

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

SANDRO MALANQUINI



RELIGIÃO E ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA: A EXPERIÊNCIA DO SAGRADO À LUZ  
DO CONCEITO DE ALTERIDADE

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 15/03/2018.

Vitória - ES  
2018

SANDRO MALANQUINI

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória - 15/03/2018.



RELIGIÃO E ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA: A EXPERIÊNCIA DO SAGRADO À  
LUZ DO CONCEITO DE ALTERIDADE

Trabalho Final de Mestrado Profissional  
Para obtenção do grau de Mestre em Ciências  
das Religiões  
Programa de Pós-Graduação em Ciências das  
Religiões  
Faculdade Unida de Vitória  
Linha de Pesquisa: Religião e Esfera Pública

Orientador: Dr. Ronaldo de Paula Cavalcante

Vitória - ES  
2018

**Malanquini, Sandro**

Religião e antropologia filosófica / A experiência do sagrado à luz do conceito de alteridade / Sandro Malanquini. -- Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2018.

ix, 91 f. ; 31 cm.

Orientador: Ronaldo de Paula Cavalcante

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2018.

Referências bibliográficas: f. 87-91

1. Ciência da religião. 2. Religião e esfera pública. 3. Experiência do sagrado. 4. Antropologia filosófica. 5. Alteridade. 6. Religião e antropologia filosófica. - Tese. I. Sandro Malanquini. II. Faculdade Unida de Vitória, 2018. III. Título.

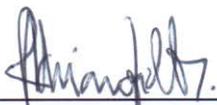
SANDRO MALANQUINI

RELIGIÃO E ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA: A EXPERIÊNCIA DO SAGRADO À  
LUZ DO CONCEITO DE ALTERIDADE

Dissertação para obtenção do grau  
de Mestre em Ciências das  
Religiões no Programa de Mestrado  
Profissional em Ciências das  
Religiões da Faculdade Unida de  
Vitória.



Doutor Ronaldo de Paula Cavalcante – UNIDA (presidente)



Doutor José Adriano Filho – UNIDA



Doutor Edebrando Cavaliere – UFES



Para Emanuela e Joaquim, filhos amados do meu coração,  
benção divina que me foi confiada, e que, a todo instante,  
me faz refletir sobre a alteridade.

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, a Deus, pelo dom da vida e pela saúde.

A minha esposa Luciana, pelo incentivo, pelo apoio, pelo companheirismo, pela compreensão e, especialmente, por me proporcionar a experiência transcendente da paternidade.

A Emanuela e Joaquim, que me têm transformado a cada instante, que me têm estimulado a ser uma pessoa melhor e mais humana. Obrigado, filhos. Cada gesto, cada suspiro me motivaram a superar os obstáculos.

A meus pais, Sebastião (*in memoriam*) e Maria José, pelo amor incondicional. Estiveram ao meu lado fortalecendo-me e sustentando-me quando tudo parecia estar ruindo. Sou eternamente grato a vocês.

Às minhas irmãs, Edivânia e Silvana, e ao meu irmão Tiago, pela ajuda e ternura.

A Tio Cláudio, Tia Maria e ao amigo Maycon Zambom, pela acolhida durante minhas viagens de estudo a Vitória.

Aos colegas de mestrado, especialmente Giordano, Bruno, Flávio Henrique, Carina e Tatiane, que, nos encontros presenciais, formaram um grupo de amizade.

Ao amigo Professor Fábio Brito, que, com carinho e dedicação, revisou a escrita do meu trabalho.

Ao meu orientador, Professor Dr. Ronaldo Cavalcante, pela sua atenção dispensada no decorrer da pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória e seus professores, pela acolhida e contribuição à minha formação acadêmica.

*Quatro pontos têm minha religião, faço deles a minha filosofia e faço deles a minha ação: viva, creia, ame e faça – essa também é minha oração. Viva sua filosofia, ame a sua arte, creia na sua religião e faça a sua parte, mas não use sua religião para tentar reprimir o outro. Somos sete bilhões de mentes no mundo e querer que todo mundo creia na mesma coisa é, no mínimo, papo de louco.*

*Eu respeito todos os que têm fé, eu respeito todos os que não a têm, eu respeito quem crê em um Deus, eu respeito quem não crê em ninguém. Eu gosto de quem tem fé no verso, eu gosto de quem tem fé em si mesmo, eu gosto de quem tem fé no universo, e eu gosto dos que andam a esmo.*

*Um abraço para quem é da ciência, um abraço para quem é de Deus, um abraço para quem é da arte, e um abraço para quem é ateu. Axé para quem é de axé, amém para quem é de amém, blessed by para quem é de magia, e amor para quem é do bem. Intolerância religiosa é a própria contradição, religião vem do latim religare que significa união.*

*Então, pare de dividir o mundo entre os que vão e os que não vão para o paraíso. O nosso mundo está doente em tudo, enquanto nós perdemos tempo brigando por isso. Ao invés de dividir as religiões entre as que são do mal e as que são do bem, que tal botar sua ideologia no bolso e ajudar aquele moço que de frio morre na rua desamparado e sem ninguém. Os grandes mestres já disseram que precisamos de união. Então, por que não fazer do respeito também uma religião?*

(Mariana Souza)

## RESUMO

Considerando que a sociedade atual é marcada pela constante busca do sagrado, pelo individualismo crescente e pela intolerância religiosa, nossa investigação será averiguar em que medida o conceito de alteridade pode ser útil para uma análise da experiência do sagrado. A intenção da pesquisa é, pois, compreender essa experiência à luz do conceito filosófico/antropológico de alteridade: em que medida tal conceito pode lançar luzes para que as experiências do sagrado sejam mais humanas, fraternas e solidárias. Para tanto, buscou-se apoio na perspectiva reflexiva de François Laplantine e na de Emmanuel Lévinas, que analisaram, respectivamente, a dimensão filosófica e a dimensão ética da alteridade. A pretensão, com essa temática, é saber até que ponto esse conceito traz luz para a experiência do sagrado e para a convivência social. Reflete-se sobre até que ponto a experiência religiosa leva à prática da empatia, da solidariedade, da tolerância e da vida fraterna. Mister se faz discutir essa temática na sociedade moderna, cada vez mais diversificada, com grande variedade de credos e doutrinas, onde a religiosidade é marcada por uma cultura narcisista e de intolerância religiosa. Assim, pretende-se encontrar um caminho que leve a uma convivência mais harmoniosa e respeitosa.

**Palavras-chave:** Religião. Experiência do Sagrado. Antropologia Filosófica. Alteridade.



## ABSTRACT

Considering that contemporary society has been marked by a constant search for the sacred, for growing individualism and for religious intolerance, this investigation will inquire to what extent the concept of alterity can be useful in analyzing the experience of the sacred. Therefore, this research aims to understand the experience of the sacred in the light of the philosophical and anthropological concept of alterity: to what extent such a concept can clarify the experiences of the sacred so that they may become more human, fraternal and cooperative. This research was supported by the reflexive perspective of François Laplantine and Emmanuel Levinas, who have analyzed, respectively, philosophical and ethical dimensions of alterity. This subject aims to know to what extent alterity concept can clarify the experience of sacred and social living. Therefore, it will be speculated to what extent can religious experience lead to the practice of empathy, solidarity, tolerance and fraternal life. This discussion is justified in modern society which is more and more diversified, with large variety of faiths and doctrines, where religiosity is marked by narcissist culture and religious intolerance. Thus, it is intended to find a path that may lead to a more harmonious and respectful living.

**Keywords:** Religion. Experience of the Sacred. Philosophical Anthropology. Alterity.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	10
1 O FENÔMENO DO SAGRADO E SOCIEDADE .....	14
1.1 Diversidades de construções em torno do sagrado .....	14
1.2 Religião: coesão social e/ou intolerância .....	21
1.3 A gravidade da intolerância religiosa .....	29
2 A DIMENSÃO FILOSÓFICA DA ALTERIDADE .....	36
2.1 Antropologia Filosófica: a ciência da alteridade .....	36
2.2 O encontro com o outro: do estranhamento ao repensar a própria existência .....	43
2.3 A dimensão ética da alteridade .....	51
3 EXPERIÊNCIA DO SAGRADO QUE (DES)HUMANIZA .....	59
3.1 A alteridade frente ao sagrado e a diversidade religiosa .....	59
3.2 Intolerância religiosa: explícita negação do outro .....	67
3.3 Da alteridade ao respeito como base da convivência religiosa saudável e fraterna .....	76
CONCLUSÃO .....	83
REFERÊNCIAS .....	87

## INTRODUÇÃO

A religião antecede quase tudo na cultura ocidental: política, economia, literatura, estrutura familiar, entre outros. Estudar o que é a religião, a expressão da religiosidade, a experiência do sagrado, o significado de tal experiência para quem a faz – uma vez que ela explica como a pessoa se estrutura no mundo, sua cosmovisão, seu modo de relacionar com os outros – torna-se necessário.

A permanência do fenômeno religioso é evidente na sociedade atual. Apesar das diversidades culturais, ele encontra-se presente constantemente, muitas vezes como marco cultural, social e econômico nas mais variadas formas e nos mais diferentes estratos de nossa sociedade. A busca pelo sagrado, de certa forma, acompanha a história da humanidade. A questão da relação do ser humano com um ser sagrado é uma constante em todo e qualquer grupo humano.

Mesmo com a modernidade trazendo consigo o desenvolvimento técnico-científico, a dessacralização do mundo, o aumento do número dos que se declaram sem religião e a secularização, a busca pela experiência do sagrado – cuja presença é tão marcante ao longo da história – pode ser verificada nas incontáveis expressões religiosas em todo o mundo.

Verifica-se, hoje, uma permanente busca pelo sagrado ao mesmo tempo em que se constata a indiferença com o outro em decorrência, entre outros fatores, do narcisismo, que faz com que as pessoas se voltem somente para si, tornando-se incapazes de solidariedade e tolerância. Constata-se, ainda, a pluralidade dos estilos de vida e a dificuldade quanto à aceitação das diferenças.

Muito se tem refletido e escrito sobre o sagrado. A alteridade, o encontro com o outro que faz repensar a própria existência, também tem sido objeto de várias discussões. Considerando que a sociedade atual é marcada pela constante busca do sagrado, pelo individualismo crescente e pela intolerância religiosa, nossa investigação será averiguar em que medida o conceito de alteridade pode ser útil para uma análise da experiência do sagrado. A intenção da pesquisa é, pois, compreender a experiência do sagrado<sup>1</sup> à luz do conceito filosófico/antropológico de alteridade: em que medida tal conceito pode lançar luzes para que as experiências do sagrado sejam mais humanas, fraternas e solidárias.

---

<sup>1</sup> Experiência do sagrado entendida como um culto pessoal prestado ao Sagrado, quer este seja concebido como um Ser Transcendente e Absoluto, quer seja concebido como um Deus Antropomórfico ou como uma luz divina. Ou seja, um culto prestado àquilo ou àquele que para o indivíduo que realiza tal experiência configura-se como sagrado. Para Mondin, a experiência do sagrado “é constituída pelo reconhecimento da realidade do Sagrado, pelo sentimento de total dependência a seu respeito e na atitude de veneração por ele”. MONDIN, Battista. *O homem, quem ele é?* São Paulo: Paulinas, 1980, p. 242.

A temática desta pesquisa é deveras inquietante. A sensação é que há muita religião e pouca religiosidade, muita experiência do sagrado e pouco compromisso com o outro. Para alguns, a presença do outro incomoda. Tal desconforto se dá pela consciência de que o encontro com o outro desafia sua experiência religiosa.

A pretensão com essa temática é pesquisar sobre até que ponto o conceito de alteridade – o encontro com o outro que faz repensar a própria existência – traz luz para a experiência do sagrado e para a convivência social. Considerando esse conceito, reflete-se, pois, sobre até que ponto a experiência religiosa leva à prática da empatia, da solidariedade, da tolerância e da vida fraterna.

Portanto, mister se faz discutir essa temática na sociedade moderna, cada vez mais diversificada, com grande variedade de credos e doutrinas, onde a religiosidade é marcada por uma cultura narcisista e de intolerância religiosa. Assim, pretende-se encontrar um caminho que leve a uma convivência mais harmoniosa e respeitosa.

Num contexto histórico marcado pela diversidade e pela intolerância, inclusive religiosa, urge resgatar e apresentar o conceito de alteridade como marco referencial teórico e extrair dele a base para o agir ético. Entre as razões para que se proponha a alteridade como ferramenta para analisar o fenômeno religioso, estão: sua fundamentação filosófica; sua constituição como um importante marco e instrumento de hermenêutica da experiência religiosa; o fato de ser um fio condutor de reflexão acerca da existência humana e das convivências sociais; por exigir que cada pessoa seja vista e respeitada como sujeito e não como objeto; por salientar a importância das relações interpessoais pautadas na fraternidade, na solidariedade e na responsabilidade recíproca; por sensibilizar para o reconhecimento do outro como diferente e não inferior.

Alinhando experiência religiosa e alteridade, teremos a base da verdadeira humanização, que pressupõe o compromisso de transformar este mundo marcado pela indiferença, pelo individualismo, pela pobreza descomunal, pela falta de moradia digna, pela violência exacerbada, pelo desemprego, pela marginalização, pela discriminação, pela falta de ética no trato das coisas públicas.

Não se investigará se existe algum deus, se tudo o que existe foi criado por alguma força divina ou se há vida após a morte. Analisa-se o modo variado como o fenômeno religioso se manifesta em diversas culturas, a grande influência que exerce na organização das sociedades e como a crença religiosa ou a experiência do sagrado serve de substrato para as ações dos indivíduos no mundo.

Dessa maneira, no primeiro capítulo, trabalhou-se a temática do fenômeno do sagrado e a sociedade, usando a perspectiva reflexiva de Rudolf Otto (que estuda os aspectos irracionais do sagrado, acreditando que há, na experiência religiosa, coisas que o padrão de racionalidade moderna não consegue captar) e de Mircea Eliade (que, partindo do conceito de hierofania – do grego manifestação do sagrado – mostra o paradoxo entre o sagrado e o profano, entre o mundo sagrado e o mundo profano, vivenciados não como fechamento de um para o outro, mas uma contínua interação, pois o sagrado se revela no mundo profano) sobre a diversidade de construção em torno do sagrado. Para se ler a religião como elemento cultural de coesão social, utilizou-se a sociologia da religião de Émile Durkheim, já indicando que a religião pode, paradoxalmente, ser caminho para intolerância. O primeiro capítulo encerra-se com uma reflexão sobre a gravidade da intolerância religiosa.

No segundo capítulo, analisou-se a dimensão filosófica da alteridade. A Antropologia Filosófica foi apresentada como a ciência da alteridade. Servindo-se de François Laplantine (que, ao estudar o fenômeno do estranhamento que o encontro com o outro provoca, conclui que essa experiência faz repensar a própria existência) e de Emmanuel Lévinas (fazendo uso de sua reflexão sobre uma vida mais humana no mundo contemporâneo, que propõe uma ética da alteridade que exige do homem contemporâneo a responsabilidade não só com o Outro, mas também por todos os outros, rompendo, assim, com o egoísmo), analisou-se a dimensão filosófica e ética da alteridade.

Pensando na aplicabilidade desse material, no terceiro capítulo buscou-se analisar em que medida o conceito de alteridade pode ser útil para uma análise da experiência do sagrado. À luz desse conceito, viu-se que a experiência do sagrado pode des(humanizar) as relações interpessoais, daí a necessidade de conciliar experiência do sagrado com diversidade religiosa e respeito mútuo, principalmente como ferramenta de superação da intolerância religiosa, essa explícita negação do outro. Viu-se, também, que o caminho a ser percorrido é o da alteridade ao respeito mútuo como base da convivência religiosa saudável e fraterna, apontando para a necessidade da construção de um ambiente religioso solidário de cidadania, construído a partir de uma experiência do sagrado que humaniza, que faz olhar para o próximo e ver nele alguém dotado de dignidade humana e, portanto, merecedor de respeito e caridade fraterna, quanto necessitar.

Com esta pesquisa, objetiva-se, portanto, identificar em que medida o conceito filosófico/antropológico de alteridade pode ser útil para uma análise da experiência do sagrado. Mais especificamente, objetiva-se: a) relacionar o fenômeno do sagrado com a construção da estabilização e da coesão social, mas também com a intolerância religiosa; b)

descrever a dimensão filosófico/antropológica do conceito de alteridade, verificando em que medida a abertura para o outro conduz à relação fraterna; c) analisar as relações entre experiência do sagrado, alteridade e intolerância religiosa.

Em relação à metodologia, utilizou-se a pesquisa bibliográfica, com abordagem qualitativa do problema. A técnica de pesquisa adotada foi a documental, baseando-se em publicações de consagrados autores, bem como sobre publicações recentes de teses e artigos sobre a temática pesquisada.



## 1 O FENÔMENO DO SAGRADO E SOCIEDADE

A permanência do fenômeno religioso é evidente na sociedade atual. Ele encontra-se presente constantemente, muitas vezes como marco cultural. Porém, essa presença e essa busca pelo sagrado já eram constatadas no passado, pois o ser humano desenvolveu uma atividade religiosa desde seu surgimento no cenário da história, em que todas as tribos e todas as populações, de qualquer nível cultural, cultivavam alguma forma de religião.<sup>2</sup>

Para trabalhar a temática do fenômeno do sagrado e a sociedade, o primeiro capítulo começará analisando a diversidade de construção em torno do sagrado. Para tanto, usar-se-á o conceito de sagrado na perspectiva reflexiva de Rudolf Otto e Mircea Eliade. Para se ler a religião como elemento cultural de coesão social, mas sem perder de vista que ela pode conduzir também à intolerância religiosa, utilizar-se-á a sociologia da religião de Émile Durkheim. O primeiro capítulo fará, ainda, uma reflexão sobre a gravidade da intolerância religiosa para a sociedade de hoje.

### 1.1 Diversidades de construções em torno do Sagrado

Constata-se, hoje, a universalidade e a permanência do fenômeno religioso, “ele aparece e ressurgue nas mais variadas formas e nos mais diferentes estratos de nossa sociedade”<sup>3</sup>. A busca pela experiência do sagrado – cuja presença é tão marcante ao longo da história – pode ser verificada nas incontáveis expressões religiosas em todo o mundo.<sup>4</sup> Sendo uma constante em todo e qualquer grupo humano a questão da relação do ser humano com um ser sagrado, mister se faz iniciar essa pesquisa analisando, pois, a experiência do sagrado.

Humanamente, experiência é a presença do objeto na consciência do sujeito para o qual a inteligência se volta. Em tal experiência, articulam-se dois pólos bem definidos: o objeto, que é fenômeno ou que aparece, e o sujeito, que é a consciência que se debruça sobre o objeto para captá-lo.<sup>5</sup> Neste sentido, a experiência do sagrado será, pois, a presença de um objeto, de um fenômeno que provoca na consciência um frenesi, uma sensação quase

<sup>2</sup> MONDIN, 1980, p. 218.

<sup>3</sup> JORGE, Pe. J. Simões. *Cultura Religiosa: o homem e o fenômeno religioso*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 12.

<sup>4</sup> JORGE, 1994, p. 12.

<sup>5</sup> Uma boa explicação do que vem a ser experiência, encontra-se em VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A linguagem da experiência de Deus. In: VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia I: Problemas de fronteiras*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 235-254.

indescritível, uma vez que há, em tal experiência religiosa, coisas que o padrão de racionalidade moderna não consegue captar.

Essa experiência torna-se marcante devido às características que são atribuídas ao sagrado. Em seu livro *O Sagrado* (1917), Rudolfo Otto<sup>6</sup> trabalha essa temática, quando analisa a realidade apriorística do sagrado (ou numinoso) em seus elementos racionais e irracionais, bem como quando descreve e analisa como as pessoas reagem diante do sagrado.

Ao estudar os aspectos irracionais do sagrado, acreditando que há na experiência religiosa coisas que o padrão de racionalidade moderna não consegue captar, Otto conclui que o sagrado, como numinoso, se reveste de dois aspectos: o irracional e o racional.<sup>7</sup> Irracional, para Otto, não é algo contrário à razão, mas acima dela, que está noutra linguagem: supra-racional. Portanto, “o sagrado é aquilo que transcende a razão humana e resiste a qualquer redução racional, constituindo propriamente o numinoso ou o inteiramente outro”<sup>8</sup>. Por sua vez, “o aspecto racional do sagrado é aquilo que pode ser reduzido a categorias como a bondade, a sabedoria, o poder, que o homem descobre nas manifestações do numinoso”<sup>9</sup>. Assim sendo, toda experiência do sagrado é realizada na ótica do supra-racional, o que não significa que seja irracional. De certa forma, usa-se a razão para tomar consciência do incompreensível, para, depois, se agarrar a ele e crer nele, por mais que pareça ilógico.

Ao apresentar características especiais, o sagrado se distingue de todas as outras realidades. Otto utiliza a expressão numinoso para identificar o sagrado no seu aspecto não-racional: “como essa categoria é totalmente *sui generis*, enquanto dado fundamental e primordial ele não é definível em sentido rigoroso, mas apenas pode ser discutida”<sup>10</sup>. O que importa, portanto, é buscar entender o que significa a experiência religiosa para a pessoa que passa por ela. A experiência do sagrado – e não o conceito de Deus, e nem a estrutura das religiões – será, portanto, o objeto de estudo desse teólogo e historiador das religiões. Assim sendo, busca-se entender o que significa a expressão religiosa para a pessoa que a vivencia.

Em sua obra, o teólogo alemão esforça-se para deixar claro o que vem a ser tal experiência do sagrado. Logo de início, ele identifica o caráter tremendo e fascinante de tal experiência, que, de certa forma, traz um sentimento de pavor diante disso, o sagrado, que se manifesta com uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais”. Diante desse

<sup>6</sup> Rudolf Otto (1869-1937), alemão, teólogo, filósofo e historiador das religiões, lecionou Teologia nas Universidades de Göttingen, de Breslau e de Marburg.

<sup>7</sup> OTTO, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007, p. 33-36.

<sup>8</sup> JORGE, 1994, p. 31.

<sup>9</sup> JORGE, 1994, p. 31.

<sup>10</sup> OTTO, 2007, p. 38.

*ganz andere*, ou seja, desse “ser grandioso” e “totalmente diferente”, o homem nutre uma sensação de pequenez. Ele sente “sua profunda nulidade, o sentimento de não ser mais do que uma criatura”<sup>11</sup>. Rudolfo Otto designa todas essas experiências como “numinosas (do latim *numen*, ‘deus’), porque elas são provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino”<sup>12</sup>.

Otto denomina a experiência do sagrado como *mysterium tremendum*. Esse mistério é experimentado, exclusivamente, por meio de sentimentos. Segundo o teólogo alemão, ele pode ser explicitado nas seguintes formulações: aspecto *tremendum* (“arrepiaante”); aspecto avassalador (“majestas”), aspecto energético; aspecto *mysterium* (o “totalmente outro”).<sup>13</sup>

Mistério “porque se trata de algo que vai além das realidades deste mundo e contém em si algo de maravilhoso”<sup>14</sup>. Para que a experiência seja religiosa, é necessário que ela seja percebida como algo maravilhoso. Por exemplo, uma enchente pode ser insólita, mas pode também ser um sinal do poder e da justiça divina como o dilúvio bíblico.<sup>15</sup>

Esse mistério é tremendo por incutir medo. Na experiência religiosa, o ser humano vê o numinoso como algo totalmente distinto daquilo que ele conhece e que se impõe de forma absoluta. Essa experiência gera um temor, no sentido de perceber que o numinoso é tudo e nós somos nada, ou na pior das hipóteses, somos criaturas.<sup>16</sup> Diante desse ser numinoso, dá-se a experiência do fascínio, algo que deixa estupefato, que paralisa, que gera contemplação, que estatifica. Essa experiência faz tremer-se diante do numinoso e ao mesmo tempo buscá-lo.

Esse mistério é fascinante, atraente e inspira confiança, uma vez que se está diante de algo avassalador, de entidade infinitamente superior, dotada de poder, domínio, hegemonia, poder absoluto.<sup>17</sup> Para simbolizá-lo, Otto usou o termo *majestas*, do latim majestade.

Tem-se, ainda, o que se chamou de energia do numinoso<sup>18</sup>, que, de certa forma, encaminha o ser humano ao zelo, ao amor pelo numinoso, que o despertaria para uma consciência moral diante daquilo experimentado como sagrado.

Tremendo e fascínio são dois elementos necessários à verdadeira experiência religiosa, ou a experiência do sagrado, segundo Otto. Assim, o arcabouço teórico desse autor, consiste em clarear os dois aspectos essenciais do sagrado, o *tremendum* e o *fascinans*:

<sup>11</sup> ELIADE, M. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 12.

<sup>12</sup> ELIADE, 1992, p. 12.

<sup>13</sup> OTTO, 2007, p. 44-63.

<sup>14</sup> JORGE, 1994, p. 30.

<sup>15</sup> JORGE, 1994, p. 31.

<sup>16</sup> OTTO, 2007, p. 40-43.

<sup>17</sup> OTTO, 2007, p. 51-54.

<sup>18</sup> OTTO, 2007, p. 55-56.

Mistério tremendo, a majestade de uma superioridade esmagadora de poder; e mistério fascinante, onde se esconde a perfeita plenitude do ser. Otto denomina essas experiências de numinosas porque são provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino, o *ganz andere*, isto é, o totalmente outro, que não apresenta nenhuma semelhança com algo humano ou cósmico e, diante dele, o olhar percebe a sua profunda nulidade, percebe que não passa de uma simples criatura.<sup>19</sup>

Por essa ótica, a experiência do sagrado pode ser entendida como um culto pessoal prestado ao sagrado, quer este seja concebido como um Ser Transcendente e Absoluto (o sagrado é sempre considerado algo que supera infinitamente o mundo e tudo o que nele existe, especialmente o ser humano), quer seja concebido como um Deus Antropomórfico ou como uma luz divina. Ou seja, um culto prestado àquilo ou àquele que, para o indivíduo que realiza tal experiência, se configura como ser sagrado. A experiência do sagrado “é constituída pelo reconhecimento da realidade do Sagrado, pelo sentimento de total dependência a seu respeito e na atitude de veneração por ele”<sup>20</sup>. Na dinâmica da experiência religiosa, o homem religioso não se relaciona com um objeto, mas com um Tu, com uma pessoa, que, para ele, é algo sagrado.<sup>21</sup> Diante desse ser sagrado, o homem nutre o sentimento de dependência. Dependência diante do sagrado.

Evidencia-se, pois, que, no ser humano, existe uma intencionalidade global para o sagrado, ou seja, o ser humano é aberto ao sagrado ou tende para ele. Acredita-se que a experiência religiosa explica como a pessoa se estrutura no mundo, sua cosmovisão. Ao condicionar uma visão de mundo, a experiência do sagrado influenciará as ações e a vida daqueles que a experimentam, a ponto de criar regras próprias de convivência, transformando-se, assim, num marco cultural. Por mais que a experiência do sagrado se apresente em todas as culturas como algo transcendente, o homem interpreta sua experiência do sagrado segundo as estruturas culturais em que vive.<sup>22</sup> Ou seja, “cada forma de religiosidade, cada vivência religiosa, estará temperada em alguma medida por uma dimensão de autorretrato da subjetividade e do contexto cultural em que se produziu”<sup>23</sup>.

Para que se entenda a diversidade em torno do sagrado, mister se faz, ainda, recorrer à obra *O Sagrado e o Profano* de Mircea Eliade<sup>24</sup>, em que o autor se propõe apresentar o fenômeno do sagrado em toda a sua complexidade, ou seja, interessando-se pelo sagrado em

<sup>19</sup> JORGE, 1994, p. 32

<sup>20</sup> MONDIN, 1980, p. 242.

<sup>21</sup> MONDIN, 1980, p. 243.

<sup>22</sup> JORGE, 1994, p. 33.

<sup>23</sup> BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Tolerância e intolerância religiosa numa perspectiva psicológica. In: MANOEL, Ivan A.; ANDRADE, Solange Ramos de (Orgs.). *Tolerância e intolerância nas manifestações religiosas*. Franca: UNESP-FHDSS, 2010, p. 159.

<sup>24</sup> Mircea Eliade (1907-1986), romeno, professor e historiador das religiões, considerado por muitos como um dos fundadores do moderno estudo da história das religiões. Elaborou uma visão comparada das religiões.

sua totalidade.<sup>25</sup> Nela, Eliade define o sagrado em oposição ao profano: “a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano”<sup>26</sup>.

O ser humano “toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como qualquer coisa de absolutamente diferente do profano”<sup>27</sup>. A essa manifestação do sagrado, Eliade dá o nome de hierofania. Explica Eliade que “este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela”<sup>28</sup>. Assim, ao fazer a experiência do sagrado, se faz experiência de algo que se manifesta e, ao mesmo tempo, se oculta no mundo sensível, pois o sagrado se camufla no profano.<sup>29</sup> Para esse notável pensador, a característica central do sagrado é, portanto, sua identificação com o objeto hierofânico.

Eliade busca elucidar a forma como a crença instituiu uma divisão entre duas categorias distintas: o sagrado e o profano. Esse surge como uma esfera separada do mundo físico, remetendo ao inatingível, ao supremo; este é aquilo comum à vida cotidiana, secular, destituído de um significado metafísico. Falar sobre o sagrado é, ao mesmo tempo, falar do profano.

Essa oposição entre sagrado e profano organiza a vida em sociedade e estabelece uma hierarquia entre os assuntos e as práticas cotidianas, pois o sagrado se configura como o centro organizador de determinada cultura religiosa. Esse centro organizador pode ser um objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore, uma pessoa (a hierofania suprema para um cristão, por exemplo, é a encarnação de Deus em Jesus Cristo).<sup>30</sup> “Não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas com pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque ‘revelam’ algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere*”<sup>31</sup>. Há de se constatar, ainda, que “o homem ocidental moderno experimenta certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo”<sup>32</sup>.

<sup>25</sup> ELIADE, 1992, p. 12-13.

<sup>26</sup> ELIADE, 1992, p. 13.

<sup>27</sup> ELIADE, 1992, p. 25.

<sup>28</sup> ELIADE, 1992, p. 13.

<sup>29</sup> Uma consistente explicação de como o sagrado se camufla no profano encontra-se em ROHDEN, Cleide Cristina Scarlatelli. *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno à luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

<sup>30</sup> ELIADE, 1992, p. 13.

<sup>31</sup> ELIADE, 1992, p. 13.

<sup>32</sup> ELIADE, 1992, p. 13.

Para entender a diversidade de construção em torno do sagrado, é necessário, portanto, fazer algumas indagações: como explicar que o sagrado de uns parece profano para outros? Como se processa esse aparente paradoxo entre o sagrado e o profano? Primeiramente, mister se faz salientar que o termo profano não deve ser usado no sentido de vulgar, mas de não sagrado para os que não comungam de tal experiência religiosa. Segundo, é necessário entender o mundo profano e o mundo sagrado, vivenciados não como se um se fechasse para o outro, mas vendo ambos em contínua interação, pois o sagrado se revela no mundo profano. O sagrado se torna algo que se manifesta e, ao mesmo tempo, se oculta no mundo sensível. Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa, mas continua a ser ele mesmo, porque continua a participar de um meio cósmico envolvente. Uma pessoa sagrada, um lugar sagrado, uma pedra sagrada, uma árvore sagrada não são adoradas como pessoa, lugar, pedra ou árvore, mas, sim, como hierofanias, mesmo não deixando de ser o que são. Terceiro, os que realizam a experiência religiosa atribuem ao sagrado a característica da objetividade, pois o sagrado – enquanto permanece sagrado e, portanto, objeto da religião – jamais é considerado um achado da fantasia humana, uma projeção e uma hipostatização dos desejos e dos ideais do homem.<sup>33</sup> Em verdade, para quem a faz, a experiência do sagrado aponta para uma realidade efetivamente existente. Quarto, no que compete à questão valorativa, outra característica marcante do sagrado é a axiologia: ele representa o valor supremo e a ele se subordinam todos os outros valores. Não há nada mais valioso do que o sagrado.<sup>34</sup> Ele é a expressão máxima dos valores. Algo tem valor quando tem importância. Nessa perspectiva reflexiva, para quem o experimenta, nada se torna mais importante do que o sagrado.

Essa explicação evidencia, pois, que, na dimensão religiosa, está presente o conceito de subjetividade, ou seja, o sagrado de uns pode parecer profano para outros.<sup>35</sup> Os milhares de exemplos que estão à disposição do historiador das religiões mostram a variedade da experiência religiosa em torno do sagrado. Em culturas e épocas diferentes, no curso da história, o homem religioso valorizou diferentemente essa experiência fundamental.<sup>36</sup> Frente ao sentimento de risco ante o caos, a experiência do sagrado, ou seja, o apegar-se ao sagrado, sempre foi uma alternativa para encontrar o sentido da existência, o que a torna “aberta” a

<sup>33</sup> MONDIN, 1980, p. 242.

<sup>34</sup> MONDIN, 1980, p. 243.

<sup>35</sup> No âmbito da crença cristã, a encarnação e a ressurreição de Jesus de Nazaré é encarado como algo sagrado, mas para os que não professam tal fé, não. Num contexto mais local: para os católicos capixabas, por exemplo, o Convento da Penha tornou-se sagrado porque ali houve uma hierofania, uma manifestação do sagrado. Assim como beijar o anel do papa é ao mesmo tempo sagrado e profano, sagrado para os católicos e profanos para os protestantes. O sagrado do evangélico não é igual ao sagrado dos católicos, por exemplo.

<sup>36</sup> ELIADE, 1992, p. 36.

valores que já não são contingentes nem particulares, permitindo ao ser humano ultrapassar situações pessoais.<sup>37</sup>

A oposição entre sagrado e profano acaba por gerar algumas dualidades: espaço sagrado e espaço profano<sup>38</sup>. Na concepção de Eliade, o espaço sagrado é especial, dotado de um significado particular, como o do “centro do mundo”, como lugar hierofânico, ou seja, da manifestação e do encontro com o sagrado. Já o espaço profano é comum, sem significação particular. Poderia ou não existir. Essa sacralização dos lugares acaba por criar o lugar onde o ser humano entra em contato, comunica-se com a divindade, e a divindade aí reside. Tais lugares acabam por ganhar uma espécie de aura mística, sagrada. A religião tem o poder de transmutar o espaço, pois criam-se locais sagrados, como templos, santuários, terreiros.

A busca pelo sagrado e pela experiência do sagrado fez com que o homem religioso assumisse um modo de existência específica no mundo. Apesar do grande número de formas histórico-religiosas, esse modo específico é sempre reconhecível: “seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o *homo religiosus* acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o”<sup>39</sup>.

Na linha de pensamento do Eliade, pode-se, concluir que, antropologicamente,

Conhecer as situações assumidas pelo homem religioso, compreender seu universo espiritual é, em suma, fazer avançar o conhecimento geral do homem. É verdade que a maior parte das situações assumidas pelo homem religioso das sociedades primitivas e das civilizações arcaicas há muito tempo foram ultrapassadas pela História. Mas não desapareceram sem deixar vestígios: contribuíram para que nos tornássemos aquilo que somos hoje; fazem parte, portanto, da nossa própria história.<sup>40</sup>

Ao analisar o sagrado como categoria central da experiência religiosa, constata-se que as mais variadas expressões da religiosidade se nutrem da experiência do sagrado. Ao longo dos séculos, essas expressões foram se institucionalizando em ritos e práticas sagradas, dando origem às mais variadas religiões. Religião como elemento possível de coesão social, mas também como um risco para a intolerância religiosa, é o que será abordado a seguir, em Durkheim.

<sup>37</sup> ELIADE, 1992, p. 101.

<sup>38</sup> ELIADE, 1992, p. 17-37.

<sup>39</sup> ELIADE, 1992, p. 97.

<sup>40</sup> ELIADE, 1992, p. 97.

## 1.2 Religião: coesão social e/ou intolerância

Constatada a diversidade de construção em torno do sagrado, é hora de verificar a importância da religião como auxílio na construção da coesão social, de avaliar como as experiências religiosas afetam a organização social e os padrões de comportamento das pessoas, uma vez que está claro que o modo variado pelo qual o fenômeno do sagrado se manifesta em diversas culturas influencia a organização das sociedades. Por isso, ao pensar sobre a religião, é necessário levar em conta os aspectos da cultura na qual se insere.

Uma vez que a religião antecede quase tudo na cultura ocidental (política, economia, literatura, estrutura familiar, entre outros), torna-se necessário estudar o que é a religião, a expressão da religiosidade. Mister se faz discutir essa temática na sociedade moderna, cada vez mais diversificada, com grande variedade de credos e doutrinas, a fim de compreender o modo como se dá a coesão entre os indivíduos em grupo social, mas também compreender como a crença religiosa e a religião, de modo geral, servem de substrato para as ações dos indivíduos no mundo.

Sabe-se que, nas sociedades tradicionais, a religião desempenhava uma função importante, que era a de manter a coesão social. Porém, na modernidade, com o processo que ficou conhecido como secularização, muito se questionou a respeito do papel da religião. Acreditava-se, inclusive, que a religião sofreria um processo paulatino de perda de importância, chegando a seu desaparecimento<sup>41</sup>. Embora o processo de secularização ainda esteja em curso, a religião continua a cumprir um papel importante na sociedade. Entre as funções<sup>42</sup> exercidas por ela, a social ganha relevância devido ao controle e à manutenção da ordem social.

Pensadores como Durkheim não concordavam com a tese da secularização. Entendiam a religião como um fenômeno que sofrera várias alterações na modernidade, mas que ainda era um componente importante para tais sociedades. Durkheim “vê na religião não um fator acidental e transitório, mas algo permanente na sociedade. Enquanto existir a

---

<sup>41</sup> Na modernidade, devido à grande influência do positivismo, a religião passou a ser vista como uma forma de conhecimento da realidade que deveria ser superada pelo conhecimento científico. É o processo de divinização da ciência, que pretendia elevar ao patamar de deusa a ciência. Essa era a visão de pensadores como Comte, Spencer e Tylor.

<sup>42</sup> Sobre a função psicológica desempenhada pela religião de explicar as coisas que não podem ser verificadas experimentalmente, diminuindo as incertezas e de certa forma atendendo a algumas necessidades das pessoas, principalmente a de aceitar o inaceitável e a de explicar o inexplicável, indicamos a leitura de Reinaldo Dias, que, de forma clara e esquemática, explora tal assunto. DIAS, Reinaldo. *Introdução à Sociologia*. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2005, p. 219-221.

sociedade, a religião também existirá”<sup>43</sup>. E mais: “sua certeza de que a religião era o centro da sociedade era tão grande que ele não podia imaginar uma sociedade totalmente profana e secularizada. Onde estiver a sociedade ali estarão os deuses e as experiências sagradas”<sup>44</sup>.

O fim das religiões, conforme pregavam os teóricos da secularização, de fato não ocorreu. Não só a permanência do fenômeno do sagrado se evidencia hoje, mas também uma grande pluralidade de crenças religiosas. Tais crenças, por mais que tenham perdido sua centralidade no mundo moderno, ainda guardam sua importância, necessitando, pois, ser estudadas e aprofundadas na busca de uma melhor compreensão da sociedade e do comportamento das pessoas.

É singular a forma como Durkheim trata o fenômeno religioso, principalmente em *As formas elementares da vida religiosa*, tratado que “consiste em uma exposição detalhada dos estudos sobre a religião realizados ao longo de vários anos e que representa a utilização de seu método sociológico para interpretar dados etnográficos”<sup>45</sup>. Na obra, o sociólogo francês intenta estudar o fenômeno religioso em sua singularidade, busca investigar as origens e as funções do fenômeno religioso, compreender as formas elementares e as características essenciais de todas as manifestações religiosas, buscando identificar aquilo que havia em comum entre todas as religiões.<sup>46</sup>

Ao refletir sobre a religião do ponto de vista social, não interessa a Durkheim questionar se ela é ou não verdadeira. Sobre isso, ele é enfático ao afirmar que “não há religiões falsas, todas são verdadeiras ao seu modo: todas correspondem, ainda que de maneiras diferentes, a condições dadas da existência humana”<sup>47</sup>. De certa forma, “qualquer manifestação que considera a oposição entre o sagrado e o profano e que ganha dimensão social é religião”<sup>48</sup>. Na visão de Durkheim, a essência da religião está na diferenciação da realidade nessas duas esferas.

<sup>43</sup> ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 100.

<sup>44</sup> ALVES, Rubem. *O que é religião*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 67.

<sup>45</sup> WEISS, Raquel. Durkheim e as formas elementares da vida religiosa. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 13, n. 22 p. 95-119, jul./dez. 2012, p. 97.

<sup>46</sup> Para Alves, “Durkheim não investigava a religião gratuitamente, por simples curiosidade. Ele vivia num mundo que apresentava sinais de desintegração e que estava rachado por todos os problemas advindos da expansão do capitalismo — problemas semelhantes aos nossos. E era isto que o levava a perguntar: como é possível a sociedade? Que força misteriosa é esta que faz com que indivíduos isolados, cada um deles correndo atrás dos seus interesses, em conflitos uns com os outros, não se destruam uns aos outros? Por que não se devoram? Qual a origem da razoável harmonia da vida social?”. ALVES, 2004, p. 61-62.

<sup>47</sup> DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. VII.

<sup>48</sup> FAJARDO, Maxwell Pinheiro. Contribuições das Formas elementares de vida religiosa de Émile Durkheim para o estudo do pentecostalismo brasileiro. *Estudos de Religião*, v. 26, n. 42 Edição Especial, p. 172-185, 2012, p. 174.

A crença religiosa institui a divisão entre estas duas categorias distintas: o sagrado e o profano. Segundo Durkheim, para entender a religião como substrato para as ações dos indivíduos e como elemento de coesão social, é necessário entender a oposição entre essas categorias:

O sagrado e o profano foram sempre e por toda parte concebidos pelo espírito humano como gêneros separados, como dois mundos entre os quais nada há em comum [...] Uma vez que a noção de sagrado é, no pensamento dos homens, sempre e por toda parte separada da noção de profano [...] Mas o aspecto característico do fenômeno religioso é o fato de que ele pressupõe uma divisão bipartida do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que os interditos protegem e isolam; as coisas profanas aquelas às quais esses interditos se aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras.<sup>49</sup>

Essa oposição entre sagrado e profano evidencia que as crenças religiosas, além de serem representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que essas mantêm entre si e com as coisas profanas, servem como premissa que guiará as ações dos indivíduos na vida social. Assim sendo,

O sagrado é o centro do mundo, a origem da ordem, a fonte das normas, a garantia da harmonia. Assim, quando Durkheim explorava a religião, ele estava investigando as próprias condições para a sobrevivência da vida social. E é isto o que afirma a sua mais revolucionária conclusão acerca da essência da religião.<sup>50</sup>

Sejam elas simples ou complexas, todas as crenças religiosas conhecidas apresentam um mesmo caráter comum: “supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens representam, em duas classes ou em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos traduzidos, relativamente bem, pelas palavras profano e sagrado”<sup>51</sup>.

Ao decompor o fenômeno religioso em partes elementares, dois componentes são identificados inicialmente: as crenças e os ritos. Crenças e ritos se tornam, pois, os elementos que garantem a universalidade do fenômeno religioso, garantem sua especificidade e estão presentes em todas as religiões. Por isso, Durkheim enfatiza que “uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem”<sup>52</sup>. Partindo dessa postura reflexiva, pode-se afirmar que não há religião individual. Toda manifestação religiosa é social e pressupõe, portanto, a coletividade. Caso

<sup>49</sup> DURKHEIM, 2003, p. 46.

<sup>50</sup> ALVES, 2004, p. 63.

<sup>51</sup> DURKHEIM, 2003, p. 19.

<sup>52</sup> DURKHEIM, 2003, p. 32.

contrário, não seria religiosa. Assim sendo, evidencia-se que a religião se orienta considerando representações desenvolvidas coletivamente e sistematizadas em um grupo social denominado “igreja”.

Ao estudar a religião, Durkheim busca compreender quais elementos seriam necessários para a produção da ordem social, uma vez que ele acredita que os fenômenos religiosos seriam uma ótima ferramenta para tal fim, uma vez que eles eram um fato eminentemente social. Fato social é “toda a maneira de agir fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior, que é geral na extensão de uma sociedade dada, apresentando uma existência própria, independente das manifestações individuais que possa ter”<sup>53</sup>. Por fato social entende-se, pois, as maneiras de pensar, sentir e agir que levam o indivíduo a adotar determinados tipos de comportamento que, por sua vez, possibilitam a vida em sociedade. Ou seja, os fatos sociais constituem os fundamentos sobre os quais são formadas as sociedades.

O indivíduo é forçado a agir, pensar e sentir de acordo com as regras sociais que regem a coletividade, independentemente de sua escolha ou decisão. Assim, claro está que a coercitividade é uma das características do fato social. Essa forma de ser é apreendida pelo indivíduo por meio de um processo de socialização<sup>54</sup>, que faz com que

Percebamos que o homem recebe a vida da sociedade, desenvolve seus conhecimentos e suas habilidades com ajuda da sociedade, adquire cultura, certas crenças religiosas, certos princípios morais e estéticos segundo a sociedade à qual pertence. Tudo isso revela uma intrínseca dependência do indivíduo com relação à sociedade.<sup>55</sup>

De certa forma, um fato social está presente na consciência coletiva de determinada sociedade e não apenas em determinadas consciências individuais. E é justamente a consciência coletiva a responsável por formar os fundamentos morais de determinada sociedade, uma vez que essa consciência coletiva apresenta uma vida própria e se mostra como um ente superior às consciências individuais<sup>56</sup>, permitindo, assim, a coesão social entre os membros de um agrupamento humano.

<sup>53</sup> DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Nacional, 1972, p. 11.

<sup>54</sup> FERREIRA, Delson. *Manual de Sociologia: dos clássicos à sociedade da informação*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2015, p. 48-49.

<sup>55</sup> RAMPAZZO, Lino. *Antropologia, religião e valores cristãos*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 43-44.

<sup>56</sup> “O predomínio do coletivo sobre o individual ocupa lugar central no pensamento durkheimiano. Tal predomínio é sistematizado a partir do conceito de consciência coletiva. Para Durkheim, a consciência coletiva não diz respeito à soma das consciências individuais, mas à sua média. Esta definição remete à ideia de coerção social, discutida pelo autor em trabalhos anteriores. Com a coerção social, o indivíduo vê-se pressionado a adotar determinados tipos de comportamento, de modo a ‘enquadrar-se’ ao padrão observado nos outros membros da sociedade, ainda que ninguém diga explicitamente quais são esses padrões”. FAJARDO, 2012, p. 175.

Para Durkheim, não há dúvida de que a moral é o principal fato social. Uma vez que a religião é um fato social, ela acaba por se tornar um agente moral, definindo o que é certo ou errado, estabelecendo as normas de conduta dos indivíduos em uma sociedade. A religião faz isso onde quer que ela esteja presente. Assim, “a ordem social é possível, portanto, em virtude do caráter essencialmente religioso da consciência coletiva”<sup>57</sup>. Há, assim, um predomínio do coletivo sobre as individualidades. A força que a sociedade tem mantém os seres humanos agrupados. Nessa empreitada, a religião acaba por se tornar uma ferramenta para manter tal coesão.

Portanto, na concepção de Durkheim, a religião era um fato social. Estava, pois, para além da consciência individual e tinha como função social aprimorar a solidariedade interna do grupo e, com isto, favorecer a própria coesão da sociedade. Logo, a religião é fundamental para que as pessoas se mantenham agregadas socialmente. Assim sendo, a religião tem a função de fortalecer os laços de coesão social. A coesão social, por sua vez, abrange aspectos mais amplos do comportamento coletivo, moldando padrões, costumes e opiniões.<sup>58</sup> Assim, a experiência religiosa é fundamental para definir a consciência coletiva e a moral de uma sociedade, uma vez que representações sociais de um grupo estão coletivamente expressas na religião.

A religião além de ser uma especulação sobre o sagrado, torna-se também uma cosmologia ou cosmovisão. Dada a importância que tem para as relações sociais, a religião é uma instituição que influencia outras instituições, como a família e o Estado. Dessa forma, “a religião adotada por uma sociedade nada mais é que a manifestação da própria sociedade, nela refletida”<sup>59</sup>. Em outras palavras, “o grande sociólogo francês estabeleceu um verdadeiro amálgama de identidade entre religião e sociedade, a ponto de considerar o objeto da religião a própria sociedade, só que substancializada, travestida e sacralizada na figura do sagrado”<sup>60</sup>.

Buscando compreender o modo como se dá a coesão entre os indivíduos em um grupo social bem como compreender a crença religiosa como substrato para as ações dos indivíduos no mundo, Durkheim comprova duas hipóteses: primeira, “a de que a religião é um fenômeno humano que dispõe de uma natureza particular, constituindo um fato social

---

<sup>57</sup> ALVES, 1999, p. 106.

<sup>58</sup> FERREIRA, 2015, p. 49.

<sup>59</sup> FAJARDO, 2012, p. 174.

<sup>60</sup> CAVALCANTE, Ronaldo de Paula. Da razoabilidade do uso da sociologia da religião para compreender a sociedade atual. *História e Sociedade*. São Paulo, v. 2, n.2, 2004, p. 64.

suscetível de ser explicado em termos sociológicos”; segunda, “a de que o componente religioso faz-se presente na estrutura da personalidade humana no seio da cada civilização”<sup>61</sup>.

Sobre a concepção durkheimiana de religião, pontuais são as palavras da diretora do Centro Brasileiro de Estudos Durkheimianos, Raquel Weiss:

Creio que o mais fundamental seja a ideia, aparentemente simples e evidente, de que a religião é um produto social em seu sentido mais estrito: trata-se de algo criado por indivíduos agindo e pensando juntos, interagindo, que estabelece as próprias condições para que isso – a vida em conjunto – possa continuar a existir. É por isso que a religião é um fenômeno duplamente social, de modo que compreender a vida coletiva, em qualquer momento histórico, pressupõe que se compreenda o fenômeno religioso em geral e as múltiplas manifestações religiosas que estão na base das inumeráveis formas de vida coletiva que existiram ontem, que existem hoje e que existirão no futuro, sempre que for possível dizer que sobre um território não há apenas indivíduos atomizados, isolados, mas indivíduos ligados por crenças e ritos compartilhados.<sup>62</sup>

De certa forma, os estudos de Durkheim sobre religião, principalmente sua obra *As formas elementares da vida religiosa*, demonstram por que a religião continua a ser um elemento tão central na vida e na sociedade contemporâneas. As noções de sagrado e profano, tão caras ao ser humano primitivo, estendem-se ao ser humano moderno, levando-o a vivenciar a experiência religiosa de forma peculiar.

A pertença a uma religião, podem, sim, levar a uma coesão social. Porém, levando-se em consideração as funções que a religião cumpre na sociedade, constatam-se dois aspectos aparentemente contraditórios: a religião, de um modo geral, cumpre uma função unificadora entre as pessoas, formando uma grande comunidade daqueles que creem – os crentes; mas, algumas vezes, ela pode se converter em uma das forças que mais dividem a sociedade, utilizando todos os meios possíveis para perseguir aqueles que divergem de seus princípios<sup>63</sup>. Estamos aqui falando dos perigos da intolerância religiosa.

A religião, de certa forma, determina uma visão de mundo, que pode levar o indivíduo à coesão ou à intolerância. Sem dúvida, ela “se constitui num fator de inclusão, mas também pratica atos de exclusão. Portanto, essas formas de compreensão geraram, ultimamente, uma série de ações de intolerância”<sup>64</sup>. Esta demonstra como o ser humano é capaz de praticar atos atrozos contra seu semelhante, como perseguir quem é diferente. Na intolerância religiosa, tal diferença é vista como inferioridade, como algo maligno, fruto do

<sup>61</sup> DE VARES, Sidnei Ferreira. O sagrado e o profano em Émile Durkheim. *Revista E-FAPPES*, São Paulo, v. 01, n. 04, fev./jul., 2015, p. 5.

<sup>62</sup> WEISS, 2012, p. 116-117.

<sup>63</sup> DIAS, 2005, p. 219.

<sup>64</sup> SILVA, Clemildo Anacleto da; RIBEIRO, Maria Bueno. *Intolerância Religiosa e Direitos Humanos: Mapeamentos de Intolerância*. Porto alegre: Sulina, 2007, p. 21.

demônio, algo a ser combatido, eliminado. O intolerante é incapaz de conviver com quem professa uma fé diferente da sua. Ele se porta não apenas como alguém que tem opinião, mas tenta impor essa opinião.

Em outras palavras: “a intolerância religiosa é uma forma de pensar e também uma forma de agir. Ser intolerante, em termos de religião, é pensar que seu credo é melhor, ou mais certo do que os outros. Ser intolerante, em termos de religião, é agir como se somente o seu credo pudesse existir e ser cultuado”<sup>65</sup>.

Há a tentativa de reduzir a realidade apenas ao próprio ponto de vista, daí a necessidade de negar o outro. Há uma tentativa de coação a todos a assumirem a opinião do intolerante como a única verdadeira. O intolerante torna absoluta sua verdade. Assim, ele passa a não reconhecer e a respeitar a verdade do outro. Torna-se incapaz de ver a liberdade dos direitos dos outros; incapaz de perceber que o outro tem o direito de ser diferente e, portanto, viver sua religiosidade e ter a liberdade de professar a crença que quiser ou até professar a ausência de crença religiosa. De certa forma, “ser intolerante é ser preconceituoso. É violentar a liberdade de escolha de outro ser humano. Ser intolerante, em termos de religião, é não conseguir entender que a escolha da fé é subjetiva e deve atender exclusivamente ao seu contentamento pessoal. É não conseguir alcançar que cada um pode crer, ou não crer, seguir, ou não seguir, o que quiser”<sup>66</sup>.

No ato da intolerância, o outro, o diferente, é visto sempre como alguém inferior, pois,

O agressor ou intolerante vê o outro como alguém que tem uma inferioridade. Essa inferioridade pode se caracterizar como econômica, religiosa, intelectual ou até mesmo corporal. Muitas vezes todos esses aspectos estão associados ou apenas alguns. O outro é visto com desprezo e desconfiança. Gente de segunda classe. Gente que não tem nada a acrescentar. Gente que precisa aprender. Gente suja e impura.<sup>67</sup>

Para o intolerante, o outro está do lado do mal. Precisa, portanto, de conversão. O intolerante tem sempre uma visão proselitista: busca “converter as pessoas à sua visão de mundo, rituais e comportamentos... trata-se de um impulso que inculca o dever de tornar as pessoas iguais a eles”<sup>68</sup>. Há, portanto, consciente ou não, a tentativa de livrar o outro daquilo que eles chamam de influência do demônio. “Todos os outros, por serem diferentes, trazem a

<sup>65</sup> SANTOS, Babalawô Ivanir dos Santos et al. (Orgs.). *Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço*. Rio de Janeiro: Klíne / CEAP, 2016, p. 51.

<sup>66</sup> SANTOS, 2016, p. 51.

<sup>67</sup> SILVA; RIBEIRO, 2007, p. 59.

<sup>68</sup> SILVA, Vagner Gonçalves da. *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: USP, 2007, p. 183.

marca do demoníaco, precisando, portanto, ser combatido, eliminado”<sup>69</sup>. Fica a sensação de que

É preciso converter o indivíduo, fazê-lo negar sua experiência religiosa, adotando uma nova. A conversão traz consigo a mentalidade de que a experiência religiosa do indivíduo não é a mais adequada, não contribui para o seu aperfeiçoamento e que sua divindade não é verdadeira. Portanto, ele se encontra num caminho enganoso. Faz-se necessário largar tudo e assumir a única fé que se apresenta como verdadeira. A antiga experiência religiosa é esquecida, rejeitada e muitas vezes ‘demonizada’.<sup>70</sup>

Afirma-se que a intolerância traz conflitos devido a essa ideia conversionista, o que pressupõe a negação do outro, que só se torna outro quando fizer parte do mundo estabelecido como verdadeiro, como melhor, como único.<sup>71</sup> Sendo, pois, a intolerância uma atitude em face do outro, é latente no intolerante o desejo de se construir uma sociedade de acordo com seus valores.<sup>72</sup> Além de guardião da verdade, ele se vê no direito de controlar a sociedade de acordo com suas convicções, incluindo as religiosas.

Há, pois, no ser humano, a ideia de que sua experiência religiosa está certa e as dos outros, erradas. Pensar assim parece não ter nada de mal, pois é natural do ser humano essa pretensa superioridade. O problema se instaura no momento que se passa a não respeitar o outro na sua diferença. Ou seja, no momento em que se instaura a inferiorização do outro. Assim, “o proselitismo religioso, a imposição de um só credo, a busca da hegemonia de apenas uma Religião, têm ocasionado, ao longo da história, violência, destruição e desamor”<sup>73</sup>.

O ponto central que cerca o proselitismo<sup>74</sup> não é a liberdade religiosa e nem o convertimento das pessoas a certa crença religiosa. O problema impera na forma como alguns procedimentos são feitos, uma vez que se transformam em verdadeiras práticas de intolerância religiosa.<sup>75</sup>

<sup>69</sup> BOFF, Leonardo. Sobre crenças e intolerância. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 20 out. 2001, Juventude de Fé, p. 15.

<sup>70</sup> SILVA; RIBEIRO, 2007, p. 33.

<sup>71</sup> SILVA; RIBEIRO, 2007, p. 33.

<sup>72</sup> SILVA; RIBEIRO, 2007, p. 10.

<sup>73</sup> SANTOS, 2016, p. 51.

<sup>74</sup> “O proselitismo não é apenas condenável. Existe também a forma positiva. Se for praticado dentro dos limites da tolerância e houver um respeito à liberdade religiosa, nada impede que ele esteja em conformidade com o artigo 18 (números 1, 2, 3 e 4) do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e com o artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos do Homem”. GONÇALVES, Antônio Baptista. *Direitos Humanos e (in) tolerância religiosa: laicismo – proselitismo – fundamentalismo – terrorismo*. 2011. 224 f. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) – PUC/SP, São Paulo, 2011, p. 165.

<sup>75</sup> GONÇALVES, 2011, p. 162.

Vê-se, portanto, que a intolerância se configura como uma atitude autoritária e negativa de um indivíduo ou grupo humano específico em relação a outros indivíduos ou grupos considerados culturalmente inferiores ou “maus”.<sup>76</sup> A intolerância

Manifesta-se contra quem defende ideias diferentes das defendidas por aqueles que se consideram detentores da verdade, dos ‘bons costumes’ e do bom gosto. Daí, de uma mera atitude de desconsideração e menosprezo, a intolerância pode desdobrar-se em violência física quando determinado indivíduo ou grupo não consegue impor as suas ‘razões’ pela persuasão discursiva e outros meios não violentos.<sup>77</sup>

Em outras palavras, a intolerância religiosa é entendida como “a atitude de não aceitar a prática religiosa do outro usando violência física, psicológica, escrita ou verbal com a finalidade de combatê-la”<sup>78</sup>. Para o intolerante, sua concepção de sagrado é entendida como a única verdadeira e a mais poderosa. “Nesse sentido, as outras divindades são classificadas como ídolos, deuses mortos, demônios etc. Esse tipo de posicionamento reforça a intolerância entre os povos e principalmente entre os grupos religiosos”<sup>79</sup>.

Sociológica e antropológicamente falando, “o campo dos fenômenos religiosos se revela uma excelente plataforma para conhecer o homem e um horizonte de reconhecimento do sujeito humano”<sup>80</sup>. De certa forma, as manifestações religiosas, sejam elas de coesão ou de intolerância, revelam, em profundidade, o humano.<sup>81</sup>

Certo é que, “nestes últimos tempos podemos verificar que a religião pode funcionar tanto para a promoção da paz quanto para a promoção da violência”<sup>82</sup>, tanto para trazer coesão, quanto para gerar intolerância. Sobre a gravidade de tal fenômeno é que se ocupará a próxima seção desta pesquisa.

### 1.3 A gravidade da intolerância religiosa

Os lamentáveis episódios recorrentes de intolerância religiosa revelam um perigo para uma sociedade que pretende viver de forma harmoniosa e pacífica. Os casos se multiplicam mundo afora. Ultimamente, ela vem se manifestando de forma cada vez mais

<sup>76</sup> SILVA, Jorge da. *Guia de luta contra a intolerância religiosa*. Rio de Janeiro: CEAP, 2009, p. 14.

<sup>77</sup> SILVA, 2009, p. 14.

<sup>78</sup> SILVA; RIBEIRO, 2007, p. 9.

<sup>79</sup> SILVA; RIBEIRO, 2007, p. 51.

<sup>80</sup> BAIRRÃO, 2010, p. 160.

<sup>81</sup> BAIRRÃO, 2010, p. 160.

<sup>82</sup> SILVA; RIBEIRO, 2007, p. 44.

intensa, tornando-se um problema que adquire conotações perigosas para a sociedade. Ela tem sido uma das principais causas de desagregação social e de guerras no mundo.<sup>83</sup>

A intolerância religiosa geralmente se manifesta de forma preconceituosa, dogmática, levando a atos desastrosos em nome do sagrado. Perseguição em nome da religião e do sagrado é visto ao longo da história humana: perseguição dos judeus aos cristãos; perseguição dos romanos aos cristãos; Inquisição da Igreja Católica; guerra entre católicos e protestantes; perseguição dos nazistas aos judeus; conflito entre israelenses e palestinos, entre outros.

A intolerância suscita uma profunda reflexão: como conviver com a diversidade hoje em dia? Manifestações de intolerância são confissões declaradas do sujeito que as pratica porque não consegue conviver com o diferente. O ato de intolerância, frequentemente, parte do não reconhecimento da diversidade cultural. De certa forma, envolve uma avaliação muito negativa da possibilidade de aceitação do outro em sua diversidade. Numa esfera religiosa, evidencia a incapacidade de reconhecer a diversidade de construção em torno do sagrado. Por isso, é preciso “entender a intolerância religiosa como um processo que constitui um desafio contínuo à garantia do direito de ser e à dignidade”<sup>84</sup>.

A problemática da diversidade religiosa diz respeito aos Direitos Humanos, ou seja, ao direito de o ser humano ser tratado de forma igualitária, respeitando a liberdade. Liberdade essa de professar a crença religiosa que quiser ou até mesmo não professar crença alguma, uma vez que “a liberdade de religião passa pela escolha do cidadão e da cidadã. Não pode ser apenas a liberdade de praticar a religião estabelecida, mas a livre escolha, que está ligada à garantia de manifestar sua religiosidade e de não sofrer discriminação por parte de Estado, instituições ou grupos”<sup>85</sup>. Tal liberdade já está prevista na *Declaração Universal dos Direitos Humanos*<sup>86</sup>, adotada pelos países membros das Nações Unidas, em 10 de dezembro de 1948. Porém,

A liberdade religiosa só pode existir verdadeiramente num ambiente pluralista, mas o pluralismo abre as portas à intolerância, uma vez que são necessariamente confrontadas visões diferentes do mundo e da vida. É necessário assegurar que desse confronto não resulta um conflito cujas dimensões podem colocar em causa o próprio pluralismo.<sup>87</sup>

<sup>83</sup> SILVA, 2009, p. 14.

<sup>84</sup> SANTOS, 2016, p. 7.

<sup>85</sup> SILVA; RIBEIRO, 2007, p. 25.

<sup>86</sup> Artigo 18: “Todo homem tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular”.

<sup>87</sup> GUERREIRO, Sara. *As Fronteiras da Tolerância Liberdade religiosa e proselitismo na Convenção Europeia dos Direitos do Homem*. Coimbra: Almedina, 2005, p. 88.

Essa problemática da liberdade religiosa (bem como da intolerância religiosa) se tornou tão séria a ponto de as Organizações das Nações Unidas (ONU) se pronunciar novamente em 1981, elaborando a *Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou outras convicções*.<sup>88</sup>

A ONU, da mesma forma com que se preocupou em explicitar o que é a liberdade religiosa, preocupou-se também em esclarecer o que se entendia por tolerância e intolerância, formulando, em 1995, a *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*. Alguns artigos dessa declaração são claros ao definir tolerância<sup>89</sup>, ao explicitar os perigos da intolerância<sup>90</sup> (seja em

---

<sup>88</sup> Artigo 1º:

§ 1. Todos têm direito à liberdade de pensamento, consciência e religião. Este direito inclui a liberdade de ter uma religião ou convicção a sua escolha, e a liberdade, seja individualmente ou em comunidade com outros e em público ou privado, de manifestar a religião ou crença em culto, costume, prática e ensino.

§ 2. Ninguém será submetido a medidas coercitivas que possam restringir a sua liberdade de ter uma religião ou crença de sua escolha.

§ 3. A liberdade de professar sua religião ou crença estará sujeita apenas às limitações previstas pela lei e que são necessárias para proteger a segurança pública, a ordem, a saúde ou a moral ou os direitos fundamentais e liberdades de outrem.

Artigo 2º:

§ 1. Ninguém será objeto de discriminação por motivos de religião ou convicções por parte de nenhum estado, instituição, grupo de pessoas ou particulares.

<sup>89</sup> Art. 1º - Significado da tolerância:

1.1. A tolerância é o respeito, a aceitação e a apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos. É fomentada pelo conhecimento, a abertura de espírito, a comunicação e a liberdade de pensamento, de consciência e de crença. A tolerância é a harmonia na diferença. Não só é um dever de ordem ética; é igualmente uma necessidade política e jurídica. A tolerância é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz.

1.2. A tolerância não é concessão, condescendência, indulgência. A tolerância é, antes de tudo, uma atitude ativa fundada no reconhecimento dos direitos universais da pessoa humana e das liberdades fundamentais do outro. Em nenhum caso a tolerância poderia ser invocada para justificar lesões a esses valores fundamentais. A tolerância deve ser praticada pelos indivíduos, pelos grupos e pelo Estado.

1.3. A tolerância é o sustentáculo dos direitos humanos, do pluralismo (inclusive o pluralismo cultural), da democracia e do Estado de Direito. Implica a rejeição do dogmatismo e do absolutismo e fortalece as normas enunciadas nos instrumentos internacionais relativos aos direitos humanos.

1.4. Em consonância ao respeito dos direitos humanos, praticar a tolerância não significa tolerar a injustiça social, nem renunciar às próprias convicções, nem fazer concessões a respeito. A prática da tolerância significa que toda pessoa tem a livre escolha de suas convicções e aceita que o outro desfrute da mesma liberdade. Significa aceitar o fato de que os seres humanos, que se caracterizam naturalmente pela diversidade de seu aspecto físico, de sua situação, de seu modo de expressar-se, de seus comportamentos e de seus valores, têm o direito de viver em paz e de ser tais como são. Significa também que ninguém deve impor suas opiniões a outrem.

<sup>90</sup> Art. 3º - Dimensões sociais:

3.1. No mundo moderno, a tolerância é mais necessária do que nunca. Vivemos uma época marcada pela mundialização da economia e pela aceleração da mobilidade, da comunicação, da integração e da interdependência, das migrações e dos deslocamentos de populações, da urbanização e da transformação das formas de organização social. Visto que inexistente uma única parte do mundo que não seja caracterizada pela diversidade, a intensificação da intolerância e dos confrontos constitui ameaça potencial para cada região. Não se trata de ameaça limitada a esse ou aquele país, mas de ameaça universal.

3.2. A tolerância é necessária entre os indivíduos e também no âmbito da família e da comunidade. A promoção da tolerância e o aprendizado da abertura do espírito, da ouvida mútua e da solidariedade devem se realizar nas escolas e nas universidades, por meio da educação não formal, nos lares e nos locais de trabalho. Os meios de

qual dimensão ela aconteça, principalmente na religiosa), bem como em clarificar a importância da educação no combate a intolerância<sup>91</sup>. Tal declaração salienta, entre outras coisas, o direito à liberdade de crença, a importância da harmonia na diferença, o reconhecimento das liberdades fundamentais do outro, a necessidade da rejeição ao dogmatismo e ao absolutismo e lembra que o cidadão não precisa renunciar às próprias convicções, desde que aceite que o outro desfrute da mesma liberdade.

O Brasil, como signatário da grande maioria dos tratados que preveem a liberdade religiosa, garantiu esse direito na Constituição Federal e cumpriu com os ditames da própria ONU em recepcionar os dispositivos no âmbito interno. Nosso país reconhece a relevância de tais documentos a ponto de incorporá-los à Constituinte de 1988<sup>92</sup>, considerada como a “Constituição Cidadã”, em que a liberdade religiosa ganha uma forma mais ampla no âmbito do direito para sua definitiva implantação, defendendo o direito de religiosos e de não religiosos, de crença e de não crença.

A Constituição de 1988 tem como proposta a igualdade e o respeito a crenças e religiões, que são iguais perante a lei e devem ser tratadas com igual respeito e consideração. A legislação garante a liberdade religiosa, assim como proíbe a discriminação baseada em credo religioso. Mesmo com a chamada Constituição Cidadã restabelecendo os direitos essenciais, entre os quais a liberdade de crença e de culto na sua amplitude desejada, o que se vê, na prática, é que esses direitos essenciais não ocorrem com a eficiência esperada.<sup>93</sup>

Apesar de todo esse aparato jurídico, tanto em âmbito nacional como internacional, o que justifica o estudo da intolerância ainda hoje é, portanto, o fato de que, “apesar de todos esses documentos e do mundo nos dias atuais estar mais consciente e refletir sobre assuntos que envolvem respeito, diversidade, cultura, tolerância, intolerância, inclusão e exclusão, as hostilidades ainda continuam”<sup>94</sup>.

---

comunicação devem desempenhar um papel construtivo, favorecendo o diálogo e debate livres e abertos, propagando os valores da tolerância e ressaltando os riscos da indiferença à expansão das ideologias e dos grupos intolerantes.

3.3. Como afirma a Declaração da UNESCO sobre a Raça e os Preconceitos Raciais, medidas devem ser tomadas para assegurar a igualdade na dignidade e nos direitos dos indivíduos e dos grupos humanos em todo lugar onde isso seja necessário...

<sup>91</sup> Art. 4º - Educação:

4.1. A educação é o meio mais eficaz de prevenir a intolerância.

4.2. A educação para a tolerância deve ser considerada como imperativo prioritário.

<sup>92</sup> Artigo 5º - VI: é inviolável a Liberdade de consciência e de crença sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos [...] e, garantida na forma da Lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias; VIII: [...] ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar cumprir prestação alternativa, fixada em Lei.

<sup>93</sup> SANTOS, 2016, p. 54.

<sup>94</sup> SILVA; RIBEIRO, 2007, p. 27.

A intolerância religiosa é uma prática tão preocupante atualmente que existem organismos especializados em monitorar o que acontece no mundo envolvendo ações de intolerância religiosa. No Brasil<sup>95</sup>, onde os números sobre a intolerância religiosa são alarmantes<sup>96</sup>, não é diferente:

Em nível nacional, a Secretaria de Direitos Humanos (SDH) revela, a partir de denúncias de discriminação, que de 2011 a 10 de dezembro de 2015 foram registrados 697 casos através do instrumento DISQUE 100, criado com o objetivo de dimensionar a quantidade de denúncias de prática de discriminação. A distribuição destas por estado indica que São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais encabeçam a lista de denúncias. O ponto máximo de ocorrências ocorreu em 2013, tendo uma relativa baixa em 2014 e em 2015 o número de denúncias retorna a crescer.<sup>97</sup>

Os casos são os mais variados possíveis. As denúncias relatam ofensas praticadas aos seguidores das mais variadas matizes: candomblé; umbanda; judaísmo; islamismo; catolicismo; religiosidades de matriz ameríndia; Igreja Cristã Contemporânea.<sup>98</sup> É notório, portanto, o quanto “as sutilezas da intolerância religiosa têm permeado as relações cotidianas de uma parcela expressiva da população”<sup>99</sup>. É preciso salientar que “a intolerância religiosa se revela das mais diversas e variadas formas: olhares de estranheza e desdém; barreiras familiares; agressões verbais; atitudes proselitistas indesejáveis; danos ao patrimônio; preconceito e morte”<sup>100</sup>.

A temática da intolerância religiosa é tão importante e atual que acabou por se tornar o tema da redação do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) de 2016: “Caminhos para combater a intolerância religiosa no Brasil”. Essa foi, sem dúvida, uma grande iniciativa em âmbito nacional, pois proporcionou uma reflexão sobre a tolerância, o respeito aos Direitos Humanos, às diversidades de crença e religião. Tal iniciativa demonstra a preocupação que tal tema vem despertando, bem como mostra o tamanho do problema e reflete sobre possíveis caminhos para solucioná-lo.

<sup>95</sup> Certamente, os exemplos de casos de intolerância religiosa no Brasil são inúmeros, mas o objetivo aqui é mostrar que não se trata de um fenômeno exclusivo deste ou daquele país.

<sup>96</sup> Para uma melhor estatística sobre os dados da intolerância religiosa no Brasil, consultar SANTOS, 2016, páginas 21-34. Nessas páginas, encontra-se um relatório da intolerância religiosa no Brasil considerando 10 fontes de informação colhidas em órgãos com foco na questão da Intolerância Religiosa, tais como: Secretaria de Direitos Humanos (SDH); Centro de Promoção da Liberdade Religiosa & Direitos Humanos (CEPLIR); Comissão de Combate a Intolerância Religiosa – CCIR; Dados coletados considerando projetos de pesquisa da Universidade Federal Fluminense (UFF) e da PUC-RJ, entre outros.

<sup>97</sup> SANTOS, 2016, p. 23.

<sup>98</sup> Cf. SANTOS, 2016, p. 35-47. Cf. também SILVA, 2009, p. 18-21.

<sup>99</sup> SILVA, 2013, p. 6.

<sup>100</sup> SANTOS, 2016, p. 51.

O tema da redação foi pautado em quatro textos motivadores: o primeiro buscou refletir sobre a laicidade do Estado brasileiro, lembrando que o Brasil é um país laico, ou seja, não tem uma religião oficial e, por isso, assegura, em sua Constituição, a liberdade religiosa e a proteção a todas as manifestações religiosas, afastando a interferência de correntes religiosas em matérias sociais, políticas e culturais; o segundo questiona a liberdade de expressão ao criticar dogmas religiosos, ofendendo ou agredindo religiões ou quem não tem quaisquer crenças, sendo que esse crime não prescreve e é inafiançável; o terceiro, trouxe o artigo 208 do Código Penal Brasileiro: “Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto religioso”, que versa sobre os crimes contra o sentimento religioso – ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo; o quarto, um infográfico, apresenta dados retirados da Secretaria de Direitos Humanos do Governo Federal, mostrando números da intolerância religiosa no Brasil entre 2011 a 2014.

O Ministério da Educação foi muito feliz ao propor tal temática no ENEM, pois criou grande oportunidade para se discutirem o respeito e a tolerância religiosa por meio do conhecimento acumulado ao longo da formação básica. É certo que “a tolerância, sem dúvida, dever ser incentivada através do conhecimento e da educação, mas também através da ação do Judiciário”<sup>101</sup>.

Constata-se, portanto, que temas como liberdade religiosa, intolerância e tolerância religiosa são muito bem definidos por meio de declarações, acordos e tratados internacionais. Contudo, na prática, o problema da intolerância é muito mais complexo do que a teoria pressupõe.<sup>102</sup> Isso, na ótica da religião, se evidencia porque “a questão da crença parece despertar no imaginário das pessoas uma disputa de vida ou morte por saber se sua crença é melhor do que a do outro. E qualquer tipo de debate acerca do tema já inflama os ânimos quase sempre acirrados”<sup>103</sup>.

Assim sendo, percebe-se que

A intolerância religiosa representa um risco para a convivência humana pacífica, além de colocar em xeque o futuro da humanidade. Isso porque ela é a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista. Sendo assim, imediatamente surge um problema de graves consequências: quem se sente portador de uma verdade absoluta não pode tolerar outra verdade e seu destino é a intolerância. E a intolerância gera o desprezo do outro e o desprezo, a agressividade

<sup>101</sup> SILVA; RIBEIRO, 2007, p. 39.

<sup>102</sup> GONÇALVES, 2011, p. 130.

<sup>103</sup> GONÇALVES, 2011, p. 130.

e a agressividade, a guerra contra o erro a ser combatido e exterminado. Irrompem guerras religiosas, violentíssimas, com incontáveis vítimas.<sup>104</sup>

A intolerância, portanto, acaba por produzir uma identidade que é utilizada para se opor a determinada configuração social e política. Assim, gera, uma defesa de um ponto de vista particular da realidade, que, muitas vezes, é fechada, ou seja, não aberta ao diálogo e à tolerância e carregada de etnocentrismo. Essas leituras radicais e intolerantes da realidade são comuns em várias religiões ao redor do mundo. Generalizar é um perigo. Em todas as religiões, há intolerantes. Isso não quer dizer que todos que frequentam dada religião sejam intolerantes.

A intolerância religiosa tornou-se um problema de proporções consideráveis, por interferir diretamente na estabilidade da estrutura social, além de acarretar uma formação de consciências particulares fechadas ao convívio com o diferente.

Assim sendo, percebe-se que tal temática é deveras importante, sendo, pois, imprescindível buscar meios para equacioná-lo. Uma boa alternativa seria buscar na antropologia filosófica caminhos para isso, pois o melhor antídoto contra a intolerância, o único provavelmente efetivo, estará no reconhecimento de si (humanidade) na forma do outro que se combate.<sup>105</sup> O que no outro gera incômodo pode estar falando mais de mim do que dele próprio. Cogitar tal possibilidade é o primeiro passo para uma avaliação positiva da possibilidade de mudar condições concretas da existência.

---

<sup>104</sup> BOFF, 2001, p. 15.

<sup>105</sup> BAIRRÃO, 2010, p. 163.

## 2 A DIMENSÃO FILOSÓFICA DA ALTERIDADE

Na sequência, será analisada a dimensão filosófica da alteridade. Para tanto, descrever-se-á a Antropologia Filosófica com a ciência da alteridade, servindo-se de alguns autores que, ao estudarem o fenômeno do estranhamento que o encontro com o outro provoca, concluem que essa experiência faz repensar a própria existência. Este estudo também servir-se-á do pensamento de Emmanuel Lévinas, que desenvolve profunda reflexão sobre uma vida mais humana ao propor uma ética da alteridade que exige do ser humano contemporâneo a responsabilidade não só com o outro, mas com todos os outros, rompendo, assim, com o egoísmo, com o individualismo e com toda forma de intolerância.

### 2.1 Antropologia Filosófica: a ciência da alteridade

A Antropologia, ciência relativamente nova, é comumente definida como o estudo do homem. O ser humano, ao longo do tempo, foi aprimorando sua capacidade de questionamento. Filosoficamente falando, fazer perguntas é tão importante como respirar. Sendo capaz de questionar a tudo e a todos, o ser humano percebeu que era capaz também de questionar a si próprio. De onde viemos? Para onde vamos? Por que aqui estamos? Qual o sentido da existência? Como explicar o ciclo existencial: nascer, crescer, amadurecer, envelhecer e morrer?

Sabe-se que “o homem nunca parou de interrogar-se sobre si mesmo. Em todas as sociedades existiram homens que observavam homens”<sup>106</sup>. Constata-se, portanto, que a história do pensamento do homem sobre o homem e sua sociedade, no intuito de buscar conhecer-se melhor, é tão antiga quanto a humanidade.<sup>107</sup>

No entanto, não se deve confundir a história do pensamento do homem acerca do próprio homem com o surgimento da antropologia como saber científico.<sup>108</sup> Sabe-se que “a antropologia, considerada como a ciência do homem, teve origem na região que em geral, mas imprecisamente, chamamos de ‘Ocidente’, e mais, historicamente falando, a antropologia é

<sup>106</sup> LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 13.

<sup>107</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 13.

<sup>108</sup> “Se nos restringimos à antropologia como disciplina científica, alguns estudiosos remontariam suas origens ao Iluminismo europeu durante o século dezoito; outros sustentariam que ela só surgiu como ciência na década de 1850; outros ainda afirmariam que as pesquisas antropológicas no sentido atual começaram depois da I Guerra Mundial. Nós também não podemos evitar essas ambiguidades”. ERIKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert. *História da antropologia*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 9.

uma disciplina europeia, e seus praticantes, como os de todas as ciências europeias, às vezes gostam de atribuir suas origens aos antigos gregos”<sup>109</sup>.

O contexto histórico do surgimento da antropologia como ciência remonta à modernidade, uma vez que

Apenas no final do século XVIII é que começa a se constituir um saber científico (ou pretensamente científico) que toma o homem como objeto de conhecimento, e não mais a natureza; apenas nessa época é que o espírito científico pensa, pela primeira vez, em aplicar ao próprio homem os métodos até então utilizados na área física ou da biologia.<sup>110</sup>

O século XVIII, principalmente devido ao movimento iluminista, será um momento importante, quando, então, as áreas do conhecimento humano estão se consolidando. É nesse momento histórico que o pensamento humano converge vigorosamente para a secularização do pensamento através do culto à razão e à ciência. Com o Iluminismo, o ser humano volta a ocupar um lugar central no pensamento humano. Nesse âmbito, a contribuição desse século para a criação de uma ciência antropológica foi determinante, pois, “afinal, foi exatamente devido à fecundidade do pensamento filosófico no século XVIII, fundada na compreensão da variabilidade das sociedades sob a influência do meio, que se tornou possível a concepção não só da antropologia enquanto disciplina acadêmica, mas sim das próprias ciências humanas em geral”<sup>111</sup>.

Até esse período, todo e qualquer conhecimento ou estudo feito acerca do ser humano era pautado em pensamento “mitológico, artístico, teológico, filosófico, mas nunca científico no que dizia respeito ao homem em si”<sup>112</sup>. Embora a reflexão do homem sobre o homem e sua vivência em sociedade seja muito antiga, somente em meados do século XIX é que a antropologia surgiu na Europa como disciplina científica.<sup>113</sup> Foi nesse período que pesquisadores europeus<sup>114</sup> atribuíram à antropologia objetos empíricos de estudos: “as

<sup>109</sup> ERIKSEN; NIELSEN, 2007, p. 9.

<sup>110</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 13.

<sup>111</sup> RODRIGUES, Guilherme Tavares Marques. *Antropologia e Direito: a justiça como possibilidade antropológica*. 2010. 406f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista, Marília: 2010, p. 159-160.

<sup>112</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 13.

<sup>113</sup> RODRIGUES, 2010, p. 154.

<sup>114</sup> É importante salientar, entretanto, que “as ‘grandes descobertas’ tiveram importância crucial para as mudanças que ocorreriam a partir delas na Europa e no mundo, e – em menor escala – para o desenvolvimento da antropologia... A conquista da América contribuiu para uma verdadeira revolução entre os intelectuais europeus. Além de provocar a reflexão sobre diferenças culturais, em pouco tempo ela deixou claro que fora descoberto todo um continente que nem sequer estava mencionado na Bíblia! Essa compreensão ‘não-religiosa’ estimulou a secularização cada vez maior da vida intelectual europeia, a libertação da ciência com relação à autoridade da Igreja e a relativização dos conceitos de moralidade e de pessoalidade”. ERIKSEN; NIELSEN, 2007, p. 14.

sociedades então ditas ‘primitivas’, ou seja, exteriores às áreas de civilização europeias”<sup>115</sup>. Por isso, “o desenvolvimento do pensamento científico antropológico está totalmente atrelado à aquisição da consciência das ‘sociedades exóticas’”<sup>116</sup>.

É no século XIX<sup>117</sup>, portanto, que atribuir-se a antropologia um objeto de estudo que lhe é próprio, a saber: o estudo das populações que não pertencem à civilização ocidental.<sup>118</sup> Assim, o estudo das sociedades exóticas objetivava, entre outras coisas, a reflexão sobre o homem social. Por isso, nesse momento histórico, os intelectuais já direcionavam seus estudos sobre o ser humano em seus diversos aspectos culturais e sociais. Claro está, pois, que “os estudos sobre sociedades exóticas também já consistiam, na primeira metade do século XIX, um tipo de investigação propriamente antropológica”<sup>119</sup>.

Vale salientar que “a imensa diversidade cultural apresentada pelas sociedades ameríndias, oceânicas e australianas parecia não se encaixar nos esquemas clássicos de vida social”<sup>120</sup>. A visão europeia sobre as diversas culturas por eles classificadas como “primitivas” foi etnocêntrica<sup>121</sup>, ou seja, julgou sua própria cultura superior às outras. Até o século XIX, todos os agrupamentos humanos que se diferenciavam culturalmente da sociedade europeia eram vistos como atrasados em relação a ela. Vigorava, pois, uma noção prescritiva de cultura, ou seja, uma visão que entende a cultura como um ideal a ser alcançado por qualquer agrupamento humano. Até meados do século XIX, o ideal cultural a ser atingido era o da sociedade europeia, calcado na crença inabalável na razão humana e no contínuo progresso da humanidade.<sup>122</sup>

Somente no século XX, quando o olhar antropológico se consolida, é que a antropologia ganha definitivamente ares científicos, passando a ser não apenas certo olhar,

<sup>115</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 14.

<sup>116</sup> RODRIGUES, 2010, p. 154.

<sup>117</sup> “As sementes foram lançadas no alvorecer da filosofia moderna, avanços importantes foram feitos no século dezoito, mas foi no século dezenove que a antropologia se tornou uma disciplina acadêmica e somente no século vinte que alcançou a forma em que é ensinada aos estudantes atualmente”. ERIKSEN; NIELSEN, 2007, p. 18.

<sup>118</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 15.

<sup>119</sup> RODRIGUES, 2010, p. 169.

<sup>120</sup> RODRIGUES, 2010, p. 156.

<sup>121</sup> “Denominamos de etnocentrismo a tendência de os indivíduos de uma sociedade julgarem a sua própria cultura superior a outras. Originalmente a palavra referia-se à identidade étnica, ao povo ou à raça. A identificação com alguma categoria étnica traduz a condição de que os valores assumidos são os melhores em relação aos outros. Desse modo, não são julgados apenas os valores dos outros, mas os outros. A generalização da palavra etnocentrismo extrapolou o sentido exclusivamente de raça ou etnia, passando a ser utilizado em relação a diferentes tipos de sociedades ou culturas. Por exemplo, podemos falar em etnocentrismo das culturas urbanas em relação às rurais”. DIAS, Reinaldo. *Sociologia e administração*. Campinas: Alínea, 2001, p. 70.

<sup>122</sup> “Essa breve revisão da pré-história da antropologia sugere que inúmeras questões que mais tarde se destacariam na antropologia já haviam sido tema de muitos debates desde a Antiguidade. Povos exóticos haviam sido descritos normativamente (etnocentrismo) ou descritivamente (relativismo cultural). Também fora retomada repetidamente a dúvida de se as pessoas em toda parte e em todos os tempos são basicamente semelhantes (universalismo) ou profundamente diferentes (relativismo)”. ERIKSEN; NIELSEN, 2007, p. 17.

mas “certo enfoque que consiste em: a) estudo do homem inteiro; b) estudo do homem em todas as sociedades, sob todas as latitudes em todos os seus estados e em todas as épocas”<sup>123</sup>.

Afirmar que a antropologia se configura como estudo do homem inteiro é constatar que

Só pode ser considerada como antropológica uma abordagem integrativa que objetive levar em consideração as múltiplas dimensões do ser humano em sociedade. Certamente, o acúmulo dos dados colhidos a partir de observações diretas, bem como o aperfeiçoamento das técnicas de investigação, conduzem necessariamente a uma especialização do saber. Porém, uma das vocações maiores de nossa abordagem consiste em não parcelar o homem, mas, ao contrário, em tentar relacionar campos de investigação frequentemente separados. Ora, existem cinco áreas principais da antropologia, que nenhum pesquisador pode, evidentemente, dominar hoje em dia, mas às quais ele deve estar sensibilizado quando trabalha de forma profissional em algumas delas, dado que essas cinco áreas mantêm relações estreitas entre si.<sup>124</sup>

As áreas principais da antropologia são: biológica, pré-histórica, linguística, psicológica e social/cultural. Ao tentar relacionar essas áreas, o pesquisador do campo da antropologia estará desenvolvendo um olhar de totalidade sobre o humano, cumprindo com o objetivo dos estudos antropológicos. Das cinco áreas elencadas, a antropologia social e cultural (etnologia) é a mais abrangente, “já que diz respeito a tudo que constitui uma sociedade: seus modos de produção econômica, suas técnicas, sua organização política e jurídica, seus sistemas de parentesco, seus sistemas de conhecimento, suas crenças religiosas, sua língua, sua psicologia, suas criações artísticas”<sup>125</sup>. Como lembra Rodrigues, “é fundamental considerar, numa perspectiva epistemológica, o significado ou conotação que se deve atribuir ao termo ‘cultura’, que consiste no objeto de análise e reflexão antropológica por excelência”<sup>126</sup>.

Evidencia-se, pois, que a antropologia visa estudar o ser humano em sua diversidade, tornando-se “o estudo de todas as sociedades humanas (a nossa inclusive), ou seja, das culturas da humanidade como um todo em suas diversidades históricas e geográficas”<sup>127</sup>. Desse estudo, nasce a compreensão de que não há uma, mas várias culturas, cada qual com seu modo peculiar de ser. Diante dessa variedade de culturas, duas posturas podem ser tomadas: ou o etnocentrismo ou a alteridade. Como vimos, o choque oriundo do “estranhamento” provocado pelo encontro das mais variadas culturas gerou o chamado etnocentrismo. Mas há outra postura possível, a alteridade, que consiste em olhar

<sup>123</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 15.

<sup>124</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 16.

<sup>125</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 19.

<sup>126</sup> RODRIGUES, 2010, p. 20.

<sup>127</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 20.

antropologicamente outra cultura e não ver nela inferioridade ou superioridade, mas apenas constatar que se trata de uma cultura diferente.

A antropologia como ciência procura justamente compreender a cultura como um universo autônomo<sup>128</sup> e como um sistema específico, que não pode ser, de forma alguma, hierarquizado. Em outras palavras,

Em sentido científico não podemos distinguir graus de cultura, mais avançada, atrasada, melhor ou pior. Não faz nenhum sentido dizermos, por exemplo, que a cultura do homem branco é superior à do índio. São apenas diferentes, desenvolveram-se cada uma a seu modo, uma não é melhor, nem pior em relação à outra, e nem superior ou inferior.<sup>129</sup>

O advento da antropologia passou de um caráter estritamente evolucionista para uma visão que entende a cultura como uma esfera específica das sociedades humanas e, mais do que isso, diz respeito a um universo simbólico que não pode ser medido em termos hierárquicos, como ocorria nos séculos XVIII e XIX. A isso, deu-se o nome de relativismo cultural, ou seja, a noção de que as culturas são diferentes e, por isso, muitas vezes, um indivíduo considera estranha uma ação que não pertence a seus costumes.<sup>130</sup>

Como já se pode observar, a alteridade tornou-se um conceito caro para a Antropologia Filosófica. A palavra alteridade contém o prefixo *alter*, que, em latim, significa “o outro”. O significado de alteridade está, portanto, relacionado ao outro, ao que é diferente. Ela pode, pois, ser definida como movimento de perceber o outro, o diferente. A visão de alteridade é aquela que leva o ser humano a ser capaz de olhar o outro como outro e não como estranho, nem como inimigo, não esquecendo que o outro não é aquele que o aniquila. Ao contrário, é alguém com quem se faz a vida.

A alteridade conduz à constatação de que, apesar de serem bilhões de “eus” no mundo, ou seja, bilhões de indivíduos semelhantes e, ao mesmo tempo, diferentes, que vivem, convivem e se comunicam, formando diversas culturas, esses “eus” partilham da mesma humanidade. A alteridade nos leva ainda a constatar que “cada cultura é adequada ao grupo que a cria para expressar a visão de mundo específica desse grupo”<sup>131</sup>. Em outras palavras, a alteridade evidencia, pois, que “o modo de ver o mundo, as apreciações de ordem moral e

<sup>128</sup> “Todo sistema cultural tem a sua própria lógica e não passa de um ato primário de etnocentrismo tentar transferir a lógica de um sistema para outro. Infelizmente, a tendência mais comum é de considerar lógico apenas o próprio sistema e atribuir aos demais um alto grau de irracionalismo”. LARAIA, Roque de Barros. *Cultura um conceito antropológico*. 11. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 90.

<sup>129</sup> DIAS, 2001, p. 67.

<sup>130</sup> BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 67-86.

<sup>131</sup> MARTINS, Maria Helena Pires. *Somos todos diferentes: convivendo com a diversidade do mundo*. São Paulo: Moderna, 2001, p. 44.

valorativa, os diferentes comportamentos sociais e mesmo as posturas corporais são assim produtos de uma herança cultural, ou seja, o resultado da operação de uma determinada cultura”<sup>132</sup>.

Os seres humanos compartilham as mesmas características, mas apresentam uma diversidade de traços pessoais, culturais e sociais que os diferenciam uns dos outros, pois

Cada um de nós nasce e cresce dentro de uma cultura, aprendendo a língua materna seguindo hábitos e costumes de um determinado grupo, crendo em certos princípios e dogmas religiosos. Essa cultura comum fortalece os laços entre os indivíduos do grupo, faz com que eles pensem não só como pessoas isoladas, mas também como um conjunto que partilha uma mesma visão de mundo, os mesmos valores.<sup>133</sup>

Dessa constatação, de como a cultura influencia o comportamento social e diversifica enormemente a humanidade, apesar de sua comprovada unidade biológica, nasce a mentalidade de que

O importante é compreender que a diversidade existente no mundo é uma riqueza, é uma fonte inesgotável de novas possibilidades para cada um de nós. Conhecer outros modos de pensar, de viver, de falar, de crer nos dá a possibilidade de ver o mundo por uma perspectiva diferente daquela com a qual estamos acostumados. Dessa forma a nossa compreensão do mundo se amplia e temos a oportunidade de escolher como queremos conduzir a nossa vida.<sup>134</sup>

Pesquisando e analisando a diversidade cultural, a antropologia concluirá que “aquilo que tomávamos por natural em nós mesmos é, de fato, cultural; aquilo que era evidente é infinitamente problemático”<sup>135</sup>. A necessidade da formação antropológica decorre do fato de que a perplexidade provocada pelo encontro das culturas (que são, para nós, as mais diferentes possíveis), deve levar a uma modificação do olhar que se tinha sobre sua própria cultura.<sup>136</sup> O encontro entre diferentes culturas propicia a humanização das relações sociais, considerando o aprendizado sobre as diferentes visões de mundo.

Esse encontro com novas culturas proporcionará uma autoanálise que, por conseguinte, ampliará o autoconhecimento, uma vez que, “presos a uma única cultura, somos não apenas cegos à dos outros, mas míopes quando se trata da nossa”<sup>137</sup>. Olhar a outra cultura com a visão da alteridade leva à autorreflexão, pois “o conhecimento (antropológico) da nossa cultura passa inevitavelmente pelo conhecimento das outras culturas; e devemos

<sup>132</sup> LARAIA, 1997, p. 70.

<sup>133</sup> MARTINS, 2001, p. 46.

<sup>134</sup> MARTINS, 2001, p. 43.

<sup>135</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 22.

<sup>136</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 22.

<sup>137</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 22.

especialmente reconhecer que somos uma cultura possível entre tantas outras, mas não a única”<sup>138</sup>.

Ao estudar profundamente o ser humano por inteiro e em sua diversidade, a antropologia constata a aptidão praticamente infinita do ser humano para inventar modos de vida e formas de organização social extremamente diversos. Somente a antropologia permite perceber

Que essas formas de comportamento e de vida em sociedade que tomávamos todos espontaneamente por inatas – nossas maneiras de andar, dormir, nos encontrar, nos emocionar, comemorar os eventos de nossa existência – são, na realidade, o produto de escolhas culturais. Ou seja, aquilo que os seres humanos têm em comum é sua capacidade para se diferenciar uns dos outros, para elaborar costumes, línguas, modos de conhecimento, instituições, jogos profundamente diversos; pois – se há algo natural nessa espécie particular que é a espécie humana, é sua aptidão à variação cultural.<sup>139</sup>

O que torna o estudo sobre o ser humano cativante, atraente e surpreendente é justamente essa capacidade inesgotável da criatividade humana em produzir essa pluralidade cultural, uma vez que “da pré-história até nossos dias, quantas realizações humanas! Realizações políticas, religiosas, artísticas. Acrescentam-se as formas de convivência social, familiar, os hábitos de nossa vida diária, os costumes que regem nossa alimentação. Quantas línguas foram criadas nesse espaço de tempo!”<sup>140</sup>.

Reconhecer essa pluralidade cultural é fundamental para a tomada de consciência de uma humanidade plural. As sociedades são diferentes, mas participam, ao mesmo tempo, de uma comum humanidade. Aqui reside a importância de um novo olhar antropológico, um olhar pautado pela alteridade que, necessariamente, “implica um descentramento radical, uma ruptura com a idéia de que existe um ‘centro do mundo’, e, correlativamente, uma ampliação do saber e uma mutação de si mesmo”<sup>141</sup>.

A antropologia, ao levar à descoberta da alteridade, faz perceber que é imprescindível “deixar de identificar nossa pequena província de humanidade com a humanidade, e correlativamente deixar de rejeitar o presumido ‘selvagem’ fora de nós mesmos”<sup>142</sup>. Conscientes da multiplicidade das culturas, o ser humano será capaz de romper com uma mentalidade equivocada: a da “naturalização do social – como se nossos

<sup>138</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 22.

<sup>139</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 22

<sup>140</sup> MARTINS, 2001, p. 43.

<sup>141</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 22

<sup>142</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 23.

comportamentos estivessem inscritos em nós desde o nascimento, e não fossem adquiridos no contato com a cultura na qual nascemos”<sup>143</sup>.

O olhar antropológico pautado na alteridade leva, pois, a pensar sobre a “diferença” de maneira diferente, sem considerá-la como inferioridade ou superioridade ou reduzi-la a nada ou a algo que deve ser aniquilado. Ao contrário, deve buscar conhecer o diferente e aprender com ele a ser humano, pois “conhecer uma outra cultura é quase como tornar-se criança outra vez: é enxergar a realidade por outros olhos. Exige de nós o esforço de nos colocarmos dentro de um outro sistema de valores, de usos e costumes para tentar compreendê-los em sua lógica interna”<sup>144</sup>.

Pensar o mundo de forma antropológica requer aceitar a diversidade das culturas. Não se trata de adotar a lógica das outras sociedades e censurar a sua, mas procurar mostrar que a dúvida e a crítica de si mesmo só podem ser cientificamente fundamentadas se forem acompanhadas da interpelação crítica de outrem.<sup>145</sup>

A antropologia, ao ajudar na tomada de consciência acerca de que as outras culturas são apenas diferentes – e têm o direito de ser diferentes – mostrará que “conhecimento sozinho não basta. É necessário que ele venha acompanhado da prática cotidiana do respeito e da tolerância por todos aqueles que são diferentes de nós ou que pensam de modo diferente, a partir de outros valores igualmente humanos”<sup>146</sup>. E mais, mostrará, ainda,

que cada cultura propõe valores que sempre podem ser analisados no sentido de saber se são adequados a toda a humanidade. Sabemos que existem obras de cultura que promovem a violência, o racismo, o preconceito. É só ligarmos a televisão para encontrarmos exemplos disso em filmes, novelas e programas de variedades. Essa ‘cultura’ precisa ser recusada porque nos leva à barbárie, ao caos, e não nos ajuda a nos tornar mais humanos.<sup>147</sup>

## 2.2 O encontro com o outro: do estranhamento ao repensar a própria existência

Remontando-se ao pensamento grego antigo, constata-se que os primeiros filósofos já impunham “um problema que acompanha a antropologia, em roupagens várias, até os dias atuais: como devemos relacionar-nos com os outros?”<sup>148</sup>. A antropologia filosófica aponta para algo que é, ao mesmo tempo, uma capacidade e uma necessidade dos seres humanos:

<sup>143</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 23.

<sup>144</sup> MARTINS, 2001, 43.

<sup>145</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 22

<sup>146</sup> MARTINS, 2001, p. 46.

<sup>147</sup> MARTINS, 2001, p. 46.

<sup>148</sup> ERIKSEN; NIELSEN, 2007, p. 10.

relacionar-se com os demais. As relações com as outras pessoas revelam a importância e os desafios de conviver – viver com os outros. A reflexão sobre o conceito de relação é fundamental para a compreensão do sentido da existência humana.<sup>149</sup>

Mas qual seria a melhor conjectura sobre como conviver? Conviver com gente igual não é desafiador, não impõe muito questionamento. Porém, conviver com o que é culturalmente diferente é mais do que desafiador, porque o outro também é gente e, ao mesmo tempo, diferente. Ou seja, conviver com os iguais é simples; perturbador é conviver com o diferente.

O filósofo espanhol Fernando Savater, ao refletir sobre como é viver em sociedade, convivendo com as diferenças e os conflitos que ela pode gerar, conclui que é difícil respeitar os outros, ainda mais quando são “esquisitos”: “respeitar o próximo que se parece conosco é bastante óbvio, porque de certo modo equivale a respeitar a nós mesmos, uma vez que somos como ele. A coisa começa a complicar quando temos que aceitar o diferente, o estranho”<sup>150</sup>.

A convivência humana é um tema filosófico de grande importância. Nenhum ser humano sobreviveria em total isolamento, tampouco em total desordem. A premissa da sociabilidade humana se torna paradigma fundamental, uma vez que:

O homem é um ser essencialmente sociável: sozinho não pode vir a este mundo, não pode crescer, não pode educar-se, não pode, nem ao menos, satisfazer suas necessidades mais elementares, nem realizar suas aspirações mais elevadas; ele pode obter tudo isso apenas em companhia com os outros.<sup>151</sup>

O isolamento, portanto, não é possível. Para sobreviverem os seres humanos dependem uns dos outros. Inclusive, a identidade humana é reconhecida e estabelecida ante um grupo, isto é, “o ser humano só se faz como tal diante de outro, seu semelhante, com o qual estabelece mecanismos diversos de interação constante. É essa interação, na origem entre indivíduos, entre grupos e sociedades inteiras, que define outra das características humanas fundamentais: o da vida social”<sup>152</sup>. Viver em sociedade é constatar que, mesmo sendo diferentes, estamos interligados.

Cada ser humano é único, mas feito para viver coletivamente. Aristóteles já preconizava que o “homem é um animal político”, ou seja, por natureza, nasceu para viver em

<sup>149</sup> BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução do alemão, introdução e notas por Newton Aquiles Von Zuben. 2. ed. São Paulo: Moraes, 1997, p. XXX.

<sup>150</sup> SAVATER, Fernando. *Ética para meu filho*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2005, p. 139.

<sup>151</sup> RAMPAZZO, 1996, p. 42.

<sup>152</sup> FERREIRA, 2015, p. 28.

sociedade.<sup>153</sup> Ainda segundo ele, a pessoa só será de fato humana se aprender a viver a dimensão social da existência com respeito ao diferente, ao outro. O ser humano é capaz de realizar tal convivência fraterna pelo fato de ser “animal racional”, ou seja, ser dotado da capacidade de discernimento, de pensar antes de agir, de avaliar as consequências de seus atos antes mesmo de executá-los, ser capaz de se colocar no lugar do outro, de ter empatia. Todavia, para isso, é preciso que a capacidade racional crítica seja ativada. Capacidade essa que leva ao questionamento de pensamentos, escolhas, ações, principalmente os que afetam direta ou indiretamente o outro.

A figura do outro se torna central na revisão de nossa identidade. O homem se constitui como humano apenas na relação com o outro, na experiência da alteridade, pois,

Só o homem faz ‘experiência’ do outro como outro. Tudo que existe está em relação com outro. Mas é somente no homem que o outro emerge e se impõe como outro. Somente o homem faz experiência do outro e, ao mesmo tempo, é só mediante esta experiência que o humano se constitui como tal. O modo de ser do homem não pode ser compreendido adequadamente fora de uma experiência, que é sempre habitada pelo outro, que é sempre, desde o princípio, uma experiência da alteridade.<sup>154</sup>

De certa forma, é a experiência com o outro que dá sentido à existência. O ser humano é o único ser capaz de perguntar pelo sentido da existência, pois somente ele tem consciência da própria existência; os demais seres apenas são. Só o ser humano tem consciência de que sua existência é relação. Não há, pois, a possibilidade de uma existência isolada, mas somente comunitária/social, uma vez que existir é coexistir, é existir com alguém, é estar no mundo com os outros, que assumem o protagonismo da existência. Os outros são fundamentais para a construção do sentido pessoal da própria existência, uma vez que esse sentido pessoal só pode ocorrer considerando a coexistência. Em outras palavras, a presença do outro é indispensável para nossa realização existencial.<sup>155</sup>

Eis, portanto, duas dimensões fundamentais da existência humana: ser de relação social e de interdependência. A existência da pessoa é, pois, definida considerando a relação com o outro, pois ser é ser com os outros no mundo. É na relação estabelecida com o outro que a identidade se vai configurando. A individualidade se constrói considerando a ideia da coletividade.

<sup>153</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Valandro e Gerd Bornheim. Vol. IV: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 9.

<sup>154</sup> PETROSINO, Silvano. *Religiosidade e religião: dez passos para uma distinção essencial. Síntese*, Belo Horizonte, v. 38, n. 122, p. 421-446, 2011, p. 435.

<sup>155</sup> BUBER, 1997, p. 12.

O ser humano é um ser que vive em duplo registro, o biológico e o social. Sendo assim, todo o universo simbólico que compartilhamos e que nos confere a condição humana somente pode ser adquirido no contato com os outros seres humanos, o que significa compartilhar uma cultura em comum.<sup>156</sup> Nada do que nos define como seres sociais é proveniente do campo biológico. Necessitamos ser socializados em um contexto cultural determinado para termos condições de agir socialmente. Portanto, o processo de socialização é um processo profundamente cultural.<sup>157</sup>

Contudo, observando-se as relações humanas, percebe-se que há muitas diferenças entre as pessoas, que têm pontos de vista diferentes, que podem ser sustentados por várias razões, inclusive argumentos de cunho religioso, que justificam as diversas opiniões daqueles que refletem sobre algum tema. Filosoficamente, surgem algumas indagações: pode-se olhar para algo ou alguém de uma maneira diferente daquela a que se está habituado? O ser humano seria capaz de colocar-se no lugar do outro para olhar o mundo da forma como esse outro o vê?

É importante considerar que, muito embora, “os outros” sejam diferentes (e têm esse direito), seu modo de ser, da mesma forma que o nosso, é produto cultural, ou seja, “nossas ideias, nossos valores, nossos atos, até nossas emoções são, como nosso próprio sistema nervoso, produtos culturais”<sup>158</sup>. Em outras palavras, “isso sugere não existir o que chamamos de natureza humana independente da cultura [...] Sem os homens, certamente não haveria cultura, mas, de forma semelhante e muito significativamente, sem cultura não haveria homens”<sup>159</sup>. Tal constatação – não existe condição humana se não houver o componente cultural em nossa existência – faz crer que diferentes pessoas têm valores diferentes porque vivem sob diferentes circunstâncias sociais e culturas e não porque são moralmente deficientes.<sup>160</sup>

Há, pois, uma variedade de olhares sobre uma mesma realidade. Quando diversos pontos de vista se encontram num diálogo a tendência é gerar atritos, uma vez que “a nossa herança cultural, desenvolvida através de inúmeras gerações, sempre nos condicionou a reagir depreciativamente em relação ao comportamento daqueles que agem fora dos padrões aceitos pela maioria da comunidade, motivo pelo qual, discriminamos o comportamento

<sup>156</sup> “A cultura não é apenas um ornamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela – a principal base de sua especificidade”. GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 32.

<sup>157</sup> DIAS, 2001, p. 65.

<sup>158</sup> GEERTZ, 1978, p. 34.

<sup>159</sup> GEERTZ, 1978, p. 33

<sup>160</sup> ERIKSEN; NIELSEN, 2007, p. 10.

desviante”<sup>161</sup>. Tal fato pode estar representando algum tipo de comportamento padronizado por um sistema cultural e que, portanto, o indivíduo que o pratica pode nem estar percebendo tal ação depreciativa, apenas porque considera essa ação natural, normal e correta. Em outras palavras: “o fato de que o homem vê o mundo através de sua cultura tem como consequência a propensão em considerar o seu modo de vida como o mais correto e o mais natural. Tal tendência, denominada etnocentrismo, é responsável em seus casos extremos pela ocorrência de numerosos conflitos sociais”<sup>162</sup>. É notório o quanto a “naturalidade” desse comportamento entre os grupos humanos gerou grandes tragédias ao longo da história. Pode-se, portanto, questionar: é o etnocentrismo, de fato, um fenômeno universal? Estaria essa prática, de fato, presente em todos os grupos e culturas? Será que é tão comum assim a crença de que a própria sociedade é o centro da humanidade, ou sua única expressão? A antropologia filosófica apresenta tais indagações a fim de despertar um novo olhar acerca do diferente.

O modo de ser do outro pode provocar uma auto-revisão que nos leva a concluir que o outro, por ser diferente, tem muito a ensinar-nos sobre quem de fato somos. A dificuldade de pensar sobre o outro reside no fato de que o outro nos desafia a rever a melhor forma de conviver, principalmente com o diferente moral. O outro é a referência. Por isso, mister se faz ver “no outro uma infundável fonte de revelações que permitem ao Eu encontrar a sua essência”<sup>163</sup>.

Essa investigação sobre o quem somos leva-nos à constatação de que há bilhões de pessoas espalhadas por este mundo. Elas são únicas e diferentes entre si. Cada uma delas tem sua própria individualidade, ou seja, um modo de ser que não se repete. Somos pessoas e, como tais, semelhantes aos outros seres humanos em muitos aspectos. Por outro lado, cada um de nós é, também, uma pessoa única, que não se repete e que se modifica no decorrer do tempo. Se queremos ser chamados de pessoas e tendo o respeito dos outros, precisamos nos questionar até que ponto trato o outro como pessoa e dignidade que ele merece.<sup>164</sup> Isso demonstra a importância de investigar o conceito de alteridade para, portanto, compreendermos a nós mesmos e aos outros. Trata-se de investigação reflexiva.

A diversidade ajuda, ainda, a exercitar novos olhares, refletir sobre novas ideias e escolher o melhor para nós. Mesmo assim, nem sempre a diversidade é valorizada e respeitada, pois é comum entre as pessoas o medo da diferença, a rejeição ao diferente e, principalmente, o preconceito. Para entender o preconceito e por que ele causa tanto

<sup>161</sup> LARAIA, 1997, p. 69-70.

<sup>162</sup> LARAIA, 1997, p. 75.

<sup>163</sup> GOMES, 2008, p. 64.

<sup>164</sup> MARTINS, 2001, p. 46.

problema, basta observar a etimologia da palavra pré-conceito, ou seja, uma atitude preconceituosa revela uma opinião precipitada, isto é, um julgamento que se faz sobre algo ou alguém antes mesmo de conhecê-lo.

Para a antropologia, devemos repensar o que nos separa. O encontro com o outro é fecundo, pois faz rever o próprio ponto de vista, leva a um olhar investigativo a si mesmo e seu próprio interior. O olhar pautado na alteridade faz a pessoa olhar o outro e repensar a si mesmo, a investigar o que se é e como se é. O outro passa a ser o “espelho” pelo qual nós passamos a nos espiar.<sup>165</sup> A experiência de ver-se através dos olhos dos outros leva-nos à compreensão de nós mesmos. Passamos a ser alguém quando descobrimos o outro, pois, dessa forma, adquirimos termos de comparação. Não olhamos para o outro para julgá-lo, mas para rever nossa identidade, nosso ser.

Em verdade, é imprescindível refletir sobre a relação consigo mesmo ao refletir sobre a relação com o outro, este visto como espelho que me faz ver a mim mesmo de maneira insólita. Refletindo sobre nós mesmos – universo pessoal, sentimentos, qualidades, potenciais, experiência com o sagrado – somos levados a refletir acerca de nossa relação com o outro. O olhar para o outro – não um olhar de julgamento e condenação – considerando o conceito de alteridade, conduz a uma verdadeira revisão existencial. O que do outro ao incomodar-me está revelando sobre mim mesmo? Por isso, a necessidade da alteridade, porque pressupõe o uso da racionalidade autocrítica. O outro – com todo seu arcabouço existencial diferente, incluindo sua experiência do Sagrado – levar-nos-á um repensar sobre nossa forma de tratá-lo, bem como fará com que percebamos as semelhanças que nos aproximam, possibilitando a descoberta de diferenças que nos tornam seres únicos no tempo e no espaço.

Se há consciência de que os olhares não são iguais e que (se colocados frente a frente) podem contribuir para ampliar o que todos veem e o que cada um vê, esse movimento tende a aumentar a certeza de que todos são importantes e têm o mesmo valor e, portanto, precisam respeitar-se mutuamente.

Respeito é algo que se aprende. É certo que, “ao contrário do animal, que é guiado pelo instinto, isto é, nasce sabendo o que deve comer, como construir um ninho, o que fazer na hora do parto, o ser humano não nasce pronto: ele precisa aprender a ser humano. Aprende a falar, a pensar, a andar, a conviver com os outros, a respeitá-los, a amá-los”<sup>166</sup>. É sabido que ninguém nasce odiando os outros devido a diferenças de origem, cor da pele ou mesmo religião. Se o ódio é aprendido pelas pessoas, elas também podem aprender a amar, a

<sup>165</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 22.

<sup>166</sup> MARTINS, 2001, p. 27.

respeitar. É fato que “a grande capacidade de aprendizagem do homem, sua plasticidade, tem sido observada muitas vezes, mas o que é ainda mais crítico é sua extrema dependência de uma espécie de aprendizado”<sup>167</sup>.

Ser humano é constatar que o outro é diferente. Ser humano é respeitar a humanidade do outro. Não é preciso aceitá-lo, mas respeitá-lo. É ter consciência de que a diversidade exige empatia e compreensão diante de outros modos de ser, pensar e viver, e compreensão é uma palavra que leva a várias constatações. Compreender não significa só entender, mas também compartilhar e respeitar. Para compreender uma pessoa, é preciso reconhecer sua existência, deixando-a ser; é preciso, ainda, já ter aceitado essa existência, tê-la tomado em consideração. Compreendemos o outro considerando sua história, seu meio, seus hábitos.<sup>168</sup> Afinal, podemos aprender com os outros. Não é fácil compreender alguém, uma vez que as diferenças entre as pessoas e seus pontos de vista sobre certo assunto podem trazer dificuldades para que uma delas entenda as razões pelas quais a outra não age, não sente ou não pensa do mesmo modo que ela.

O respeito à diversidade pode trazer revelações surpreendentes sobre o outro, sobre seu modo de ser, pensar e viver que poderão levar-nos a ser mais humanos. A palavra respeito tem um significado extraordinário. Respeitar as diferenças não significa concordar sempre com os outros ou fingir que tais diferenças não existem; significa reconhecer que as outras pessoas são dignas de consideração, que elas têm o direito de expressar seus modos de ser livre e pacificamente e que não podem ser agredidas por isso, pois,

assim como temos o direito de ser a pessoa que somos e de escolher o que queremos para nós, os outros também têm esse mesmo direito. Portanto, o respeito mútuo é a chave da vida em sociedade: respeito pela natureza, por todos os seres humanos, pelas diferentes culturas como expressões de experiências de vida e de necessidades diversas.<sup>169</sup>

Ao refletir sobre o conceito de alteridade, a Antropologia colabora para que nos conheçamos melhor. Ajuda a compreender melhor o mundo em que vivemos e a refletir sobre nossas relações com as outras pessoas; a refletir se a cultura à qual o indivíduo pertence o leva à prática de atos desumanos; a refletir sobre o quanto cada um é responsável pelo outro; a refletir sobre a liberdade e a responsabilidade de cada indivíduo na convivência social, uma

---

<sup>167</sup> GEERTZ, 1978, p. 33.

<sup>168</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 27.

<sup>169</sup> MARTINS, 2001, p. 43.

vez que “nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela engaja a humanidade inteira”<sup>170</sup>.

Ajuda, ainda, a compreender o mundo através dos olhos dos outros, de seu universo existencial, visto que, na antropologia filosófica, a alteridade pressupõe a capacidade de colocar-se no lugar do outro, “ser o outro”, constituir-se com o outro. Dessa dinâmica existencial, surgirá a consciência de que somos diferentes. Temos nosso modo de ser, que não é o único. Sem essa visão do diferente que nos confronta o modo de existir, não compreenderíamos a nós mesmos. Como fundamento da vida do ser humano, estão as diferenças, que precisam ser notadas através da alteridade.

Conclui-se, portanto, que o ser humano é um ser de relação – essência ou fundamento de sua existência. A presença do outro e a relação com o outro são fundamentais para que o “eu” seja.<sup>171</sup> O encontro com o outro revela que as diferenças são fruto de padrões culturais. Por isso, esse encontro com o outro/diferente não deve levar a julgamento, o que poderia gerar uma visão etnocêntrica, mas a um encontro pautado na visão de alteridade, em que ver o outro é constatar as diferenças. É preciso transformar esse encontro que provoca a sensação de estranhamento em autoavaliação, quando olhamos para o outro e pensamos: “que sujeito estranho/esquisito”. O contrário também pode estar acontecendo, ou seja, o outro está de lá também pensando o mesmo: “que sujeito estranho/esquisito”. Não se deve julgar o outro, mas usar a diferença para questionar a própria existência. Ou seja, o que no outro me faz repensar meu modo de ser?

Antropologicamente, o encontro com o outro deve questionar nossa humanidade. Porque somos fruto de padrões culturais, podemos ser preconceituosos sem perceber.<sup>172</sup> Nosso modo de ser – por mais que seja aceito cultural e socialmente – comparado como o modo de ser do outro, pode revelar que não estamos sendo humanos como deveríamos.

A questão central da reflexão antropológica gira em torno da alteridade – o pensar no outro – ou seja, perceber que “a saída de si mediante a abertura ao outro, que, antes de ser uma força alienadora que me ameaça, me agride e me esvazia, pode ser uma possibilidade de abertura que rompe as correntes que me prendem a mim mesmo”<sup>173</sup>. As reflexões acerca do ser humano e das diferenças culturais revelam, de um lado, a fragilidade do ser humano diante

<sup>170</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1970, p. 5.

<sup>171</sup> “O EU se torna EU em virtude do Tu. Isto não significa que devo a ele o meu lugar. Eu lhe devo minha relação a ele. Ele é meu TU somente na relação, pois, fora dela, ele não existe, assim como o EU não existe a não ser na relação”. BUBER, 1997, p. XLVIII.

<sup>172</sup> DIAS, 2001, p. 61.

<sup>173</sup> BORDIN, L. Judaísmo e Filosofia em Emmanuel Lévinas: à escuta de uma perene e antiga sabedoria. *Síntese*. Belo Horizonte, v. 25, n. 83, p. 551-562, 1998, p. 555.

do próprio ser humano, mas, ao mesmo tempo, constata-se a grandeza da sociabilidade imanente à própria subjetividade humana. Evidencia-se, pois, que só é possível e só é bom viver em sociedade porque existe a diversidade. Ser diferente não só é normal, mas fundamental para a coexistência e para o autoconhecimento.

Portanto, mister se faz aprender a discutir as opiniões e não as impor ou negar ao outro a possibilidade e a capacidade de ser diferente. Aprender, ainda, a olhar o outro e reconhecer nele uma instância humana. Não o desumanizar. Não classificar o outro. Conhecê-lo para poder discordar, mas sem desrespeitar. Daí a necessidade de nos conhecer melhor para melhor conhecer o outro, o diferente.

### 2.3 A dimensão ética da alteridade

Pensar a ética é fundamental, pois conduz à reflexão sobre o sentido do agir humano. A reflexão sobre a ética conduz a uma reflexão profunda sobre as escolhas humanas. O ser humano precisa ter consciência de que suas escolhas podem trazer bem-estar ou mal-estar para os outros. Afinal, as escolhas pessoais envolvem a coletividade.

A relevância da reflexão ética se faz devido à constatação de que se vive, hoje, num contexto histórico marcado pela indagação acerca da ausência de princípios éticos tanto na vida pessoal quanto na esfera política. Verifica-se, no contexto diário e pessoal – marcado pela insegurança e pela tensão, gerados pela violência, pela intolerância, pela criminalidade – uma banalização dos direitos humanos, em que a dignidade da pessoa humana fica, muitas vezes, relegada a um segundo plano. Para muitos, a própria vida e a vida do outro valem muito pouco. Verifica-se, pois, que “o homem contemporâneo se mostra superficial, indiferente, não responsável com seu agir coletivo”<sup>174</sup>. Verifica-se, ainda, que, no contexto político, a preocupação por uma gestão marcada pela ética e pela transparência está cada vez mais escassa. Justifica-se isso com o “desabrochar” de tantos casos de fraudes e corrupção no que compete à administração da coisa pública, bem como no crescente despreparo jurídico e administrativo daqueles que governam.

---

<sup>174</sup> GOMES, Carla Silene Cardoso Lisbôa Bernardo. *Lévinas e o outro: a ética da alteridade como fundamento da justiça*. 2008. 90 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008, p. 63.

A história da ética, ou seja, a história da reflexão acerca do comportamento humano conduz à busca pelo sentido do agir humano – agir em relação à natureza, ao outro<sup>175</sup> e à coletividade. Pensar o humano e a sociabilidade se faz urgente, pois,

No mundo contemporâneo, muitos são os desafios para tentar construir a vida moral. Algumas dessas dificuldades derivam da sociedade individualista, narcísica, em que as pessoas se acham voltadas para si próprias e incapazes de solidariedade e tolerância. A generosidade da moral planetária supõe a garantia da pluralidade dos estilos de vida, a aceitação das diferenças, sem sucumbir à tentação de dominar o outro, o que ocorre sempre que a diferença é vista como sinal de inferioridade e de desigualdade.<sup>176</sup>

Ao mesmo tempo em que o século XX foi marcado por significativos avanços científicos e tecnológicos, paradoxalmente, foi marcado, também, pela desvalorização da pessoa humana, na redução do *outro* ao nada, pela morte de milhões de pessoas em campos de concentração “ocasionada pela indiferença de um ser humano para com o *outro*”<sup>177</sup>, pela tortura, pela destruição da natureza.<sup>178</sup> Em outras palavras, a “ciência e a tecnologia se desenvolveram, mas tiveram sua utilização desvirtuada, pois ao invés de protegerem a vida, se tornaram formas de dominação do homem sobre a natureza e sobre os *outros* homens”<sup>179</sup>.

Eis o grande paradoxo da contemporaneidade:

A razão humana construiu palácios, fortalezas, cidadelas, repúblicas e paraísos que nenhuma pessoa jamais habitou. Quantos belos sistemas filosóficos e quantas belas estruturas foram arquitetados com capricho e arte! A razão humana é, em si mesma, a sua majestade e a sua miséria. O pensamento humano forjou tantas belezas, mas foi responsável por tantas destruições e mortes!<sup>180</sup>

<sup>175</sup> “A atitude filosófica que se orienta para pensar eticamente os problemas do mundo, em verdade, exerce uma espécie de preocupação que destaca o outro como foco de atenção do pensamento. Quando o alter se encontra sub foco, se permite ao ego sair de sua dimensão intencionalmente fechada, protetiva, egoísta, para projetar-se em direção à exterioridade, visando a refletir acerca das ações que afetam direta ou indiretamente a esfera de atuação, de vida e de existência do alter”. BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *Ética, Educação, Cidadania e Direitos Humanos: estudos filosóficos entre cosmopolitismo e responsabilidade social*. Barueri: Manole, 2004, p. 4.

<sup>176</sup> GOERGEN, Pedro. Educação para a responsabilidade social: pontos de partida para uma nova ética. In: SEVERINO, Francisca Eleodora Santos (Org.). *Ética e formação de professores*. São Paulo: Cortez, 2011, p. 95.

<sup>177</sup> GOMES, 2008, p. 16.

<sup>178</sup> “A maior ameaça ao ser humano na atualidade é que possuímos os meios técnicos e industriais para extinguir a humanidade e todas as formas de vida sobre a terra. Esse é o desafio básico para toda a humanidade. A situação revela a enorme desproporção entre o imenso potencial tecnológico adquirido e a sabedoria ético-política, como patrimônio político-cultural da humanidade”. COSTA, José André da. *Ética e política em Lévinas: um estudo sobre alteridade, responsabilidade e justiça no contexto geopolítico contemporâneo*. 2011. 206 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011, p. 78.

<sup>179</sup> GOMES, 2008, p. 15.

<sup>180</sup> MELO, Nélcio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 27.

Diante dessa crise de referencial ético, diante de uma sociedade egocêntrica, individualista, marcada pela negação do outro, do diferente<sup>181</sup>, merece destaque o pensamento de Emmanuel Lévinas<sup>182</sup>, que “aponta para um caminho original: ao invés de se preocupar com o ‘como se deve agir’, ele passou a se perguntar pelo *outro*, e a entender que a ética surge na relação do *Eu* com o *outro* como responsabilidade desprovida da vontade de dominação e de posse”<sup>183</sup>. Para Lévinas, “a crise do humanismo em nossa época tem, sem dúvida, sua fonte na experiência da ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições”<sup>184</sup>.

Nesse contexto de incertezas, marcado por atrocidades, barbáries, indiferença, negação do outro, intolerância e exclusão, a proposta de Lévinas de uma ética da alteridade surge como alternativa imprescindível e diferente de pensar o humano e a sociabilidade, uma vez que

Ela comunica, propositivamente, o sentido do humano que irrompe a partir do estatuto da alteridade. Diante de expressões desumanas em que o outro é desprezado, Lévinas ousa questionar o individualismo da sociedade ocidental. Seu questionamento, longe de ser um niilismo, tão presente em muitas correntes críticas, desperta a esperança e a busca pela construção de um mundo pautado pela ética.<sup>185</sup>

O pensamento de Lévinas é uma reflexão e uma crítica à sociedade contemporânea, em que há muitos avanços científicos e tecnológicos não acompanhados de projetos humanitários. Ele propõe o acolhimento do outro, do diferente, exalta a responsabilidade pelo outro como grande diferencial de caminho do reencontro com o sentido da existência humana. Tal sentido passa, necessariamente, pelo respeito à diferença, pelo reconhecimento do outro como outro e não como um mesmo. A ética de Lévinas é exatamente a da *alteridade*<sup>186</sup>, ou seja, a da diferença, que se funda no *outro* e não na identidade do *Eu*.<sup>187</sup> Assim, “a ética é

<sup>181</sup> “A história do Ocidente, marcada pela ‘utilização da razão’ para buscar a verdade do ser, personificada num Eu logocêntrico, atingiu, por assim dizer, seu ápice numa confirmação da primazia desse eu. A primazia do Eu consolidou-se no processo de anulação do outro em sua Alteridade, praticado sistematicamente pela cultura ocidental ao desconsiderar as diferenças”. COSTA, 2011, p. 18.

<sup>182</sup> Uma excelente abordagem sobre a vida e o projeto filosófico de Emmanuel Lévinas encontra-se em COSTA, 2011, páginas 18-27.

<sup>183</sup> GOMES, 2008, p. 63.

<sup>184</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. 2. ed. rev. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 71.

<sup>185</sup> DALLA ROSA, Luís Carlos. *Educar para a sabedoria do amor: a epifania do rosto do outro como uma pedagogia do êxodo*. 2010. 344 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010, p. 16.

<sup>186</sup> “A categoria fundamental do pensamento levinasiano, em uma abordagem que pretenda levar em consideração seus elementos constitutivos mais fundamentais e definidores, é ‘Alteridade’; não se compreende o pensamento de Lévinas sem a presença constante, explícita ou implícita, dessa categoria no conjunto de sua vasta obra, não apenas filosófica”. SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 168.

<sup>187</sup> GOMES, 2008, p. 67.

apresentada por Lévinas como um elemento capaz de reestruturar as relações humanas considerando o respeito e o reconhecimento da Alteridade”<sup>188</sup>.

A ética da alteridade, em Lévinas, nada mais é do que se abrir para o outro, em especial ao que é diferente, que merece ser respeitado em sua diferença, sem descaso, repulsa ou exclusão devido a suas particularidades.<sup>189</sup> Ou seja, à medida que os outros são respeitados em sua especificidade, a alteridade ocorre. Em outras palavras,

A relevância da filosofia ética de Lévinas está no fato que pensa um humanismo do outro homem, dá prioridade à pessoa do outro, que é diferente. Ao invés de partir do ser, Lévinas parte do Outro. Sua filosofia não começa pela ontologia, mas começa pela Alteridade ética. Pensar a ética como filosofia primeira significa fazer uma abordagem em que o modelo de sujeito proposto por Lévinas possa passar por uma rigorosa e precisa análise crítica no que diz respeito à constituição da ética na relação do face a face.<sup>190</sup>

Lévinas propõe o respeito com o outro; questiona aquilo que tem sido a mola da sociedade contemporânea: o egoísmo, o isolamento, a indiferença, a intolerância, o descaso pelo outro, a negação do outro. Assim, em Lévinas, a ética adquire a condição de filosofia primeira, ou seja, ela é o ponto de partida de toda reflexão filosófica.<sup>191</sup> Em outras palavras,

Do ponto de vista filosófico, a tarefa de Lévinas não foi a de escrever uma nova ética, mas de mostrar que a perspectiva ética deve ser o ponto de partida de toda a filosofia. A descoberta de que eu sou um sujeito infinitamente responsável pela vida do outro é o início de uma meditação em torno da pergunta sobre o ser. A tomada de consciência de minha responsabilidade é o início de cada conhecimento geral, pois cada conhecimento deve ser purificado de sua tendência natural ao egocentrismo. A base da consciência de si não é a reflexão, mas a relação com o outro.<sup>192</sup>

A produção filosófica de Emmanuel Lévinas está profundamente vinculada a sua experiência existencial. Pode-se afirmar que ele foi um filósofo de seu tempo.<sup>193</sup> Sua trajetória

<sup>188</sup> COSTA, 2011, p. 23.

<sup>189</sup> GOMES, 2008, p. 39-40.

<sup>190</sup> COSTA, 2011, p. 87-88.

<sup>191</sup> “A originalidade de Lévinas se manifesta no deslocamento do ético à posição de ‘filosofia primeira’. Não funda a ética, como na tradição cristã-ocidental, como um edifício especulativo-dedutivo-sistemático. Não a funda, como Kant, em um ideal de humanidade comum a mim e aos outros, ou, como Apel e Habermas, na estrutura transcendental de um agir comunicativo, pois, segundo ele, estas propostas mantêm ainda a centralidade do eu como portador de responsabilidade. A proposta é outra. Não a de uma ética da responsabilidade, mas como responsabilidade, cuja dedicação ao outro é a própria estrutura que nos constitui enquanto sujeitos”. BORDIN, 1998, p. 559.

<sup>192</sup> BORDIN, 1998, p. 555.

<sup>193</sup> “Lévinas foi um pensador que viveu o grande drama do seu tempo: a violência avassaladora do logos ontologizante que casou a morte de muitos inocentes. A racionalidade ontologizante e egológica que trouxe em seu bojo o advento do nazismo e que gerou a perseguição e a dizimação de milhões de judeus na Segunda Guerra Mundial. A marca desse aniquilamento foi a catástrofe de Auschwitz e sua própria experiência como prisioneiro em campos de concentração, nos quais ficou detido por muito tempo. Para fazer frente a esse genocídio, Lévinas propôs uma ética da alteridade como filosofia primeira”. COSTA, 2011, p. 8.

pessoal é marcada pelo sofrimento do outro, pela barbárie provocada por ações desumanas, pela negação do outro. Vivenciou o contexto de duas grandes guerras mundiais, em que atrocidades eram praticadas em nome de ideias não humanitárias, assim como foi a perseguição nazista. O massacre desenvolvido nos campos de concentração nazistas – essa atrocidade cometida contra o povo judeu – fez com que Lévinas começasse a elaborar uma tentativa teórica de dar novamente um significado ao humanismo por meio da ética da alteridade.<sup>194</sup>

Lévinas propõe refletir sobre a relação ética do indivíduo com o outro. Seu foco é abordar a responsabilidade do indivíduo frente ao outro, ou seja, a responsabilidade que surge da relação eu-outro, que dá sentido à existência, que faz repensar a identidade construída considerando valores egoísticos e individualistas. Não há espaço, e nem é mais aceitável por essa ótica, a dominação e a subjugação do outro. O outro é visto como um fim em si mesmo e não como meio para que o eu alcance seus objetivos egolátricos.

Lévinas parte da ideia de que a ética não é um princípio individualista, não é subjetiva, não é apenas uma dimensão de caráter racional, mas tem uma dimensão do reconhecimento do outro. Sua proposta é reconhecer o rosto<sup>195</sup> do outro, ou seja, reconhecer a humanidade do eu, na humanidade do outro. A descoberta do *outro* como ruptura com a totalidade<sup>196</sup>, em busca da diversidade e, conseqüentemente, da humanidade, uma vez que “a alteridade, enquanto expressão que remete ao rosto do outro, para além da razão do eu, confluíu na ética como sentido do humano”<sup>197</sup>. Em Lévinas, a ética ocorre pela alteridade, no encontro com o outro:

A ética – o encontro real com o Outro – é assim, neste sentido, não uma disciplina teórica ou um código qualquer, mas o próprio *fundamento de sentido da vida humana* ao longo do tempo no qual esta dura. Mãe de todas as filosofias, ela permite que eu saia ‘de mim mesmo’ e encontre o que está além de mim, oportunizando o desabrochar da racionalidade que compreende o mundo desde o sentido do encontro.<sup>198</sup>

<sup>194</sup> COSTA, 2011, p. 65.

<sup>195</sup> “O Rosto é a forma como o *outro* se apresenta ao *Eu* e não uma representação, o *Eu* olha para o *outro* na relação face a face mas não o incorpora, pois que ele é a revelação do infinito. Somente reconhecendo no *outro* absolutamente outrem, numa *alteridade* absoluta, é que se concretiza a relação ética, isto é, o fundamento da relação ética está no encontro com o Rosto”. GOMES, 2008, p. 66.

<sup>196</sup> “A totalização é a tentativa de tomar a emergência do outro na forma de uma redução (...) Lévinas se opõe frontalmente a esta tendência de integrar a percepção do Outro em uma constituição, tratar o Outro como um produto, que sou capaz de reduzir e integrar ao meu Eu. Essa identificação do Outro com o Eu é o que Lévinas caracterizou como ‘totalidade’”. COSTA, 2011, p. 21.

<sup>197</sup> DALLA ROSA, 2010, p. 329.

<sup>198</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à Diferença: aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008, p. 143.

Para que o contato face a face ocorra, é preciso que haja desejo de proximidade<sup>199</sup>, uma vez que é na proximidade que se estabelece a relação do “face a face” entre o eu e o outro. Neste encontro, o sentido primário e último é a responsabilidade do eu pelo outro, sem exigência de reciprocidade, pois, se houvesse tal exigência, não se trataria mais de uma relação desinteressada. Nas palavras de Lévinas,

O Outro desejado metafisicamente não é ‘outro’ como opção de que me alimento, como o país que habito, como a paisagem que eu contemplo, como, enfim, eu mesmo com relação a mim mesmo, este ‘eu’, este ‘outro’. Nessas realidades, eu posso me ‘repatriar’ e, em um sentido muito amplo, me satisfazer, como se elas me houvessem simplesmente faltado. Por isso, sua alteridade se resolve em minha identidade de pensante e de possuidor. O desejo metafísico tende a *algo inteiramente diferente, ao absolutamente outro*.<sup>200</sup>

A sensibilidade é o componente fundamental para que se resgate a proximidade com o *outro*, pois, “se a sensibilidade é a exposição do *Eu* ao *outro*, é através dela que o *Eu* se encontra com o *outro* e se torna *Eu-para-o-outro*. Seja enquanto resistência, seja enquanto superação do retorno ao Mesmo, a sensibilidade é a porta que conduz à responsabilidade”<sup>201</sup>.

A responsabilidade proposta por Lévinas extrapola a relação entre o eu o outro quando entra em cena o terceiro.<sup>202</sup> Ou seja, “a partir da relação *Eu-outro*, o pensamento de Lévinas avança e aponta para uma nova proposta, que vai além de qualquer relação bilateral e restrita, cedendo lugar ao surgimento de um terceiro, o *outro* do *outro*, o que permite uma abertura da consciência para a humanização quando se reivindica a responsabilidade entre todos os humanos”<sup>203</sup>.

Nas palavras de Lévinas, assim se lê: “mas a ordem da justiça dos indivíduos responsáveis uns pelos outros surge não para estabelecer esta reciprocidade entre o eu e seu outro, mas por causa do terceiro que, ao lado deste que me é um outro, me é também um outro”<sup>204</sup>. Diante do terceiro, surge a responsabilidade pela coletividade como pluralidade. A

<sup>199</sup> “Deixando de lado a ontologia, Lévinas caminha em direção à ideia de proximidade; para ele o sentido não está mais no *Ser*, mas na relação de proximidade entre o *Eu* e o *outro*. A proximidade é a não-indiferença ao *outro*, ao Rosto que me olha. Na proximidade o *Eu* entra em contato com o *outro* sem exercer sobre ele qualquer poder, sem anulá-lo, sem ‘matá-lo’, e, ao mesmo tempo, não se dilui no *outro*”. GOMES, 2008, p. 66.

<sup>200</sup> LÉVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 3.

<sup>201</sup> GOMES, 2008, p. 66.

<sup>202</sup> Em Lévinas, “esse ‘terceiro’ é como se diante do tu, do face a face, o eu estivesse diante de toda comunidade humana ou mesmo diante do vestígio de Deus. Como palavra profética, a revelação do rosto do outro atesta a presença do terceiro, de toda humanidade, nos olhos que me observam”. DALLA ROSA, 2010, p. 83.

<sup>203</sup> GOMES, 2008, p. 73.

<sup>204</sup> LÉVINAS, 1997, p. 293.

exigência ética torna o *Eu* responsável com todos. Daí nasce a expectativa de uma nova civilização, voltada para além de si-mesmo, aberta ao exterior, ao *outro*, ao diferente.<sup>205</sup>

O pensamento de Lévinas aponta para a necessidade de se reconstruir a subjetividade, a individualidade e, por conseguinte, uma nova sociedade. Uma exigência feita a cada pessoa e perante toda a humanidade, de forma que a responsabilidade do *Eu* não se restringe ao *outro* somente, mas se estende ao próximo, o *outro* do *outro*, ou seja, o terceiro.<sup>206</sup>

Vê-se, portanto, que, em Lévinas, a ética pode ser descrita como dimensão estritamente humana, como valor absoluto, como possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro.<sup>207</sup>

Eis a grande novidade do pensamento de Lévinas: a ética não é só tolerância, mas solidariedade, pois “a alteridade é o critério a partir do qual Lévinas faz sua leitura antropológica. À medida que o ser humano se abre para o outro e busca, diante desse outro, assumir uma atitude de acolhida e bondade, a vida vai como se revelando em mais vida”<sup>208</sup>. É, em outras palavras, viver não com o outro, mas para o outro, a serviço do outro, de sua felicidade e de sua realização. Assim, essa relação de respeito e responsabilidade entre diferentes é critério imprescindível para que possa ser estabelecido a relação do *Eu* que se coloca a serviço do *outro*, um *Ser-para-o-outro*. À medida em que o *Eu* é abordado pelo *outro*, este passa a ser “responsabilidade” desse eu. O *outro* sempre diz respeito ao eu e a reciprocidade não é exigida.<sup>209</sup>

Sobre a perspectiva ética da alteridade em Lévinas, bem preconizou Dalla Rosa:

O conceito de alteridade remete ao sentido do rosto do outro, enquanto interpelação ética. Na perspectiva da alteridade, Lévinas reivindica o estatuto de uma ética primordial, a partir da qual, o rosto do outro se apresenta como urgência de infinita responsabilidade que me diz respeito. Por isso, a alteridade não é apenas mais um conceito que faz parte do rol da história da filosofia, mas se apresenta como uma consistente perspectiva de resposta para muitos dos desafios que envolvem a humanidade atual. Contrastando com o pensamento tradicional em que preponderou uma postura de marginalização da dimensão da alteridade e uma supervalorização do eu, o pensador francês-lituano implicou um sentido para a alteridade a partir de uma nova perspectiva. Lévinas ressignificou o sentido da alteridade enquanto sentido pleno do humano. O rosto do outro não é um complemento do eu, mas é a condição primeira que dá sentido ao meu ser e à minha subjetividade. A humanidade do eu é possível a partir da humanidade do outro. E essa relação, que se abre para o outro, é uma relação ética.<sup>210</sup>

<sup>205</sup> GOMES, 2008, p. 77-8.

<sup>206</sup> GOMES, 2008, p. 74.

<sup>207</sup> MELO, 2003, p. 201.

<sup>208</sup> DALLA ROSA, 2010, p. 39.

<sup>209</sup> GOMES, 2008, p. 56.

<sup>210</sup> DALLA ROSA, 2010, p. 325.

A proposta da ética da alteridade como possibilidade de repensar o respeito e a responsabilidade com o Outro, longe de ser uma utopia ou uma alienação, implica uma postura concreta frente ao outro, ao diferente, tornando-se, pois, uma resposta propositiva para os anseios da humanidade atual. Há, na construção filosófica de Lévinas, uma reflexão ética que se mostra muito relevante para servir de orientação acerca de nosso tempo, a saber: “no encontro com o rosto do outro, cada ser humano é interpelado em sua condição ética, isto é, em sua condição de responsabilidade pelo próximo que se apresenta. Em suma, trata-se de externar o conceito de alteridade como perspectiva humanizante”<sup>211</sup>.



---

<sup>211</sup> DALLA ROSA, 2010, p. 31.

### 3 EXPERIÊNCIA DO SAGRADO QUE (DES)HUMANIZA

Tem-se debatido bastante, atualmente, acerca da legitimidade das religiões, da pluralidade das manifestações religiosas, do fundamentalismo religioso, bem como da intolerância por ele gerada. Em nome de uma convivência mais harmônica, respeitosa e solidária, é deveras importante para as sociedades modernas, cada vez mais diversificadas, com grande variedade de credos e doutrinas, discutir essa temática à luz do conceito filosófico de alteridade.

A intenção deste capítulo é analisar em que medida tal conceito pode lançar luzes para que as experiências do sagrado sejam mais humanas, fraternas e solidárias. Ou seja, até que ponto o conceito de alteridade ajuda a investigar como as crenças, em plano transcendente, e como as experiências religiosas afetam a organização social e os padrões de comportamento das pessoas. Para tanto, o terceiro capítulo começará analisando a diversidade de construção em torno do sagrado e a diversidade religiosa como riqueza cultural. Analisar-se-á, também, até que ponto a intolerância religiosa representa, de fato, explícita negação do outro. O terceiro capítulo fará, ainda, uma reflexão sobre a trajetória da alteridade ao respeito mútuo como base da convivência religiosa saudável e fraterna.

#### 3.1 A alteridade frente ao sagrado e à diversidade religiosa

A diversidade cultural sempre existiu. Ela é “realidade constitutiva da condição humana”<sup>212</sup> e é verdade que, hoje, está mais perceptível. Porém, acolher a diversidade das culturas nem sempre foi tarefa fácil, uma vez que há uma tendência natural no ser humano de valorizar demais sua manifestação cultural em detrimento das outras.<sup>213</sup>

Analisar antropológicamente o conceito de cultura é constatar que,

A espécie humana adquiriu formas diversas através do tempo e do espaço. Em contextos históricos específicos, cada sujeito ou grupo social se constitui como ser singular e, ao mesmo tempo, plural, no seio de uma ou de várias culturas, por meio das tramas de relações tecidas com o outro, o mundo e o desconhecido, produzindo

<sup>212</sup> OLIVEIRA, Danilo Júnior de. *Direitos culturais e políticas públicas: os marcos normativos do Sistema Nacional de Cultura*. 2014. 162 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014, p. 32.

<sup>213</sup> LARAIA, 1997, p. 73.

símbolos, conhecimentos, práticas, sentidos e significados que dão sentido à sua vida e ao contexto no qual está inserido.<sup>214</sup>

No preâmbulo da *Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais* (2005), da Organização das Nações Unidas para Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), lê-se que a diversidade cultural é uma característica essencial da humanidade, constituindo-se em seu patrimônio comum, a ser valorizado e cultivado em benefício de todos. Valorizá-la significa potencializar o respeito à dignidade humana<sup>215</sup>. Porém, “conviver com a diversidade cultural é algo complexo e desafiador, talvez uma das grandes problemáticas da humanidade”<sup>216</sup>. O respeito à diversidade cultural é uma necessidade e uma urgência nos dias atuais. É necessário compreender que é possível uma nova maneira, pautada no respeito, de conviver com os outros. Sabe-se que não é nada fácil conviver com o diferente. As diferenças entre as pessoas e seus pontos de vista sobre o mesmo assunto podem trazer dificuldades quanto à compreensão de uma delas acerca das razões pelas quais a outra não age, não sente ou não pensa do mesmo modo.

A diversidade cultural, além de ser um fenômeno natural e positivo, constitui-se em um dos mais valiosos bens da humanidade, pois

Ela é a expressão da riqueza de cada comunidade, portadora de conjuntos de símbolos e significados que servem de referência para a constituição das identidades pessoais e grupais. É uma das fontes do desenvolvimento humano, de ampliação dos horizontes e sentidos, à medida que cada cultura é apenas parte de um mundo complexo que tem muito a aprender com as outras culturas existentes.<sup>217</sup>

Dentro do contexto da diversidade cultural, merece destaque, nesta dissertação, a diversidade religiosa, uma vez que se pode “deduzir que a expressão, a manifestação e a construção histórico-cultural do religioso nos inúmeros grupos e sociedades humanas, em diferentes tempos, espaços e lugares, ocorre de modo singular, complexo e diverso”<sup>218</sup>. No

<sup>214</sup> CECCHETTI, Elcio et al. Diversidade religiosa e direitos humanos: conhecer, respeitar e conviver. In: FLEURI, Reinaldo Matias et al. (orgs). *Diversidade religiosa e direitos humanos: conhecer, respeitar e conviver*. Blumenau: Edifurb, 2013, p. 19-20.

<sup>215</sup> “A Dignidade exige que sejamos nós mesmos. Mas a Dignidade não é somente que sejamos nós mesmos. Para que haja Dignidade é necessário o outro. E o outro só é outro na relação conosco. A Dignidade é então um olhar. Um olhar a nós mesmos que também se dirige ao outro olhando-se e olhando-nos. A Dignidade é então reconhecimento e respeito. Reconhecimento do que somos e respeito a isto que somos, sim, mas também reconhecimento do que é o outro e respeito ao que ele é. A Dignidade então é ponte e olhar e reconhecimento e respeito”. CANDAU, V. M. Direitos humanos, diversidade cultural e educação: a tensão entre igualdade e diferença. In: FERREIRA, L. de F. G.; ZENAIDE, M. de N. T.; DIAS, A. A. (orgs.). *Direitos humanos na educação superior: Subsídios para a educação em direitos humanos na pedagogia*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2010, p. 213.

<sup>216</sup> CECCHETTI, 2013, p. 20.

<sup>217</sup> CECCHETTI, 2013, p. 20.

<sup>218</sup> CECCHETTI, 2013, p. 26.

terreno da busca pelo sagrado que desse sentido à existência, tiveram origem diferentes concepções em torno das quais se organizam crenças, doutrinas ou formas de pensamento relacionadas com a esfera do sobrenatural, além da diversidade de práticas e princípios éticos e morais. Assim sendo, “no universo cultural, é inegável o papel das crenças, movimentos e tradições religiosas, ora influenciando, ora sendo influenciados pelas culturas”<sup>219</sup>. Portanto, a diversidade religiosa, resultado também do processo cultural da humanidade, produzido por diferentes crenças, deve ser vista como

Parte integrante da diversidade cultural e, portanto, patrimônio da humanidade. Assim, as diferentes vivências, percepções e elaborações religiosas integram o substrato cultural dos povos, constituindo-se em uma rica fonte de conhecimentos a instigar, desafiar e subsidiar o cotidiano das gerações.<sup>220</sup>

A busca pelo sagrado é uma construção tipicamente humana. Nenhum outro ser vivo é capaz de desenvolvê-la. Mais: “trata-se de uma manifestação que encontramos na humanidade de todos os tempos e de todos os lugares”<sup>221</sup>. Explica-se tal universalidade da experiência do sagrado pelo fato de que ela “nasce do coração do homem, que procura descobrir o sentido último de sua origem e de seu destino”<sup>222</sup>. Assim, ele caminha para encontrar o sentido mais profundo da vida e compreende o mistério e o sentido da existência.

Dessa busca, originaram-se as mais diversas construções em torno do sagrado, que, por sua vez, representa a riqueza presente na manifestação cultural. É sabido, porém que

A diversidade religiosa não é uma novidade na história, mas um traço que acompanhou o seu desenvolvimento. O que é novo no tempo atual é a consciência mais viva dessa pluralidade, de sua presença recorrente no campo da observação, na dinâmica da urbanização mundial, nos modernos meios de comunicação e na facilidade de acesso ao seu patrimônio diversificado.<sup>223</sup>

Pela ótica da alteridade, o sagrado, ou seja, aquilo que é dotado de significado religioso para determinada pessoa ou cultura, precisa ser respeitado, uma vez que se está diante de várias hierofanias, em que o sagrado de uns apresenta-se com profano para outros.<sup>224</sup> Daí a necessidade de olhar-se para o sagrado, tanto o próprio como o dos outros, observando-o como fenômeno singular.

<sup>219</sup> CECCHETTI, 2013, p. 26.

<sup>220</sup> CECCHETTI, 2013, p. 27.

<sup>221</sup> RAMPAZZO, 1996, p. 51.

<sup>222</sup> RAMPAZZO, 1996, p. 52.

<sup>223</sup> TEIXEIRA, Faustino. O imprescindível desafio da diferença religiosa. *REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 20, n. 38, p.181-194, jan./jun. 2012, p. 183.

<sup>224</sup> ELIADE, 1992, p. 13.

O sagrado precisa ser respeitado. Respeitá-lo é respeitar cada indivíduo em sua experiência de vida, em sua vivência religiosa, em sua liberdade e dignidade. O sagrado do outro e o outro precisam ser respeitados, não demonizados. Entender e respeitar o sagrado e a diversidade de construção em torno dele, ou seja, respeitar a diversidade religiosa, é respeitar o outro em sua alteridade, reconhecendo e respeitando sua dignidade, sua vida, sua liberdade. É ter consciência de que a diferença de crença religiosa não torna nenhuma pior ou melhor, mas apenas diferente. Isso implica, necessariamente, reconhecer que o outro não precisa ser como “eu”, ou seja, não precisa desenvolver a mesma experiência do sagrado. Todavia, torna-se “necessário aceitar sua diferença cultural, afetiva, sexual, política, religiosa e/ou de valores, bem como em admitir que o outro tenha as mesmas chances que eu de encontrar seu caminho e de viver livremente com dignidade e justiça”<sup>225</sup>.

Ao analisar a diversidade cultural e, dentro dela, a diversidade de construção em torno do sagrado, a antropologia filosófica, ao explorar o conceito de alteridade, conclui que, para que se tenha o próprio sagrado respeitado, é preciso que, antes ou concomitantemente, se aprenda a respeitar o sagrado alheio.

Diante da diversidade entre as pessoas, as sociedades e as culturas, precisamos ser humanos. Como lembra Martins, “o ser humano não nasce pronto, ele precisa aprender a ser humano”<sup>226</sup>. Somente o contato com as diferenças permite exercitar a compreensão, a empatia e o respeito. As religiões e as experiências do sagrado precisam ajudar nesse exercício.

A diversidade religiosa que se constrói em torno do sagrado precisa ser vista como fenômeno humano dotado de sentido próprio para cada cultura. A antropologia filosófica, como ciência da alteridade, vê como riqueza a diversidade cultural. enxerga, ainda, como riqueza, dentro de cada expressão cultural, a universalidade da busca pelo sagrado que, de forma direta, leva à construção da diversidade religiosa. Percebe-se, pois, que, antropologicamente, a experiência do sagrado e as próprias religiões são fenômenos culturais e que, de certa forma, condicionam uma cosmovisão<sup>227</sup>. Cada uma das religiões tem “uma identidade própria que se abre a muitas compreensões, constituindo referenciais culturais para diferentes maneiras de ser, viver e conviver”<sup>228</sup>. Em outras palavras,

<sup>225</sup> COSTA, 2011, p. 29.

<sup>226</sup> MARTINS, 2001, p. 27.

<sup>227</sup> “As religiões não apresentam uma matriz homogênea, pois cada grupo social possui uma experiência particular do sagrado manifestada através de uma vasta variedade de cultos, símbolos, textos, templos, ritos e celebrações. Assim, podemos afirmar que não existe uma cosmovisão única nem uma religião comum, universal”. FLEURI, Reinaldo Matias. *Relações interculturais, diversidade religiosa e educação: desafios e possibilidades*. In: FLEURI, Reinaldo Matias et al. (orgs). *Diversidade religiosa e direitos humanos: conhecer, respeitar e conviver*. Blumenau: Edifurb, 2013, p. 57-80.

<sup>228</sup> CECCHETTI, 2013, p. 19.

As religiosidades, crenças, tradições e movimentos religiosos contribuem e, por vezes, determinam modos de como o ser humano se define e se posiciona no mundo, orientando o relacionamento com seus semelhantes, com o mundo natural e com a(s) divindade(s), possibilitando diferentes vivências religiosas e interpretações de vida.<sup>229</sup>

As religiões, com suas doutrinas, estabelecem as verdades para sua confissão de fé. Essas verdades traduzem para elas uma compreensão de mundo. Sendo a religião uma obra humana que liga homens ao mundo sagrado, a alteridade nos leva a este questionamento: se essa obra humana tem levado também a uma ligação com o próximo, o outro, o diferente.

Porque convivem com pessoas diferentes, os seres humanos, diante dessa diversidade, necessitam desenvolver a empatia e a compreensão diante de outros modos de ser, pensar e agir.<sup>230</sup> Devem exercitar novos olhares, refletir sobre novas ideias e escolher uma maneira de convivência que traga paz entre as pessoas. Devem compreender e respeitar outros modos de pensar e viver que resultem em preferências diferentes.

Mister se faz salientar que, antropológicamente falando, respeitar as diferenças não significa concordar sempre com os outros ou simplesmente apagar as diferenças. Significa reconhecer que as outras pessoas são dignas de consideração, que elas têm o direito de expressar seus modos de ser livre e pacificamente, sem que sejam agredidas por isso: “assim como temos o direito de ser a pessoa que somos e de escolher o que queremos para nós, os outros também têm o mesmo direito. Portanto, o respeito mútuo é a chave da vida em sociedade”<sup>231</sup>. Em outras palavras, o respeito é o reconhecimento de que os outros são tão dignos de consideração quanto nós. Diante das diferenças, é preciso que todos lembrem que temos algo em comum: a humanidade.<sup>232</sup>

A antropologia filosófica é uma reflexão sobre o sentido da existência humana. Por isso, tudo o que está integrado a essa questão lhe interessa. Sendo o ser humano um ser de relação, a problemática da experiência do sagrado e da convivência social acaba sendo questão que necessita ser analisadas antropológicamente.

Dessa reflexão, extrai-se que a busca pelo sagrado e a liberdade de expressão de uma religiosidade são direitos de cada cidadão, de cada pessoa. Ser pessoa é viver, ainda, o direito à liberdade, pois esta faz parte da natureza humana. Assim, “o direito à liberdade não pode ser

<sup>229</sup> CECCHETTI, 2013, p. 27.

<sup>230</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 22.

<sup>231</sup> MARTINS, 2001, p. 43.

<sup>232</sup> DALLA ROSA, 2010, p. 31.

tirado dos seres humanos, porque sem liberdade a pessoa humana não está completa”<sup>233</sup>, o que inclui a liberdade religiosa.

Sendo a religiosidade uma das dimensões da existência humana, não é possível falar em dignidade humana prescindindo da liberdade religiosa, uma vez que “a promoção da dignidade humana perpassa, entre outros pontos, pelo respeito e reconhecimento das diferentes formas de religiosidades, tradições e/ou movimentos religiosos, bem como daqueles que não seguem forma alguma de religião ou crença religiosa”<sup>234</sup>.

Ao conduzir o ser humano à reflexão acerca da importância do respeito, a alteridade explicita a necessidade da acolhida e do entendimento do outro como uma pessoa que tem a mesma dignidade que “eu”, mesmo que o outro não seja como “sou” no modo de ação. Deve-se olhar para o outro indivíduo e não ver nele as diferenças física, social, cultural ou econômica, mas um semelhante que merece respeito e dignidade em sua humanidade,<sup>235</sup> que direito a uma vida digna.

Discutir a experiência do sagrado à luz da alteridade é, entre outras coisas, sugerir a promoção de uma educação religiosa que valorize o conhecimento da história das religiões, noções de cultura religiosa e reconhecimento da diversidade natural intrínseca ao universo humano, que incentive o respeito e a tolerância quanto à liberdade nesse âmbito.

Deve-se conhecer o diferente, compreendê-lo, aprender com ele<sup>236</sup> e usar o conhecimento do diferente para questionar a própria crença no sagrado. Ou seja, abrir-se para aprender com o outro, mesmo que este seja muito diferente, inclusive em sua perspectiva religiosa. É preciso conhecer o diferente e ver que se pode aprender com ele. O contato com outras crenças religiosas – e até mesmo com outras formas de ser, pensar e viver – pode revelar belezas desconhecidas. Não podemos deixar que o medo do diferente e do desconhecido nos faça perder essa oportunidade de crescimento. O medo do diferente leva, pois, a rejeitá-lo, sem antes tentar conhecê-lo ou compreendê-lo. Somente a consciência da importância do respeito à diversidade será capaz de extirpar esse medo para que as pessoas se abram ao diferente e, quem sabe, aprendam com ele a ser humanas.

<sup>233</sup> DALLARI, Dalmo de Abreu. *Viver em sociedade*: Frutal: Prospectiva, 2014, p. 23.

<sup>234</sup> CECCHETTI, 2013, p. 32.

<sup>235</sup> “Todos somos seres humanos diferentes entre nós, que portamos inúmeras diferenças em nós e entre nós. Para vivermos bem, é preciso que cada um entenda as suas próprias diferenças, e depois nas múltiplas relações, entender e visualizar que as diferenças nos constituem e enriquecem nossas convivências com os diferentes”. WICKERT, Tarcísio Alfonso. *Ethos e direitos humanos: um legado da diversidade cultural*. In: FLEURI, Reinaldo Matias et al. (orgs). *Diversidade religiosa e direitos humanos: conhecer, respeitar e conviver*. Blumenau: Edifurb, 2013, p. 53.

<sup>236</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 22.

Mister se faz conhecer o diferente e perceber a importância do reconhecimento da diversidade cultural e religiosa, no intuito de que os conhecimentos adquiridos possam promover o encontro, o diálogo e a convivência respeitosa entre os diferentes credos. É preciso reconhecer o outro em sua alteridade, ou seja, acolhê-lo em sua realidade concreta, sócio-histórico-cultural e religiosa.

É preciso conhecer o diferente para melhor se conhecer, pois “é na dinâmica de relação com o outro que se tece a própria identidade. Não há como conhecer em profundidade a própria tradição religiosa senão à medida em que se processa a abertura para o diálogo com outras tradições”<sup>237</sup>. É preciso aprender a não se sentir ameaçado, mas enriquecido pela presença reveladora do outro.<sup>238</sup> Sobre a importância do diálogo como instância não de conhecimento do outro, mas como possibilidade real de autoconhecimento, assim assinala Teixeira:

Não é termos experimentado algo de novo, mas termos encontrado no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa própria experiência do mundo (...). O diálogo possui uma força transformadora. Onde um diálogo teve êxito ficou algo para nós e em nós que nos transformou. O diálogo possui, assim, uma grande afinidade com a amizade.<sup>239</sup>

Imprescindível é a consciência de que, para se tornar humano, é necessário abrir-se ao diálogo, pois “o diálogo sobre a diversidade cultural religiosa se apresenta como um dos elementos para a formação integral do ser humano que podem encaminhar vivências fundamentadas no conhecer, respeitar e conviver com os diferentes e as diferenças”<sup>240</sup>. O conhecimento, o respeito e convivência com o diferente em sua experiência religiosa se transformarão em plataforma para o autoconhecimento e o autoquestionamento acerca da própria experiência com o sagrado.

Para isso, é preciso, no diálogo, encontrar semelhanças na diferença, “assumir o ‘risco’ de se envolver no solo sagrado da alteridade”<sup>241</sup>. Abrir-se ao pluralismo é precisamente abrir-se ao outro, a outras pessoas que são diferentes e valiosas. É importante salientar que a diferença entre as religiosidades não é um impedimento para o diálogo, mas uma

<sup>237</sup> TEIXEIRA, 2012, p. 189.

<sup>238</sup> ZILLES, Urbano. Ética filosófica e ética cristã. *Atualização*, Belo Horizonte, v. 32, n. 321, p. 311-330, jul./ago. 2006, p. 237.

<sup>239</sup> TEIXEIRA, 2012, p. 190.

<sup>240</sup> CECCHETTI, 2013, p. 19.

<sup>241</sup> TEIXEIRA, 2012, p. 181.

possibilidade para que ele se dê. É essa diferença que faculta o encontro fecundo entre as religiosidades.<sup>242</sup>

No diálogo aberto e verdadeiro, o homem “vê seu mundo enriquecido pelo toque da alteridade”<sup>243</sup>, pois tal diálogo leva a um conhecimento mútuo e um recíproco enriquecimento. Em verdade, os dois saem ganhando. Porém, o diálogo requer uma atitude de humildade: “a abertura ao outro implica um gesto essencial de despojamento, de deslocamento do sujeito, que deixa de ser o centro de referência para poder abrir espaço ao mundo da alteridade”<sup>244</sup>. Por isso, o diálogo requer um “esvaziamento” de si para poder deixar valer o outro.

É necessário aprender a dialogar com a diversidade religiosa, uma vez que existir é coexistir, é inter-relacionar-se. Ao refletir sobre a alteridade, a antropologia aponta para a necessidade do diálogo crítico, aberto e pluralista. Diálogo que fundamentaria mais entendimento entre as pessoas. Não se trata de simples convencimento ou tentativa de imposição de ideias, mas de manifestação respeitosa das diferenças, pois o respeito pelo outro e por suas tradições culturais precisa ser cultivado. Assim, busca-se, por meio do diálogo, um novo caminho que vise possibilitar um entendimento entre as pessoas nos campos ético e cultural.<sup>245</sup>

Vê-se, portanto, que é tarefa da antropologia filosófica auxiliar as pessoas a se encontrarem consigo mesmas, encontrando-se com os outros. É sabido que “quando não se tem contato consigo mesmo, não o pode haver com o outro e muito menos com o Outro (sagrado)”<sup>246</sup>. Buscar conhecer a si mesmo para conhecer o outro e aceitá-lo em sua diferença é tarefa da antropologia, não como ciência que estuda o homem em si, mas como ciência da alteridade.

Entretanto, nem sempre a diversidade é valorizada e respeitada. Isso se deve ao fato, entre outras, de que é comum entre as pessoas o medo das diferenças e a rejeição ao diferente. É preciso quebrar estereótipos, ou seja, modelos superficiais, que nascem de conclusões apressadas, que geram a discriminação e o preconceito. Antropologicamente, diante desse cenário, mister se faz refletir sobre os julgamentos e pensar nas razões que, de fato, levam ao preconceito, uma vez que se

<sup>242</sup> TEIXEIRA, 2012, p. 186.

<sup>243</sup> TEIXEIRA, 2012, p. 190.

<sup>244</sup> TEIXEIRA, 2012, p. 190.

<sup>245</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1997, p. 418.

<sup>246</sup> BARRÃO, 2010, p. 168.

Parte do pressuposto de que a diversidade cultural é um dos patrimônios da humanidade, uma vez que serve de referência para a construção das identidades pessoais e coletivas. Diversidade esta que se expressa de maneira muito intensa em nosso país, especialmente no campo religioso, onde convivem inúmeras crenças e tradições religiosas, assim como pessoas sem religião, ateus e agnósticos.<sup>247</sup>

O respeito dado aos que professam outra experiência religiosa precisa também ser dispensado aos que não a têm, ou seja, deve-se respeitar tanto os que creem como os que não creem no sagrado.

A presença da diversidade religiosa leva grupos a tentar homogeneizar os diferentes anulando suas diferenças, o que é um desrespeito aos direitos humanos. Cabe às religiões incentivar o reconhecimento e a aceitação da diferença, bem como criar mecanismos de eliminação de preconceitos religiosos. Devem ajudar a superar preconceitos, intolerâncias e violências. Devem ensinar o respeito às diferenças, além de incentivar o diálogo. Acima de tudo, devem combater discriminações e violências praticadas por questões religiosas, exercitando a sensibilidade diante de qualquer discriminação que nega ao outro o direito de ser quem ele é. A intolerância religiosa como explícita negação do outro é o que será abordado no item a seguir.

### 3.2 Intolerância religiosa: explícita negação do outro

A alteridade pressupõe a presença do outro. Existir é existir com o outro, para o outro. Relacionar-se com os demais é uma capacidade, mas também uma necessidade intrínseca ao ser humano. Se as pessoas são tão diferentes entre si, tal relacionamento pode pautar-se pela discriminação, o que não seria humano e manifestaria uma atitude de intolerância, que é frequente e pode ser encontrada em qualquer pessoa em decorrência da dificuldade de aceitar o diferente. Sabe-se que “a discórdia moral faz parte da vida humana organizada em sociedades. Onde houve seres humanos reunidos em sociedades, existiram diferenças, diferenças estas que conduziram ao conflito”<sup>248</sup>. Em verdade, a intolerância revela a rejeição a algumas pessoas ou grupos por causa de diferenças, inclusive religiosa.

Assim sendo, pensar na existência humana considerando a perspectiva da alteridade conduz à consciência da importância do respeito, da aceitação e da tolerância<sup>249</sup> quanto ao

<sup>247</sup> CECCHETTI, 2013, p. 8.

<sup>248</sup> COSTA, Sérgio; DINIZ, Débora. *Bioética: ensaios*. Brasília: Letras Livre, 2001, p. 19.

<sup>249</sup> “A tolerância significa mais que ‘suportar’ que outras pessoas sejam livres de cultivar valores, ou participar de grupos culturais e religiosos diferentes dos nossos. A tolerância, num sentido epistemológico, supõe que, da mesma forma que consideramos nossas convicções válidas para orientar nossa vida, também consideremos

diferente. Conduz à consciência de que a vida vivida pelo ser humano só tem sentido na espera de devotar-se ao outro, rompendo com a indiferença que impede que o outro seja visto com dignidade e responsabilidade.<sup>250</sup> Tal reflexão se torna urgente frente ao drama do egoísmo, frente à tragédia cotidiana da intolerância religiosa.

Ao longo da história da humanidade, as relações nem sempre foram pautadas pelo respeito e pela tolerância, gerando, assim, um clima beligerante e hostil. Observando a convivência entre as pessoas, encontramos exemplos de incompreensão e agressão. Essas mesmas atitudes também são constatadas em pessoas de crenças religiosas diferentes. Tornase imprescindível, hoje, olhar para a realidade social e perceber nela a diversidade de experiências religiosas que possibilita a reflexão sobre os perigos da intolerância religiosa: “lamentavelmente, representações sociais equivocadas do outro ainda impulsionam o surgimento do preconceito e discriminação, grandes responsáveis pelos conflitos religiosos”<sup>251</sup>. A diversidade religiosa traz consigo instabilidade e tensões. Muitos tendem a reagir com sede de absoluto e virulenta defesa de sua perspectiva religiosa como sendo a única aceita e verdadeira.<sup>252</sup> No âmbito religioso, a intolerância revela uma não aceitação ao reconhecimento do direito de o outro ser diferente em sua experiência religiosa.

É notório que, “em relação à diversidade religiosa, a convivência entre sujeitos com culturas, identidades e crenças diferentes, historicamente, foi marcada mais por tempos de cegueira que de lucidez”<sup>253</sup>. Noutras palavras, em vários momentos da história presenciou-se mais intolerância do que tolerância no âmbito religioso. Essa prática preconceituosa é “produzida pela falsa percepção de que somente existe uma verdade cujo domínio pertence ao grupo que integro, jamais ao grupo do outro”<sup>254</sup>, mas há os que conseguem conviver bem com a dinâmica plural. A diversidade religiosa não deve ser vista como um mal. O que precisa ser combatido é essa obsessão pela unidade. É preciso reagir a toda e qualquer atitude etnocêntrica, que “desconhece e rebate a alteridade”<sup>255</sup>.

A diversidade religiosa como riqueza cultural precisa ser valorizada e incentivada.<sup>256</sup> Por isso, é necessário o combate às tentativas não só de aniquilamento da expressão religiosa

---

válidos para outros grupos os valores religiosos e morais diferentes por eles assumidos, não cabendo a nós julgar sua legitimidade a partir de nosso ponto de vista, como se este fosse universal”. FLEURI, 2013, p. 72.

<sup>250</sup> LÉVINAS, 1997, p. 12.

<sup>251</sup> CECCHETTI, 2013, p. 32.

<sup>252</sup> TEIXEIRA, 2012, p. 184.

<sup>253</sup> FLEURI, 2013, p. 63.

<sup>254</sup> FLEURI, 2013, p. 63.

<sup>255</sup> TEIXEIRA, 2012, p. 185.

<sup>256</sup> É claro que algumas experiências religiosas precisam ser recusadas, uma vez que, ao serem analisadas à luz da antropologia filosófica, mostram-se não adequadas a toda a humanidade, pois levam a barbárie e o desrespeito à vida, não contribuindo para que nos tornemos mais humanos.

do outro, como também da tentativa de implantação de uma única experiência religiosa como sendo a verdadeira ou a dona da verdade. Assim sendo, “é necessário que o mundo entenda que só é possível viver pacificamente em sociedade se o respeito à diferença for observado”<sup>257</sup>.

No ângulo de visão da alteridade, a intolerância religiosa é a explícita negação do outro, a tentativa de imposição de um ponto de vista particular como sendo a verdade absoluta, a imposição de determinada crença como sendo a única verdadeira. Isso se torna problemático porque “a defesa de um único ponto de vista representa o fechamento de inúmeras outras possibilidades de olhar a realidade, a partir de outros ângulos, matizes e horizontes – outras formas de concretizar a existência humana”<sup>258</sup>.

Essa tentativa de absolutizar a experiência com o sagrado, como se ela fosse a única verdadeira e legítima, precisa ser analisada criticamente, pois “parece acentuar-se sempre mais a certeza de que já não é possível um povo, ou uma comunidade, portar-se de forma sectária, vivendo entrincheirado nos valores de seu mundo como se fosse o detentor da verdade”<sup>259</sup>. Não se pode confundir experiência com o sagrado, ou experiência religiosa do absoluto, com experiência absoluta. Segundo Zilles, o ser humano não tem a verdade absoluta de maneira absoluta:

A verdade que temos sempre será provisória em sua formulação, durante nossa peregrinação terrestre. Todas as proposições que afirmam possuir a verdade absoluta são fundamentalistas. Proposições falam da realidade ou indicam para ela, mas não são a realidade; da mesma forma como uma fotografia não é o fotografado, uma imagem ou conceito de Deus não são o próprio Deus. (...) Quem se julga na posse da verdade absoluta, em geral, não vê motivos para uma discussão, e expõe-se à tentação de se impor sobre outros.<sup>260</sup>

O reconhecimento do pluralismo moral da humanidade e, conseqüentemente, da ideia de diferentes crenças e valores religiosos que regem a vida das pessoas torna-se imperativo para o desenvolvimento da consciência de que não se deve eleger certezas morais inquestionáveis para a humanidade, principalmente quando estas estão pautadas somente em princípios religiosos.<sup>261</sup> Dessa forma, entende-se que “nenhum ser humano pode ser o sujeito possuidor de um ponto de vista absoluto – pois diante da finitude isso é uma ilusão impossível

<sup>257</sup> SILVA; RIBEIRO, 2007, p. 40.

<sup>258</sup> CECCHETTI, Elcio; DE OLIVEIRA Lilian Blanck; HARDT, Lúcia Schneider. Educação, diversidade religiosa e cultura da paz: cuidar, respeitar e conviver. In: FLEURI, Reinaldo Matias et al. (orgs). *Diversidade religiosa e direitos humanos: conhecer, respeitar e conviver*. Blumenau: Edifurb, 2013, p. 207.

<sup>259</sup> ORO, Ivo Pedro. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 17.

<sup>260</sup> ZILLES, Urbano. *Crer e compreender*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 103-104.

<sup>261</sup> COSTA; DINIZ, 2001, p. 19.

– nenhuma religião ou qualquer outra área do conhecimento humano pode reivindicar a si a exclusividade da verdade”<sup>262</sup>.

Na intolerância religiosa, o outro é visto como o demônio<sup>263</sup>. Ainda hoje, “se pode observar diversas manifestações de violência sendo praticadas em nome de uma fé que se sente no direito de demonizar a crença alheia”<sup>264</sup>. Assim, o outro é negado em sua alteridade. Sua diferença é afirmada como inferioridade e é algo a ser combatido, negado ou “convertido” em experiência religiosa do intolerante. O outro é encarado como a manifestação da imoralidade, uma vez que, no universo do intolerante, imoral é tudo aquilo que, em alguma medida, não faz parte de seu repertório moral e que, necessariamente, merece ser exterminado.<sup>265</sup> Ainda hoje há os que pensam que estão errados, ou no inferno, todos aqueles que não comungam de sua crença religiosa. Tal pensamento conduz à intolerância, uma vez que se trata de explícita tentativa de impor uma visão como sendo a única correta, numa tentativa explícita de absolutizá-la. A intolerância religiosa se expressa, pois, como “uma impermeabilidade absoluta ou uma incomunicabilidade com o outro”<sup>266</sup>. Os intolerantes estão convencidos da superioridade de seus pontos de vista e obcecados para aniquilar o outro.

A intolerância impede qualquer possibilidade de alteridade na medida em que ela é a consequência mais cruel do dogmatismo, da indiferença, do individualismo. Tudo isso desencadeia uma ruptura do ser humano em relação ao outro, uma vez que ele não se sente obrigado a rever seus pensamentos, valores e atos.

Faz parte ainda do universo reflexivo do intolerante defender, acriticamente, a própria posição.<sup>267</sup> Ele não questiona se está fazendo algo errado ou desumano, ou seja, carece de racionalidade crítico-filosófica. Geralmente tal postura beira o fanatismo<sup>268</sup>: “por fanáticas entendemos aquelas pessoas que se tornam escravas de suas próprias ideias, não muitas e geralmente pobres. Por isso, o fanático torna-se incapaz de verdadeiro diálogo, pois nega, condena ou tenta destruir tudo que questiona ou contraria suas ideias”<sup>269</sup>.

<sup>262</sup> CECCHETTI; DE OLIVEIRA; HARDT, 2013, p. 220.

<sup>263</sup> ORO, 1996, p. 172.

<sup>264</sup> RODRIGUES, Jeyson Messias. Intolerância religiosa, alteridade e violência simbólica. *Revista lusófona de ciência das religiões*, n. 11, v. 16/17, p. 111-121, 2012, p. 115-116.

<sup>265</sup> COSTA; DINIZ, 2001, p. 32.

<sup>266</sup> TEIXEIRA, 2012, p. 186.

<sup>267</sup> DOWELL, João A. Mac. Experiência religiosa e cultura moderna. *Interações*, v. 3, n. 4, p. 17-36, 2008, p. 30.

<sup>268</sup> “O fanatismo e seus desdobramentos são a expressão violenta do fator religioso, o desvirtuamento da própria crença, muitas vezes são mais explicitação de um integrismo emoldurado em temas religiosos”. SBARDELLA, Elton Luis. Violência em nome de Deus: pressupostos básicos de René Girard para a compreensão sobre a gênese da cultura. *Anais do congresso ANPTECRE*, v. 5, p. 1-18, 2015, p. 12.

<sup>269</sup> ZILLES, 2004, p. 98.

Ao fechar-se ao diálogo, o intolerante não vê que a aproximação daqueles que não fazem parte de seu horizonte religioso leva-o ao questionamento de sua própria experiência religiosa.<sup>270</sup> Falta-lhe a consciência de que tal aproximação não é para transformá-lo em sujeito moral como essas pessoas que pensam de maneira diferente e nem mesmo dialogar com elas com o intuito de convertê-las. A intenção é praticar o diálogo aberto e pluralista, “em vez de monólogos marcados por competições acirradas, provocações e acusações infundadas, violências, exclusões e discriminações, haverá a possibilidade de experiências de transformação ou de reconfiguração da própria identidade religiosa”<sup>271</sup>.

Para a antropologia filosófica, o ser humano precisa, a todo momento, questionar sua existência, inclusive sua experiência com o sagrado, indagando-se se ela o leva à consciência da alteridade e da importância do outro. É imprescindível que a racionalidade, aliada ou não à religiosidade, freie o clima de intolerância, cuja prática é inaceitável, principalmente diante das capacidades humanas conquistadas pelo intelecto. O clima beligerante entre as religiões não mais se justifica, uma vez que o ser humano, dotado de racionalidade e de capacidade de empatia, sabe que é irracional e desumano guerrear, rejeitar e agredir aquilo de que se discorda, mesmo que isso seja apenas no âmbito religioso.

A religião, como local por excelência da experiência do sagrado, acaba tornando-se o local de aprendizado das habilidades necessárias para ver e questionar as práticas de intolerância, de etnocentrismo e de indiferença. Para tanto, mister se faz criar estratégias para o “desenvolvimento de atitudes de tolerância, reciprocidade e civismo na relação entre pessoas que seguem diferentes opções relativas à religião”<sup>272</sup>.

Apesar de tanto avanço cognitivo e racional, o mundo continua carregado por temor “também no campo das religiões, com as ameaças constantes das identidades que se firmam de forma rígida e nociva, mostrando muitas vezes o seu lado mortífero”<sup>273</sup>. Em torno da defesa da religiosidade, constrói-se um clima de animosidade, rancor e violência: “a produção da violência verifica-se nas mais diversas religiões, as quais, apesar de pregarem a paz, seduzem, muitas vezes, seus adeptos para atos, atitudes e/ou comportamentos de violência”<sup>274</sup>.

<sup>270</sup> “O que nos leva a hostilizar o diferente? Qual a razão do desrespeito a outras tradições religiosas? De onde vem essa necessidade de estigmatizar o Outro e marginalizar suas convicções e práticas simplesmente por serem estranhas às nossas próprias concepções? Acaso não somos nós também o Outro para todos os demais? No entanto, o Outro configura-se em uma referência importante à formação da nossa própria identidade”. RODRIGUES, 2012, p. 114.

<sup>271</sup> CECCHETTI; DE OLIVEIRA; HARDT 2013, p. 221.

<sup>272</sup> FLEURI, 2013, p. 65.

<sup>273</sup> TEIXEIRA, 2012, p. 188.

<sup>274</sup> OLIVEIRA, Irene Dias de. Religiões afro-brasileira e violência. *Ciberteologia: revista de teologia e cultura*, ano VII, v. 35, p. 16-23, 2011, p. 16.

Infelizmente, verifica-se nas religiões “espírito de intolerância, de absolutismo, de exclusivismo e da certeza de que cada uma, a seu modo, é detentora exclusiva da verdade”<sup>275</sup>. Analisando a história atual, verificam-se “inúmeras situações de violência, opressão e injustiças que são legitimadas pela religião”<sup>276</sup>.

A violência está presente. Ela faz parte da história da humanidade, sendo “um assunto amplo e que envolve a humanidade como um todo, por isso fundamentar a reflexão sobre a violência é indispensável”<sup>277</sup>. A religião precisa lidar com esse fato, porque, sendo algo inerente à criatura humana, “os credos religiosos não são isentos de sofrer e provocar violência”<sup>278</sup>. Portanto, é necessário “refletir sobre a relação entre violência e religião, uso da crença, das verdades de fé e do nome de Deus para fundamentar o uso desmedido da força e justificar atrocidades”<sup>279</sup>. A violência em nome do sagrado, como perseguição e morte em nome de Deus, leva a um questionamento: que Deus/sagrado é esse que manda matar? Ao usar o conceito de alteridade, a antropologia filosófica questiona esse Deus/sagrado, uma vez que a questão do sagrado extrapola o campo religioso e pode contribuir para uma degradação do sentido do humano.

Porque é o bem principal de qualquer pessoa, a vida torna-se o primeiro valor moral de todos os seres humanos. É preciso recordar sempre que “a vida é um bem de todas as pessoas, de todas as idades e de todas as partes do mundo. Nenhuma vida humana é diferente de outra, nenhuma vale mais nem vale menos do que outra. E nenhum bem humano é superior à vida”<sup>280</sup>. Assim sendo, pode-se afirmar que nenhuma crença religiosa é superior à vida. Portanto, não é justo e ético que, em nome de uma crença ou de um ser sagrado, se tire a vida de ninguém. É inadmissível matar em nome da intolerância religiosa.

Diante da violência, mesmo que simbólica, gerada pela intolerância religiosa, os que creem no sagrado e os que não creem “são desafiados a compreender que todos são diferentes, mas iguais em direitos, e que precisamos conviver, respeitando uns aos outros”<sup>281</sup>. Diante da diversidade religiosa e à luz dos direitos humanos, cabe aos seres humanos

Refletir sobre as diversas experiências religiosas que os cercam; analisar o papel dos movimentos e tradições religiosas na estruturação e manutenção das diferentes culturas; compreender que cada sujeito ou grupo social possui seus próprios

<sup>275</sup> OLIVEIRA, 2011, p. 17.

<sup>276</sup> OLIVEIRA, 2011, p. 17.

<sup>277</sup> SBARDELLA, 2015, p. 3.

<sup>278</sup> SBARDELLA, 2015, p. 2.

<sup>279</sup> SBARDELLA, 2015, p. 2.

<sup>280</sup> DALLARI, 2014, p. 15.

<sup>281</sup> FLEURI, 2013, p. 59.

referenciais para lidar com os desafios da vida cotidiana e, acima de tudo, execrar toda e qualquer forma de discriminação e preconceito.<sup>282</sup>

À luz da antropologia filosófica, o ser humano precisa reconhecer e valorizar as formas culturais e religiosas dos grupos diferentes, abandonar o egocentrismo e olhar/encontrar o outro que o interpela. Abertura, acolhida e responsabilidade para com o outro, formam o caminho, segundo Lévinas, para a construção de um mundo diferente, de uma sociedade humanista, para a superação da intolerância em todas as suas esferas, inclusive a religiosa. A responsabilidade com o outro é, pois, o cerne da existência humana. Fora dela, volta-se a animalidade do ser<sup>283</sup>. Assim sendo, “o grande desafio ético da modernidade não é sair à procura dos princípios norteadores para um bem-viver universal, mas sairmos à procura de estratégias para conter a intolerância”<sup>284</sup>.

Mister se faz reiterar que “se há absoluto, não há diálogo”. Conviver com o diferente, com o que provoca estranhamento e buscando entendê-lo leva a não absolutizar as “regras” religiosas, porque elas são construções sociais, mas não a única: há várias. A experiência religiosa é como óculos com quais se enxerga a realidade, mas não se pode esquecer que os outros não usam os mesmos óculos, por isso não se enxergam a realidade da mesma forma.<sup>285</sup> Toda experiência é histórica e é feita não fora, não acima da história, mas dentro dela. De certo modo, a experiência tem a marca de seu tempo, ou seja, ela é situada.

A alteridade pressupõe essa constatação que gerará uma atitude de tentativa de compreensão e respeito: não exigir que o outro seja, aja ou pense igual. Não se pode absolutizar a experiência do sagrado, mas reconhecer que cada pessoa a faz considerando sua perspectiva cultural. O outro é diferente; o diferente é o outro, que, ao mesmo tempo, atrai e atemoriza. Reconhecer isso é ter consciência da alteridade. É perceber que nem todos são da forma que eu sou.<sup>286</sup> É preciso compreender que a verdade é uma questão de ponto de vista. É preciso compreender o outro nos seus próprios valores e não nos nossos. Não subjuguá-lo, “não transformar a diferença em hierarquia, em superiores e inferiores ou em bem e mal, mas vê-la na sua dimensão de riqueza por ser diferença”<sup>287</sup>.

<sup>282</sup> CECCHETTI, 2013, p. 35.

<sup>283</sup> LÉVINAS, 1997, p. 12.

<sup>284</sup> COSTA; DINIZ, 2001, p. 32.

<sup>285</sup> MARTINS, 2001, p. 46.

<sup>286</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia: construção de pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 7.

<sup>287</sup> ROCHA, Everaldo Guimarães. *O que é etnocentrismo*. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 51.

Antropologicamente, é necessário que a intolerância seja combatida não só com legislação – as leis são parte do processo – mas também com educação<sup>288</sup> e mudança de mentalidade. Nesse sentido, a Antropologia Filosófica, ao propor reflexões acerca da alteridade, contribui para que essa discussão seja trazida para dentro da sociedade e, em especial, para dentro do âmbito religioso. Assim,

Para mudar esse quadro, precisamos que essas questões levantadas anteriormente tornem-se realidade, pois assim, poderemos ir em busca da superação destes conflitos, abrindo mão dos posicionamentos radicais e fundamentalistas em direção a uma convivência pacífica, de compreensão do outro, contribuindo para a defesa e o desenvolvimento da dignidade humana. Assim, a convivência pacífica dos grupos religiosos construirá para o bem-estar da sociedade, a diminuição dos conflitos, a harmonia entre os povos e o estabelecimento da paz.<sup>289</sup>

Partindo da ideia de que todos nascem iguais<sup>290</sup> e são naturalmente iguais, é plausível afirmar que todas as vezes em que uma pessoa é vítima de preconceitos ou discriminada, ocorre a negação do direito à igualdade.<sup>291</sup> Não há nada, racionalmente falando, que justifique o fato de as pessoas serem tratadas como inferiores por motivo de raça, cor ou sexo e, especificamente, por questão religiosa. Portanto,

O que realmente é inaceitável é a discriminação. Ora, o fato de alguém nutrir sentimento negativo em relação aos ‘outros’, aos ‘diferentes’, não significa que não esteja obrigado a respeitá-los. Não se pode exigir, por exemplo, que uma pessoa goste de negros ou homossexuais, porém devemos exigir que ela os respeite como cidadãos e seres humanos. Mais que o preconceito, o problema com o qual a sociedade se defronta é a discriminação, fruto da deliberação de marcar a pretensa inferioridade dos ‘diferentes’.<sup>292</sup>

Já é chegado o momento de buscar “a extinção de todas as práticas discriminatórias, e ajudarmos a construir um país no qual todas as pessoas possam exercer sua religiosidade com liberdade e respeito, independentemente da forma e do nome pelo qual invoquem Deus

<sup>288</sup> “A Declaração de Princípios sobre a Tolerância tem como destaque a importância da educação como meio mais eficaz para prevenir a intolerância. A educação aqui não é entendida apenas como o momento que é destinado ao ensino formal na sala de aula, mas educação como prática e ações realizadas no dia a dia, ou seja, que acontece em todos os momentos das relações sociais e que visa criar uma consciência de respeito mútuo”. MARIANO, Leonardo. *Religião e democracia no Brasil: subsídios para o Plano Nacional de Combate à Intolerância Religiosa*. Rio de Janeiro: CCIR / CEAP, 2013, p. 41.

<sup>289</sup> MARIANO, 2013, p. 63.

<sup>290</sup> “Quando se diz que todos os seres humanos nascem iguais, o que se está afirmando é que nenhum nasce valendo mais do que outro. Como seres humanos, todos são iguais, não importando onde nasçam, quem sejam seus pais, a raça a que pertençam ou a cor de sua pele”. DALLARI, p. 27.

<sup>291</sup> É preciso salientar que o ser humano é igual, apesar da diferença religiosa. Mister se faz entender que “o Estado Laico, onde se garante a liberdade de pensamento, seja religioso ou agnóstico, prevê a igualdade entre homens e mulheres independente de sua orientação religiosa ou filosófica. O maior patrimônio de uma nação é a prática da solidariedade entre seus cidadãos”. SILVA, 2009, p. 6.

<sup>292</sup> SILVA, 2009, p. 22.

em seus corações”<sup>293</sup>. Dentro da diversidade religiosa, não há mais espaço para a intolerância, que gera o ódio e a não aceitação das pessoas como elas são.<sup>294</sup> É fundamental que a religião conduza à conclusão de que é preciso parar de tentar mudar os outros e concentrar todo o esforço em mudar a si mesmo; aceitar o outro com sua crença religiosa; buscar entender que todos estão certos em sua própria perspectiva; aprender a promover a tolerância e o respeito para a nossa própria paz; parar de provar para o outro que somente sua perspectiva religiosa tem valor; parar de comparar as crenças religiosas com o intuito de enaltecer a sua e diminuir a alheia. A paz consigo mesmo passa, necessariamente, pela paz com o outro, principalmente com o diferente moral, pois “não mais se pode querer eliminar simplesmente o diferente, pois ele pode enriquecer a convivência. Em outras palavras, para superar os fundamentalismos, o caminho parece ser o da tolerância mútua e do diálogo respeitoso”<sup>295</sup>.

É preciso resgatar a capacidade de enxergar o outro como outro, como diferente e não como inferior. O olhar a partir da alteridade não critica, não julga, mas conduz a uma autoanálise. Tal experiência provoca uma verdadeira mudança no olhar, não no modo de olhar o outro, mas, primariamente, o olhar a si mesmo.<sup>296</sup> Nesse sentido, o contato com o outro humaniza. Daí a necessidade da interação, pois o outro nos faz rever a própria identidade. Como seres humanos inacabados, estamos permanentemente no processo de construção e transformação. Porém, nessa empreitada, é preciso rever e questionar algumas de nossas práticas, inclusive a religiosa, uma vez que

Já é chegado o momento de as religiões caminharem, de fato, ao lado dos direitos humanos e conscientizarem seus fiéis de que a intolerância, o ódio, o terrorismo, o proselitismo negativo são armas nocivas ao ser humano. O caminho é a união, o respeito à diversidade, às diferenças, à liberdade, ao direito de crença e, principalmente, à proteção da dignidade da pessoa humana.<sup>297</sup>

Dessa reflexão, emerge a seguinte indagação: de que modo a experiência com o sagrado pode contribuir em relação a olhar para o mundo e para as pessoas de hoje, levando-nos à construção do respeito mútuo, da convivência fraterna e saudável? A trajetória da

<sup>293</sup> SILVA, 2009, p. 8.

<sup>294</sup> “À medida que um grupo ou religião gera intolerâncias de caráter religioso, ele nega a dignidade e a prática dos direitos humanos. Seja qual for a manifestação, religiosa ou não religiosa, esta deve alicerçar seus princípios em um ethos de corresponsabilidade para com o humano. O profundo respeito e reverência ao Outro, com o sentido de hierofania é sempre manifestação, revelação e mistério para nós – é Rosto – completamente diferente em suas diferenças. Nesse sentido, devemos lutar contra qualquer prática que atente contra a vida e os direitos humanos”. FLEURI, p. 48.

<sup>295</sup> ZILLES, 2004, p. 102.

<sup>296</sup> LAPLANTINE, 1989, p. 22.

<sup>297</sup> GONÇALVEZ, 2011, p. 215.

alteridade ao respeito mútuo como base da convivência religiosa saudável e fraterna é o que será abordado a seguir.

### **3.3 Da alteridade ao respeito mútuo como base da convivência religiosa saudável e fraterna**

Não há dúvida de que a religiosidade se constitui numa dimensão essencial do ser humano: “como religião institucionalizada ou como sentimento religioso individual, a raiz religiosa ínsita no fundo do espírito humano tende continuamente a brotar”<sup>298</sup>. A fenomenologia da religião “identifica no ser humano uma relação essencial para com o sagrado”<sup>299</sup>. Sabe-se que o sagrado<sup>300</sup> que se apresenta na experiência religiosa é representado de diferentes formas nas diversas religiões e que “a persistência do fenômeno religioso explica-se, portanto, pelo fato de constituir a religião uma dimensão estrutural e insopitável da existência humana”<sup>301</sup>.

Não há dúvida, também, de que é essencial para o ser humano a convivência social. Viver é viver com o outro, não só com os que comungam a mesma cosmovisão, mas, necessariamente, com os diferentes morais. Nessa convivência, ganha relevância a relação da pluralidade religiosa. Por isso, é preciso que a religião questione sobre que tipo de relação os seres humanos querem desenvolver com os diferentes morais, que indague a respeito da importância e dos desafios de conviver e, principalmente, como viver com as diferenças religiosas. A convivência social exige que se respeitem os outros. Assim, a religião deve ajudar nessa consciência.

A experiência com o sagrado contribuirá para a construção de um ambiente saudável e solidário quando conduzir à convicção de que todos, independentemente da forma de manifestar-se religiosamente, merecem ser respeitados, porque todos são seres humanos e, portanto, cidadãos dotados de direitos e deveres: direito de adotarem a religião que quiserem, tendo suas próprias opiniões, mas também o dever de respeitar a religião e as opiniões dos outros. É sabido que, para cada direito há, um dever correspondente. Entretanto, o maior dever é unir os diferentes morais, inclusive na ótica religiosa, na busca da construção do objetivo maior da humanidade: a paz.

<sup>298</sup> DOWELL, 2008, p. 29.

<sup>299</sup> DOWELL, 2008, p. 29.

<sup>300</sup> “Certamente, esta posição não equivale à afirmação da existência real do sagrado, sob qualquer forma e, portanto, de um Deus transcendente. A fenomenologia pode apenas constatar que para o *homo religiosus* o sagrado é uma realidade indiscutível”. DOWELL, 2008, p. 29.

<sup>301</sup> DOWELL, 2008, p. 29.

Sem sombra de dúvidas, é um grande desafio acolher o diferente, “reconhecendo a dignidade da diferença e somando forças com as distintas tradições religiosas para construir um mundo melhor e mais digno, acalentado na paz e no respeito”<sup>302</sup>. Nesta empreitada, as religiões são apontadas como ambientes privilegiados à constituição de uma cultura dos direitos humanos<sup>303</sup>.

Ao realizar sua experiência com o sagrado, o ser humano não tem necessidade de afastar-se de nenhuma outra relação, principalmente de quem é diferente moral. É preciso salientar que os vínculos íntimos da relação com o sagrado precisam traduzir-se em relação madura e harmoniosa com os demais, uma vez que

A responsabilidade para com o próximo consiste precisamente no que vai além do legal e obriga para além do contrato; ela me incumbe de aquém de minha liberdade, do não-presente, do imemorial. Entre mim e o outro escancara-se uma diferença que nenhuma unidade da percepção transcendental poderia recuperar. Minha responsabilidade por outrem é precisamente a não-indiferença dessa diferença: a proximidade do outro.<sup>304</sup>

Cabe à antropologia filosófica questionar como a experiência com o sagrado tem sido vivenciada pelas variadas denominações religiosas. Indagar, por exemplo, se essa experiência está sendo plataforma para uma convivência saudável, solidária e fraterna entre os diferentes morais. Até que ponto tal experiência tem levado à consciência de que o outro tem o direito de ser diferente e vivenciar sua religiosidade? Em que medida a experiência do sagrado tem evidenciado que, apesar das diferenças, inclusive a religiosa, deve-se tratar os outros como seres humanos, tão dignos de consideração quanto nós, mesmo quando discordamos deles por alguma razão? E essa razão pode ser, inclusive, de ordem religiosa. A diversidade religiosa não pode ser pretexto para não assumirmos a humanidade e a responsabilidade de, juntos, promovermos a paz.

Para tornar a paz possível, é necessário harmonia na diferença, o que requer o respeito, a aceitação e o apreço da riqueza e da diversidade das culturas e, dentro delas, a variedade de construção em torno do sagrado. Isso implica a rejeição do dogmatismo e do

<sup>302</sup> TEIXEIRA, 2012, p. 181.

<sup>303</sup> “Primeiramente, é necessário compreender que o próprio termo direitos humanos refere-se, de forma genérica e abreviada, a um conjunto de preceitos e exigências entendidas como inerente ao ser humano e, segundo, uma compreensão mais atual, igualmente inerente à natureza ou ao planeta Terra. Esses direitos nascem com o humano, fazem parte de sua própria natureza e da dignidade que lhe é própria. São fundamentais, porque sem eles os sujeitos não teriam condições de existir, se desenvolver e participar plenamente da vida social e cultural”. CECCHETTI, 2013, p. 28.

<sup>304</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem a ideia*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (Coord.), 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 105.

absolutismo, bem como a valorização do pluralismo, inclusive religioso, pois os seres humanos se caracterizam naturalmente pela diversidade.

É importante apontar para a necessidade de considerar as diferenças para educar, cuidar e conviver, o que requer o desenvolvimento de uma cultura de reconhecimento da diversidade em suas múltiplas formas de expressão, condição básica para o exercício de liberdade, responsabilidade e dignidade, pilares para a construção da cultura de paz.<sup>305</sup>

Sabe-se que a crença ou a fé no sagrado faz parte da vida: “nascemos e crescemos numa circunstância interpretada e acreditamos que as coisas se comportam desta ou daquela maneira. Formam-se, assim, as crenças individuais, de grupos, de povos, de gerações. Nascemos para dentro de um sistema de crenças. Habitamo-nos a elas”<sup>306</sup>. De certa forma, a crença está presente na experiência cotidiana. Antropologicamente, o que se questiona é como essa crença pode humanizar a pessoa, como ela poderá direcionar o crente para a responsabilidade social, para a consciência da necessidade de transformação do mundo marcado por atrocidades, para a certeza de que nenhuma divindade ou ser sagrado resolverá as mazelas sociais do mundo. Portanto, não se deve cruzar os braços e esperar que as coisas aconteçam por si, ou que o sagrado realize, milagrosamente, a transformação de que precisamos para uma vida mais digna e humana. Urge, à luz da antropologia filosófica, questionar até que ponto as experiências religiosas estão conduzindo a relações humanas mais justas, respeitadas e pacíficas.

Filosoficamente, o ser humano é responsável por suas escolhas, pelo que faz de si mesmo.<sup>307</sup> A liberdade o torna capaz de construir sua essência, decidindo seu próprio caminho e sendo responsável por suas decisões, sejam elas boas ou más, dignas ou indignas, humanas ou desumanas, tolerantes ou intolerantes. Tal liberdade não deve ser interpretada como a capacidade de escolher de forma descompromissada. Ela traz ao ser humano a responsabilidade incondicional pela própria vida, mas também pela vida dos outros. De certa forma, somos responsáveis pelo que fazemos de nós, dos outros e do mundo.

Portanto, filosoficamente, o ser humano é o único ser capaz de refletir sobre a própria existência<sup>308</sup>, e tal consciência leva-o à certeza de que a liberdade é uma de suas características fundamentais. O ser humano é um ser de possibilidades e pode definir-se de acordo com suas escolhas. Com essa reflexão, ele vai tomando consciência de que, além de

<sup>305</sup> FLEURI, 2013, p. 57-58.

<sup>306</sup> ZILLES, 2004, p. 80.

<sup>307</sup> SARTRE, 1970, p. 18.

<sup>308</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p. 35.

ter sido lançado a este mundo, ele é um ser “com os outros” no mundo. As outras pessoas se encontram na mesma situação. Não há, portanto, um sujeito sem mundo e muito menos um “eu” isolado no mundo sem os outros sujeitos. O mundo é, assim, um conjunto de “eus” que se relacionam de alguma forma. Daí a necessidade da consciência de uma existência plural, que despertaria para a convicção da importância do “cuidar dos outros”, sendo essa a base da vida em sociedade.

Essa consciência do ser com os outros – de que só sou quem sou na relação com os outros – questiona a experiência do sagrado realizada na ótica individualista, egocêntrica, numa relação somente vertical (eu e o sagrado, apenas). Ela aponta para a necessidade de “assumir o ‘risco’ de se envolver no solo sagrado da alteridade”<sup>309</sup> e da convivência fraterna e harmoniosa que se deve ter. Aponta, ainda, para a necessidade de uma experiência do sagrado que faça ver o outro como diferente moral/religioso e respeitá-lo: “é uma questão de justiça respeitar a todos pelo simples fato de serem humanos”<sup>310</sup>. E mais: o não reconhecimento da dignidade humana, por ser um problema ético, é, necessariamente, um problema social, quando agrava a convivência.<sup>311</sup>

Aprender a respeitar a diversidade é uma urgência, pois enobrece as relações ao possibilitar a humanização, uma vez que “todos somos seres humanos diferentes entre nós, que portamos inúmeras diferenças em nós e entre nós. Para vivermos bem, é preciso que cada um entenda as suas próprias diferenças, e depois nas múltiplas relações, entender e visualizar que as diferenças nos constituem e enriquecem nossas convivências com os diferentes”<sup>312</sup>.

O maior compromisso de uma reflexão antropológica é com a experiência concreta da vida. Filosoficamente, questiona-se o quanto a experiência do sagrado conduz a tal reflexão e se ela simplesmente faz a atenção dos crentes voltar-se somente para aspectos metafísicos, direcionando o olhar somente para “cima”. A alteridade mostra, ainda, que o olhar daquele que experimenta o sagrado deveria também direcionar-se para o outro – para o “lado” – conduzindo-o a valores como ecumenismo, tolerância religiosa, fraternidade, empatia.

A alteridade não admite divisão entre ética e religião. Não há distinção entre a relação direta com Deus e a relação com o companheiro. Ademais, a ética não se limita a uma ação ou a uma regra determinada. Ela precisa inspirar para a responsabilidade de cada indivíduo quanto à parte do mundo que lhe foi confiada. Enquanto as mazelas humanas

<sup>309</sup> TEIXEIRA, 2012, p. 182.

<sup>310</sup> WICKERT, 2013, p. 54.

<sup>311</sup> COSTA, 2011, p. 60.

<sup>312</sup> WICKERT, 2013, p. 53.

(pessoas sem moradia, crianças morrendo de fome, pessoas mendigando atendimento em portas de pronto-socorro) não forem corrigidas, nada mais tem sentido. Inclusive o encontro com o sagrado deverá ser repensado. Até que ponto a experiência do sagrado tem levado a esta conclusão: que o sentido da vida passa necessariamente pelo sentido e pela dignidade da vida do outro? A ética da alteridade aponta para a responsabilidade de todos para a construção de um mundo melhor, mais humano. Para tanto,

O encontro com o outro não permite que se estabeleça uma atitude de indiferença (...). Pois, a ética da alteridade é o modo como nós tratamos respeitosamente o Outro ser humano. Este modo é o da responsabilidade por todos aqueles que são excluídas do bem viver na sociedade atual. Alteridade, porque a diversidade cultural e religiosa e não religiosa se constitui a partir de todas as diferenças existentes entre nós. Somos todos diferentes, e essa é uma riqueza natural. Quanto mais diverso for o mundo, mais aumentam as nossas responsabilidades.<sup>313</sup>

Negar a presença do outro, com sua diferença, é impedir a própria condição humana, que se caracteriza por ser de relação/social. Para Lévinas, o que faz da pessoa um ser humano é a consciência e a prática da responsabilidade frente ao outro, ao diferente. A ética da alteridade, decorrente da relação primordial eu-outro<sup>314</sup>, permite a convivência fraterna entre os diferentes, uma vez que tal diferença não é vista com empecilho, mas como riqueza e possibilidade de servir ao outro.

A dimensão ética da alteridade leva à mentalidade de que o sentido da existência é o existir para o outro. Em outras palavras, “a aventura existencial do próximo importa ao eu antes que a sua própria, colocando o eu diretamente como responsável pelo ser de outrem; responsável, quer dizer, como único e eleito, um eu que não é mais um indivíduo qualquer do gênero humano”<sup>315</sup>. Essa reflexão faz rever a realidade dura e complexa das relações humanas, na perspectiva da construção de uma sociedade justa.<sup>316</sup>

À luz da alteridade, é tarefa primordial da experiência com o sagrado conduzir à certeza de que uma sociedade justa, fraterna e solidária, além de ser possível, é uma conquista social, participativa e que exige manutenção e cuidado, bem como a prática da empatia, da tolerância, da responsabilidade e do respeito mútuo. Percebe-se, pois, que tais práticas deveriam receber mais incentivos e méritos das religiões, que poderiam contribuir muito mais para a construção de uma cultura da paz.

<sup>313</sup> WICKERT, 2013, p. 49.

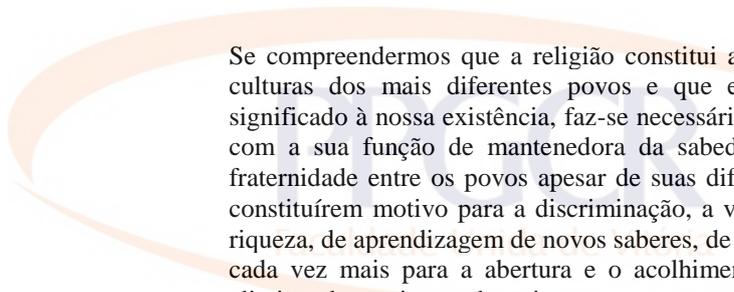
<sup>314</sup> GOMES, Carla Silene Cardoso Lisbôa Bernardo. *Lévinas e o outro: a ética da alteridade como fundamento da justiça*. 2008. 90 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008, p. 85.

<sup>315</sup> LÉVINAS, 1997, p. 19.

<sup>316</sup> LÉVINAS, 1997, p. 18.

A antropologia filosófica aponta para a alteridade como caminho possível de realização do sentido da existência, pois ela conduz à paz, à união e ao respeito mútuo. Ela torna a pessoa um ser capaz de reencontrar sua individualidade e afastar o individualismo. Somente o encontro face a face com o rosto do outro é capaz de proporcionar isso. Para tal, não se pode negar o outro, aniquilá-lo. Deve-se, nessa relação, rever a própria existência, rever a própria postura ante o outro. Ao abordar o conceito de alteridade, a antropologia filosófica saliente apara a necessidade da reflexão, ou seja, “a capacidade de retorno do pensamento sobre si mesmo”<sup>317</sup>. Essa reflexão faz rever a realidade dura e complexa das relações humanas, na perspectiva da construção de uma sociedade justa.<sup>318</sup>

De acordo com Rodrigues, na construção de uma humanidade mais humana, “a religião ainda pode oferecer concreta contribuição a partir da construção de maior harmonia e respeito mútuo entre as diferentes tradições”<sup>319</sup>. Comungando desse pensamento, assim se posiciona Oliveira:



Se compreendermos que a religião constitui a dimensão central da cultura ou das culturas dos mais diferentes povos e que ela é o elemento que dá sentido e significado à nossa existência, faz-se necessário, então, exigir que a religião cumpra com a sua função de mantenedora da sabedoria, da paz, da solidariedade e da fraternidade entre os povos apesar de suas diferenças. Pois as diferenças, longe de constituírem motivo para a discriminação, a violência e a exclusão, são motivo de riqueza, de aprendizagem de novos saberes, de troca de experiência, e nos conduzem cada vez mais para a abertura e o acolhimento do ‘desconhecido’, do diferente, eliminando, assim, as barreiras que nos tornam intolerantes e nos levam a ver no diferente um(a) inimigo(a) contra o(a) qual lutar e manter distância.<sup>320</sup>

Vivenciada à luz da alteridade, a experiência com o sagrado conduzirá àquela que é a sublime tarefa do ser humano: “continuar a crítica fazendo um chamamento ao Eu para ouvir e assumir a responsabilidade pelo Outro, numa escuta ética e com definição política na perspectiva da justiça nos encontros plurais”<sup>321</sup>. Ser responsável é assumir a identidade de verdadeiro sujeito construtor de um mundo melhor.

Segundo Lévinas, é preciso viver a centralidade da ética voltada para a responsabilidade gratuita pela alteridade do outro. Tal reflexão não é alienação nem utopia, mas, sim, a possibilidade real do respeito a cada pessoa como uma singularidade irreduzível, que merece ser tratada com toda dignidade por ser humana. Para tanto, mister se faz “restituiu os valores primordiais do ser humano, na relação amorosa, na solidariedade, na honestidade e

<sup>317</sup> FLEURI, 2013, p. 73.

<sup>318</sup> LÉVINAS, 1997, p. 18.

<sup>319</sup> RODRIGUES, 2012, p. 120.

<sup>320</sup> OLIVEIRA, 2011, p. 22.

<sup>321</sup> COSTA, 2011, p. 194.

na transparência moral expressa como bondade e doação ao Outro, sem esperar qualquer retorno”<sup>322</sup>.

Com Lévinas, se aprende a ver no rosto do outro a face do sagrado a qual se cultua. Aprende-se a fazer da experiência com o sagrado a plataforma para a responsabilidade pelo outro e pelos outros, ou seja, assumir a responsabilidade, quase sagrada, da construção de um mundo mais humano e, portanto, mais fraterno.<sup>323</sup>

Iluminado pelo conceito de alteridade, o ser humano, dentro da perspectiva da experiência com o sagrado, precisa se questionar se tal experiência o aproxima ou o afasta dos outros; se o leva ao “isolamento” ou à “comunhão” com os demais (não apenas com os que comungam da mesma crença), que compartilham a árdua e dramática experiência da existência.



---

<sup>322</sup> COSTA, 2011, p. 195.

<sup>323</sup> COSTA, 2011, p. 197-8.

## CONCLUSÃO

Esta dissertação de mestrado assumiu como objetivo analisar a experiência do sagrado à luz do conceito de alteridade. O intuito foi usar um conceito caro à antropológica filosófica para ler tal fenômeno religioso. Para tanto, esta análise apoiou-se na perspectiva reflexiva de François Laplantine e na de Emmanuel Lévinas, que analisaram, respectivamente, a dimensão filosófica e a dimensão ética da alteridade.

Realizou-se, em primeiro lugar, uma retomada do pensamento de Rudolf Otto e de Mircea Eliade sobre a diversidade de construção em torno do sagrado. Para quem o experimenta, o sagrado é uma realidade indiscutível e absoluta, é dotado de significado religioso, que traz sentido à existência. Constatou-se, ainda, que a permanência do fenômeno religioso é verificada na sociedade atual. Assim como foi no passado, há, hoje, uma permanente busca pela experiência do sagrado, que pode ser atestada nas incontáveis expressões religiosas em todo o mundo. Apesar de toda desconfiança que gira em torno das questões religiosas, vê-se que o ser humano, via de regra, não para de buscar sentido para a existência na dimensão espiritual. Ao realizar sua experiência com o sagrado, o ser humano foi criando, ao longo da história, os mais diversos credos religiosos que ora serviram de caminho de coesão, ora de intolerância. Além de encontrar-se constantemente presente, o fenômeno religioso condiciona uma visão de mundo que, de certa forma, influencia as ações e a vida dos que o experimentam, a ponto de criar regras próprias de convivência, transformando-se, assim, num marco cultural.

Ao mesmo tempo em que se constata, hoje, uma permanente busca pelo sagrado, verifica-se, também, a indiferença com o outro, o que acarreta falta de solidariedade e de tolerância, bem como dificuldade quanto à aceitação das diferenças. Vê-se que os tempos hodiernos são marcados pela indiferença com o próximo. Atesta-se essa perda da visão de alteridade quando se passa a olhar o diferente como estranho, como inimigo e não como outro. Ao refletir sobre o conceito de alteridade, a antropologia filosófica propõe que, quando o ser humano sentir que está pensando só em si mesmo, em seus ideais egoísticos, ele precisará rever e questionar, existencialmente, sua relação com o sagrado. Não é preciso anular sua identidade religiosa, mas se abrir ao diferente moral e religioso, estendendo-lhe a mão e, juntos, construindo um mundo mais igual, apesar das diferenças, uma vez que, “pensar

a edificação de uma sociedade humana é pensar a relação entre diferentes na qual a individualidade é conservada, libertando o sujeito do retorno obsessivo a si mesmo”<sup>324</sup>.

Foi possível concluir que, se quisermos compreender a pessoa humana e a construção da realidade social, é necessário aprofundar a reflexão acerca do conceito de alteridade, do encontro com o outro que faz repensar a própria existência. Ao propor tal reflexão, a antropologia filosófica constata que viver é conviver, é relacionar-se consigo mesmo, com os outros e com o sagrado. Essas relações não deveriam acontecer desassociadas umas das outras, mas complementarmente. Religiosidade que humaniza precisa direcionar-se para a solidariedade e a colaboração com a realização do outro como ser humano. O conceito de alteridade conduz ao ultimato de que a experiência religiosa deveria levar acolhida, respeito, amor e empatia ao diferente. Em outras palavras, tal conceito conclama para que sejamos humanos em nossa relação com o outro, respeitando-o em sua dignidade.

A diferença não impede o ser humano de aproximar-se do outro e reconhecê-lo como parte integrante de sua história, de sua caminhada existencial. É importante a consciência de que é de todos a responsabilidade pela construção de um mundo mais humano, onde as pessoas não são vistas, apesar de suas diferenças, como estranhas e inferiores umas às outras, o que seria plataforma certa para a discriminação, a intolerância e o racismo. Antropologicamente, espera-se do ser humano a execução de práticas existenciais que promovam a fraternidade, a coesão social e que amenizem a intolerância e o clima beligerante, inclusive entre as religiões. É pertinente salientar que essa tarefa é de todos e não de nenhuma divindade ou instituição religiosa.

Conclui-se, ainda, que pensar a alteridade conduz à reflexão sobre o aprender a ser, principalmente sobre o aprender a ser com o outro, o que requer o respeito à diferença. O grande desafio é aprender a dialogar com a diversidade cultural, sem sentir-se ameaçado em sua identidade pessoal, profissional e, principalmente, religiosa. A consciência de que a liberdade religiosa é parte integrante dos Direitos Humanos é condição imprescindível para que se aprenda a lidar com os próprios preconceitos ou com alguma discriminação frente à determinada manifestação religiosa.

Partindo do pressuposto de que o ser humano busca relacionar-se com o sagrado e que tal experiência acaba tornando-se a base de seus valores morais, a vivência da ética da alteridade leva à reflexão de que a experiência com o sagrado só tem sentido se ela conduzir quem a pratica à consciência de que se deve respeitar os outros, assim como todos têm o

---

<sup>324</sup> COSTA, 2011, p. 61-62.

direito de ser respeitados e agir com espírito de solidariedade. Mais: é autenticamente humana a experiência do sagrado que conduz à “consciência de que todos os seres humanos têm o mesmo valor, não havendo qualquer justificativa para que uns pretendam ser melhores do que os outros, sendo injusta qualquer espécie de discriminação entre as pessoas”<sup>325</sup>, inclusive a discriminação religiosa.

Analisando a experiência do sagrado à luz do conceito de alteridade, chega-se à consciência de que só é autêntica se ela reconhece o direito de cada um ser pessoa, ou seja, de ter vida e dignidade respeitadas. Por essa ótica, nenhum ser humano deve ser humilhado ou agredido por causa da expressão de sua crença religiosa. A alteridade questiona até que ponto as experiências do sagrado levam a essa consciência e ao respeito à vida e à dignidade do outro, pois o relacionamento respeitoso deve ser observado entre as pessoas, independentemente de sua religiosidade.

Conclui-se, também, que, na visão da alteridade, a experiência do sagrado deveria ser, necessariamente, uma plataforma para a educação e o respeito em relação ao diferente. Nessa empreitada, a religião é considerada ferramenta imprescindível, uma vez que transmite informações, conhecimentos e sugestões de comportamentos. Vivida de forma racional, ética e pautada nos princípios da alteridade, a experiência religiosa será plataforma para que a “dignidade humana seja respeitada, para que as pessoas convivam em harmonia, para que uns homens não sejam explorados e humilhados por outros, para que, nas relações entre as pessoas, exista justiça, sem a qual não poderá haver paz”<sup>326</sup>.

Assim sendo, considera-se que o estudo realizado permite afirmar que o conceito de alteridade é útil para uma análise das experiências do sagrado, porque aponta para a necessidade de respeitar-se o outro em sua diferença existencial e religiosa; porque indica a necessidade de se conhecer o outro e conviver respeitosamente com ele, visando a uma tomada de consciência da importância da empatia, da solidariedade e da tolerância; porque faz rever a própria identidade religiosa; porque mostra a necessidade de superar uma cultura religiosa marcada por indiferença e intolerância; porque aponta para a necessidade de se rever a própria experiência com o sagrado e questionar se ela o conduz à humanização e à convivência fraterna, principalmente com os diferentes morais; porque aponta para a necessidade de fazer da experiência religiosa uma plataforma para a convivência fraterna e solidária, bem como para a responsabilidade e o compromisso com o outro e com a construção de um mundo melhor; porque aponta para a necessidade do desenvolvimento de

---

<sup>325</sup> DALLARI, 2014, p. 11.

<sup>326</sup> DALLARI, 2014, p. 68.

relações harmoniosas com outras tradições de fé, nascida do respeito e da compreensão mútuos; porque salienta que, para a formação integral do ser humano, o diálogo sobre diversidade cultural e religiosa, conhecimento, respeito e convivência com o diferente e as diferenças são elementos fundamentais.

Analisando a experiência do sagrado à luz do conceito de alteridade, pretendeu-se, portanto, apontar para a necessidade da construção de um ambiente religioso solidário de cidadania, construído a partir de uma experiência do sagrado que humaniza, que faz olhar para o próximo e ver nele alguém dotado de dignidade humana e, portanto, merecedor de respeito e caridade fraterna, quando necessitar. O intuito foi propor uma reflexão que pretenda superar uma cultura religiosa marcada pela intolerância e pelo individualismo.

Conclui-se que o conceito de alteridade se mostra uma excelente plataforma para a construção de novos relacionamentos: quando propõe relações interpessoais pautadas na aceitação dos diferentes morais e da diversidade religiosa, rompendo com uma mentalidade dogmática de que há uma verdade absoluta em termos de crença religiosa; quando afirma que o respeito mútuo é condição indispensável para convivência social pacífica. Enfim, numa sociedade marcada pela diversidade (inclusive religiosa), com sistemas de valores diversos, o conceito de alteridade pode ser plataforma para se chegar a uma convivência saudável, tendo em vista o valor reflexivo que representa.

Por fim, este estudo constituiu apenas um contributo para uma análise do fenômeno religioso. Dada a importância do tema, considera-se que muito há ainda que percorrer no campo da investigação nessa área, sendo, portanto, um campo fértil de trabalho para outros pesquisadores.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus, 1999.
- ALVES, Rubem. *O que é religião*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Valandro e Gerd Bornheim. Vol. IV: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Tolerância e intolerância religiosa numa perspectiva psicológica. In: MANOEL, Ivan A.; ANDRADE, Solange Ramos de (Orgs.). *Tolerância e intolerância nas manifestações religiosas*. Franca: UNESP-FHDSS, 2010. p. 157-171.
- BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *Ética, Educação, Cidadania e Direitos Humanos: estudos filosóficos entre cosmopolitismo e responsabilidade social*. Barueri: Manole, 2004.
- BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BOFF, Leonardo. Sobre crenças e intolerância. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 20 out. 2001, Juventude de Fé, p. 15.
- BORDIN, L. Judaísmo e Filosofia em Emmanuel Lévinas: à escuta de uma perene e antiga sabedoria. *Síntese*. Belo Horizonte, v. 25, n. 83, p. 551-562, 1998.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia: construção de pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução do alemão, introdução e notas por Newton Aquiles Von Zuben. 2. ed. São Paulo: Moraes, 1997.
- CANDAU, V. M. Direitos humanos, diversidade cultural e educação: a tensão entre igualdade e diferença. In: FERREIRA, L. de F. G.; ZENAIDE, M. de N. T.; DIAS, A. A. (orgs.). *Direitos humanos na educação superior: Subsídios para a educação em direitos humanos na pedagogia*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2010. p. 205-228.
- CAVALCANTE, Ronaldo de Paula. Da razoabilidade do uso da sociologia da religião para compreender a sociedade atual. *História e Sociedade*. São Paulo, v. 2, n. 2, p. 61-94, 2004.
- CECCHETTI, Elcio et al. Diversidade religiosa e direitos humanos: conhecer, respeitar e conviver. In: FLEURI, Reinaldo Matias et al. (orgs.). *Diversidade religiosa e direitos humanos: conhecer, respeitar e conviver*. Blumenau: Edifurb, 2013. p. 19-37.
- CECCHETTI, Elcio; DE OLIVEIRA Lilian Blanck; HARDT, Lúcia Schneider. Educação, diversidade religiosa e cultura da paz: cuidar, respeitar e conviver. In: FLEURI, Reinaldo Matias et al. (orgs.). *Diversidade religiosa e direitos humanos: conhecer, respeitar e conviver*. Blumenau: Edifurb, 2013. p. 203-228.
- COSTA, José André da. *Ética e política em Lévinas: um estudo sobre alteridade, responsabilidade e justiça no contexto geopolítico contemporâneo*. 2011. 206 f. Tese

(Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

COSTA, Sérgio; DINIZ, Débora. *Bioética: ensaios*. Brasília: Letras Livre, 2001.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Viver em sociedade*. Frutal: Prospectiva, 2014.

DALLA ROSA, Luís Carlos. *Educar para a sabedoria do amor: a epifania do rosto do outro como uma pedagogia do êxodo*. 2010. 344 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010.

DE VARES, Sidnei Ferreira. O sagrado e o profano em Émile Durkheim. *Revista E-FAPPES*, São Paulo, v. 01, n. 04, fev./jul., 2015.

DIAS, Reinaldo. *Sociologia e administração*. Campinas: Alínea, 2001.

DIAS, Reinaldo. *Introdução à Sociologia*. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2005.

DOWELL, João A. Mac. Experiência religiosa e cultura moderna. *Interações*, v. 3, n. 4, p. 17-36, 2008.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Nacional, 1972.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ERIKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert. *História da antropologia*. Petrópolis: Vozes, 2007.

FAJARDO, Maxwell Pinheiro. Contribuições das Formas elementares de vida religiosa de Émile Durkheim para o estudo do pentecostalismo brasileiro. *Estudos de Religião*, v. 26, n. 42 Edição Especial, p. 172-185, 2012.

FERREIRA, Delson. *Manual de Sociologia: dos clássicos à sociedade da informação*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2015.

FLEURI, Reinaldo Matias. Relações interculturais, diversidade religiosa e educação: desafios e possibilidades. In: FLEURI, Reinaldo Matias et al. (orgs). *Diversidade religiosa e direitos humanos: conhecer, respeitar e conviver*. Blumenau: Edifurb, 2013. p. 57-80.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GOERGEN, Pedro. Educação para a responsabilidade social: pontos de partida para uma nova ética. In: SEVERINO, Francisca Eleodora Santos (Org.). *Ética e formação de professores*. São Paulo: Cortez, 2011. p. 14-33.

GOMES, Carla Silene Cardoso Lisbôa Bernardo. *Lévinas e o outro: a ética da alteridade como fundamento da justiça*. 2008. 90 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

GONÇALVES, Antônio Baptista. *Direitos Humanos e (in) tolerância religiosa: laicismo – proselitismo – fundamentalismo – terrorismo*. 2011. 224 f. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) – PUC/SP, São Paulo, 2011.

GUERREIRO, Sara. *As Fronteiras da Tolerância Liberdade religiosa e proselitismo na Convenção Europeia dos Direitos do Homem*. Coimbra: Almedina, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios prévios*. Madrid: Cátedra, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

JORGE, Pe. J. Simões. *Cultura Religiosa: o homem e o fenômeno religioso*. São Paulo: Loyola, 1994.

LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura um conceito antropológico*. 11. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. 2. ed. rev. Petrópolis: Vozes, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem a ideia*. Tradução Pergentino Stefano Pivatto (Coord.), 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

MARIANO, Leonardo. *Religião e democracia no Brasil: subsídios para o Plano Nacional de Combate à Intolerância Religiosa*. Rio de Janeiro: CCIR / CEAP, 2013.

MARTINS, Maria Helena Pires. *Somos todos diferentes: convivendo com a diversidade do mundo*. São Paulo: Moderna, 2001.

MELO, Nélio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MONDIN, Battista. *O homem, quem ele é?* São Paulo: Paulinas, 1980.

OLIVEIRA, Danilo Júnior de. *Direitos culturais e políticas públicas: os marcos normativos do Sistema Nacional de Cultura*. 2014. 162 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

OLIVEIRA, Irene Dias de. Religiões afro-brasileira e violência. *Ciberteologia: revista de teologia e cultura*, ano VII, v. 35, p. 16-23, 2011.

ORO, Ivo Pedro. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PETROSINO, Silvano. Religiosidade e religião: dez passos para uma distinção essencial. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 38, n. 122, p. 421-446, 2011.

RAMPAZZO, Lino. *Antropologia, religião e valores cristãos*. São Paulo: Loyola, 1996.

ROCHA, Everaldo Guimarães. *O que é etnocentrismo*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

RODRIGUES, Guilherme Tavares Marques. *Antropologia e Direito: a justiça como possibilidade antropológica*. 2010. 406 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista, Marília – SP, 2010.

RODRIGUES, Jeyson Messias. Intolerância religiosa, alteridade e violência simbólica. *Revista lusófona de ciência das religiões*, n. 11, v. 16/17, p. 111-121, 2012.

ROHDEN, Cleide Cristina Scarlatelli. *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno à luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: Edipucrs. 1998.

SANTOS, Babalawô Ivanir dos Santos et al. (Orgs). *Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço*. Rio de Janeiro: Klíne / CEAP, 2016.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

SAVATER, Fernando. *Ética para meu filho*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2005.

SBARDELLA, Elton Luis. Violência em nome de Deus: pressupostos básicos de René Girard para a compreensão sobre a gênese da cultura. *Anais do congresso ANPTECRE*, v. 5, p. 1-18, 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: USP, 2007.

SILVA, Jorge da. *Guia de luta contra a intolerância religiosa*. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

SILVA, Clemildo Anacleto da; RIBEIRO, Maria Bueno. *Intolerância Religiosa e Direitos Humanos: Mapeamentos de Intolerância*. Porto alegre: Sulina, 2007.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Em torno à Diferença: aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

TEIXEIRA, Faustino. O imprescindível desafio da diferença religiosa. *REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 20, n. 38, p.181-194, jan./jun. 2012.

UNESCO. *Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais*. 2005. Disponível em: <<http://www.cultura.gov.br/politicas5/>

/asset\_publisher/WORBGxCla6bB/content/convencao-sobre-a-protecao-e-promocao-da-diversidade-das-expressoes-culturais/10913>. Acesso: 13/dez./2017.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A linguagem da experiência de Deus. In: VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia I: problemas de fronteiras*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 235-254.

ZILLES, Urbano. *Crer e compreender*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

ZILLES, Urbano. Ética filosófica e ética cristã. *Atualização*, Belo Horizonte: v. 32, n. 321, p. 311-330, jul./ago. 2006.

WEISS, Raquel. Durkheim e as formas elementares da vida religiosa. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 13, n. 22 p. 95-119, jul./dez. 2012.

WICKERT, Tarcísio Alfonso. Ethos e direitos humanos: um legado da diversidade cultural. In: FLEURI, Reinaldo Matias et al. (orgs). *Diversidade religiosa e direitos humanos: conhecer, respeitar e conviver*. Blumenau: Edifurb, 2013. p. 39-55.

