa (JAMES, 1892, p. 179, In DESCHAMPS & MOLINER, 2009).

Segundo Mead (1934/1962) o si-mesmo é composto por um componente sociológico (Mim), o qual nada mais é do que a interiorização dos papéis sociais aos quais os sujeitos estão expostos, e de um componente mais pessoal, isto é, que recebe pouca ou nenhuma influência do social (Eu). A relação entre estas duas instâncias é fundamental para a formação do si-mesmo, exatamente no sentido em que é a partir do julgamento que os outros (Mim, a sociedade interiorizada) fazem do Eu, que o si-mesmo emerge. A interação se faz, portanto, fundamental para o desenvolvimento da identidade dos sujeitos (DESCHAMPS & MOLINER, 2009).

Por certo, a sociedade incide poderosamente na formação do si-mesmo das pessoas (BERGER & LUKMAMM, 2014). Os sujeitos desenvolvem dentro de esquemas sociais dados, o que se supõe atuar de forma homogênea sobre os indivíduos. Daí as proposições apressadas no sentido de se falar em uma formatação exclusivamente social dos si-mesmos subjetivos. Mead (1934/1962), porém, não compartilha desses enunciados e propõem que as *diferenças individuais* se forjam a partir das reações do Eu em face às atitudes dos Outros (o Mim, a sociedade interiorizada). Na prática, isto significa que há uma relação dialética entre estas partes, uma “conversação” que implica uma espécie de conflito entre o Eu (aspecto psicológico, criativo, imaginativo) e o Mim (os papéis impostos).

O Mim, portanto, sendo dessa forma o produto da sociedade que lhe determina o conteúdo, estabelece uma interação dialética com o Eu (a parte criativa, orgânica, não social), interação de natureza conflituosa, em que a sociedade é transformada através das ações do Eu. Sujeito e sociedade, portanto, são uma e a mesma coisa, com distinções nas instâncias que

compõem o sujeito, aquele que se submete de forma conformista aos ditames sociais, às normas e valores culturais, levado a uma vida em conformidade com a dos seus vizinhos, ele é apenas um Mim cuja experiência social formata a sua existência, submetendo seu Eu. Por outro lado, uma vida em que a experiência vital é dominada pelo Eu, o aspecto criativo reage à atitude organizada do Mim e lhe confere outros significados, em um processo de reelaboração da experiência social que lhe atinge de forma impositiva (MEAD, 1934/1962; DESCHAMPS & MOLINER, 2009).

A conversação, portanto, entre o Eu e o Mim, entre a criatividade subjetiva e a sociedade impositiva, produz as diferenças individuais em face aos mesmos estímulos sociais. O pensamento divergente desenvolvido, por exemplo, por um membro de um grupo familiar com padrões e regras fixos, reflete a dialética social maior entre sujeito e sociedade, entre indivíduo e grupo. Nesse sentido, o Mim representa no sujeito o grupo que delimita o desenvolvimento do si-mesmo, ou seja, a comunidade organizada ou o grupo social no qual o sujeito se inscreve e confere a ele o senso de unidade do si-mesmo, de coesão interna. Nesse sentido, segundo Deschamps e Moliner (2009), reverberando Mead (1934/1962), “os grupos aos quais pertencem o indivíduo vão, de alguma forma, servir de quadro de referência na constituição do si-mesmo” (2009, p.21).

O pertencimento, portanto, aos grupos que atuam na constituição do si-mesmo dos sujeitos é um aspecto fundamental a ser considerado nessa pesquisa. Estes pertencimentos grupais, no entanto, são diversos. Família, escola, o bairro, o trabalho, a religião dentro dos quais os sujeitos se movimentam frequentemente apresentam atitudes, valores, crenças, comportamentos muitas vezes contraditórios e mesmo antagônicos. É possível, por exemplo, que o sujeito desenvolva uma atitude de cooperação na escola ou religião que frequenta, mas se defronte com uma competição encarniçada no mundo do trabalho. Cooperação e competição são duas atitudes incompatíveis entre si. Não é possível ao sujeito, em uma mesma situação, competir e cooperar com seus pares em uma seleção de emprego. O pertencimento é múltiplo, portanto, assim como são múltiplas as tensões entre o Eu e o Mim.

Os grupos dentro dos quais os sujeitos travam relações, isto é, os membros do endogrupo, tais como os grupos familiares e os grupos religiosos, impregnam os sujeitos da cosmovisão própria do grupo (BERGER, 1985). Isto quer dizer que as interpretações que os sujeitos constroem de suas experiências (corporais, sociais, subjetivas) são atravessadas, enviesadas, contaminadas pelos parâmetros grupais que delimitam sua identidade, e os sujeitos podem ter mais ou menos consciência disso. O sentimento de pertença está diretamente ligado

à cosmovisão grupal. Assim, pertencer não diz respeito à presença corporal pura e simples em um determinado grupo, mas à adoção a valores, crenças e práticas compartilhados por um certo número de outras pessoas, estando elas agrupadas, juntas, em um determinado espaço físico ou não. O pertencimento é um sentimento de participação e semelhança com os que nos cercam e parece ser indispensável para o equilíbrio (sanidade) psicológico, pois

A visão, a opinião do grupo sobre nós é fundamental para nossa realização; o impulso, o sentimento de pertencimento lastreia o agir do ser humano e influencia seu modo de pensar, ser (...). As opiniões grupais, relativas a questões políticas, éticas, estéticas ou religiosas exercem uma grande força sobre ele (DE LIBERAL, 2004, p. 16).

Dimensão fundamental para a constituição da identidade individual, o Mim é a instância social atuante (em conflito ou conformidade) na subjetividade do sujeito. Este caráter social do Mim diz respeito, como falamos acima, a tudo o que a sociedade imprime no funcionamento psíquico do Homem. Ora, quando falamos aqui em sociedade, não estamos pensando em uma entidade atemporal, isto é, sem raízes no passado. Pelo contrário, toda sociedade se constitui no presente não apenas a partir daquilo que seus membros deliberam entre si, mas estão ancorados em sua própria ancestralidade que se faz viva em códigos morais, crenças, costumes, comportamentos. Em outras palavras, toda sociedade vive seu presente também em função de seu passado, assim como daquilo que deseja para si em seu futuro. Para Berger, a dependência das sociedades de seu passado ancestral é vista não apenas como uma questão de influência superficial e longínqua, mas esta ancestralidade é realmente delimitadora das possibilidades e opções às quais os sujeitos estão submetidos. As regras do jogo estão dadas para quase todas as situações e foram formuladas antes de entrarmos em cena (CHARTIER 2002; DUPRONT, 1976; SAHLINS, 1987; BERGER; LUCKMANN, 2014).

Estas regras estão materializadas nas instituições, tais como família, religião, entre outras. As instituições oferecem aos sujeitos sociais uma tipologia específica que os obriga a desempenhar, com maior ou menor força de persuasão. A aderência dos sujeitos a estas tipologias (os papéis sociais, tais como o ser homem, mulher, cristão, protestante, entre outros, dependerá, como Mead (1934/1962) sugere, das “conversações” travadas entre a sociedade e o Eu, a subjetividade. Para este autor, assim como Berger e Luckmann (2014), a sociedade é muito persuasiva na delimitação das possibilidades de desenvolvimento dos sujeitos, mas não o é absolutamente. Ela orienta o que fazemos, estabelece as crenças e práticas socialmente aceitáveis e desejáveis, ajudando dessa forma a delimitar o senso de si-mesmo, a identidade dos seus membros, mas não o determina em todas as suas manifestações.

A temporalidade, isto é, a historicidade inerente à formação das sociedades, e, por consequência, das identidades sociais, é um aspecto pouco aprofundado por Berger, assim como para a psicologia social em sua forma experimental. A psicologia social sociológica parece tentar desenvolver uma compreensão dos sujeitos sociais em contexto social, o que se admite, em pressuposição e implicitamente, um desenvolvimento histórico dessa sociedade. Este campo, por sua vez, tende a retomar a conhecida dicotomia interno/externo, onde, de um lado, se desenvolve todo um campo de estudos com fortes vínculos com a antropologia cultural e sociologia, bem como com o historicismo, demarcando, por exemplo, os estudos construcionistas, notadamente o historicismo de Gergen (2008), de outro, o Cognitivism Social, com forte ênfase nos aspectos cognitivos das interações sociais (GARRIDO; AZEVEDO; PALMA, 2011).

Moscovici (2010), por sua vez, desenvolveu o conceito de representação social como possibilidade de integração de aspectos culturais, sociais e históricos com os processos de cognição. Os conceitos de objetivação e ancoragem desenvolvidos por ele são fundamentais para sua teoria, sobretudo, o seu conceito de ancoragem, como processo cognitivo, parece estabelecer o vínculo necessário entre o sujeito e seu meio formativo. Por hora se faz oportuno notar que Moscovici desenvolve sua teoria em oposição ao pensamento cientificista dominante à sua época, mas que reverbera como um contraponto à corrente culturalista também muito em vigor na Europa. Esta corrente se desenvolveu a partir de teóricos como Margaret Mead, Ruth Benedict, Ralph Lincon, entre outros, e postulava um acento determinante da cultura sobre a formação e desenvolvimento da personalidade (identidade, tal como é denominado este conceito em Psicologia Social) (DESCHAMPS & MOLINER, 2009).

3.2.6 Relações intergrupais e comportamento intergrupar

O que acima discutimos teve por objetivo deixar claro como as relações estabelecidas entre o indivíduo e seu meio são indissociáveis para o processo de formação da sua identidade. O papel dos grupos dentro dos quais os sujeitos desenvolvem suas características básicas não pode ser negligenciado quando se pretende compreender o comportamento psicossocial dos sujeitos. Os grupos que primeiro acolhem os sujeitos (família e religião, sobretudo, porque muitas das crenças e práticas que organizam as vivências familiares se fundamentam em princípios religiosos) estão, por sua vez, imersos em um contexto social onde outros grupos também atuam, cada um com objetivos, crenças e valores próprios. Os grupos, portanto, também interagem entre si e este processo, em geral, é marcado por fortes tensões e agressividade, bem como por cooperação mesmo que em menor proporção.

O estudo dos grupos e das interações intergrupais é campo de preocupação da Psicologia Social já há quase um século. A compreensão dos processos que estruturam o funcionamento intra e intergrupal, bem como as suas relações com a identidade, responde a uma importante característica da vida humana, isto é, a necessidade de convivência com as diferenças. Se faz necessário para isto a compreensão dos processos envolvidos nas relações de cooperação e de conflito que recorrentemente se manifestam ao longo da história humana. Também as relações de antagonismo e de violenta competição entre grupos, bem como os sentimentos de estranheza em face a pessoas e grupos humanos com características diferentes das nossas, acompanhada da tendência em considerar tais diferenças como elemento desfavorável a estes outros grupos são questões que importam termos plenamente claros nesta pesquisa, pois é a partir destes aspectos que buscaremos compreender os processos de intolerância religiosa, em articulação com as representações sociais.

Desde cedo, a Psicologia Social logo percebeu que as relações entre os grupos são pouco amistosas. As teorias que se desenvolveram para tentar explicar estas relações deixam claro que o conflito parece ser a sua marca comum. A primeira teoria com forte apelo a ideia de conflito foi denominada de teoria da frustração-agressão, que se propôs a dar forma a origem do comportamento hostil entre as pessoas. Segundo esta teoria,

a ocorrência do comportamento agressivo pressupõe sempre a existência de uma frustração e, pelo contrário, a existência de uma frustração conduz necessariamente a alguma forma de agressão (MONTEIRO, 2013, p. 495).

Esta proposição é o axioma a partir do qual se desenvolveu a chamada hipótese do bode expiatório, conceito segundo o qual

toda a socialização humana implica forças limitadoras das necessidades e dos objetivos individuais, e nesse sentido, toda a vida social contém, endemicamente, em alguma medida, a frustração que gera agressão. O controle social obriga muitas vezes, no entanto, a deslocar essa agressão para alvos socialmente admissíveis: os mais fracos, os membros de grupos desviantes ou de grupos socialmente estigmatizados (MONTEIRO, 2013, p. 494).

Esta noção não é nova na literatura ocidental. A ideia de que uma vítima inocente, escolhida arbitrariamente, deve levar sozinha a culpa por uma calamidade, encontra referência na cultura judaica antiga e no Cristianismo primitivo. Em ambas as culturas o bode expiatório era aquele animal (ou pessoa, no caso do Cristianismo) no qual era depositado toda a sorte de “pecados” cometidos pelo povo, de modo a que este povo ficaria livre desses pecados, enquanto o animal, sem relação direta com tais “pecados”, os carregava até a sua morte. Girard (2008),

antropólogo culturalista, desenvolveu seu conceito de “bode expiatório” a partir dessas referências e postula que a violência religiosa é o fundamento das sociedades e culturas.

Os teóricos acima discutidos tentam articular aspectos sociais e psicológicos para a compreensão das atitudes e comportamentos agressivos. No entanto, a ênfase por eles dada à dimensão interna nos deixa a impressão de que os aspectos sociais concorrem apenas secundariamente à construção desses comportamentos. Estabelecer a conexão entre interioridade e exterioridade não é tarefa fácil. Esta dicotomia, como já vimos acima, persiste no campo das ciências humanas, onde a Psicologia parece se isolar em face às outras ciências de matriz mais contextual. Para muitos autores (TAJFEL; TURNER, 1986; SHERIF, 1983; ALLPORT, 1954/1979) o elo que possibilita esta conexão está justamente no grupo, nas relações intragrupos e intergrupais.

Por comportamento intergrupar encontramos a seguinte definição dada por Monteiro e Valla (2017), a partir das contribuições de Doise e Tajfel:

Comportamento intergrupar é todo o comportamento (sentido lato) constituído por uma interação entre indivíduos que representam duas ou mais categorias sociais, sendo a sua especificidade individual secundária para a compreensão do desenrolar da interação (MONTEIRO, 2017, p. 502, In VALLA & MONTEIRO, 2017).

Como se percebe, esta definição de comportamento intergrupar, logo de partida, parece tensionar o contínuo interior-exterior na direção oposta ao que os autores acima pretendiam. Uma ampla gama de teorias se desenvolveu tendo por base a noção de comportamento intergrupar. Faremos uma breve exposição das mais importantes delas para melhor apreciarmos as tendências históricas da Psicologia Social e termos um pano de fundo teórico para melhor apreendermos a posição da Teoria das Representações Sociais e de suas relações com a Identidade.

O conceito de privação relativa deriva da compreensão de que sentimento de privação não está relacionado à realidade objetiva, mas ela decorre da comparação que os sujeitos fazem entre o que desejam e acreditam ter direito e aquilo que se obtém. Na prática, isto significa que, por mais que as pessoas estejam objetivamente bem, elas podem estar se sentindo subjetivamente em falta por não obterem aquilo que ainda não alcançaram (poder, dinheiro, prestígio). A comparação que se verifica é fundamentalmente intragrupal, entre os membros do mesmo grupo de pertença.

Estudos subsequentes, no entanto, demonstraram que o sentimento de privação relativa também se manifesta entre diferentes grupos sociais, na comparação entre si.

Não é a posição social objetiva que determina o sentimento de privação e abre caminho a atitudes preconceituosas, mas que, por incrível que pareça, os grupos objetivamente mais privilegiados podem sentir-se privados em relação a grupos objetivamente menos favorecidos (MONTEIRO, 2017, p.502, In VALLA & MONTEIRO, 2017)

O fenômeno psicossocial da comparação é significativo e parece acompanhar toda a trajetória de vida humana. Este fenômeno deriva do fato advogado por outros autores de que todas as sociedades se estruturam em uma hierarquia mais ou menos organizada e que, por isso mesmo, os seus membros necessariamente recorrem a comparação com os outros como forma de descobrirem onde estão e onde deveriam estar. Estes teóricos tomam a hierarquização social como um fato natural, inerente à vida humana em sociedade. Desconsideram o caráter construtivista da realidade tal como defendida por Berger e Luckmann (2014), demonstra assim a natureza conservadora de suas teorias psicossociais.

É possível, por outro lado, que o ato de comparar-se aos outros remonta aos processos de interiorização do que Mead (1934/1962) chama de Mim (modelos sociais de comportamentos, valores, etc.) e que serve de referência para a construção da identidade dos sujeitos, a partir das negociações entre este Mim e o Eu. Como o Eu se depara com os mais diversos Mim's sociais que influenciam as escolhas, a comparação seria, dessa forma, um procedimento cognitivo necessário.

3.2.7 Representações identitárias

Em Psicologia Social a noção de identidade conheceu um amplo desenvolvimento teórico no sentido de se integrar organicamente aspectos transitórios e estáveis nos processos de configuração das identidades sociais. Segundo Deschamps

Os processos identitários permitem aos indivíduos elaborar e manter conhecimento a propósito deles mesmos e de outrem, dos diferentes grupos aos quais eles pertencem e com os quais estão em interação. [...] Estes conjuntos de conhecimentos são representações [...] identitárias porque elas autorizam, ao mesmo tempo que as cristalizam, as comparações, as semelhanças e as diferenças (DESCHAMPS; MOLINER, 2009, p. 81).

Assim, todo indivíduo tem à sua disposição informações a respeito dele mesmo e do mundo que o cerca. As crenças ou informações sobre si-mesmo é o que chamamos aqui de identidade social, calcada em representações cognitivas, isto é, situadas dentro do psiquismo dos sujeitos, mas não inteiramente originárias desse psiquismo. Quando os indivíduos falam sobre seus atributos pessoais, seus interesses os mais diversos, suas práticas e convicções, seus valores e crenças, eles estão se utilizando de representações sociocognitivas construídas em interação com os seus pares (TAJFEL; TURNER, 1986). Eles estão falando de representações cognitivas.

O que acima denominamos de representação identitária, portanto, estabelece uma conexão indissociável entre a cognição individual e as construções sociais, uma conexão comunicativa (MEAD, 1934/1962) e dialética, onde sujeito e sociedade estão implicados mutuamente. Segundo Sá (1996), é a noção de representação como modalidade de conhecimento o que sustenta as estruturas cognitivas relativamente estáveis responsáveis pelo sentimento de identidade dos sujeitos:

Identidade como um fenômeno efetivamente psicossocial, que se produz e se manifesta de forma amplamente impregnada pela cultura, modulada pelas vicissitudes da vida cotidiana e em função da inserção social e política daqueles atores que a assumem e exibem (SÀ, 2009, In, DESCHAMPS; MOLINER, 2009, p. 11).

Ainda sobre o aspecto cognitivo das identidades, vale acrescentar que o si-mesmo, ou seja, a compreensão que os sujeitos têm de si, afeta o modo como compreendem os objetos sociais. As informações que chegam ao si-mesmo são selecionadas e tratadas de um modo inteiramente particular. Por exemplo, no que se refere à memória, os indivíduos tendem a memorizar melhor informações quando elas são tratadas em referência a si mesmos. Lembra-se melhor de fatos e acontecimentos quando estes, de alguma forma, reverberam na vida dos sujeitos. Ao mesmo tempo, os sujeitos tendem a impor maior resistência a informações que entram em choque com sua representação de si mesmo (ROGERS; KUIPER; KIRKER, 1977; MARKUS, 1977).

Esta dimensão de resistência dos sujeitos a tudo o que contradiz sua autoimagem, à sua identidade, se mostra bastante pertinente. Como verificamos acima, as identidades religiosas contemporâneas têm passado por mudanças significativas (BERGER, 2017). Uma delas diz respeito ao fato de que, em contextos democráticos como o brasileiro e português, a convivência com o outro diferente é uma prerrogativa indispensável. Estas outras identidades religiosas são percebidas pelos si-mesmos como informações divergentes às suas autorrepresentações identitárias. Ora, nesse sentido, o estranhamento é uma resposta não apenas em nível cognitivo, mas, profundamente, em nível identitário, ou seja, toca no sentimento de pertença grupal dos sujeitos e das verdades que interiorizou. O contato com outras identidades relativiza as crenças que fundam as representações do si-mesmo, tornando-as não necessárias.

Assim, podemos afirmar que as identidades são pontos de referência para o processamento de informações sobre os outros. Disso se depreende o quão difícil pode ser para muitos sujeitos uma compreensão mais matizada de suas relações com os outros e isto pode conduzir, por consequência, ao afloramento de atitudes e comportamentos agressivos, tais como os observados nos casos de intolerância religiosa.

3.3 Nível sociocultural da intolerância religiosa: o fenômeno religioso e as repercussões no campo político e social brasileiro

[...]O sobrenatural, banido da respeitabilidade cognitiva por autoridades intelectuais, pode sobreviver em recantos e fendas da cultura (BERGER, 1969/2018, p. 51).

3.3.1 A religião no mundo em transformação

A religião parecer ter uma persistente capacidade de se reinventar e adaptar às novas demandas e configurações históricas que se impõem. Resistente aos péssimos augúrios a respeito de seu futuro, ela se apresenta ululante na cotidianidade de formas as mais variadas. Ela não só sobreviveu aos profetas de sua extinção, como parece ter demonstrado mais uma vez sua capacidade de transformação e adaptação. Na verdade, a sobrevivência da religião na Modernidade suscita um debate acirrado sobre o que realmente entendemos por “religião na Modernidade”, mas também, anterior a ambos, o que compreendemos por “religião” e “Modernidade”. De fato, o debate é justificável. Afinal, a religião tem “exibido seu enigma à consideração pública” (BURITY, 2000, p.1) com relativa frequência, sobretudo, nos últimos trinta anos.

Em um mundo que se pretendia desencantado (WEBER, 2004; PIERUCCI, 2004) a religião ou sua expressão espiritual desinstitucionalizada parece ainda sobreviver lá onde a necessidade de sentido, talvez mais do que de encanto e de magia, não sucumbe aos ditames da Globalização (BURITY, 2000). Mas, afinal, do que estamos falando quando pensamos o fenômeno religioso em contextos modernos? Esclarecer esta questão nos permitirá um maior aprofundamento do problema do fundamentalismo religioso em sua expressão violenta.

Duas reflexões nos parecem indispensáveis a uma possível resposta a esta questão: uma diz respeito a própria formulação ou construção conceitual do que chamamos religião. A outra, complementar àquela, diz respeito a própria noção de Modernidade. Na verdade, nos dois casos nos deparamos com um problema de definição de há muito debatido, mas ainda não solucionado (DORTIER, 2010). Tanto “religião” quanto “Modernidade” expressam realidades demasiado complexas para caberem em uma fórmula conceitual definitiva. Por outro lado, se não sabemos senão exatamente, mas, ao menos, minimamente o que designamos quando nos propomos a

pensar estes termos, corremos o risco de perdemos as referências empíricas do que pesquisamos.

A definição de religião encontra de saída uma infinidade de campos de pesquisa, cada qual com sua própria conceituação. Segundo Dalgalarondo (2008) religião não é a mesma coisa que religiosidade, sendo este um conceito muito próximo ao de espiritualidade, isto é, uma espécie de autoconhecimento transcendente livre de dogmatismos e doutrinamentos típicos dos sistemas religiosos de crenças. Esta variedade conceitual parece refletir, paradoxalmente, a própria “natureza” do fenômeno religioso. Ele é indefinível, inapreensível, incognoscível tal qual aquilo a que ela, a religião, se propõe circunscrever no mundo da experiência humana. E o que ela circunscreve não tem substância em si, é construído no vazio significativo das interações humanas, em contextos históricos, sociais e culturais diversos.

A religião fala de algo que não precisa existir materialmente, empiricamente, para ser humanamente importante, significativo. Antes, ela diz respeito a um corpo integrado de símbolos, ritos, crenças, regras de conduta criados pelo Homem (e para o Homem) para responder e dar sentido às situações limites, como o sofrimento, a morte, as catástrofes, ao desespero, às angústias, à dor, enfim à falta de sentido, ao mesmo tempo em que produz efeitos (consequências, impactos) sociais que atravessam as dimensões políticas, culturais, econômicas, estéticas da sociedade que a abriga (BERGER, 1985). Assim, é a necessidade humana de sentido que faz a religião (BERGER, 1985), embora ela mesma, enquanto sistema de crenças, possa não fazer sentido lógico-racional. Sentido que aponta para direções e saídas frente as situações-limites, aos problemas insolúveis, às dissoluções das tradições a que ela mesma ajudou a esfacelar.

As sociedades tradicionais das quais as religiões são parte integrante foram erguidas e se mantiveram firmes sob à égide de crenças sobrenaturais. Eram sociedades da permanência, da conservação, do antigo que ordena o presente, que orienta o futuro, das identidades fixas, das instituições imutáveis. Este modo de vida, no entanto, não está de todo superado. Ainda convivemos com e em sociedades com estas características. E mesmo em sociedades modernizadas, mas, sobretudo, nas em processo de modernização, como a brasileira, o antigo e o novo ainda se esbarram na cotidianidade, despertando assombros abismais em ambos, como se vissem na imagem do outro a completa negação de si mesmos (BERGER, 1985; TEIXEIRA e MENEZES, 2011).

Estas sociedades tradicionais, no entanto, sofreram um grande abalo quando a renascença, as colonizações, o mercantilismo, a revolução industrial e o iluminismo puseram em xeque todas as premissas que lhes sustentavam. É o advento da Modernidade que instaura, paulatinamente, novos modos de viver, pensar, fazer, existir que se estruturam como que espelhos invertidos das sociedades tradicionais: se na Modernidade se fala em autonomia do sujeito, em liberdades, em direitos, em democracia, em pensamento crítico, em secularização, é porque refletem os opostos da obediência, dos limites, da submissão, da indiferenciação entre profano-sagrado, que fundam as sociedades tradicionais (DORTIER, 2010; GIDDENS, 2003). Para além das relações dialéticas que estas sociedades possam travar, o que mais chama a atenção nas ditas sociedades modernas são de fato as conquistas a que ela se arroga. Esta é sua marca fundamental, a afirmação convicta de poder conduzir a humanidade a um estado de avanço técnico e humano, inclusive, ético e, portanto, prescindível de religião nunca pensado (DORTIER, 2010; ARMSTRONG, 2009).

É dentro desta Modernidade que o fenômeno religioso tem se expressado. Como isto tem se dado, é uma questão ainda em discussão. Alguns, como Hevieu-Léger (TEIXEIRA, 2011), apostam em uma crise estrutural da Modernidade e a persistência da religião atrelada a tal crise. Berger (2017) retoma uma argumentação nesta mesma linha, dando ênfase à pluralidade religiosa como resposta possível à Modernidade e a secularização que lhe acompanha, apesar de ter afirmado em suas obras iniciais a supremacia da secularização sobre o “dossel sagrado” (BERGER, 1985; 2012; 2017); outros, como Vattimo (1992) insistem no caráter peculiar e inédito da relação que a Modernidade e a pós-modernidade estabelecem com a religião.

Seja entendida como ruptura ou como integração, uma questão que se depreende dessa relação, seja lá como nós a compreendermos, são as reações (e reconfigurações) religiosas frente à Modernidade. Há em muitos casos uma adaptação pacífica das práticas religiosas tradicionais ao novo contexto. Mas há também uma minoria religiosa que não consegue equacionar suas tradições com as exigências impositivas da Modernidade. Elas tendem a se fincar às suas tradições como forma de manter coesa suas identidades religiosas frente à fragmentação e inconsistências do mundo moderno (SCHLEGEL, 2009).

Léger (2008) advoga, por outro lado, que a religião é um dispositivo ideológico, prático e simbólico pelo qual é constituída, estabelecida, desenvolvida e controlada a consciência religiosa individual e coletiva de pertença a uma linha particular de crença. Esta “linha de crença” liga os repositórios de memórias ancestrais que garantem a perpetuação dos sistemas

doutrinários e teológicos de crença às novas expressões contemporâneas de religiosidade, mesmo que estas não se filiem em uma identidade imutável. É a transmissão de uma “memória autorizada” que legitima a autoridade religiosa no tempo e no espaço, situando a tal crise da religião na Modernidade na crise da transmissão do passado como referência para explicar o presente. As identidades religiosas modernas, portanto, estariam mais ancoradas na autenticidade das experimentações subjetivas dos sujeitos religiosos do que na autoridade da fonte da experiência sem, contudo, prescindir das memórias religiosas disponíveis (LÉGER, 2008; TEIXEIRA, 2011).

Na linha analítica proposta por Léger (2008) é possível se pensar a violência de certos movimentos fundamentalistas como que ligados a uma linha de crença igualmente legitimadora de tais práticas, desvelando-se dessa forma ideias e crenças violentas nos repositórios de memórias religiosas coletivas? É a violência religiosa contemporânea debitária da memória de uma linha de crença autorizada? Não seria ela a expressão de uma memória histórica/mitológica negada, não autorizada, que irrompe no seio da experiência religiosa em diferentes momentos da história? É a esta dimensão do religioso que nos interessa investigar. É o aspecto “violento” das experimentações do sagrado contemporâneo que nos importa aqui compreender. E para tanto, advogamos em nosso trabalho uma dimensão histórica das crenças e práticas religiosas que se manifesta também no âmbito da dita violência religiosa, dimensão esta que liga os acontecimentos da atual dinâmica social à sua constituição histórica.

3.3.2 O campo religioso brasileiro: tensionamentos e implicações sociais

O desenvolvimento histórico por meio do qual as religiões cristãs, de origem africana e indígena estabeleceram suas raízes na sociedade e cultura brasileira não poderia conduzir a um cenário contemporâneo diverso do que vislumbramos na atualidade. De tão profunda que foi a presença católica na formação da sociedade brasileira que se chegou a afirmar que a sua identidade era fundamentalmente uma identidade religiosa (DAMATTA, 1984). E a religião, de certo, compõe o cenário social brasileiro contemporâneo ajudando na redefinição da identidade nacional, mas esta identidade tem passado por profundas transformações, a partir da década de 1970. Esta década marca o início de transformações importantes que ainda estão em processo de desenvolvimento, mudanças que se entrelaçam com forças políticas nacionais e, mesmo globais, de modo a reconfigurar os modos atuais da religiosidade brasileira (TEIXEIRA e MENEZES, 2011)

Dentre essas mudanças, nota-se o declínio da hegemonia numérica de seguidores do Catolicismo que se depara, no sentido oposto, com um significativo aumento de adeptos de igrejas pentecostais em todo o território nacional, primeiro, nos meios rurais e, em seguida, nas periferias das grandes cidades. Na década de 1980, o chamado “trânsito religioso” expressa um movimento no qual a mobilidade inter-religiosa, isto é, a ideia de que alguém mude de religião uma ou mais vezes ao longo de sua vida, começa a ganhar corpo. Percebe-se, também, a passagem por um processo de desinstitucionalização da experiência religiosa, significando com isto o progressivo esvaziamento dos espaços religiosos tradicionais, mais formalizados e rígidos, como a Igreja Católica e as Igrejas Protestantes históricas, tudo isso em proveito de uma nova experimentação do sagrado em espaços institucionalmente “neutros”, como as filosofias orientais, a Nova Era, os esoterismos, entre outros (TEIXEIRA e MENEZES, 2011).

Concomitante a estas mudanças desenvolve-se uma outra com dimensões históricas e sociais específicas. É o processo de “pluralização religiosa”, isto é, a difusão e multiplicidade de opções religiosas existentes, com a liberdade política e jurídica dos sujeitos em escolher aquela ou aquelas que mais lhes convier pessoalmente. Em um contexto livre as opções são quase infinitas, resultando em configurações religiosas inusitadas: no censo religioso de 2000 houve 35.000 posicionamentos diferentes em face à pergunta “qual a sua religião?”. Ao mesmo tempo, os chamados pelo censo de “sem religião”, ou seja, aqueles que não se identificam com nenhuma instituição ou segmento religioso relativamente formalizado, expressaram um contingente de 7%, chegando no censo de 2010 a 8% da população (TEIXEIRA e MENEZES, 2011).

Esta multiplicidade de filiações religiosas em permanente contato coloca para todas elas o desafio da convivência pacífica. A questão que salta à compreensão neste momento é saber se é possível a grupos com cosmovisões distintas, cada qual postulando ser detentor da verdade última sobre o mundo e o Homem, em disputa acirrada por novos fiéis, possam estabelecer um contato amigável e cordial. À primeira vista, é isso que acontece no Brasil, com sua propalada democracia religiosa. O fato, porém, é que os casos registrados de intolerância apontam para outra direção, tal como já assinalamos acima. Percebe-se, com base naqueles dados, que o convívio social entre diferentes grupos de segmentos religiosos é permeado por frequente conflitos, o que nos sugere uma perspectiva de análise matizada balizada pela psicologia social das relações intergrupais. Do ponto de vista psicossocial, uma vasta literatura foi produzida no intuito de compreender as agressões individuais e intergrupais, tais como Allport (1954/1979),

Festinger (1954), Sherif (1983), Tajfel e Turner (1986), e mais recentemente Fernandes, Da Costa & Camino (2007), Ferreira (2000) e Lima (2011).

Festinger (1954), por exemplo, estudou o modo como as pessoas reagem diante de supostos fatos que entram em contradição com o que elas acreditam. É a teoria da dissonância cognitiva que nos ajuda a perceber que o ato de lidar com crenças, opiniões e atitudes diferentes das nossas é algo extremamente tenso, podendo levar os sujeitos (até mesmo os grupos) a desenvolver estratégias de evitação daquilo que os contradiz, tais como negar a validade da informação dissonante ou retirar-se ou remover da cena os portadores das informações dissonantes. O sujeito, portanto, experimenta a diversidade de forma conflituosa, podendo chegar ao extremo de eliminar fisicamente aquilo que desestabiliza o sistema de valores e crenças que constituem sua identidade.

Este aspecto da dissonância cognitiva é particularmente significativo para a compreensão do problema da pluralidade religiosa, pois, com o advento da Modernidade, força-se “democraticamente” os sujeitos e grupos com valores, crenças e cosmovisões diferentes e mesmo antagônicas a conviver em espaços onde a relativização de suas verdades é a norma (BERGER, 2017). Para Berger,

Qualquer interação ampliada com outros que discordam da cosmovisão de alguém, relativiza esta última. Aqueles que mantêm visões conflitantes nem precisam dizer nada sobre o desacordo – o simples sentar juntos pode ser perturbado (BERGER, 2017, p. 22).

Perturbador porque, no caso da religião, as verdades e certezas que os sujeitos guardam dentro de si refletem suas personalidades, suas memórias individual e social as quais fornecem sentido e sentimento de pertença grupal em um mundo dominado pelos vínculos frágeis e fugidios.

3.3.3 Minorias ativas, minorias religiosas: perseguição e a resistência

A pertença grupal é um importante elemento de configuração das identidades sociais e da noção de self, como abordamos acima. Há, contudo, outra instância de pertencimento social capaz de modelar crenças e comportamentos, que é a categoria minoria. Em princípio, este termo não encontraria sustentação em uma definição conceitual sólida, pois, apresenta nuances por demais escorregadias. Há mesmo quem faça a oposição entre o conceito de grupo e a noção minoria, estando esta última ainda em estágio inferior de “noção”, carecendo, assim, de consistência e mesmo aderência à realidade concreta. Segundo Viana (2016) o que ele denomina noção de minoria é uma ideia confusa e sem utilidade sociológica, ao mesmo tempo

em que opera dentro do contexto capitalista uma camuflagem para o conceito de luta de classe, este considerado por aquele autor mais importante para a compreensão das opressões sociais.

Há, contudo, quem pense diferente. É o caso de Muniz Sodré, que propõe um conceito de minoria não em termos abstratos e descolados da realidade, como o conceito de minoria ou maioria numérica, mas em termos espaciais exatamente como lugar social, no sentido em que

Topologicamente, lugar é uma configuração de pontos ou de forças, é um campo de fluxos que polariza as diferenças e orienta as identificações. Lugar ‘minoritário’ é um *topos* polarizador de turbulências, conflitos, fermentação social. O conceito de minoria é o de um lugar onde se animam os fluxos de transformação de uma identidade ou de uma relação de poder. Implica uma tomada de posição grupal no interior de uma dinâmica conflitual. Por isso, pode-se afirmar que o negro no Brasil é mais um lugar do que o indivíduo definido pura e simplesmente pela cor da pele (SODRÉ, 2005, p. 1).

Minoria tem haver, dessa forma, com posição grupal em nível política e social, deslocando os sujeitos de uma posição social estática para outra de relação conflitual com as instâncias geradoras de opressão nos espaços sociais, como é o caso das RAb enquanto categoria social atravessada por dinâmicas histórica, culturais, sociais, políticas e psicossociais. Nesse sentido, este conceito de minoria mantém uma linha de continuidade com as chamadas minorias ativas de Mosvocici (2011), outra categoria conceitual implicada com as dinâmicas conflituais na sociedade.

Este caráter dinâmico e ativo das relações entre grupos majoritários e minoritários, contudo, não deve encobrir a natureza desigual das interações que tais grupos estabelecem entre si e nas quais a posição das minorias é, de partida, caracterizada pela vulnerabilidade e em muitos casos incapacidade de gerir reações coordenadas e efetivas. Nesse sentido, as minorias como as entendemos aqui dizem respeito a

Um segmento social, cultural, religioso ou econômico vulnerável, incapaz de gerir e articular sua própria proteção e a proteção de seus interesses, objeto de pré-conceituações e pré-qualificações de cunho moral em decorrência de seu distanciamento do padrão social e cultural hegemônico, vitimados de algum modo e em graus variados da pressão social e, por tudo isso, demandantes de especial proteção por parte do Estado (MINHOTO, 2016, p. 280).

Este traço de vulnerabilidade, em geral, vem acompanhado por crenças e práticas de intolerância e perseguições para as quais as suas justificativas podem variar de acordo com o contexto social e histórico, bem como de fatores sociocognitivos que perpassam as dinâmicas intergrupais. Embora vulneráveis, as minorias não são passivas em face às pressões sociais de grupos poderosos, mas podem exercer um importante papel na constituição dos próprios grupos

dominantes. É nesse sentido que Moscovici (2011) nos fala de minorias ativas, pois elas deixam marcas indelévels naqueles que pretendem de todas as formas submetê-los.

Para Moscovici (2011), o estudo das minorias no campo da psicologia social em geral tende à compreensão das relações grupais em termos de influência unilateral das partes em interação social. Nesta linha estão, segundo o autor citado, os trabalhos de Salomon Asch (1960), Leon Festinger (1957), Muzafer Sherif (1983) e muitos de seus seguidores contemporâneos. Nestes autores predomina a compreensão de que os processos de influência social partem unilateralmente dos grupos dominantes para os grupos minoritários dominados, ignorando-se a possibilidade de que também estes últimos exercem influências significativas nos grupos majoritários. Para Moscovici (2011) a problemática central das relações entre diferentes grupos (maiorias e minorias) é precisamente a compreensão do modo como mudanças significativas nos grupos dominantes podem ser operadas a partir da influência dos grupos minoritários. Segundo Barbosa e Camino (2014),

Diferentemente do que foi proposto por seus precursores norte-americanos, Moscovici afirma que o processo de influência é, caracteristicamente, bilateral, no qual estão implicadas ação e reação tanto do alvo quanto da fonte de influência. Acrescenta ainda que o processo ocorre em meio a interações sociais e, inevitavelmente, chega a um momento em que, independentemente do status que possuem, os grupos e os subgrupos atuam uns sobre os outros (BARBOSA; CAMINO, 2014, p. 246).

Implícita nesta concepção está a ideia de que o conflito social é a condição necessária para a mudança social exatamente no sentido em que do confronto entre os diferentes grupos promove a desestabilização das normas e crenças legitimadoras da dominação social. Este conflito, para obter sucesso, deve implicar no que Moscovici chama de estilo de comportamento (individual e grupal), segundo o qual para que haja um real potencial de influência de uma minoria sobre uma maioria é necessária a presença de três condições: a consciência da coerência entre o estado interior do sujeito e os signos sociais que emprega, mantendo-se segundo do ponto de vista que assumirá; utilizar sinais contestatórios de forma sistemática e consistente, de maneira a não gerar dúvidas quanto às suas intenções e a consistência na permanência e coesão do ponto de vista no confronto com o outro (MOSCOVICI, 2011).

Nesse sentido, os espaços de convivência democrática pressupõem um permanente contato e conseqüente conflito inerente à pluralidade. Nestes espaços, a conflitualidade é mesmo considerada normal e necessária, desde que exercida dentro de certos limites legais, diferentemente do que se supõe ocorrer em contextos pouco plurais. No âmbito religioso, as

relações entre as religiões hegemônicas e periféricas se ramificam em um longo e tortuoso processo histórico de negação e subordinação das diferenças religiosas. Domezi (2015) nos alerta para o fato de que os conflitos religiosos contemporâneos no Brasil, e pressupomos também no mundo (ARMSTRONG, 2016), afloram dentro de uma linha de continuidade histórica que parece ainda em atividade nos valores e símbolos que fundam as representações sociais de determinados grupos sociais minoritários. Estes, por sua vez, resistiram e resistem às investidas autoritárias, revelando assim um elemento de coesão endogrupal fundamental para a sobrevivência e reafirmação social nos casos em que o ambiente social de democracia o permite, como o recente período de abertura da sociedade brasileira às religiões minoritárias.

3.3.4 Mídia e fundamentalismo religioso: repercussões na realidade social

A religião é uma das mais antigas instituições a perceber a importância dos processos comunicacionais como elemento chave para a transmissão e perpetuação de suas crenças. O caso particular do Cristianismo demonstra bem esta dimensão do religioso, pois os textos que fundam as crenças básicas do Cristianismo primitivo foram escritos propositadamente, naquela época, com a intenção de chegar ao maior número possível de potenciais leitores. Este processo se aprofunda com popularização da Bíblia proporcionada pelo advento da impressora de Gutemberg no contexto de Reforma Protestante, propulsora da noção de que o próprio crente pode extrair dos textos sagrados, agora mais acessíveis, experiências religiosas pessoais (DORTIER, 2010).

Ao longo do estabelecimento do Cristianismo como instituição religiosa hegemônica no mundo ocidental, desenvolveu-se todo um complexo de técnicas retóricas e oratórias, a utilização de imagens e gravuras, com o aprimoramento das prédicas e sermões dos sacerdotes, o ordenamento das horas do dia em função de eventos litúrgicos que lembravam constante e repetidamente aos fiéis determinados elementos que constituíam o seu corpo doutrinário e de crenças. Estes processos comunicacionais relacionados à massa dos fiéis logo foram incorporados aos sistemas de crenças, tornando-se em muitos aspectos indissociáveis ao próprio sentido e experimentações do religioso.

Ao longo dos dois milênios em que o Cristianismo se impôs no Ocidente utilizou dos recursos comunicacionais que o contexto lhe disponibilizava. Não poderia ser diferente tal atitude em face à modernização das sociedades Ocidentais. Mal a televisão foi popularizada nos Estados Unidos, na década de 1950, e os cristãos evangélicos logo viram nela uma janela de oportunidade para a propagação de sua mensagem religiosa. Na realidade, parece ser mesmo

intrínseco ao evangelicalismo a comunicação para as massas por meio de técnicas modernas de comunicação. Esta necessidade de atingir o maior número possível de pessoas se liga, em última instância, ao próprio surgimento e desenvolvimento do fundamentalismo americano (COSTA, 2013).

Esta primeira expressão formal, organizada e direcionada do fundamentalismo surge como resposta à penetração da Modernidade no campo teológico para se estender em seguida a outros aspectos da Modernidade. A chamada teologia liberal, firmemente combatida pelos “fundamentalistas”, incorpora elementos de crítica literária e do historicismo na leitura e interpretação da Bíblia, livro base da fé cristã. Este procedimento terminou por “desencantar” o texto bíblico, expondo um tipo de interpretação racionalizado aos processos míticos impressos neste livro. Chegava-se a se questionar a historicidade de Jesus, dos milagres e de muitos outros eventos. Os velhos dogmas e pontos cruciais da fé eram agora objeto de sérios questionamentos. Em face a esta dessacralização de seus dogmas, erguem-se pela primeira vez nos EUA, os defensores de uma interpretação infalível e literal das escrituras, em defesa dos “fundamentos”, daí o termo fundamentalismo, considerados inquestionáveis de suas crenças (SOUZA, 2013)

Os chamados “fundamentos” eram na verdade uma série de doze panfletos contendo os pontos essenciais da fé cristã e que jamais deveriam ser questionados. Estes panfletos eram distribuídos nas pregações e deram início a um movimento de resistência (se é que se pode chamar o Fundamentalismo de resistência, apenas) à boa parte do pacote de mudanças sociais trazidas com a Modernidade. Desenvolve-se a partir daí uma atitude francamente hostil a praticamente tudo sugere mudança. Para combater o que consideram um dos grandes males de então, era fundamental atingir o maior número de pessoas para, assim, “salvá-las” da decadência moral e espiritual trazidas pela Modernidade. E a isto se prestavam as publicações de livros, editoras, a criação de faculdades bíblicas ligadas ao movimento fundamentalista, as grandes pregações para multidões reunidas em praças, ginásios e em enormes espaços abertos.

Com a chegada da televisão, os evangelistas Billy Graham, Rex Humbard e Oral Roberts logo iniciaram suas cruzadas televisionadas (CARVALHO, 2013), fato este que potencializou significativamente o alcance inicialmente pretendido dentro do projeto fundamentalista de combate à certos aspectos da Modernidade, sobretudo, aos que ameaçavam sua identidade religiosa, ao mesmo tempo em que, contraditoriamente, se utilizavam amplamente dos meios técnicos e científicos constitutivos da própria Modernidade no combate a ela (ARMSTRONG, 2009; SCHLEGER, 2009, SOUZA, 2013).

A emergência do fundamentalismo protestante norte-americano se dá, portanto, em uma relação simbiótica, indissociável com a comunicação de massa. Os panfletos com “The fundamentals” eram folhetos comumente utilizados naquela época para a difusão de informações pertinentes às populações. A intenção dos chamados fundamentalistas era a de reafirmar suas crenças básicas, ameaçadas por certos aspectos da Modernidade, em face a um mundo hostil supostamente regido em suas estruturas por forças diabólicas desejosas por destruição da civilização cristã que, acreditavam, se erguia em solo norte-americano. Era uma luta, em sua essência, contra forças demoníacas que assediavam suas crenças e convicções mais básicas. E nesse combate, a propagação das mensagens bíblicas literais, entendida aqui no sentido pragmático de propaganda, foi o modelo levado adiante pelos televangelistas e missionários enviados mundo afora (SOUZA, 2013).

Os primeiros missionários evangélicos norte-americanos chegaram em terras brasileiras no início do século XX. Após a Segunda Guerra Mundial, esse Protestantismo de massa trazia a filigrana fundamentalista de seu país de origem. Eram evangélicos pentecostais (Igreja Quadrangular, Brasil para Cristo, Deus é Amor, Casa da Benção) que se somavam à Congregação Cristã do Brasil e à Assembleia de Deus, chegados na década de 1920 (DOMEZI, 2015; MONTES, 2012)

Esse Protestantismo, também conhecido por Protestantismo de conversão, se lançou em busca de novos prosélitos nos espaços deixados pelo Catolicismo Romano, então preocupado com sua reafirmação social e voltado, após a década de 1960, para uma dimensão historicamente pouco valorizada pela hierarquia: as questões políticas e sociais que afluíam à sociedade brasileira. Dessa forma, o Catolicismo descuro do cuidado com questões religiosas mais intimistas e subjetivas. Para converter novos adeptos, o Protestantismo de conversão fez uso do rádio, das tendas de lona itinerantes, das concentrações em praças públicas, ginásios de esportes e campos de futebol. Sua mensagem era carregada de subjetivismos sentimentais (MONTES, 2012). Eram discursos que prometiam curas para doenças do corpo, da mente e da alma:

Aquelas mesmas que, firmemente ancoradas na imediatez física do corpo e na interioridade recôndita do espírito, mais de perto diziam respeito ao indivíduo. Era a essa dimensão privada de suas vidas que a nova mensagem evangélica dirigia agora sua atenção, longe da devoção altamente espiritualizada do catolicismo ainda então dominante, e diante da qual esses males deveriam parecer mesquinhos ou só vergonhosamente confessáveis (MONTES, 2012, p.26).

Por volta da década de 1970, surge um novo tipo de igreja no cenário religioso brasileiro. Era um tipo inédito no Brasil de prática proselitista extensivamente agressiva, que fazia uso dos meios de comunicação, principalmente rádio e TV, como instrumento de evangelização de massa, com um toque espetacular e teatral (MONTES, 2012; DOMESI, 2015). Denominações como Igreja Universal do Reino de Deus (abreviada aqui por IURD), Igreja Internacional da Graça ou a Renascer em Cristo imprimiram um estilo agressivo ao projeto de conversão inicialmente pretendido pelos pentecostais. Seus discursos invariavelmente expressam uma visão de mundo maniqueísta, em que as forças do mal, representadas por certos aspectos da Modernidade, mas principalmente por determinados segmentos do campo religioso brasileiro, como a Igreja Católica e as Religiões Afro-brasileiras, deveriam ser firmemente combatidas.

O poder de alcance do Neopentecostalismo se assenta, sobretudo, por intermédio da mídia radio-televisiva, adentrando a intimidade das casas a cada noite, ou mesmo em horário integral, exibindo sessões de culto, clipes musicais, mas também por meio da mídia impressa, como jornais e revistas. No centro dos cultos, sobretudo, dentro da IURD, os ataques abertos primeiro aos católicos, cujo ápice foi o conhecido “chute da santa”⁵, em seguida às Religiões Afro-brasileiras ditavam e ditam a tônica da dinâmica dos cultos.

As primeiras investidas da IURD foram direcionadas à Igreja Católica já na década de 1990. Seu ponto culminante foi o conhecido “chute na santa”, episódio em que um bispo da IURD, em pleno feriado nacional em homenagem à padroeira do Brasil, Nossa Senhora Aparecida, aparece em um vídeo proferindo ofensas e chutando à imagem da santa. De imediato, segue-se uma série de manifestações de autoridades religiosas e seculares condenando este ato claro de intolerância religiosa. Os meses que se seguiram a este evento revelam uma disputa que envolvia tanto a Igreja Católica, como a Rede Globo de Televisão e a Rede Record, recentemente adquirida pelo fundador da IURD, Edir Macedo, e uma série de acusações mútuas, o que desencadeou o deslizamento (ou revelou o imbricamento latente) do evento para esferas políticas e jurídicas, com processos e investigações, todas voltadas contra a IURD, demonstrando assim o alcance da influência de Igreja Católica e da grande mídia brasileira (MONTES, 2012; SILVA, 2015).

Ao perceber a posição inferior em que se colocava a IURD nos embates contra a Igreja Católica e a Rede Globo, bem como os reveses a que era submetida (o bispo Edir Macedo

5. Chute da santa: episódio ocorrido em 12 de outubro de 1995 em que um Bispo da IURD, Sérgio V. Hélder, chutou e proferiu insultos, em transmissão televisiva, a uma imagem católica de N. S. Aparecida.

chegou a ser preso), paulatinamente, seu objeto de demonização foi redirecionado para as Religiões Afro-brasileiras (RAB) e suas práticas mágico-rituais. Segue-se, então, um processo de demonização e perseguição dos cultos afro-brasileiros, historicamente minoritários e menos poderosos, a partir de uma lógica dualista em que se acredita firmemente em uma guerra espiritual entre Deus/anjos x Diabo/demônios, onde todos os problemas que afligem a humanidade (doenças, misérias, desastres, desemprego, problemas pessoais e de toda sorte) seriam provocados por uma entidade: o Diabo. Ora, são estas as mesmas entidades sobrenaturais identificadas pela IURD como as entidades que compõem os cultos e práticas ritualísticas afro-brasileiras. Daí se estabelece um tipo de relação entre a IURD e as RAB em que se percebe uma redefinição da identidade religiosa da IURD em função do contato com as entidades do culto afro, como legitimam reversamente as entidades do panteão afro-brasileiro (MARIANO, 2015).

Em ambos os casos, a mídia se faz presente de formas diferentes e interfere diretamente no processo como um todo. No caso da relação IURD/Record-Igreja Católica/Globo, percebemos as alianças implícitas entre o grande conglomerado midiático e a religião católica ainda hegemônica, porém, em franca decadência numérica, e que via nesses movimentos religiosos pentecostais e neopentecostais uma ameaça à sua hegemonia (DOMEZI, 2015). A cobertura jornalística que se deu foi amplamente favorável ao ponto de vista católico, denotando uma compreensão de intolerância religiosa matizada pelo prisma católico dominante. Era como se a intolerância religiosa apenas existisse e fosse digna de discussão se em algum sentido ela tocasse na estrutura da Igreja Católica ou mexesse com o poder da mídia dominantes. No entanto, os atos efetivamente praticados pelo bispo da IURD expressavam uma atitude tipicamente beligerante e agressiva do fundamentalismo neopentecostal. As razões alegadas para o “ataque” à imagem da santa eram essencialmente religiosas, doutrinárias, com embasamento em um tipo literal de interpretação dos textos sagrados (MONTES, 2012).

Neste contexto, o debate relativo aos problemas da diversidade e intolerância religiosa passa então a adquirir relevância social, pelo rearranjo do cenário religioso que se modificava com a chegada, a partir da década de 1920 e depois de 1970 com os neopentecostais, dos diversos segmentos religiosos protestantes, mas também com a chegada de imigrantes japoneses e judeus (DOMEZI, 2015). Os registros na mídia de casos pontuais de intolerância começam a se avolumar e sair da esfera dos problemas particulares para ganhar visibilidade pública, sobretudo, quando as reações aos atos de intolerância passaram do nível individual e

isolado para se inscrever em esferas criminais, com processos abertos por pessoas físicas ou instituições, como Promotorias Públicas ou ONG's (SILVA, 2015).

3.3.5 Identidades religiosas atuais: sujeitos “com religião” e “sem religião”

Como vimos acima, um dos poucos consensos no campo dos estudos sobre religião é, paradoxalmente, a extrema dificuldade que os teóricos têm em definir religião. O consenso, na realidade, é de que não há consenso sobre o que é religião. Praticamente todos os campos do saber que se dedicam a este tema se utilizam de um conceito de religião que difere de todos os outros (CRAWFORD, 2005). Esta dificuldade, no entanto, não parece impedir que os teóricos possam falar em religião e mesmo em identidades religiosas. Segundo Dortier (2010), há pouca coisa que ainda não foi dita sobre religião, embora, não se saiba exatamente o que ela é. Em se tratando de identidade, esta dificuldade conceitual deveria causar maior preocupação entre os pesquisadores. Afinal, como pensar em identidade religiosa sem que se tenha um consenso claro sobre o significado da religião?

Este problema nos obrigou a uma delimitação conceitual da religião em termos mais restritos. Para os objetivos de nosso trabalho, a sociologia da religião de Peter Berger (1985) nos parece pertinente. Diz ele que a religião é um dos principais sistemas de símbolos dos seres humanos. Ela, a religião, diz respeito a um “edifício de representações simbólicas” construído pelos seres humanos e que se eleva acima de sua realidade cotidiana, adquirindo um status independente ao seu construtor humano. A religião, segundo Berger, é um empreendimento humano com vistas a tornar o cosmo sagrado, transcendente. Ela é uma “ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo” (BERGER, 1985, p. 25). Significado, portanto, se constitui como elemento essencial da religião, mas não necessariamente é monopólio dela, dado que é possível identificar significado em outras esferas humanas, como a arte, e os sistemas de crenças disponibilizados pelas religiões oferecem aos Homens a possibilidade de integração de suas experiências fundamentais, proporcionando sentido para as suas experiências limites, suas crises biográficas (sofrimentos, mortes, nascimentos, etc).

A religião possibilita ao Homem um quadro cosmológico de referência dentro do qual pode inserir a trajetória de sua vida e, sobretudo, proporciona “a sustentação interior para enfrentar a crise do sofrimento e da morte” (BERGER, 2018, p. 52). Talvez aí resida a capacidade de sobrevivência da religião mesmo em sociedades altamente secularizadas (embora Berger não considere a secularização um fato óbvio), globalizadas e interconectadas.

A necessidade de sentido, campo do simbólico por excelência, parece ser uma constante humana. Luckmann (2014) fala em uma religião invisível mesmo quando ela aparentemente não está presente, como nas grandes cidades das sociedades modernas, e Eliade (1978) advoga a religiosidade como uma característica estrutural do Homem, fazendo-o se comportar religiosamente mesmo quando não há elementos religiosos aparentes em sua conduta.

A religiosidade contemporânea adquire feições estéticas e comportamentais próprias, mesmo em nichos onde a religiosidade tradicional resiste. O trânsito religioso é uma dessas características fundamentais da religiosidade contemporânea. O destino religioso inevitável comum às religiões tradicionais não parece se impor na atualidade. Os sujeitos podem nascer em uma religião e morrer em outra, tendo, durante seu percurso de vida, experimentado uma miríade de vivências religiosas. Há uma intensa circulação de pessoas pelas mais diversas e abundantes alternativas religiosas. Como vimos acima, esta disposição plural das experiências religiosas é o resultado da fragmentação institucional que historicamente acomete o campo religioso ocidental, desde a Reforma Protestante (ALMEIDA & MONTEIRO, 2001).

Desse quadro se depreende um fato interessante. As identidades religiosas atuais não são estáticas nem muito menos definitivas. Elas podem ser descartadas ou sobrepostas ao bel prazer dos sujeitos religiosos. Em relação a isto, é pertinente as observações de Bauman (2005) a respeito de uma certa dimensão líquida, isto é, fluida e inconstante, das experiências identitárias por ele denominadas pós-modernas. Esta fluidez das experiências religiosas e mesmo das experiências sociais mais amplas, admitidas por um amplo segmento teórico das ciências humanas, não implica em que tais experiências sejam livres de tensões. Na realidade, as tensões entre as diferentes possibilidades identitárias parecem jogar os sujeitos em um permanente processo de reelaboração de suas vivências, e dentre estas, as vivências contraditórias não são minoria. Daí a permanente sensação de insegurança e ansiedade que Bauman (2008) identificou no Homem contemporâneo.

Em termos psicossociais, poderíamos conceber estas tensões na forma de dissonância cognitiva (FESTINGER, 1957). É relativamente fácil supor que estes sujeitos estão em permanente estado de tensão cognitiva, uma vez que experimentam cotidianamente diferentes dimensões do sagrado em sua própria constituição identitária religiosa fragmentada. Por outro lado, do ponto de vista dos próprios sujeitos isto pode simplesmente não estar ocorrendo. É possível que, para tais sujeitos, a sua “consciência religiosa” não deflagre uma incongruência em, por exemplo, ser contrário ao aborto e favorável à pena de morte, como se verifica em certos segmentos religiosos. Este modo específico de sintetizar subjetivamente experiências

que podem ser entendidas como contraditórias parecem remeter a um modo de pensabilidade com base no senso comum tal como é compreendido por Moscovici (2010), isto é, com uma lógica própria, não racional em sentido moderno, mas plenamente eficaz para conferir sentido e funcionalidade à sua experiência pessoal e social. Assim, um mesmo sujeito religioso pode desenvolver um sistema de crenças pessoal que abarque diferentes aspectos de diferentes religiões, denotando uma espécie de sincretismo subjetivo que responde harmonicamente às suas necessidades religiosas. Não há, nesses casos, conflito subjetivo, mas um todo que faz sentido para aquele sujeito.

Da mesma forma, muitos dos novos movimentos religiosos contemporâneos expressam este sincretismo, o que, aliás, segundo Eliade (1978) está na origem de qualquer religião. Esta parece ser uma marca importante das identidades religiosas contemporâneas. Este sincretismo é amplamente favorecido pela diversidade de religiões que as sociedades democráticas e globalizadas proporcionam aos seus membros. Ao mesmo tempo, muitos segmentos religiosos, sobretudo, os tradicionais e os pentecostais, se colocam como ilhas para identificações religiosas mais estáveis e relativamente duradouras. Mesmo com o acentuado processo de desintegração das instituições religiosas, ainda resiste no mundo atual uma oferta significativa de tradições e práticas religiosas que atraem muitos seguidores e oferecem um nicho de pertencimento e significação às identidades religiosas. Estes sujeitos se ligam a uma tradição religiosa e dela extraem suas identidades religiosas com uma relativa clareza quanto aos fundamentos sagrados e institucionais dessa identidade.

Este apontamentos preliminares sugerem que as identidades religiosas contemporâneas, em síntese, parecem se distribuir entre estes segmentos: de um lado, identidades fluidas e instáveis, mas afirmativamente religiosas em termos de crenças e práticas, e, de outro, identidades que buscam uma certa estabilidade na medida em que as instituições religiosas, tradicionais ou não, o podem oferecer.

Se é difícil falar em identidades religiosas, dado que o conceito de religião não encontra definição fixa, os chamados “sem religião” são outro desafio interessante do ponto de vista da sua conceitualização. Chamados por alguns de religiosos sem instituição (VILLASENOR, 2011), este grupo abarca um variado leque de experiências ditas religiosas. Na realidade, este grupo comporta segmentos que vão desde pessoas com religiosidade própria, à maneira dos mosaicos espirituais acima discutidos, mas sem nenhuma vinculação institucional declarada, até ateus e agnósticos. Em comum está o fato de que estes sujeitos “sem religião” não

frequentarem qualquer instituição religiosa, manifestando, dessa forma, uma não religiosidade institucional e, no caso dos ateus e agnósticos, também uma não crença e não prática religiosas.

Se analisados mais detidamente, os “sem religião” com religiosidade própria, digamos assim, e os ateus e agnósticos apresentam diferenças significativas. Os “sem religião”, segundo Pierucci (2004) não são pessoas necessariamente ateias, elas podem ser religiosas em um sentido muito aberto, isto é, acreditam pessoalmente em alguma divindade, muitas vezes com um forte sentido de transcendência, sem afirmar qualquer pertencimento institucional. A inexistência de pertencimento institucional talvez seja a única marca distintiva deste grupo (MARIZ; MACHADO, 1998; FONSECA, 2000, 1999; NOVAES, 2004, 2006; FERNANDES, 2006). Eles não formam uma comunidade ou grupo religioso propriamente falando, pois apresentam uma heterogeneidade de tipos de crenças e práticas, muitas antagônicas entre si, que não nos autoriza a falarmos propriamente em um sentimento de pertencimento grupal.

O mesmo, talvez, não possa ser dito a respeito dos ateus e agnósticos. Estes sujeitos não podem ser confundidos com os, digamos, sem religião com religiosidade própria, pois afirmam ou a não crença na existência de um ou vários deuses (ateus), ou afirmam não ser possível fazer qualquer afirmação ou negação acerca da existência ou inexistência de um ou vários deuses (DAWKINS, 2019). Estas diferenças, na realidade, são sutis e de difícil apreensão intuitiva. Tanto dentro do ateísmo quanto do agnosticismo há uma significativa diversificação em termos de qual acento mais forte ou fraco se dá às questões relacionadas à existência de um mundo sobrenatural ou da existência de deuses ou espíritos. De uma forma geral, o aspecto que unifica esses sujeitos em um determinado nicho filosófico é o fato de que todos são céticos.

Em consonância com estas diferenciações conceituais, Jacob (2003), a respeito do censo religioso brasileiro realizado no ano 2000, afirma que

o fato de um indivíduo se declarar sem religião não significa, ipso facto, que ele seja ateu, isso porque uma parcela daqueles que se declaram sem religião, acreditam em deus sem participar, no entanto, das instituições (JACOB, 2003, p. 115).

E neste mesmo sentido, Mariz e Machado (1998) propõem que os sem religião “... não podem e não devem ser confundidos com ateus ou descrentes da existência de Deus” (p.36).

Outra distinção importante a respeito desses sujeitos se faz necessária quando se pensa nos chamados católicos não praticantes. Estes sujeitos podem não afirmar uma identidade religiosa claramente delimitada como o fazem, por exemplo, os chamados católicos praticantes ou os pentecostais, mas ao mesmo tempo não se enquadram entre os sem religião, pois mantém um sentimento de pertença religiosa que, mesmo que não institucionalmente objetiva, se faz

presente em suas práticas religiosas. Segundo Rodrigues (2007), dado fato de que, aparentemente, o Catolicismo tradicional não impõe uma efetiva participação religiosa aos seus membros, alguns deles, talvez a maioria, se sintam mais livres para participar de outros cultos e práticas. Supomos haver, neste caso, um tênue sentimento de pertença identitária, colocando-os em algum ponto no *continuum* religioso-sem religião.

Já aqueles que se colocam em um estado de busca de identidade religiosa podem ser enquadrados como sem religião, crentes ou não, exatamente por transitarem entre diferentes sistemas de crenças, experimentando, analisando ou comparando as possibilidades que lhe são colocadas pelo o que Berger (1985) chamou de mercado da fé, conceito segundo o qual, dado o estado de pluralidade religiosa decorrente do enfraquecimento das grandes tradições religiosas institucionais, as opções religiosas se colocam para os sujeitos nos mesmos moldes que as mercadorias comercializáveis.

3.4 Nível histórico das raízes da violência religiosa

Só com uma perspectiva em profundidade da história conseguimos mostrar o que está implícito, mas ainda em atividade, na vida contemporânea (TAYLOR, 2013, p. 636).

3.4.1 O retorno da religião à cena mundial

O sonho de muitos religiosos contemporâneos, cristãos ou não, é o de uma sociedade ampla e irrestritamente submetida aos desígnios divinos. Boa parte do mundo islâmico parece levar adiante um projeto dessa natureza. No mundo cristão ocidental (Católicos, Protestantes, Pentecostais e Neopentecostais) esse desejo se faz mais premente em grupos mais radicais, desejosos de uma redenção social absoluta. O que estes grupos parecem ter esquecido é que um mundo totalmente submetido ao plano religioso vigorou em território europeu durante mais de mil anos, na chamada Idade Média (Séc. V ao XV). Durante este período, praticamente todos os âmbitos da vida humana eram influenciados por uma religiosidade difusa e amplamente impregnante das mentalidades, crenças e práticas sociais. O sagrado e o profano eram duas esferas que se confundiam e todas as instituições eram imbuídas de um senso de dever e de um destino divinos (LE GOFF, 1980; FRANCO JÚNIOR, 1999).

Esta sacralidade absoluta da vida sofreu um duro golpe com a Reforma Protestante. Tem início aí, segundo Weber (2004), um inevitável processo de desencantamento do mundo, no qual o profano se sobrepôs ao sagrado, e um paulatino processo de fragmentação da vida religiosa europeia em novos segmentos religiosos. Primeiro os luteranos, designados dessa forma em função de seu fundador, Martinho Lutero, fizeram um importante movimento de separação das igrejas cristãs alemães em direção a uma independência do poderio da Igreja Católica Romana. A este movimento seguem-se outros com interesses, doutrinas e projetos religiosos díspares entre si, mas que tinham em comum o desejo de independência política, moral e teológica da Igreja de Roma: Calvinistas, Anglicanos, Presbiterianos, Batistas, Metodistas, Quakers. A partir destes, outros fragmentos foram se formando, levando ao desenvolvimento posterior até a contemporaneidade de inúmeras denominações de matriz cristã (CHAUNU, 1993; MARTINA, 1997).

Com esta fragmentação religiosa logo se configurava um cenário de disputas e conflitos que marcaram significativamente o desenvolvimento de importantes instituições da Modernidade. Até o advento da Modernidade, no âmbito do Direito, os conflitos da vida cotidiana eram resolvidos com base em uma espécie de direito natural, estando este fundado na ordem divina estabelecida e legitimada pelas instituições religiosas dominantes. Os reis e príncipes medievais exerciam e personificavam as leis necessárias a resolução de eventuais conflitos. O Direito era, em última instância, divino. Esta ordem jurídica divina se esvaece exatamente a partir do momento em que os conflitos religiosos começam a ameaçar a estabilidade social e o recurso ao divino como paradigma para a resolução dos problemas emergentes que encontra na multiplicidade de novas igrejas um importante questionamento: sob qual desígnio divino se deveria reger os conflitos, dado que todos os novos segmentos religiosos advogavam para si o estatuto de verdadeiro detentor da verdade divina? (ARMSTRONG, 2016).

Desse impasse emerge a necessidade de uma arbitragem supra religiosa dos conflitos deflagrados. O Estado Democrático de Direito começa então a dar seus primeiros passos e adquirir maior visibilidade a partir das reflexões de importantes filósofos. Hobbes, por exemplo, propunha a criação de um estado absoluto capaz de conter as tendências humanas de apego arraigado à crenças (sobretudo religiosas) danosas ao convívio social. Também Locke, com sua proposta de liberdade religiosa como caminho possível de superação da capacidade humana de conviver com outros pontos de vista (ARMSTRONG, 2016). Para estes pensadores, sobretudo Locke, a dificuldade de convívio entre as novas religiões protestantes e o Catolicismo era um

desafio fundamental para a efetivação de um estado liberal. Da diversidade de segmentos religiosos, cada um com suas verdades e convicções próprias, começa a se desenvolver uma compreensão de que, se não houver uma estrutura social capaz de abarcar as diferenças religiosas, fatalmente se caminhará para um eterno estado de beligerância. E dessa forma foram-se constituindo pactos de convivência (até cento ponto) pacífica e a diversidade e pluralismo começam a se configurar como uma característica indissociável da sociedade moderna nascente, ao mesmo tempo em que outras forças políticas concorressem para uma certa homogeneização social, tal como o nacionalismo decorrente da Reforma Protestante (LIMA, 2015).

A fragmentação religiosa decorrente da Reforma Protestante, justamente com a ênfase luterana na interpretação subjetiva da Bíblia, levou ao aprofundamento de um senso de individualidade fundamental para o desenvolvimento do capitalismo (WEBER, 2004). Ao mesmo tempo, a ciência começa a rivalizar com a religião na explicação dos fenômenos naturais. A chamada secularização, isto é, “... o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 1995) é amplamente favorecida pelo avanço da racionalidade das ciências sobre áreas antes exclusivas da religião. Dentre estes avanços, os novos conhecimentos levantados pelos estudos em história da religião e linguística (estudo de línguas antigas) começam a questionar muitos dos postulados religiosos e a minar a credibilidade das Escrituras Sagradas. E é justamente a sacralidade dessas escrituras que entra na mira da razão científica. Os milagres, alguns fatos alegadamente históricos e a própria divindade de Jesus são postos em questão. Para muitos religiosos, este era o limite ultrapassado pela Modernidade em face ao qual não poderiam ficar inertes.

É da reação dessas pessoas ao avanço de uma interpretação liberal das escrituras que um importante movimento de resistência começa a se estruturar nos Estados Unidos. O fundamentalismo é precisamente uma pretensão de retorno aos fundamentos (The Fundamental) das verdades básicas do Cristianismo, e de um combate a tudo o que é sentido como uma investida contra a fé religiosa, notadamente a interpretação liberal das escrituras por métodos histórico-críticos e a hermenêutica. A esta interpretação, os fundamentalistas (como ficaram conhecidos) propunham o literalismo interpretativo, o que significa que, para eles, absolutamente todos os relatos contidos em suas escrituras aconteceram tal como estão lá relatados, verdadeiramente, realmente, literalmente. Uma das consequências disso foi a afirmação de que apenas a religião cristã Protestante era a detentora da única e definitiva

verdade salvífica da humanidade e que eles, os detentores dessas verdades, deveriam levá-las a todas as pessoas. Tudo o que não se coadunava com esses axiomas era considerado erro e desvio que deveriam ser corrigidos a todo custo (BOFF, 2002; ARMSTRONG, 2016)

Outra dimensão importante das posições desse fundamentalismo inicial era o caráter militante e expansivo de suas reivindicações. Para estes fundamentalistas era necessário levar a “verdade” para os que se encontravam no “erro”. Daí a natureza intolerante de suas crenças e práticas. Estar no erro significava, essencialmente, não ser como eles, não refletir as suas identidades religiosas. O rigor moral, fundado nas escrituras, era um elemento identitário inconfundível. Nesse sentido, a valorização da família tradicional supostamente radicada nas escrituras, a posição contrária a homossexualidade e todos os movimentos progressistas em seu conjunto, davam a tônica e a feição dos fundamentalistas (BOFF, 2002)

No que se refere à militância, estes fundamentalistas também não mediam esforços para levar adiante seus projetos, utilizando-se de métodos de divulgação de suas crenças que se chocavam com seus próprios pressupostos religiosos. Em outras palavras, os fundamentalistas rejeitavam praticamente tudo o que a ciência colocava à sua frente, mas não pensavam duas vezes em incorporar as novas tecnologias advindas do campo científico, tais como o rádio e a televisão, para a divulgação de suas crenças anticientíficas. Nesse sentido, os fundamentalistas viviam uma contradição fundamental entre suas crenças e práticas (ARMSTRONG, 2009)

Dada a diversidade de manifestações de fundamentalismo, não seria possível se falar em um único fundamentalismo a partir de sua matriz norte-americana. Haveria uma descontinuidade fundamental entre os proto-fundamentalistas americanos e os fundamentalismos atuais, significando com isto que os fundamentalismos contemporâneos, apesar do nome em comum, não guardam relação com o americano. Esta perspectiva, no entanto, não nos parece consistente. Uma razão para isto é o fato de que muitos dos fundamentalismos contemporâneos, inclusive os não religiosos, guardam com o fundamentalismo americano fortes semelhanças e continuidades. Dentre estas, a mais evidente nos parece ser a atitude psicológica comum entre os fundamentalistas: eles acreditam possuir a verdade absoluta daquilo que professam, estando, por consequência, todo aquele que não compartilha de sua verdade, passível de intolerância e preconceito, quando não de violência explícita (GEERING, 2009).

É uma atitude como esta que se pode perceber entre os religiosos islâmicos desde a Revolução Islâmica da década de 1970, que deu feição a um considerável desejo de retorno ao

um Islamismo mais genuíno (uma característica importante dos fundamentalismos é exatamente a necessidade de um retorno às origens primitivas de suas verdades religiosas) que parecia esvanecer com a ocidentalização pela qual passava o Oriente Médio. Para Armstrong (2009; 2016), é precisamente esta racionalidade ocidental imposta pelos imperialismos do século XIX e pela globalização recente, bem como os pressupostos da vida em democracia, tais como diversidade e pluralismo, que relativizam os valores e as verdades religiosos, confrontando as identidades religiosas tradicionais e levando-as, não raras vezes, a reações intolerantes em face às diferenças identitárias.

Ainda que fatores econômicos, sociais e políticos entrem na equação que constitui os fundamentalismos e intolerâncias atuais, estes fatores, no entanto, não são suficientes para a compreensão do que leva sujeitos a sequestrar e arremessar dois aviões lotados de passageiros contra as torres gêmeas em Nova Iorque, em 11 de setembro de 2001. Há uma dimensão psicossocial e estritamente religiosa nestes atentados que parecem pouco importar aos sociólogos e cientistas políticos. Os terroristas que fizeram tais atrocidades o fizeram em nome de Alá, a divindade suprema do Islamismo, em nome de uma crença religiosa que possivelmente se sentia ameaçada pelas investidas (econômicas, culturais, políticas) do Ocidente em suas terras. Da mesma forma, a perseguição aos considerados heréticos na Idade Média, as Cruzadas, as Guerras religiosas europeias do século XVI eram conduzidos em nome de Deus (DORTIER, 2010; ARMSTRONG, 2009).

Os atentados às torres gêmeas nos EUA, aos 11 de setembro de 2001, mudaram significativamente o modo como as sociedades ocidentais se relacionavam com o Islamismo, sobretudo, ao promover uma nova ordem mundial pautada em um realinhamento entre as nações (antes alinhadas por critérios ideológicos segundo à dinâmica da Guerra Fria), segundo um critério de fundo religioso maniqueísta, a saber, a guerra do autoproclamado bem (ocidental), encarnado pelos EUA, contra um suposto mal (o terrorismo muçulmano). E assim o mundo moderno (que para muitos seria melhor denominado de pós-moderno) se realinha em torno de uma premissa religiosa dualista (bem x mal) imposta por uma potência mundial (ARMSTRONG, 2009).

O dualismo que emerge dessa nova configuração das relações internacionais remete, como já dito acima, ao velho maniqueísmo conhecido das sociedades cristãs ocidentais. É, em última instância, um dualismo de caráter moral, mais do que propriamente teológico ou filosófico. Ele tem uma capacidade de apelo e mobilização psicológicos a qual os líderes políticos e ideólogos contemporâneos já se deram conta e usam com muita frequência para

alcançar seus objetivos. É deveras interessante observar no dia a dia como apelos moralistas encorados nesse dualismo tocam profundamente as pessoas e as torna mais suscetíveis à sua influência. Sobre esta questão, Taylor (2013) chama nossa atenção por desenvolver uma complexa noção de identidade a partir de fontes históricas configuradoras do self ocidental contemporâneo. A identidade contemporânea, isto é, o sentimento de si-mesmo individualizado, segundo este autor, é o resultado de um longo processo de formação histórica em que diversos fatores concorreram para o desenvolvimento dessa identidade, e dentre eles a religião cristã aporta com significativa contribuição.

Para Taylor (2013), a identidade moderna foi construída historicamente tendo por base três dimensões fundamentais e estruturadoras: o desenvolvimento de uma interioridade que funda a noção de self; a emergência de um modo de vida ordinário, isto é, estruturado em uma cotidianidade pragmática e uma compreensão de natureza (o Homem e o cosmos) como gênese da moralidade interior. Nesse sentido, o aspecto ético se constitui como elemento estruturante da psicologia do Homem moderno. Dentro dessa dimensão ética, o autor identifica três outras dimensões: um pano de fundo teísta (ancorado em último caso na teologia cristã), uma visão naturalista, racional, que ordena o pensamento social e, por último, um expressionismo romântico a partir do qual as identidades modernas tendem a supervalorizar uma individualidade interior, profunda e incompreensível. Dessa forma, teríamos uma identidade moderna construída de modo a que uma certa sensibilidade a questões éticas, sobretudo em sua expressão mais imediata e circunscrita, a moral, se manifeste e sejam mobilizadas com uma certa frequência e facilidade.

Nesse sentido, o modo de ser dos sujeitos modernos expressa em suas vivências uma ambivalência dualista fundamental. Daí ser possível compreender com mais clareza como certos discursos com excessiva ênfase no dualismo maniqueísta encontram terreno fértil na subjetividade. Parece haver aqui uma predisposição identitária dos sujeitos em ancorar, no sentido moscoviciano (MOSCOVICI, 2010), suas experiências sociais contemporâneas nas memórias sociais e históricas que lhes são transmitidas através dos processos psicossociais de socialização.

Depreende-se dessas considerações a ideia fundamental para nossa tese de que as identidades contemporâneas, embora manifestem uma variedade quase infinita de expressões (BAUMAN, 2008)), não prescindem de uma história que lhes dá, em alguma medida, um parâmetro de comportamento (TAYLOR, 2013). O dualismo maniqueísta parece-nos demonstrar isto. E nesse sentido, os desenvolvimentos históricos das sociedades se vinculam às identidades

que nelas emergem. As relações que os sujeitos e grupos estabelecem em uma dada sociedade não podem ser plenamente inteligíveis sem se compreender os caminhos que tal sociedade percorreu ao longo do tempo e que a configura na atualidade da forma que é. Assim, a compreensão das manifestações contemporâneas de intolerância religiosa no mundo e no Brasil lançam suas raízes no passado que, de fato, não parece estar tão distante como parece.

Atentos a estes referentes conceituais, faremos a seguir uma breve análise de como no Brasil as práticas de intolerância atuais se ancoram em suas próprias memórias as quais lançam raízes em processos históricos que parecem ainda reverberar no cotidiano social brasileiro.

3.4.2 A construção histórica da intolerância religiosa no Brasil

A chamada Modernidade é um conceito difícil de se situar historicamente. Alguns fixam suas primeiras e mais importantes manifestações a partir da Revolução Industrial e da Revolução Francesa, no século XVIII. Outros pensam-na mais distante no tempo, recuando para o século XVI, já com algumas das suas características mais marcantes geradas um pouco antes, no final Idade Média, estendendo-se daí por quatro séculos adiante até a contemporaneidade, onde talvez já se pense em mudanças sociais, econômicas, políticas e culturais que apontem para algo além dessa Modernidade. Por se tratar de um fenômeno histórico complexo e ainda em processo de desenvolvimento, consideramos mais produtivo e prudente delimitar nossas análises no contexto mais amplo e complexo de uma Modernidade mais alargada temporalmente. Esta Modernidade, que remonta à passagem da Idade Média a uma outra lógica de produção de vida, permite-nos pensar seus impactos não apenas no mundo europeu, mas também naquele novo mundo que se abria com as colonizações levadas a cabo, sobretudo, por Espanha e Portugal (DORTIER, 2010; GIDDENS, 2003).

O projeto colonizador elaborado por estes países, assim como o foi também pensado em outros países europeus (Inglaterra, França, Holanda, etc.) era um dos sustentáculos da empreitada modernizadora que se iniciava. Nele, havia motivações econômicas, políticas e religiosas em completa assimilação mútua. Religioso, econômico político e social não eram instâncias separadas, mas faziam parte de um único e mesmo mundo coeso e doador de sentido para os sujeitos religiosos, sobretudo no contexto de influência do Catolicismo romano (Espanha e Portugal). Isto mudou com o movimento protestante a partir do qual se passou a pensar a relação religião e as outras instâncias (política, direito, economia, a vida social), de forma separada e sem relação entre si, processo este denominado Secularização. No universo católico em que Espanha e Portugal estavam imbricados, a empreitada colonizadora era política

e economicamente sagrada. O claro católico que aportou em terras brasileiras junto com os navios de Cabral não estava apenas acompanhando de carona o comboio português, mas representavam a institucionalidade legitimadora da agenda religiosa em todo o processo de apropriação das novas terras “descobertas” (DOMEZI, 2015; MOTA & LOPES, 2015)

Para Mota e Lopes (2015), a relação que a partir de então se estabeleceu entre os colonos portugueses e os nativos indígenas era, em última instância, de natureza fundamentalmente religiosa, dado que as esferas econômica e política eram tomadas como extensões do sagrado. E no âmbito religioso não havia outra possibilidade de se pensar os nativos senão em termos de conversão à fé cristã. A lógica que orientou esta outra empreitada, a da conversão nativa à religião e ao modo de vida cristãos (a globalização moderna segue o mesmo padrão de conversão aos valores ocidentais nos países em que se instala), implicava a destituição de um suposto domínio de Satanás que reinava absoluto em terras de Santa Cruz, povoando a vida dos nativos de engodos, mentiras, ídolos, falsos profetas, desordem dos costumes (DOMEZI, 2015). Era missão do colonizador português salvar as almas dos nativos e expandir o império.

O imperativo do projeto colonizador era o da conversão à fé cristã, e converter implicava destituir um suposto domínio de Satanás, que dominava esta terra, povoando-a de mentiras e enganos (MELO E SOUZA, 1993, p. 21).

À primeira vista é fácil (e falso) estabelecer uma associação direta entre a presença portuguesa no Brasil e o desenvolvimento de instituições sociais caracterizadas pela intolerância, ligando-se apressadamente à presença portuguesa a cultura de intolerância. Na realidade, o mito do Homem português corrompido que fundou a sociedade brasileira é muito disseminado no imaginário social brasileiro e, inclusive, na literatura acadêmica, em que se afirma, por exemplo, que umas das principais punições para os chamados hereges do Reino de Portugal, no século XVI, era a pena de degredo para a colônia brasileira (PIERONI, 2000). O que ocorre, no entanto, é que, embora a ocupação portuguesa tenha sido levada à cabo também, mas não apenas, por estratégias tais como a descrita acima, isto, por si só, não explica a evolução das complexas relações sociais brasileira amplamente marcadas pela intolerância. Para Jessé Souza (2017), a instituição da escravidão, que não foi inventada pelos portugueses, deteve muito maior influência na conformação do ódio de classe que viceja na atualidade do que propriamente a influência da cultura portuguesa de então.

3.4.2.1 Catolicismo e Religiões Afro-brasileiras

Com a chegada dos escravos africanos uma relação igualmente ou até mais autoritária se estabeleceu. Vindos de diversas regiões da costa da África, os homens, mulheres e crianças

que aportavam em terras brasileiras traziam consigo seus costumes, práticas e crenças religiosas. Proibidos de vivenciar seus rituais, eles, no entanto, não se resignaram à imposição católica e criaram outras maneiras de expressar suas crenças e práticas. Esta era uma das formas de resistência que os negros escravizados impunham ao domínio colonial. No entanto, eles não estavam imunes à influência católica e mesmo indígena. O contato entre estes sistemas culturais tão diversos resultou em um processo de recriação de suas próprias crenças, resultando em um intercâmbio entre as bases culturais-religiosas de matriz europeia, indígena, africanas e mestiças em um processo de sincretização e reafricanização de cultos. Resulta daí as religiões conhecidas como afro-brasileiras, dentre as quais o Candomblé Ketu, em Salvador, o Xangô em Recife, o tambor de Mina, em São Luís, o Batuque em Porto Alegre, o Candomblé Angola e Umbanda, em São Paulo e no Rio de Janeiro (DOMEZI, 2015).

O contato entre diferentes matrizes religiosas africanas, somado à presença protestante incipiente, sobretudo, na região dominada pelos holandeses no Nordeste brasileiro, bem como a religiosidade indígena altamente resistente à catequização forçada, sugerem um tipo de pluralismo religioso instaurado na colônia à revelia do poder português (DOMEZI, 2015). Em nada este pluralismo se assemelha ao que hoje entendemos por este termo, isto é, a ideia de que os sujeitos podem escolher livremente suas crenças religiosas. Na realidade, era um tipo de pluralismo forçado pelas circunstâncias históricas que se impunham, obrigando a nativos, africanos e brancos a um acordo tácito de convivência subterrânea de crenças hostis ao Catolicismo obrigatório. Este pluralismo à margem da dominação católica era também etnicamente desproporcional.

A população negra alcançou a marca de 51% de toda a população colonial no ano de 1817, e os brancos não passavam de apenas 18%. Diante desse quadro social emergente e altamente preocupante para os mandatários portugueses, o domínio católico se mostrava ainda mais indispensável. Este domínio se evidenciava em face a ineficácia dos chicotes e das torturas infringidas aos escravos como forma de controle físico do contingente escravizado. Na verdade, de nada adiantavam os açoites físicos, pois reforçavam ainda mais profundamente a revolta contra o domínio branco e era combustível para fugas, rebeliões, resistências. Importava, agora, o controle urgente das mentes e dos comportamentos dessa população, e o Catolicismo hegemônico não se furtou ao seu dever cristão. Com todo o seu poder de influência cultural e social, o Catolicismo colonial podia dobrar as mentes escravizadas, fazê-las resignarem-se à sua condição de escravos e conduzi-las aos interesses dos senhores (DOMEZI, 2015).

Considerados literalmente animais pelos colonizadores europeus (para a teologia católica de então, o negro não possuía alma, tal como os animais), os escravos eram tratados com tais, e serviam apenas para o trabalho forçado nos engenhos de açúcar no Nordeste brasileiro e, posteriormente, nas minas de ouro do Sudeste. Tal como ocorrido com as crenças indígenas, as crenças e práticas ritualísticas dos escravos eram consideradas engodos e mentiras do demônio. Suas divindades passaram por um processo contínuo de demonização e eram terminantemente proibidas de se expressar publicamente. Viviam à margem do Catolicismo obrigatório e punitivo, revelando fissuras de uma hegemonia religiosa incapaz de exercer um controle absoluto sobre seus subordinados (DOMEZI, 2015)

A relação do Catolicismo com as religiões de matriz africana durante o período colonial era, portanto, em certo sentido, ambígua. A proibição era enérgica, mas não impediu que elas vicejassem. Da mesma forma, no Império e na primeira República o espectro da repressão e do controle se manteve. Tal era o poder de influência cultural do Catolicismo romano sob a sociedade brasileira em formação que suas imagens demonizadas das divindades e ritos afro-brasileiros terminou por construir uma representação dessas religiões e de seus adeptos extremamente negativa, ao mesmo tempo em que expressava um racismo altamente agressivo.

A insistente repetição dessas ideias se cristalizou da cultura brasileira profundamente cristianizada pelo Catolicismo. As situações mais banais do cotidiano revelam uma indisposição quase automática dos católicos diante de expressões e costumes relacionados às crenças Afro-brasileiras. As expressões de preconceito e intolerância vão desde piadas e comentários hostis, até atos concretos de violência dirigidos aos adeptos e seus locais de reunião (DOMEZI, 2015).

3.4.3 Democracia no Brasil e o seu mosaico religioso

O período da ditadura militar iniciado em 1964 foi marcado por uma relação um tanto ambígua do Estado com o Catolicismo dominante. Por um lado, havia uma coincidência de interesses de certos segmentos clericais com movimentos sociais de vertente marxista, e nesse contato, por necessidades de defesa de um inimigo comum, tanto o marxismo, os movimentos sociais emergentes, como a Igreja Católica brasileira se influenciaram mutuamente, levando esta última introduzir em suas discussões internas questões levantadas pelos movimentos sociais em luta pela democratização (BURITY, 1994). De outro lado, uma ampla gama de padres, bispos e cardeais se posicionavam favoravelmente ao regime, amedrontados talvez pelo perigo anti-religioso que o espectro do comunismo lhes representava.

Em troca do apoio religioso, os militares proporcionavam ao Catolicismo a garantia da hegemonia religiosa nacional, criminalizando e perseguindo outras práticas religiosas (Espiritismo, Candomblecismo etc.) consideradas socialmente perniciosas, antes um problema teológico e doutrinal, agora um caso de saúde pública, pelo clero católico. Havia uma hegemonia cristã católica francamente intolerante frente aos outros segmentos religiosos, os quais precisavam se esconder para sobreviver (DOMEZI, 2015).

Os anos que se seguiram ao golpe militar de 1964 se inserem em um contexto latino-americano e global em efervescência. Na América Latina, os regimes totalitários ganhavam potência com o apoio dos Estados Unidos, receosos do avanço do comunismo internacional. Os anos que marcaram a Guerra Fria viram na polarização ideológica entre EUA e URSS a possibilidade real de um apocalipse nuclear. A imagem bíblica de um mundo coberto em chamas nunca pareceu tão possível quanto nesse período. E é nesse contexto que se verá, no Oriente Médio, a emergência de uma Revolução religiosa no Irã que deixará os analistas incrédulos em face ao que se considerou o “renascimento” de uma religiosidade e espiritualidade há muito relegada à esfera privada ou tida como superada pelo processo de secularização. Este é o momento em que alguns estudiosos marcariam como sinalizador de um retorno do religioso na esfera pública mundial, seguindo-se a outros movimentos em menor escala já em andamento no mundo ocidental, (ARMSTRONG, 2009; DOMEZI, 2015).

A abertura política dos anos 1980 representa, entre outras questões, um momento de ruptura com a histórica relação entre o Catolicismo e o Estado brasileiro. Diversos movimentos sociais estavam empenhados nesse processo, dentre eles membros de igrejas protestantes tradicionais e alguns segmentos marxistas do próprio Catolicismo. Por quase 5 séculos, esta relação expressou uma simbiose clérigo-secular que, segundo Damatta (1984), não poderia deixar de marcar com uma certa áurea religiosa a constituição da identidade do povo brasileiro. Mesmo que religião e Estado tenham se separado com a instituição da Primeira República, na Constituição de 1891, o Catolicismo de fato manteve uma relação muito próxima com o Estado, enquanto que as outras religiões, sobretudo, as de origem africanas e indígenas, bem como as ramificações protestantes do Cristianismo, se mantiveram à margem dos processos políticos que deram norte (sem projeto) à sociedade brasileira (GUIMBELLI, 2008).

Com a Constituição 1988, sobretudo, com as políticas públicas elaboradas a partir da primeira década do século XXI, pode-se efetivamente falar na criação de um espaço social favorável à diversidade das vivências religiosas. Os marcos constitucionais e legais começavam a se fazerem efetivos, com suas garantias às liberdades de crenças e de culto. De fato, o Brasil

de então estava passando por mudanças substanciais em sua configuração religiosa. Grupos religiosos anteriormente invisibilizados passaram a expor publicamente suas convicções, suas crenças, seus credos e indumentárias, assim como a reivindicar legitimidade e reconhecimento por parte do Estado e da sociedade. Houve um incremento da participação social e política de outros credos e a diversidade religiosa se colocava como possibilidade real (TEIXEIRA e MENEZES, 2011).

Neste momento, passa-se a buscar parâmetros legais que pudessem circunscrever os limites e possibilidades de convivência democrática entre as mais diversas matrizes religiosas nacionais. Por um lado, políticas públicas inclusivas foram criadas para isso. Por outro lado, como já mencionado acima, é também nesse período que se passa ao registro estatístico oficial de práticas mais explícitas e abertas de preconceito e intolerância entre os diferentes grupos religiosos, com especial incidência sobre os grupos de Religiões Afro-brasileiras. Esses números, mesmo que não os tomemos aqui de forma absoluta, sugerem, em última análise, a existência de um nível de conflito (ou será competição aos moldes mercantis?) exacerbado entre adeptos de diferentes credos, ao mesmo tempo em que também apontam para um pano de fundo legitimador em certa medida dessa prática, isto é, uma história pregressa de embates e perseguições assim como a conjuntura democrática hoje instalada que possibilita o contato e a convivência de grupos religiosos antes sufocados por força do Catolicismo hegemônico e obrigatório (DOMEZI, 2015)

Os conflitos, no entanto, quando vivenciados dentro de parâmetros moderados (não violentos), são inerentes às sociedades democráticas e garantem uma vida social mais equânime. Diferentemente de um regime político autoritário intrinsecamente repressor das liberdades, em que as vivências da pluralidade, quando permitidas (por exemplo, no Islamismo medieval do sul da Península Ibérica), devem se submeter à vigilância e controle estatal permanentes (ARMSTRONG, 2009), em um ambiente democrático de pluralismo e liberdades religiosas, são asseguradas as diversas práticas dos credos e tradições.

Assim, o Estado laico que, em uma democracia, se impõe a todos, deve assegurar tais liberdades, criando diretrizes legais que tratem igualmente os credos sob sua égide. No entanto, embora pretenda-se democrático, o Brasil não tem tradição histórica em democracia. Pelo contrário, há poucos momentos na sua história em que se possa falar em vivência plena da democracia. São três séculos de Colonialismo, pouco mais de 60 anos de Império e o restante intercalado entre momentos raros de democracia cambaleante e longos períodos de Ditadura e Republicanismo Oligárquico. Em todos esses períodos a hegemonia do Cristianismo católico

se impôs política e socialmente, deixando marcas profundas na formação de sua identidade e limitando o espaço de outras vertentes religiosas que vicejavam na surdina (DOMEZI, 2015).

O desenho teórico acima esboçado se esforçou situar o fenômeno da intolerância religiosa dentro de um modelo teórico psicossocial articulado com processos sociais e históricos. A partir destes referenciais pretendemos acessar os processos psicossociais subjacentes à IR por meio de ideias, crenças, valores, símbolos e práticas dos sujeitos individuais posicionados em grupos de pertença e não pertença religiosa. Interessa-nos, em síntese, compreender como o pertencimento religioso influencia as práticas de intolerância religiosa em diferentes contextos sociais, Brasil e Portugal, tomando este último como parâmetro para comparação.

O caminho teórico-metodológico apto a nos possibilitar isto passa pela Teoria das Representações Sociais, dentro de sua compreensão de que os fenômenos psicossociais estabelecem ancoragens societais significativas, ligando, dessa maneira, os sujeitos aos seus contextos de vida, e estes aos processos sociais e históricos formadores do pensamento social. Nosso método, portanto, se articula com a proposta de Doise (2002; 2005), com vistas a abordar a IR a partir de níveis societais de análise, em sintonia com a proposta de Allport (1954/1979), que nos orientou a estruturação do fundamentos teóricos deste estudo, acima desenvolvidos. A seguir, apresentamos a metodologia adotada na pesquisa.

4 METODOLOGIA

4.1 Enquadramento metodológico da pesquisa

Tomamos como objetivo principal de nosso trabalho entender como as representações sociais de minorias religiosas por grupos com pertença/não-pertença a determinada identidade religiosa se relacionam à intolerância religiosa, com foco particular, no contexto da sociedade brasileira e tomando o contexto português como referência para eventuais cotejamentos. Optamos, assim, por desenvolver a pesquisa adaptando os procedimentos metodológicos realizados no Brasil também no contexto português, com a aplicação dos questionários de associação livre de palavras e as justificativas, tendo como critério o uso dos termos indutores grupos religiosos minoritários nos dois países. Dadas estas limitações, não assumimos a trilha metodológica de estudo comparativo em sentido estrito, mas, na medida em que os resultados e as análises o permitiram, procedemos a cotejamentos dos achados no Brasil e em Portugal com vistas a desvelar aspectos relevantes da IR, com ênfase em uma melhor compreensão do contexto brasileiro.

Para atingir nossos objetivos, entendemos que os níveis de análise esboçados na fundamentação teórica nos sugerem uma abordagem metodológica qualitativa (FLICK, 2008; BAUER; GASKELL, 2015), dado o caráter polissêmico e de construção social da intolerância religiosa. A pesquisa qualitativa, segundo Bauer e Gaskell, “não conta opiniões ou pessoas, mas ao contrário, explica o espectro de opiniões, as diferentes representações sobre um assunto em questão” (p.68). Esta, portanto, é uma pesquisa que se situa no campo teórico e epistemológico dos processos de interação social imbricados na produção da intolerância religiosa e se apoia na Teoria das Representações Sociais (MOSCOVICI, 2010) por ser este um modelo teórico que abarca as dinâmicas individuais e sociais de maneira interestruturante, isto é, tanto indivíduo como sociedade são compreendidos como construções que se sustentam mutuamente, sem a prevalência de um sobre o outro. Com base nestes referentes, propomos uma articulação teórico-metodológica a partir da perspectiva das representações sociais segundo Doise (2002; 2015), com aportes da teoria estrutural de Abric (1993).

Sabemos que Doise (2015) realizou um importante trabalho com RS de base quantitativa com importantes imbricações qualitativas, sobretudo, no nível societal a partir dos quais os fenômenos de RS adquirem sentido social. Seguindo linha teórica semelhante à de Allport (1954/1979), Doise compreende os fenômenos relacionados às RS em termos de níveis de análise, considerando que a articulação entre eles é de extrema importância se quisermos

compreender adequadamente as RS. Ele percebeu que as pesquisas no campo da psicologia social tendem a seccionar seus escopos em níveis que não se comunicam entre si. Este autor propõe, pelo contrário, uma aproximação desses níveis, isto é, para o nosso caso, uma proposta de investigação de abarque teórica e metodologicamente diferentes níveis de expressão psicossocial da IR.

Abric (1993), por sua vez, nos possibilita pensar as representações sociais naquilo que elas têm de estrutura sociocognitiva relativamente estável e de continuidade no tempo. Acreditamos haver, de acordo com esta perspectiva, um caráter de temporalidade intrínseco à noção de representação social. Neste ponto, pensamos que a proposta de Abric pode dialogar com a de Doise a partir da ideia de campo comum e de níveis de análise das representações, uma vez que as crenças que os sujeitos compartilham em comum em face a um dado objeto se inscrevem, muitas vezes, dentro de processos históricos que reverberam no tempo presente. Além disso, a noção de estrutura proposta por Abric situa as representações sociais no plano sociocognitivo dos sujeitos, o que nos abre a possibilidade de abordar as IR também em nível individual.

4.1.1 Os participantes: grupos com religião /sem religião e a construção do objeto de representação social das minorias religiosas e suas relações com a intolerância religiosa

Nos contextos brasileiro e português os participantes foram divididos em dois grupos: *com religião* e *sem religião*. Pertencer ao grupo *com religião* significa que os sujeitos declararam que participam ativamente de eventos e práticas de natureza religiosa promovidos por sua instituição religiosa. Neste caso, os sujeitos afirmaram inequivocamente seu pertencimento e participação ativa a uma determinada religião. Assim, dentro deste grupo há subgrupos compostos por segmentos religiosos específicos, como católicos praticantes e não praticantes, protestantes históricos, evangélicos pentecostais e neopentecostais, mórmons, testemunhas de Jeová, espíritas.

Pertencer ao grupo *sem religião* significou, por sua vez, que os sujeitos não reconhecem qualquer segmento religioso institucional como seus, não frequentem ou afirmem que praticam rituais ou outras práticas religiosas dentro de uma instituição, ou seja, o que distingue este grupo dos com religião é a não pertença institucional. Isto não implica que sujeitos sem religião não tenham uma espiritualidade pessoal, uma religiosidade subjetiva ou filosofia de vida. Pelo contrário, muitos dos participantes sem religião afirmaram ter alguma vivência religiosa em âmbito pessoal, mas não institucionalmente. A este grupo somam-se os ateus e agnósticos.

Procedemos à identificação dos grupos *com religião* e *sem religião* por meio de autorreconhecimento, isto é, o próprio participante declara qual é sua filiação ou não filiação religiosa. Este procedimento se mostrou mais efetivo na identificação de potenciais participantes uma vez que possibilitou uma maior segurança quanto ao enquadre dos participantes nos respectivos segmentos religiosos. Evitamos, assim, ir à campo com taxonomias religiosas predefinidas e arbitrárias, difíceis muitas vezes de se encaixar nas autorrepresentações identitárias religiosa de potenciais participantes.

No *Brasil* o segmento religioso minoritário mais comumente vítima de intolerância religiosa são as Religiões Afro-brasileiras (SILVA, 2015; FONSECA; ADAD, 2016), e este foi o critério de escolha desse segmento como minoria religiosa. Contribuiu também para esta escolha o fato de que as RAb mantiveram e ainda mantém com o campo sociorreligioso brasileiro uma estreita relação de conflito e perseguição, bem como por assimilação e sincretismo mútuo, por parte do Catolicismo dominante que remontam à construção histórica da sociedade brasileira, reverberando na atualidade processos que parecem contribuir para a sedimentação de uma representação social das RAb profundamente marcada pela violência, imiscuída muitas vezes com o racismo.

Em *Portugal*, optamos por elencar três segmentos religiosos minoritários: Islamismo, Judaísmo e IURD. O critério de escolhas desses grupos foi definido em função do potencial polêmico de cada um na sociedade portuguesa. Os judeus, por sua histórica e bíblica relação com o Cristianismo dominante na sociedade portuguesa, comportam um pequeno número de adeptos, aproximadamente 4 mil (CENSO 2011), mas se constitui um segmento associado à história da Europa e de Portugal, sobretudo, pelo fenômeno do antissemitismo (NOVISKI, 2006). Os muçulmanos, por sua presença atual no cenário religioso português, com aproximadamente 20 mil adeptos (CENSO 2011), ligados aos processos de migração que tem contribuído para a diversificação das opções religiosas, mas principalmente pelo radicalismo frequentemente associado a este segmento religioso, levando-os a atos de terrorismo e intolerância religiosa no continente europeu. A IURD, Igreja Universal do Reino de Deus, de origem brasileira, por sua presença constante na mídia, geralmente envolta em polêmicas, desde sua chegada ao território português, na década de 1980.

4.1.1.1 A composição dos participantes a partir do critério de gênero nos contextos de Brasil e Portugal

Buscamos equilibrar o quantitativo de participantes nos dois contextos de investigação tendo como critério o quesito gênero. Obtivemos para o Brasil um total de 165 participante e

em Portugal, 95, totalizando 260 participantes distribuídos equitativamente entre os gêneros. Em sua maioria são pessoas com ensino superior (graduação e pós-graduação). Participantes auto denominados LGBT somam apenas 2 para o contexto brasileiro e não foram levados em consideração no processamento de análise de dados, uma vez que não obtivemos representados deste subgrupo em Portugal. O critério de gênero no serviu de marcador posicional dentro dos grupos analisados.

Tabela 1 - Composição e participantes por gênero no Brasil.

	Com Religião (CR) 99			Sem Religião (SR) 66			Total
	M	F	LGBT	M	F	LGBT	
Brasil	46	53	0	32	32	02	165

Fonte: Elaborado pelo autor.

Tabela 2 - Composição de participantes por gênero em Portugal

	Com Religião (CR) 99			Sem Religião (SR) 66			Total
	M	F	LGBT	M	F	LGBT	
Portugal	25	24	0	23	23	0	95 (+28s*)

Fonte: Elaborado pelo autor.

4.1.2 Procedimentos de coleta: questionários de associação livre de palavras com termos indutores; técnica de hierarquização das palavras; justificativas: Brasil e Portugal

Em *Portugal*, a coleta foi realizada, em sua maioria, no campus da Universidade de Coimbra, com participantes selecionados de forma aleatória neste campus e, também, em outros ambientes, como locais de trabalho dos participantes ou eventos religiosos na universidade. Foi amplamente utilizada a técnica de “bola de neve” (FLICK, 2008) que consiste em solicitar a um participante que indique outro de que tenha contato e assim sucessivamente, e por busca ativa nos espaços da Universidade e fora dela. Em boa parte dos estudantes universitários realizamos a coleta em salas de aula, de modo que o contato para a coleta foi estabelecido primeiro com o coordenador do departamento e, em seguida, com um professor responsável pela turma a ser investigada. A escolha das turmas se deu obedecendo ao princípio da facilidade de acesso ao investigador. Imposta lembrar que a Universidade de Coimbra é uma instituição que atrai estudantes de todo o território português e da comunidade europeia. Então, podemos supor que os grupos investigados comportam participantes de diversas partes de Portugal, diversificando, dessa forma, a composição dos entrevistados. Os procedimentos de coleta foram todos realizados presencialmente por este investigador.

*Sobras de entrevista.

No *Brasil*, os participantes foram em sua maioria oriundos da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) mas houve também um quantitativo significativo captados nos bairros e ruas da cidade do Recife e outros do interior do Estado. Para os participantes de fora da Universidade partimos do método “bola de neve” acima descrito. Na UFPE, os participantes foram estudantes dos diversos cursos da área das ciências humanas e da educação, tendo como critério a área das ciências humanas por mais proximidade com o debate sobre religião e religiosidade, de modo que a construção dos dados teve como campo turmas em cursos das Licenciaturas diversas e a participação ocorreu em aplicações coletivas em turmas e/ou individualmente.

Antes da aplicação dos testes de associação livre de palavras e das justificativas, o investigador procedeu a um exercício cognitivo de evocação livre com o intuito de demonstrar aos participantes a importância do livre curso às primeiras palavras que se lhe apresentassem em face ao estímulo indutor. Foi então solicitado que, em face a uma palavra que o investigador pronunciava, o/a participante falasse imediatamente aquela que lhe viesse à mente. O investigador, então, começava com palavras neutras, como papel, caneta, mesa, etc, evoluía para palavras com valor emocional, como carro, dinheiro, acidentes, etc.

Em seguida, foi explicado aos participantes que era natural sentir resistência em se falar sobre assuntos difíceis, mas que, na pesquisa poderiam ter tranquilidade porque todos os questionários aplicados estariam sob sigilo e não seriam divulgados os nomes dos participantes, mas apenas as respostas daqueles que assinarem o TCLE (APÊNDICE 2). O objetivo deste procedimento foi exatamente tornar o participante mais receptivo e menos tenso. Este procedimento preparatório se mostrou oportuno em função do fato de que, em se tratando de evocações em face a termos indutores, a literatura aponta uma dificuldade importante. Segundo Flament, Guimelli e Abric (2006):

Pesquisas sobre o mascaramento de representações sociais apontam que frequentemente noções importantes de representações sociais não são evocadas quando há pressões normativas contrárias [...]. Além disso, o fato de que alguns elementos sejam consensualmente não partilhados também reflete uma dimensão coletiva que delimita o campo da representação (FLAMENT, GUIMELLI E ABRIC, 2006, p. 522)

Ou seja, o estudo das representações sociais está limitado a pressões sociais normativas, a interditos e silêncios compartilhados e consensuais, os quais tornam o acesso a estas representações, um tanto difícil, sobretudo, quando a temática estudada é subjetivamente significativa e tenha um valor social negativo. O exercício cognitivo proposto tentou contornar

esse problema informando aos sujeitos sobre a própria dinâmica do procedimento de coleta e dando-lhe a segurança subjetiva do caráter “normal” em se ter eventuais pensamentos considerados “ruins” ou “negativos” sobre certos fenômenos sociais.

O procedimento de aplicação seguiu as mesmas etapas no Brasil e em Portugal. Apresentamos aos participantes, em primeiro lugar, uma folha de identificação contendo informações sobre nome, idade, gênero, renda, raça, escolaridade, estado civil e filiação religiosa (APÊNDICES 1 e 2). Este instrumento nos permitiu traçar um perfil sociorreligioso dos participantes, possibilitando-nos com isso dimensionar as suas características gerais, potencialmente elucidativas para as nossas análises, sobretudo, no que toca os marcadores posicionais intra e intergrupais.

No *Brasil*, os termos indutores para todos os grupos de participantes investigados foram: *macumba*, *xangô*, *candomblé* e *umbanda*. Dada a diversidade de nomes pelos quais as RAb são conhecidas em todo o Brasil, consideramos ser mais produtivo apresentar não uma única palavra indutora que pudesse aglutinar todas as expressões referentes as estas religiões, mas aquelas que mais aparecem ao público em geral. Chegamos a esta conclusão, a partir da verificação do pesquisador no projeto piloto em que se confirmou que a utilização de um único termo poderia limitar as respostas dos participantes ou até mesmo inviabilizar uma resposta mais qualitativa. Por exemplo, para um determinado participante, a palavra *xangô* se refere diretamente ao que aqui optamos por denominar RAb, mas a palavra *macumba*, embora não seja exatamente o mesmo que *xangô*, também se associa diretamente às RAb, estando, dessa forma, muito próximas semanticamente.

Em *Portugal*, os termos indutores foram as palavras *muçulmano*, *judeu* e *IURD (Igreja Universal do Reino de Deus)*. Optamos por elencar três segmentos religiosos minoritários ao invés de apenas um por não sabermos com antecedência, tal como sabemos no Brasil, qual segmento seria um potencial objeto de IR. Assim, ao levar estes três termos para o campo objetivamos ampliar o leque de possibilidades associativas para nossos investigados. Estes grupos religiosos minoritários marcam presença na sociedade portuguesa, sobretudo, por suas manifestações físicas, como edifícios, templos, assim como por meio de vestimentas e práticas religiosas típicas. Julgamos estes elementos como os que melhor materializam noções abstratas presentes em termos como Judaísmo ou Islamismo, uma vez que estes podem remeter a outros aspectos dessas religiões (filosóficos, literários, culturais, teológicos, etc) com pouca relação com a dimensão de senso comum que os termos *judeu* e *muçulmano* podem evocar. Como nossa intenção foi abarcar intolerância como dimensão religiosa, propriamente dita, elencamos,

assim, os termos *judeus* e *muçulmanos* como termos indutores por remeterem aos sujeitos praticantes destas religiões, e por estarem mais próximos das vivências sociais cotidianas dos nossos participantes e, por isso, mais sujeitos a elaborações psicossociais socialmente compartilháveis. No caso da IURD, optamos por manter esta sigla tal como são apresentados nas fachadas de seus templos e panfletos distribuídos nas ruas, elementos estes que melhor objetivam este segmento, posto que seus membros pouco se diferenciam em termos de vestimentas. Além disso, como já mencionado acima, o contexto português aparentemente não apresenta um cenário de conflito interreligioso, o que impossibilita definir de antemão quais grupos religiosos poderiam ou não nos servir de referência para a IR. Dessa forma, eleger três segmentos nos abriu a possibilidade de ampliar o leque de minorias potencialmente vítimas de eventuais crenças associadas à perseguição religiosa.

Para efeitos de análise dos dados procedemos às análises em conjunto e em separado para cada termo indutor, buscando expor mais claramente as diferenças e semelhanças para os termos em conjunto e separadamente. As análises dos três termos indutores em conjunto, no entanto, não se mostraram significativamente frutíferas, pois ficou evidente que as evocações faziam referência direta a cada um dos termos indutores. Por outro lado, este fato denotou-nos o quanto estes grupos minoritários são pensados socialmente por grupos *com religião* e *sem religião* de formas distintas, mas ao mesmo tempo revelam elementos de IR comuns, como ficou demonstrado em análises individualizadas destes mesmos termos indutores.

No *Brasil* e em *Portugal* apresentamos a cada participante cada um dos termos indutores separadamente em uma folha. No Brasil, apresentamos as palavras indutores aleatoriamente, uma vez que os termos são sinônimos de um mesmo objeto, a saber, as RAb. Em Portugal, apresentamos primeiro o termo muçulmanos, depois IURD e, por fim, judeus. Optamos por esta ordem em razão do fato de as religiões judaica e muçulmana estarem frequentemente associadas na mídia aos conflitos do Oriente Médio entre judeus e muçulmanos, o que poderia provocar associações similares; a IURD foi a segunda a ser apresentada para, justamente, possibilitar uma descontinuidade associativa entre judeus e muçulmanos.

Após as palavras evocadas, solicitamos que fizessem uma *hierarquização* das mesmas, o que significa que para cada palavra evocada, os participantes atribuíram um valor que vai de 1 a 5, sendo 1 para mais importante, decrescendo o valor até 5, para menos importante. Este procedimento possibilitou aos participantes destacar os termos evocados de maior significação subjetiva, apontando, dessa forma, para a possível centralidade daquela palavra de valor 1 para o pensamento do sujeito participante.

Após esta etapa, solicitamos aos participantes que justificassem suas respostas em textos em uma folha separada (APÊNDICES 3 e 4). As *justificativas* são as razões de os participantes terem apresentado aquelas evocações, mas principalmente, são as impressões cognitivas mais elaboradas para minorias religiosas. Por meio desse instrumento foi possível acessar as crenças e ideias mais complexas dos participantes, abrindo-nos dessa forma a possibilidade de compreensões subjetivas, possibilitando-nos dessa forma análises em níveis individuais.

A produção resultante desta técnica teve o propósito de fornecer uma base textual associada aos diversos grupos e subgrupos com religião e sem religião. Entendemos que este momento difere da técnica de evocação no sentido em que, neste caso, os textos se prestam a análises de conteúdo clássica e, também, a procedimentos analíticos estatísticos similares, como as análises de similitude, permitindo-nos, uma ampliação e aprofundamento da apreensão dos significados que nos interessam compreender, reforçando os resultados das análises

Por se tratar de um estudo em dois contextos sociais distintos, optamos por limitar nossas estratégias de coleta e de material aos acima descritos, ampliando o número de participantes e de grupos com vistas a nos fornecer mais consistência interna nos resultados, o uma vez que para apreensão de uma representação social se faz necessário o maior número possível de sujeitos. Para garantir esta consistência, aplicamos três procedimentos distintos de análise aos materiais obtidos pelas evocações e justificativas. A seguir, resumimos em um quadro os procedimentos acima discutidos:

Quadro 2 - Resumo dos grupos, participantes, minorias e termos indutores, Brasil e Portugal.

Contextos	Participantes	260	Minorias	Termos indutores
Brasil	Grupo com religião	100	RAb	Macumba, xangô, umbanda, candomblé
	Católico praticante Católico não praticante Protestante histórico Pentecostal Neopentecostal Espírita Outros			
	Grupo sem religião	65		
Portugal	Grupo com religião	48	Muçulmanos, IURD, Judeus	Muçulmanos, IURD, Judeus
	Católico praticantes Católico não praticante			
	Grupo sem religião	47		

Fonte: Elaborado pelo autor.

4.1.3 Procedimentos de análise

As associações livres de palavras e as justificativas (pequenos textos produzidos a partir do material evocado das associações livres), em ambos os contextos de investigação, foram submetidos a três procedimentos analíticos: análise prototípica, análise de similitude e análise de conteúdo. Temos, portanto, o *corpus* composto por tipos diferentes de material empírico (palavras soltas e textos) que se complementam, mas que se prestam a diferentes procedimentos de técnicas analíticas. Estas análises têm uma dimensão estatística executada por um software, o IRAMUTEQ, que nos oferece “dados” que, segundo Bauer e Gaskell (2013), não “falam por si mesmos, mesmo que sejam processados cuidadosamente, com modelos estatísticos sofisticados” (p.24). Os resultados oferecidos por este software requerem, portanto, análises e interpretações de natureza compreensiva.

Empregamos, assim, a análise prototípica e de similitude, bem como outras disponíveis no software, mas de pouco aproveitamento para os nossos objetivos, que são técnicas com base em análises estatísticas de *corpus* específicos oferecendo resultados compreensivos, isto é, passíveis de interpretações no campo simbólico, buscando articular elementos linguísticos em função de marcadores de proximidade textual e frequência (WACHELKE; WOLKER, 2011). Como os participantes compõem grupos e subgrupos de segmentos religiosos e não religiosos, o pensamento grupal torna-se um elemento fundamental para nossos objetivos de compreensão das dinâmicas sociais que envolvem a IR. Estas técnicas permitem acessar o repertório de crenças e ideias que compõem as identidades grupais e, por extensão, individuais, de um grande número de participantes, o que confere aos resultados mais consistência em termos qualitativos.

Optamos por realizar três procedimentos de análise nos mesmos *corpora* no Brasil e em Portugal para buscar, dessa forma, mais consistência nos resultados. Por meio destas análises, pretendemos acessar o campo comum das representações, bem como as variações posicionais das representações sociais de minorias religiosas. O acesso às dimensões individuais das produções de nossos participantes foi possível por meio das análises de conteúdo (SILVA E FOSSÁ, 2015) aplicada às justificativas, com aportes das análises prototípicas. Neste caso, as relações entre pensamento grupal e individual tornam-se mais nítidas, uma vez que os textos analisados por este tipo de técnica expressam, por um lado, a peculiaridade do pensamento subjetivo, interno ao sujeito, atrelado à sua cognição, e, por outro, o quanto desse pensamento é compartilhado com seus pares grupais e subgrupais.

Os procedimentos para as análises prototípica e de similitude foram exequíveis pelo software IRAMUTEQ (Interface de R pour les Analyses Multidimensionnelles de Textes et de Questionnaires). Este software permite a realização de análises estatísticas sobre textos e tabelas de palavras (matrizes), consistindo basicamente em uma técnica de análise lexical de base estatística com propósitos qualitativos. Ele funciona em associação com outro software, o R, que compre a função de organização e preparação de dados textuais para as análises estatísticas, que são apresentadas pelo Iramuteq de diferentes formas, tais como registro de frequência de hápax (palavras raras em uma dada língua ou em um dado *corpus*), análises a partir de marcadores de variáveis associadas aos textos, nuvem de palavras e o conhecido método Reinert, baseado no procedimento de Classificação Hierárquica Descendente (CHD) (CAMARGO; JUSTO, 2013). Dentre estas formas, as análises prototípicas e de similitude serão melhor detalhadas a seguir, já articuladas com elementos do *corpus* a ser analisado.

4.1.3.1 *Análise prototípica*

Realizamos o procedimento da análise prototípica no Brasil e em Portugal em um total de aproximadamente 260 questionários, em uma média geral de frequência de 5 evocações por termo indutor. Na análise dos questionários fez-se a apreensão das estruturas das crenças análise prototípica, com o auxílio do software Iramuteq. Para padronização da análise das evocações, procedemos à *lematização*, que consiste em aglutinar termos com a mesma raiz morfológica em uma única palavra (amor, amar, amado = amar). No processamento das palavras pelo Iramuteq, foi necessário inseri-las no LibreOffice, programa que permite agrupar as palavras evocadas em matrizes a serem manipuladas estatisticamente pelo Iramuteq. A frequência mínima para inclusão dos termos evocados nos quadrantes foi de 5. O ponto de corte para as duas coordenadas dos quadrantes (frequência e evocações) foi 3, já que foram realizadas 5 evocações para cada termo indutor.

A *análise prototípica* diz respeito essencialmente ao cálculo de frequência e ordem de evocações de palavras, em face a termos indutores preestabelecidos (WACHELKE; WOLKER, 2011). O carácter prototípico de uma representação social se refere ao fato de que determinadas crenças e ideias são mais facilmente acessadas à consciência, isto é, são prototípicas (de proto = primeiro e típico = comum). As análises prototípicas fornecem quatro quadrantes dentro dos quais as evocações são agrupadas.

No primeiro quadrante se encontram as palavras com alta frequência, isto é, aparecem mais vezes, em relação à média de frequência das outras palavras e baixa ordem de evocação,

isto é, palavras que foram evocadas por primeiro, as duas primeiras evocações. Às evocações seguiu-se a atribuição de hierarquização de importância, de modo que, em muitos casos, as palavras foram evocadas em uma ordem e hierarquizadas em outra. As evocações podem ser altas ou baixas, ou seja, são baixas quando foram evocadas/hierarquizadas primeiramente (duas primeiras) e altas, quando evocadas/hierarquizadas por último. Do cruzamento estatístico entre frequência e evocações obtém-se, para o primeiro quadrante, o provável Núcleo Central (NC) isto é, aquele agrupamento semântico que é fortemente compartilhado pelo grupo e onde a palavra que mais se destaca pode indicar o termo nuclear da representação.

Sobre as evocações, a análise prototípica também nos fornece a chamada Ordem Média de Evocações (OME), que expressa a importância (valor numérico de grau de importância subjetiva atribuído às palavras) dada às palavras evocadas. Esta importância é obtida por uma hierarquização numérica atribuída a cada palavra (onde 1 significa muito importante, 2 significa importante, 3 significa mais ou menos importante, 4 menos importante e 5 pouco importante). A OME é obtida por meio de equações que fazem relações estatísticas entre a hierarquização, a frequência de palavras e o número total das evocações. Segundo Paula (2012, p. 43) “(...) quanto menor o valor da OME e maior for o de f [frequência], mais importante é a contribuição do termo evocado para a Representação Social do grupo investigado”.

O segundo quadrante engloba a chamada Primeira Periferia (PP). Neste campo se aglutinam respostas com alta frequência e alta ordem de evocação (3 últimas evocações). Podem ser consideradas respostas importantes, dada sua alta frequência relativa, mas que sugerem elementos secundários da representação. São palavras que aparecem muitas vezes, mas por último dentre as evocações. Alguns autores consideram que este campo pode conter elementos centrais (SÁ, 1993; 1996), colocando-o, portanto, em relação com o NC propriamente dito.

O terceiro quadrante compõe a Segunda Periferia (SP). Neste espaço se encontram as evocações inferiores ao ponto de corte. Aqui se fixam elementos de pouca importância para a estrutura das representações sociais, pois aglutinam palavras com baixa frequência e alta evocação, isto é, foram lembradas poucas vezes e hierarquizadas por último. Este quadrante sugere elementos menos consensuais dos grupos analisados.

O quarto quadrante é composto pela chamada *Zona de Contraste* (ZC). Aqui é possível que se encontrem elementos representacionais dissociados do grande grupo consensual indicado pelo NC, configurando um conjunto de crenças e ideias relativamente consistentes e

sistemáticas, compartilhado, por sua vez, por um pequeno número de participantes. Caso o conjunto dos termos aqui evocados não difiram significativamente dos termos encontrados nos outros quadrantes, é possível também que, neste caso, a zona de contraste figura apenas como campo complementar à segunda periferia.

4.1.3.2 Análise de similitude

Este é um procedimento de análise que toma como princípio a teoria matemática dos grafos. Esta teoria propõe que dentro de um determinado conjunto de objetos, há determinadas relações entre eles quantificáveis e significativas (MARCHAND & RATINAUD, 2012). Segundo Camargo e Justo (2013) “a análise de similitude possibilita identificar as coocorrências entre as palavras e seu resultado traz indicações da conexidade entre as palavras, auxiliando na identificação da estrutura da representação” (p.6). É consenso entre pesquisadores que este procedimento permite ter acesso a representações sociais de grupos de sujeitos por meio de produções textuais (ou outros materiais) tais como segmentos de texto.

A análise de similitude foi realizada a partir das justificativas aos termos evocados. Estas justificativas passaram por um processo de adequação técnica que permitiu ao Iramuteq realizar as análises de similitude. Este procedimento analítico permite uma análise compreensiva dos textos, semelhante aos procedimentos de análise de conteúdo. Os resultados da análise de similitude podem ser apresentados de diversas formas. Optamos aqui trazer os resultados por meio das chamadas árvores de coocorrências, que consistem em um esquema gráfico que agrupa palavras em função de suas proximidades semânticas e espaciais (CAMARGO; JUSTO, 2013).

4.1.3.3 Análise de conteúdo

Realizamos este procedimento nos dois contextos de investigação, Brasil e Portugal, nas justificativas apresentadas pelos participantes a cada palavra evocada. A análise de conteúdo se constitui como um dos mais importantes instrumentos de análise que tem por base os processos de comunicação. Segundo Quivy e Campenhoudt (2017), “os aspectos formais da comunicação são então considerados indicadores da atividade cognitiva do locutor, dos significados sociais ou políticos do seu discurso ou do uso social que faz da comunicação” (p. 227).

A análise de conteúdo ocupa um lugar de destaque dentro do leque de possibilidades metodológicas uma vez que oferece a possibilidade de tratar de forma metódica um conjunto complexo de informações tais como relatórios de entrevistas, textos, imagens, segmentos de

texto, entre outros. Ela implica na aplicação de procedimentos técnicos relativamente precisos como a análise de frequência relativa ou de coocorrências tal como se faz na análise de similitude, o que permite ao pesquisador um relativo distanciamento dos dados e possibilita a elaboração de interpretações distanciadas de referências pessoais e pressupostos valorativos (QUIVY; CAMPENHOUDT, 2017).

A interpretação, portanto, é o objetivo último de uma análise de conteúdo, mas para chegarmos a esse ponto se faz necessário um percurso prévio de elaboração do material. Segundo Bardin:

A análise de conteúdo aparece como um conjunto de técnicas de análise das comunicações, que utiliza procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens. Mas isto não é suficiente [...]. A intenção da análise de conteúdo e a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção (ou, eventualmente, de recepção), inferência esta que recorre a indicadores (quantitativos ou não) (BARDIN, 1977, p. 38).

Com base no itinerário procedimental proposto por Silva e Fossá (2015) procedemos às seguintes fases de processamento das justificativas dos participantes às palavras evocadas:

- 1) Leitura flutuante material coletado;
- 2) Codificação para formulação de categorias de análise, utilizando o quadro referencial teórico e as indicações trazidas pela leitura geral;
- 4) Recorte do material, em unidades de registro (palavras, frases, parágrafos) comparáveis e com o mesmo conteúdo semântico;
- 5) Estabelecimento de categorias que se diferenciam, tematicamente, nas unidades de registro (passagem de dados brutos para dados organizados). A formulação dessas categorias segue os princípios da exclusão mútua (entre categorias), da homogeneidade (dentro das categorias), da pertinência na mensagem transmitida (não distorção), da fertilidade (para as inferências) e da objetividade (compreensão e clareza);
- 6) agrupamento das unidades de registro em categorias comuns;
- 7) agrupamento progressivo das categorias (iniciais → intermediárias → finais);
- 8) inferência e interpretação, respaldadas no referencial teórico. (SILVA; FOSSÁ, 2015, P. 4)

Estes procedimentos nos possibilitaram a criação de um quadro de significados atribuídos às minorias religiosas, a partir do qual elaboramos as interpretações (ANEXOS A e B) discutidas nos resultados.

4.1.4 Resumo dos procedimentos, instrumentos e análises dos dados

O quadro a seguir sintetiza todos os procedimentos metodológicos adotados. Nele podemos verificar como os nossos objetivos específicos foram contemplados por procedimentos técnicos e instrumentais apropriados.

Quadro 3 - Resumo dos procedimentos metodológicos adotados na pesquisa.

Participantes	Objetivo específico	Construção dos dados	Análises	Software
Religiosos/sem religião Brasil e Portugal	Identificar o campo comum das RS	Teste de associação livre de palavras (TALP): Umbanda, Candomblé, Macumba, Xangô (Brasil) Muçulmano, Judeu, IURD (Portugal)	a) Análise prototípica	Iramuteq
	Examinar possíveis variações de posicionamento em torno de princípios organizadores	Teste de associação livre de palavras (TALP): Umbanda, Candomblé, Macumba, Xangô (Brasil) Muçulmano, Judeu, IURD (Portugal)	a) Análise prototípica	
	Compreender as ancoragens das variações nas pertencas sociais dos sujeitos	Justificativas: produção de segmento de texto a partir de uma pergunta aberta (Brasil e Portugal)	a) Análise de conteúdo (BARDIN) b) Análise de similitude	

Fonte: Elaborado pelo autor.

5 RESULTADOS E DISCUSSÃO

5.1 Características em comum e especificidades dos contextos brasileiro e português

O fenômeno da intolerância religiosa se inscreve dentro de um vasto universo de experiências e estes, por sua vez, em contextos sociais que lhe dão contorno e especificidade. Brasil e Portugal são duas sociedades com inúmeros aspectos em comum. Dentre estes, a língua portuguesa, a religiosidade de matriz católica e um passado histórico com estreitas relações. Há, no entanto, especificidades significativas que tornam cada país único suas estruturas culturais e sociais.

O *contexto brasileiro* é reconhecidamente diversificado em se tratando de manifestações religiosas (TEIXEIRA; MENEZES, 2011). A matriz religiosa de base é o Catolicismo luso-ibérico transplantado da metrópole para o território colonial. Nesse sentido, o Brasil compartilha com a sociedade portuguesa um substrato religioso que, não obstante esta base comum, desenvolveram percursos históricos distintos (BITTENCOURT-FILHO, 2003). O leque de possibilidades de experimentação religiosa no Brasil é bastante diversificado. Com base no último censo religioso realizado em 2010 (TEIXEIRA; MENEZES, 2011), elencamos abaixo alguns segmentos de maior expressividade numérica, não desconsiderando, porém, o caráter dinâmico e reinventivo de segmentos menores que se criam cotidianamente em todo o território nacional.

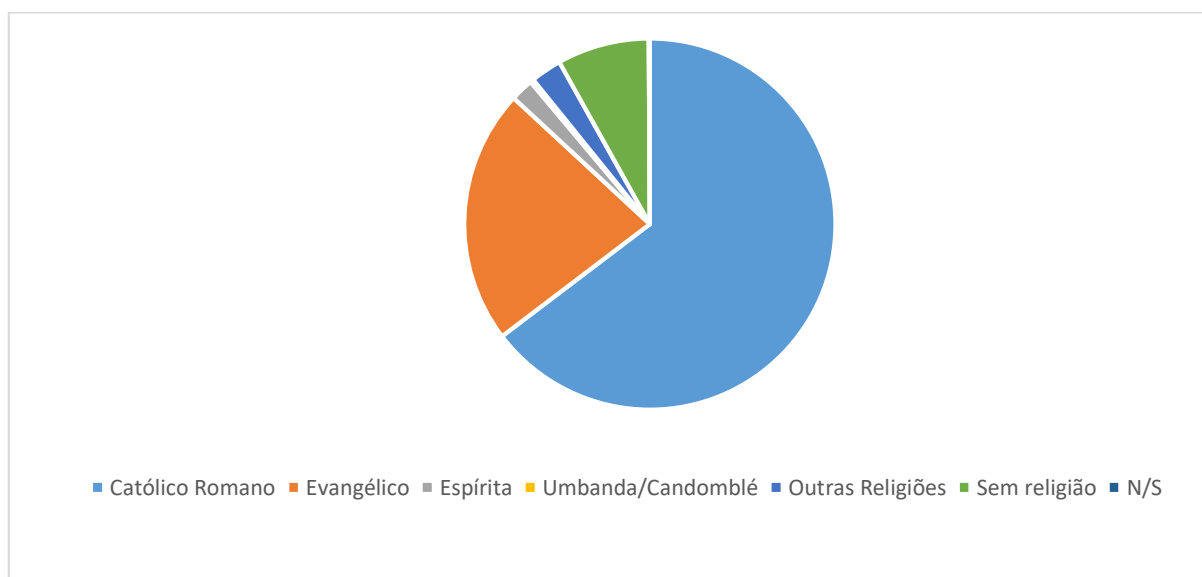
São religiões de matriz cristã tradicionais e contemporâneas, tais como, o Catolicismo predominante, em franco decréscimo numérico, protestantes tradicionais de linha Luterana, Batista, Anglicana, Metodista, Presbiteriana; as tradicionais renovadas Igreja Cristã Maranata, Igreja Presbiteriana Renovada, Convenção Batista Nacional, Igreja do Avivamento Bíblico e a Igreja Adventista da Promessa, Igreja Adventista do Sétimo Dia.

Os pentecostais compreendem a Igreja do Evangelho Quadrangular. Ministério Cristo Vive, Brasil para Cristo, Igreja União Evangélica Pentecostal, Igreja Pentecostal Deus é Amor, Casa da Bênção, Igreja Luz do Calvário, Igreja Unida, Igreja de Nova Vida e diversas outras igrejas pentecostais menores como a Igreja Cristã Maranata, a Igreja Presbiteriana Pentecostal, dentre outras. Dentro da Igreja Católica Apostólica Romana, a Renovação Carismática Católica. Já o chamado Neopentecostalismo se divide entre a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, Ministério Internacional da Restauração, Igreja Mundial do Poder de Deus, entre outras. Outros segmentos religiosos: Espíritas, Testemunhas de Jeová,

Candomblé, Umbanda; Budistas os Judeus, Messiânicos, Esotéricos, Espiritualistas, Islâmicos, Hoasqueiros. Também Mórmons, Cristãos Ortodoxos, Hinduísmo, Religiões Ameríndias e o Neopaganismo.

Como se percebe, a diversidade de grupos religiosos é significativa. A distribuição numérica, no entanto, é bastante desigual. O gráfico abaixo sintetiza os segmentos hegemônicos e dá uma boa ideia da diversificação religiosa da sociedade brasileira. Estes dados certamente não refletem a realidade do Brasil no ano corrente (2020). Eles são, no entanto, as únicas referências numéricas disponíveis na atualidade. A julgar pelo seu desenvolvimento histórico, é presumível supor que os números estejam em mutação. O gráfico abaixo demonstra a distribuição da diversidade religiosa brasileira.

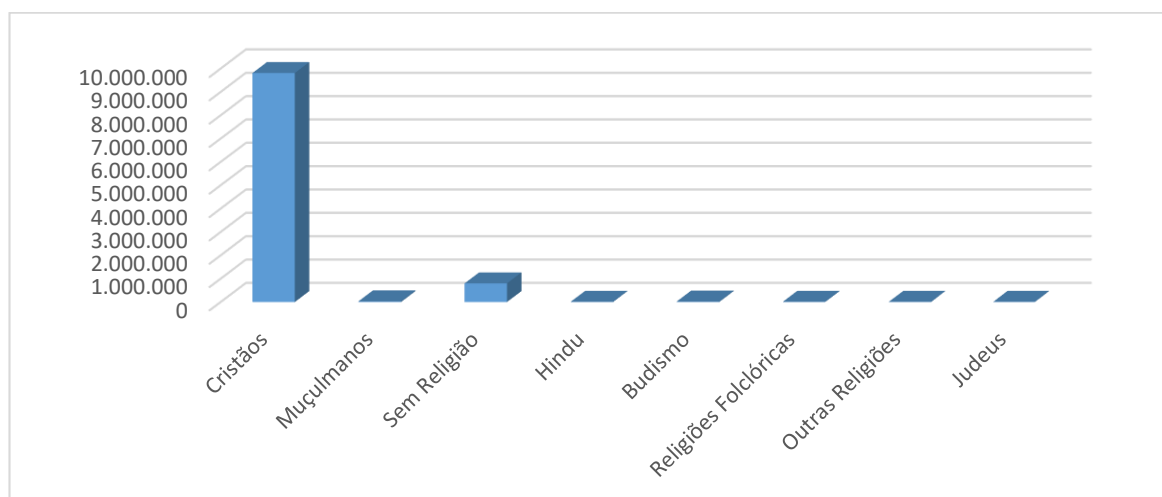
Gráfico 1 - Religiões no Brasil.



Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010, Brasil.

O *contexto português*, por sua vez, nos coloca em face a uma sociedade com uma relativa homogeneidade em termos religiosos. Os cristãos católicos compõem 83% de toda a população, chegando a mais de 9 milhões de adeptos. O segundo contingente é constituído pelos “sem religião”, com quase 800 mil declarantes. Dentro do grupo dos católicos se encontram os chamados católicos não praticantes, isto é, sujeitos cuja identidade religiosa parece se situar em uma região fronteira entre o pertencimento religioso e distanciamento religioso institucional.

O contingente católico, no entanto, apresenta um perfil fragmentário. O número dos não praticantes representa 48% do total. Adiante, teremos a oportunidade de melhor esclarecer o que significa ser um religioso “não praticante” e uma pessoa “sem religião”.

Gráfico 2 – Religiões em Portugal.

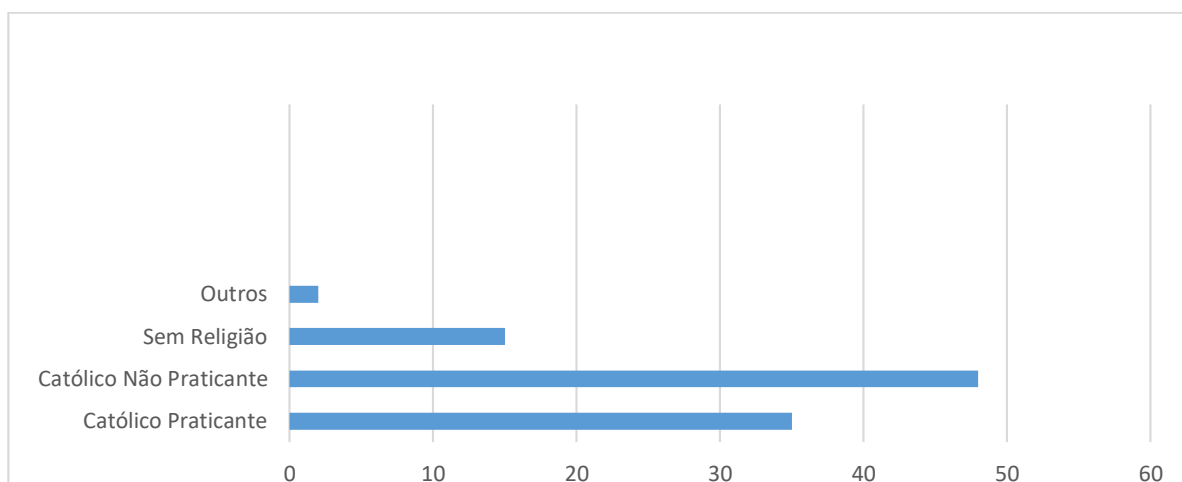
Fonte: Dados recolhidos do Pew Research Center, 2016.

Como se depreende dos gráficos adiante, o cenário religioso português revela um perfil identitário com forte dominância do Cristianismo católico romano. Cenário propício, supomos, a poucos conflitos de natureza inter-religiosa. Parece não haver, portanto, em Portugal, um clima deflagrado de intolerância entre diferentes credos religiosos. Talvez este fato se explique pelo viés numérico: o terceiro maior contingente religioso é constituído por muçulmanos (30 mil adeptos), budistas (20 mil adeptos), hinduístas, religiões folclóricas, judeus e outras religiões, cada uma com 10 mil fiéis.

É um cenário, portanto, em que a inexpressividade numérica de algumas religiões parece não chamar a atenção das pessoas no cotidiano. A isto acresce-se o caráter pouco proselitista de alguns segmentos, como o Judaísmo, Budismo e Hinduísmo, o que significa que seus membros não estão ativamente preocupados em expandir seus domínios. Como vimos acima, o proselitismo religioso é um fator de conflito inter-religioso. Outros, como os muçulmanos, pela própria natureza de seus sistemas de crenças, tendem a se lançar em busca da conversão (submissão, daí o termo em árabe islão) de novos fiéis, mas isto acontece pelo próprio exemplo de vida dado pelos seus à comunidade em que estão inseridos. Não há, como no Cristianismo pentecostal e neopentecostal, um objetivo claro e definido em se conquistar novos adeptos para as suas fileiras, com atuações nas ruas e praças.

Dentre as chamadas “outras religiões”, a Igreja Universal do Reino de Deus se faz presente com um número de fiéis não definido. Mas, neste caso, pouco importa o número de fiéis. Esta denominação tem uma visibilidade social talvez maior que todos os outros grupos

Gráfico 3 – Porcentagem de católicos praticantes, não praticantes e pessoas sem religião, Portugal.



Fonte: Dados recolhidos do Pew Research Center, 2016, Portugal.

minoritários juntos. As razões estão em seu extensivo uso dos meios de comunicação de massa para a divulgação de seus cultos e atividades. Assim como no Brasil, a IURD mantém em Portugal uma TV por meio da qual realiza cultos e eventos religiosos. Interessante notar que, mesmo havendo a presença de matrizes religiosas africanas em solo português, em número muito pequeno, parece não haver muita ênfase da IURD em um suposto caráter demoníaco destes. O envolvimento desse grupo religioso em questões polêmicas, tais como supostas ligações desse grupo com o tráfico internacional e adoção ilegal de crianças, os coloca em evidência na mídia tradicional portuguesa, bem como as circunstâncias em que a IURD se instalou em Portugal na década de 1980 acabou por mobilizar praticamente toda a sociedade local e pôr em acento suas polêmicas pretensões e legitimidade perante a sociedade.

5.2 O mapeamento dos participantes, grupos com religião /sem religião, nos dois contextos e a construção do objeto de representação social da violência religiosa.

Em diferentes localidades, há nomes próprios e tradições africanas distintas para designar as RAb: Candomblé, na Bahia; Xangô, em Pernambuco; Tambor de Mina, no Maranhão e Pará; Batuque, no Rio grande do Sul; Macumba, depois Umbanda, no Rio de Janeiro.

No caso particular do Estado de Pernambuco, o Xangô parece ser expressão mais divulgada e conhecida. Assim como a maioria das demais, no Xangô há o culto de diversos orixás (divindades específicas) e a realização de sacrifícios de animais. É, assim, uma religião explicitamente politeísta e sem conotação ética ou moralista. A dança é uma marca importante de todas as RAb e no Xangô ela é associada ao culto como um todo. Suas vestimentas

tradicionais possuem ornamentos típicos de cor geralmente branca. Outro aspecto importante é o transe obtido através das danças e por meio do qual há a incorporação parcial e total do fiel por uma entidade, o chamado santo (PIERUCCI, 2011).

No campo cristão, temos uma variedade significativa de segmentos. Para os subgrupos do grupo *com religião*, elegemos denominações por estarem associadas nas estatísticas coletadas com manifestações de intolerância (FONSECA; ADAD, 2016): Catolicismo Romano (praticante e não praticante); Protestantismo Tradicional (Luteranos, Anglicanos, Presbiterianos, Batistas e outros); Protestantismo Pentecostal; Neopentecostalismo, bem como o Espiritismo, este um segmento com características doutrinárias próprias, não cristão.

O *Catolicismo Romano* é a principal vertente do Cristianismo em número de adeptos. Com mais de dois mil anos de existência, é sediado na Cidade do Vaticano e tem na figura do Papa seu maior representante. É formado por uma rigorosa estrutura hierárquica advinda provavelmente da incorporação de aspectos do Império Romano. Desenvolveu-se sobretudo na Europa Ocidental e exerceu uma profunda influência em sua cultura e pensamento. Possui um corpo doutrinal e dogmático elaborado no decorrer de seus longos anos de existência, conservando elementos da antiguidade. Durante a Idade Média exerceu um forte e abrangente domínio na vida da população sob sua influência, demarcando uma cosmologia que abarcava praticamente todos os aspectos da vida social (ELIADE, 2003). Com o advento da Modernidade, sobretudo a partir da Reforma Protestante, teve início a um declínio de seu poderio, cedendo forçosamente espaço para outros segmentos religiosos, tido por heréticos mas que se impuseram socialmente, abrindo dessa forma o caminho para que diversificação religiosa se configurasse como um verdadeiro imperativo (BERGER, 2017). Segundo Taylor (2013) identidade moderna ocidental sofreu uma profunda influência do Cristianismo em diferentes aspectos, dentre os quais o desenvolvimento de uma sensibilidade moral pautada no dualismo bem x mal, bem como um sentimento de individualidade. No Brasil, esteve presente desde o processo de colonização até a atualidade, exercendo forte hegemonia religiosa e definindo os papéis sociais das outras religiões que se instalaram em território brasileiro. Sua presença na vida social brasileira se fez sentir ao ajudar na modelação de um substrato religioso marcado por um modo de pensabilidade ancorado em seus princípios doutrinários e dogmáticos (DOMEZI, 2015).

O *Protestantismo tradicional* se constitui no mais importante segmento formado a partir da ruptura promovida por Martinho Lutero, por ocasião da Reforma Protestante, no Séc. XVI. É composto por variado grupo de dissidentes, tais como Anglicanos, Batistas, Luteranos,

Presbiterianos e outros. Apesar de sua diversidade, estes grupos preservam elementos em comum, tais como, ênfase na graça ao invés da fé, em geral em oposição à elementos doutrinários do Catolicismo Romano. O Protestantismo tradicional, também chamado de clássico, foi e ainda é dominante no Norte da Europa de onde se deslocou para a América do Norte, através da Grã-Bretanha, levando sua visão de mundo e de homem para a formação dos EUA. Nos EUA estes segmentos darão origem a diversos outros movimentos religiosos, em particular o Pentecostalismo e o fundamentalismo. Estes movimentos em geral se opõem, cada um à sua forma, aos avanços da modernidade, sobretudo, no âmbito dos costumes. Do ponto de vista econômico, segundo Weber (2004), o desenvolvimento do capitalismo mantém uma íntima relação com a ética protestante no sentido em que certas formas de conduta econômica tem sua origem e sustentação no campo protestante. Nesta obra Weber destaca o modo como princípios religiosos vivenciados no plano intersubjetivo perpassam a vida social, sobretudo, no trabalho, imprimindo nele elementos fundamentais para o desenvolvimento do que ele chama espírito do capitalismo. No Brasil o Protestantismo clássico se instalou a partir da imigração de povos do norte europeu, sobretudo, alemães e poloneses, que se instalaram principalmente no Sul e Sudeste.

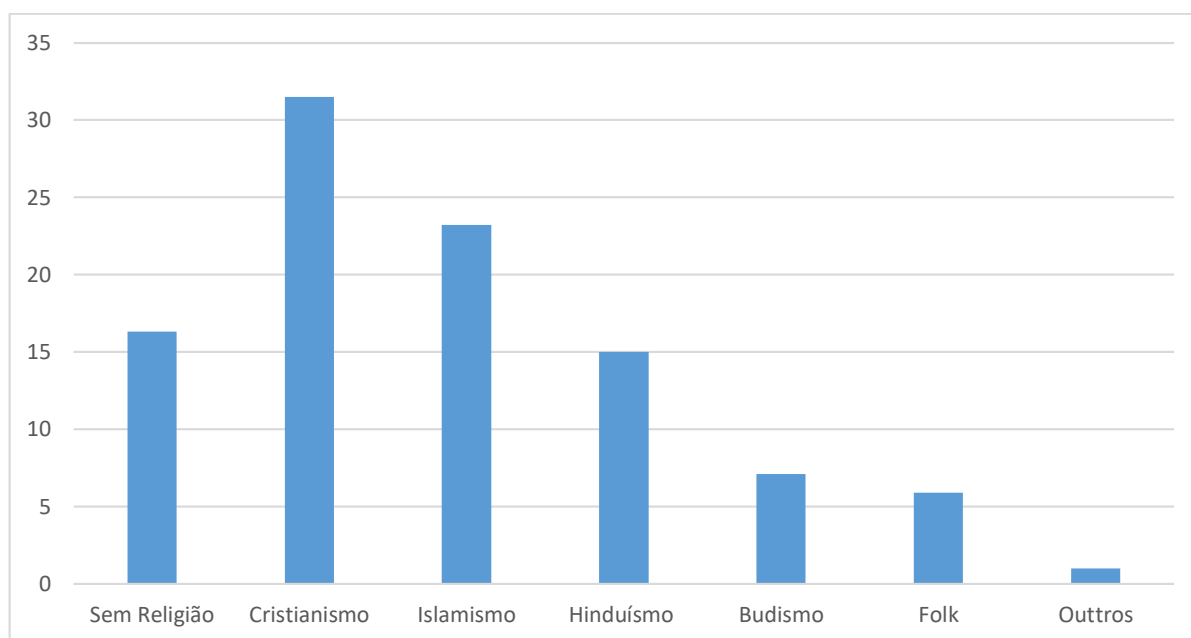
O *Protestantismo pentecostal* ou *Pentecostalismo* é formado por dissidentes do Protestantismo tradicional e desenvolveu, assim como aqueles, uma teologia própria, com forte ênfase no emocional, interpretação literal das Bíblia, anti-intelectualismo e anti-cientificismo. O Pentecostalismo surgiu no ambiente protestante tradicional dos EUA, no século XIX. Se configura como um movimento de oposição ao avanço do racionalismo moderno sobre o âmbito religioso, reafirmando elementos primitivos da religiosidade cristã, como o falar em línguas, o contato direto com o Espírito Santo, uma tendência a interpretar literalmente os textos sagrados. Desse movimento se desenvolve também o chamado Fundamentalismo Protestante, a partir do qual muitos grupos pentecostais assumem uma postura de oposição aos valores do mundo moderno, considerados demoníacos, e buscam a conversão dos incrédulos ou desviados da fé. No Brasil, o Pestecostalismo se desenvolve a partir dos primeiros missionários advindos dos EUA, se instalaram no norte do país de onde se disseminaram por todo o território nacional, sobretudo, nas periferias das grandes cidades. Uma importante característica da identidade pentecostal é uma rigidez moral, que se traduz em aspectos materiais como vestimentas e posturas públicas de afirmação de sua religiosidade, com forte tendência ao proselitismo (ALMEIDA, 2008). A partir destes segmentos se ramificam os neopentecostais.

O *Neopentecostalismo* é uma vertente do Cristianismo protestante pentecostal que advoga a chamada Teologia da Prosperidade. Esta teologia propõe que a benção financeira é o desejo de Deus para os seus seguidores fiéis e que tais bênçãos são alcançadas através de doações financeiras dos fiéis à sua igreja. Felicidade, saúde e prosperidade material são a promessa divina para os fiéis ainda em vida e não para um mundo vindouro. Os fiéis são, portanto, levados pelos pastores a acreditar que obterão riquezas materiais ainda em vida desde que se adequem ao discurso e as práticas religiosas específicas (XAVIER, 2009). Os elementos financeiro e de magia se entrelaçam e suscitam embates éticos a respeito da forma como o dinheiro é significado dentro deste segmento, apontando, segundo ORO (2001) para a própria ética neopentecostal que tende a estabelecer fronteiras mais ou menos consensuais entre o sagrado e o profano, o mágico e o religioso mesmo no que toca a sua relação com o dinheiro. No Brasil, o Neopentecostalismo surgiu na década de 1970 com Igreja Universal do Reino de Deus. São também desse segmento a Igreja Internacional da Graça de Deus, a Igreja Mundial do Poder de Deus, a Igreja Renascer em Cristo, a Igreja Apostólica Fonte da Vida e a Comunidade Cristã Paz e Vida.

O *Espiritismo* faz parte de um segmento importante em termos numéricos e de influência social de religiões não cristãs. O Espiritismo ou Kardecismo é uma religião reencarnacionista e de incorporação mediúnica. Isto significa que em suas práticas rituais, há a chamada incorporação de um espírito no corpo de um médium (pessoa especialmente sensível ao mundo espiritual), bem como a crença de que os espíritos reencarnam, isto é, retornam ao mundo dos vivos, de diferentes formas e em diferentes momentos de seu processo de evolução espiritual. De origem francesa, esta doutrina religiosa foi codificada por Alam Kardek, que escreveu livros contendo revelações de espíritos evoluídos a respeito da vida e da morte no processo de evolução espiritual da humanidade. Se instalou e difundiu pelo Brasil a partir do século XIX, tornando este país o principal centro mundial difusor da doutrina, principalmente pela influência da Federação Espírita Brasileira. No contexto brasileiro, o Espiritismo se firma como importante centro de manifestações religiosas dessa natureza, com figuras nacional e internacionalmente conhecidas, como os médiuns Chico Xavier e Divaldo Franco. Doutrinariamente o Espiritismo se constituiu como um sistema filosófico-religioso que acredita no carma e na comunicação com os mortos. Importante nessa religião são os serviços terapêuticos com forte apelo para uma moralização da conduta, numa perspectiva de evolução espiritual do fiel (CAVALCANTI, 2008; LEWGOY, 2008).

Os chamados “*sem religião*” pertencem a uma categoria conceitual complexa e formam um contingente em franco crescimento mundial. Já tivemos a oportunidade de expor as características deste grupo na nossa fundamentação teórica, de maneira que aqui faremos um breve apanhado da sua situação no mundo. O gráfico adiante mostra que pessoas sem religião são o terceiro maior contingente religioso no mundo, atrás do Islamismo (segundo) e Cristianismo (primeiro). São, dessa forma, um grupo que tem ganhado significativo espaço e influência nas diversas sociedades onde se inscrevem.

Gráfico 4 - Distribuição das principais religiões no mundo.



Fonte: Dados recolhidos do Pew Research Center, 2016.

Em todo o mundo, os “sem religião” somam mais de 1 bilhão de pessoas (ENGLER, 2013). No Brasil e Portugal somam 8% e 15%, respectivamente. Nos dois cenários de investigação, este grupo apresenta características homogêneas. Segundo este autor, ser “sem religião” não quer dizer que a pessoa seja agnóstica ou ateísta, embora este não tenha religião também, mas pode significar que elas acreditam em Deus ou em um poder superior, podem participar de rituais religiosos e até mesmo se dizerem cristãs. Muitas delas se dizem pessoas espirituais, mas não religiosas.

Em Portugal os participantes com religião são compostos majoritariamente por católicos romanos (mais de 90%), protestantes tradicionais e outros (satanistas). Para estes segmentos aplicam-se igualmente as mesmas considerações já realizadas para os participantes brasileiros. Também o grupo sem religião se constituiu em um perfil com as mesmas características já apresentadas para este mesmo grupo no Brasil. As minorias foram o Islamismo, o Judaísmo e

a IURD. O *Judaísmo* é uma religião que mantém uma relação histórica com o Cristianismo. Consideramos importante investigar este grupo como objeto de representação por parte dos portugueses porque os indícios históricos nos sugerem uma relação conflituosa implícita.

Segundo dados do Pew Research Center (2016), em Portugal é relativamente baixa a islamofobia, mas o anti-semitismo é mais alto do que em outros países da Europa Ocidental. Não há uma perseguição explícita de judeus por cristãos em Portugal, mas parece haver uma imagem bastante negativa destes por parte daqueles. Em se tratando de contato cotidiano, segundo o Pew Research Center, o conhecimento de outras religiões e o contato com judeus e muçulmanos é baixo entre portugueses.

O *Islamismo*, por sua vez, estabeleceu contato com a sociedade portuguesa em função das levadas migratórias dos últimos anos (TIESLER, 2000). Em cidades importantes, como Lisboa e Porto, sua presença no espaço público se faz notar pelas roupas típicas, principalmente pelas vestimentas das mulheres. Também a proliferação de comércios de comida típica dirigidos por árabes muçulmanos, contribui para a sua inserção social. Outra janela de contato se abre por meio das mídias sociais e televisão, sobretudo, pelas reportagens sobre atentados terroristas em outros países europeus que acabem por chamar a atenção da sociedade portuguesa. Esta talvez seja a dimensão mais socialmente visível da religião islâmica, sobretudo a partir dos atentados 11 de setembro de 2001 nos EUA e da subsequente guerra ao terror que levou a um processo de recrudescimento do radicalismo islâmico no mundo e em especial, na Europa.

A *IURD*, igreja neopentecostal de origem brasileira, marca sua presença na sociedade portuguesa desde o final da década de 1980, quando seu fundador, o autoproclamado bispo Edir Macedo, decidiu abrir filiais nas cidades de Lisboa e Porto. Suas práticas de evangelização, com forte conotação proselitista, logo chamaram a atenção da mídia e da opinião pública portuguesa. O aluguel de grandes galpões e espaços enormes fazem parte de sua política de expansão tanto no Brasil como no mundo. A *IURD*, hoje, se encontra em mais de 80 países e sua chegada em terras portuguesas logo causou espanto, principalmente quando a tentativa de compra do Coliseu da cidade do Porto gerou importante mobilização social, principalmente da classe artística (SWATOWISKI, 2010).

Estes três segmentos religiosos mantêm com a sociedade portuguesa, predominante católica romana, uma relação de aparente tolerância e poucos atritos. Este aspecto foi metodologicamente importante para a pesquisa, pois nos abriu a possibilidade de estudar a

construção representacional dessas religiões pelos católicos romanos e “sem religião” portugueses, em uma perspectiva comparativa com o cenário religioso brasileiro.

5.3 Resultados do Estudo 1 – Representações sociais de minorias religiosas por grupos diversos no BRASIL

5.3.1 O campo comum das representações sociais de RAb por pessoas com e sem religião - análise prototípica (NC)

As análises que seguem visam estabelecer o campo comum das representações sociais das RAb por pessoas com e sem religião. Este é o ponto de partida para a compreensão do modo como estes grupos desenvolvem suas relações com a minoria religiosa representada pelas RAb. A campo comum das representações, segundo Doise (2015), revela os grandes eixos de significações que os sujeitos em grupo desenvolvem a respeito de um dado objeto de representação. São ideias e crenças amplamente compartilhadas pelos diversos grupos que compõem o tecido social a respeito de um objeto social polêmico, isto é, capaz de mobilizar reações díspares, frequentemente antagônicas.

Para alcançar este campo comum, realizamos aqui análises prototípicas a partir de matrizes construídas com as palavras evocadas e hierarquizadas pelos grupos com e sem religião. Obtemos assim quatro quadrantes, dentre os quais, o núcleo central (NC) é o de maior interesse para nós. O NC agrupa as palavras de maior frequência e evocação, indicando, dessa forma, a centralidade de tais palavras na composição da representação social e, portanto, um indício do campo comum. Nos ajuda a compreender o NC a chamada primeira periferia (PP), pois ela agrupa palavras que poderiam estar no NC, mas que figuram neste quadrante por apresentar uma combinação de evocação e frequência menor que o NC. É, portanto, um elemento auxiliar para a compreensão do NC.

No quadro adiante, o núcleo central apresenta termos que associam as RAb a aspectos culturais e religiosos valorizados em estratos sociais e intelectuais geralmente escolarizados, dissociados, portanto, de uma imagem negativa que historicamente se atribuiu a estas religiões (DOMEZI, 2015). A palavra com maior frequência (114 evocações) foi *religião*, associa, dessa forma, as RAb a um conceito abstrato mais do que a uma prática. Durante séculos, as RAb não eram consideradas religiões, mas feitiçaria, rituais, isto é, alguma forma inferior de religiosidade em comparação à religião cristã, esta sim considerada uma religião em pleno sentido do termo (DOMEZI, 2015). Também as palavras *cultura* e *crença* sugerem um grau de abstração semelhante à palavra religião.

Análise prototípica (NC e PP) dos participantes autodeclarados com religião, para os termos indutores macumba, xangô, candomblé e umbanda.

Quadro 4 – Análise prototípica, grupo com religião, Brasil.

Núcleo central 12	Primeira periferia 345
Religião 114-2.3(OME) Dança 83-2.5 África 76-2.5 Cultura 66-2.3 Ritual 57-2.4 Espírito 55-2.4 Terreiro 31-2.5 Orixá 25-2.2 Batuque 19-2.4 Crença 19-2.6	Música 41-3.1 Negro 35-2.7 Mal 27-2.8 Oferenda 25-3 Tambor 24-3 Macumba 23-3.1 Roupas 22-3 Afro-brasileiro 20-2.8 Preconceito 19-2.9 Sacrifício 19-3.2
Zona de Contraste 12	Segunda periferia 345
Instrumento 17-2.5 Fé 15-2.3 Satanás 13-2.5 Desconheço 11-2.1 Despacho 11-2.6 Respeito 9-2 Seita 9-2 Santos 9-2.6 Sem-deus 8-2.1 Espiritualidade 8-2.4 Morte 7-1.9 História 7-2.3 Trabalho 7-2.3 Feitiço 6-2.3 Estranho 6-2 Cores 6-2.5 Adoração 5-2.4 Místico 5-2.2 Intolerância 5-2.6	Entidade 15-3.1 Politeísmo 13-3.3 Culto 12-3 Medo 12-3.4 Galinha 10-2.9 Espírita 9-2.8 Bahia 8-3.8 Animal 8-3.1 Festa 8-3.4 Ruim 8-2.9 Possessão 7-2.7 Escravo 6-3.2 Encruzilhada 6-4 Entendimento 6-3.7 Pai-santo 6-4 Invocação 5-3.2 Diversidade 5-3.6 Alegria 5-3.8 Yemanjá 5-3 Manifestação 5-3.4 Candomblé 5-2.8 Desconhecido 5-3 Magia-negra 5-2.8

Fonte: Elaborado pelo autor.

A respeito da palavra *cultura*, com 66 do total geral das evocações (OME 2.3), reflete um processo de assimilação das RAb à sociedade brasileira, movimento este que pretende realçar as dimensões culturais dessas religiões, a despeito de seus rituais e crenças, considerados essencialmente arcaicos (SILVA, 2015). O fato desse termo figurar entre os mais evocados e compor provável estrutura do NC pode sugerir, em certo sentido, uma persistência desse movimento. Por outro lado, a prevalência do termo religião, o mais evocado, faz sobressair os

aspectos religiosos sob os culturais, demonstrando dessa forma uma tendência a se considerar as RAb como religiões.

As palavras que seguem à palavra *religião* em frequência, tais como *dança, África, ritual, espírito, terreiro, orixá, batuque* sugerem elementos representacionais de natureza prática, ou melhor, performática da cultura. A performance parece ser uma característica intimamente ligada às RAb. Mesmo fora do âmbito religioso, a cultura africana é associada a uma vivência mais pragmática do que racional, mesmo que seus sistemas de crenças sejam tão elaborados quanto qualquer outro sistema de crenças religiosas (SILVA, 2015).

A princípio, tal associação parece por um lado, realçar os elementos culturais mais, digamos, socialmente visíveis dessas religiões. Por outro lado, parece-nos que tal ênfase em uma corporalidade ritualística, visual, performática, reproduz uma visão reducionista tanto da religião quanto dos povos africanos. Neste ponto, aspectos raciais e religiosos parecem se imbricar para a produção da objetivação de uma imagem da religião e dos povos africanos marcados por rituais primitivos, a partir de uma ótica colonialista que ainda parece persistir na sociedade brasileira. Segundo esta ótica, os povos colonizadores eram os portadores de uma racionalidade superior, a partir da qual os povos colonizados eram subalternizados e inferiorizados sob todos os aspectos (DOMEZI, 2015).

Em seu conjunto de respostas, interpretamos que o NC das RS das RAb por *grupos com religião* sugere que está estruturado em dois elementos: aspectos atualmente valorizados da cultura e da religiosidade de origem africana em associação com outros aspectos ligados a performances e práticas ritualísticas, ligadas à história dessas religiões no Brasil. Há, portanto, um indício de ambiguidade no NC que parece comportar elementos novos (religião, cultura, etc) e antigos (rituais, espírito, terreiro, orixás, etc).

As palavras *cultura, religião* e *crença* podem ter relação com as mudanças recentes na percepção das RAb, a partir de políticas educacionais que abriram o currículo escolar do Ensino Médio e das universidades à maior e positiva apreciação do legado cultural dos povos de origem africana para a formação da sociedade brasileira (WEDDERBURN, 2003). A exposição dos estudantes a estes novos e mais valorizados aspectos das culturas africanas podem ter atuado no sentido de modificar representações estabelecidas historicamente. É pertinente lembrar que a maior parte de nossos participantes foram estudantes universitários, pessoas presumivelmente com maior acesso à cultura africana por meio de cursos, disciplinas e frequentes debates que o espaço acadêmico possibilita. Este contato possivelmente atuou para uma aparente modificação

dessas representações sociais que, de acordo com fartas referências históricas, eram extremamente negativas e ofensivas.

Análise prototípica (nc e pp) dos participantes autodeclarados sem religião, para os termos indutores macumba, xangô, candomblé e umbanda.

Quadro 5 – Análise prototípica, grupo sem religião, Brasil.

Núcleo central	Primeira periferia
Religião 72-2.2 Cultura 46-2.3 África 46-2.3 Ritual 33-2.4 Orixá 18-1.9 Instrumento 16-1.7 Fé 15-2.2	Dança 38-3.1 Preconceito 33-2.9 Negro 27-2.7 Música 23-3.3 Macumba 20-2.9 Roupas 20-3
Zona de Contraste	Segunda periferia
Terreiro 14-1.9 Divindade 11-2.3 Espiritualidade 11-2.1 Espírito 11-2.1 Crença 11-1.9 Culto 11-2.5 Batuque 10-1.8 Resistência 10-1.6 Respeito 9-2.3 Pai_santo 9-2.4 Entidade 8-1.9	Oferenda 13-2.8 Desconhecido 12-2.6 Festa 10-3.1 Tradição 9-2.7 Bahia 9-3.4 Força 9-2.8 Mal 9-3.2 Sincretismo 8-3.1 Encruzilhada 8-2.9 Espírita 8-2.6 Tambor 7-3.7 Medo 6-4.3 Afro_brasileiro 6-6.3 Intolerância 6-2.7 Sacrifício 6-2.8 Feitiço 5-2.6 Identidade 5-3 Candomblé 5-3.4 Despacho 5-3.2 Natureza 5-3 Diversidade 5-3 Animal 5-3.6 Deus 5-2.8

Fonte: Elaborado pelo autor.

No NC do quadro prototípico acima a palavra *religião* aparece com maior frequência de evocação, em 72, e OME, em 2.2. A estas palavras seguem-se outras que associam as RAb a aspectos religiosos e culturais, como indicam *orixá*, *África* e *fé*, e performáticos relacionados a certas práticas ligadas à corporalidade como os termos *ritual* e *instrumento*, sendo estas as únicas palavras com esta conotação semântica a figurar no NC. Há, portanto, uma organização semântica neste quadrante que sugere um sentido predominantemente cultural e abstrato (termo

religião) atribuído às RAb, associando-as a uma compreensão mais cognitivamente elaborada, em sintonia, portanto, com o perfil predominantemente acadêmico dos participantes.

Em termos de NC, podemos afirmar que o grupo *sem religião* elenca sentidos culturais e abstratos, assim como elementos de performance e práticas ritualísticas, em menor intensidade, na mesma linha que o grupo *com religião*. Os termos que indicam um significado performático, *ritual* e *instrumento* não chegam a ser 25% do total, enquanto no grupo com religião, figuram com mais de 50%. Em termos de estrutura prototípica indicada pelo NC, isto é, há uma pequena diferença nas representações sociais de minorias entre os dois grupos. Esta diferença, no entanto, não parece ser significativa.

Campo comum dos participantes com religião em sem religião para o critério de frequência de evocação e ome (Núcleo Central).

Quadro 6 - Análise prototípica, campo comum para os grupos com religião e sem religião, Brasil.

Com religião	Minoria	Sem religião
Religião 114-2.3	RAb	Religião 72-2.2
Dança 83-2.5		Cultura 46-2.3
África 76-2.5		África 46-2.3
Cultura 66-2.3		Ritual 33-2.4
Ritual 57-2.4		Orixá 18-1.9
Espírito 55-2.4		Instrumento 16-1.7
Terreiro 31-2.5		Fé 15-2.2
Orixá 25-2.2		
Batuque 19-2.4		
Crença 19-2.6		

Fonte: Elaborado pelo autor.

Apenas pelo critério de frequência, os dois grupos não apresentam diferença. A palavra *religião* nos dois grupos é a mais frequente e de mais pronta evocação (OME baixa). Se a centralidade de uma representação social é indicada pela palavra de maior frequência e menor OME, então, os núcleos centrais dos dois grupos estariam indicando que seus elementos de representação social são praticamente iguais. À primeira vista, portanto, não há diferença na situação de ter ou não uma religião na representação social das RAb.

Sabemos, contudo, que uma representação social não se faz evidente apenas pelas evocações que aparecem no NC. Os elementos desse quadrante servem como parâmetro indicativo de uma possível representação social, ao mesmo tempo em que sugere a direção da interpretação dos outros quadrantes. Assim, os resultados por hora obtidos não podem ser considerados definitivos, pois carecem de mais informações que os corroborem ou desabonem.

Um aspecto a considerar quanto a estes resultados diz respeito à semântica dos termos evocados. Pessoas *com* e *sem religião* podem evocar as mesmas palavras, mas com conotações valorativas diferentes. Por exemplo, a palavra *ritual* aparece nos NC's dos dois grupos. Sabemos que, para determinados grupos religiosos, este termo pode fazer referência a uma experiência religiosa significativamente positiva, como nos rituais católicos de passagem (primeira comunhão, crisma, etc), mas podem também remeter a outras experiências religiosas socialmente desvalorizadas, como as que em geral são retratadas as práticas rituais das RAb. A mesma ambiguidade pode ser afirmada sobre todas as outras palavras dos NC's dos dois grupos.

Além disso, é pertinente acrescentar que mesmo que os sentidos das palavras evocadas possam ser inteligíveis apenas em função do contexto dos grupos que as evocam (isto será melhor analisado mais adiante), o simples fato da evocação compartilhada das mesmas palavras pelos dois grupos sugere um contexto social e cultural amplamente impregnado por uma terminologia específica referente às RAb. Como sabemos, a significação de tais termos sofrerá variações segundo fatores posicionais, situacionais e grupais (DOISE; VALENTIM, 2015), contudo, o universo consensual de tais referências às RAb parece ter relação com a construção histórica e social da imagem desse segmento religioso (DOMEZI, 2015). Dessa forma, mesmo que os termos do NC dos dois grupos sejam ao mesmo tempo iguais (na forma) e diferentes (nos significados), eles se inscrevem dentro de um cenário social em que a imagem das RAb durante séculos admitiu pouca ambiguidade quando ao seu negativo valor social, chegando até a atualidade ainda com sérios estigmas. Atentos a estas questões, procedemos à análise das expressões associadas à IR obtidas através das justificativas e obtivemos os seguintes resultados:

Tabela 3 - Sentidos associados à IR para RAb por grupos com religião e sem religião, Brasil.

Total CR	100	Sentidos associados à IR para RAb	31	30,6%
Total SR	65	Sentidos associados à IR para RAb	8	12,3%

Fonte: Elaborado pelo autor.

Proporcionalmente é possível se afirmar que, para todas as afirmações negativas, pessoas *sem religião* fizeram menos associações ligadas à IR para as RAb se comparados com as pessoas *com religião*. Podemos verificar as justificativas que esclarecem estes sentidos com atribuição pejorativa e permeada por preconceitos com os exemplos, a seguir:

Eu não entendo dessas religiões. Foi difícil para falar delas. Só acho que eles só trabalham para o mal. Não tenho conhecimento de nenhuma pessoa que conviva nesse meio que esteja com deus no coração. Sempre estão em perturbações, conflitos, enfim com falta de amor no coração. Deus é bom sempre. Amém. (s1feb)

Macumba para mim é algo que fazemos para prejudicar outro, porque fui criada dessa forma, não considero uma religião. Umbanda e candomblé são algo que envolve espírito em um terreno, espíritos que são considerados santos que são parecidos com o catolicismo. E xangô não conheço, não posso falar sobre. (s9fsc)

Estes exemplos nos dão a dimensão de como os sentidos das palavras se atrelam aos grupos de pertença dos sujeitos. No segundo exemplo, a palavra *religião* faz referência exatamente à suposição de que RAb não se constitui como religião. Em outros extratos de justificativas (ANEXO A) os participantes fazem esta mesma afirmação apenas em face a determinados termos indutores, tais como *macumba* e *xangô*.

Quando vi os nomes das religiões me assustei com a macumba, pois não considero ela como religião. Talvez por não ter uma visão amplificada ou pelo desinteresse de conhecer tal assunto. Macumba sempre é falada como algo que serve para fazer o mal ao próximo. Porém as outras já não me assustaram tanto, pois sou conhecedora de tais atos, não que eu já tenha participado, mas entendo que essas ditas religiões não tenham tanta visibilidade quanto as outras. (s15fsi)

Embora as estruturas prototípicas sugiram que há equivalência entre os dois grupos, as análises de conteúdo indicam que há um sentido associados à IR referente às RAb pelo grupo *com religião* que as associa às práticas religiosas à objetivação *espíritos malignos, rituais e sacrifícios* que envolvem a ancoragem simbólica que associa as RAB ao *mal dirigido a terceiros*. Dessa forma, podemos afirmar que, embora os dois grupos (*com e sem religião*) compartilhem um campo comum de crenças sobre as RAb, *religião e cultura*, o grupo *com religião* parece apresentar representações sociais que comportam elementos pejorativos em proporção superior aos grupos *sem religião*, o que pode indicar, portanto, inclinação mais acentuada às práticas de intolerância religiosa.

Diante desses achados, uma pergunta pertinente a ser colocada é como se explica que pessoas *com religião* apresentem representações sociais com mais elementos representacionais relacionados à IR do que pessoas *sem religião*?

A pertença social é um dos mais importantes elementos que aportam a constituição das identidades dos sujeitos (MEAD, 1943/1962) e que reverbera nas identidades religiosas. O sentimento de pertencimento grupal recebe importante incentivo das religiões institucionalizadas tradicionais, como o Catolicismo, mas também nos discursos de segmentos religiosos de origem contemporânea, como o Pentecostalismo e o Neopentecostalismo. Não é à toa que comunidades e segmentos religiosos têm se difundido no Brasil e no mundo. Sob a pressão de uma sociedade profundamente individualista e empobrecedora das relações humanas (BAUMAN, 2005; 2008), os sujeitos, neste caso assujeitados pelos ditames do capital, parecem

sentir com mais intensidade os apelos dos discursos religiosos por sentido e significado, experiências estas em geral vivenciadas no âmbito grupal religioso e, dessa forma, o sentimento de unidade endogrupal recebe um significativo reforço.

O sentimento de unidade endogrupal, isto é, a sensação de que não se está sozinho diante de um mundo hostil e carente de significados universais, não se constitui em si um fator exclusivo de incentivo ao conflito com o diferente ameaçador. Os sistemas de crenças (religiosas) socialmente compartilhados podem contribuir para o conflito, sobretudo quando estas crenças dicotomizam o mundo entre o bem e o mal, necessitando, dessa forma, objetivar estes conceitos tão abstratos em facticidades mais facilmente controláveis. Isto é, se a ideia de mal, no campo das crenças religiosas, necessita de um objeto social referente para que possa assim ser melhor combatido, e neste combate se fortalece ainda mais a unidade endogrupal (TAJFEL & TURNER, 1986).

Os diferentes sistemas de crenças religiosas, por mais diversos em suas configurações institucionais e plurais em suas crenças, convergem em um aspecto fundamental: a necessidade de perpetuação institucional, se quisermos pensa-la em termos sociológicos (BERGER, 1985), leva a criar programas de conservação e conversão de novos adeptos, os chamados prosélitos; mas se quisermos pensar este fenômeno do ponto de vista da lógica interna dos grupos religiosos, o que se percebe é que a cosmovisão que apoia as práticas de seus membros, sobretudo nas religiões monoteístas, enquadra os seus desafios em termos escatológicos, isto é, dentro de um contexto de perdição ou salvação em que os Homens são forçados a escolher. De acordo com esta lógica a salvação está no endogrupo e a perdição, no exogrupo.

Os grupos religiosos, contudo, apresentam nuances constitucionais que os tornam a tal ponto diferentes entre si que para muitos desses segmentos a comunicação não conflitiva com o diferente é simplesmente impossível. Por exemplo, entre o Cristianismo e o Satanismo o diálogo não pode ser em nenhum nível de conciliação ou aceitação mútua. Eles são, por definição, incomunicáveis no plano das crenças, mas, paradoxalmente, necessitam um do outro para se sustentarem internamente. Outros grupos, por outro lado, fundamentam suas diferenças a partir de suas constituições históricas, de suas propostas de interpretação do mundo e dos problemas humanos, de suas liturgias e práticas rituais específicas. Para cada um desses grupos, portanto, a relação com o diferente parece se ancorar nesses aspectos.

5.3.2 Posições subgrupais e individuais: ancoragem psicológica

Uma vez estabelecido o campo comum das representações sociais de RAb por pessoas *com religião* e *sem religião*, cabe agora compreender como estas representações se estruturam em função dos tipos de subgrupos religiosos. Os marcadores posicionais no âmbito subgrupal dizem respeito às configurações históricas, sociais e doutrinárias dos grupos de religião que compõem o cenário religioso brasileiro dentro do qual as RAb têm ganho mais visibilidade.

A dimensão individual dessa construção foi reconstruída a partir das justificativas dos participantes. As suas falas se atrelam às suas subjetividades e, portanto, à dinâmica sociocognitiva que sustenta o comportamento do indivíduo nos seus grupos de pertença. Sobre a questão da dimensão individual da experiência social do Homem, Moscovici reforça a posição assumida por Lévi-Strauss segundo a qual é impossível ter certeza de se ter apreendido o mais profundo significado de uma instituição “*se não formos capazes de reviver sua incidência em uma consciência individual*” (MOSVOCICI, 2011, p. 30). Seguindo esta mesma linha, Doise e Valentim (2015) propõem que todas as experiências sociais humanas devem se ancorar nas subjetividades.

Estas proposições fazem sentido exatamente por nos indicar que sujeito e sociedade são imbricados e inseparáveis de modo que ao falar sobre um, fala-se necessariamente sobre o outro. A perspectiva de um reflete a perspectiva do outro, não de forma especular, isto é, como um espelho, mas como instâncias de que se constituem mutuamente.

5.3.2.1 Posições dos subgrupos com religião sobre RAb

Como demonstramos acima, o grupo *com religião* apresenta uma taxa de 30,6% de evocações negativas sobre as RAb. Ela é proporcionalmente maior do que a do grupo *sem religião*, o que nos sugere uma maior tendência sociocognitiva para a IR, isto é, que pode suscitar a comportamentos agressivos em face às RAb.

Apresentamos a seguir os NC's de cada subgrupo no interior do grupo *com religião*, seguidos de justificativas, o que nos servirá de ponto de partida para a compreensão de seus posicionamentos subgrupais e individuais. Tomamos por base este procedimento por remeterem a processos cognitivamente mais estruturados.

O NC da tabela adiante indica a palavra *dança* como possível base para a representação social deste subgrupo. A princípio este termo faz referência a um aspecto da cultura religiosa das RAb, que apresenta uma vida espiritual onde danças e transes fazem parte da sua ritualística.

Notemos que os termos seguintes se alinham semanticamente ao primeiro, remetendo a uma ideia de RAb ligada a aspectos religiosos e culturais de origem africana.

NC das representações sociais das RAb por católicos praticantes.

Quadro 7 – Núcleo central das RAb por católicos praticantes.

Núcleo Central	Primeira Periferia
Dança 36-2.4 Religião 31-2.7 Cultura 24-2.6 África 21-2.8 Negro 17-2.6 Ritual 14-2.4 Roupas 13-2.4 Música 11-2.8 Batuque 10-2.1 Espírito 8-2.4 Sem-deus 7-2.3	Afro-brasileiro 14-2.9 Terreiro 13-3.2 Mal 13-3 Macumba 10-3.4 Satanás 9-3 Oferenda 9-3.1 Politeísmo 8-3.5 Tambor 8-3.5 Orixá 7-3.6 Sacrifício 7-3.4
Zona de Constraste	Segunda Periferia
Espírita 6-28. Pecado 4-2 Caboclo 4-2.8 Sem-importância 3-2.7 Brasil 3-2 Desconhecido 3-2.7 Comida 3-2.3 Magia-negra 3-2.7 Fé 3-1.7 Tradição 2-1 Xangô 2-2 História 2-1.5 Trabalho 2-2.5 Não-ideologia 2-1 Imagem 2-2.5 Sem-amor 2-2.5 Farofa 2-2 Sem-sentido 2-2.5 Espiritualidade 2-1.5 Sem-fé 2-2 Dinheiro 2-2 Errado 2-2 Branco 2-2.5 Nada 2-1 Grupo 2-2.5	Entidade 6-4.3 Preconceito 6-3.5 Ruim 6-3 Despacho 6-3.3 Escravo 5-3.2 Medo 5-3.6 Galinha 5-3.2 Instrumento 5-3.8 Culto 5-3.6 Yemanjá 3-4 Identidade 3-3 Bahia 3-3.7 Infeliz 3-3 Povo 3-3.7 Santos 3-3.7 Animal 3-4 Pai_santo 3-4.3 Impureza 2-3.5 Alegria 2-4.5 Humano 2-3 Adoração 2-3 Possessão 2-4 Fumaça 2-3.5 Manifestação 2-3.5 Arte 2-3 Trabalho_mal 2-3 Intolerância 2-3.5 Sangue 2-3.5

Fonte: Elaborado pelo autor.

Periféricamente, percebemos associações com sentido mais pejorativo, como os termos *mal, satanás, sacrifício, macumba, terreiro*. Os elementos desta periferia agregam significados preconceituosos ao NC e, embora sejam periféricos, exercem pressão sobre o NC. Do ponto de vista subgrupal, parece haver uma ambiguidade na representação social, com elementos antagônicos em convívio.

Este subgrupo soma 34,2% das associações depreciativas em relação às RAb. Exemplificam estes posicionamentos os seguintes trechos das justificativas:

Macumba para mim é algo que fazemos para prejudicar outro, porque fui criada dessa forma, não considero uma religião. Umbanda e candomblé são algo que envolve espírito em um terreno, espíritos que são considerados santos que são parecidos com o catolicismo. e xangô não conheço, não posso falar sobre. **(s9fsc)**

Não acredito, acho que não se deva praticar, afinal pregam coisas ruins. Não possuem coisas sólidas, são desorganizados. **(s19meb)**

Sou contra diferentes cultos religiosos que firam a santa igreja católica. **(s22fsi)**

Como verificamos na revisão da literatura, os extratos das justificativas validam que o Catolicismo, sobretudo o praticante, mantém uma conflituosa relação com as religiões não cristãs, desde o Brasil colonial até sua história recente. Os modos de pensar da sociedade brasileira foram profundamente influenciados pelos ditames e crenças da Igreja Católica Romana. As imagens sociais negativas associadas às RAb devem muito ao imaginário católico criado em seu entorno (DOMEZI, 2015, SILVA, 2015). Como sugerem os dados acima, estas marcas ainda reverberam na atualidade em conotações pejorativas atribuídas às RAb impregnadas de preconceito e intolerância.

As justificativas dos sujeitos explicitam a ancoragem subjetiva de crenças e imagens das RAb associadas ao mal, sentido simbólico profundamente arraigado na tessitura social brasileira. Elas se depreendem de uma identidade religiosa católica ainda vigente para boa parte da sociedade. É uma identidade ancorada no antagonismo entre o bem e o mal, em que a figura do mal tende a se objetivar nas entidades religiosas de origem africana. Este processo de ancoragem carrega em si uma dimensão histórica fundamental (DOMEZI, 2015; ELIADE, 1978) que se manifesta na atualidade de forma não muito diferente do modo como o Catolicismo se relacionou com as RAb, embora o atual discurso oficial da Igreja Católica expresse uma posição mais ecumênica em face à diversidade religiosa contemporânea. Aliás, esta inconsistência entre a postura oficial da Igreja Católica e as vivências dos fiéis parece estar implícita nos quadrantes acima, pois comportam elementos de aceitação sob pressão de elemento de negação.

Para os católicos não praticantes, todavia, esta ambiguidade parece não encontrar espaço dentro dos quadrantes prototípicos, como vemos a seguir.

NC das representações sociais das RAb por católico não praticante.

Quadro 8 – Núcleo central das RAb por católicos não praticantes.

Núcleo Central	Primeira Periferia
Cultura 17-1.8 Religião 15-2.6 Preconceito 7-2.4 Dança 6-2.5 Ritual 6-2.3 Terreiro 6-1.7 Fé 5-1.4	3-12-4
Zona de Constraste	Segunda Periferia
Orixá 4-2.1 Adepto 3-2 Justiça 2-2.5 Afro-brasileiro 2-2 Ofensivo 2-1.5 Movimento 2-2 Intolerância 2-2 Negro 2-2.5 Oferenda 2-2.5 Espírito 2-2 Instrumento 2-1	Macumba 4-3.8 Música 4-3 Festa 4-3.2 Crença 4-3.2 Respeito 3-3 Encruzilhada 3-4 Politeísmo 3-4.3 Mal 3-3 Cores 3-3 Umseu 2-4 Galinha 2-3 Conexão 2-4.5 Desconheço 2-3 Discriminação 2-3 Magia_negra 2-3

Fonte: Elaborado pelo autor.

Este subgrupo se diferencia dos católicos praticantes por não se identificar inteiramente com a identidade religiosa católica. São pessoas que admitem o pertencimento ao Catolicismo, mas, do ponto de vista identitário, estão na fronteira entre os grupos *com religião* e *sem religião*. Este subgrupo apresenta características identitárias interessantes, pois, podem indicar até que ponto o pertencimento arraigado a um determinado grupo religioso institucionalizado influencia as práticas de intolerância religiosa.

O termo *cultura* parece estruturar a representação social deste subgrupo em relação às RAb. Os aspectos culturais das RAb são, segundo Silva (2015), sobrepostos à dimensão religiosa deste segmento, numa tentativa de esconder aspectos indesejáveis. Segundo os quadrantes acima, os católicos não praticantes aparentemente não parecem diferir dos praticantes em representar as RAb em seus aspectos culturais, desvinculadas de sua

religiosidade, como se isso fosse possível. Contudo, segundo Eugênio (2014) aspectos culturais e religiosos são indissociáveis de suas vivências espirituais das RAb.

Esta aparente semelhança entre estes subgrupos ganha outros contornos quando verificamos que a PP não comporta elementos representacionais discriminatórios. Também ao analisarmos as justificativas percebemos que os não praticantes fazem menos associações negativas do que os praticantes para as RAb. Os Católicos não praticantes apresentaram apenas uma associação pejorativa:

Acredito ser uma forma de expressão que muitas vezes é vista com maus olhos devido a forma como são apresentadas, por exemplo, a macumba a meu ver expõe algo voltado à maldade em relação ao próximo. (s8msi)

No geral, portanto, este subgrupo parece ter uma imagem não intolerante das RAb. Talvez aqui se possa entrever o que se passa nos grupos sem religião, abaixo examinados. A identidade do católico não praticante implica em que ele mantém um certo distanciamento da doutrinação católica típica dos grupos autodeclarados praticantes. É uma identidade de certa forma fluída, não rígida em termos de crenças e dogmas, pouco apegada ao clássico dualismo bem e mal que permeia a história do Cristianismo e chega à atualidade. Para os católicos não praticantes, o sentimento de pertencimento ao Catolicismo Romano, mais atenuado do que os católicos praticantes, não parece exercer pressão suficiente no sentido de promover crenças e posturas defensivas ou autoprotetivas em face às diferenças.

NC das representações sociais das RAb por protestantes históricos.

Quadro 9 – Núcleo central das RAb por protestantes históricos.

Núcleo Central	Primeira Periferia
Religião 15-1.7 Espírito 12-2.2 Cultura 6-2.3	Música 14-2.9 Dança 13-2.4 África 13-2.5 Oferenda 6-4
Zona de Constraste	Segunda Periferia
Ritual 5-2 Crença 5-2 Seita 4-1.5 Orixá 3-1 Candomblé 3-2.3 Terreiro 3-2 Despacho 3-2 Santos 3-2 Vermelho 2-1.5 Galinha 2-2	Medo 5-2.6 Ascrifício 5-3 Roupas 5-4.4 Tambor 5-2.4 Macumba 4-2.5 Negro 3-2.7 Batuque 3-3 Entidade 2-3 Diversidade 2-2.5 Mal 2-3

Fonte: Elaborado pelo autor.

Os protestantes históricos apresentaram uma estrutura prototípica central e periférica aparentemente livre de elementos representacionais que pudéssemos associar à IR. A palavra *religião* se impõe como termo chave para as RAb, remetendo assim estas minorias à condição de *religião* conferida aos outros segmentos religiosos que compõem o cenário brasileiro. À princípio estes achados indicam que o Protestantismo histórico elabora sua representação social das RAb desvinculados da chamada matriz religiosa nacional (DOMEZI, 2015; BITTENCOURT-FILHO, 2003) ou, como sugere Léger (2008) desvinculada do repositório memorial violento das vivências religiosas. Isto parece fazer sentido, uma vez que chegada do Protestantismo histórico em território brasileiro se deu sobretudo com a vinda de imigrantes da Europa do norte no início do século XX. Eles estariam, em tese, alheios ao processo histórico de perseguição das RAb e indígenas.

Ao analisar as justificativas notamos, contudo, haver cinco associações ligadas à IR para RAb que ilustram, a seguir, as posições individuais de seus membros.

Pelo pouco conhecimento e vivência que já tive, respeito quem é dessa religião, mas minha experiência mostrou pessoas que fizeram macumbas para prejudicar outros. Acredito na efetividade dessas religiões, mas pelo que conheço da verdade única, não frequentaria e não creio nas mesmas coisas que eles. **(s4fsi)**

Não as conheço. Aliás, achava que candomblé e umbanda eram a mesma religião. Sei que existem muitos estereótipos negativos em relação a elas e creio que estão atrelados ao fato de serem religiões de matriz africana e persevera a ideia de que as tradições e costumes dos negros são maléficos. Não gosto da ideia de sacrifícios com animais e bebidas e também de receber espíritos. Não posso falar com respaldo sobre essas religiões porque não as conheço, então, meu conhecimento está muito influenciado pelo que é amplamente divulgado. **(s5fsi)**

Os dados prototípicos da tabela acima sugerem uma representação social das RAb no mínimo neutra, mas tal neutralidade encontra ressalvas nas justificativas dos participantes individuais, como as acima, em que a crença de que as RAb são práticas voltadas para prejudicar outras pessoas é significativamente presente entre seus adeptos, ou seja, em mais de 1/3 dos participantes. Praticamente todas as associações ligadas à IR deste subgrupo fazem referência a este aspecto das práticas religiosas das RAb. Por outro lado, os outros 2/3 dos participantes deste subgrupo não apresenta crenças pejorativas. Nesse aspecto, Católicos praticantes e Protestantes históricos apresentam posições semelhantes, com mais pessoas expressando crenças associadas à IR sobre RAb, e ambos, se distanciam dos católicos não praticantes, predominantemente favoráveis às RAb.

NC das representações sociais das RAb por pentecostais.

Quadro 10 – Núcleo central das RAb por pentecostais.

Núcleo Central	Primeira Periferia
Religião 27-2.1 África 26-1.9 Ritual 20-1.9 Cultura 12-2.1 Crença 8-2.1	Dança 21-2.6 Espírito 15-2.9 Negro 8-2.5 Instrumento 6-2.7
Zona de Constraste	Segunda Periferia
Terreiro 5-1.8 Oferenda 4-1.8 Orixá 3-1.7 Trabalho 3-2.3 Estranho 3-2.3 Animal 3-1.7 Seguimento 2-1.5 Respeito 2-2 Adoração 2-2 Satanás 2-1.5 Despacho 2-1.5	Música 5-3.2 Invocação 4-3.5 Ilusão 3-4 História 3-3 Macumba 3-2.7 Manifestação 3-3.3 Espírita 3-2.7 Ruim 2-2.5 Batuque 2-3 Feitiço 2-3.5 Bahia 2-4 Afro-brasileiro 2-2.5 Perseguição 2-2.5 Possessão 2-3 Reunião 2-3 Espiritualidade 2-4 Negativo 2-2.5 Diferente 2-4 Sacrifício 2-2.5 Adereço 2-3 Expressão 2-5 Fé 2-3 Tambor 2-4 Culto 2-3

Fonte: Elaborado pelo autor.

Assim como os protestantes históricos, os pentecostais apresentam uma estrutura prototípica central aparentemente isenta de elementos representacionais associados à IR. O NC, bem como a PP praticamente não elencam termos de valor semântico inequivocamente pejorativo. Aparentemente a representação social das RAb por este subgrupo situa as RAb no campo da religiosidade e cultura de origem africana, com os termos *religião* e *África* dando a tônica do significado psicossocial.

No entanto, notamos que nas justificativas há três associações ligadas à IR para RAb no conjunto de 19 justificativas. Os trechos, seguir, são falas representativas que sintetizam os sentidos das posições negativas em face às RAb.

Como já supracitado no enunciado, penso a respeito de religiões com forte influência africana, posso até mencionar umas mais presentes que outras desde a nossa infância, como exemplo da macumba, que já temos a ideia de algo mal, utilizada para praticar atos que venham a prejudicar o próximo. (s14fsi)

Quando vi os nomes das religiões me assustei com a macumba, pois não considero ela como religião. Talvez por não ter uma visão amplificada ou pelo desinteresse de conhecer tal assunto. Macumba sempre é falada como algo que serve para fazer o mal ao próximo. Porém as outras já não me assustaram tanto, pois sou conhecedora de tais atos, não que eu já tenha participado, mas entendo que essas ditas religiões não tenham tanta visibilidade quanto as outras. (s15fsi)

Dentro do espectro dos segmentos cristãos analisados, os pentecostais, juntamente com os neopentecostais (abaixo analisados), são os subgrupos com características identitárias mais próximas do que poderíamos chamar de fundamentalismo religioso (COSTA, 2013; BOFF, 2002; ARMSTRONG, 2009). Dentre as características comuns aos fundamentalistas cristãos está a negação intelectual em prol da valorização do emocional como elemento fundamental da experiência religiosa subjetiva, além do que, há uma interpretação literal do conteúdo bíblico em oposição às interpretações sócio históricas embasadas em fundamentos científicos. Podemos inferir, então, que para os fundamentalistas religiosos há a afirmação de uma identidade religiosa separada da mundanidade, esta ancorada no sentido de corrupção e malignidade.

Este subgrupo, no entanto, fez apenas 5 associações ligadas à IR do total de 19 associando as RAb ao mal. O que explica esta frequência relativamente baixa de crenças com valor semântico negativo? Estariam os pentecostais em processo de ressignificação de suas crenças fundamentalistas? Ou estariam eles projetando um discurso liberal apenas de fachada com o intuito de apresentarem-se aos olhos da sociedade com uma imagem menos radical? Os dados estatísticos nos informam que a maioria dos ataques efetivados contra as RAb são desferidos por segmentos cristãos pentecostais e neopentecostais (FONSECA; ADAD, 2016), mas os resultados das análises prototípicas sugerem um perfil tolerante dos pentecostais. Como explicar esta inconsistência?

Uma possível interpretação dessa incongruência pode estar exatamente nas entrelinhas do processo de aplicação dos questionários. Um dos participantes apresentou uma justificativa compreensiva e tolerante para as palavras por ele evocadas, estas também de valor semântico positivo, mas ao final ele olha para o pesquisador e diz que, apesar de reconhecer direitos e possibilidades afirmativas para as RAb, elas seriam, contudo, *religiões malignas*. Havia, portanto, para este participante, duas posições incompatíveis do ponto de vista lógico para as RAb: elas eram ao mesmo tempo aceitáveis e inaceitáveis. Esta ambiguidade, no entanto, não

pode ser generalizável para todo o grupo investigado, menos ainda para o segmento religioso como um todo, mas pode dar pistas importantes para a compreensão de seu comportamento social.

Os pentecostais constituem o segmento religioso em franca expansão demográfica no cenário religioso brasileiro. Este processo de expansão pode estar acarretando modificações em seu próprio sistema de crenças, promovendo um redimensionamento de suas posições radicais em prol de um proselitismo (busca por novos fiéis) que termina por incorporar elementos dos segmentos religiosos convertidos, tornando ambivalente suas relações com estes grupos. Segundo Monteiro e Valla (2017), as interações entre diferentes grupos sociais são uma via de mão dupla na qual todos os grupos em contato entre si sofrem influências mútuas, não havendo dessa forma um processo unilateral de convencimento do outro grupo que se submeteria passivamente ao grupo dominante. No caso em questão, o que ocorre, na realidade, é que o avanço de grupos pentecostais e neopentecostais pode estar promovendo mudanças qualitativas nesses próprios grupos.

Silva (2015) chama a atenção para o fenômeno da “religiofagia”, que consiste no processo de incorporação de elementos religiosos das religiões convertidas ao sistema de crenças das religiões prosélicas. Assim, ao invés de negar a existência de divindades das RAb, segmentos neopentecostais como a IURD reafirmam tais entidades, mas dentro de uma ressignificação teológica negativa, transformando, por exemplo, tais entidades na objetivação de *demônios*. Este processo ganha mais relevância dentro dos segmentos neopentecostais, que serão analisados, a seguir.

NC das representações sociais das RAb por neopentecostais.

Quadro 11 – Núcleo central das RAb por neopentecostais.

Núcleo Central	Primeira Periferia
Religião 12-1.2 Morte 5-1.6 Espírito 4-2	Mal 5-2.4 Engano 4-3 Ritual 4-3
Zona de Constraste	Segunda Periferia
Dança 3-2 Seita 3-1.7 Possessão 2-1	África 3-3 Negro 3-3 Escondido 3-4 Desconhecido 3-2.7 Cultura 2-3 Sacrifício 2-4

Fonte: Elaborado pelo autor.

Dentre os subgrupos analisados, os neopentecostais são os que mais apresentam termos prototípicos que associam as RAb à IR. Os quadrantes acima nos dão uma dimensão das crenças que circulam dentro deste subgrupo. Uma leitura possível destes dados seria a de que as *RAb* *são uma religião de engano que levam ao mal e a morte, dentro de rituais que invocam espíritos malignos*. As justificativas endossam estes dados. Com apenas 6 participantes, este subgrupo apresentou uma quase unanimidade em associações negativas atribuída às RAb. Os enxertos, a seguir, dão a extensão das crenças deste subgrupo:

Todo ser humano é livre para realizar atitudes que lhe estejam de acordo no seu íntimo, nos diversos setores da vida. É o chamado livre-arbítrio, e inclusive a própria constituição dá cobertura para esse procedimento, desde que não ultrapasse determinados limites pré-estabelecidos. Entretanto, temos também a lei que nos foi estabelecida por deus, e através da qual podemos nos conduzir de forma agradável a ele: a bíblia. E nela está contido, entre muitos outros pontos, que se numa determinada religião não se confessa o nome e a pessoa de nosso senhor jesus cristo, seja anátema. **(s2fsi)**

Entendo que é uma religião trazida de países africanos, que adoram entidades que temos como demônios. Fazem alguns rituais (boa parte ocultos) e envolvem sacrifícios e sangue. Algo que envolve a cultura que tem liberdade em nosso país e são respeitadas. Não conheço profundamente sobre todas, mas do que conheço é isso que penso. **(s3fsi)**

Respeito, porém, não posso ser a favor de algo que não pertence a deus, que nos afasta de deus. Infelizmente pessoas são usadas e enganadas a acreditar que essas religiões são do bem, porque são enganadas por um lado que não levará a vida com deus. Mas, respeito e que deus abençoe a todos e revele a verdade a todos eles, essas religiões não são aceitas no reino de deus. **(s4fsi)**

Vemos, então que os neopentecostais apresentam a maior incidência de objetivações das RAb associadas ao *mal*, e estes resultados são condizentes com o histórico de perseguição que tal segmento tem empreendido publicamente contra as RAb. Os neopentecostais, sobretudo a IURD, estão frequentemente envolvidos em práticas de demonização das crenças e de perseguição aos adeptos das RAb (SILVA, 2015). Sua pregação religiosa se concentra na chamada teologia da prosperidade e da desqualificação e demonização das entidades das RAb.

Com uma ampla rede midiática para sua pregação, dada a expansão vertiginosa de redes de difusão via rádio e tv's, os segmentos neopentecostais conseguem alcançar um número significativo de seguidores e passaram a incutir neles seu sistema doutrinal que em muitos aspectos gira na demonização das RAb. Em geral, os novos convertidos desse segmento são oriundos do Catolicismo popular que, como vimos acima, conserva uma representação social das RAb associada ao *demônio*, o que é explicável historicamente. Dessa forma, os discursos demonizantes proferidos pelos neopentecostais contra as RAb parecem encontrar terreno fértil

nos prosélitos católicos, favorecendo assim o processo de ancoragem das entidades das RAb dentro do *dualismo bem e mal* já presente nos novos convertidos.

É importante lembrar que o processo de demonização das RAb não é inaugurado com o advento do Pentecostalismo e Neopentecostalismo, mas remonta à construção histórica do cenário religioso brasileiro, sobretudo dentro do Catolicismo obrigatório que se impõe na maior parte da história do Brasil (DOMEZI, 2015; MOTA; LOPES, 2015). Estas práticas de perseguição se inserem em um processo socio-histórico que se atualiza nas crenças contemporâneas, demonstrando, dessa forma, a cognição social contemporânea é alimentada por representações sociais com profundas ancoragens históricas.

NC das representações sociais das RAb por espíritas.

Quadro 12 – Núcleo central das RAb por espíritas.

Núcleo Central	Primeira Periferia
Religião 13-2.5 Espírito 9-2.3 Orixá 7-2.3 Tambor 6-2.5 Respeiro 4-1.2 Entidade 4-2 Culto 4-1.8	África 8-3.5 Música 7-3.7 Entendimento 6-3.7 Ritual 6-4 Fé 4-3
Zona de Constraste	Segunda Periferia
Amor 3-2.3 Cultura 3-2 Espiritualidade 3-1.7 Preconceito 3-2.3 Oferenda 3-2.7 Pejorativo 2-2.5 Intenção 2-2.5 Sincretismo 2-2 Batuque 2-2.5 Pensamento 2-2.5 Mal 2-1.5 Macumba 2-1 Axé 2-2	Dança 3-4 Festa 3-4 Alegria 2-3.5 Tristeza 2-3 Energia 2-3 Safado 2-3.5 Afro_brasileiro 23 Negro 2-3.5 Busca 2-4.5 Conhecimento 2-4 Pai_santo 2-4

Fonte: elaborado pelo autor.

Espíritas formam um importante segmento religioso brasileiro, com características híbridas entre Cristianismo e o cientificismo do século XIX. Também este subgrupo se mostra com aparente isenção de crenças associadas à IR para as RAb. Os quadrantes acima sugerem uma representação social em que o sentido de religião e práticas de valor cultural se amalgamam para formar uma imagem das RAb sem resquícios de IR.

Este subgrupo formado foi formado por 11 respondentes, e fez 3 associações ligadas à IR para as RAb.

Ao meu ver, estas religiões afro-brasileiras são passadas de geração em geração, sem um estudo, não são preconceituosas em relação a homossexualidade ou cor de pele, porém são presas a rituais primitivos, como matar animais e etc. não sinto que exista uma evolução dos frequentadores para serem pessoas mais humanas ou evoluídas espiritualmente. **(s3fsi)**

Aceito todas, respeito e acho que ajudam muito ao próximo. Não gosto de macumba. Já tive parentes prejudicados por causa da mesma. As outras acho normais, dependendo do credo de cada um. **(s6feb)**

Dos subgrupos analisados este é o que mais se distancia de espectro do Cristianismo. Eles apresentam, no entanto, nas falas das justificativas uma linha interpretativa semelhante aos subgrupos cristãos, considerando *rituais malignos* como a dimensão pejorativa mais associada às RAb. Em muitos aspectos o Espiritismo se assemelha às RAb, tais como a invocação e incorporação de espíritos em pessoas com dons especiais. A própria Umbanda, religião sincrética do Catolicismo, Espiritismo e Candomblecismo, aglutina seguidores com práticas e crenças limítrofes em relação a estes segmentos. Talvez por estas razões os espíritas elaborem uma imagem social das RAb com estas características.

NC das representações sociais das RAb por outros (testemunha de jeová, mórmons).

Quadro 13– Núcleo central das RAb por testemunhas de jeová e mórmons.

Núcleo Central	Primeira Periferia
Espírito 5-1.8 África 4-1.5 Desconheço 3-1.7	Terreiro 2-3.5 Sacrifício 2-2.5 Roupas 2-3 Entidade 2-3 Bahia 2-4
Zona de Constraste	Segunda Periferia
- - -	Diferente 2-1.5 Feitiço 2-2

Fonte: elaborado pelo autor.

Com 2 associações ligadas à IR para RAb de um total de 4 respondentes, este subgrupo contém segmentos religiosos considerados periféricos dentro do campo religioso brasileiro, como os testemunhas de jeová e os mórmons. Suas características identitárias os aproxima dos chamados fundamentalistas, tal como descrevemos acima. Nos quadrantes acima, vemos que a noção de *espírito* e *África* estrutura o centro da possível representação, com elementos periféricos da PP sugerindo IR.

A seguir, trechos que sumarizam suas crenças a respeito das RAb:

É uma forma que esses grupos encontraram de preencher a necessidade espiritual que existe dentro de casa um de nós. Embora eu não concorde, pois reconheço que a própria bíblia condena alguns desses cultos. Porém, alguns desconhecem esse fato. Mas, mesmo discordando deles, estes mesmos merecem respeito. **(s2feb)**

São religiões de origem africanas muito comuns na minha região, cujas adoração e culto envolvem entidades sobrenaturais, os espíritos. Já ouvi relatos de pessoas que se envolveram com esse culto prejudicando sua vida emocional. Mas, respeito todas as pessoas independentemente de sua forma de adoração. **(s3msp)**

Notemos que a tônica dessas justificativas se coadunam, com o caráter antibíblico das crenças e práticas das RAb. Este subgrupo faz questão de enfatizar seu respeito pelas RAb. O fato, porém, de que para eles as RAb são contrárias à Bíblia indica uma rejeição radical aos próprios fundamentos delas, pois não reverberariam nas crenças dos próprios entrevistados. Além do mais, ser antibíblico sugere um antagonismo em face ao Cristianismo, o que deixa implícito, no não dito, mas dedutível, que para este subgrupo as RAb se alinham nas fileiras de combate dos cristãos.

NC das representações sociais das RAb por grupos sem religião.

O grupo dos participantes *sem religião* (quadro 4) se constitui como grupo homogêneo do ponto de vista dos seus integrantes, isto é, não há dentro dentre grupo marcadores institucionais de religiosidade tal como acontece com o grupo com religião, o que não nos permitiu uma classificação subgrupal. Na tabela acima vemos que este grupo associou a RAb com *religião*, seguido de outros termos que reforçam um valor semântico menos intensamente negativo do que os subgrupos protestante, pentecostal, neopentecostal e espírita em seu conjunto. Do ponto de vista identitário, os católicos não praticantes são o segmento religioso limítrofe entre os grupos *com religião* e *sem religião*, apresentando uma ambiguidade identitária que abrange ao mesmo tempo o pertencimento e o distanciamento religioso grupal. Ambos se diferenciam no sentido que assumem para as RAb: para os *sem religião*, o sentido compartilhado é de que RAb é *religião*, mas para os católicos não praticantes é *cultura*. As justificativas, a seguir, ilustram como os *sem religião* sintetizam subjetivamente esses sentidos atribuídos às RAb:

A maioria, nos séculos passados, era uma forma de resistência a que os negros encontraram, formando seus quilombos e nesses quilombos eram realizadas as danças (religiões). Já a macumba, não sabia que era uma religião e consequentemente achava que pregava para fazer o mal ao próximo. **(s12fsi)**

O candomblé é uma religião africana, a macumba está relacionada a um feitiço para fazer o mal e o xangô é uma entidade que é cultuada. **(s9msc)**

O sentido dominante que se depreende destes enxertos a objetivação às diversas práticas e crenças das RAb à religião e a ancoragem é na inferioridade simbólica quando a associam à África e aos descendentes de escravos. Podemos, então, concluir que há em relação às RAb um sentido objetivado nos rituais de sacrifícios que fazem parte de sua ancestralidade, porém, a ancoragem assume o *sentido maligno*, portanto, associada ao mal.

5.3.3 Variações interpessoal e intergrupal: ancoragem psicossocial

O quadro, abaixo, indica as possíveis representações sociais das RAb por todos os subgrupos *com religião* e *sem religião*, composta pelas primeiras palavras evocadas nos NC's de cada subgrupo e nos serve de base para a compreensão das variações interpessoal e intergrupal.

Quadro 14 - Núcleos centrais das RAb por todos os subgrupos com religião e os sem religião.

Núcleo Central	Minoria	Palavra mais evocada
Com religião Católico praticante Católico não praticante Protestante histórico Pentecostal Neopentecostal Espíritas Outros	RAb	Religião 114-2.3 Dança 36-2.4 Cultura 17-1.8 Religião 15-1.7 Religião 27-2.1 Religião 12-1.2 Religião 13-2.5 Espírito 5-1.18

Fonte: Elaborado pelo autor.

É possível notar que todo o segmento protestante, pentecostal e neopentecostal, mais os espíritas, evocaram por primeiro a palavra *religião*, seguida de *espírito*, para o grupo dos Outros. Os segmentos católicos, por sua vez, evocaram *cultura/dança*, palavras que podemos considerar muito próximas semanticamente. O segmento dos católicos praticantes e não praticantes evocaram primeiro duas palavras que desvinculam as RAb do campo da religiosidade e as enquadra no campo da cultura. *Cultura e dança* remetem às dimensões das RAb mais socialmente visíveis, como vestimentas, alimentos, ritmos musicais incorporados à cultura brasileira ao longo de sua história. Este deslocamento do religioso para o cultural pode estar sinalizando para um tipo de acomodação social das RAb 'higienizadas' de suas práticas rituais, consideradas inaceitáveis, a despeito de serem estes elementos fundamentais de sua identidade religiosa.

O processo de constituição da umbanda como segmento religioso autônomo procedeu de forma semelhante ao “embranquecer” das práticas candomblecistas e retirar delas o caráter de ambiguidade da relação bem/mal, tornando-as assim mais palatáveis à classe média brasileira (DOMEZI, 2015; SILVA, 2015). Além disso, ao retirar das RAb o caráter de *religião*, retira-se também delas o status de igualdade perante os outros segmentos reconhecidos socialmente como genuinamente religiosos, procedendo-se dessa forma a um tipo de discriminação sutil e pernicioso ao recente movimento de afirmação social das RAb. Este movimento vem ganhando corpo na esteira do processo de afirmação da diversidade religiosa brasileira dos últimos 10 anos e que tem enfrentado barreiras políticas recentes (SILVA, 2015).

Os segmentos protestante, pentecostal e neopentecostal, por sua vez, parecem reconhecer, em sua maioria, o status de religião às RAb, mas, como verificamos acima, há neste reconhecimento um sentido negativo, mesmo não sendo dominante no conjunto do grupo com religião. Em consonância com estes segmentos, os Outros, testemunhas de jeová e mórmons, evocam a palavra *espírito* em um sentido que os aproxima desses segmentos que validam as RAb como religião.

RAb como cultura e dança: sentidos compartilhados por subgrupos católico praticante e não praticante.

Como já citado por nós acima, o reposicionamento de sentido sociocultural atribuído às RAb parece mais um estratagema de deslegitimação do que de reafirmação. Do ponto de vista antropológico, as RAb são *religião* no mesmo sentido em que se emprega este termo para, por exemplo, os católicos. Elas são religiões e como tais têm direitos e obrigações sociais tanto quanto as outras. Designá-las como cultura retira delas exatamente aquilo que as faz o que são, isto é, sua dimensão mística, ritual e sobrenatural. Neste movimento de realocação das RAb para o âmbito cultural pode estar se efetivando uma espécie de higienização teológica, ou seja, o sentido de ‘limpar’ as RAb de aspectos religiosos considerados, por muito tempo, pelo Catolicismo como superstição ou engodos demoníacos (DOMEZI, 2015). Por outro lado, também é possível pensar neste movimento como uma possibilidade de afirmação social das RAb exatamente no sentido em que os seus aspectos culturais e religiosos são indissociáveis (EUGÊNIO, 2014). Por exemplo, dança e ritual são aspectos indissociáveis de suas práticas religiosas. O reconhecimento social dessa dimensão pode, portanto, abrir caminho para uma menor resistência a este grupo religioso.

Vale situar que Catolicismo e RAb sempre mantiveram uma relação assimétrica. Socialmente dominante, o Catolicismo, apesar do crescente declínio numérico registrado nas últimas décadas, ainda é um grupo religioso hegemônico no cenário religioso brasileiro, enquanto as RAb sempre foram mantidas sob condição de minoria religiosa. No entanto, as RAb não se submeteram passivamente ao poderio religioso dominante, e terminaram por exercer uma forte influência, tanto no âmbito cultural quanto no religioso, por meio dos processos de sincretização ocorridos nos últimos séculos (BASTIDE, 1985).

Assim, um sentido de resistência foi impresso na subjetividade dos adeptos das RAb, sentido este que se ancora em um longo percurso histórico de resistência à catequese católico-cristã, tal como vemos em um católico não praticante, a seguir:

Representação de um povo de cultura forte e resistente que, apesar de muitas dificuldades, não abriram mão de sua fé, de seus rituais. Mesmo com influência das novas religiões, não deixaram suas práticas em busca de transferir seus costumes que trazem uma carga muito significativa para suas crenças e suas práticas, no que toca as expressões corporais como também suas emoções de amor e ódio. **(s1msp)**

Esta percepção de resistência, no entanto, não se faz presente entre católicos praticantes. O sentido de resistência aparece predominantemente entre os participantes *sem religião*, com referências diretas a este termo, e para alguns no conjunto dos participantes com religião, aparecendo apenas uma vez entre católicos não praticantes. Este achado parece corroborar que o pertencimento e o não pertencimento religioso confere às representações sociais das RAb sentidos diferentes. Para os *sem religião* há o reconhecimento de uma dimensão de resistência associada às RAb que não encontra sentido similar entre os católicos praticantes, estes sim identificados social e subjetivamente com sua religião.

O sentido de pertencimento, como vimos, está intimamente ligado à cosmovisão grupal dentro da qual as identidades sociais são constituídas, ao mesmo tempo em que o sujeito exclui outras referências que possam ameaçar suas crenças e, portanto, sua identidade. Assim, o subgrupo dos católicos praticantes parece reverberar a posição histórica do Catolicismo em face às RAb exatamente no sentido proposto por Berger segundo o qual há uma dependência das sociedades de seu passado ancestral, não apenas como uma questão de influência superficial e longínqua, mas de uma real delimitação das possibilidades e opções às quais os sujeitos estão submetidos (BERGER; LUCKMANN, 2014).

RAb como religião: sentidos compartilhados por subgrupos de protestantes, pentecostais e neopentecostais.

As justificativas, a seguir, nos dão a dimensão subjetiva de como os adeptos neopentecostais representam socialmente as RAb:

Respeito, porém, não posso ser a favor de algo que não pertence a deus, que nos afasta de deus. Infelizmente pessoas são usadas e enganadas a acreditar que essas religiões são do bem, porque são enganadas por um lado que não levará à vida com deus. Mas, respeito e que deus abençoe a todos e revele a verdade a todos eles, essas religiões não são aceitas no reino de deus. **(s4fsi)**

Essas religiões não são aceitas no reino de deus. **(s5msp)**

O objetivo da religião é restabelecer o relacionamento entre o homem e a divindade. Creio em uma única divindade, o deus único, criador do céu e da terra. Entendo que estas religiões não restabelecem o relacionamento entre o homem e deus, pelo contrário, o afastando mais. A base de conhecimento sobre deus, aliás, a única, é a bíblia sagrada, que não é considerada por essas religiões. Esclareço que não tenho nada contra as pessoas que praticam essas religiões, elas são carentes do amor de deus. **(s6msp)**

Notemos que há uma clara posição antagônica dos neopentecostais em face às RAb, associando-as a *ausência de deus, a ciladas, ao mal, a não religião, ao não bíblico*. São representações sociais com sentidos claramente preconceituosos e intolerantes, em consonância, portanto, com o discurso dominante deste segmento religioso em face às RAb (SILVA, 2015). Interessante notar que o subgrupo dos neopentecostais se constitui como minoria entre o grupo dos cristãos (católicos, protestantes históricos e pentecostais): eles se constituíram mais recentemente do que os outros, são numericamente inferiores e, embora tenham um poderio econômico significativo (advindo de sua agressiva Teologia da Prosperidade), são menos poderosos politicamente (embora tenham um relativo poder) que os demais subgrupos cristãos. Os neopentecostais são, portanto, uma minoria religiosa em franca oposição e deliberada posição de ataque à outra minoria religiosa constituída pelas RAb. Como explicar este fenômeno?

Silva e col. (2015) nos oferecem possíveis vertentes interpretativas para este fenômeno, em geral ligadas à competitividade religiosa por novos fiéis, aos processos de globalização e aos entraves da modernidade no campo religioso. É possível, também, que processos intergrupais contribuam com este tipo de interação. As relações intergrupais são, em geral, relações de oposição entre diferentes grupos, daí ser o estudo da violência no campo da psicologia social situado nas interações intergrupais. Neopentecostais e RAb são minorias grupais em oposição mútua dentro de um espaço social marcado pelo conflito de interesses, mas ao mesmo tempo tal oposição se expressa empiricamente nas práticas e nas subjetividades dos fiéis. Como vimos nos extratos logo acima, os neopentecostais sustentam crenças significativamente depreciativas contra as RAb, o que os deixa mais propensos a práticas de

intolerância, discriminação e preconceito. Estas práticas, por outro lado, podem se sustentar, também, em sentimentos subjetivos de frustração, e estes, por sua vez, podem levar a comportamentos destrutivos (MONTEIRO, 2013).

Descarregar essa agressividade em grupos religiosos poderosos como o Catolicismo pode gerar fortes reações, tais como ocorreram por ocasião do “chute da santa” (GIUMBELLI, 2003). Assim, é possível que as RAb, minoria e mais frágil em termos políticos e sociais, se tornem objeto privilegiado de ataques e perseguições, tais como os que se tem verificado nos últimos anos, além da questão do racismo estrutural. Estas expectativas frustradas geradoras que são de comportamentos violentos encontram apoio justamente na pregação demonizadora das RAb por parte dos líderes das igrejas neopentecostais, que em suas prédicas televisivas disseminam crenças depreciativas e, em certos casos, até mesmo incentivam ataques aos supostos demônios encarnados nas entidades das RAb. Na prática isto significa para uma análise psicossocial que se os fiéis neopentecostais não alcançam a prosperidade prometida, a justificativa se ancora no sentido de intervenção do demônio, a causa última de sua frustração, exatamente o mesmo demônio que dá vida aos rituais e práticas das RAb. Este sentido as torna, por extensão, dignas de receber, em tese, toda a agressividade gerada pelo malogro de suas esperanças frustradas de vida melhor.

RAb como religião e espírito: sentidos compartilhados por subgrupo de espíritas e outros.

São religiões de origem africanas muito comuns na minha região, cujas adoração e culto envolvem entidades sobrenaturais, os espíritos. Já ouvi relatos de pessoas que se envolveram com esse culto prejudicando sua vida emocional. Mas, respeito todas as pessoas independentemente de sua forma de adoração. (s3msp)

Estes segmentos religiosos são também minoria dentro do cenário religioso brasileiro, sobretudo, em relação aos mórmons é de se supor que o contato institucional entre eles e RAb seja recente e, por isso mesmo, superficial, pouco atravessados por um longo processo histórico tal como ocorreu com o Catolicismo. Já no que toca ao Espiritismo, este segmento religioso parece compartilhar semelhanças significativas com determinados aspectos das crenças e práticas das RAb. Não é por acaso que a palavra mais evocada seja seguida da palavra *espírito* que remete tanto às RAb quanto ao próprio Espiritismo.

Tal como a palavra *religião*, também a palavra *espírito* é portadora de um amplo leque de significação semântica. As análises de conteúdo realizadas podem lançar luzes sobre possíveis sentidos. Assim, um sentido de práticas rituais que prejudicam outras pessoas (Conf.

ANEXO A) é predominantemente associado às RAb pelos espíritas, portanto, o sentido de maldade direcionada aos outros. Os espíritas apresentam crenças e práticas rituais semelhantes às das RAb, tais como incorporação de entidades sobrenaturais, por exemplo, que ocorre dentro dos dois nichos religiosos.

É possível, dessa forma, que os ataques às RAb seja também sentidos, em algum nível, pelos espíritas. O que corrobora esta interpretação é o fato de que para os espíritas que fizeram apenas associações ligadas à IR para RAb, um sentido de denúncia aos preconceitos sofridos foi dominante (Conf. ANEXO A). Há entre os espíritas uma maior percepção dos níveis de preconceitos e intolerância que também se fazem presente nos outros segmentos investigados, mas que no contexto do Espiritismo pode indicar um sentido de sofrimento compartilhado passível de maior aprofundamento investigativo.

5.3.4 Variações intergrupais segundo o gênero e a escolarização para grupos com e sem religião

Sentidos associados à IR atribuídas às RAb segundo o gênero dos participantes, Brasil.

Há um predomínio de sentidos associados à IR entre as mulheres nos dois grupos e, também, dentro dos subgrupos com religião. Segundo Dalgalarondo (2008), na vida religiosa há um predomínio das mulheres sobre os homens no que se refere à frequência aos cultos e práticas religiosas. As mulheres são, portanto, mais expostas do que os homens aos discursos dos pregadores religiosos, o que à princípio justificaria essa composição. Isto não implica, todavia, que sejam elas as responsáveis pelos ataques às RAb. As estatísticas oficiais sobre violência religiosa não levantam o gênero envolvido nas denúncias de práticas de preconceito e intolerância, o que torna difícil relacioná-los à intolerância.

A vida das mulheres dentro das religiões ocidentais foi e ainda é questão a ser discutida. A misoginia parece ser um elemento comum ao imaginário religioso. Sabemos que as mulheres sofreram toda a sorte de preconceito e perseguição por parte do Cristianismo ao longo da história das sociedades ocidentais. Elas eram vistas como causadoras da queda endêmica da humanidade, como bruxas e tentação para o pecado, acusadas disso tanto por católicos como por protestantes (NOGUEIRA, 2008). Malgrado a sua pregação igualitária, o Cristianismo ao final sucumbiu à estrutura patriarcal herdada do Judaísmo e comum às sociedades antigas. As mulheres, portanto, foram durante muito tempo objetos privilegiados de perseguição religiosa encabeçada por homens na condição de líderes religiosos.

Consideramos, também, que a condição de “ser mulher” na sociedade brasileira, e talvez em todas as sociedades ocidentais sob a égide das religiões monoteístas, coloca este grupo em um tipo de relação com a religião e com diversos outros aspectos da vida social, de uma forma diferenciada dos homens. Há muito sabemos, através dos estudos sobre gênero e sexualidade que a mulher atravessou a história do Ocidente até a atualidade submetida a instituição patriarcal, o qual encontra importante respaldo em crenças e valores cultivados pelo Cristianismo (BORIS; DE HOLANDA CESÍDIO, 2007). Ainda neste sentido, a mulher e sua sexualidade foram submetidas a um longo processo de associação com o demônio (ALVES, 2002).

Segundo Le Goff (1983) a figura de Satã é associada no Cristianismo medieval ao pecado da carne e do espírito. O imaginário medieval concebia em boa parte de sua cultura religiosa uma figura do demônio sob a aparência delicada de uma jovem muito bonita e atraente, disposta a usar de seus artifícios sexuais para desencaminhar o fiel servo de Deus à perdição. Esta associação *mulher-sexo-demônio* exerceu grande influência no imaginário e no discurso católico sobre o feminino, culminando em uma sedimentação duradoura da figura da mulher em conluio com as forças do mal. No medievo, a figura do demônio exerce profunda influência sobre a vida das pessoas, levando em sua expressão mais aterradora a caça às bruxas nos séculos XV e XVI, e arrastando para as fogueiras da inquisição milhares de mulheres acusadas de manter relações sexuais com os demônios e responsabilizadas, por tais práticas, por toda sorte de malefícios sociais. Acreditamos ser possível que estas raízes históricas da relação mulher-religião possam ter deixado marcas específicas nas representações sociais que elas manifestam.

Estas práticas foram criadas pelos homens. Eles foram e são, na maioria das vezes, os responsáveis pela doutrinação religiosa dentro do Cristianismo. Eles elaboram as doutrinas, o que pode e o que não poder ser aceito, realizam as pregações e homilias, direcionam, portanto, a vida religiosa dos adeptos. Sob a influência do controle masculino é possível, portanto, compreender que as crenças das mulheres hoje sobre as RAb sejam profundamente marcadas pelo patriarcalismo dominante na maioria das religiões ocidentais.

No que se refere à escolarização investigou-se se é ela outro fator social de relevância capaz de interferir nos processos de formação das representações sociais das RAb. Sabemos que a escola é uma importante instituição social para a difusão do conhecimento científico e de certas visões de mundo e de ser humano. O processo de escolarização é, em última instância, um processo de difusão de ideias e crenças socialmente valorizadas. Com relação a este marcador, não se apresentaram diferenças significativas entre pessoas com ensino médio e

ensino superior em relação à negatividade que constroem para as RAb. As expressões, a seguir, extratos representativos dos participantes com distintos níveis de escolarização:

Eu não entendo dessas religiões. Foi difícil para falar delas. Só acho que eles só trabalham para o mal. Não tenho conhecimento de nenhuma pessoa que conviva nesse meio que esteja com deus no coração. Sempre estão em perturbações, conflitos, enfim com falta de amor no coração. Deus é bom sempre. Amém. **(s1feb)**

Respeito todas as religiões, porém não creio que a macumba e o xangô sejam religiões. Acho que a partir do momento em que utiliza invocações de forças negativas para atrapalhar ou desejar algo ruim para alguém, não é aceitável como religião. **(s3fsp)**

Sentido similar também foi encontrado entre as pessoas *sem religião*, com ensino superior:

São religiões que buscam conseguir a qualquer custo o que querem através de coisas que não vem de deus e que o preço vai ser muito caro depois. **(s26fsi)**

Fazem parte da cultura africana, acho que em todas são realizados rituais, não sei se utilizam animais ou crianças nesses rituais, mas já ouvi dizer que sim, fico assustada com isso porque não acho legal utilizar animais e crianças, mas respeito as pessoas dessas religiões, cada um tem sua religião, seus direitos e sua cultura. **(s29fsi)**

Para as pessoas com ensino superior, a experiência acadêmica parece não causar mudanças significativas em suas representações sociais de RAb, que apareceram imbricadas de intolerância religioso.

5.3.5 Ancoragem sociológica e histórica das representações sociais de RAb

A seguir apresentamos as ancoragens sociológicas e históricas. Queremos neste ponto situar as produções de nossos participantes dentro do quadro geral dos significados sociais das RAb presentes na sociedade brasileira, atentos ao fato de que todo significado social tem uma história, está atrelado ao passado da sociedade que o engendra (CHARTIER, 2002). Para esta etapa das análises tomamos por base das categorias obtidas por meio das análises de conteúdo aplicadas às justificativas.

5.3.5.1 Ancoragens dos grupos com religião e sem religião sobre RAb

Tanto o grupo *com religião* como o *sem religião* parecem compartilhar sentidos semelhantes em relação às RAb, tal como vimos discutido acima. São dois grupos, no entanto, com características identitárias distintas: os *com religião*, com um forte senso de pertencimento religioso institucional, e os *sem religião*, desvinculados da religiosidade institucional. Ambos compartilham da mesma matriz religiosa brasileira, que segundo Domezi (2015), se constitui como uma complexa integração de crenças e imagens religiosas que subjazem ao plano

sociocultural e que permeia a vida social brasileira, reverberando, dessa forma, na constituição das identidades religiosas contemporâneas.

Esta matriz foi se constituindo ao longo da formação histórica do Brasil, com fortes laços com a cultura religiosa católica luso-ibérica. Ela é composta por elementos culturais do imaginário religioso que se configurou a partir do encontro das culturas religiosas europeia, indígena e africana. Este encontro não se deu de forma pacífica, mas por meio de embates a partir dos quais a influência europeia impôs sua hegemonia. A violência sofrida pelos povos indígenas e africanos se estendeu ao longo de todo o processo histórico que hoje desemboca em uma sociedade violenta e desigual, deixando marcas profundas. Segundo Sérgio Buarque de Holanda (2011) o domínio europeu se materializou basicamente em duas vertentes: a violência simbólica simbolizada pela presença jesuítica e a violência física que se impunha pela espada.

Este substrato violento faz eco ao repositório memorial das expressões religiosas contemporâneas de Léger (2008), uma espécie de memória autorizada com raízes ancestrais que garantem a perpetuidade dos sistemas de crenças mesmo em face à atual pluralidade de possibilidades de afirmação religiosa. Esta base comum parece servir de lastro para as atuais ancoragens das representações sociais das RAb por pessoas *com religião* e *sem religião*. Ela parece orientar socialmente os seus olhares no trato com as RAb, sinalizando dessa forma para uma ancoragem histórica de perseguição e discriminação que se atualiza no pensamento social contemporâneo de certos segmentos religiosos, sobretudo, o neopentecostal como se pode conferir, a seguir, nas categorizações que conseguimos construir.

RAb não é religião, não é bíblico, e nem há deus nela.

A crença de que as diversas manifestações religiosas que configuram o conjunto das RAb não é religião, ou de que é uma religião de segunda linha, é uma constante nas históricas relações do Catolicismo dominante com estas religiões. Como vimos na revisão da literatura, o status de efetiva religião (e religião verdadeira) era outorgado apenas à religião católica e até mesmo aos protestantes este status era negado. As RAb eram antes de tudo feitiçaria, credence, engodo (DOMEZI, 2015). É notório como a mesma negação da religiosidade de matriz africana permanece atuante nas representações sociais destas religiões por pessoas *com religião* e *sem religião*. Este sentido de não religiosidade, ao mesmo tempo que remete à construção histórica das RAb, também contribui para uma imagem contemporânea deslegitimada perante o cenário brasileiro de diversidade religiosa. Há, dessa forma, uma função social para que tais crenças permaneçam atuantes, sobretudo, entre grupos neopentecostais.

Estes tipos de crenças permanecem presentes na atmosfera cultural da sociedade brasileira, na realidade, são parte estruturante da cultura religiosa brasileira, pois ajudam a compor as cognições sociais do brasileiro médio, de modo que mesmo entre não religiosos, elas se fazem atuantes ao orientar os olhares e as interpretações acerca da vida social. Assim, a recente abertura da sociedade brasileira para a pluralidade religiosa, na medida em que possibilita uma maior afirmação social de segmentos religiosos historicamente renegados, inscreve as RAb em uma dinâmica de disputas e conflitos inerentes à pluralidade democrática. Afloram, então, conflitos por mais espaço social e maiores possibilidade de interferência, sobretudo, no campo político-religioso. É o caso das religiões neopentecostais com suas pressões nos campos moral e político.

Em consonância com o caráter de não religiosidade atribuído às RAb está o fato de não serem elas consideradas religiões bíblicas e, por consequência, não serem “de deus”. Ora, se não são “de deus”, são do *demônio*, como indicam os dados acima analisados, e neste ponto vislumbramos como o processo de demonização das RAb adquire uma feição de oposição ao Cristianismo neopentecostal, ecoando mais uma vez uma linha de crença com profundas raízes históricas pautadas na intolerância, na perseguição e deslegitimação social. O caráter demoníaco das RAb é objetivado exatamente nas práticas rituais, tal como indica a categoria a seguir.

RAb realizam rituais malignos voltados para fazer o mal.

Esta dimensão de malignidade atribuída às RAb encontra respaldo, como vimos, no substrato sociorreligioso que alicerça a vida social brasileira. É possível pensar esta representação em termos dicotômicos balizados no dualismo bem e mal profundamente arraigado no pensamento social brasileiro. Este pensamento é o resultado de séculos de confluências culturais, sociais, econômicas e históricas sedimentadas no dualismo cristão e este, por sua vez, herdeiro do judaísmo que, por seu turno, reverbera o pensamento religioso de zoroastrismo, no século VI a.C. (COULIANO; ELIADE, 1999).

O contato mútuo entre as RAb e os outros grupos religiosos parece reforçar o sentimento de pertença para ambos. Sabemos que o sentimento de pertença é produto de processos de identificação social a partir do qual as pessoas se reconhecem membros ativos de um determinado grupo ou grupos (MEAD, 1934/1962; BERGER & LUKMAMM, 2014). No caso dos grupos religiosos, o sentimento de pertença parece ser reforçado pelo imaginário simbólico mitológico, isto é, pelas crenças que os sistemas religiosos incutem em seus membros, crenças

estas que no âmbito do Cristianismo, são carregadas de sentimento de exclusividade e superioridade. Estas crenças conferem aquele grupo valor e significação pessoal e social.

Parte desse valor e significação é auferido pelos grupos por uma polarização do tipo o bem *versus* o mal, polarização com ancoragem em profundas raízes históricas, e que adquire um novo significado no contexto sociorreligioso atual, caracterizado, por um lado, pela fluidez das identidades religiosas que convivem, por outro lado, com fundamentalismos religiosos por segurança e estabilidade. Fluidez e estabilidade são, assim, demandas da religiosidade contemporânea difíceis de conciliação por parte do religioso radical, ao mesmo tempo em que são um imperativo fundamental para a convivência social das diferenças religiosas.

O processo de demonização das RAb se atrela à dinâmica religiosa contemporânea na qual os diferentes segmentos religiosos estão sempre em busca por novos adeptos (SILVA, 2015), e a um projeto de amplificação da influência da religião não só no campo religioso como também na sociedade civil como um todo. Para certos segmentos religiosos, a questão fundamental não é apenas livrar os adeptos das RAb da influência do demônio, mas livrar a sociedade brasileira do mal (COSTA, 2015). Dessa forma, o campo político se apresenta como via de intervenção religiosa significativamente sedutora para muito segmentos religiosos, sobretudo, os mais radicais. Por mais que este projeto produza ferimentos aos princípios laicos e seculares, os políticos ligados ao segmento religioso de matriz mais radical parecem não se importar com isto, desde que seja o Cristianismo a religião dominante.

5.4 Resultados do Estudo 2 – Representações sociais de minorias religiosas por grupos diversos em PORTUGAL

O desenho teórico desta investigação teve por contexto privilegiado de compreensão da intolerância religiosa a sociedade brasileira. Desenvolvemos, assim, análises e interpretações mais aprofundadas dos dados obtidos nesse contexto. No contexto português, os dados nos servem primordialmente ao propósito metodológico de comparação com os dados brasileiros quando isto se mostrar pertinente, isto é, são aqui tratados de forma limitada às análises dos próprios dados sem interpretações aprofundadas em níveis social, cultural e histórico. Esta limitação se impõe em razão dos limites estabelecidos em nossa fundamentação teórica, que optou por aprofundar os sentidos e construções conceituais da IR na sociedade brasileira.

5.4.1 O campo comum das representações sociais de Judeus, Muçulmanos e IURD por pessoas com e sem religião - análise prototípica (NC)

Análise prototípica (NC e PP) dos participantes autodeclarados com religião, em Portugal, para os termos indutores judeu, muçulmano e iurd.

Quadro 15 – Análise prototípica, grupo com religião, Portugal.

Núcleo Central	Primeira Periferia
Holocausto 17-2.1 Terrorismo 16-2.3 Religião 13-1.7 Burca 12-2.2 Alá 11-1.4 Discriminação 8-2.4 Ramadão 7-2.1 Adoção-ilegal 7-1.7 Corrupção 6-2 Nazismo 6-2 Deus 6-1.7 Sofrimento 5-2 Fé 5-1.8 Israel 5-2.2	Hitler 17-2.8 Guerra 12-2.8 Alcorão 9-3.2 Guerra-mundial 8-3.2 Alemanha 7-3.4 Bin-laden 7-3.1 Mesquita 7-2.6 Dinheiro 6-3.5 Morte 6-3 Riqueza 5-2.8 Perseguição 5-2.8
Zona de Contraste	Segunda Periferia
Genocídio 4-1.8 Tradição 4-2 Brasil 4-2.2 Jesus 4-1.2 Meca 4-1.8 Islão 3-1.7 Injustiça 3-1.7 Maomé 3-2 Estrela-Davi 3-1.7 Jejum 3-1.7 Crença 3-2 Preconceito 2-1.5 Crente 2-2 Etnia 2-1.5 Tráfico-criança 2-2 Criança-roubada 2-2 Pessoa 2-1.5 Extremismo 2-1.5 Refugiado 2-2	Atentado 4-3.8 Porco 4-3.8 Mentira 4-3.5 Oração 3-3.3 Campo-concentração 3-2.7 Rezar 3-3 Ilegal 3-2.7 Anne-Frank 3-3.3 Rapto 3-2.7 Massacre 3-2.7 Mulher-inferior 3-3 Bíblia 3-2.7 Reportagem 3-3 Racismo 2-3 Torres-gêmeas 2-4 Amor 2-4 Milagre 2-3 Al-qaeda 2-3 Violência 2-3 Câmaras-gás 2-4 Dor 2-3 Pastor 2-3 Tortura 2-3.5 Fanático 2-2.5 Fachada 2-2.5 Cristão 2-4

Fonte: Elaborado pelo autor.

Apresentamos acima os resultados nas análises prototípicas com vistas em obter o campo comum das representações sociais de judeus, muçulmanos e IURD construídas pelos grupos *com religião* e *sem religião*.

Os participantes portugueses auto-denominados *com religião* compõem um agrupamento relativamente homogêneo de sujeitos que se consideram religiosos praticantes e vinculados a alguma instituição religiosa, sobretudo, à Igreja Católica Romana, praticantes e não praticantes. No NC acima encontramos as palavras *holocausto* e *terrorismo* com maior frequência, seguidas de outras 12 palavras. É importante observar que a simples condição de ser a palavra mais evocada não confere a este termo a condição de elemento semântico nuclear de uma representação, ela apenas indica essa possibilidade. A presença de outros termos neste quadrante com frequência significativa ajuda a configurar um quadro representacional mais abrangente e rico em significados. De imediato foi possível notar que a maioria das palavras aderem semanticamente aos objetos de representação, isto é, fica evidente que tais palavras remetem a estes objetos. Por exemplo, a palavra *holocausto* foi a mais citada (17) e está diretamente relacionada aos judeus, não tendo uma relação direta com os muçulmanos ou com a IURD. O mesmo pode ser dito em relação às outras, com exceção de *Deus*, *religião*, *sofrimento*, *discriminação* e *fé*, que fazem alusão às entidades religiosas abstratas e compartilháveis entre todos estes segmentos.

Assim, se retirarmos do NC as palavras que remetem diretamente aos muçulmanos (*terrorismo*, *burca*, *Alá*, *ramadão*) e judeus (*holocausto*, *nazismo*, *israel*, *sofrimento*), restarão as palavras que se associam diretamente à IURD (*adoção-ilegal*, *corrupção*) e à religiosidade em geral (*fé*, *religião*, *discriminação*, *Deus*). De todas estas palavras, as associadas à IURD e a palavra *terrorismo* (para muçulmanos), remetem aos sentidos valorativamente negativos. Seria o caso de falarmos aqui em três representações sociais distintas, dado que os objetos de representação (judeus, muçulmanos e IURD) são segmentos religiosos diferentes, embora mantenham um caráter comum socialmente polêmico?

Os elementos periféricos podem indicar possíveis representações sociais em formação, mas esta nova representação faz referência aquele mesmo objeto social. Nos quadrantes acima, a palavra *holocausto* está para judeus, *burca* para muçulmanos, *adoção-ilegal* para IURD. Isto indica que, provavelmente, o que temos aqui são três representações sociais distintas e devem ser analisadas separadamente, o que faremos mais adiante. Por hora, tomamos estes quadrantes com suas palavras em conjunto como referências para a compreensão do campo comum das representações.

Notamos que há um claro sentido histórico em dois dos principais termos evocados, *holocausto* e *nazismo*. Os dois se referem à história recente dos judeus. A ancoragem na palavra *sofrimento* pareceu-nos uma alusão às experiências do *nazismo* e *holocausto* que são imediatamente associadas aos judeus, no pós Segunda Guerra Mundial até a atualidade. Estes termos, sobretudo o mais evocado, *holocausto*, com 17 evocações e OME em 2.1, fazem uma associação com um passado recente deste povo, de cuja atualidade frequentemente se liga ao Estado de Israel, sendo *Israel* outra palavra ligada diretamente aos judeus. Desse conjunto, podemos supor que há um sentido histórico associado ao judeus, localizado no passado recente e que deixou marcas de *sofrimento*, *segregação* e *discriminação*. O Judaísmo, portanto, evoca um sentido histórico associado ao *sofrimento* nos participantes *com religião*. É impossível que este sentido seja resultado de experiências diretas dos participantes com a realidade histórica da Segunda Guerra Mundial, dado que são praticamente todos jovens com menos de 30 anos.

Este sentido compartilhado pode ser compreendido pela influência e diversidade de livros e filmes sobre a Segunda Guerra Mundial, amplamente disponíveis nas livrarias portuguesas, tal como constatado por este pesquisador; também sugere uma formação escolar que dê ênfase a fatos históricos com estreita relação com o próprio continente europeu. Esta última possibilidade explica em parte, mas não de todo o conteúdo histórico desta representação social. É provável que filmes, documentários e livros abundantes sobre Hitler e a Segunda Guerra contribuam para a disseminação de informações científicas, como fatos e acontecimentos históricos, contribuindo assim para a formatação desta representação social (SÁ, 1996).

É pertinente registrar que não parece haver um sentido pejorativo na representação social dos judeus pelos participantes *com religião*. Estes termos se referem, em última instância, a acontecimentos relacionados a este grupo étnico-religioso. Não são palavras que associem os judeus a práticas discriminatórias e violentas deles para com outros grupos, mas exatamente o contrário, ou seja, expressam discriminação e violência perpetradas contra os judeus.

Já em relação à IURD, notamos a presença de sentidos efetivamente negativos associados a este segmento religioso pelo grupo *com religião*. Os termos *adoção-ilegal* e *corrupção* se referem diretamente a este segmento religioso de origem brasileira, de cuja presença em território português há um farto registro midiático de controvérsias, desde a década de 1980. Mais recentemente, esta Igreja neopentecostal esteve envolvida, segundo publicações midiáticas, em processos de adoção de crianças e suspeitos de ilegalidade, acrescentando ao já frequente histórico de problemas com a sociedade portuguesa mais um

evento de natureza negativa, contribuindo, dessa forma, para a construção de uma imagem social da IURD atrelada à *ilegalidade e corrupção*.

A palavra *terrorismo* é a segunda mais relevante do NC. Sabemos que terrorismo é um termo com ampla variação semântica, aplicável à política, bem como à religião (BOBBIO, 1989). O atual contexto de conflitos que envolvem a religião muçulmana em diversos países europeus nos autoriza a supor que este termo se refere especificamente ao islamismo. É necessário, contudo, deixar claro que o extremismo religioso está presente em praticamente todos os segmentos religiosos, não sendo exclusividade dos muçulmanos. A presença do Islamismo em território português o coloca como uma minoria com traços, práticas e comportamentos claramente distoantes. Daí a presença de termos como *ramadão*, *burca* e *Alá* na composição do NC, termos estes inconfundivelmente associados ao islamismo.

Se tomamos os dois principais termos do NC, *holocausto* e *terrorismo*, teremos uma dualidade passado-presente que parece nortear o pensamento social deste grupo, dualidade esta em que o componente sofrimento parece perpassar o significado dos dois termos. De fato, tanto *holocausto* quanto *terrorismo* evocam situações de um agudo sofrimento humano. O primeiro, por estar ligado a uma tentativa de extermínio de todo um grupo étnico-religioso por razões políticas e também religiosas; o segundo, por evocar na atualidade uma dimensão violenta da religião muçulmana, atrelada ao contexto de modernização globalizante das sociedades ocidentais (TIESLER, 2000), e que chega à sociedade portuguesa não na forma de violência explícita contra os seus, mas por meios midiáticos que reportam a conflituosa relação da religião muçulmana com as sociedades ocidentais.

Quando observamos a PP percebemos que o mesmo padrão do NC se repete. Há referências claras a eventos e personagens históricos significativos, bem como a outros mais atuais de natureza negativa. Segundo Abric, a PP se caracteriza por agrupar elementos tidos por secundários de uma representação (ABRIC, 1993), mas também pode indicar a possibilidade de alguns elementos centrais, isto é, de maior relevância evocativa, na composição do NC. Os elementos desta periferia parecem corroborar essa segunda possibilidade ao indicar uma estrutura similar à do NC. Dessa forma os termos *guerra* e *Alcorão* sinalizam para um sentido histórico associado a elementos da religiosidade islâmica atual.

Dessa forma, o conjunto dos quadrantes que cercam o NC parece reforçar a estrutura do NC, indicando uma representação social com fortes conteúdos de elementos históricos e atuais, de forma que os mais recentes apresentam sentidos pejorativos.

Assim, o grupo dos judeus e muçulmanos parecem estar no centro da estrutura prototípica e a IURD agrupa os elementos atuais de mais sentidos negativos. Esta organização prototípica se coaduna com a cultura religiosa portuguesa atual, bem como sua histórica relação com os judeus. Mais antiga e influente, a presença de judeus na cultura portuguesa se faz notar, sobretudo, a partir do Cristianismo católico que tanto marcou a formação da mentalidade do povo português. Não só pelo prisma católico, mas também pela presença de comunidades judaicas, tanto no passado quanto no presente.

Análise prototípica (NC e PP) dos participantes autodeclarados sem religião, para os termos indutores judeu, muçulmano e iurd.

Quadro 16 – Análise prototípica, grupo sem religião, Portugal.

Núcleo Central	Primeira Periferia
Religião 23-1.3 Holocausto 21-2.1 Hitler 16-2 Alá 9-1.2 Corão 8-2.1 Preconceito 6-1.7 Diferente 6-1.7 Crença 6-1.5 Ramadão 5-2 Rapto 5-2.2 Discriminação 5-2	Terrorismo 15-3.1 Morte 9-3.3 Campo-concentração 8-2.5 Nazismo 7-2.9 Câmara-gás 7-3 Guerra 6-3.3 Burca 6-3 Criança 6-2.8 Dinheiro 6-2.7 Sofrimento 5-3 Fanatismo 5-2.6 Mesquita 5-2.4
Zona de Contraste	Segunda Periferia
Chapéu 4-1.8 Seita 4-2.2 Pedofilia 4-1.5 Genocídio 4-1.2 Hanukkah 4-2.2 Vitima 4-1.5 Extremismo 4-2 Incompreensão 3-2 Islão 3-2 Maomé 3-2 Diferença 3-1 Poder 3-2 Israel 3-1.7 Abuso 3-1.7 Polêmica 2-2 Jeová 2-1 Amigo 2-1.5 Negócio 2-2 União 2-2 Adoção-ilegal 2-2 Humano 2-1	Guerra-mundial 4-2.5 Oriente 4-2.5 Estereótipo 3-3 Riqueza 3-3 Brasil 3-2.7 Padres 3-2.7 Farsa 3-3 Barba 3-3.7 Bomba 2-3 Conflito 2-2.5 Rezar 2-4 Corrupção 2-4.5 História 2-2.5 Ridículo 2-3 Guerra 2-3 Hipocrisia 2-4 Roupa 2-4.5 Carne-vaca 2-3 Raça 2-4 Pijama-listrado 2-3 Fome 2-4

Fonte: Elaborado pelo autor.

A palavra de maior frequência para o grupo dos *sem religião*, no quadrante que indica possível centralidade da representação, o núcleo central, é *religião*, com 23 evocações, porém com baixa OME, com taxa em 1.3. Seguem ao termo *religião* os termos *holocausto* e *Hitler*, estes inequivocamente associados aos judeus. É um sentido de religiosidade subjetiva na representação social de minorias religiosas.

Quanto à IURD, no NC há apenas uma referência direta a este segmento religioso, com valor semântico negativo, a palavra *rapto*, associada às denúncias midiáticas de contravenção social dessa religião em solo português. Em seu conjunto, portanto, o NC sugere uma representação social de muçulmanos, judeus e IURD por pessoas *sem religião* ligada a um sentido de religiosidade associado a aspectos históricos e discriminatórios, como *Hitler* e *holocausto*, presentes neste quadrante. Ao mesmo tempo, o fato de a palavra *religião* ter sido a de maior frequência, supomos haver uma ascendência do sentido dessa palavra sobre as palavras subsequentes.

Na PP apareceu a palavra *terrorismo* como a de maior frequência de evocação. Dado que NC e PP mantêm entre si uma relação de proximidade significativa, sendo a PP uma zona com elementos de maior intercâmbio com o NC, este termo com 15 evocações poderia figurar na composição NC entre as três palavras mais evocadas. Como já mencionado, ele faz uma possível referência aos muçulmanos como elemento de destaque desse grupo. No seu conjunto, a PP agrupa termos ligados essencialmente aos judeus e muçulmanos, com apenas duas evocações ligados à IURD, isto é, *criança* e *dinheiro*. Semelhantemente ao NC, os elementos históricos e culturais ligados às práticas religiosas se sobrepõem aos elementos negativos associados a estas religiões.

Segundo Wachelke & Wolter (2011), no processo de análise de um quadro prototípico, o termo que obtém maior frequência de evocação e que aparece no NC, indica o possível sentido social. Para os participantes *sem religião*, um sentido geral de *religião* se impõe como termo que engloba os grupos religiosos representados, isto é, judeus, muçulmanos e IURD. É possível que, para o grupo dos *sem religião*, tais grupos religiosos seja apenas religiões em um sentido amplo que o senso comum confere a este termo. Neste ponto, o grupo *sem religião* difere dos *com religião* pelo fato de que estes últimos associam primeiramente os grupos representados com um evento histórico de sentido negativo, o *holocausto* do povo judeu.

Campo comum dos participantes com religião e sem religião para o critério de frequência de evocação e ome (NC).

Quadro 17 – Análise prototípica, campo comum para grupo com religião e sem religião, Portugal.

Com religião	Termos indutores	Sem religião
Holocausto 17-2.1 Terrorismo 16-2.3 Religião 13-1.7 Burca 12-2.2 Alá 11-1.4 Discriminação 8-2.4 Ramadão 7-2.1 Adoção-ilegal 7-1.7 Corrupção 6-2 Nazismo 6-2 Deus 6-1.7 Sofrimento 5-2 Fé 5-1.8 Israel 5-2.2	Judeus, IURD e Muçulmanos (JIM)	Religião 23-1.3 Holocausto 21-2.1 Hitler 16-2 Alá 9-1.2 Corão 8-2.1 Preconceito 6-1.7 Diferente 6-1.7 Crença 6-1.5 Ramadão 5-2 Rapto 5-2.2 Discriminação 5-2

Fonte: Elaborado pelo autor.

Nos quadros acima os dois grupos compartilham elementos representacionais comuns em termos semânticos, mas diferentes em frequência de evocação, embora, como mencionamos acima judeus, muçulmanos e IURD proporcionem evocações específicas, optamos por agrupar aqui o conjunto dessas evocações para podemos visualizar os termos evocados que se sobressaem para aquelas minorias religiosas, dando-nos, assim, uma ideia mais aproximada do campo comum das representações que queremos evidenciar.

Para o grupo *com religião*, o conjunto minoritário dos judeus, muçulmanos e IURD evocam, em primeiro lugar, o termo *holocausto*, um evento histórico de sentido ancorado a *sofrimento*, *perseguição* e *extermínio*. É uma associação, portanto, ao holocausto como evento histórico ligados a Judaísmo que se sobressai enquanto imagem das minorias religiosas por eles representadas, levando-nos a supor que o campo comum da representação social dos com religião se fixa nesta imagem. Em segundo lugar, vem o termo *terrorismo*, palavra de sentido negativo ligada presumivelmente (não objetivamente) aos muçulmanos e evoca, da mesma forma, sofrimento, assassinatos, perseguições em nome de valores e crenças religiosas. Este termo reforça o significado do termo *holocausto* como imagem de minorias religiosas associadas a *sofrimento*, *perseguição* e *extermínio*. Por último, é evocado o termo *religião*, indicando, dessa forma, a natureza periférica desse elemento em face à prevalência de uma representação social de minoria religiosa associada aos sentidos negativos de sofrimento, perseguição, extermínio.

O grupo *sem religião*, por sua vez, apresenta uma possível representação social que parece ser inversa àquela do grupo *com religião*, de modo que o sentido de *religiosidade* se sobrepõe à dimensão de *sofrimento*, *extermínio* e *perseguição*. Esta imagem das minorias religiosas primeiro como *religião* e, segundo, como *sofrimento* e *perseguição* sugerem-nos uma posição menos negativa dos *sem religião* em face a estes segmentos religiosos minoritários.

Esta conclusão encontra apoio quando analisamos quantitativamente as evocações de sentido associados à IR de ambos os grupos, pois nelas percebemos que há uma diferença significativa entre eles: o grupo *sem religião* tem menos crenças associadas a preconceitos ou a eventos negativos em comparação com o grupo de participantes *com religião*. As tabelas e o gráfico a seguir sintetizam as frequências dos sentidos associados à IR evocados.

Tabela 4 – Sentido associados à IR atribuídos às minorias religiosas pelo grupo com religião, Portugal.

COM RELIGIÃO	Muçulmano	Judeu	IURD	Total 141	%
Sentidos positivos	09	06	12	27	19,1
Sentidos associados à IR	23	22	23	68	48,2
Sentidos positivo/negativo	12	15	03	30	21,2
Sem resposta	03	04	09	16	11,3

Fonte: Elaborado pelo autor.

Tabela 5 – Sentido associados à IR atribuídos às minorias religiosas pelo grupo sem religião, Portugal.

SEM RELIGIÃO	Muçulmano	Judeu	IURD	Total 138	%
Sentidos positivos	03	08	09	20	14,9
Sentidos associados à IR	18	18	18	54	39,1
Sentidos positivo/negativo	21	14	06	41	29,7
Sem resposta	04	06	13	23	16,6

Fonte: Elaborado pelo autor.

Em síntese, estes achados nos sugerem que o campo comum das representações sociais de minorias religiosas por pessoas *com religião* e *sem religião* se fixam em uma imagem de *sofrimento*, *perseguição* e *violência extrema*, bem como em um sentido de religiosidade, mas com as seguintes diferenças: para os grupos *com religião*, a imagem associada à IR se sobrepõe ao sentido religioso das minorias religiosas, e para os grupos *sem religião*, o sentido religioso se sobrepõe à imagem associada à IR.

5.4.2 Posições subgrupais e individual: ancoragem psicológica de minorias religiosas

Se no contexto brasileiro tivemos um único objeto de representação (RAb) para pessoas *com religião* e *sem religião*, com subgrupos dos *com religião* formado por diversos segmentos religiosos, no contexto português os parâmetros se invertem, isto é, tivemos três objetos de representação sociais, judeus, muçulmanos e IURD, de modo que o grupo *com religião* não

apresentam grande variação de subgrupos, comportando apenas católicos praticantes e não praticantes. A composição portuguesa indica, de início, que não teremos muitas possibilidades de verificar as variações subgrupais dos com religião, mas, por outro lado, abre-nos a possibilidade de aprender as variações a partir do objeto de representação.

Dessa forma, apresentamos abaixo as posições subgrupais (católicos praticantes e não praticantes), bem como as posições dos grupos *com religião* e *sem religião* em função dos diferentes objetos de representação, seguidos pelas posições individuais de cada grupo. Faremos isto a partir das análises prototípicas e das justificativas.

Núcleo central das representações sociais para termos indutores muçulmanos, IURD e judeus por católicos praticantes, Portugal.

Quadro 18 – Núcleo central para termos indutores muçulmanos, IURD e judeus por católicos praticantes, Portugal.

Núcleo Central	Primeira Periferia
Ramadao 7-2.1 Religião 6-1.8 Burca 6-1.8 Deus 5-1.4 Sofrimento 4-2 Tradição 4-2	Holocausto 8-2.5 Terrorismo 8-2.5 Alcorão 7-3 Guerra 6-2.5 Hitler 6-2.5 Guerra_mundial 5-4 Discriminação 4-2.8
Zona de contraste	Segunda periferia
Alá 3-1.3 Islão 3-1.7 Corrupção 3-1.3 Nazismo 3-1.3 Israel 32 Adoção_ilegal 3-2.3 Meca 3-1.7 Crença 3-2 Genocídio 2-2 Crente 2-2 Maomé 2-2 Brasil 2-2 Fé 2-2 Etnia 2-1.5 Tráfico_criança 2-2 Extremismo 2-1.5 Jejum 2-2 Morte 2-1 Refugiado 2-2	Oração 3-3.3 Massacre 3-2.7 Porco 3-3.7 Bin_laden 3-2.7 Dinheiro 3-2.7 Mesquita 3-2.7 Riqueza 2-3 Rezar 2-3.5 Ilegal 2-2.5 Anne-Frank 2-4 Amor 2-4 Mulher_inferior 2-4 Perseguição 2-3 Câmara_gás 2-4 Pastor 2-3 Fachada 2-2.5 Mentira 2-3

Fonte: Elaborado pelo autor.

O NC acima agrupa as evocações deste subgrupo para os três termos indutores em conjunto (muçulmanos, IURD e judeus). Notamos que a palavra que sugere centralidade é o termo *ramadão*, termo diretamente associado ao Islamismo, prática religiosa que consiste em realização de preces e jejuns durante o mês sagrado muçulmano, sempre na mesma data, podendo passar por todos os meses do ano. É uma prática intimamente relacionada à identidade muçulmana, pois é o terceiro dos cinco pilares do Islamismo (ou outros quatro são fé, oração, caridade e peregrinação).

Segundo o Pew Research Center Religion de 2016, os católicos praticantes portugueses são, dentre os católicos ocidentais, os que mais levam sua religião à sério, isto é, são os que mais aderem aos princípios morais e práticas devocionais se comparados aos outros países europeus. É, portanto, presumível que a identidade religiosa desse subgrupo demarque posições mais rígidas em face à diversidade religiosa. No entanto, os termos do NC acima indicam uma possível representação social de minorias religiosas (conjunto de muçulmanos, judeus e IURD) com poucos sentidos negativos. Pelo contrário, há uma forte indicação de um sentido de respeito pelo menos em relação aos muçulmanos e judeus, como o indicam a maioria das palavras do quadrante do NC.

A PP, por sua vez, aglutina termos de valor semântico negativo ligados a judeus e muçulmanos. Notemos que a maioria dos termos evocados remetem a situações e práticas violentas, expressando dessa forma uma dimensão intolerante dessas religiões, mas ao mesmo tempo uma tendência dos católicos praticantes em conservar estes elementos, mesmo que periféricamente. Ainda assim, a representação social que se vislumbra nos elementos do NC indica uma percepção não negativa de judeus e muçulmanos por católicos praticantes. A IURD, por outro lado, não faz evocar termos negativos na composição do NC e da PP. Eles aparecem secundariamente na Zona de Contraste e na Segunda Periferia. Esta ausência de referências semânticas negativas para a IURD no NC e PP não quer dizer, todavia, que ela seja bem vista por este subgrupo. Pelo contrário, as justificativas dos participantes dão a real dimensão de suas crenças:

Muçulmano

Nos dias de hoje, a palavra muçulmano é muito falada, mais aparece o lado negativo do que positivo. Na minha opinião, claro que várias pessoas que fizeram atos fanáticos e mataram, alguns são muçulmanos. Mas existem outras que são pessoas que não tem nada em comum com esses atos, e só querem uma vida melhor para a sua vida. Não devemos culpar pessoas pelos atos dos outros.

IURD

As pessoas que são crentes da iurd têm de parar de ser, pois esta religião só piora as vidas das pessoas a nível físico e psicológico. Também toram crianças de várias famílias para fazerem doações ilegais. Isto é crime e não devia de acontecer. Por fim, são ocas pois enganam as pessoas e estas sem a noção da gravidade do problema, são muito dinheiro para os líderes.

Judeu

Na época da segunda guerra mundial, existiu, por ordem de Hitler, genocídios de milhões de judeus e de outras minorias. Estas minorias foram mortas e culpada por coisas que não tinha nada a ver com elas. Foi uma época muito grave e triste da nossa história e não se pode voltar a repetir. **(s4fsi)**

Vemos na justificativa sobre a IURD que há um sentido de rejeição muito forte contra este segmento, fato este que não se repete em relação a muçulmanos e judeus. A temática do poder, da *ilegalidade* e do *dinheiro* é bastante comum entre os católicos praticantes:

A ideia formada que tenho deste grupo não é positiva, uma vez que só conheço a partir da televisão e dos casos falados de retirarem as crianças e as levarem, mais precisamente o bispo. Penso que não são muito corretos. **(s11fsi)**

Dessa forma, as ancoragens subjetivas para a IURD parecem se condensar em uma representação social associada a elementos de rejeição e de sentidos de valor simbólico aparentemente associados à IR, tanto em católicos praticantes como entre os não praticantes.

Uma observação pertinente sobre esta imagem negativa diz respeito ao fato de que a IURD manifesta com frequência comportamentos e práticas religiosos considerados questionáveis até mesmo dentro do campo religioso contemporâneo. Não há dentro do campo neopentecostal uma suposta homogeneidade em questões de práticas e mesmo de crenças, o que torna difícil por vezes o reconhecimento mútuo entre as diferentes denominações que compõe este segmento. Mesmo a chamada teologia da prosperidade por elas adotada desperta por si só desconfiças e incertezas tanto dentro como fora do âmbito religioso.

Núcleo central das representações sociais de muçulmanos, IURD e judeus por católicos não praticantes.

O NC, no quadro adiante, traz a palavra *holocausto* como possível representação social para o conjunto destas minorias religiosas. Sabemos ser este um termo associado ao passado recente dos judeus. Ajudam a configurar a representação social outros termos de valor semântico também pejorativos, como *adoção ilegal*, *terrorismo* e *discriminação*. São palavras que fazem associações inequívocas de minorias religiosas com eventos históricos recentes e práticas violentas. Da mesma forma, a PP ajuda a compor este quadro com outros termos ligados a violência.

Quadro 19 – Núcleo central para termos indutores muçulmanos, IURD e judeus por católicos não praticantes, Portugal.

Núcleo Central	Primeira Periferia
Holocausto 9-1.8 Alá 8-1.4 Terrorismo 8-2.1 Religião 7-1.6 Adoção_ilegal 4-1.2 Discriminação 4-2 Mesquita 4-2.5	Hitler 11-3 Guerra 6-3.2 Alemanha 6-3.7 Burca 6-2.7 Bin_Laden 4-3.5 Morte 4-4
Zona de contraste	Segunda periferia
Guerra_mundial 3-2 Jesus 3-1.3 Fé 3-1.7 Rapto 2-2 Injustiça 2-1 Genocídio 2-1.5 Estrela-Davi 2-2 Roubo 2-2.5 Brasil 2-2.5 Israel 2-2.5	Riqueza 3-2.7 Atentado 3-4.3 Dinheiro 3-4.3 Nazismo 3-2.7 Perseguição 3-2.7 Corrupção 3-3 Campo_concentração 2-3.5 Alcorão 2-4 Dor 2-3 Bíblia 2-3 Reportagem 2-3.5 Mentira 2-4

Fonte: Elaborado pelo autor.

Lembremos que ser um católico não praticante significa assumir uma identidade religiosa com contornos pouco definidos. Não há uma prática efetiva de rituais em templos nem uma aderência irrestrita a dogmas e valores apregoados pelo Catolicismo. Estes são sujeitos, portanto, que se situam numa espécie de limbo religioso, aparentemente sofrendo menos pressões normativas do sistema de crença. As evocações do NC acima indicam, porém, uma tendência deste segmento em representar com termos associados à IR as minorias religiosas, mais do que os católicos praticantes. Nas justificativas, a clareza desses sentidos:

Muçulmano

A religião muçulmana leva-me a pensar, inevitavelmente, no terrorismo e em práticas horríveis que já se sucederam. Não por acreditar que todos os muçulmanos são terroristas, mas porque há um preconceito formado na sociedade em relação aos mesmos. Gostava que isso mudasse, que estas pessoas não tivessem de ser culpabilizadas por outras que utilizaram a sua religião para práticas terroristas. Sei que esta religião não se reduz, de todo, ao terrorismo.

IURD

Não conheço esta igreja e não estou à par do que ela pratica. Mas a julgar pelo nome e pelas componentes “universal” e “reino”, leva-me a caracteriza-la como uma religião que tem muito controlo sobre os seus crentes. Lembra-me da história e da população antiga que deixava a igreja controlar-lhe toda a sua vida. Faz-me lembrar dos tempos da inquisição, do poder negativo que a igreja pode ter.

Judeu

Os judeus foram um povo muito sacrificado e sempre sofreram, até os dias de hoje, de preconceito (ainda que este seja cada vez menos forte e intenso). Muita da discriminação e consequente tortura que se deu no momento do holocausto foi proveniente de um sentimento de inveja associada a riqueza e capacidade de negócio e sucesso deste povo. Foi um povo sempre muito atacado por um sentimento de ódio e sofreram horivelmente. este sofrimento foi muito propagado por Hitler, mas as pessoas que o aceitaram também não são inocentes. **(s1fsi)**

Muçulmano

A religião muçulmana não cede direitos às mulheres. Estas vêm-se dependentes do marido para realizar tudo. Só há pouco tempo foi permitido que conduzissem. Inclusive, necessitam de andar tapadas, muitas são obrigadas ou pressionadas por parte da família e sociedade em geral para tal.

IURD

Adoções ilegais. Não me identifico.

Judeu

Os judeus sofreram um brutal assassinato em massa durante a segunda guerra mundial, eram deportados para campos de concentração, onde eram submetidos a trabalhos forçados, remetidos para câmaras de gás e passavam por carências de fome e higiene. Tudo isso pois eram não como religião inferior, mas como um povo inferior, que iria colocar em causa a pureza da raça ariana. Geralmente, os judeus são associados a pequenos comerciantes com alguma riqueza. **(s8fsi)**

Estas justificativas dimensionam de forma linguisticamente articulada as crenças individuais dos católicos não praticantes. Notemos que os sentidos associados à IR ligados às estas minorias religiosas perpassam o discurso desses participantes, não deixando dúvidas quanto à imagem social que eles têm das minorias religiosas. Tanto judeus quanto muçulmanos são lembrados apenas em contextos de *violência*, estado eles na posição de *vítimas* ou de agressores.

Quanto à IURD, nota-se a crença de que são ligados à *ilegalidade*, isto é, ao mundo do crime e da contravenção. Esta é uma associação com claro e inequívoco sentido semântico negativo, situando este segmento religioso na esfera da possibilidade da penalidade jurídica. Nesse sentido, é possível vislumbrar um significado de organização criminosa associado à IURD, encorajando suas práticas às práticas do mundo criminoso organizado, com vistas ludibriar seus seguidores com fins financeiros. Este segmento religioso parece mobilizar representações sociais com sentidos comuns tanto aos subgrupos dos católicos praticantes como aos não praticantes.

5.4.2.1 Posições grupais segundo os objetos de representação

Quadro 20 - Análise prototípica para termo indutor IURD pelos participante do grupo com religião.

Núcleo Central	Primeira Periferia
Adoção_ilegal 7-7.1 Corrupção 6-2 Brasil 4-2.2 deus 4-1.8 dinheiro 3-2.3 fé 3-1.3	Religião 4-2.5 Mentira 4-3.5 Riqueza 3-3 Oração 3-3.3 Olegal 3-2.7 Bíblia 3-2.7 Reportagem 3-3
Zona de Constraste	Segunda Periferia
Jesus 2-1 Tráfico_criança 2-2 Criança_roubada 2-2	Milagre 2-3 Rapto 2-2.5 Roubo 2-2.5 Pastor 2-3 Cristão 2-4 Fachada 2-2.5 Salvação 2-3.5 Culto 2-2.5

Fonte: Elaborado pelo autor.

Quadro 21 - Análise prototípica para termo indutor IURD pelos participantes do grupo sem religião.

Núcleo Central	Primeira Periferia
Religião 7-1.3 Pedofilia 4-1.5 Dinheiro 4-2 Crença 4-1.8	Criança 6-2.8 Rapto 5-2.2 Seita 4-2.2
Zona de Constraste	Segunda Periferia
Abuso 3-1.7 Polêmica 2-2 Fanatismo 2-1.5 Jeová 2-1 Poder 2-2 Adoção-ilegal 2-2	Brasil 3-2.7 Padres 3-2.7 Farsa 3-3 Riqueza 2-3 Corrupção 2-4.5 Ridículo 2-3 Adoração 2-2.5 Bíblia 2-2.5

Fonte: Elaborado pelo autor.

Com base nos quadrantes prototípicos acima, o grupo *com religião*, em sua maioria composta por católicos romanos e católicos não praticantes, associa pejorativamente a IURD à *adoção ilegal de crianças*, enquanto o grupo *sem religião* associou à palavra *religião*. As justificativas, a seguir, ilustram como tais representações se expressaram entre os participantes. No grupo *com religião* tem-se:

Um grupo religioso que se tem mostrado corrompido pela sede de poder. (s3fsi)

As pessoas que são crentes da iurd têm de parar de ser, pois esta religião só piora as vidas das pessoas a nível físico e psicológico. Também toram crianças de várias famílias para fazerem doações ilegais. Isto é crime e não devia de acontecer. Por fim, são ocas pois enganam as pessoas e estas sem a noção da gravidade do problema, são muito dinheiro para os líderes. (s4fsi)

Já no grupo de participantes *sem religião*:

A iurd começou no brasil e conquista bastantes ouvintes. Depois da proliferação no brasil, estes tentaram comprar o coliseu do porto, no entanto, devido a protestos isso não se realizou. Esta “igreja” começou a transportar crianças provenientes de instituições em Portugal, ilegalmente. Para todos os que se viram numa missa destes (no meu caso vi no youtube) percebemos que é irrealista, e que é uma palhaçada. O padre que começou isto é, atualmente, bastante rico, sendo um dos homens mais ricos do Brasil e essa riqueza não consegue ser explicada. (s3fsi)

Gera um espírito de desconfiança depois de casos que sem tem tornados públicos (casos de raptos de crianças e adoções ilegais), apesar de ter noção que não se deve generalizar. (s7fsi)

É possível que esta diferença diga respeito ao impacto da presença social da IURD na identidade dos dois grupos. Segundo Mead (1934/1962), os sujeitos elaboram suas experiências sociais (eu) em função de um crivo pessoal (mim) que integra as informações do ambiente de forma única. Isto é, para cada membro dos grupos *com religião* e *sem religião*, a IURD adquire uma configuração representacional perpassada pelas expectativas e crenças prévias desses grupos. Dessa forma, os sujeitos do grupo *com religião* precisam lidar com a IURD em um permanente estado de tensão com as suas crenças religiosas já arraigadas em sua identidade. Um senso subjetivo de religiosidade atrelado a certas práticas e crenças (neste caso, de matriz católica) faz ao grupo *com religião* olhar as expressões religiosas minoritárias em função de sua adequação ou não a este referencial.

Dessa forma, o sentido construído para a IURD pelo grupo *com religião* se fixa na imagem de práticas de *adoções ilegais* relacionadas à *infância*, à busca pelo *poder* e a uma vivência de *fé pouco benéfica aos seus adeptos*. Mais uma vez, esta imagem social é ecoada em larga escala pela mídia portuguesa, parece formar uma representação social que coincide com esta imagem. O grupo *com religião*, contudo, parecem aderir com mais intensidade a esta representação, talvez em função de sua própria identidade religiosa católica, apegada à certeza da verdade e unicidade de sua religião, tornando assim mais fácil enquadrar os não católicos entre os que se encontram no erro e na perdição.

O grupo *sem religião*, por sua vez, parece não sentir esta necessidade de localizar o outro religioso no campo social do erro e da perdição. Talvez os *sem religião* sintam a presença da IURD de forma menos cognitivamente dissonante do que aparentemente sentem os *com*

religião exatamente por não afirmarem categoricamente uma pertença religiosa específica. É possível que se sintam, dessa forma, menos ameaçados enquanto indivíduos e enquanto grupo (BERGER, 2017). A relação dialética entre o eu e o mim para o grupo *sem religião*, no âmbito religioso, parece ser menos tensa. Este parâmetro interpretativo, como veremos abaixo, parece se adequar também nas relações entre *grupos com e sem religião* em face aos muçulmanos, como vemos nos quadrantes a seguir.

Quadro 22 - Análise prototípica para termo indutor muçulmanos pelos participantes do grupo com religião.

Núcleo Central	Primeira Periferia
Terrorismo 15-2.2 Burca 12-2.2 Alá 10-1.3 Ramadão 6-2.2 Religião 5-1.4	Guerra 10-2.7 Alcorão 9-3.2 Mesquita 7-2.6 Bin_laden 6-3.2
Zona de Constraste	Segunda Periferia
Meca 4-1.8 Islão 3-1.7 Maomé 3-2 Jejum 3-1.7 Discriminação 3-2.3 Preconceito 2-1.5 Deus 2-1.5 Extremismo 2-1.5 Refugiado 2-2	Atentado 4-3.8 Umlher_inferior 3-3 Torres_gêmeas 2-4 Rezas 2-2.5 Al_qaeda 2-3 Israel 2-3.5

Fonte: Elaborado pelo autor.

Quadro 23 - Análise prototípica para termo indutor muçulmanos pelos participantes do grupo sem religião.

Núcleo Central	Primeira Periferia
Alá 9-1.2 Corão 8-2.1 Religião 7-1 Ramadão 5-2 Preconceito 4-1.8	Terrorismo 15-3.1 Burca 6-3 Querra 5-3 Mêsquita 5-2.4 Oriente 4-2.5
Zona de Constraste	Segunda Periferia
Incompreensão 3-2 Islão 3-2 Diferença 3-1 Diferente 3-1.7 Maomé 3-2 Extremismo 3-1.7 Amigo 2-1.5	Fanatismo 3-3.3 Estereotipo 2-2.5 Roupa 2-4.5 Comflito 2-2.5 Carne_vaca 2-3 Porco 2-2.5 Bomba2-3

Fonte: Elaborado pelo autor.

O possível NC indicado para o grupo *com religião* associa o Islamismo em primeiro lugar ao *terrorismo*. Este é um termo presumivelmente associado à IR, o que faz sobressair aos *com religião* uma representação social dos muçulmanos ligada ao *terrorismo* e a certas práticas religiosas consideradas opressivas nas sociedades ocidentais, como o indica o termo *burca*, que vem em segundo lugar em termos de frequência de evocação.

Já para os participantes do grupo *sem religião*, os muçulmanos remetem primeiramente a *Alá* (o equivalente ao Deus cristão) e ao *Corão*, livro sagrado para os muçulmanos. Há, aqui ainda mais em comparação à IURD, um sentido positivo conferido e este grupo religioso minoritário expresso pela maioria das palavras que compõem o NC. Há uma diferença, mais uma vez, entre os grupos *com religião* e *sem religião*, onde os primeiros parecem apresentar representações sociais predominantemente associadas à IR sobre os muçulmanos, enquanto os *sem religião* os representam de maneira menos agressiva. As justificativas a seguir expressam estas representações sociais. Para o grupo *com religião*:

Quando falo neste tipo de religião gostava de ter mais aspectos positivos do que tenho, mesmo tendo consciência da grande quantidade de inocentes que sofrem injustamente. É de considerar que muitos membros deste grupo são fanáticos e extremistas que levam à produção de atos terroristas. **(s3fsi)**

Quando me lembro esse grupo vem-me à cabeça as vestes que usam, os casamentos com mulheres ainda crianças e terrorismo. Apenas conheço a partir da televisão e de vista, mas penso que nem todos serão iguais e nem todas fazem parte desse terrorismo, mas claro, não tenho uma ideia muito positivas. **(s11fsi)**

No grupo *sem religião*, temos:

Religião bastante discriminada pela sociedade, alvo de bastantes estereótipos que a possam fazer parecer algo negativo, quando na realidade é uma religião como qualquer outra, assim sendo, deve ser respeitada. **(s1msi)**

Perante esta palavra, penso num grupo social que sofre de uma grande forma de discriminação. É frequentemente associado a práticas extremistas, pelo que são encarados de forma negativa, apesar de não haver ligação direta entre estes dois domínios. **(s6fsi)**

A presença de muçulmanos na sociedade portuguesa é tanto menos visível socialmente quanto a IURD, mas ao mesmo tempo adquirem visibilidade nas mídias em função de suas práticas religiosas. O contato dos grupos *com religião* e *sem religião* com os muçulmanos, bem como com os IURD, se dá por vias indiretas, nas redes sociais e a televisão. Assim, os sentidos apreendidos por estes grupos sofrem um processo de elaboração editorial que termina por filtrar informações em função de interesses comerciais ou até mesmo políticos. Mesmo passando pelo

filtro midiático, a imagem do Islamismo atravessa o tecido social e chega aos dois grupos de forma igual, mas são elaboradas de formas distintas para cada um deles.

Quadro 24 - Análise prototípica para termo indutor judeus pelos participantes do grupo com religião.

Núcleo Central	Primeira Periferia
Holocausto 17-2.1 Nazismo 6-2 Discriminação 5-2.4	Hitler 17-2.8 Guerra_mundial 8-3.2 Alemanha 7-3.4 Morte 6-3
Zona de Constraste	Segunda Periferia
Sufrimento 4-1.8 Religião 4-1.2 Genocídio 4-1.8 Estrela_davi 3-1.7 Israel 3-1.3 Tradição 3-1.7 Riqueza2-2.5 Injustiça 2-2 Jesus 2-1.5 Etnia 2-1.5 Crença 2-2	Perseguição 4-2.8 Campo_concentração 3-2.7 Massacre 3-2.7 Dinheiro 3-4.7 Anne-frank 3-3.3 Porco 3-3.7 Racismo 2-3 Tortura 2-3.5 Perda 2-4 Guerra 2-3.5 Câmaras_gás 2-4

Fonte: Elaborado pelo autor.

Quadro 25 - Análise prototípica para termo indutor judeus pelos participantes do grupo sem religião.

Núcleo Central	Primeira Periferia
holocausto 21-2.1 hitler 16-2 religião 9-1.7	campo_concentração 8-2.5 morte 8-3.4 câmara_gás 7-3 nazismo 7-2.9
Zona de Constraste	Segunda Periferia
Genocídio 4-1.2 Chapéu 4-1.8 Hanukkah 4-2.2 Israel 3-1.7 Vítima 3-1.7 Diferente 3-1.7 Discriminação 3-2 Preconceito 2-1.5	Guerra_mundial 4-2.5 Sufrimento 3-3 Perseguição 2-2.5 Dinheiro 2-4 Pijama_listrado 2-3 Barba 2-3.5 Dor 2-4.5

Fonte: Elaborado pelo autor.

Como vimos nos fundamentos teóricos, as crenças individuais são perpassadas por aspectos ideológicos que configuram as pertenças grupais (MEAD, 1934/1962; BERGER; LUKMANN, 2014; MONTEIRO; VALLA, 2017). Neste sentido, para os sujeitos *com religião*, as pressões ideológicas de cunho religioso parecem incidir sobre eles com mais força, levando-os a desenvolver sentidos sociais mais agressivos sobre os muçulmanos. Em sentido

contrário, para os *sem religião*, as pressões ideológicas de cunho religioso parecem exercer menor poder de persuasão em suas constituições identitárias, desobrigando-os, assim, a elaborar uma interpretação enviesada das vivências e práticas da religião islâmica.

Este padrão, no entanto, não encontra apoio quando o objeto de representação são os judeus. Estes são pouco vistos frequentemente nas mídias jornalísticas e televisiva, mas, por outro lado, estão profundamente presentes no imaginário histórico e religioso português. As análises prototípicas a seguir demonstram como pessoas *com religião* e *sem religião* tendem a confluir na construção da representação social deste segmento religioso.

Na tabela da página anterior (p.175), vemos que a palavra *holocausto* aparece em primeiro lugar para os dois grupos pesquisados. Supomos, dessa forma, que os sentidos compartilhados sobre os judeus se objetivem em sentidos de sofrimento e injustiça ancoragem em um evento histórico, isto é, o *holocausto* judeu na Segunda Guerra Mundial. Diferentemente da IURD e muçulmanos, os judeus não aparecem com muita regularidade nas mídias convencionais portuguesas, o que pode indicar que as fontes de apreensão social do judeu estão em outro lugar, talvez no âmbito escolar e cultural e mesmo dentro do Catolicismo. As justificativas dos participantes indicam, também, crenças subjetivas que remetem a saberes sociais acerca dos judeus.

Para o grupo *com religião*:

São um grupo bastante importante na bíblia sagrada e nossos irmãos pois são quem nos originou, seguem os mandamentos da lei de deus tal e qual como foi ensinado no antigo testamento, acho que são poucos ou apenas ignorados pela sociedade. **(s1fsi)**

Os judeus são um grupo religioso como qualquer outro que sofreram muito na história por serem um povo inteligente e por partilharem de ideias distintas dos outros. **(s3fsi)**

Os judeus foram dizimados em massa na segunda guerra mundial por parte da Alemanha. foram levados para campos de concentração, onde foram obrigados a trabalhar em condições extremas e a maior parte deles morreram esses trabalhos. Hitler ensinava que os judeus eram uma raça inferior e impura. **(s12msi)**

Já o grupo *sem religião*:

Alvo de muitos estereótipos que possam refletir uma imagem negativa da religião. Religião que sofreu muito no passado e cuja maior parte do conhecimento sobre eles provém da história, principalmente dos acontecimentos ocorridos no holocausto. Religião que deve ser respeitada assim como qualquer outra. **(s1msi)**

Bastante incompreendidos. Eram bons comerciantes, bastante espertos e avançados relativamente ao restante da sociedade, o que fez com que esta o temesse e rejeitasse (Hitler). Carregam um grande peso devido a tragédia que foi o holocausto, uma tragédia terrível que ainda hoje nos deixa marcas. **(s7fsi)**

Estas justificativas sugerem uma representação social de judeus fortemente ancorada em aspectos históricos, sobretudo os relacionados com a Segunda Guerra Mundial, em particular os sentidos de *perseguição* e o *genocídio* que este povo foi submetido por parte dos *nazistas* na *Alemanha*. Estas representações remetem aos processos psicossociais de difusão social do conhecimento científico no sentido proposto por Moscovici (2012), de modo que os participantes elaboram uma representação restrita ao âmbito histórico, relegando à periferia outros aspectos do Judaísmo.

5.4.3 Variações interpessoal e intergrupar: ancoragem psicossocial de minorias religiosas

Quadro 26 – Núcleos centrais dos subgrupos com religião e do grupo sem religião, Portugal.

Núcleo Central	Termos indutores	Palavra mais evocada
Com religião Católico praticante Católico não praticante	Judeus, IURD e Muçulmanos	Holocausto 17-2.1 Ramadão 7-2.1 Holocausto 9-1.8
Sem religião	MIJ	Religião 23-1.3

Fonte: Elaborado pelo autor.

Muçulmanos, IURD e judeus como ramadão: construção do subgrupo católico praticante.

Os católicos praticantes associam os muçulmanos, IURD e judeus à palavra *ramadão*. A emergência deste termo religioso pode estar associada ao filtro religioso que permeia a identidade deste subgrupo. Sabemos que a leitura que os sujeitos inseridos em um grupo fazem do mundo ao seu redor é atravessada pelas crenças e práticas que fomentam a coesão grupal (MONTEIRO; VALLA, 2017; MEAD, 1934/1972). Assim, ser um católico praticante implica em aderir a uma visão de mundo em que o elemento religioso adquire maior relevância. Nesse sentido, este subgrupo faz emergir o termo ramadão como elemento fundante de sua representação social possivelmente por estar associado às práticas de oração familiares aos cristãos, tais como orações e jejuns.

Muçulmanos, IURD e judeus como holocausto: construção do subgrupo católico não praticante.

Diferentemente do grupo acima, os católicos não praticantes associam os judeus, IURD e muçulmanos a um evento histórico ligado aos judeus, isto é, ao *holocausto*. O distanciamento das instituições religiosas parece deslocar os católicos não praticantes da esfera de influência dos sistemas de crenças religiosos para um ambiente mais secularizado e isto lhes permite uma percepção do evento social sob uma ótica mais secular, por assim dizer. Daí ser plausível a este subgrupo elaborar uma compreensão histórica dos fatos sociais. Temos, dessa forma, uma diferença de representação entre este subgrupo e os católicos praticantes, mas esta diferença não coloca nenhum dos subgrupos em posição de intolerância em face aos muçulmanos, IURD e judeus. A palavra *holocausto*, no entanto, pode dar ensejo à associação pejorativa aos judeus, uma vez que faz referência a um evento histórico violento ligado a este grupo.

Muçulmanos, IURD e judeus como religião: construção do grupo sem religião.

Diferentemente dos dois subgrupos acima, os *sem religião* elaboram uma representação social dos muçulmanos, judeus e IURD no entorno da ideia de *religião*. O sentido deste termo é controverso, podendo adquirir diferentes significados em função do contexto de uso (MATA, 2010). Como estamos lidando aqui com o pensamento social, assumimos que religião para os participantes tem um significado associado a práticas e crenças ligadas ao sobrenatural. Dessa forma, a emergência desta palavra como possível NC expressa uma representação social com sentido abstrato, isto é, menos vinculado às informações difundidas pela mídia que, em geral, dão ênfase aos aspectos negativos das práticas religiosas destes grupos, principalmente, IURD e muçulmanos.

Processos de migração e a presença de novas religiões em solo português podem estar engendrando mudanças nas formas como os portugueses lidam com as minorias religiosas. Embora majoritariamente católico, Portugal tem passado por importantes transformações socioeconômicas que tem afetado o seu cenário religioso, com o surgimento de importantes segmentos religiosos sobretudo em cidades cosmopolitas como sua capital, Lisboa. Assim, é relativamente fácil não manifestar intolerância quando não há elementos dissonantes ao redor (BERGER, 2017; FESTINGER, 1957), mas quando o problema da convivência plural se instala, a relativização das verdades locais e subjetivas podem levar a reações defensivas ou mesmo intolerantes, se não no plano prático, pelo menos sim no plano do pensamento subjetivo.

5.4.4 Variações intergrupais por gênero sobre minorias religiosas

No que se refere a esta variável posicional, notamos haver uma pequena diferença entre os dois grupos: homens *com religião* apresentam um pouco mais de ideias de valor semântico

pejorativo sobre minorias religiosas, se comparados aos *sem religião*. Estes dados sugerem, dessa forma, não fazer diferença significativa o pertencimento de gênero nas construções de sentidos sobre minorias religiosas, havendo uma pequena diferença que mostra os homens sem religião com crenças mais associadas à IR. É importante lembrar que, proporcionalmente, como vimos acima, no conjunto, homens e mulheres com religião apresentam mais crenças negativas (48%) do que homens e mulheres sem religião (39%).

As posições de gênero são construções sociais atravessadas por crenças, valores e práticas que estabelecem os limites dos papéis que estes sujeitos devem desempenhar na vida em sociedade. As instituições religiosas exercem uma significativa pressão para que o desempenho dos papéis sexuais se fixe em uma naturalidade biológica divinamente abençoada. À mulher, por exemplo, é destinado um papel secundário na vida privada e social, bem como se impõe sobre ela toda uma tradição mitológica de associação com o demônio e perdição do Homem. Ao homem, cabe o exercício do poder, o domínio dos bens, a suposição de superioridade intelectual e capacidade física. Estas imposições de gênero, contudo, têm perdido força, sobretudo em sociedades democráticas, ao libertar as mulheres do jugo machista que permeia os sistemas de crenças religiosas (GROSSI, 1998; SCOTT, 1995).

Mesmo desobrigadas das imposições religiosas, as mulheres continuam frequentando os espaços religiosos e são até mais assíduas que os homens (DALGALARRONDO, 2008), mantendo permanente contato com as crenças e valores religiosos. São, dessa maneira, mais expostas à influência do discurso religioso do que os homens. No entanto, mesmo sob maior influência do discurso religioso, as mulheres no contexto português parecem não ser mais suscetíveis do que os homens no que se refere a manter uma imagem negativa de minorias religiosas, como o indicam os quadros acima.

Os homens, por sua vez, mesmo menos frequentes aos cultos religiosos, parecem conservar uma interpretação negativa das minorias religiosas. Nossos participantes *com religião*, contudo, são frequentadores assíduos de cultos e práticas religiosas, sobretudo os católicos praticantes, maioria de nossos entrevistados. Notemos que entre homens nos dois grupos, os primeiros parecem ter uma leve prevalência em ter crenças negativas, indicando, assim, que a pertença religiosa pode fomentar tais crenças.

Os homens e as mulheres *sem religião*, também apresentam crenças associadas à IR sobre minorias religiosas. Como podemos entender isto? Neste caso, é possível que a presença de minorias religiosas na cultura portuguesa (possivelmente também no contexto brasileiro)

represente, mais do que o perigo relativizador da verdade absoluta percebido pelas pessoas apegadas às suas tradições religiosas, uma presença estranha e indesejada no sentido político e econômico, em que a repulsa do elemento religioso pode estar camuflando a repulsa xenófoba. Neste caso, a pertença religiosa minoritária seria usada como subterfúgio, de modo que a associação ao minoritário parece se sobrepor ao aspecto religioso desses grupos.

5.4.5 Ancoragem sociológica e histórica das RS de muçulmanos, IURD e judeus

Os fundamentos teóricos deste estudo nos impõem limites conceituais dos quais já fizemos alusão. Neste tópico eles se mostram mais evidentes, uma vez que os dados aqui demandam interpretações em nível sociológico e histórico, o que não temos em profundidade suficiente. Cientes desses limites, procedemos às análises com foco em aspectos relacionais no âmbito intergrupal considerando que isto pode trazer à luz aspectos das representações sociais de minorias religiosas potencialmente cotejáveis com os achados do contexto brasileiro.

5.4.5.1 Ancoragens dos grupos com religião e sem religião sobre judeus, muçulmanos e IURD

Agrupamos aqui as categorias temáticas comuns e mais recorrentes aos grupos *com religião* e *sem religião*. No conjunto, é possível verificar sentidos que convergem em ambos os grupos, com diferenças e especificidades para cada um dos objetos de representação (muçulmanos, IURD e judeus). Para as análises tomamos as categorias temáticas obtidas através da aplicação da análise de conteúdo às justificativas.

Muçulmanos

Muçulmanos são agressivos e estão associados ao terrorismo, extremismo e fanatismo, o que provoca guerras e migrações. (Com Religião)

Muçulmanos estão associados ao terrorismo, radicalismo e extremismo religioso. (Sem Religião)

A crença associada à IR mais recorrente entre os grupos *com religião* e *sem religião* é a de que os muçulmanos são *agressivos, fanáticos e terroristas*. Estes elementos parecem refletir um imaginário social profundamente influenciado pela mídia, como constatamos nas análises acima realizadas. Segundo os mesmos participantes, essa representação midiática dos muçulmanos contribui para que se aprofunde o preconceito existente contra eles.

Muçulmanos sofrem preconceito uma vez que têm imagem social negativa e são pouco conhecidos. (CR)

Entre os muçulmanos há discriminação de gênero contra as mulheres muçulmanas uma vez que há regras rígidas. (SR)

Vemos nas categorias acima que o preconceito sobre os muçulmanos é fomentado tanto pela mídia quanto pelo desconhecimento, mas ao mesmo tempo em que afirmam desconhecimento, os participantes observam uma característica comum ao mundo islâmico e considerado por eles inaceitável, que é a afirmação de que eles são machistas conservadores:

Muçulmanos são conservadores e machistas. (CR)

Estes elementos parecem incomodar os participantes, mas não na mesma proporção que a associação ao terrorismo, uma vez que esta categoria é menos frequente que a acima. Conservadorismo machista diz respeito a práticas culturais muçulmanas referentes à liberdade e ao comportamento das mulheres, frequentemente, referidas como submissas e obrigadas a se cobrir em público. Estas são práticas culturais em oposição às liberdades ocidentais. Esta categoria, como vemos, é evocada por pessoas *com religião*, colocando em evidência as preocupações destes grupos por aspectos morais das identidades muçulmanas.

A identidade muçulmana é perpassada pela religião e marcada por ignorância. (SR)

Aquele conservadorismo machista também entra na constituição da identidade muçulmana, considerada religiosa e ignorante. Este aspecto é mais relevante para pessoas *sem religião*, contudo, estes elementos representacionais se complementam, embora os *com religião* deem ênfase ao conservadorismo machista e os *sem religião* à religiosidade ignorante. Interessante notar que para o grupo *sem religião* salta aos olhos o aspecto religioso e ignorante dessa identidade, traços estes em geral rechaçados pelas pessoas *sem religião*, as quais assumem uma posição mais crítica em face aos aspectos institucionais das religiões.

As categorias temáticas acima sugerem em seu conjunto uma representação social dos muçulmanos como violentos, conservadores e religiosos, em consonância com a imagem que em geral a mídia divulga. Esta imagem ecoa uma relação Europa-Islamismo que se estabeleceu há longa data. Sabemos que a presença de muçulmanos na Europa tem se intensificado nos últimos anos, sobretudo, na França, em menor intensidade em Portugal, mas a relação dos europeus com o mundo islâmico não é recente (TERSLIER, 2000). Ela tem uma história que remonta ao expansionismo islâmico e se desdobra em confrontos violentos entre a cristandade Ocidental e o Islamismo no período das Cruzadas (KENNEDY, 1999). Nesse sentido, as atuais representações sociais dos muçulmanos parecem se apoiar em uma imagem social construída, em especial, pela mídia e parece encontrar uma ancoragem na histórica relação conflituosa entre europeus e muçulmanos que alimenta ideológica e religiosamente as representações sociais elaboradas pelos grupos *com religião* e *sem religião*.

Notemos, também, que tanto os *com religião* como os *sem religião* apresentam os mesmos elementos representacionais que associam os muçulmanos à violência. Em sentido diverso, estes grupos diferem nas representações sociais quanto à crença de que muçulmanos são conservadores e machistas (*com religião*), e quanto a crença de que o Islamismo é uma identidade religiosa ignorante (*sem religião*). Dessa maneira, o conservadorismo machista parece interessar mais ao grupo com religião, mesmo que aparentemente rejeitando-o em prol de uma prática social mais livre quanto às mulheres.

IURD

A IURD tem práticas religiosas corruptas e enganosas para obtenção de dinheiro. (CR)

A IURD está associada à riqueza e poder. (SR)

As categorias acima sugerem um elemento de representação social de sentido claramente negativo, ao ligar este segmento religioso à objetivação de práticas corruptas e enganosas.

A IURD está envolvida em adoções ilegais de crianças e enriquecimento. (CR)

A IURD está envolvida em esquemas de adoções ilegais de crianças. (SR)

A IURD é uma fé falsa e hipócrita que prejudica e explora seus fiéis. (SR)

Os temas do enriquecimento, da adoções ilegais de crianças foram talvez os mais recorrentes em todas as análises realizadas. Eles sugerem um elemento representacional que desqualifica a IURD enquanto religião, pois seria uma “fé falsa”, ao mesmo tempo em que explora (presumivelmente no sentido econômico) os seus fiéis para o seu próprio enriquecimento. Diferentemente do que ocorre com os muçulmanos, que remontam sua presença em terras portuguesas desde à ocupação árabe da Península Ibérica, a relação da sociedade portuguesa com a IURD é historicamente recente. Nota-se, dessa forma, a ausência de elementos representacionais enraizados na histórica e cultura portuguesa, o que aponta para a possibilidade de estarmos diante de um processo de nascimento de uma representação social com elementos estritamente contemporâneos atrelados apenas à dinâmica social atual.

Um aspecto decorrente da atualidade das representações sociais das IURD sugere a presença de crenças que atrelam a IURD a práticas criminosas. Nestes casos, os grupos *com religião* e *sem religião* convergem para a construção desse sentido de criminalidade, relegando a representação social da IURD ao campo secular, diferentemente dos muçulmanos, que são

representados associados à agressividade e violência religiosa (terrorismo e extremismo), dentro do campo do sagrado.

Importa, por fim, notar que no Brasil a IURD é a atual motivadora da IR contra a minoria RAb. Em Portugal, por sua vez, as análises sugerem ser a IURD o segmento religioso minoritário que concentrou a maior parte das representações sociais associadas à IR. Se o comportamento social da IURD justifica ou não as crenças negativas a ela associadas, é uma questão que, talvez, mereça uma mais detida atenção, mas que no âmbito deste estudo não se faz pertinente adentrar.

Judeus

Judeus sofreram, injustiças, perseguições e genocídio nos campos de concentração da Alemanha de Hitler, Segunda Guerra Mundial; não se deve repetir isto. (CR)

Judeus sofreram injustiças, perseguições e massacres por Hitler nos campos de concentração da Segunda Guerra Mundial. (SR)

Os judeus, tal como os muçulmanos e diferentemente dos IURD, mantém com a sociedade portuguesa um forte laço histórico e sobretudo religioso. Cristianismo, Islamismo e Judaísmo são religiões monoteístas semelhantes em muitos aspectos (ARMSTRONG, 2008). Daí a representações sociais dos judeus pelos grupos *com religião* e *sem religião* portugueses guardarem ancoragens históricas significativas. As categorias temáticas acima tal indicam isto. A mais evidente dessas ancoragens é a noção de que os judeus são um povo religioso historicamente marcado pela perseguição e por injustiças. Esta crença está presente na Bíblia, livro sagrado para judeus e cristãos. Ao mesmo tempo que perseguidos e injustiçados, a representação social dos judeus também é ambígua quando os associa à descrença, ao conservadorismo e a ambição financeira, tal como vemos a seguir, pois os judeus:

São incrédulos, conservadores e ambiciosos. (CR)

Estes elementos evocam comportamentos sociais dos judeus pouco valorizados no âmbito do Cristianismo. A crença que os associa à incredulidade faz eco a certos segmentos judaicos secularizados, mas que mantém uma forte convicção de pertencimento étnico ao povo judaico, desvinculado de sua dimensão religiosa. Assim, a crença de que os judeus são financeiramente ambiciosos parece se ancorar em elementos religiosos (Judas recebeu dinheiro para entregar Jesus, segundo a narrativa bíblica do Novo Testamento) e também, o histórico envolvimento dos judeus com o comércio e os bancos, que está na base de estereótipo do judeu (TAVARES, 2008).

Notemos que os judeus evocam primordialmente sentidos que os colocam em posição de vítimas de violência religiosa, numa relação de subordinação com os seus agressores, vítimas, portanto de um mal externo ao grupo. Em sentido oposto, a IURD evoca sentidos que os situam na posição de praticantes do mal, em geral, associados aos seus fiéis e adeptos.

5.5 Análise das similaridades e distanciamentos entre os estudos sobre a intolerância religiosa no BRASIL e em PORTUGAL

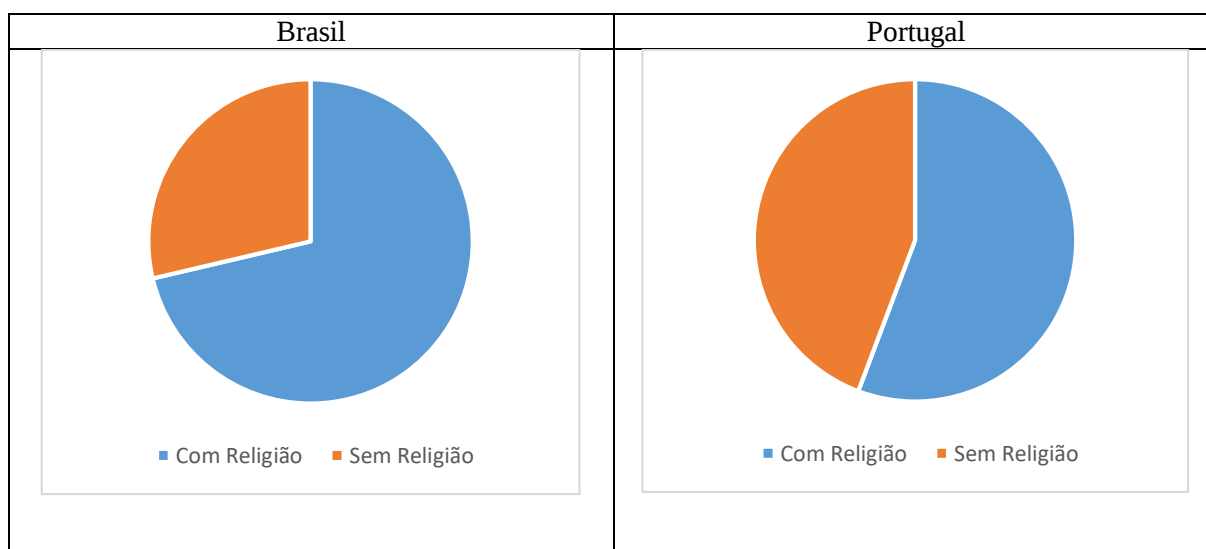
Passemos agora às considerações das representações sociais de minorias religiosas entre grupos *com religião* e *sem religião* nos contextos brasileiro e português. Esta etapa julgamos ser de grande relevância para os objetivos da pesquisa, por nos dar a oportunidade de compreender as manifestações dos comportamentos e das crenças religiosas intolerantes relacionadas à diferentes contextos sociais.

Intolerância religiosa diz respeito a crenças, valores e práticas de sentido agressivo ou violento que um grupo religioso ou não dirige a uma minoria religiosa. Ela também se manifesta sutilmente por meio de gestos, palavras, atitudes e comportamentos que no cotidiano podem não chamar muito a atenção das pessoas comuns, mas para aqueles que são as vítimas disso, causam impacto significativo em sua autoestima, na sua subjetividade como um todo, sobretudo, na sua identidade enquanto repositório de experiências psicossociais que se fixam em uma biografia vivida e revivida continuamente pelas lembranças, memórias jamais esquecidas que vivenciam. Isto nos impõe a necessidade de darmos maior atenção aos elementos representacionais de matriz semântica negativa. Entendemos que esta matriz de sentidos associados à IR pode nos dar pistas de como o pensamento social é elaborado dentro do campo religioso em face às minorias religiosas uma vez que estas são o objeto privilegiado para as manifestações de intolerância.

Os gráficos adiante sintetizam nossos achados a respeito das crenças associadas à IR sobre minorias religiosas nos dois contextos investigados. Vemos que nos dois contextos é plausível supor que o pertencimento religioso institucional se impõe como um marcador de intolerância religiosa. No Brasil e em Portugal, grupos *com religião* parecem estar mais propensas à IR, pois conservam crenças negativas a respeito de minorias religiosas em maior proporção que os grupos *sem religião*. Derivamos esta conclusão a partir da compreensão de que uma representação social comporta elementos de orientação e direcionamento comportamental, justificando para os sujeitos os padrões de relacionamento que estes estabelecem com os outros (MOSCOVICI, 2010). Estes achados reforçam a noção de que a IR

é fomentada por um excessivo apego a uma identidade religiosa, bem como está atrelada às dinâmicas intergrupais, uma vez que estas estão na origem da formação das identidades, em particular, com mais intensidade, as identidades religiosas contemporâneas, estas em permanente contato com outras e variadas formações religiosas.

Gráfico 5 - Comparativo Brasil e Portugal para sentidos associados à IR sobre minorias religiosas por grupos com religião e sem religião.



Fonte: Elaborado pelo autor.

Em sentido semelhante, podemos compreender que pertencimento ativo a uma instituição religiosa reforça elementos de coesão endogrupal, predispondo seus integrantes a rechaçar as ameaças externas ao grupo (TARJFEL; TURNER, 1986). No Brasil, a necessidade de coesão endogrupal (que resulta em negação de exogrupos, sobretudo os com menos poder e representatividade) parece ser mais premente do que em Portugal, pois os grupos *com religião*, no Brasil, tendem a uma maior repulsa das minorias religiosas. Isto pode ser compreendido em razão de que o campo religioso brasileiro apresenta uma maior diversidade de sistemas de crenças em competição social por espaço e novos adeptos. O contato de diferentes grupos religiosos entre si, ao mesmo tempo em que pode provocar o enfraquecimento de certezas fundamentais para as suas identidades individuais e grupais (BERGER, 2017), pode também, inversamente, ser fator de pressão para o fundamentalismo e a IR.

O grupo *sem religião*, nos dois países, apresenta menos crenças agressivas em face às minorias religiosas. Seguindo a mesma linha analítica, tal fato pode ser compreendido pelo motivo oposto: o não pertencimento religioso institucional torna as pessoas menos predispostas a cultivar crenças agressivas em face às minorias religiosas. Da mesma forma, por não se identificarem institucionalmente com um sistema de crença religiosa, sentem menos pressão de

afirmação endogrupal e, assim, tendem a não aderir às crenças agressivas contra outros grupos religiosos.

No contexto brasileiro, vimos que a representação social das RAb por pessoas *com religião* e *sem religião* traz elementos históricos que se repetem na atualidade. Por exemplo, o tema comum aos dois grupos, de que as RAb realizam *rituais e sacrifícios, invocam espíritos malignos* (ANEXO A) evoca uma construção histórica das religiões dos escravos africanos pelos cristãos em termos de uma oposição ao Cristianismo, oposição objetivada na figura anticristã do demônio e seus rituais malignos. Esta temática, como vimos, é atualizada no discurso das religiões neopentecostais, mas que também encontra vozes dentro do Catolicismo e outros segmentos do espectro cristão.

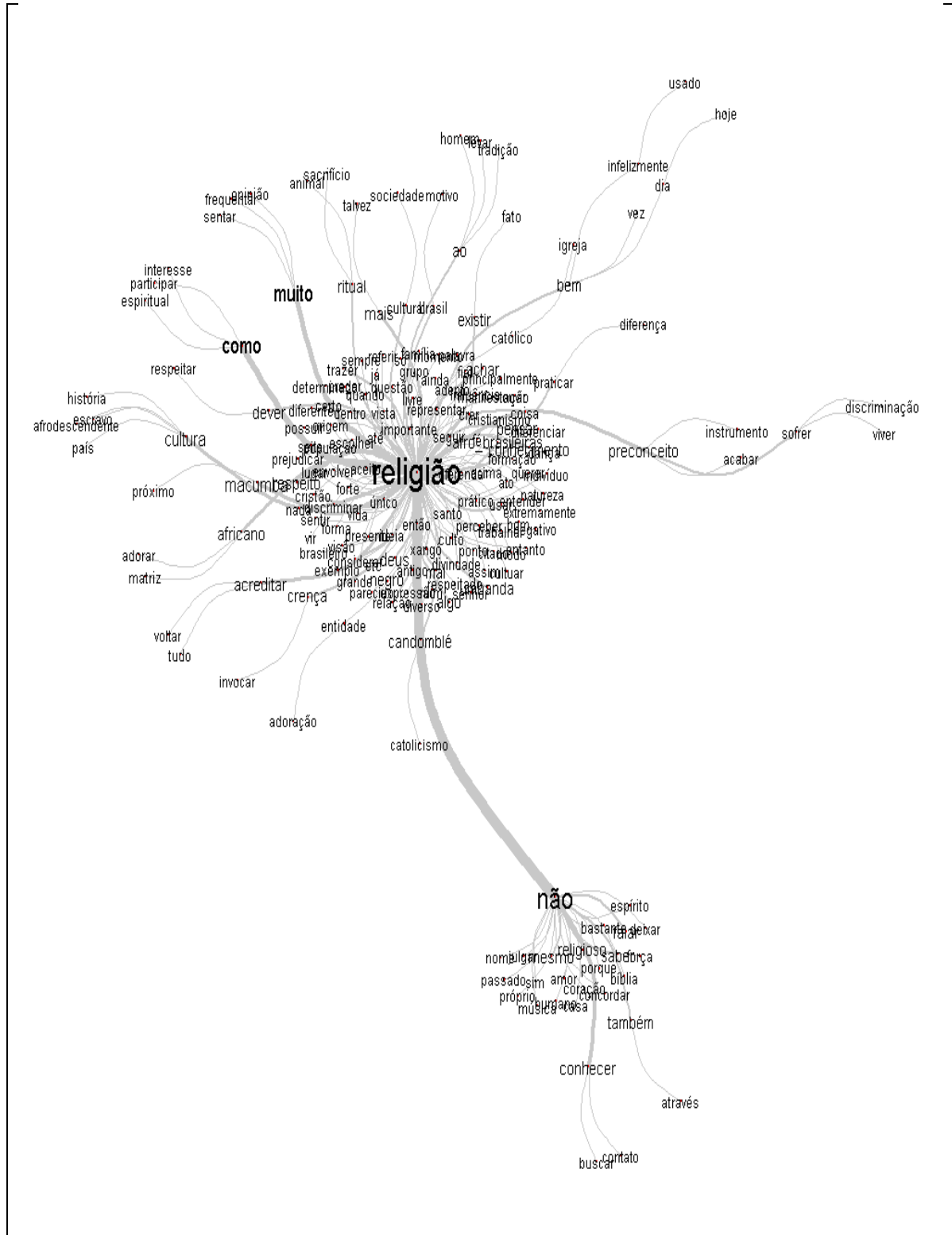
Também no contexto português encontramos reverberações históricas nas representações sociais de minorias. Para portugueses dos dois grupos investigados, *os Judeus são incrédulos conservadores e economicamente ativos*, ou seja, este elemento representacional evoca uma imagem histórica dos judeus construída no seio da cristandade ocidental e que contribuiu para a construção do anti-semitismo que elevou milhares de judeus ao campos de concentração durante a Segunda Guerra Mundial (NOVNISKY, 2006).

Para muitas pessoas, os grupos de pertença religiosa são cruciais para as experiências subjetivas e coletivas com a divindade ou o sobrenatural. Parece haver uma necessidade fundamental da presença do outro para que a experiência do sagrado de manifeste e sem a qual tal experiência se tornaria insustentável. Sobre este aspecto da experiência religiosa as considerações de Durkheim parecem bem atuais. Mas para outros, como os grupos *sem religião*, as experiências coletivas proporcionadas pela religião são pouco atraentes ou significativas, o que os leva a preferir vivência religiosa livre de dogmas e crenças que em geral acompanham as vivências religiosas grupais.

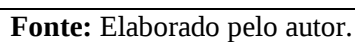
Os sentidos de IR precisam ser, por definição, associados a crenças e práticas discriminatórios e preconceituosos direcionados a um objeto específico. As representações sociais, no entanto, são estruturas mais complexas do que a divisão positivo/negativo pode pressupor. Em geral, as representações sociais se apresentam de forma sistêmica, ligadas a outras estruturas representacionais que lhes ampliam os sentidos (FÉLIX; ANDRADE; RIBEIRO; CORREIA; SOUZA SANTOS, 2016). Assim, as análises acima realizadas destacam o núcleo negativo das representações sociais de minorias religiosas, mas estes núcleos de sentido estão vinculados a outros relativamente independentes. Para demonstrar isto,

apresentamos a seguir as árvores de coocorrências obtidas pela análise de similitude e que podem nos dar a extensão das conexões entre diferentes aglomerados semânticos dentro de uma estrutura de representação social.

Gráfico 6 - Árvore de coocorrência das RAb, por grupos com religião, Brasil.



Fonte: Elaborado pelo autor.



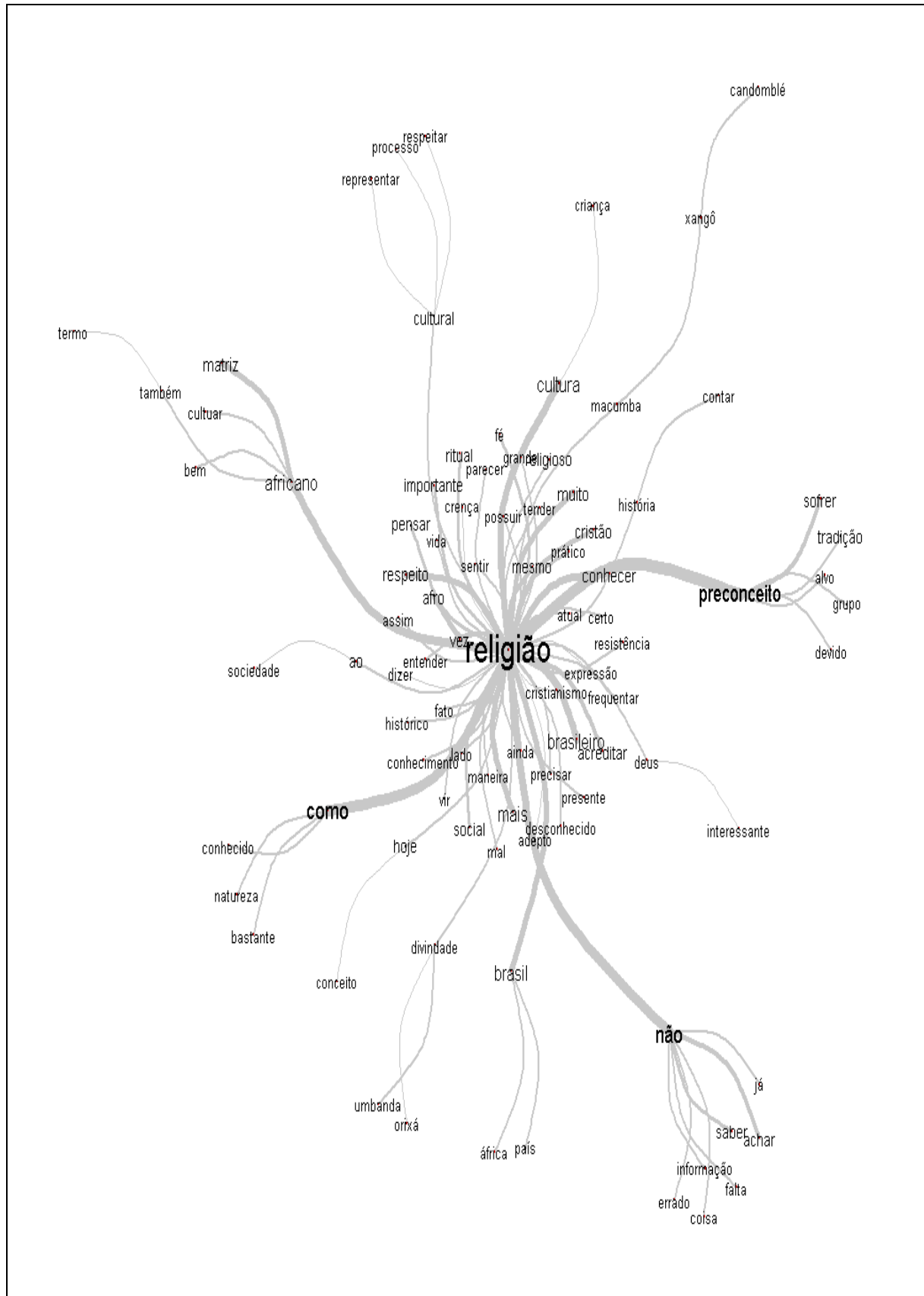
No caso português, as palavras *religião* e *não* sintetizam os sentidos atribuídos às minorias religiosas, neste caso o conjunto dos muçulmanos, IURD e judeus. As ramificações que saem da palavra central *religião* apontam para agrupamentos de sentidos específicos para cada uma dessas minorias. Assim, temos o sentido de religião ligado aos judeus, associando-os a sofrimento, guerra e perseguição; outro sentido de religião ligado aos muçulmanos associando-os a *jejum*, ao *jeito de andar*, ao *mal*, entre outros; já os sentidos ligados à IURD parecem se ramificar por todos as linhas, mas sobretudo, pela associação entre *pastor* e *criança*. É possível visualizar um sentido de *religião* atribuídos a estas minorias religiosas, ao mesmo tempo que há núcleo de negatividade ligado a eles.

Nos dois contextos, as representações sociais de minorias por grupos *com religião* convergem para o reconhecimento do seu caráter de religião ao mesmo tempo em que as associa a elementos de negatividade. Embora carregue elementos de rejeição, este reconhecimento se mostra como ponto positivo para a necessária convivência dessas minorias em face as religiões, notadamente o Catolicismo, religião com um amplo histórico de perseguição de minorias religiosas sob seu domínio, principalmente em terras brasileiras. Estes dados, como vimos acima, corroboram os resultados obtidos pelas análises prototípicas e de conteúdo.

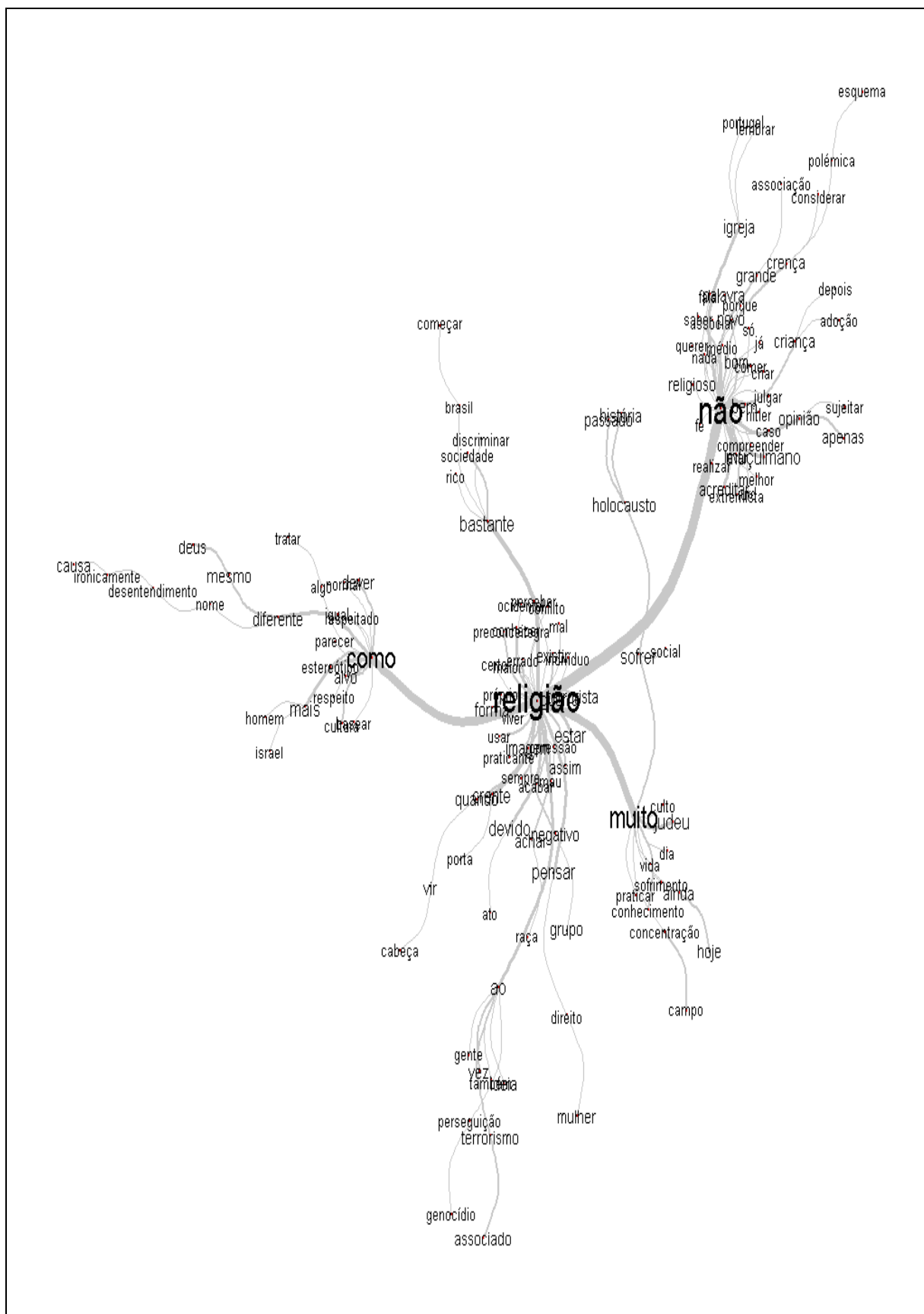
Os grupos *sem religião*, em ambos os contextos de investigação, parecem coincidir na estruturação de suas representações sociais em torno da palavra *religião*. Neste ponto os dois grupos estruturam suas representações entorno da ideia de minoria religiosa como religião, ressaltando a característica fundamentalmente sagrada desse segmento social, por oposição a elementos raciais e étnicos que comumente se ligam às minorias.

No contexto brasileiro vemos que a relação das RAb com o *preconceito* se destaca como uma importante ramificação semântica: podemos compreender esta ramificação como a percepção dos participantes de que as RAb são alvo e sofrem preconceito. O termo *religião*, por sua vez, é cercado por outros que remetem a práticas típicas dessa religião. Notemos também a ausência de termos pejorativos, o que indica uma representação social menos atravessada por agressividades, o que confirma as análises de conteúdo acima realizadas. O sentido geral desta estrutura faz saltar aos olhos uma imagem das RAb como religião de matriz africana, com sua cultura e práticas específicas, envoltas em desconhecimento. Este quadro difere do que quadro esboçado pelas pessoas *com religião* que não faz referência à dimensão de preconceito a que as RAb foram e continuam sendo submetidas.

Gráfico 8 - Árvore de coocorrência das RAB, por grupos sem religião, Brasil.



Fonte: Elaborado pelo autor.



Fonte: Elaborado pelo autor.

Quando observamos a estrutura de coocorrências no contexto português fica evidente o elemento *religião* como fator de organização central da representação social de judeus, muçulmanos e IURD. As ramificações que se seguem, diferentemente do quadro brasileiro, não trazem o sentido de preconceito associado a estas minorias. Há, na realidade, uma compreensão de que estas minorias *como* diferentes e estereotipadas, bem como um *sentido de negatividade* associado polêmicas de adoções, a extremismo e ao sofrimento advindo do holocausto.

Diferentemente do grupo *com religião*, os *sem religião* não apresentam uma estrutura de coocorrências que se ramifica especificamente para judeus e muçulmanos, mas parece haver uma compreensão das minorias religiosas como um conjunto homogêneo. Este fato se coaduna com o senso de identidade dos *sem religião*, menos propensos a pensar a pluralidade religiosa, representada pelas minorias, de maneira compartimentada.

Os contextos brasileiro e português apresentam características sociais e históricas peculiares. As representações sociais de minorias religiosas que ambos elaboram, contudo, parecem convergir quanto aos aspectos fundamentais, isto é, tanto pessoas *com religião* quanto as *sem religião* conservem elementos representacionais associados à IR para aquelas minorias. Os dois contextos compartilham um ambiente social e cultural globalizado que proporciona uma certa uniformização das experiências a que os sujeitos sociais são submetidos, de modo que nas sociedades democráticas se possibilita experiências da diversidade e pluralidade religiosa específicas. Dessa massificação da diversidade religiosa se engendram elementos representacionais comumente compartilhados pelos diferentes grupos sociais (Doise, 2015).

Vimos que o contexto brasileiro parece ser mais conflitivo para as vivências de diversidade religiosa do que o contexto português. No plano macrosocial, é possível compreender esta diferença em função das trajetórias históricas específicas de cada uma dessas sociedades. Estas trajetórias, isto é, seus legados memoriais se atualizam em modelos de socialização e de organização das diferentes instituições que estão presentes na vida social e levam os sujeitos e grupos a desenvolver suas identidades. Dessa forma, no Brasil, o pensamento social contemporâneo a respeito das RAb reverbera todo um processo histórico marcado por memórias de violência e perseguição.

A histórica perseguição às RAb está em muitos aspectos ligada ao racismo que ainda hoje se infiltra nas estruturas sociais brasileiras (ALMEIDA, 2019). O longo processo de escravização de populações negras trazidas da África deixou profundas marcas no pensamento social brasileiro, sobretudo, com ideias de que esses grupos étnicos eram preguiçosos, pois

faziam “corpo mole” no trabalho forçado, e eram agressivos com seus senhores, daí a necessidade da violência para contê-los (DOMEZI, 2015). Ideias de que estes grupos precisavam de um rigoroso controle por parte de seus senhores ainda permeiam na atualidade as instituições sociais, bem como alicerçam políticas públicas estruturalmente comprometidas com o ideário escravocrata e racista.

O que era visto pelos escravocratas, dentre eles o Catolicismo, como traços de uma suposta inferioridade de raça, como o comportamento arreado e de fuga de muitos escravos, na realidade se configurava como as primeiras tentativas de organização e resistência à condição social que lhes era imposta. Daí as fugas para os quilombos e mocambos onde eles se organizavam em busca de uma afirmação ativa de suas ancestralidades culturais e para o enfrentamento das condições impostas pelos brancos. Os quilombos, dessa forma, materializavam no Brasil Colônia uma noção criada no século XX por Moscovici (2011), a noção de minorias ativas como aquelas que tomam consciência de sua condição social e se organizam para resistir ao domínio da maioria.

Outra forma encontrada de resistência dos povos africanos foi sincretizar suas experiências religiosas ancestrais com elementos do Catolicismo e das religiões ameríndias (FERRETI, 2001). Houve uma recriação de religião por meio de processos de intercâmbio entre bases culturais-religiosas europeias, nativa, africanas e mestiças, resultando nas chamadas Religiões Afro-brasileiras. Desse processo, emerge uma minoria religiosa sempre escondida e colocada em lugares de subalternização, associados ao racismo. Em muitos aspectos, o que estaria por trás da IR contra RAb seria o velho racismo das estruturas sociais brasileiras.

A presença do racismo nas manifestações de IR contra as RAb é, assim, outro fator de complexificação do fenômeno da IR. Na tese não adentramos esta seara por considerarmos este um tema ainda em disputas acadêmicas e inconcluso, contudo, os achados colocam em perspectiva a possibilidade de que a IR contra as RAb no Brasil apresente características que diferem do racismo, ao apreendermos o fenômeno da IR dentro de dinâmicas psicossociais que chamam a atenção para aspectos identitários e grupais que estariam na base da IR contra minorias, tanto no Brasil como em Portugal. Esta dinâmica identidade-grupo, todavia, tanto pode implicar em práticas de intolerância como também serem elas mesmas reforçadas por dinâmicas sociais racistas que permeiam o pensamento social. Não são antagônicos, mas coexistem.

Dessa forma, é plausível que o fenômeno da IR no Brasil, sobretudo, aquela dirigida às RAb, adquira ainda mais intensidade e agressividade justamente por estar imerso em um ambiente social estruturalmente desenhado para refletir e perpetuar antigas modalidades de subordinação de populações escravizadas (SOUZA, 2017). Esta estrutura é formada por instituições voltadas para garantir um determinado tipo de socialização dos sujeitos, como família e religião, perpetuando crenças, práticas e comportamentos geração após geração, imprimindo nas subjetividades um sentimento de naturalidade das formas de dominação.

No plano psicossocial os segmentos religiosos os mais diversos apresentam um proselitismo e um exclusivismo que, ao nosso ver, reforçam negativamente o sentimento de pertencimento que as experiências religiosas são capazes de proporcionar. Isto pode levar muitos sujeitos e grupos religiosos ao enfrentamento do que consideram ameaças à segurança e estabilidade subjetiva e de grupo. Segundo Berger (2017), os sujeitos sociais parecem ter uma estrutura mental alicerçada em três níveis (não no sentido freudiano, mas que remete levemente a ele) ou graus de certeza em face ao mundo. No nível mais básico está a convicção, a certeza indiscutível; no nível intermediário estão as definições de realidade amplamente aceitas, mas ainda assim dificilmente modificáveis; e no nível mais acima (superior), o espaço cognitivo das preferências e opiniões mantidas pelos sujeitos. Para este autor, a religiosidade contemporânea foi transferida do nível mais básico de certeza inquestionável para o nível das opiniões, das verdades relativas.

As análises prototípicas nos dois contextos sugerem como certas crenças são centrais para os sujeitos. Os NC's de grupos *com religião* e *sem religião* parecem refletir o nível mais básico das crenças sobre minorias religiosas (ABRIC, 1999; BERGER, 2017). Para os sujeitos e grupos alinhados com as crenças e práticas de IR, o nível das certezas absolutas se impõe e solapa o nível da opinião relativa, colocando-os em conflito com outros religiosos, em particular, aqueles com maior fragilidade e vulnerabilidade social.

Em síntese, vimos que, no contexto brasileiro, grupos e subgrupos *com religião* apresentam sentidos associados à IR para minorias religiosas com mais intensidade que os grupos sem religião. Vimos, também, que isto é explicável por diversos modos: competitividade por novos adeptos, defesa e reafirmação da identidade religiosa em face ao *outro* ameaçador, reafirmação da identidade endogrupal, atualização na contemporaneidade de práticas historicamente arraigadas e outras. Todas essas nuances dentro de um ambiente social aparentemente propício à manifestações de IR, avesso à diversidade de identidades religiosas e pluralidade de crenças.

O contexto português, parece não apresentar um ambiente social propício ao surgimento de práticas de IR, contudo, no plano das crenças, ou das representações sociais, parece haver uma tendência em direção à IR, uma vez que mesmo aqui as minorias religiosas evocam crenças associadas à IR entre grupos *com religião* e *sem religião*. Este achado sugere algumas questões para reflexão. A primeira diz respeito à possibilidade de que os fenômenos de IR estejam enraizados nos próprios sistemas de crenças religiosas, mais fortemente nos grupos com religião, e também em fenômenos intergrupais que melhor explicam a IR entre grupos sem religião. No primeiro caso, faz sentido pensarmos como os sistemas de crenças monoteístas, por sua própria natureza exclusivistas, posicionam seus seguidores dentro de um esquema simbólico de interpretação do mundo em que a exclusividade para a existência uma única divindade desloca a pluralidade de deuses para o espaço na falsidade e do engano. Vimos nas análises acima como isto se objetiva em crenças e práticas de IR.

Uma outra questão tem a ver com a latência da IR no contexto português, expressa nas representações sociais das minorias religiosas pelos dois grupos analisados. Mesmo que em Portugal não haja práticas explícitas de IR, no âmbito das crenças ela se faz presente, talvez esperando um ambiente propício, isto é, aquele em que a diversidade e a pluralidade das experiências religiosas ganhem maior visibilidade e possibilidade de afirmação social, tais como os muçulmanos, estes ainda em fase crescimento na sociedade portuguesa, mas já presentes nas representações sociais como *terroristas*, *ignorantes* e *conservadores*.

Questionamos na introdução desta pesquisa se os fenômenos relacionados à violência religiosa são unicamente uma resposta aos processos de modernização das sociedades que leva as religiões a assumir uma postura defensiva em face ao enfraquecimento de sua influência no mundo (ARMSTRONG, 2009; SCHLEGEL, 2009) ou se não haveria também neste processo, em alguma medida, a influência de dinâmicas sociocognitivas a levar os grupos religiosos a assumir crenças e práticas de intolerância. Nossos achados no contexto brasileiro e português parecem concordar que processos sociocognitivos podem contribuir para o aprofundamento da compreensão da intolerância religiosa a partir das relações intergrupais, os processos identitários inerentes às dinâmicas intergrupais nos contextos em que se verifica diversidade e pluralidade religiosa.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concentramos nossos esforços para que nesta tese a questão da violência religiosa fosse abordada levando em consideração a complexidade transdisciplinar deste fenômeno. Com isto queremos dizer que a opção por analisar a intolerância religiosa (variante da violência religiosa), tentou apreendê-la em sua constituição histórica, em suas características sociais e culturais contemporâneas, em suas expressões identitárias e implicações grupais, a partir das representações sociais de minorias religiosas por pessoas *com religião* e *sem religião*, em contextos nacionais diversos: brasileiro e português. Desnecessário dizer que não pretendemos esgotar o assunto, mas tão somente contribuir para o aprofundamento desta temática por meio de uma articulação de diferentes instâncias teóricas com a psicologia social. Para a consecução deste intento, contudo, muitas foram as dificuldades encontradas. Algumas delas merecem nossa atenção e reflexão.

No plano teórico, as pesquisas sobre violência religiosa encontram amplo reconhecimento e fecunda produção nas áreas da antropologia e sociologia, bem como na história. Este trabalho pretendeu se situar no campo da psicossociologia, mas os estudos sobre violência religiosa aqui são escassos. Dada tal escassez, sentimos necessidade de adentrar o tema por outras vias teóricas, o que nos possibilitou, ao final, pensar nosso objeto de investigação dentro de planos teóricos convergentes, tal como desenhamos nossa fundamentação teórica, contemplando diferentes níveis de análise.

O plano teórico nos obrigou a pensar em uma abordagem metodológica capaz de abarcar os referidos níveis de análise. A combinação das propostas teóricas de Alpport e Doise se mostraram, ao nosso ver, interessantes, mas a abordagem metodológica precisava levar em consideração o nível histórico de nosso objeto de investigação. Talvez neste nível se encontre uma importante limitação deste trabalho, passível de posterior revisão, uma vez que a recuperação histórica da construção social da IR não pode ser realizada diretamente por este autor (o que demandaria outro exaustivo trabalho de investigação histórica), mas refletida por outros autores já reconhecidos nesta temática. Ainda assim, nossa proposta teórica de apreensão contemporânea de eventos passados, mais ainda socialmente em atividade nos valores, crenças e práticas dos sujeitos sociais, via representações sociais, tentou contornar este problema, buscando uma aproximação teórica entre Doise e Abric, isto é, entre uma compreensão dinâmica das representações sociais e uma perspectiva estrutural.

Se a perspectiva de Doise nos deu uma ideia de como as representações sociais se movimentam em nível social, a perspectiva estrutural de Abric se mostrou relevante por possibilitar a compreensão das representações sociais em sua dimensão de conservação e resistência à mudança. O estudo dos NC's nos deu a chave para compreender isto. Esta dimensão se atrela à história e a identidade dos grupos, uma vez que os significados e sentidos que eles constroem em muitos aspectos se alinham a processo macrossocial e histórico da sociedade. Assim, no fenômeno da IR contemporânea vimos reverberar crenças e práticas que remetem ao processo de formação histórica do Brasil e em Portugal foi possível verificar esta dimensão.

Ainda no plano teórico, sabemos que a abordagem societal de Doise é pouco estudada no Brasil. Isto significa que a bibliografia disponível do próprio autor, em português, é bastante limitada. O que se tem é material de segunda mão. O acesso direto, portanto, a este autor se deu por alguns textos em francês e inglês. Como o domínio dessas línguas pelo autor desta tese é ainda limitado, vemos aqui outro ponto para reflexão e posterior busca por aperfeiçoamento.

No plano metodológico a maior dificuldade encontrada em nossa pesquisa foi o acesso a determinados grupos de pessoas *com religião*, sobretudo, as pentecostais e neopentecostais. Optamos por uma abordagem individual ou grupal dos participantes, mas isto nem sempre foi possível devido ao rígido controle exercido pelos líderes religiosos. Esta dificuldade nos levou a buscar outros locais de coleta, como as universidades, mas tal abordagem pode ter enviesado muitas das respostas aos questionários pela concentração da aplicação em cursos de uma mesma área de conhecimento. Buscamos contornar esta fragilidade buscando o maior número possível de participantes, de modo que o viés acadêmico das respostas se diluísse dentro do grande quantitativo de participantes. Este problema foi sobretudo mais saliente em Portugal, onde a mais de 90% dos participantes foi oriundo da Universidade de Coimbra.

Estes obstáculos oriundos do campo, contudo, não se configuraram a maior dificuldade deste trabalho. Talvez o cotejamento com o contexto português tenha sido o maior desafio. Isto porque não dispomos de um arcabouço teórico capaz de dar conta das interpretações dos dados lá coletados. Deixamos claro, assim, que nosso foco principal de interesse foi o contexto brasileiro, adequado aos fundamentos teóricos mais densamente aprofundados. Esta lacuna teórica, contudo, é passível de recuperação em posterior confecção de artigo específico sobre o contexto português. Outro entrave digno de nota diz respeito aos termos indutores usados no contexto português e no brasileiro. Diferentemente do Brasil, onde utilizamos termos diretamente associados às próprias Religiões Afro-brasileiras, como xangô, umbanda e outros,

em Portugal optamos por termos indutores diretamente associados aos praticantes das minorias religiosas estudadas, como judeu e muçulmano, ao invés de Judaísmo e Islamismo. Esta diferença, importa reafirmar, pode ter gerado vieses nas respostas dos participantes. Esta lacuna nos obriga a posterior verificação em campo para o esclarecimento dos possíveis enviesamentos que possam ter afetado os resultados das análises.

Vimos que a intolerância religiosa no Brasil se constitui um objeto complexo de análise uma vez que estabelece relações significativas com o desenvolvimento histórico da sociedade brasileira (nosso contexto privilegiado de análise) profundamente marcada por uma matriz religiosa de feições católicas e portuguesas em que as relações entre o Cristianismo católico dominante com as minorias religiosas, notadamente das RAb, foram nitidamente ofensivas, impositivas, violentas (BITTENCOURT-FILHO, 2003; DOMEZI, 2014). Esta marca violenta não é, contudo, exclusiva de nosso contexto, ela manteve no passado e mantém no presente uma relação de reciprocidade com o contexto global. Nesse sentido, o objeto de estudo se entrelaça com o contexto social, histórico e psicossocial da sociedade ocidental no que toca suas manifestações religiosas.

A historicidade intrínseca a qualquer fenômeno psicossocial contemporâneo nos colocou o desafio de compreender as crenças, as práticas e comportamentos dos sujeitos e das sociedades dentro de uma dinâmica social em constante mutação. No campo religioso, a sociedade ocidental começa a perceber que a religião ainda preserva uma importante capacidade de influência na esfera pública. A partir da década de 1970, tem início, no contexto brasileiro, um processo de declínio da hegemonia católica e um significativo impulso para o reconhecimento e valorização da diversidade religiosa, com a implementação de políticas públicas da década de 2000, nos dois governos Lula (2003 – 2011), favorecedoras da diversidade e pluralidade de crenças religiosas, em especial das RAb, segmento religioso historicamente injustiçado.

Com o aumento e reconhecimento da diversidade religiosa veio também o início do monitoramento por parte do governo federal das denúncias de discriminação, violência e intolerância religiosa em todo o território nacional. São principalmente segmentos religiosos em confronto com outros segmentos religiosos. Um grupo em especial de religiosos sofre a maior parte dos ataques, as RAb. Este fato nos colocou a questão do porquê ser este grupo o que mais sofre com a intolerância religiosa. Seria por razão exclusiva do racismo mal disfarçado que subjaz no inconsciente social do “bom cidadão” brasileiro ou também o pertencimento

religioso contribui de maneira *sui generis* para a perseguição a estes e outros grupos religiosos minoritários?

Este foi o pano de fundo que guiou a construção teórica dos objetivos desta tese de doutorado: compreender como o pertencimento e o não pertencimento religioso se relaciona às crenças e práticas de intolerância religiosa. Para isto a Teoria das Representações Sociais nos abriu um leque de possibilidades teóricas e metodológicas que nos permitiram uma aproximação dos eventos de intolerância tanto em sua face histórico-social como psicossocial. Este aporte teórico possibilitou-nos, inclusive, uma abordagem não dicotômica do tipo sujeito x sociedade, mas uma compreensão interestruturante de um fenômeno social e as implicações necessárias e irredutíveis com os sujeitos individuais.

Nesse sentido, a pergunta sobre as relações entre pertencimento religioso (ou identidade religiosa) e a intolerância religiosa que tentamos aqui discutir se distancia das análises sociológicas, culturalistas e históricas “sem sujeito”. Pelo contrário, esforçamo-nos por colocar os sujeitos em cena, pois sem eles, nos adverte mais uma vez Lévi Strauss (2003), sem que haja um corresponde subjetivo dos fenômenos sociais investigados, não é possível ter certeza de se ter atingido o sentido e a função de uma instituição social, e corre-se, dessa forma, o risco de se empobrecer empiricamente a sua compreensão.

Os sentidos da intolerância religiosa entre pessoas *com religião* e *sem religião*, aqui investigados, encontram correspondência nas justificativas dos sujeitos, materializadas nas respostas aos termos indutores que lhes foram apresentados e nas justificativas àqueles. Os resultados para os dois grupos investigados, nos dois contextos de estudo, Brasil e Portugal, mostram que as pessoas *com religião* constroem representações sociais de minorias religiosa com mais sentidos associados à IR do que as pessoas *sem religião*. Estes sentidos, por sua vez, se expressam nas subjetividades individuais dos participantes através de crenças e ideias presentes no senso comum de cada contexto de estudo e se atrelam, dessa forma, à dinâmica social contemporânea específica de cada contexto. Detalhamos nas análises as implicações dessas representações sociais às dinâmicas sociais, psicossociais e históricas específicas para os dois contextos.

Estes resultados parecem se contrapor ao relativo consenso da literatura acerca da violência religiosa que diz serem questões políticas, culturais e sociais as verdadeiras razões por trás dos fenômenos de intolerância religiosa. No Brasil, é comum autores associarem a intolerância religiosa contra as RAb ao racismo, como as crenças e práticas dos sistemas

religiosos não fossem capazes de fomentar comportamentos violentos. O racismo, sabemos, se constitui um tipo de violência com características específicas em geral ligadas à falsa suposição de superioridade de um grupo social sobre outros, considerados intrinsecamente inferiores. Desta crença, depreendem-se variadas formas de discriminação e violências. No Brasil, o racismo é, em geral, dirigido à pessoas de pele negra (embora a cor da pele não seja a marca essencial do racismo) e perpassa instâncias institucionais de tal forma que adquire uma dimensão estrutural capaz de contaminar as mais diversas manifestações da vida social, dentre elas as manifestações religiosas. Nesse sentido, é possível, sim, que o racismo perpassasse as manifestações de intolerância religiosa, porque remete à ancestralidade africana e à crença na inferioridade do outro.

Este racismo, contudo, não parece ser capaz de explicar em sua totalidade os fenômenos de IR contra as RAb. Um reforço a este argumento é o fato de que em muitos casos de IR o elemento racial parece não estar presente, como nos casos de perseguição a adeptos não negros de RAb, frequentes em estados com população predominantemente branca, como o Rio Grande do Sul (ORO, 2015). A própria experiência profissional do autor desta tese o colocou em uma situação de atendimento psicológico de uma pessoa não negra em situação sofrimento psicossocial por conta de sua pertença religiosa às RAb. Os resultados dos estudos parecem corroborar, portanto, esta posição, isto é, a noção de que o fenômeno da intolerância religiosa parece se constituir como uma expressão particular de violência, diferente, mas não inteiramente separada do racismo.

A violência religiosa, como discutimos na fundamentação teórica, se configura em um fenômeno polissêmico. Alguns autores consideram a violência um fato natural, ligado às necessidades evolutivas, de sobrevivência. Antes de ser “religiosa”, ela seria intrínseca à natureza humana. Outros a situam exclusivamente no campo cultural, social ou histórico. O que se considera violência para estes autores vai depender da cultura, do momento histórico, da sociedade. Defendemos e procuramos demonstrar nesta tese que o fenômeno da violência religiosa é uma construção social no sentido proposto por Berger e Luckmann (2014), isto é, como um evento humano (que inclui sua constituição biológica) perpassado por significados sociais, culturais e históricos. Estes significados em conjunto formam os universos simbólicos dentro dos quais as ações humanas adquirem sentido e direção.

Neste ponto, a teoria social de Berger e Luckmann se articula com a teoria das representações sociais de Moscovici (2010) no sentido em que as representações sociais são crenças que orientam as práticas e comportamentos humanos dentro de determinados contextos.

Este estudo mostrou como um conjunto de crenças de valor semântico negativo está presente entre pessoas *com religião* e *sem religião* em relação às minorias religiosas. Estas crenças podem fomentar práticas de intolerância religiosa, contudo, a violência religiosa parece não se limitar à intolerância religiosa e nem às pessoas *com religião*.

Vimos na literatura revisada que o conceito de violência religiosa é bastante escorregadio, porém, no geral, tal violência é deslocada para o âmbito político ou social. Em nossa abordagem optamos por compreender a violência religiosa limitada a crenças e práticas destrutivas ou agressivas direcionadas a outros grupos religiosos. Assim, conceito de violência religiosa presente em nosso estudo se limita, em geral, a crenças de valor negativo que podem conduzir a práticas violentas, bem como a violência física e material (destruição) propriamente dita. Há, contudo, níveis mais sutis de violência, como a psicológica e a moral, que parecem estar presentes dentro do campo religioso, mas não são consideradas como tais. Um exemplo disso está na chamada Teologia da Prosperidade comumente praticada por segmentos neopentecostais de cujas práticas não é incomum, dentro de templos neopentecostais, a reiterada solicitação de quantia ou doações de bens dos fiéis ali presentes, geralmente pobres, sob a promessa de receberem uma futura recompensa divina.

Esta prática se configura uma espécie de violência moral, pois impõe uma barganha financeiramente desvantajosa para os fiéis que de boa-fé estão ali buscam algum conforto espiritual ou mesmo material. Nesta mesma linha, a iniciação precoce de crianças em doutrinas e práticas religiosas que presumivelmente requerem maturidade emocional e intelectual, tais como as chamadas “crianças pastoras”, que fazem pregações para multidões de pessoas. Estas crianças cantam, falam em línguas, conversam com entidades religiosas, tudo isso à mercê do público de adultos de todos os tipos, ávidos por uma experiência tida por espiritual e que veem na criança pastora um canal de comunicação com o divino. Perguntamo-nos, se este tipo de demanda a uma criança não se constitui uma forma de abuso religioso, de violência religiosa?

Com tantas inquietações ao concluir a pesquisa temos, por fim, que as sociedades ocidentais viram com apreensão o retorno da religião à cena pública considerada, até então, por muitos autores irrelevante no plano social, político e mesmo moral. Foi a partir da Revolução Islâmica da década de 1970 que a percepção política e social da religião muçulmana começou a mudar no mundo, bem como os atentados do 11 de setembro de 2001 nos EUA que a presença da religião em sua face mais sangrenta marca seu retorno ao cotidiano com visibilidade no cenário mundial. O fundamentalismo e o terrorismo religiosos são dois importantes traços desse retorno, para muitos, como respostas ao processo histórico de globalização.

Na pesquisa realizada os resultados nos sugerem que, em Portugal, elementos de IR se insinuam nas representações sociais de minorias religiosas. No Brasil, esse temário é atual e urgente, em face da escalada da influência de algumas religiões marcadamente conservadoras na esfera do Estado, o que justifica a relevância dessa pesquisa e de outras futuras que possam adensar a compreensão de tais questionamentos que fizemos ao longo do estudo, ainda sem respostas.

REFERÊNCIAS

- ABRIC, J-C. La recherche du noyau central et de la zone muette des représentations sociales. In: J-C. ABRIC (org.). **Méthodes d'études des représentations sociales**. Érés: Ramonville Saint-Agne. Traduzido por Maria de Fátima de Souza Santos para uso de pesquisa; 1993.
- ABRIC, J. C. **Coopération, conflit et représentations sociales**. Del Val, Cousset, 1988.
- ABIB, J. A. D. Teoria social e dialógica do sujeito. **Psicologia: Teoria e Prática** – 2005, 7(1): 97-106.
- AGNOLIM. **Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVII)**. São Paulo, Humanitas/FAPESP, 2017.
- ALVES, I. Imagens da mulher na literatura na modernidade e contemporaneidade. **Imagens da mulher na cultura contemporânea**, p. 85-98, 2002.
- ALLPORT, G. **The nature of prejudice**. 3ª Ed. Wokinghan: Addison-Wesley, 1954/1979.
- ALMEIDA, R.; MONTEIRO, P. **Trânsito religioso no Brasil**. São Paulo em Perspectiva, 15(3) 2001.
- ALMEIDA, A. M. O. Abordagem societal das representações sociais. **Rev. Sociedade e Estado**, Brasília, v. 24, n 3, p.713-737, Set./Dez., 2009.
- ALMEIDA, S. **Racismo estrutural**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- ALMEIDA, R. Os pentecostais serão maioria no Brasil? **Revista de Estudos da Religião**, 48-58, 2008.
- ARRUDA, A. Modernidade & CIA.: repositórios da mudança. In: JESUÍNO, J. C.; MENDES, F. R. P.; LOPES, M. J. **As representações sociais nas sociedades em mudança**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- ARMSTRONG, K; SANTARRITA, M. (Tradutor). **Uma história de Deus**. Editora Companhia das Letras, 2008.
- ARMSTRONG, K. **Em Nome de Deus** – O fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. **Campos de sangue: religião e a história da violência**. São Paulo: companhia das Letras, 2016.
- ASCH, S. E. **Psicologia social** (Vol. 2). São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1960.
- AZZI, R. Episcopado. In: VV.AA. **História da igreja no Brasil. Tomo II/2 (Segunda época - século XIX)**, ed. Paulinas/Vozes/ CECHILA, 1992.
- BAUMAN, Z. **Medo líquido**. Zahar, 2008.
- _____. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2005.
- BAUER, M. W.; GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 13ª Ed. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2015.
- BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações das civilizações**. São Paulo: Pioneira. 1985.

BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Editora: 70. 4ª edição, 2008.

BERGER, P. & LUKMANN, T. **A construção social da realidade**. 33ª Ed., Petrópolis, RJ: Ed Vozes, 2014.

BERGER, P. **O Dossel Sagrado** – Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulina, 1985.

_____. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido** – a orientação do homem moderno. 3ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **Os múltiplos altares da Modernidade** – rumo ao paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. **O Imperativo Herético, possibilidades de afirmação religiosa**. Petrópolis, RJ – Vozes, 2017.

_____. **Rumor de anjos, a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

BITTENCOURT-FILHO, J. **Matriz religiosa brasileira**: religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes/Koinonia, 2003.

BORIS, G. D. J. B.; DE HOLANDA CESÍDIO, M. Mulher, corpo e subjetividade: uma análise desde o patriarcado à contemporaneidade. **Revista mal-estar e subjetividade**, 7.2: p. 451-478, 2007.

BOFF, L. **Fundamentalismo** – A globalização e o futuro da humanidade. Rio de Janeiro; Sextante, 2002.

BOBBIO, N. **Dicionário de Política**. vol. 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, 674.

_____. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992

BURITY, J. A. **Novos paradigmas e estudos da religião**: uma reflexão anti-essencialista. CLACSO, FUNDAJ, 2000.

_____. Religião e democratização no Brasil: reflexões sobre os anos 80. **Cadernos de Estudos Sociais**, 10.2, 1994.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.

CAMARGO, B. V.; JUSTO, A. M. IRAMUTEQ: um software gratuito para análise de dados textuais. **Temas em psicologia**, 21.2: p. 513-518, 2013.

CARVALHO, J. G. S.; ARRUDA, A. Teoria das representações sociais e história: um diálogo necessário, **Paidéia**, 18(41), 445-456, 2008.

CARVALHO, O. L. Fundamentalismo protestante. In: SOUZA, S. D. (Org.). **Fundamentalismos religiosos contemporâneos**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

CAVALCANTI, M. L. V. C. **O mundo invisível**: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo. 2008.

CHAUNU, P. **O tempo das reformas (1250-1550)**: a Reforma protestante. Lugar na História, v. 49-50, Edições 70, 1993.

- CHARTIER, R. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.
- GIUMBELLI, E. O 'chute na santa': blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. In: BIRMAN, P. (org.) **Religião e espaço público**, SP: Attar, 2003.
- COULIANO, I. P.; ELIADE, M. **Dicionário das religiões**. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- COLLARES-DA-ROCHA, J.C.C. & SOUZA FILHO, E.A. Representação social do pecado segundo grupos religiosos. **Psicologia e Sociedade**, 26(1), 235-244, 2014.
- COSTA, E. R. O fundamentalismo evangélico e a política brasileira. In SOUZA, S. D. (Org) **Fundamentalismos religiosos contemporâneos**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- CRAWFORD, R. **O que é religião?** Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2005.
- DALGALARRONDO, P. **Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- DAWKINS, R. **Deus, um delírio**. Companhia das Letras, 2019.
- DAMATTA, R. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- DEL PRIORE, M.; VENÂNCIO, R. **Uma breve história do Brasil**. 2ª Ed. São Paulo: Planeta, 2016
- DESCHAMPS, J-C.; MOLINER, P. **A identidade em psicologia social: dos processos identitários às representações sociais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- DE LIBERAL, M. M. C. Religião, identidade e sentido de pertencimento. In: **VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**, Coimbra, 2004.
- DORTIER, J-F. **Dicionário de ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- DOMÉZI, M. C. **Religiões na história do Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2015.
- DOISE, W. Da Psicologia Social à Psicologia Societal. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 18, n. 1, p. 27-35, 2002.
- DOISE, W., VALENTIM, J. P. Levels of Analysis in Social Psychology. **International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences**. 2nd ed., v. 13. Oxford: Elsevier, p. 899–903, 2015.
- DURKHEIM, E. **As forma elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- DUPRONT, A. A religião: antropologia religiosa. In: LE GOFF, J.; NORA, P. **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 83-105, 1976.
- ELLER, J. D. **Introdução à Antropologia da Religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- _____. **História das crenças e das ideias religiosas**. Zahar, 1978.
- ENGLER, S. Panorama internacional das religiões. In: Congresso da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciência da Religião (4: 2013 : Recife, PE) [Anais do] **IV Congresso da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e**

Ciência da Religião : “o futuro das religiões no Brasil” [organizadores Gilbraz S. Aragão, Newton Darwin A. Cabral]. - São Paulo: ANPTECRE, 2013.

EUGÊNIO, R. W. Os terreiros de Candomblé: desafios de uma pesquisa. **Revista Numen**, ano x, número 28, set-dez. p.1-14: 2014.

FÉLIX; ANDRADE; RIBEIRO; CORREIA; SOUZA SANTOS. O conceito de Sistemas de Representações Sociais na produção nacional e internacional: Uma pesquisa bibliográfica. **Psicologia e Saber social**, 5(2), 198-217, 2016.

FERREIRA, A. B. H. Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 2004.

FERRARI, L. **Introdução à Linguística Cognitiva**. São Paulo: Contexto, 2016.

FERNANDES, S.; Da Costa, J. B. & CAMINO. L. Valores psicossociais e orientação à dominância social: um estudo acerca do preconceito. **Psicologia e Reflexão Crítica**, Vol.20, 490-498, 2007.

FERNANDES, A. T. “O retorno do sagrado”. **Sociologia - Revista da Faculdade de Letras**, Porto, nº 5: 199-240, 1995

FERREIRA, R.F. **A construção da identidade do afro-descendente**: a psicologia brasileira e a questão racial. Rio de Janeiro, Pallus, 2000.

FERRETTI, S. F. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil-modelos, limitações e possibilidades. **Tempo**, 6(11), 13-26, 2001.

FERNANDES, S. R. A. **Mudança de Religião no Brasil**: desvendando sentidos e motivações. São Paulo: Palavra & Prece, 2006.

FESTINGER, L. **A teoria da dissonância cognitiva**. Stanford, Califórnia: SUP, 1957.

FLAMENT, C. GUIMELLI, C., & ABRIC, J.-L. Effets de masquage dans l’expression d’une représentation sociale. **Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale**, 69, 15-31, 2006.

FLICK, U. **Introdução à pesquisa qualitativa**. Artmed editora, 2008.

FONSECA, A. B; ADAD, C. J. Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos. **Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, SDH/PR**, 81, 2016.

FOTTORINO, E. (Org.). **Quem é o Estado Islâmico? Compreendendo o novo terrorismo**. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016.

FRANCO JÚNIOR, H. **O ano 1000. Tempo de medo ou esperança. Virando séculos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

FREUD, S. O futuro de uma ilusão. **O mal-estar na civilização e outros trabalhos. Volume XXI (1927-1931)**. Traduzido do alemão e do inglês, sob direção de Jayme Salomão. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda., 1969.

FREUD, S. Atos obsessivos e práticas religiosas. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, Vol. 9. Rio de Janeiro: Imago, 1907/1976.

FONSECA, A. B. C. 2000. “Nova Era evangélica, confissão positiva e o crescimento dos sem- religião”, **Rev. Numen**, Juiz de Fora, vol.3, n.2, pp.63-89, 2000.

_____. “O Jardim Mágico Brasileiro: comentários sobre o crescimento dos sem religião a partir do texto A Religião da China, de Max Weber”. In: **XXIII Encontro Anual da ANPOCS, G.T. Religião e Sociedade**, Londrina, 1999.

FUNDAÇÃO GREGÓRIO DE MATOS, **Regimento do Governador e Capitão General Tomé de Souza dado a Almerim**, Portugal, ao 17 de dezembro de 1548. Salvador, FGS, p.13-14, 1998.

GARRIDO, M. V.; AZEVEDO, C.; PALMA. Cognição social: Fundamentos, formulações actuais e perspectivas futuras. **Psicologia**, Lisboa, v. 25, n. 1, p. 113-157, jun. 2011.

GAARDER, J.; HELLERN, V.; NOTAKER, H. **O livro das religiões**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2005.

GERGEN, K. J. A psicologia social como história. **Psicologia & Sociedade**. Psicol. Soc. vol.20 no.3 Florianópolis Set./Dez., 2008.

GEERING, L. **Fundamentalismo: desafio ao mundo secular**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

GIRARD, R. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

GIUMBELI, E. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Rev. Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 28(2): 80-101, 2008.

GIDDENS, A. **Modernidade e identidade (P. Dentzien, Trad.)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

GROSSI, M. P. Identidade de Gênero e Sexualidade. **Coleção Antropologia em Primeira Mão**. PPGAS/UFSC, 1998.

HABERMAS, J. “**Teoria da adaptação**”. Folha de S. Paulo, Caderno Mais, 5 jan. 2003.

HALL, C. S.; LINDZEY, G.; CAMPBELL, J. B. **Teorias da personalidade**. Porto Alegre: Artmed Editora, 2000.

HALL, G. S. **Jesus the Christ in the light of psychology**. New York: MacMillan, 1917.

HANNAH, H. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1999.

HOLMES, D. **Psicologia dos transtornos mentais**. 2ª Ed. Porto Alegre: Artmed, 1997.

HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

HUME, D. **História natural da religião**. São Paulo: SciELO-Editora UNESP, 2005.

JAMES, W. **As variedades da experiência religiosa** - um estudo sobre a natureza humana. 2ª Ed. São Paulo: Cultrix, 2017.

JACÓ-VILELA, A. M.; FERREIRA, A. A. L.; PORTUGAL, F. T. **História da psicologia, rumos e percursos**. Rio de Janeiro: Nau Ed., 2007.

KENNEDY, H. **Os Muçulmanos na Península Ibérica. História política do al-Andaluz**. Mem-Martins, Europa-América, 1999.

WACHELKE, J; WOLTER, R. Critérios de Construção e Relato da Análise Prototípica para Representações Sociais. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Vol. 27 n. 4, pp. 521-526, Out-Dez, 2011.

- WEDDERBURN, C. M. Novas bases para o ensino da história da África no Brasil. **Educação anti-racista**, 2003, 134-142.
- WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- JODELET, D. **As Representações Sociais**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.
- JUNGBLUT, A. L. Globalização e religião: efeitos do pluralismo global no campo religioso contemporâneo. **Dossiê: Religião e Globalização, Revista Civitas**, Porto Alegre, v.14, n.3, p.419-436, 2014.
- JUNG, C. G. **Psicologia e religião**. 10^a ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KRUGER, H. **Psicologia das crenças: Perspectivas teóricas**. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Tese do concurso público para provimento de professor titular), 1995.
- KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. 7.^a ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- LEWIN, K. **Resolving Social Conflicts**. New York: Harper & Row, 1948.
- LEWGOY, B. A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. **Religião & Sociedade**, 28.1: 84-104, 2008.
- LÉGER, D. H-. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- LE GOFF, J. **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Editorial Estampa, 1980.
- LÉVI-STRAUSS, C. Introdução à obra de Marcel Mauss. **Sociologia e antropologia**, 2003, 2: 37-184.
- LIMA, M. E. O. Preconceito. In CAMINO, L.; TORRES, A. R. R.; LIMA, M. E. O.; PEREIRA, M. E. (Org.) **Psicologia Social: temas e teorias**. Brasília: Tchenopolitik, 2011.
- LIMA, D. P. O leviatã e as guerras religiosas do século XVII: uma análise do estado absolutista a partir de Thomas Hobbes. **Revista do Direito Público**, 10.1: 09-30, 2015
- LORENZ, C. **A agressão: uma história natural do mal**. São Paulo: Martins Fontes, 1973.
- LUCKMANN, T. **A religião invisível**. São Paulo: Olho d'Água; Loyola, 2014.
- MARIANO, R. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, V. G. (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2015.
- MARKOVÁ, I. **Dialogicidade e Representações sociais: as dinâmicas da mente**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- MACHADO, M. D. C.; MARIZ, C. L. Evangélicos e católicos: as articulações da religião com a política. In: PEREIRA, M. S.; SANTOS, L. (Org.) **Religião e violência em tempos de globalização**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- MARIZ, C.; MACHADO, M. das D. C. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. **Antropolítica**, Niterói, n. 5 (2º semestre), pp. 21-43, 1998.
- MARCHAND, P.; P. RATINAUD. L'analyse de similitude appliqué aux corpus textuelles: les premiers socialistes pour l'élection présidentielle française. In: Actes des 11eme Journées

internationales d'Analyse statistique des Données Textuelles. JADT 2012. (687–699).
Presented at the 11eme Journées internationales d'Analyse statistique des Données Textuelles. Liège, Belgique, JADT, 2012.

MARKUS, H. R. Self-schemata and processing information about the self. **Journal of Personality and Social Psychology**, 35. P.6-78, 1977.

MARTINO, L. M. S. (Orgs.). **Sociologia da Religião e mudança social:** Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil. São Paulo: Paulus, 2004.

MARTINA, G. **História da Igreja:** de Lutero aos nossos dias. v. 1: A era da Reforma. São Paulo: Loyola, 1997.

MATA, S. **História e Religião.** Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2010.

McGUIE, W. J. Natureza e mudança de atitude. In: GALIMBERTI, U. **Dicionário de Psicologia.** São Paulo: Edições Loyola, 2010.

MELO E SOUZA, L. **O diabo e a Terra de Santa Cruz.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MEAD, G. H. **Mind, self and society:** from the standpoint of a social behaviorism. Chicago: The University of Chicago Press, 1934/1962.

MEREU, Í. A intolerância institucional: origem e instauração de um sistema sempre dissimulado. In: BARRET-DUCROCQ, Françoise (Dir.). **A intolerância. Foro Internacional sobre a Intolerância.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 42-45, 2000.

MILGRAN, S. **Obedience to authority:** em experimental view. Nova Iorque: HARPER & Row, 1977.

MINAYO, M. C. S (Org.). **Pesquisa Social** – teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

MINHOTO, A. C. B. Minorias religiosas e laicidade estatal: proteção à liberdade de crença e tolerância religiosa no brasil contemporâneo. In: **Conpedi Law Review, Oñati**, Espanha, v. 2, n. 2, p. 275 - 293 Jan/Jun., 2016.

MOSCOVICI, S. **Representações sociais:** investigações em psicologia social. 5ª ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. **A invenção da sociedade** – sociologia e psicologia. Petrópolis RJ: Vozes, 2011.

_____. **Psicologia das minorias ativas.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. **A psicanálise, sua imagem e seu público.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1961/2012.

MONTES. M. L. **As figuras do sagrado:** entre o público e o privado na religiosidade brasileira. 1º Ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

MOTA, C. G. & LOPES, A. **História do Brasil, uma interpretação.** São Paulo: EDITORA 34, 2015.

MONTAGU, A. **A natureza da agressividade humana.** São Paulo: Zahar, 1978.

MONTEIRO, M. B. Relações intergrupais. In: VALA, J.; MONTEIRO, M. B. **Psicologia Social**. 10ª Ed., Lisboa: Fundação Caouste Gulberkian, 2013.

MINOIS, G. **A história do ateísmo**: os descrentes no mundo ocidental, das origens aos nossos dias. São Paulo: EDUSP, 2014.

NOGUEIRA, C. R. F. **Bruxaria e História**. Ed. 1, São Paulo: Editora Unesp, 2008.

NOVAES, R. Sinais dos tempos nas religiões e nas Ciências Sociais. In: FALCÃO, E. B. M. (org.) **Fazer Ciência, Pensar a Cultura: estudos sobre as relações entre Ciência e religião**, Rio de Janeiro, UFRJ/Centro de Ciências da Saúde, pp.81-95, 2006.

_____. Os jovens e a religião: ventos secularizantes, “espírito de época” e novos sincretismos. **Estudos Avançados**. São Paulo, n.52 (Set/Dez), pp.321-329, 2004.

NOVINSKY, A. W. Reflexões sobre o racismo (Portugal, séculos XVI-XX). **Revista USP**, 2006, 69: 26-35.

ODALIA, N. **O que é violência?** São Paulo: Brasiliense, 1991.

ORO, A. P. Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, V. G. (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2015.

_____. Neopentecostalismo: dinheiro e magia. **Ilha Revista de Antropologia**, 3.1: 071-085, 2001.

PACE, E; STEFANI, P. **Fundamentalismo religioso contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2000.

PAIVA, G. J. (Org.). **Psicologia da Religião no Brasil: A Produção em Periódicos e Livros. Psicologia: Teoria e Pesquisa**. Vol. 25 n. 3, pp. 441-446, Jul-Set, 2009.

_____. Psicologia da Religião: natureza, história e pesquisa. **Revista Numen**, Vol. 21, nº2, p. 9-31, Jul-Dez, 2018.

PAULA, R. M. **Representações sociais sobre orgânica de estudantes de ensino médio na cidade de Jundiaí**. São Paulo, 137p. 2012. Dissertação de Mestrado - Faculdade de Educação, Instituto de Física, Instituto de Química e Instituto de Biociências – Universidade de São Paulo.

PEREIRA, M. S.; SANTOS, L. A. (Org.) **Religião e violência em tempos de globalização**. São Paulo: Paulinas, 2004.

PEREIRA, J. T. R. Bruxaria e o feminino na visitação inquisitorial ao arcebispado de Braga (1565) In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011.

PIERUCCI, A. F. Secularização e declínio do catolicismo. In: SOUZA, B. M.; PIERONI, G. **Os excluídos do reino**. Brasília: Ed. UNB, 2000.

PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito. São Paulo: Editora 34, 2004.

PIERUCCI, A. F. Apêndice: As religiões no Brasil. In: GAARDER, J.; HELLERN, V; HENRY, N. **O livro das religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ROGERS, T. B., KUIPER, N. A., & KIRKER, W. S. Self-reference and the encoding of personal information. **Journal of Personality and Social Psychology**, 35(9), 677-688, 1977.

- SÁ, C. P. **Núcleo central das representações sociais**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- SÁ, C. P. **Representações sociais: o conceito e o estado atual da teoria**. O conhecimento no cotidiano: as representações sociais na perspectiva da psicologia social. São Paulo: Brasiliense, 19-45, 1993.
- SAHLINS, M. **Ilhas de História**. Zahar, 1987.
- SÁ, C. P. **A construção do objeto de pesquisa em representações sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.
- SANTOS, M. F.; ALMEIDA, L. M. (Org.). **Diálogos com a Teoria da Representação Social**. Ed. Universitária da UFPE, 2005.
- SANTOS FERNANDES, S. C.; PEREIRA, M. E. Endogrupo versus Exogrupo: o papel da identidade social nas relações intergrupais. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, 18.1. 2018.
- SCHLEGEL, J-L. **A lei de Deus contra a liberdade dos homens**. São Paulo: Ed Martins Fontes, 2009.
- SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, pp. 71-99, jul./dez. 1995.
- SILVA, A. H; FOSSÁ, M. I. T. Análise de conteúdo: exemplo de aplicação da técnica para análise de dados qualitativos. **Qualitas Revista Eletrônica**, 16.1. 2015.
- SILVA, V. G. (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2015.
- SILVA, F. A. **Representações sociais da maternidade segundo mães de crianças com deficiência**. 2012. Master's Thesis. Universidade Federal de Pernambuco.
- SHERIF, M. **Psicologia social dos conflitos grupais e cooperação**. London: Routledge, 1983.
- SOUZA, S. D. (Org.). **Fundamentalismos religiosos contemporâneos**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- SORJ, B. Anti-semitismo na Europa hoje. **Novos estudos CEBRAP**, 79: 97-115, 2007.
- SOUZA, J. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato**. Leya, 2017.
- SODRÉ, M. Por um conceito de Minorias. In: **Comunicação e Cultura das Minorias**, Raquel Paiva e Alexandre Barbalho (orgs.), São Paulo: Paulus, 2005.
- SWATOWISKI, C. W. Igreja Universal em Portugal: tentativas de superação de um estigma. **Revista Intratextos**, 1: 169-192. 2010.
- SUNG, J. M. Mercado religioso e mercado como religião. **Rev. Horizonte, Dossiê: Religião, Mercado e Mídia** – DOI – 10.5752/P.2175-5841. v12, n34, p290, 2014.
- TAJFEL, H., & TURNER, J. C. "The social identity theory of intergroup behaviour". In S. WORCHEL & W. G. AUSTIN. **Psychology of Intergroup Relations**. Chicago, IL: Nelson-Hall. pp. 7–24, 1986.
- TAVARES, M. J. P. F. A construção de um estereótipo. O Judeu no Mediterrâneo Ocidental e o seu reflexo na Arte (séculos XII a XVI). In: **Minorias étnico-religiosas na Península Ibérica: Período medieval e moderno** (pp. 17-78). Edições Colibri, 2008.

- TAYLOR, C. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. Edições Loyola, 2013.
- TEIXEIRA, F. MENEZES, R. (Org.). **As religiões no Brasil, continuidades e rupturas**. 2ª ed., Petrópolis, RJ: Ed, Vozes, 2011.
- TEIXEIRA, F. **Sociologia da religião**: enfoques teóricos. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2011.
- TIESLER, N. C. Muçulmanos na margem: a nova presença islâmica em Portugal. **Sociologia, Problemas e Práticas**, 34: 117-144, 2000.
- VATTIMO, G. **A sociedade transparente**. Portugal: E. Relógio D'água, 1992.
- VALA, J.; CASTRO, P. Pensamento social e representações sociais. In: VALA, J.; MONTEIRO, M. B. **Psicologia Social**. 10ª Ed., Lisboa: Fundação Caouste Gulberkian, 2013.
- VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**: a propósito da morte de Jean Calas. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- XAVIER, E. T. **Teologia da prosperidade**: história, análise e implicações. Kerygma, 5.2: 120-147, 2009.

Sites consultados:

<http://www.brasil.gov.br/noticias/cidadania-e-inclusao/2018/01/copy_of_denuncie-a-intolerancia-religiosa-disque-100>

<<https://www.pewforum.org/>>

APÊNDICES

APÊNDICE A - Perfil Sociorreligioso: Brasil e Portugal

Brasil

Nome (caso queira se identificar) _____ **Idade** _____

Sexo () Masculino () Feminino () Auto definido como _____

Estado Civil _____

Escolarização () E. F. incompleto

() E. F. completo

() E. M. incompleto

() E. M. completo

() Superior incompleto

() Superior completo

() Pós-graduação incompleto (Especialização)

() Pós-graduação completo (Especialização)

() Pós-graduação incompleto (Mestrado, Doutorado, Pós-doutorado)

() Pós-graduação completo (Mestrado, Doutorado, Pós-doutorado)

Classe Social

Classe A – Mais de 15 salário mínimos ()

Classe B – De 5 a 15 salário mínimos ()

Classe C – De 3 a 5 salário mínimos ()

Classe D – De 1 a 3 salários mínimos ()

Classe E – Até 1 salário mínimo ()

Raça () Pardo(a) () Preto(a) () Amarelo(a) () Indígena () Branco(a)

Filiação Religiosa

() Católico _____

() Protestante Histórico _____

() Evangélico Pentecostal _____

() Evangélico Neopentecostal _____

() Espírita _____

() Religião Afro-brasileira _____

() Sem religião _____

Portugal

Nacionalidade _____

Idade _____

Sexo () Masculino () Feminino () Auto definido como _____

Estado Civil _____

Escolarização

Ensino Básico () Ensino Secundário ()	Ensino Superior () Curso Superior e Técnico Profissional () Licenciatura () Mestrado () Doutoramento
--	---

O rendimento bruto (líquido) mensal actual da sua família situa-se

Abaixo dos 485 €	486 - 777 €	778 – 1000 €	1.001 - 1.500 €	- 1.501- 2.000 €	2.001- 4.165 €	Acima dos 4.165 €

Filiação Religiosa

() Tenho religião

() Católico _____

() Protestante Histórico _____

() Evangélico Pentecostal _____

() Evangélico Neopentecostal _____

() Outro _____

() Sem religião _____

APÊNDICE B - Evocação de palavras: Brasil e Portugal**Brasil**

Escreva abaixo cinco palavras que lhe ocorrem espontaneamente quando você lê as seguintes palavras abaixo. Em seguida, enumere cada palavra de 1 a 5, sendo 1 para a mais importante e 5 para a menos importante.

Umbanda

- () _____
- () _____
- () _____
- () _____
- () _____

Candomblé

- () _____
- () _____
- () _____
- () _____
- () _____

Macumba

- () _____
- () _____
- () _____
- () _____
- () _____

Xangô

- () _____
- () _____
- () _____
- () _____
- () _____

Portugal

Escreva abaixo cinco palavras que lhe ocorrem espontaneamente quando você lê as seguintes palavras abaixo. Em seguida, enumere cada palavra de 1 a 5, sendo 1 para a mais importante e 5 para a menos importante.

Judeu

- () _____
- () _____
- () _____
- () _____
- () _____

Muçulmano

- () _____
- () _____
- () _____
- () _____
- () _____

Igreja Universal do Reino de Deus

- () _____
- () _____
- () _____
- () _____
- () _____

APÊNDICE C - Associação Livre: Brasil e Portugal

Brasil

Escreva livremente sobre o que você pensa sobre as Religiões Afro-brasileiras (Umbanda, Candomblé, Macumba, Xangô):

This image shows a blank sheet of white paper with horizontal ruling lines. The lines are evenly spaced and extend across the width of the page. There are no margins, text, or other markings on the paper.

Portugal

Escreva livremente o que você pensa sobre os judeus, muçulmanos e crentes da Igreja Universal do Reino de Deus.

Judeus

[illegible]

Muçulmanos

[illegible]

Crente (Igreja Universal do Reino de Deus)

This image shows a blank sheet of white paper with horizontal ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page. There are no margins, text, or other markings on the paper.

APÊNDICE D - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido: Brasil e Portugal**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
CURSO DE DOUTORADO****TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO****(PARA MAIORES DE 18 ANOS OU EMANCIPADOS)**

Convidamos o (a) Sr. (a) para participar como voluntário (a) da pesquisa **REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E RELIGIÃO: INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E PERTENÇAS IDENTITÁRIAS NO BRASIL E EM PORTUGAL** que está sob a responsabilidade do (a) pesquisador (a) **Fernando Antônio da Silva**, residente à Rua José Barbosa de Souza, 137, Feira Nova, CEP 55.715-000, Pernambuco, telefone **81 9 9502 1421** (ligações à cobrar), e-mail **Fernando_jung@hotmail.com**.

Também participam desta pesquisa a Professora Dr^a **Fátima Maria Leite Cruz**, telefone para contato 81 9 9973 2054, orientadora do pesquisador responsável acima citado.

Todas as suas dúvidas podem ser esclarecidas com o responsável por esta pesquisa. Apenas quando todos os esclarecimentos forem dados e você concorde com a realização do estudo, pedimos que rubrique as folhas e assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma via lhe será entregue e a outra ficará com o pesquisador responsável.

Você estará livre para decidir participar ou recusar-se. Caso não aceite participar, não haverá nenhum problema, desistir é um direito seu, bem como será possível retirar o consentimento em qualquer fase da pesquisa, também sem nenhuma penalidade.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

- **Descrição da pesquisa:** Nossa pesquisa se debruça sobre o problema da Intolerância Religiosa. Nos últimos anos, tem-se verificado um aumento significativo de eventos dessa natureza em todo o território nacional. Nosso objetivo é analisar as relações entre filiação religiosa/ não filiação religiosa e a intolerância dirigida às Religiões Afro-brasileiras. Para tanto, aplicamos questionários com adeptos de diferentes religiões e pessoas sem religião, assim como análises de reportagens jornalísticas sobre o tema.
- **Esclarecimento do período de participação do voluntário na pesquisa, início, término e número de visitas para a pesquisa.** Os questionários serão realizadas diretamente com os participantes em um único encontro, com duração de aproximadamente 15 minutos. Para as justificativas, serão necessários aproximadamente 30 minutos.
- **RISCOS:** É possível que haja algum tipo de constrangimento ou desconforto psicológico nos participantes em face à entrevista. Para estes eventuais riscos, o pesquisador, psicólogo de formação, prestará o devido apoio e fará os devidos encaminhamentos, sem custos para os participantes.
- **BENEFÍCIOS diretos e indiretos:** Nossa pesquisa objetiva compreender as relações entre filiação/desfiliação religiosa e intolerância religiosa. Para os participantes em interação imediata com o pesquisador, há o potencial benefício de catarses em face aos relatos dos participantes de suas experiências religiosas. A pesquisa em si, por sua vez,

tem o potencial de contribuir para o aprofundamento da compreensão da violência religiosa, possibilitando, dessa forma, o ensejo para intervenções em nível psicossocial e/ou educacional do problema investigado.

Todas as informações desta pesquisa serão confidenciais e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas, não havendo identificação dos voluntários, a não ser entre os responsáveis pelo estudo, sendo assegurado o sigilo sobre a sua participação. Os dados coletados nesta pesquisa ficarão armazenados em pastas de arquivo em HD externo assim como em pastas de arquivo, sob a responsabilidade do pesquisador responsável, no endereço acima informado, pelo período de mínimo 5 anos.

Nada lhe será pago e nem será cobrado para participar desta pesquisa, pois a aceitação é voluntária, mas fica também garantida a indenização em casos de danos, comprovadamente decorrentes da participação na pesquisa, conforme decisão judicial ou extra-judicial. Se houver necessidade, as despesas para a sua participação serão assumidas pelos pesquisadores (ressarcimento de transporte e alimentação).

Em caso de dúvidas relacionadas aos aspectos éticos deste estudo, você poderá consultar o Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da UFPE no endereço: **(Avenida da Engenharia s/n – 1º Andar, sala 4 - Cidade Universitária, Recife-PE, CEP: 50740-600, Tel.: (81) 2126.8588 – e-mail: cepccs@ufpe.br)**

(assinatura do pesquisador)

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIO (A)

Eu, _____, CPF/RG _____, abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e de ter tido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com o pesquisador responsável, concordo em participar do estudo **REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS POR ADEPTOS DE DIFERENTES RELIGIÕES/SEM RELIGIÃO: Implicações na intolerância religiosa e na identidade nos contextos brasileiro e português**, como voluntário (a). Fui devidamente informado (a) e esclarecido (a) pelo(a) pesquisador (a) sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade.

Impressão
digital

Local e data _____

Assinatura do participante:

Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e o aceite do voluntário em participar. (02 testemunhas não ligadas à equipe de pesquisadores):

Nome:	Nome:
Assinatura:	Assinatura:

ANEXOS

ANEXO A - Análises de conteúdo no Brasil.

Os resultados dos procedimentos de análise de conteúdo aqui apresentados são apenas o processo final de elaboração das categorias finais que obtivemos a partir dos textos. As etapas anteriores à categorização final estão sob a guarda deste pesquisador.

BRASIL - Análise de Conteúdo → Análise temática

Fases para análise de conteúdo

- 1) Leitura geral do material coletado (entrevistas e documentos);
- 2) Codificação para formulação de categorias de análise, utilizando o quadro referencial teórico e as indicações trazidas pela leitura geral;
- 4) Recorte do material, em unidades de registro (palavras, frases, parágrafos) comparáveis e com o mesmo conteúdo semântico;
- 5) Estabelecimento de categorias que se diferenciam, tematicamente, nas unidades de registro (passagem de dados brutos para dados organizados). A formulação dessas categorias segue os princípios da exclusão mútua (entre categorias), da homogeneidade (dentro das categorias), da pertinência na mensagem transmitida (não distorção), da fertilidade (para as inferências) e da objetividade (compreensão e clareza);
- 6) agrupamento das unidades de registro em categorias comuns;
- 7) agrupamento progressivo das categorias (iniciais → intermediárias → finais);
- 8) inferência e interpretação, respaldadas no referencial teórico.

Sentidos associados à IR sobre RAb

Os “sentidos associados à IR” dizem respeito a afirmações inequivocamente negativas sobre as RAb. São frases com conteúdo claramente negativo que explicitam as crenças dos participantes para as RAb.

Proporcionalmente é possível se afirmar que pessoas sem religião fizeram, em nosso estudo, menos associações negativas para as RAb se comparados com as pessoas com religião:

Total CR	101	Sentidos associados à IR para RAb	31	30,6%
Total SR	65	Sentidos associados à IR para RAb	8	12,3%

Brasil, com religião, associações ligadas à IR, categorias finais.

Católico praticante	4x Não há deus nas RAb. 6x RAb não são religiões. 4x RAb são anti-cristãs. 2x RAb são contrárias ao bem estar do homem.	RAb não são religiões, pois não existe Deus nela, o que faz com que elas sejam contrárias ao homem e ao Cristianismo. 16x	Para pessoas com religião, as RAb são representadas socialmente em sua dimensão negativa que comporta crenças do tipo: RAb não são religião, pois não é bíblico e nem há deus nelas, mas rituais assustadores malignos e demoníacos voltados para fazer o mal ao homem.
	6x RAb fazem maldades contra outras pessoas. 6x RAb realizam rituais e sacrifícios, invocam espíritos malignos.	RAb realizam rituais malignos voltados à maldades contra terceiros. 12x	
	3x RAb são pouco conhecidas. 3x Há preconceitos contra RAb.	RAb são desconhecidas e vítimas de preconceito social por terem práticas inaceitáveis. 8x	
		RAb são uma expressão da cultura religiosa africana. 7x	

	2x RAb são inaceitáveis. 4x RAb são expressões culturais/religiosas. 3x RAb são de origem africana e sincréticas.		
Católico n-praticante	1x RAb são uma expressão religiosa. 1x São vítimas de preconceito. 1x Praticam maldade contra outras pessoas.	RAb são expressões religiosas. 1x RAb são vítimas de preconceito. 1x Realizam maldades contra terceiros. 1x	
Protestante histórico	3x RAb são pouco conhecidas. -> pouco conhecimento 2x RAb sofrem preconceito. -> preconceito 1x Realizam rituais e sacrifícios. -> rituais e sacrifícios 4x RAb realizam maldades contra terceiros. -> maldade a terceiros 3x RAb não são religiões. -> não é religião	RAb são pouco conhecidas e sofrem preconceito social. 5x RAb realizam rituais relacionados a maldades contra terceiros. 5x RAb não são religiões. 3x	
Pentecostal	3x RAb praticam maldade contra terceiros 2x RAb invocam espíritos assustadores. 2x RAb são RAb. 1x RAb não são religiões. 1x São desconhecidas.	RAb invocam espíritos assustadores que realizam maldade contra terceiros. 5x RAb são de origem africana. 2x RAb não são religiões. 1x RAb são pouco conhecidas. 1x	
Neo pentecostal	6x RAb não são de deus. -> não é de deus 5x RAb enganam com seus sacrifícios demoníacos. -> sacrifícios demoníacos 2x Outros sentidos.	RAb não são de deus. 6x RAb realizam sacrifícios demoníacos. 5x ---	
Espírita	5x Praticam rituais e sacrifícios que prejudicam outros.	RAb realizam rituais que prejudicam a terceiros. 5x	

	2x RAb são tradicionais não preconceituosas. 2x Outros sentidos.	RAb são expressão cultural e não preconceituosas. 2x ---	
Outros	1x Religião não bíblica. 1x De origem africana. 1x Culto de espíritos. 1x Prejudicam os próprios fiéis.	RAb são bíblicas. 1x RAb são de origem africana. 1x RAb culto de espíritos. 1x RAb são prejudiciais aos próprios fiéis. 1x	

Brasil, sem religião, associações ligadas à IR, categorias finais.

Sem religião	4x Têm relação com o mal. 5x Realizam sacrifícios e rituais que assustam. 3x Há preconceitos contra RAb. 4x São desconhecidas. 2x Não são de deus. 3x Não é religião. 3x RAb são relacionadas com a África. 4x Outros sentidos.	RAb realizam rituais assustadores ligados ao mal. 9x RAb são pouco conhecidas e sofrem preconceito. 7x RAb não são religiões e não são de deus. 5x RAb são de origem africana. 3x ---	Para pessoas sem religião, a dimensão negativa das RAb comportam crenças do tipo: RAb não são religiões e nem de deus, pois realizam rituais malignos voltados para o mal ao homem.
---------------------	---	--	---

ANEXO B - Análises de conteúdo em Portugal.

Os resultados dos procedimentos de análise de conteúdo aqui apresentados são apenas o processo final de elaboração das categorias finais que obtivemos a partir dos textos. As etapas anteriores à categorização final estão sob a guarda deste pesquisador.

PORTUGAL - Análise de Conteúdo → Análise temática

Sentidos positivos e sentidos associados à IR sobre muçulmanos, judeus e IURD.

Os “sentidos associados à IR” dizem respeito a afirmações diretas ou indiretas inequivocamente negativas sobre os muçulmanos, judeus e IURD. São frases com conteúdo (imagens, fatos, acontecimentos, práticas, etc) claramente negativo que explicitam as crenças dos participantes sobre tais religiões.

COM RELIGIÃO	Muçulmano	Judeu	IURD	Total 141	%
Sentidos positivos	09	06	12	27	19,1
Sentidos associados à IR	23	22	23	68	48,2
Sentidos positivo/negativo	12	15	03	30	21,2
Sem resposta	03	04	09	16	11,3

SEM RELIGIÃO	Muçulmano	Judeu	IURD	Total 138	%
Sentidos positivos	03	08	09	20	14,9
Sentidos associados à IR	18	18	18	54	39,1
Sentidos positivo/negativo	21	14	06	41	29,7
Sem resposta	04	06	13	23	16,6

Portugal, com religião, associações ligadas à IR, categorias finais.

	Muçulmano 7x Por terem uma imagem social negativa, sofrem preconceito e discriminação. 3x Pouco conhecimento sobre o tema. 27x Estão associados ao terrorismo, extremismo e fanatismo. 2x São agressivos. 6x Dificuldades de convivência (guerras) provocam migrações e refugiados. 4x No entanto, é incorreto generalizar (o terrorismo) a todos os muçulmanos. 3x É uma religião como as outras. 4x É um povo com características étnicas específicas. 5x São ligados às suas tradições regionais.	Muçulmanos sofrem preconceito uma vez que têm imagem social negativa e são pouco conhecidos. 10x Muçulmanos são agressivos e estão associados ao terrorismo, extremismo e fanatismo, o que provoca guerras e migrações. 35x No entanto, é incorreto generalizar dado que são uma religião como as outras. 7x São um povo apegado à sua identidade e tradições, tais como ramadão, Corão, etc. 26x Têm valores machistas. 5x	Dimensão negativa para muçulmanos comporta as seguintes crenças: Muçulmanos são agressivos e estão associados ao terrorismo, extremismo e fanatismo, o que provoca guerras e migrações. Muçulmanos sofrem preconceito uma vez que têm imagem social negativa e são pouco conhecidos. Têm valores machistas.
--	--	---	--

Católico praticante	17x São apegados às suas práticas religiosas, tais como o ramadão, Meca, rezas, o Corão, etc. 5x Têm valores polêmicos ligados ao machismo, que inferioriza mulheres e crianças. IURD 18x Realizam práticas religiosas corruptas e enganosas com vistas a obtenção de dinheiro. 14x Estão envolvidos em crimes de rapto/doação de crianças e separação de famílias. 4x Há pouco conhecimento sobre a IURD. 4x São vistos principalmente através da mídia. 13x Realiza-se práticas religiosas cristãs específicas deste grupo religioso. 6x Outros. Judeus 23x Sofrimento histórico pelo genocídio nos campos de concentração. 15x Tal sofrimento foi perpetrado Hitler na Alemanha da Segunda Guerra Mundial. 5x Este sofrimento não se deve repetir. 2x Injustiçados. 4x Pouco conhecimento. 4x Há preconceito social contra os judeus. 7x Judeus são incrédulos conservadores e economicamente ambiciosos. 2x Têm práticas religiosas rígidas. 7x É um povo bíblico. 6x É uma religião como as outras, mas tem especificidades próprias. 3x São inteligentes e pacíficos.	IURD tem práticas religiosas corruptas e enganosas para obtenção de dinheiro, além de raptarem crianças para adoções ilegais. 32x Há pouco conhecimento sobre a IURD, sobretudo por meio da mídia. 8x IURD tem práticas cristãs específicas. 13x --- Judeus sofreram, injustiças, perseguições e genocídio nos campos de concentração da Alemanha de Hitler, Segunda Guerra Mundial; não se deve repetir isto. 45x Há pouco conhecimento e preconceito social contra os judeus. 8x São incrédulos, conservadores e ambiciosos. 7x Judaísmo é o povo bíblico, uma religião como as outras, com práticas rígidas. 15x São inteligentes e pacíficos. 3x ---	Dimensão negativa para IURD comporta as seguintes crenças: IURD tem práticas religiosas corruptas e enganosas para obtenção de dinheiro, além de raptarem crianças para adoções ilegais. Dimensão negativa para judeus comporta as seguintes crenças: Judeus sofreram, injustiças, perseguições e genocídio nos campos de concentração da Alemanha de Hitler, Segunda Guerra Mundial; não se deve repetir isto. São incrédulos, conservadores e ambiciosos.
-----------------------------------	--	--	--

	6x Outros.		
Católico n-praticante	Muçulmano 19x São associados ao terrorismo, extremismo e violência. 3x Há preconceito social contra os muçulmanos. 3x Percepção social é equivocada. 2x Desconhecimento. 2x Há uma deturpação da religião. 9x Práticas religiosas específicas. 4x Há uma inferiorização da mulher. 3x São conservadores. 3x É uma religião falsa. 2x Outros sentidos.	Muçulmanos são associados ao terrorismo, extremismo e violência. 19x Há preconceito baseado em desconhecimento, deturpação e percepção equivocada sobre os muçulmanos. 10x Têm práticas religiosas específicas. 9x São conservadores e machistas. 7x É uma religião falsa. 3x ---	Dimensão negativa para muçulmanos comporta as seguintes crenças: Muçulmanos são associados ao terrorismo, extremismo e violência. São conservadores e machistas. É uma religião falsa.
	IURD 6x Fé enganosa e falsa. 10x Crimes relacionados a adoções ilegais de crianças. 4x Enriquecimento dos dirigentes. 8x Práticas religiosas de apoio e fé. 2x Desconhecimento. 7x Outros sentidos.	A IURD tem uma fé falsa e enganosa, então envolvidos em adoções ilegais de crianças e enriquecimento. 20x IURD obtém apoio e fé de suas práticas religiosas. 8x Pouco conhecimento sobre a IURD. 2x ---	Dimensão negativa para IURD comporta as seguintes crenças: A IURD tem uma fé falsa e enganosa, então envolvidos em adoções ilegais de crianças e enriquecimento.
	Judeu 14x Sofrimento advindo do holocausto e campos de concentração. 9x Perseguidos na Alemanha por Hitler. 8x Sofreram perseguição e racismo. 2x Injustiças. 6x Preconceito social e antissemitismo.	Os judeus sofreram injustiças, perseguições e racismo nos campos de concentração na Alemanha de Hitler que os levou ao holocausto. 33x Sofrem preconceito social e antissemitismo. 6x São apegados à identidade religiosa judaica e merecem	Dimensão negativa para judeus comporta as seguintes crenças: Os judeus sofreram injustiças, perseguições e racismo nos campos de concentração na Alemanha de Hitler que os levou ao holocausto. 33x

	6x Práticas religiosas ligadas à identidade judaica. 3x Merecem respeito por serem iguais aos outros.	respeito por serem iguais aos outros. 9x São ricos. 3x ---	
	3x Riqueza		
	6x Outros sentidos		

Portugal, sem religião, associações ligadas à IR, categorias finais.

Sem religião	Muçulmanos 35x Estão envolvidos com terrorismo, radicalismo e extremismo religioso. 20x Sofrem preconceitos, estereótipos e discriminação social. 4x Há informações deturpadas a respeito do Islã. 16x É uma religião igual às outras; generalizações são um equívoco. 7x É uma religião/cultura diferentes. 9x Discriminação de gênero atinge sobretudo as mulheres. 5x Têm regras rígidas e restrições alimentares. 4x São arrogantes e incultos. 7x Práticas religiosas ligadas à identidade islâmica. 12x Outros sentidos.	Muçulmanos estão envolvidos com terrorismo, radicalismo e extremismo religioso. 35x Muçulmanos sofrem preconceito e há informações distorcidas sobre eles. 24x Muçulmanos pertencem a uma religião igual às outras. 24x Há discriminação de gênero contra as mulheres muçulmanas uma vez que há regras rígidas. 14x A identidade muçulmana é perpassada pela religião e marcada por ignorância. 11x ---	Dimensão negativa para muçulmanos comporta as seguintes crenças: Estão associados ao terrorismo, radicalismo e extremismo religioso; Há discriminação de gênero contra as mulheres muçulmanas uma vez que há regras rígidas; A identidade muçulmana é perpassada pela religião e marcada por ignorância.
	IURD 23x Está envolvida em esquemas de adoções ilegais de crianças e outras polêmicas. 7x É uma falsa fé que usa de mentiras e explora as pessoas. 4x Há hipocrisia entre os fiéis. 5x Uma seita que não faz bem aos seus fiéis.	IURD estão envolvidos em esquemas de adoções ilegais de crianças. 23x A IURD é uma fé falsa e hipócrita que prejudica e explora seus fiéis. 16x	Dimensão negativa para IURD comporta as seguintes crenças: IURD estão envolvidos em esquemas de adoções ilegais de crianças;

	8x Há práticas religiosas benéficas aos fiéis. 5x Devem ser respeitadas e não se deve generalizar. 11x Está associada à riqueza ilícita e poder. 6x Desconhecimento. -> desconhecimento 8x Outros sentidos. Judeu 31x Sofreram perseguições e massacres (genocídio) nos campos de concentração. 14x Foram perseguidos por Hitler na segunda guerra mundial. 4x Sofrem injustiças. 5x Religião/cultura diferente. 11x São iguais às outras religiões e devem ser respeitados. 8x Sofrem preconceitos e discriminação social 2x Inferiorizados socialmente. 4x Desconhecimento. 5x São um povo culto e inteligente. 5x São ricos e bons comerciantes. 10x Outros sentidos	Contudo, há práticas benéficas aos fiéis e devem ser respeitados sem generalizações. 13x A IURD está associada á riqueza e poder. 11x Há pouco conhecimento sobre a IURD. 6x --- Judeus sofreram, injustiças, perseguições e massacres por Hitler nos campos de concentração da Segunda Guerra Mundial. 49x O Judaísmo é uma religião/cultura igual às outras e deve ser respeitado. 16x Judeus são pouco conhecidos e sofrem preconceito e discriminação que os inferioriza socialmente. 14x Os judeus são um povo inteligente e rico por ter dotes comerciais. 10x ---	A IURD é uma fé falsa e hipócrita que prejudica e explora seus fiéis; A IURD está associada à riqueza e poder. Dimensão negativa para judeus comporta as seguintes crenças: Judeus sofreram injustiças, perseguições e massacres por Hitler nos campos de concentração da Segunda Guerra Mundial.
--	---	---	---