



Intolerância religiosa em tempos de abertura: os desafios para uma cultura do encontro

Religious intolerance in opening times:
the challenges for a culture of encounter

*Carolina Teles Lemos**

PUC-GO

*Gustavo Cortez Fernandez***

Recebido em: 06/05/2022. Aprovado em: 25/07/2022.

Resumo: *O mundo pós-moderno, marcado pelo pluralismo religioso, possui muitas disposições para a construção de uma cultura da paz e do diálogo inter-religioso. Entretanto, a intolerância religiosa tem sido um dos desafios mais preocupantes em nossa sociedade contemporânea. Este artigo tem como objetivo apresentar uma análise das motivações históricas da intolerância religiosa, sobretudo no tradicionalismo católico brasileiro. A pesquisa foi desenvolvida por meio de fontes bibliográficas, revisitando autores que tratam da religião, dos tradicionalismos e do diálogo inter-religioso. A partir das compreensões da verdade na pós-modernidade e da ótica decolonial, constatamos que os sinais de intolerância religiosa no tradicionalismo católico brasileiro atual atingem principalmente as religiões de matriz africana e remontam aos moldes da colonização europeizante baseada no binarismo moderno ‘civilizatório’ que vê*

* Doutora em Ciências Sociais e da Religião (Universidade Metodista de São Paulo, UMESP, São Bernardo do Campo, SP, 1998). Mestra em Ciências Sociais e da Religião (Universidade Metodista de São Paulo, UMESP, São Bernardo do Campo, SP, 1994). Graduada em Psicologia (Pontifícia Universidade Católica de Goiás, PUC-GO, Goiânia, GO, 2017). Graduada em Pedagogia (Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Umuarama, FFCLU, Umuarama, PR, (1989). Professora Titular da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

E-mail: cetelemos@uol.com.br.

** Mestre em Ciências da Religião (Pontifícia Universidade Católica de Goiás, PUC-GO, 2018). Bacharel em Teologia (Instituto de Teologia São José, ITSJ, 2013). Graduado em Letras – Português e Inglês (Centro Universitário Moura Lacerda, CUM, Ribeirão Preto, SP, 2006). Bacharel em Filosofia (Instituto de Filosofia Dom Felício, CEARP, 2001).

E-mail: gustavo.cortezf@hotmail.com.





o outro como inimigo, donde urge um olhar dualista-dialogal que vem apontar para a promoção do outro.

Palavras-chave: *Tradicionalismo. Intolerância. Diálogo inter-religioso.*

Abstract: *The postmodern world, marked by religious pluralism, has many provisions for the construction of a culture of peace and interreligious dialogue. However, religious intolerance has been one of the most worrying challenges in our contemporary society. This article aims to present an analysis of the historical motivations of religious intolerance, especially in brazilian catholic traditionalism. The research was developed through bibliographic sources, revisiting authors who deal with religion, traditionalism and interreligious dialogue. From the understandings of truth in postmodernity and the decolonial perspective, we find that the signs of religious intolerance in brazilian catholic traditionalism today mainly affect the religions of african matrix and go back to the molds of europeanizing colonization based on modern binarism 'civilizing' that sees the other as an enemy, from which a dualist-dialogal look that comes to point to the promotion of the other.*

Keywords: *Tradicionalismo. Intolerance. Interreligious dialogue.*

Introdução

Este artigo surgiu a partir das inquietações e discussões levantadas no colóquio “Religião, Espiritualidade e Violência”, sob a orientação da professora Dra. Thais Alves Marinho. Em diálogo com a temática que venho pesquisando no desenvolvimento do doutorado – o sofrimento psíquico dos padres na pós-modernidade –, os saberes compartilhados em sala, com colegas de áreas diversas, despertaram-me para um olhar sobre a questão do diálogo e da intolerância religiosa no próprio ministério presbiteral e em ambientes católicos.

A problemática surge de uma questão aparentemente paradoxal: se o pluralismo religioso pós-moderno é tão convidativo para a abertura e respeito ao outro, como entender a presença de tantos fundamentalismos e a intolerância religiosa? A chave de leitura antropológica permite-nos olhar as diversas construções e valorações de sentido que foram veiculadas e impostas como sendo verdadeiras, belas e salvíficas, mas também nos impelem a reconsiderá-las a partir de elementos e critérios que realmente representam a dignidade entre as pessoas e sua liberdade de pensamento, de culto, de serem quem de fato são.

Metodologicamente, por primeiro, abordaremos uma contextualização sobre o tema da verdade e, considerando o arcabouço fundamentado ao longo dos séculos, tentaremos explicitar e situar a verdade



(ou as verdades) na pós-modernidade. Em seguida, abordaremos alguns desafios presentes no contexto do pluralismo religioso, sobretudo os tradicionalismos e fundamentalismos católicos em suas origens e heranças coloniais eurocêntricas. E, por fim, através de alguns conceitos extraídos da encíclica *Fratelli tutti*, do Papa Francisco, lançaremos luzes sobre a importância do diálogo inter-religioso na formação de uma cultura do encontro.

1 A questão da(s) verdade(s) na pós-modernidade

Um dos pontos principais da pesquisa que tenho desenvolvido neste doutoramento gira em torno da relação que pode ser estabelecida entre a saúde/adoecimento psíquico dos padres e a recepção da pós-modernidade. Assim como os valores e as relações humanas estão sendo ressignificados diante de um tempo menos metafísico e mais hermenêutico, o ministério exercido pelo padre, em nome de uma instituição milenar, sobretudo o de chamar para si uma pregação da verdade, também passa por inúmeras transformações. O rígido e vertical discurso da verdade convive nos dias atuais com a abertura aos horizontes sobre as verdades, o que parece mais coerente nesses tempos de pluralismo e chamado ao diálogo inter-religioso.

Enxergando as raízes da civilização ocidental moderna na tradição judaico-cristã e, portanto, defensor da ideia de que secularização e religião não são dois polos excludentes e sim intercambiáveis, Gianni Vattimo, em *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*, alude que a pós-modernidade é marcada pela secularização “não como processos de distanciamento da matriz religiosa, e sim como processos de interpretação, aplicação, especificação enriquecedora, daquela matriz”¹. Assim, a questão da verdade, mais do que uma objetividade da presença e da correspondência, tratar-se-ia, sobretudo em nossos tempos, de uma questão hermenêutica: “não existe verdade fora de um horizonte aberto por um anúncio, por uma palavra transmitida”².

Em sua obra *Adeus à Verdade*, Vattimo recorre a Martin Heidegger em sua polêmica contra a ideia metafísica de verdade como correspondência e descrição “fiel” dos fatos, o que considera uma forma de violência:

¹ VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 84.

² VATTIMO, 2004, p. 85.



“para Heidegger, por sua vez, é a verdade como *alétheia*, como abertura de um horizonte (ou de um paradigma) que torna possível toda verdade entendida como conformidade às coisas, verificação ou falsificação de preposições”³.

Assim, pois, estaríamos falando de duas maneiras diferentes de conceber a verdade: ou como um dado que se deve conhecer “objetivamente”, ou então como uma mensagem que devemos conscientemente interpretar e transformar. Segundo Vattimo, a primeira atitude é uma ilusão “metafísica”, científica, pois (ela) acredita poder articular-se com base na verdade objetiva e descritiva do dado, da história que chega até nós. Trata-se da assunção de um passado como *vergangen*, ou seja, como decorrido e acabado no próprio passado, sem conexão com o futuro e, portanto, quando é retomado, não diz a novidade, é imposto e violento.

Já a outra atitude assume o passado como *gewesen*, “como um ter sido que ainda se apresenta como possibilidade para decidir livremente, significa aceitar a história como aberta ao futuro, como alguma coisa que não se pode resumir em um conhecimento ‘verdadeiro’”⁴. É, nesse sentido, que Vattimo considera a verdade, não como uma correspondência exata entre a ideia e a coisa, mas como a partir de uma ontologia hermenêutica. A questão da verdade, hoje

*de modo muito mais claro do que no passado [...] é reconhecida como uma questão de interpretação, de aplicação de paradigmas que, por sua vez, não são “objetivos” (pois ninguém os verifica ou falsifica, senão com base em outros paradigmas...), mas são uma questão de partilha social*⁵.

No campo da religião, poderíamos dizer que estamos vivendo uma transição da verdade (enquanto correspondência objetiva) à “caridade”: “no fim, trata-se de entender que a verdade não se ‘encontra’, mas se constrói com o consenso e o respeito da sociedade de cada um e das diversas comunidades que convivem, sem se confundir, em uma sociedade livre”⁶. O conceito de *bricolagem religiosa*, tão bem tecido por Danièle Hervieu-Léger, vem corroborar a multiplicidade simbólica da verdade, uma verdade que faça sentido para o crente em suas atribuições de sentido.

³ VATTIMO, Gianni. *Adeus à Verdade*. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 11.

⁴ VATTIMO, 2016, p. 13.

⁵ VATTIMO, 2016, p. 15.

⁶ VATTIMO, 2016, p. 16, 17.



Os crentes modernos reivindicam seu “direito de bricolar”, e, ao mesmo tempo, o de “escolher suas crenças”. Mesmo os mais convictos e os mais integrados a uma determinada confissão fazem valer seus direitos à busca pessoal pela verdade. Todos são conduzidos a produzir por si mesmos a relação com a linhagem da crença na qual eles se reconhecem⁷.

Para Hervieu-Léger, a capacidade de os indivíduos elaborarem seus próprios universos de normas e valores, a partir de suas experiências singulares, tende a se impor sobrepujando os esforços reguladores das instituições. Dessa forma, no momento atual, não é possível atestar uma diminuição da religiosidade, mas, efetivamente, uma redução do poder institucional na religião, por ser justamente algo que contrasta com a abertura religiosa do crente que “bricola”, ou seja, que escolhe suas próprias crenças (e os itens de crenças distintas) que lhe fazem sentido.

Essa busca pessoal pela verdade dá-se num contexto de enfraquecimento da rigidez metafísica e institucional, de uma liquidez que pode favorecer e propiciar as trocas simbólicas entre culturas e religiões as mais diversas, ou seja, uma ressignificação religiosa que teria as premissas necessárias para o respeito e o diálogo inter-religioso. Entretanto, na prática, o que temos observado é uma crescente intolerância religiosa que se instala nos diversos grupos e credos. Na esteira, católica, os tradicionalismos de cunho fundamentalista são exemplos desse desafio atual – tópico que abordaremos a seguir.

2 Desafios contemporâneos: intolerância religiosa e tradicionalismo católico

Que os tempos hodiernos sejam caracterizados pelo pluralismo religioso é algo que podemos vislumbrar no universo de compreensão, valores e relações humanas na pós-modernidade. Mas, na prática – e esse parece ser um grande paradoxo – os sinais de fechamento, intolerância e resistência às formas de diálogo (inter)-religioso parecem que ganham corpo assustadoramente.

Se, por um lado, Vattimo acredita que o “adeus” à verdade objetiva como correspondência é a base para a democracia e para uma sociedade mais dialogal, por outro lado, em tom pessimista afirma que, na prática, a

⁷ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 64.



nossa sociedade dita “pluralista” ainda tem muita resistência (e, portanto, é o desafio da verdade no mundo do pluralismo pós-moderno) à transição daquela verdade ditada de cima, homogênea e objetiva para uma verdade enquanto construção de paradigmas compartilhados.

Os sinais e manifestações de intolerância religiosa têm alcançado proeminência no contexto pós-moderno, e isso soa desconcertante num tempo – assim julgamos – de condições mais favoráveis para o diálogo e respeito do outro religioso. No caso tipicamente católico, a presença de certos grupos tradicionalistas têm se mostrado de modo bastante visível e chama a atenção pelos posicionamentos de fechamento ao diálogo dentro da própria matriz religiosa.

O conceito de tradicionalismo⁸ é uma formulação externa ao grupo, ou seja, advém daqueles que enxergam tal postura como afirmação do passado em contraposição ao presente, a conservação em vez da mudança. Mas, para os tradicionalistas católicos, estes “sempre se entendem e se autodefinem como católicos ou como os autênticos católicos que se opõem aos católicos equivocados”⁹.

O tradicionalismo católico nasce no contexto do processo de modernização, quando a história ocidental assume configurações novas, a partir do contexto da Revolução Francesa (1789-1799), numa complexa gradação e luta entre renovação e preservação das práticas e ideais no interior da longa temporalidade da modernidade. Mas, para muitos autores, é desde a baixa idade Média

que se devem buscar as raízes da modernidade, quando o pensamento aristotélico assume o comando da investigação no seio das universidades

⁸ O tradicionalismo aqui analisado, de acordo com Passos (2020), não deve ser confundido com outras duas acepções. A primeira diz respeito à escola filosófico-teológica organizada na França do século XVIII e XIX, denominada “tradicionalismo”, que mereceu, inclusive, a condenação de papas – *Mirari vos* (1832), *Singulari nos* (1834) e *Pascendi* (1907) – por afirmarem a revelação como única fonte da verdade e, por conseguinte, negarem a possibilidade de acesso à verdade por meio da razão. A segunda distinção diz respeito à própria noção de *tradição*, dado cultural e religioso inerente aos processos de construção social das identidades religiosas e que adquire um lugar central no cristianismo. A noção de tradição (*traditio*) como transmissão dos conteúdos da fé nos diferentes tempos e nos espaços, pelos seguidores de Jesus Cristo, indica precisamente o contrário do tradicionalismo, na medida em que entende ser ela um processo de transmissão do passado no presente e, portanto, de discernimento circular entre as duas temporalidades, o que nega as dinâmicas da conservação intacta que caracterizam os diversos tradicionalismos. Cf. PASSOS, João Décio. *A força do passado na fraqueza do presente: o tradicionalismo e suas expressões*. São Paulo: Paulinas, 2020.

⁹ PASSOS, 2020, p. 23, 24.



do século XIII [...], é possível já mapear uma luta entre o moderno e o tradicional; luta marcada por dimensões teóricas e políticas que envolvem reis, bispos e papas, na busca de solução entre autonomia e autoridade racionais e políticas¹⁰.

Na atualidade, o renascimento das posturas tradicionalistas “opera legitimamente como discurso católico, tanto pelos que estão inseridos no corpo eclesial quanto pelos grupos que estão fora”¹¹, podendo ser verificado em muitos programas exibidos pelas televisões católicas, em homilias dominicais de muitos padres e em discursos que circulam pelas redes sociais.

Hoje o tradicionalismo constitui um dado social católico, estando presente como perfil que define os grupos religiosos, uma política eclesial definida, na medida em que os grupos são públicos e reconhecidos pela Igreja como legítimos, de uma cultura tradicionalista que se dissemina pelo conjunto do corpo eclesial por meio de movimentos instituídos e, de modo expressivo, das mídias de grande alcance¹².

Dois exemplos ocorridos no ambiente católico por iniciativas tradicionalistas – poderíamos citar vários – são bem alusivos para o que temos explicitado. O primeiro refere-se a uma conferência sobre gênero e sexualidade ministrada pelo Dr. Dráuzio Varella, em 2019, destinada aos pais de alunos do Colégio São Luís, tradicional escola católica da capital paulistana, o que provocou polêmica nas redes sociais. A motivação originada por grupos tradicionalistas, que acusaram o colégio de promover a ideologia de gênero, levou à organização de abaixo-assinado *on-line* contra o evento gerando muita repercussão nas mídias, mas o evento foi mantido.

No Rio, naquele mesmo ano, um grupo de católicos conservadores tentou impedir a realização de uma missa em homenagem ao Dia da Consciência Negra na Igreja do Sagrado Coração de Jesus, na Glória:

Eles chegaram antes da missa começar. Vários homens de terno e mulheres de véu. Nunca tínhamos visto essas pessoas aqui. Essa missa afro é feita há 15 anos na igreja. Logo no início da missa o padre fez um discurso dizendo que não estávamos fazendo nada de errado. Eles

¹⁰ PASSOS, 2020, p. 53.

¹¹ PASSOS, 2020, p. 24.

¹² PASSOS, 2020, p. 45.



*permaneceram na igreja, filmando tudo. No final, aconteceu a confusão – contou uma frequentadora da paróquia*¹³.

A primeira chamada foi noticiada na Revista Fórum, de 22 de setembro de 2019; e a segunda, no Extraglobo.com de 20 de novembro de 2019¹⁴. Ambos os exemplos revelam posturas comuns aos tradicionalismos, tais como o catolicismo autorreferencial, concepção de uma igreja apartada do mundo, espiritualidade intimista e individualista, uma estética litúrgica triunfalista, negação de uma moral social e valorização de uma moral rigorista centrada na norma objetiva cujas bases estão centradas no passado tridentino e anterior ao Vaticano II. Estariam aqui os sinais daquela verdade violenta já anunciada por Heidegger?

*O espaço da tolerância é o espaço público, um espaço de diálogo que não precisa necessariamente entrar nas questões substantivas da religião. Como sociedade e como nação só é possível avançar com o reconhecimento e a garantia da diversidade que representam a coexistência das diferentes religiões. Nossos filhos devem conhecer e aprender dos mitos, estórias e histórias de diversas culturas, não se pode prescindir dessa riqueza, dessa diversidade que foi produzida pela humanidade*¹⁵.

Na prática, estamos falando de uma predominância da intolerância e de um retorno cada vez mais visível dos fundamentalismos. A intolerância religiosa representa, exatamente, uma faceta da falta de diálogo e uma expressão da violência, que pode levar à morte. Remetendo ao caso brasileiro, diz não ser um fenômeno novo, visto que remonta desde o início da colonização portuguesa – os indígenas, por exemplo, foram proibidos de expressar suas crenças e realizar rituais.¹⁶ Outro exemplo é a cidadania plena adquirida pelos não católicos (protestantes, judeus e outras confissões) somente com o advento do Estado Laico e da separação Igreja-Estado, no final do século 19, quando se passa a contemplar o início de uma maior tolerância religiosa no país. Mesmo assim,

¹³ PASSOS, 2020, p. 34.

¹⁴ PASSOS, 2020, p. 33, 34.

¹⁵ FONSECA, Alexandre Brasil. Desigualdades, intolerâncias e violências: Direitos Humanos e religiões no Brasil contemporâneo. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (orgs.). História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR/Fogo, 2018. p. 139-152. Disponível em: <https://abhr.com.br/wp-content/uploads/2020/12/ABHR-2016-Volume-1.pdf>. Acesso em: 5 maio 2022.

¹⁶ FONSECA, 2018, p. 147.



No início do século 20, Espíritas e Pentecostais encontraram dificuldades para viverem suas crenças e os fiéis de religiões de Matriz Africana são um grupo que sofrem ainda nos dias atuais situações relacionadas à intolerância religiosa¹⁷.

A intolerância religiosa no Brasil atinge principalmente aquelas pessoas que são proibidas de expressarem suas crenças e não-crenças em decorrência da pressão e não-aceitação social. Trata-se de um desafio a ser superado, visto que a diversidade religiosa e a laicidade do Estado já são demonstrações concretas do que sociedade moderna desenvolveu e que sinalizam, por meio de elementos mais do que suficientes, a possibilidade de convivência entre diferentes.

Fiéis de religiões de Matriz Africana representam um grupo particular de vítimas, pois sofrem por apenas expressarem por meio de vestimentas suas crenças. Situações de depredações de espaços religiosos são outro tipo de expressão que tem ocorrido em algumas regiões do país. Isso atinge especialmente as religiões de Matriz Africana, mas também igrejas católicas. Esse tipo de intolerância demarca bastante um tipo de intolerância religiosa e representa 24% das matérias veiculadas pela imprensa sobre a temática entre 2011 e 2015, conforme dados do Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa (FONSECA; ADAD, 2016). Em segundo lugar aparecem situações que envolvem agressões físicas (23%) e nesse item as principais vítimas são de religiões de Matriz Africana e os evangélicos. Agressões em escolas, brigas entre vizinhos e mesmo oito assassinatos foram identificados em matérias publicadas entre 2011 e 2015, casos em que ou a Justiça ou a Polícia concluiu que a motivação para o homicídio foi intolerância religiosa¹⁸.

O que estaria por detrás – falando em séculos dos séculos – desses posicionamentos fundamentalistas e tradicionalistas que pregam intolerância e segregações? Como olhamos para o outro? Estaria arraigada uma resistência ao outro ou estaríamos falando de uma construção cultural manipulada de separação e extermínio da figura do outro? Rita Laura Segato, em seus estudos sobre gênero e colonialidade, a partir de uma leitura decolonial, ilumina nossa discussão ao remontar ao conceito de *binarismo* contrapondo-o ao de *dualismo*. Basicamente, a autora enxerga no mundo da aldeia o terreno dualista em que o outro não é visto como um problema, diferentemente no mundo moderno dito ‘civilizado’ que

¹⁷ FONSECA, 2018, p. 147, 148.

¹⁸ FONSECA, 2018, p. 148.



é binário, isto é, o outro é tido como um diferente inimigo que a todo o momento tende a ser expurgado.

O binarismo, próprio do mundo do Um da colonial/modernidade, resulta da episteme do expurgo e da exterioridade que o sistema colonial construiu e a colonialidade mantém vigente. O um e o dois que formam a dualidade indígena são uma entre muitas possibilidades do múltiplo, e ainda que possam funcionar em complementaridade, são ontologicamente completos e cada um dotado da sua própria politicidade, apesar de desiguais em valor e prestígio. O segundo nessa dualidade hierárquica não constitui um problema que necessita conversão, não é mister submetê-lo a um processamento pela grade do equivalente universal, e tampouco é resto da transposição para o Um, mas é plenamente outro, um outro completo, irreduzível¹⁹.

No caso da ágora moderna – cujo gradiente de universalidade nos toca a questão dos fundamentalismos – continua a autora a dizer que:

Há um sujeito nativo do seu âmbito, o único capaz de habitá-lo com naturalidade porque é dele oriundo. E este sujeito, que formulou a regra da cidadania à sua imagem e semelhança, porque a originou a partir de uma exterioridade plasmada no primeiro processo bélico e imediatamente ideológico que instalou a episteme colonial e moderna, tem as seguintes características: é homem, é branco, é pater familiae – portanto, é funcionalmente heterossexual –, é proprietário, e é letrado. Quem deseje mimetizar-se em sua capacidade cidadã terá que, por meio da politização – no sentido de publicização da identidade, pois o público é o único que tem potência política no ambiente moderno –, reconverter-se a seu perfil²⁰.

Percebe-se, pois, sobretudo no caso brasileiro, que os fundamentalismos e os tradicionalismos que vão perdurando têm uma construção que sagazmente foi orientada por uma colonização eurocêntrica agressiva e desarticuladora desde as origens. Essa história precisa ser revisitada e recontada a partir de um prisma que não seja o do religioso colonizador que insufla a segregação como se fosse algo natural e próprio do ser social, mas das genuínas vozes que tiveram suprimidas suas espiritualidades e

¹⁹ SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES*, Coimbra, n. 18, 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em 30 abr. 2019. DOI: 10.4000/eces.1533.

²⁰ SEGATO, 2012, p. 48.



foram ocultadas e silenciadas ao longo da história. Essa é a ótica desenvolvida pelo Papa Francisco – que abordaremos a seguir –, em sua Carta Encíclica *Fratelli tutti*, quando contempla a possibilidade do diálogo em uma cultura do encontro, um verdadeiro encontro com o outro.

3 O diálogo em uma cultura do encontro: o perdão sem esquecimento

Em seu artigo *Desigualdades, intolerâncias e violências: Direitos Humanos e religiões no Brasil contemporâneo*, Alexandre Brasil Fonseca toca na questão do diálogo não nível teológico, mas sobre os aspectos éticos e existenciais: “o ponto central aqui é proporcionar o encontro e trocas; afastar pré-conceitos num contexto amplo que se constrói a partir de uma lógica transdisciplinar que reúne diferentes campos do conhecimento e da práxis”²¹. Para tratar das relações entre direitos humanos e as religiões, ele cita os passos de Marcelo Barros em sua experiência na área do diálogo inter-religioso no Brasil:

1º Dialogar é entrar na lógica do outro. Isso significa que o outro – o diferente – é acolhido como é – em sua diferença radical e não se trata de dialogar a partir das semelhanças e pontos de acordo.

2º No acolher o outro e sua fé como ela é, não existe uma relativização confusa da nossa própria identidade. Aceitamos sim relativizar nossa expressão de fé (não fazer isso seria ficar presos ao dogmatismo) para aprender com o outro, mas sem que seja necessário crermos como o outro, ou pensarmos como ele.

*3º Com ele, alargamos nosso olhar e enriquecemos nosso modo de compreender e viver a fé, aceitamos as perguntas e questões que o encontro e o diálogo nos proporcionam e estimulam*²².

A importância do diálogo para as relações sociais é abordada pelo Papa Francisco em sua carta encíclica “*Fratelli tutti*: sobre a fraternidade e a amizade social” chamando a atenção para o que ele denomina a “cultura do encontro”:

A palavra “cultura” indica algo que penetrou no povo, nas suas convicções mais profundas e no seu estilo de vida. Quando falamos de uma “cultura” no povo, trata-se de algo mais que uma ideia ou uma abstração;

²¹ FONSECA, 2018, p. 147.

²² FONSECA, 2018, p. 147.



*inclui as aspirações, o entusiasmo e, em última análise, um modo de viver que caracteriza aquele grupo humano. Assim, falar de “cultura do encontro” significa que, como povo, somos apaixonados por querer encontrar-nos, procurar pontos de contato, construir pontes, planejar algo que envolva a todos. Isso se tornou uma aspiração e um estilo de vida. O sujeito dessa cultura é o povo, não um setor da sociedade que tenta manter tranquilo o resto com recursos profissionais e mediáticos*²³.

O encontro com o outro advém de uma constituição propriamente humana, mas também das sérias necessidades observadas no contexto contemporâneo permeado por contradições:

*Persistem hoje no mundo inúmeras formas de injustiça, alimentadas por visões antropológicas redutivas e por um modelo econômico fundado no lucro, que não hesita em explorar, descartar e até matar o homem. Enquanto uma parte da humanidade vive na opulência, outra parte vê a própria dignidade não reconhecida, desprezada ou espezinhada e os seus direitos fundamentais ignorados ou violados. Que diz isto a respeito da igualdade de direitos fundada na mesma dignidade humana?*²⁴

O título da carta encíclica – no português, “Todos irmãos” – é sugestivo, visto ser urgente o diálogo, inclusive o inter-religioso, a partir de um lugar comum – os direitos e a dignidade humana. O texto de Zwinglio Motta Dias, tomando a base criadora do homem como feito à semelhança do seu Criador, é consoante ao escrito de Francisco, quando tece a crítica à não-concretude do que significa a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948:

*com o propósito de constituir-se num ideal a ser perseguido pelas nações do mundo, ainda está muito longe de ter seus artigos observados com o rigor necessário e merecido pela grande maioria das nações do planeta. Depois de quase sete décadas de vigência esta declaração tem gerado mais discursos de boas intenções do que realmente inspirado e induzido governos e autoridades regionais e internacionais a tomarem medidas concretas capazes de, verdadeiramente, humanizar o convívio entre os seres humanos no planeta*²⁵.

²³ FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli tutti*. São Paulo: Loyola, 2020. p. 107; FT, n. 216.

²⁴ FRANCISCO, 2020; FT, n. 22.

²⁵ DIAS, Zwinglio Motta. O conservadorismo protestante/evangélico no Brasil e o desafio dos Direitos Humanos. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (org.). *História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos* (Vol.



Ainda que o artigo de Zwinglio Motta Dias, ao tratar da relação entre o conservadorismo protestante no Brasil e os direitos humanos, remeta-se mais diretamente aos cristãos protestantes em suas formas e possibilidades de transformação social, suas palavras servem bem ao terreno de todas as religiões cristãs do mundo atual no que toca ao compromisso ético com a dignidade e promoção da pessoa humana:

Precisamos de uma compreensão alargada e deslocada da subjetividade. Alargada, de modo a incluir no conjunto de valores evangélicos a rejeição do consumismo e a aceitação da pluralidade moral e política. Deslocada, na medida em que seu eixo não fosse mais o sujeito individual, mas o sujeito intersubjetivo. Uma subjetividade caracterizada pela abertura radical ao Outro, pela inclusão da consciência cidadã no centro da formação pessoal, pela resistência contra o status quo, pela não identificação da fé cristã com o capitalismo democrático liberal ou neoliberal²⁶.

Assim como na *Laudato si*, São Francisco de Assis é a inspiração do papa Francisco para a *Fratelli Tutti*: “com poucas e simples palavras, explicou o essencial de uma fraternidade aberta, que permite reconhecer, valorizar e amar todas as pessoas, independentemente da sua proximidade física, do ponto da terra em que cada uma nasceu ou habita”²⁷.

A proposta oferecida por Francisco é o diálogo, que não deve ser confundido com uma simples troca de opiniões, o que acaba sendo um monólogo por vezes acirrado e gerador de agressividade. Na época da verdade mais como interpretação que correspondência objetiva – nas palavras de Gianni Vattimo, uma ontologia hermenêutica mais que uma metafísica da presença – é preciso um olhar atento, segundo Francisco, a fim de que a verdade não seja confundida com relativismos baseados nas aspirações que convêm a cada um.

Se, em última análise, “não há verdades objetivas nem princípios estáveis, fora da satisfação das aspirações próprias e das necessidades imediatas, [...] não podemos pensar que os programas políticos ou a força da lei sejam suficientes [...], quando é a cultura que se corrompe deixando de reconhecer qualquer verdade objetiva ou quaisquer

1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR/Fogo, 2018. p. 192-207. Disponível em: <https://abhr.com.br/wp-content/uploads/2020/12/ABHR-2016-Volume-1.pdf>. Acesso em: 5 maio 2022.

²⁶ DIAS, 2018, p. 206.

²⁷ FRANCISCO, 2020; FT, n. 1.



*princípios universalmente válidos, as leis só se poderão entender como imposições arbitrárias e obstáculos a evitar*²⁸.

O diálogo, na acepção do Papa Francisco, é o caminho mais adequado para reconhecer o que sempre deve ser afirmado e respeitado e deve ir além do consenso ocasional: “um diálogo que precisa ser enriquecido e esclarecido por razões, argumentos racionais, perspectivas variadas, contribuições de diversos conhecimentos e pontos de vista”²⁹. Isso não exclui a possibilidade de se chegar a verdades ou valores que devem ser sempre respeitados, e Francisco explica-o melhor ao tratar da questão da dignidade da pessoa do outro: “todo ser humano possui uma dignidade inalienável é uma verdade que corresponde à natureza humana, independentemente de qualquer transformação cultural”³⁰.

Partindo da real atestação da dignidade humana, damo-nos conta dos inúmeros desafios no que concerne às tentativas de conviver e dialogar com o outro na pós-modernidade: “já não há espaço para diplomacias vazias, dissimulações, discursos com duplo sentido, ocultações, bons modos que escondem a realidade. Os que se defrontaram duramente falam a partir da verdade, nua e crua”³¹. Assim, parece que a diferencial contribuição de Francisco neste escrito é apontar caminhos possíveis para a realização do verdadeiro encontro com o outro.

Primeiramente, trata-se de apostar na unidade, princípio segundo o qual se constroem o diálogo e a amizade social, pois “nenhuma família, nenhum grupo de vizinhos ou uma etnia e menos ainda um país tem futuro, se o motor que os une, congrega e cobre as diferenças é a vingança e o ódio”³².

*Não é apostar no sincretismo ou na absorção de um no outro, mas na resolução num plano superior que preserva em si as preciosas potencialidades das polaridades em contraste. Sabemos bem que, todas as vezes que aprendemos, como pessoas e comunidades, a olhar para mais alto do que nós mesmos e os nossos interesses particulares, a compreensão e o compromisso recíprocos transformam-se em solidariedade*³³.

²⁸ FRANCISCO, 2020; FT, n. 206.

²⁹ FRANCISCO, 2020; FT, n. 11.

³⁰ FRANCISCO, 2020; FT, n. 213.

³¹ FRANCISCO, 2020; FT, n. 226.

³² FRANCISCO, 2020; FT, n. 242.

³³ FRANCISCO, 2020; FT, n. 245.



Contudo, há que se levar em conta o modo como se deve implantar e/ou fomentar essa cultura dialogal, pois, ainda que soe paradoxal para a construção da cultura do encontro, “a verdadeira reconciliação não escapa do conflito, mas alcança-se dentro do conflito, superando-o através do diálogo e de negociações transparentes, sinceras e pacientes”³⁴. Francisco alude para o risco de uma paz aparente, ao apresentar que, no caso do cristianismo, o perdão e a reconciliação são pilares, como em outras religiões. Entretanto, “o risco reside em não entender adequadamente as convicções dos crentes e apresentá-las de tal modo que acabem por alimentar o fatalismo, a inércia ou a injustiça, e, por outro lado, a intolerância e a violência”³⁵.

Na busca de diálogo e, quem sabe, de reconciliação com o outro, pode-se incorrer na falsa ideia pacífica de “virar a página” e deixar de fazer memória de um passado que importa para a construção do bem das novas gerações. Diz o Papa: “é comovente ver a capacidade de perdão de algumas pessoas que souberam ultrapassar o dano sofrido, mas também é humano compreender aqueles que não o podem fazer. Em todo o caso, o que nunca se deve propor é o esquecimento”³⁶.

*A Shoah não deve ser esquecida. É o símbolo dos extremos aonde pode chegar a malvadez do homem, quando, atizado por falsas ideologias, esquece a dignidade fundamental de cada pessoa, a qual merece respeito absoluto seja qual for o povo a que pertença e a religião que professe. [...] Não se devem esquecer os bombardeamentos atômicos de Hiroxima e Nagasáqui. [...] Não podemos permitir que a atual e as novas gerações percam a memória do que aconteceu, aquela memória que é garantia e estímulo para construir um futuro mais justo e fraterno. Também não devemos esquecer as perseguições, o comércio dos escravos e os massacres étnicos que se verificaram e verificam em vários países, e tantos outros factos históricos que nos fazem envergonhar de sermos humanos*³⁷.

Vê-se, pois, na fala de Francisco, que o perdão, como alicerce dos relacionamentos e promotor a cultura do diálogo, não implica esquecimento. A memória é importante às vítimas de horrores, para que não cedam à lógica “que leva a justificar a represália e qualquer

³⁴ FRANCISCO, 2020; FT, n. 244.

³⁵ FRANCISCO, 2020; FT, n. 237.

³⁶ FRANCISCO, 2020; FT, n. 246.

³⁷ FRANCISCO, 2020; FT, n. 247, 248.



violência em nome do mal imenso que sofreram”³⁸, assim como mantém viva a chama da consciência coletiva, trazendo às sucessivas gerações o exemplo daqueles que, num contexto envenenado e corrupto, foram capazes de recuperar a dignidade contra toda vontade de domínio e destruição.

Conclusão

Hoje claramente nos perpassam múltiplas manifestações e possibilidades de vivências e verdades religiosas. Contudo, quando ainda nos deparamos com aviltados cenários de fundamentalismo e intolerância religiosa, devemos nos questionar se de fato a humanidade está disposta e aberta a abrir mão de suas concepções objetivísticas para olhar o outro em sua alteridade. Esse caminho requer um aprendizado novo, visto que, por muitos séculos, sobretudo no terreno ocidental, aprendemos a ver o outro a partir de uma ótica de subjugação, desconfiando e catequizando o outro segundo nossos valores e crenças. Parece ser um exercício novo a transição do binarismo para o dualismo, a ponto de querer aprender com o outro, ou seja, o outro tem algo a compartilhar e não somente a receber.

Uma releitura histórica e antropológica das civilizações – no caso do Brasil não tem como não passar pelo desastre da colonialidade e todas as suas consequências europeizantes – faz-se mister se desarmos nos perguntar pelo porquê dos fundamentalismos arraigados que sustentam por séculos teorias de normalidade, eleição ou mérito para justificar segregacionismos, violência e a intolerância também na esfera da religião. Posturas e olhares decoloniais avançam e têm ganhado força em congressos e no debate público, o que é muito positivo para irmos ao encontro da gênese do problema e assim pensar em caminhos realmente dialogais. O caminho é uma desconstrução de paradigmas, que tenha a coragem de ler a história não apenas a partir das lentes do colonizador, mas que consiga ouvir as vozes e enxergar os rostos daqueles que tiveram suas culturas e espiritualizadas silenciadas por séculos.

A cultura do encontro, como apregoa o Papa Francisco, é urgente, pois atesta a direção em que as igrejas são chamadas a percorrer frente às exigências dos tempos pós-modernos, o que não conseguiremos en-

³⁸ FRANCISCO, 2020; FT, n. 249.



contrar nos tradicionalismos fundamentalistas, assim como aponta a uma paz e um amor social que revise a história como processo curativo e pedagógico, cuja memória faz educar as gerações para uma verdadeira solidariedade, o diálogo e o encontro com o outro.

Referências

AQUINO, Thiago Antonio Avellar de. “Os sentidos do viver e do morrer na perspectiva da logoterapia e análise existencial”. In: LEMOS, Carolina Telles; FILHO, José Reinaldo F. Martins (org.). *Religião, espiritualidade e saúde: os sentidos do viver e do morrer*. Belo Horizonte: Senso, 2020.

DIAS, Zwinglio Motta. O conservadorismo protestante/evangélico no Brasil e o desafio dos Direitos Humanos. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (org.). *História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos* (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR/Fogo, 2018. p. 192-207. Disponível em: <https://abhr.com.br/wp-content/uploads/2020/12/ABHR-2016-Volume-1.pdf>. Acesso em: 5 maio 2022.

FONSECA, Alexandre Brasil. Desigualdades, intolerâncias e violências: Direitos Humanos e religiões no Brasil contemporâneo. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque; SÁEZ, Oscar Calavia (org.). *História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos* (Vol. 1). Coleção ABHR. Florianópolis: ABHR/Fogo, 2018. p. 139-152. Disponível em: <https://abhr.com.br/wp-content/uploads/2020/12/ABHR-2016-Volume-1.pdf>. Acesso em: 5 maio 2022.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli tutti: sobre a fraternidade e a amizade social*. São Paulo: Loyola, 2020.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2015.

PASSOS, João Décio. *A Força do Passado na Fraqueza do Presente: o tradicionalismo e suas expressões*. São Paulo: Paulinas, 2020.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES*, Coimbra, n.18, 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em 30 abr. 2019. DOI: 10.4000/eces.1533.



VATTIMO, Gianni. *Adeus à Verdade*. Petrópolis: Vozes, 2016.

VATTIMO, Gianni. *Depois da Cristandade*: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.