

Eu tenho medo: Intolerância religiosa, aos moldes do apregoadado durante a Idade Média.

Alexandre de Oliveira Fernandes¹

Ricardo Oliveira de Freitas²

RESUMO: Aos 22 de junho deste ano, ao abrir minha página de *e-mails*, deparei-me com mensagens diversas sobre um vídeo postado na internet, precisamente no sítio do *Youtube*. Acionei o *link* e assisti ao Senhor Afonso Henrique Alves Lobato, em aproximadamente 10 minutos, proferir um discurso permeado pela intolerância e pelo preconceito. Seu discurso demoniza as religiões afro-brasileiras, instiga ao conflito, defende o proselitismo e o exclusivismo da salvação para o seu grupo religioso, os adeptos da igreja evangélica Império Geração Jesus Cristo. O vídeo em questão circula amplamente, em um espaço público, disseminando ódio e fundamentalismo, e o faz por meio da *linguagem*. Analisá-la, com vistas a questionar seus efeitos de produção de sentido e representação mostra-se fundamental, pois, possibilita desarticular a linguagem que se esquece que é linguagem, que restringe o jogo do significante, que naturaliza o discurso e transforma signos arbitrários em um conjunto de conotações aparentemente óbvias e inalteráveis. Para tanto aproximarei Friedrich Nietzsche, Roland Barthes, Michel Foucault e Jacques Derrida do “discurso” presente no vídeo citado.

PALAVRAS-CHAVE: Intolerância religiosa; Discurso; Representação

¹ Mestrando em Letras: Linguagens e Representações pela Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC.

² Doutor em Comunicação. Orientador deste artigo.

Eu tenho medo

Campanha presidencial é, notadamente, espaço de luta. Um grupo acredita que seu candidato é “melhor” que o outro e o defende invariavelmente. Não à toa, na campanha para a presidência da república, em 2002, a atriz Regina Duarte, em um vídeo produzido pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB) proferiu: “Estou com medo. Faz tempo que eu não tinha esse sentimento”.

Seu discurso foi apropriado pelos lados partidários opostos de acordo com seus interesses. Como explica Foucault:

o discurso (...) não é simplesmente o que manifesta (ou esconde) o desejo; é também aquilo que é objecto do desejo; e porque — e isso a história desde sempre o ensinou — o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas é aquilo pelo qual e com o qual se luta, é o próprio poder de que procuramos assenhorear nos (1971, p. 2).

Seria Regina Duarte então, terrorista, venal, golpista? Ou estaria lutando pelos interesses do povo? Fato é que Regina Duarte produziu uma máxima da qual, agora também me aproprio.

Meu medo não tem a ver com o governo do presidente Luís Inácio Lula da Silva e com as garantias da estabilidade da moeda brasileira. Na verdade, estou com medo e desde há algum tempo esse medo vem se fortalecendo, pois, há no país uma atmosfera taciturna de Idade Média: intolerância, perseguição e fundamentalismo que conjugam o pior do etnocentrismo e da apropriação, distorção e vilipêndio da identidade do Outro.

Caetano e Gil cantaram: o Haiti é aqui. Talvez seja mais além: a Idade Média é aqui. É nítido o crescente acirramento da intolerância de grupos religiosos pentecostais e neopentecostais contra outras religiões.

O episódio conhecido como “chute na santa”, em que o bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, Sérgio Von Helde, na madrugada de 12 de outubro de 1995, em

programa veiculado pela Rede Record, desferiu golpes com os pés na imagem de Nossa Senhora Aparecida, referindo-se a ela como “um bicho tão feio, tão horrível, tão desgraçado” levou diversos católicos a se revoltarem e, inclusive a atacarem templos da IURD³.

Este caso pode ser considerado um ícone da intolerância religiosa graças ao apelo midiático da época. Contudo, a prática de desqualificação de outras religiões, que se constitui parte de um esquema amplo de luta pelos fiéis, encontra seu foco de agressão, sobretudo, contra as religiões de matriz africana.

Esta intolerância tem feito diversas vítimas: o Centro Espírita Irmãos Frei da Luz, no Rio de Janeiro, teve parte de seus adeptos agredidos com pedradas; uma igreja evangélica, em Irajá (RJ), manteve em cárcere uma adepta da Tenda Espírita Antônio de Angola. Objetivo: renunciar à crença nos espíritos e a conversão ao evangelismo; em Salvador, 30 adeptos da Igreja da Graça de Deus jogaram sal grosso e enxofre na direção de pessoas reunidas para uma cerimônia de Candomblé; em São Luís do Maranhão, fiéis da Assembléia de Deus acionaram a polícia sob a hipótese de que os chefes do Terreiro do Justino, uma casa com 104 anos de existência, localizada à Vila Embratel, tinham seqüestrado uma criança. O terreiro foi revirado de cima a baixo (mesmo sem ordem judicial). Nada foi encontrado. O drama só terminou porque os reais seqüestradores foram detidos (SILVA, 2007).

Ricardo Mariano (1999, p.118), aponta-nos que desde a década de 1950 há no Brasil uma “bateria de ataques” que “resultou preconceitos, estigmas, temores e indisposições no imaginário popular a respeito dessas religiões”.

Assim, imagens religiosas públicas são agredidas, como no Dique do Tororó em Salvador, a estátua de Iemanjá, na Praia Grande (SP). Programas de rádio e televisão demonizam as religiões afro-brasileiras diariamente. Utilizam-se de um discurso intransigente, panfletário e proselitista. Em suma, acreditam firmemente que detêm a

³ Cf. Mariano, 1999, p. 81.

exclusividade da salvação. Com eles está a salvação divina e a missão de levar a sua religião, a “Verdade”, a todos por meio da conversão.

À despeito de toda uma lista de agressões físicas e simbólicas, são intrigantes as afirmações dos “religiosos”:

Não há agressão. É que alguns evangélicos ficam exaltados na luta contra as forças do mal (Pastor Paulo de Velasco, Veja, 30.11.88).

É verdade que os orixás são o Diabo e que as pessoas que estão na macumba não prestam, mas nós não brigamos com eles. Só queremos levar a palavra de Cristo até eles. (Bispo Honorilton Gonçalves, Jornal do Brasil, 5.2.88)⁴.

Neste contexto, está inserido o vídeo postado no *Youtube* pelo Sr. Afonso Henrique Alves Lobato, da Igreja Império Geração Jesus Cristo, sob o título “Resposta aos Espíritas, Globo e as “Autoridades””⁵.

Afonso Henrique conta:

sou um daqueles quatro jovens que entraram naquele Centro Espírita e destruíram as imagens de esculturas que lá estavam. Esse episódio ocorreu em junho de 2008 e repercutiu em todo o Brasil, na sociedade, de uma maneira assim muito rápida, mas de uma maneira distorcida. A imprensa divulgou isso de uma maneira completamente equivocada. Não mostrou a verdade dos fatos não procurou saber disso também, então, eu como discípulo da Verdade, estou aqui pra estar esclarecendo (...).

Em junho do ano passado, com outros três evangélicos, invadiu e depredou o Centro Espírita Cruz de Oxalá, no Catete (RJ), quando mais de 50 imagens de santos foram quebradas. Naquele momento Afonso Henrique e seus amigos foram levados à delegacia e posteriormente, em julgamento, condenados a distribuir cestas básicas à população.

Contudo, sua fala pressupõe que o “poder” da Igreja é superior ao das autoridades:

⁴ Mariano, (1999, p.121) apresentou estes discursos em seu trabalho. Apropriamo-nos deles exatamente porque o mesmo teor será retomado no vídeo de Afonso Henrique.

⁵ O vídeo pode ser acessado em <<http://www.youtube.com/watch?v=QKwjd096b8>>. Acessado em 02 de Junho de 2009.

Chegando na delegacia é aquela palhaçada de sempre, aqueles policiais militares ignorantes, não sabem nem a lei que eles dizem servir (...). Pensam que são autoridade, mas não são autoridade, pra Igreja eles não são autoridade.

Acreditam Afonso Henrique e os discípulos de sua Igreja que foram escolhidos por Cristo para dizer a Verdade:

Nós como discípulos de Cristo, nós não podemos deixar de falar a Verdade para ninguém. Então nós começamos a expor a Verdade sem querer agredir a ninguém, porque esse não é o propósito do Evangelho.

Uma análise da lógica (se é que existe lógica no sentido estrito do termo) presente nestas atitudes é que, na verdade, todos, absolutamente todos, são vítimas da intolerância religiosa. Afonso Henrique é tão vítima quanto os zeladores de orixá por ele agredidos.

Parece-me que o Sr. Afonso Henrique está inserido em uma semiótica na qual, não consegue perceber o quanto há de fanatismo, de fundamentalismo em suas ações. Por que apenas os adeptos de sua Igreja são reconhecidos por Cristo? Por que são eles os únicos escolhidos? E o são? Quem determina isso? Em detrimento de quem? Em desprezo do quê? Por que os meios de comunicação estão errados e ele certo?

A Globo como também é uma emissora completamente dominada pelo diabo, onde há uma série de espíritos, dezena de macumbeiros lá dentro (...) A Globo se sentiu ofendida, por isso distorceu tudo e nos colocou como criminosos, mas nós não somos criminosos. Pelo menos pro nosso Deus não.

E quanto à Rede Globo, vocês sabem que vocês servem ao Diabo, que vocês são mentirosos e distorceram os fatos.

Afonso Henrique, exatamente como cabe a um fundamentalista, não é contra nada. É apenas a favor de si mesmo. É ícone e vítima de uma visão monista, absoluta, essencialista da religião. Assim, não concebe o Outro como um possível, um diferente e inalienável.

Para ele, sua religião é auto-confirmatória, rende-lhe todas as explicações referentes ao mundo e apenas o seu Deus, neste sentido, é o Deus da Verdade. Logo,

qualquer outro é o demônio. Ele, independente de sua ação (desde que seja em nome de seu Deus) será um criminoso: “Pelo menos pro nosso Deus não”.

Sob esse prisma, o intolerante também é vítima. É vítima da intolerância que o construiu e que pratica. É prisioneiro do fundamentalismo que o inventou e que está presente em si. Da linguagem que o criou. É vítima do Verbo. E por Ele vitimiza.

A “verdade” do Verbo e o vídeo

"No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por meio dele" (João, 1:1-3)

Uma leitura possível do texto bíblico acima determinaria que tudo fora criado por Deus. O problema está em querer-se a única possível, pois, logo, veríamos justificadas agressões a Charles Darwin, execrada sua teoria evolucionista – uma vez que não é “fato bíblico” –; não seria possível o *big-bang*, nem a manipulação de células tronco, a reprodução *in vitro*, ou mesmo a negação da reprodução.

Caso esta leitura (possível), acredite ser ela a única possível, ignorará a polissemia, cristalizando os sentidos metafóricos da linguagem. Não reconhecerá ser toda linguagem política e ideológica, e neste sentido, não neutra, mas subjetiva, permeada por jogos de interesses e conflitos. Negligenciará sua condição de “tomada de posição”, e sua faceta de “tradução” da realidade, capaz de criar e transferir sentidos (BHABHA, 2007, p.53).

Assim, *autor-itária*, ignora outras leituras também possíveis; ignora a “confusão das línguas” presentes no texto, sua fruição tridimensional (BARTHES, 1987, p.7), seu “que-fazer quântico” (DERRIDA, 2006).

Ao comentar o mito de Babel, Jacques Derrida (2002) propõe-nos uma analogia interessante entre a torre de Babel e o sentido do texto. Para ele, o sentido é sempre

“inacabado, (haja vista) a impossibilidade de completar, de totalizar, de saturar aquilo que é da ordem da edificação, da ordem da construção (FERREIRA, 2003, p.7).

Parece-me que é exatamente ao negar a capacidade babelística presente no texto, na produção de sentido, que o texto de Afonso Henrique torna-se intolerante. É intolerante porque se sente o “tradutor adequado” (DERRIDA, 2002), quando na verdade, ao traduzir, está reescrevendo, reinventando.

Logo, no vídeo vê-se uma apropriação de símbolos culturais sob *sua* ótica, objetivando perda de significado e demonização; crê na pureza de sua ação e na Verdade que lhe é inerente, justamente porque sua visão viria de Deus, habilitando-o, inclusive a lançar desafios:

Para os macumbeiros, satanistas, como queiram, o desafio está lançado, vamos botar à prova quem realmente tem Deus.

Assim, é fundamentalista e radical porque ignora serem “as afirmações e sistemas culturais construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação” (BHABHA, 2007, p.67).

Segundo a ótica religiosa de Afonso Henrique, é preciso “botar à prova quem realmente tem Deus” e, de quebra, lançar-lhe e reforçar estereótipos ligados ao primitivismo e à degeneração.

Ora, os significantes “macumbeiros” e “satanistas” são da ordem da “invenção colonial”. E, ao acioná-los, o discurso, longe de ser arbitrário, impele “o significado” a uma relação de existência por meio da alteridade, do meu olhar, do meu *locus*. Esta prática engendra, enquadra, empareda, guia o significante, “forçando-o” a significar; anula e apaga horizontes históricos, a acumulação de sentido e a tradição. Eis uma tática nefasta de representação, na qual, o signo simboliza e tenta escapar ao “jogo das remessas significantes, que constitui a linguagem” (DERRIDA, 2006, p.8)

Assim, insistir na univocidade é o equívoco que instaura e legitima as perseguições culturais, o fundamentalismo, a “guerra santa” (MARIANO, 1999), em nome do que alguns se sentem no direito de agredir, coagir, matar.

Falha Afonso Henrique, seja por esquece que ao pronunciar-se no vídeo, tornou-se produtor de *um* discurso, seja porque ignora a condição *sine qua non* de ser o discurso universo aberto de encenação, de representação, de tradução em que infinitas interconexões são possíveis.

Seu apreço, seu amor pela Verdade (única) é evidente:

Eu, como discípulo de Jesus Cristo, discípulo da Verdade, estou aqui para estar esclarecendo, não para estar me justificando, nem para dar explicação a ninguém, mas para falar a Verdade.

Este discurso, (in)capaz de “esclarecer”, ou seja, de tornar claro (será algum discurso capaz disso?), de resolver um mal entendido, impõe uma verdade, à qual é preciso questionar: teria Afonso Henrique nos contado a história toda? É possível contar toda a história – ou seria mesmo re-contar? E mesmo se fosse possível contar *toda* a história não seria sempre uma história sob o olhar de Afonso Henrique? Em termos derridianos, “haverá solução satisfatória” (DERRIDA, 2002, p.11), para este re-contar uma história que é antes de tudo e sempre, uma tradução?

Contudo, segue Afonso Henrique, exortando a “Verdade” que parece ser tão inerente a seu discurso⁶ que chega a confundir-se com ele mesmo, conferindo-lhe uma *autor*-idade inquestionável.

Então nós começamos a estar expondo a Verdade, falar do Evangelho de Jesus Cristo. Nós provamos pela Bíblia que eles estavam ali invocando ao Diabo. E isso é um caminho de morte que leva a pessoa ao inferno, à condenação eterna.

Roland Barthes (1987, p.14) propõe a desconfiança acerca destes discursos que se querem tão lógicos, tão legíveis, mas que “às escondidas (são) um dos mais loucos que é possível imaginar”.

⁶ Como Foucault (1971, p.7) não creio ser Afonso Henrique “autor” de “seu” discurso, pois, o autor não é “o indivíduo que pronunciou ou escreveu um texto”, mas aquele que manipula, agrupa o discurso, confere-lhe “unidade e origem das suas significações, como lastro da sua coerência”.

Derrida (1982; 2006), utiliza-se de seus estudos sobre a *différance* para questionar a (pseudo)auto-suficiência do discurso chamando nossa atenção para o fato de todos os signos serem ambíguos e a significação ser construída num jogo constante, incessante dentro da linguagem. Por isso mesmo, não há representação auto-suficiente ou mais verdadeira que outra. Sobra-nos apenas, o “jogo” derridiano. O jogo com as probabilidades, com as hipóteses e inferências, arriscando-nos sempre a/em suposições.

O contrário deste jogo é a visão única que se quer Verdade.

Segundo o filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1991, p.11), o “amor pela verdade” tem nos criado demasiados problemas. Por isso, quando questionado acerca de “quem tem a verdade”, preferiu lançar outras perguntas: Verdade, para quê? Por que a verdade?

Segundo o filósofo, essa busca do homem pela verdade revela nosso medo da Morte. Para ele, porque não encontramos explicações para o mundo, construímos a Verdade. Neste sentido, ao construí-la, formamos para nós mesmos, o próprio Mundo. E nele cremos. Descrer seria a morte.

Assim, cristalizamos a Verdade no “seio do ser, no qual não morrerá nunca, num deus oculto, na ‘coisa em si’” (NIETZSCHE, 1991, p.12). A Verdade vira uma essência.

Nietzsche se contrapõe a esta “vontade do verdadeiro”; a este verdadeiro pré-dado e afirma que tanto o discurso da ciência (que se quis Verdade durante todo o século XIX) quanto o da religião são ilusórios e falaciosos. Aliás, para o escritor de “Assim Falava Zaratustra”, constitui essa vontade de verdade um “nihilismo negativo” que desvaloriza o presente em nome da verdade divina e do Paraíso, valores da Idade Média.

Essa vontade de verdade nega o Homem, o devir, a possibilidade de vida como transformação e cria o idealismo religioso que tenta mudar o mundo por meio de sua filosofia. Cria um mundo ideal no qual Deus (o seu Deus) responde a todas as necessidades do Homem. Tudo que diferir deste ideal constitui-se como problema e precisa ser corrigido.

Isso significa que cada uma dessas religiões só pode ver a filosofia e a ciência e as outras religiões pelo prisma da rivalidade e da exclusão recíproca, um tipo peculiar de oposição que não tem como se exprimir num espaço público democrático porque não pode haver debate, confronto e transformação recíproca em religiões cuja verdade é revelada pela divindade e cujos preceitos, tidos por divinos, são dogmas. Porque se imaginam em relação imediata com o absoluto, porque se imaginam portadoras da verdade eterna e universal, essas religiões excluem o trabalho do conflito e da diferença e produzem a figura do Outro como demônio e herege, isto é, como o Mal e o Falso (COELHO, 2004, p.157).

Foucault (1971) defende ser essa “vontade de verdade” parte de um mecanismo maior de exclusão/legitimação de sentidos e saberes, que se reforça à medida em que apaga seu traço, seu rastro de construção histórica.

No que tange à linguagem, essa vontade de (ser) verdade, esse idealismo, encontra paralelo nos significantes “insanos” de Roland Barthes (1999).

O significante insano: “Como todo mundo sabe (...)”

“O significante insano” é mitológico. É ideológico. “Teima” em apagar seus traços, suas “gorduras”, sua história e se nos aparece/afirma como natural. O “significante insano” esquece-se que ele mesmo faz parte de um sistema de representação, portanto, construído historicamente, na relação com os indivíduos e com o tempo.

Como todo mundo sabe, Centro Espírita é um lugar de invocação ao Diabo, lugar onde as pessoas vão estar adorando o Satanás, onde vão estar levando as suas oferendas, cigarro, cachaça, farofa, essas coisas podres, essas palhaçadas que esses servos do Diabo insistem em fazer (...)

O “como todo mundo sabe” longe de ser ingênuo, tenta estabelecer uma relação de naturalização de um *dado fato*, de um *fato dado* como certo. É ele, uma ordem, uma “ordem do discurso” que:

liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e interdita-lhes, por conseguinte, todos os outros; mas, em reciprocidade, serve-se de certos tipos de enunciação para ligar indivíduos entre si, e desse modo os diferenciar de todos os outros. Ela efetua uma dupla sujeição: dos

sujeitos falantes ao discurso, e dos discursos ao grupo, pelo menos virtual, dos indivíduos falantes (FOUCAULT, 1971, p.12).

Quando “todo mundo sabe” algo, fica evidente um *a priori*; logo, todos estão de acordo, não há porque discutir, basta concordar.

Este tipo de discurso tenta fazer-nos crer em sua legitimidade, disfarçando sua condição arbitrária. Contudo, não é nem arbitrário nem deve ser lido desvencilhado de sua característica de citação e de contexto ao(s) qual(is) se reporta.

Pergunto, pois, *com* Derrida (2003, p.23), se este “Como todo mundo sabe” já não seria então (dentre tantas outras provas possíveis!) uma citação, um traço, uma prova do inexorável transbordamento do texto e, por conseguinte, de sua impossibilidade de ser uma essência? E com Foucault (1971, p.1), se um “uma voz sem nome (não o) me precedia desde há muito?” Assim procede a artimanha do poder simbólico (BOURDIEU, 2003, p. 14) que instaura/legitima sua identidade em detrimento do Outro.

Deste modo, esse “como todo mundo sabe” introduz *uma* leitura muito pessoal que tenta generalizar-se, infiltrar-se, “originalizar-se”, criando um mundo único, quando, na verdade, ao tentar criá-lo, “inventa-o” à sua moda, apropriando-se de outras “traduções” já existentes desse mundo, todas elas permeadas por sistemas verbais e não verbais, entrecortadas por metonímias e metáforas; sendo todas elas, um recorte.

Precisamos colocar o “como todo mundo sabe” em suspeição, pois, ele é parte e não o todo. É metonímia; é linguagem presa num jogo de significantes múltiplos, logo: i) não pode incorporar nenhum significado unívoco e absoluto; ii) não existe um significado transcendental; iii) o sistema de significação é infinito (ECO, 2004, p. 283).

E, se como quer Roland Barthes (1987, p.21), os adjetivos são as “portas da linguagem por onde o ideológico e o imaginário penetram em grandes ondas”, o que dizer da escolha lexical de vocábulos como “podres” e “palhaçadas”?

Há também uma inversão, uma contradição que merece ser discutida. Segundo Afonso Henrique, “Centro Espírita é um lugar de invocação ao Diabo”. Ops, ao relacionar os espíritos com o Diabo, omite-se que o Diabo é uma invenção judaico-cristã.

Toquei a campanha, eles abriram a porta: homossexuais e oprimidos

O que o discurso de Afonso Henrique pretende, pois, “criar” mundos por meio do seu discurso, que, num primeiro momento parece “natural”. Parece tudo muito bem colocadinho, muito organizado em seu texto:

Eu toquei a campanha do Centro Espírita, eles abriram a porta para mim. Então eu subi. Eu vi lá um monte de imagens, esculturas, um pai de santo, um homossexual, claro, né, porque todos os pais de santo são homossexuais, e pessoas lá oprimidas se preparando para aquele culto ao Diabo, e nisso eu comecei a perguntar pra eles cadê o Diabo, cadê o Tranca Rua, cadê Maria Mulambo, cadê esses demônios que vocês estão oferecendo aqui essas imundícies?

Contudo, este natural e bem organizado mundo de Afonso Henrique se esvai enquanto jogo de significação. Ao falar, ao pronunciar-se, “encena histórias” como quer Eco (2004, p.235) e mais do que refletir seus objetos de referência, produz algo (BHABHA, 2007, p.43). Neste sistema de produção, constrange, pressiona, classifica, exclui (FOUCAULT, 1971).

A visão metonímica com a qual Afonso Henrique “encena” a história, declara: i) todos os pais de santo são homossexuais; ii) as pessoas presentes no Centro Espírita são “oprimidas”.

Considerá-la apenas uma pressuposição é um equívoco. Esta visão é capaz “criar” um novo texto, uma significação, que dialoga no tempo (século XX) e no espaço com outros discursos, como o de Nina Rodrigues, para quem, “por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização (raça negra) (...) há de constituir sempre um dos fatores de nossa inferioridade como povo (1978, p.7).

Em comum, evidenciam estes discursos seu interesse na apropriação dos símbolos do Outro, desvalorizando-o, legando-lhe uma leitura Una, que permite “barbarizar sendo civilizado” (NOVAES, 2004):

Eu peguei todas aquelas imagens e esculturas e comecei a quebrar. (...) Comecei a quebrar e a jogar tudo pro alto e nisso a polícia chegou. Eu já tinha quebrado tudo.

Há certo gozo nas palavras de Afonso Henrique. Sente que sua missão foi cumprida. Será que a Igreja com suas cruzadas, os grupos fundamentalistas e seu atentado de 11 de Setembro, os responsáveis por atentados extremistas a que se tem notícia quase diariamente em torno do mundo, sentem esse mesmo gozo? E, em nome de quê? Do Verbo?

Considerações finais

Tentei demonstrar neste texto que há uma instabilidade de significados presente no discurso fundamentalista de Afonso Henrique.

Fundamentalista e radical, a leitura única de Afonso Henrique com seu Deus único, opõe-se à polissemia, a sentidos outros, acreditando ser ela a única leitura possível, quando já se postulou que nenhum significante é capaz de produzir apenas um único efeito de significação.

Assim, esforça-se em vão tentando expulsar as “alucinações de fantasmas” (DERRIDA, 2003, p. 32) que teimam em se apresentar em seu discurso, as quais, se contrapõem à neutralidade, à univocidade.

A visão que nos traz Afonso Henrique não é um original, um dado, nunca o poderia sê-lo, pois, enquanto linguagem, enquanto texto, encaixa-se na lógica da tradução, estando ela longe de ser “natural”.

Antes, seu discurso faz parte de um processo semiótico de significação capaz de romper, inclusive, “com qualquer contexto dado (“apropriado” ou “original”), e engendrar infinitos novos contextos de uma maneira absolutamente não saturável” (DERRIDA, 1982, p.320).

É preciso, pois, des-essencializar o discurso que quer ser Verdade, questionando:
(i) acerca de para que/quem servem as exclusões instituídas, manietadas pelo discurso;
(ii) o princípio de descontinuidade: “Os discursos devem ser tratados como práticas

descontínuas que se cruzam, que às vezes se justapõem, mas que também se ignoram ou se excluem”; (iii) o princípio de especificidade: “É necessário conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas” (FOUCAULT, 1971, p.15)

E não se trata de colocar um Outro discurso no lugar daquele apregoadado por Afonso Henrique. Trata-se de desarticular esta Verdade, a exemplo da ruptura de Frantz Fanon com o discurso colonial: “o negro não é. Nem tampouco o branco” (BHABHA, 2007, p.70). Deste modo, a Bíblia não é. Tampouco o Alcorão. Tampouco os mitos africanos. Nem Afonso Henrique.

Em seu vídeo, equivoca-se “seu autor” ao não perceber que há algo a ser esclarecido para além do seu esclarecimento. Mais ainda, não compreende que a sua ação e a de seus colegas de quebrar imagens religiosas, de depredar símbolos de outras religiões seja um erro e possa, portanto, ser compreendida de um modo díspar do seu.

Enfim, Regina Duarte... tenha medo.

REFERÊNCIAS:

- BARTHES, Roland. *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BOURDEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- COELHO, Marcelo. O imaginário da crise. In: NOVAES, Adauto. (org) *Civilização e Barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- DERRIDA, Jacques. Sobreviver/Diário de Borda. In: FERREIRA, Elida. *Jacques Derrida e o récit da tradução: O Sobreviver/Diário de Borda e seus transbordamentos*. Tese (doutorado). Campinas, São Paulo: Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, 2003.
- DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *Margins of Philosophy*. Alan Bass, Chicago: Chicago University Press, 1982.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- FERRERA, Elida. *Jacques Derrida e o récit da tradução: O Sobreviver/Diário de Borda e seus transbordamentos*. Tese (doutorado). Campinas, São Paulo: Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do Discurso*. Tradução: Edmundo Cordeiro. Paris: Editions Gallimard, 1971.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Alem do bem e do mal*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.



Revista África e Africanidades – Ano 2 - n. 6 - Agosto. 2009 - ISSN 1983-2354
www.africaeaficanidades.com

NINA RODRIGUES, R. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1978.

NOVAES, Adauto. (org) *Civilização e Barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, Apr. 2007. Acesso: Julho de 2009.

Revista África e Africanidades – Ano 2 - n. 6 - Agosto. 2009 - ISSN 1983-2354
www.africaeaficanidades.com