

As religiões dos imigrantes e refugiados e o conceito de alteridade em Dussel

The religions of immigrants and refugees and the concept of otherness in Dussel.

Wellington da Silva Barros*

Recebido em: 09/12/20

Aprovado: 06/01/20

Resumo:

Muitos imigrantes e refugiados que chegam ao Brasil são adeptos de outras religiões que não aquelas majoritárias no campo religioso nacional. O desafio permanece sendo o de promover a acolhida, objetivando a promoção da autonomia e da dignidade humana, indo além de posturas fechadas ou mesmo proselitistas. Sabemos que em muitas partes do mundo e também no Brasil, muitas pessoas adotam posturas de fechamento diante da necessária acolhida aos migrantes por vários motivos, dentre eles a questão da alteridade religiosa. A partir da filosofia de Enrique Dussel e de sua reflexão sobre a alteridade, queremos propor fundamentos práticos para a acolhida, convivência e diálogo.

Palavras-chave: Acolhida, imigrantes, refugiados, alteridade religiosa, Enrique Dussel, Igreja católica.

Abstract:

Many immigrants and refugees who come to Brazil are adept of religions other than those of the majority in the national religious field. The challenge remains to promote acceptance, aiming at promoting autonomy and human dignity, going beyond closed or even proselytizing postures. We know that in many parts of the world and also in Brazil, many people adopt closing positions in view of the necessary welcome to migrants for various reasons, including the issue of religious alterity. From the philosophy of Enrique Dussel and his reflection on otherness, we want to propose practical foundations for welcoming, coexistence and dialogue.

Keywords: Welcome, immigrants, refugees, religious alterity, Enrique Dussel, Catholic Church.

Introdução

Em alguns contextos, a chegada de imigrantes estimula ainda mais o pluralismo religioso, e podemos dizer que este também é o caso do Brasil, tornando a convivência

* Wellington da Silva Barros é doutor em ciência da religião, pela PUC-SP, e em teologia pela Universidade Urbaniana, de Roma, e professor no ITESP.

entre as religiões ainda mais urgente. Sabemos que a história das religiões é marcada por muitas contradições, porém, é inegável também a importância das mesmas em promoção de dinâmicas e processos que objetivavam a construção da paz. O teólogo católico Hans Küng (1928-), afirma, em seu projeto de ética global, que não haverá paz no mundo, sem paz entre as religiões (KÜNG, 1993, 7). Para nós, as religiões possuem uma importante capacidade humanizadora, que poderá ser viabilizada a partir de um diálogo inter-religioso que respeite a autonomia irreduzível das alteridades envolvidas em vista do enriquecimento mútuo. Neste sentido, nosso enfoque neste artigo se fundamentará na ideia de que a relação entre as alteridades religiosas pode favorecer a convivência pacífica entre as pessoas e instituições religiosas. Porém, para que esta relação possa se desenvolver de maneira mais fecunda possível, é necessário refletir sobre o conceito de alteridade, ou seja, quem é o *outro*, para assim, pensar em perspectivas para a acolhida da diversidade religiosa em vista da prática do diálogo inter-religioso, pois, estes também são desafios fundamentais no âmbito da imigração e do refúgio.

1. As religiões dos imigrantes e refugiados

A relação entre religião e imigração está presente em grande parte da história humana. Alguns líderes das tradições religiosas mais presentes entre os imigrantes e refugiados que chegam atualmente ao Brasil, viveram ou foram interpretados também em situação de imigração: Abraão, Jesus de Nazaré, Maomé, etc. Desde os tempos de Abraão, estas religiões estiveram associadas a deslocamentos, êxodos, movimentos missionários, peregrinações, etc. Porém, não são raros também os momentos na história de várias religiões de protagonismos de violência, guerras, divisões e escravidão, motivando a expulsão, tráfico, deslocamentos de pessoas. Sendo assim, cabe questionar sobre o serviço das diferentes religiões na busca da construção da paz mundial em face aos inúmeros conflitos, violências e mortes.

Uma das pesquisas mais recente e importante sobre a fé das pessoas em movimento é a do *Pew Research Center* de 2012, denominado *Faith on the Move (The Religious Affiliation of International Migrants)*. Esta pesquisa revelou que as pessoas estão em movimento, assim como suas crenças, o mesmo destacou que o número total de imigrantes que viviam em todo o mundo cresceu substancialmente nos últimos 50

anos, passando de cerca de 80 milhões de pessoas (ou 2,6% da população mundial) em 1960 para cerca de 214 milhões (ou aproximadamente 3% da população mundial) em 2010. A pesquisa se concentrou na afiliação religiosa de imigrantes, examinando padrões entre sete grupos principais: cristãos, muçulmanos, hindus, budistas, judeus, adeptos de outras religiões e não afiliados, e trouxe os seguintes dados estatísticos: os cristãos compreendiam quase metade com cerca de 106 milhões (ou 49% dos 214 milhões de imigrantes do mundo, ou seja, do número total de pessoas que residiam no ao da pesquisa em um país diferente daquele onde nasceram); os muçulmanos eram a segunda maior parte das pessoas que migraram quase 60 milhões (27%); os hindus quase 11 milhões (5%), e os budistas cerca de 7 milhões (3%); existiam mais de 3,6 milhões de imigrantes judeus que vivem em todo o mundo (quase 2%); já os adeptos de outras religiões - incluindo sikhs, jainistas, taoístas, religiões chinesas, religiões tradicionais africanas e muitos grupos menores, coletivamente representavam 9 milhões de migrantes (4%); o restante do "estoque" acumulado de imigrantes no mundo (mais de 19 milhões, ou 9%) representavam os sem afiliação, categoria que inclui ateus, agnósticos e pessoas que dizem não ter religião em particular. Em alguns aspectos, a afiliação religiosa de imigrantes reflete a composição religiosa da população geral do mundo. Por exemplo, cristãos e muçulmanos são os dois maiores grupos religiosos entre os imigrantes, bem como os dois maiores grupos religiosos em geral (FAITH ON THE MOVE, 2012, 7-12).

Os dramas e as alegrias das pessoas no âmbito da mobilidade não fazem distinção de religião ou crença. Porém, os dados de 2017 do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) apontam que a maioria dos países de origem e de acolhida dos que migram forçadamente por vários motivos e buscam refúgio em outros países, professam a fé muçulmana. A população forçosamente deslocada no mundo aumentou em mais de 2,9 milhões em 2017. No final do mesmo ano, havia 68,5 milhões de pessoas deslocadas à força em todo o mundo devido a perseguição, conflitos ou a violência generalizada. Como consequência, esta população seguiu novamente em altas históricas. No total, mais de dois terços (68%) de todos os refugiados do mundo vieram de apenas cinco países: República Árabe da Síria (6,3 milhões); Afeganistão (2,6 milhões); Sudão do Sul (2,4 milhões); Myanmar (1,2 milhões) e Somália (986.400). Pelo quarto ano consecutivo, a Turquia abrigou o maior número de refugiados no mundo (3,5 milhões). Os principais países que acolheram refugiados foram: Turquia

(3,5 milhões); Paquistão (1,4 milhões); Uganda (1,4 milhões); Líbano (998.900); República Islâmica do Irã (979.400); Alemanha (970,400); Bangladesh (932.200); Sudão (906.600). (ACNUR, 2018).

O número de refugiados no Brasil é pequeno em relação aos números acima citados. Segundo o Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE), em 2017 o Brasil tinha 10.145 refugiados reconhecidos e 86.007 solicitantes de refúgio, ou seja, pessoas que estão com seus processos em trâmite. A nacionalidade com maior número de refugiados reconhecidos é a Síria (39%) (CONARE, 2017).

Em relação aos imigrantes, estimam-se haver já no mundo 258 milhões, que foram contabilizados globalmente em 2017, o que representava 3,4% da população total do mundo. No Brasil os números em relação aos imigrantes também não são altos, segundo a Organização Internacional para a Migração (OIM), em 2017 havia no país 735.600, já o número de emigrantes brasileiros é maior, com 1,6 milhões de brasileiros espalhados pelo mundo (OIM).

Ainda que não haja no Brasil dados estatísticos sobre as religiões dos imigrantes e refugiados, sabemos que há uma importante presença, sobretudo, muçulmana. Num país majoritariamente cristão, chama a atenção essa incipiente presença religiosa distinta da grande maioria da população nacional, pois, há alguns lugares ou instituições que trabalham na acolhida destas pessoas que esta pluralidade é mais visível e intensa¹.

A dimensão religiosa é um componente importante na vivência individual e coletiva dos imigrantes e refugiados. Hirschman (2004,1228) destaca, de forma sintética, as funções das religiões no acompanhamento dos percursos destas pessoas através de três “erres”: refúgio, respeito e recursos. As igrejas cristãs e demais religiões desenvolvem um importante papel na criação das comunidades e como fontes de assistência social e econômica para aqueles que se encontra em dificuldade. Princípio destaca que as religiões podem ser instrumentos de integração, mas também de exclusão:

Com a multiplicação dos grupos étnicos portadores de outras fés religiosas, a pergunta que hoje preocupa a opinião pública e os analistas sociais, é a seguinte: as religiões dos imigrantes são fatores de integração e de pacificação ou fatores de conflito e de obstáculo para a integração social? Ora, que a

¹ É o caso de uma instituição estudada por nós em São Paulo mantida pela Igreja Católica pertencente a Congregação dos Missionários de São Carlos (Scalabrinianos) chamada Missão Paz. Em média, esta instituição acolhe pessoas de 20 diferentes denominações religiosas por ano segundo dados oferecidos pela própria instituição. Dentre estas, prevalece a presença muçulmana trazida por imigrantes e refugiados de países como Mali, Senegal e Togo.

religião seja fator de integração ou de desintegração depende de como ela seja utilizada e vivenciada. (PRENCIPE, 2011, 6).

No que diz respeito à posição da Igreja católica sobre as demais religiões, vale destacar que, embora de forma sumária, a Igreja católica reconhece os valores positivos de santidade e verdade nas religiões, contudo, há um caminho a ser feito no âmbito da doutrina mesmo com os avanços do Concílio Vaticano II (1962-1965). Houve muitos avanços nesta questão trazidos pelo Vaticano II, por exemplo, a que se refere à liberdade religiosa. O magistério conciliar considera que as alteridades religiosas são positivas, pois, a Trindade também pode agir por meio delas. Por outro lado, é evitado um juízo teológico integralmente positivo sobre as religiões. No fundo há ainda um resquício de uma visão que nega a conceber o outro como se apresenta, ou seja, em seu valor soteriológico autônomo: somente a Igreja católica possui os meios plenos de salvação. Uma perspectiva essencialmente cristocêntrica é o que afirma Teixeira a partir também de outros autores como Jaques Dupuis:

A perspectiva do concílio é nitidamente cristocêntrica. Mesmo reconhecendo e valorizando os elementos de santidade e verdade presentes nas religiões, deixa em aberto o modo como o mistério salvador de Jesus Cristo atua nos participantes das outras religiões, mediante a ação do Espírito. Segundo o concílio, as religiões “não podem ser consideradas canais de salvação para seus membros fora de uma referência ao mistério de Jesus Cristo, sem o qual não há salvação” (TEIXEIRA, 2012, 10).

O encontro com imigrantes e refugiados convida ao respeito e à promoção da dignidade humana e religiosa de forma integral, ou seja, sem interesses proselitistas que objetive a conversão ou absorção institucional de uma das partes. Para que o encontro e o diálogo se desenvolvam da melhor forma possível, respeitando integralmente as identidades, é preciso que haja um terreno comum, ou seja, um objetivo maior e irrenunciável que se torna absoluto e relativiza sadiamente os demais. Neste sentido, é importante destacar a concepção de alteridade, pois, a mesma fundamentará ações de acolhida ou de fechamento/ exclusão.

2. A alteridade: significados e alcances

Marchionni nos oferece um breve resumo sobre a alteridade desde a sua origem etimológica. E nos recorda que a palavra alteridade deriva do latim “*alter*”, que significa outro. A alteridade como objeto de estudo é recente, pois, antes a sociedade

hegemonicamente religiosa falava do próximo apenas como objeto do amor. Porém, Marchionni destaca que o mundo acadêmico inventou esta palavra nova para indicar na história humana os momentos de tensões quando um grupo se viu – e se vê – diante de outro:

A identidade geográfico-cultural-moral-étnico-católica da *Res Publica Christiana* (República Cristã) ficou abalada quando se dividiu, em 1154, e aparece o outro da Igreja Ortodoxa. Contemporaneamente, o catolicismo vinha em contato com o outro do Islamismo. Em 1517, Lutero fez nascer o outro do Protestantismo. Primeiramente, recorreu-se a guerras de religião e, finalmente, foi necessário inventar uma teoria do outro, para conviver com ele. Mais tarde, o descobrimento da América e da África colocou os europeus diante de um outro desconhecido, o indígena. Quem é ele? Tem alma? Descende de Adão? As colonizações de 1500-1900 e, nos tempos atuais, as migrações e as guerras recolocaram em questão a pergunta: quem é o outro? Sou superior a ele? Como conviver com ele? Tenho direito à guerra justa contra ele? (MARCHIONNI, 2009, 191).

Na Idade Média a concepção do outro era bastante clara: todos criam que o outro era filho de Deus, como eu e nós, ou seja, o outro ficava incluído no: *nós* da comunidade (devido também ao modelo de sociedade medieval comunitário). Já na modernidade ocorreu uma involução, apesar da evolução da vida coletiva. Na verdade, o *cogito* cartesiano fez irromper a primazia do eu no lugar de Deus. E Lutero trouxe para o centro o indivíduo como fundamental na dinâmica da fé, sem mediação eclesial em união com a incipiente economia política. Em síntese, nos últimos séculos o conceito *indivíduo* ganhou relevância em detrimento do conceito de alteridade por várias outras razões. Marchionni avança na hipótese de que o Iluminismo elevou a razão humana divorciada da ideia de Deus:

O Deus-Razão, Razão totalizante de Hegel, ídolo sem olhos nem ouvidos, matriz de totalitarismos sanguinários do século XX e das cadeias de montagem nas fabricas, acabou colocando todo mundo em fila como massa informe a serviço do Estado (o grande Moloch) ou do Partido (o Grande Irmão). Acima da identidade da pessoa foi erguida a Identidade Nacional, fascista, comunista ou nacionalista ou militarista ou etnocêntrica ou linguística. Sobreveio ultimamente a era das Grandes Identidades Racionais: a Finança, o Mercado, o Sucesso, a Comunicação, o Prazer. O outro? Apenas uma pecinha de grande engrenagem, como ficou descrito por Chaplin no filme Tempos Modernos. (MARCHIONNI, 2009, 193).

Para Marchionni a concepção do outro se perdeu, e para redescobri-lo ele propõe buscar os fundamentos na teologia e na filosofia. No âmbito da teologia cristã esse autor

resgata o convite de Jesus para amar o próximo. Na filosofia, o “outro” indica o esforço para realmente entender a alteridade.

O termo alteridade, do latim *altéritas*, indica o esforço filosófico-teológico de entender o que é o outro. Alteridade significa a essência do outro, o significado do outro. Assim, um determinado cavalo é um animal que está aí, mas a equinidade é aquilo que constitui a essência do cavalo em si, mesmo que nenhum cavalo sobrasse na face da terra. Da mesma forma, o homem é um indivíduo existente diante de mim, enquanto *humanitas* (humanidade) é a essência do ser homem, mesmo que todos os homens, exceto eu, desaparecessem. Em suma, o outro é o ser humano à nossa frente, a alteridade é a ideia que temos do outro (MARCHIONNI, 2009, 194).

Alteridade significa então o que é o outro; neste sentido o termo convivência indica como estar com o outro. Enfim, para Marchionni, alteridade pertence à filosofia e à teologia, e a convivência à ética, pois, esta traça os comportamentos adequados em relação ao outro. A ética é parte da filosofia, então Marchionni conclui que a filosofia e a teologia se debruçam sobre quem é e sobre como é o outro. Porém, a alteridade não se limita a estas duas ciências, mas também a sociologia, relações internacionais, antropologia cultural, política, terapia psicanalítica, relações interpessoais, serviço social, e destaca que:

Nessas disciplinas, todavia, a alteridade é vista não em termos conceituais, como faz a filosofia, mas em termos operacionais e relacionais, mais propriamente em termos de convivência ética. Todas elas analisam o impacto, em termos operativos, que a existência do outro e do diverso provoca no eu (identidade pessoal) e no *nós* (identidade grupal ou coletiva). Há uma relação factual entre o idêntico (eu, nós) e o diverso (o outro, os outros). Dessa forma, o conceito de alteridade é chamado nas reflexões sobre imigração, guerra, colonização, relação internacional, religião, vida familiar e associativa, distribuição de renda. (MARCHIONNI, 2009, 194).

O uso do termo alteridade não é unívoco, ora indica a percepção do outro ou a convivência. Alteridade e convivência são as duas faces da mesma moeda. O outro me faz existir, é parte integrante do eu. É o outro que define e provoca a minha identidade, corporeidade, individualidade e sociabilidade. E olhando o outro que me julgo, me corrijo, me interpreto, evoluo, entendo, interrogo, distingo, amo, projeto (MARCHIONNI, 2009, 196).

3. A alteridade na filosofia da libertação em Enrique Dussel

Enrique Dussel, filósofo e teólogo argentino, (1934-) permite considerar a alteridade em confronto com a tradição filosófica ocidental. Ele considera ineficiente esta tradição filosófica ao abordar a vida de cada pessoa na sua história e sociedade. A alteridade em Enrique Dussel deve ser entendida no âmbito de sua filosofia da libertação. A partir das vítimas do continente latino-americano, ele busca reconhecer a dignidade das vítimas e favorecer o processo de sua própria libertação para que as mesmas possam ser responsáveis pelas suas condições e as possíveis mudanças. A partir das vítimas, Dussel busca estabelecer o sujeito como ator social que deve superar a autoconservação individual e confrontar todo o sistema histórico (PEDROSO, 2006, 7).

Nosso objetivo neste texto não é apresentar a profundidade e a fecundidade do pensar filosófico de Dussel, mas apenas queremos aqui, de maneira sucinta, situar a questão da alteridade inserida na mesma perspectiva filosófica. Dussel desenvolve a filosofia da libertação desde 1969 e parte de uma realidade regional própria: a pobreza crescente da população majoritária latino-americana, a vigência de um capitalismo dependente que transfere valor ao capitalismo central; a tomada de consciência da impossibilidade de uma filosofia autônoma nessas circunstâncias; a existência de tipos de opressão que exigem não só uma filosofia da liberdade, e sim de uma filosofia da libertação (como ação, como práxis cujo ponto de partida é a opressão, e o de chegada a indicada liberdade), tal como o machismo ancestral como opressão da mulher, etc. A partir da fenomenologia heideggeriana e da Escola de Frankfurt nos finais da década de 1960, a filosofia da libertação se inspirou no pensamento de Emmanuel Levinas, porque permitia definir claramente a posição de *exterioridade* como filosofia, como cultura popular e como economia em relação aos Estados Unidos e Europa, a partir do pobre desde uma economicidade antropológica e ética e em referência à totalidade hegemônica (política-autoritária, econômica-capitalista, erótico-machista, pedagógica, ilustrada, cultural-imperial-publicitária, religião fetichista, etc.). A totalidade para Dussel impossibilita uma alteridade real, pois, o pensar moderno introjeta *o outro* em *o mesmo*. (DUSSEL, 1992, 84-85)

As origens da filosofia da libertação estão na consciência do continente ser a outra cara da modernidade. A modernidade nasceu em 1492 com a centralidade da Europa, as conquistas europeias produziram o genocídio indígena, escravidão dos africanos e as guerras coloniais na Ásia. A maioria da humanidade presente (o Sul) é a outra cara da modernidade:

En realidad no somos *lo otro que la razón*, sino que pretendemos expresar válidamente *la razón del Otro*, del indio genocidamente asesinado, del esclavo africano reducido a mercancía, de la mujer objeto sexual, del niño dominado pedagógicamente (sujeto *bancario*, como lo define Paulo Freire). Pretendemos ser la expresión de la *Razón* del que se sitúa más allá de la *Razón* eurocéntrica, machista, pedagógicamente dominadora, culturalmente manipuladora, religiosamente fetichista. Intentamos una *Filosofía de la Liberación del Otro*, del que está más allá del horizonte del mundo hegemónico económico-político (del fratricidio), de la comunidad de comunicación real eurocéntrica (del filicidio), de la eroticidad fálica y castrante de la mujer (del uxoricidio), y, no por último, del sujeto que tiene a la naturaleza como mediación explotable en la valorización del valor del capital (del ecocidio) (DUSSEL, 1992, 85).

Neste âmbito, Dussel reflete sobre a geopolítica e a filosofia, e as interpreta sentindo os espaços como não ingênuos, mas conflitivos. Ele questiona este espaço ontológico que é o espaço do centro, do estado imperial de onde se exerce o poder. A filosofia não nasceu neste espaço, mas nos periféricos e foi para os centros em suas épocas clássicas e em grandes ontologias até degradar-se. Então, deve-se levar a sério o espaço geopolítico, pois, não é a mesma coisa nascer no polo norte, em Chiapas ou em Nova Iorque. Então, a filosofia da libertação dusseliana busca romper com uma filosofia que ignora as periferias e que parte de uma ontologia que situa todos os homens e mulheres dentro de sua fronteira como instrumentos úteis e manipuláveis. Esta ontologia surge da experiência de dominação sobre os outros homens, de opressão cultural sobre outros mundos. Para Dussel a ontologia clássica legitimou vários processos de dominação e opressão:

Antes do *ego cogito* existe o *ego conquiro* (o *eu conquisto* é o fundamento prático do *eu penso*). O centro se impôs sobre a periferia há cinco séculos. Mas, até quando? Não terá chegado ao seu fim a preponderância geopolítica do centro? Podemos vislumbrar um processo de libertação do homem da periferia? (DUSSEL, 1977a, 10).

Para Dussel, a filosofia pensa a realidade e sua criatividade inicial em geral nasce nas periferias e ao dirigir-se ao centro, morre como filosofia. A perspectiva de fronteira é límpida para pensar a realidade, pois, não tem como ocultar a dominação que sofrem. Então, Dussel postula que neste contexto a inteligência filosófica nunca é tão verídica, límpida, e tão precisa como quando parte da opressão e não tem privilégio nenhum a defender, porque não tem nenhum (DUSSEL, 1977a, 10-11). Ao se refugiar no centro, o pensamento termina por ser pensado como única realidade. Fora das fronteiras está o nada, o sem-sentido. O ser é o próprio fundamento do sistema ou sua totalidade de sentido da cultura e do mundo do homem do centro (DUSSEL, 1977a, 11).

A filosofia da libertação critica as conquistas, por ser de periferia e seus antecedentes são mais antigos que a filosofia moderna europeia. O testemunho de Bartolomeu de las Casas (1492-1566) questionou as maneiras cruéis e sangrentas das guerras em vista da dominação das periferias (matando o outro). (DUSSEL, 1977a, 15). Neste sentido, a filosofia da libertação dusseliana trata da libertação neocolonial do imperialismo (norte-americano):

Contra a ontologia clássica do centro, desde Hegel até Marcuse, para mencionar o mais lúcido da Europa, levanta-se uma filosofia da libertação da periferia, dos oprimidos, a sombra que a luz do não ser pode iluminar. Do não-ser, do nada, do outro, da exterioridade, do mistério do sem-sentido, partirá o nosso pensamento. Trata-se, portanto de uma *filosofia bárbara*. (DUSSEL, 1977a, 21).

A partir de outra origem para seu discurso filosófico, Dussel trata do tema da proximidade começando por aquilo que se encontra além do mundo da ontologia. Dussel denomina como *proxemia* à atitude de aproximação das coisas para pegá-las ou comprá-las. Porém, ele destaca a proximidade na fraternidade, encurtando distância para alguém que pode esperar-nos ou rejeitar-nos, dar-nos a mão ou ferir-nos, beijar-nos ou assassinar-nos. Aproximar-se na justiça é sempre um risco, pois, encurta a distância para uma liberdade distinta. Aproximar-se é surgir do além da origem do mundo, é anterior à toda anterioridade; o sistema e o mundo é anterior ao mundo e as coisas que habitam nele e a responsabilidade pelo mundo do outro é anterior ao próprio mundo, e aproximar-se à imediatez da proximidade é a anterioridade de toda anterioridade:

Aproximar-se para a anterioridade é anterior ao significante e ao significado. É ir em busca da origem do significado-significante, a própria origem da significação. É avançar; é um apresentar-se anterior a toda presença; é um significar significando-se; é avançar como a origem da semiótica. (DUSSEL, 1977a, 23).

Para Dussel, encurtar distância é a práxis:

Encurtar distância é a práxis. É um agir para o outro como outro; é uma ação ou atualidade que se dirige à proximidade. A práxis é isto e nada mais: um aproximar-se de proximidade. A proxemia é um dirigir-se às coisas. Mas é muito diferente de tocar alguma coisa, e acariciar ou beijar alguém. É muito diferente compreender o ser, neutro, e abraçar no amor a realidade desejan-te de alguém, próxima. (DUSSEL, 1977a, 23).

Enfim, aproximar-se é buscar a origem própria da arqueologia do discurso metafísico, filosófico, histórico e político. O ser humano não nasce na natureza, nasce do útero e é recebido por uma cultura. O ser humano nasce em outro e por ele é recebido. Essa condição impede que a experiência proxêmica seja a primeira. Esta

proximidade primeira se dá através dos sentidos e das necessidades fisiológicas na relação entre a mãe e o bebê. Esta proximidade alimenta, acalenta e protege; as mãos da criança não brincam e nem trabalham ainda, é a imediatez anterior a toda distância, cultura ou trabalho, e a proximidade anterior à economia e à erótica, pedagógica e política. Esta imediatez entre mãe e filho é vivida sempre como cultura-povo (família, grupo social e história). Antes do mundo está a proximidade, face-a-face de uma acolhida cordial ou rígida. Antes do ser está a realidade do outro e a responsabilidade pelo fraco antes de toda anterioridade (DUSSEL, 1977a, 24).

A exterioridade sistematizada por Dussel é importante para compreender a questão da alteridade. A exterioridade é a categoria mais importante da filosofia da libertação a partir dela é possível contar com um instrumental interpretativo suficiente para começar um discurso filosófico a partir da periferia (oprimidos). Exterioridade tem para Dussel o mesmo significado de transcendentalidade interior do ente que não é só ente:

Entre os entes ou coisas que aparecem no mundo, que se manifestam no sistema juntamente com os instrumentos, há um absolutamente sui generis, diferente de todos os outros. Junto às montanhas, vales e rios; junto às mesas, martelos e máquinas, irrompe diariamente em torno de nós o rosto de outros homens. Afastados da proximidade, na distância, sua presença torna a recordar-nos a proximidade postergada. Todavia, habitualmente, o rosto de outro homem se apresenta em torno de nós como uma simples coisa-sentido a mais. (DUSSEL, 1977a, 46).

Ao aparecer junto com os instrumentos, os rostos de homens e mulheres podem parecer como prolongamento dos mesmos instrumentos:

O chofer do táxi dá a impressão de ser um prolongamento mecânico do carro; a dona de casa como um momento a mais da limpeza e da arte culinária; o professor como ornamento da escola; o soldado como membro do exército (...). Parece que é difícil isolar o outro homem de seu sistema onde se encontra inserido. É um ente; é parte de sistemas. Todavia, há momentos em que se nos apresenta, se nos revela em sua exterioridade. Como quando de repente o chofer do taxi se apresenta como amigo e nos diz: - Como vais? A pergunta inesperada surgida de um horizonte de entes, causa impacto em nós: Alguém aparece no mundo! Muito mais quando se nos diz: - Uma ajuda, por favor! Ou – Estou com fome; dê-me de comer! (DUSSEL, 1977a, 46).

Então, o rosto se revela quando uma liberdade que interpela e provoca resiste à totalização instrumental. Exterioridade então quer significar o âmbito onde outro homem, como livre e incondicionado por meu sistema e não como parte de meu mundo, se revela. Entre as coisas reais que conservam exterioridade do ser, encontra-se uma

coisa que tem eventos, história, liberdade, ou seja, outro homem além do ser, da compreensão do mundo, do sentido constituído por uma interpretação do meu sistema,

transcende as determinações e condicionamentos da totalidade, pode revelar-se como o extremamente oposto; pode increpar-nos em totalidade. Mesmo na extrema humilhação da prisão, no frio da cela e na total dor da tortura, mesmo quando ser corpo não era senão uma chaga viva, podia exclamar: “-Sou outro; sou homem; tenho direitos!” (DUSSEL, 1977a, 47).

O homem para Dussel é uma totalidade autossubstantiva, autônoma, outra: exterioridade metafísica e realidade realíssima além do mundo e do ser. A lógica da alteridade ou exterioridade estabelece o discurso a partir do abismo da liberdade do outro. A liberdade constitui o homem desde a origem, pois, o homem nasce separado desde sempre e sua alteridade irá crescer até sua morte histórica e não só biológica. A exterioridade histórica é a noção de outro que se revela como totalmente outro em sua aguda exterioridade. O outro irrompe como extremamente distinto, não habitual ou cotidiano, como extraordinário, como pobre e oprimido. (DUSSEL, 1977a, 48-49).

Diante daquilo que a razão não poderá abarcar, o mistério do outro como outro, somente a fé pode adentrar-se. Na proximidade, no face-a-face, alguém pode ouvir a voz do outro e acolhê-la com sagrado respeito. “Eu te amo”, diz a amada ao amado. O que fazer diante de tão simples e cotidiana revelação? Acredito no que me diz? Desconfio? Pode enganar-me, pode brincar comigo; dizer-lhe que eu também a amo é um risco; em tal risco posso perder a honra, a vergonha e até a vida? Que faço...? (DUSSEL, 1977a, 52).

Para Dussel, aceitar a palavra do outro porque ela o revela sem motivos é a fé, o outro como outro é o critério de certeza. Precisa-se de fé na palavra do outro, fé no novo que sempre se cria (do nada), do que ainda não foi e ainda não é, mas pode ser. A fé que o eu tem no tu, que é o outro. Pode-se chegar assim ao totalmente outro. (ZIMMERMANN, 1987, 184). Não aceito o outro pela evidencia de seu conteúdo e nem por ser certo, aceito, pois, atrás de suas palavras se encontra a realidade de alguém, imediatamente aberto e exposto a uma abertura metafísica em relação. A exterioridade como transcendentalidade interior à totalidade faz com que nenhuma pessoa seja apenas parte do sistema mesmo no caso de pessoas membros de uma classe opressora, pois, a transcendentalidade é interior ao mesmo sistema. (DUSSEL, 1977a, 53).

Dussel afirma que a alienação do outro ocorre quando o mesmo é incorporado à totalidade alheia:

O outro, que não é diferente (como afirma a totalidade) mas distinto (sempre outro), que tem sua história, sua cultura, sua exterioridade, não foi respeitado;

não se lhe permitiu ser outro. Foi incorporado ao estranho, à totalidade alheia. Totalizar a exterioridade, sistematizar a alteridade, negar o outro como outro é alienação. Alienar é vender alguém ou algo; é fazê-lo passar a outro possuidor ou proprietário. A alienação de um povo ou indivíduo singular é fazer-lhe perder seu ser ao incorporá-lo como momento, aspecto ou instrumento do ser de outro. (DUSSEL, 1977a, 58).

O outro é escatologicamente distinto em relação a mim em Dussel no seu tratado estritamente filosófico. Ele busca na tradição judaico-cristã a narrativa do diálogo entre Deus e Moisés (Ex 33,11). Neste texto poético, Dussel destaca a relação face-a-face entre os personagens para exprimir a proximidade. Face-a-face significa proximidade, o imediato, o que não tem mediação, o rosto frente ao rosto na abertura ou exposição de uma pessoa à outra, é o primeiríssimo encontro entre duas pessoas. O outro é então incompreensível e exterior ao meu mundo, e se apresenta a compreensão em sua liberdade e autonomia pessoal. Então, o outro sempre será um mistério incompreensível e sua liberdade escatológica. Face-a-face indica o limite de um âmbito diante do limite de outro âmbito, ou seja, o choque de duas exterioridades convergentes que se encontram:

A experiência originária deste *face-a-face*, do *ouvir a voz* sem ver e ser visto, da revelação do outro sem que esta seja uma exigência a partir de um direito meu, mas que se funda na liberdade do outro de revelar-se (é dom gratuito do outro para mim). (ZIMMERMANN, 1987, 183).

Nosso mundo se abre a partir da alteridade, e o outro permanece infinitamente transcendente, estrangeiro e produz sua epifania:

Então devemos descrever *o caráter incompreensível da presença do Outro, o Outro permanece infinitamente transcendente, infinitamente estrangeiro, e como rosto, onde se produz sua epifania e de onde me chama, rompe com o mundo que poderia ser comum*. Trata-se não do *Mesmo*, nem sequer do Outro como diferença ôntica em *o Mesmo*; trata-se de o Outro que é originalmente distinto, sem unidade e nem identidade prévia, que converge no *encontro: encontro* que é a origem mesma do mundo, alteridade metafísica e ética de onde surge o horizonte ontológico; realidade última e proximidade à qual o homem volta nos momentos privilegiados de sua história para beber da água de onde vive sua vida e que apaga a sua sede de ser mais. (DUSSEL, 1977b, 117).

Em um tratado sobre a ética comunitária a partir da teologia da libertação, Dussel apresenta outras perspectivas para a alteridade no âmbito teológico cristão. A relação com a outra pessoa pode ser de egoísmo e assim podemos buscar a nós mesmos nos outros!

Eros era considerado pelos primitivos cristãos como sinal de se colocar o outro como mediação para o meu projeto (é a amizade hedônica ou de prazer, em que coloco o outro como meio para meus gozos). *Filia* era por sua vez considerado o amor de iguais. Para gregos e romanos só podia haver amor entre *iguais*. Amar o pobre, o miserável, era desprezível e depravava quem assim amava (DUSSEL, 1986, 20).

Dussel reflete então sobre a relação com o outro na dinâmica do amor (ágape):

Pelo contrário, para Jesus (Lc 11,42; Jo 13,35; Mt 24,12) ou São Paulo (1Cor 13,1-13) o *ágape* é “amor”, mas um amor muito especial. Não é o amor a si mesmo, é amor ao outro como outro, por ele mesmo e não por mim, com “respeito-de-justiça” a sua pessoa sagrada, santa. De modo que a autêntica relação entre as pessoas como pessoas é de amor, mas “amor-de-justiça” ou ágape. Não se trata de falar que é necessário amar; deve-se insistir que o amor cristão é um tipo muito exigente de amor: amor ao outro enquanto sua própria realização, embora disso eu mesmo não consiga nada. O outro como outro, mas como Cristo enfim, é o objeto do amor que pode exigir que dê até minha vida por ele (Mt 20,28; 25,40). (DUSSEL, 1986, 20).

Após essa breve aproximação da concepção de alteridade em Dussel, destacamos que a alteridade transcendental do outro não pode ser negada. Sua filosofia da libertação se opõe ao desaparecimento do outro a partir da América Latina. Se a alteridade do outro for assimilada, ela deixa de ser alteridade. O eu e o outro não podem ser englobados, pois, são diferentes, são alteridades. Dussel reflete, sobretudo, as alteridades dos outros que estão fora do sistema totalitário e hegemônico, que são os pobres, oprimidos, mulheres, estrangeiros, indígenas, ou seja, os excluídos e violentados pelas conquistas europeias na América Latina. Com o conceito de exterioridade do outro, Dussel questiona a filosofia hegemônica (ocidental), que não reconheceu o outro e buscou assimilá-lo em seu sistema. A exterioridade dá visibilidade as alteridades e questiona os sistemas que recusam aceitar a alteridade do outro.

4. O sofrimento como fundamento para a acolhida de imigrantes e de refugiados.

A acolhida é um desafio permanente nas dinâmicas da imigração e do refúgio. Hoje vemos grupos e pessoas que alimentam preconceitos e medos nas populações dos países de acolhida, e desaceleram os processos de integração e interatividade com a sociedade em geral. Para nós, a acolhida acontece em um nível razoável de dignidade entre os envolvidos a partir da forma como as alteridades envolvidas são concebidas com, em nosso caso, com suas culturas e religiões, por isso, achamos importante propor fundamentos epistêmicos para o encontro entre as alteridades a partir da teologia católica.

Considerando a concepção de alteridade dusseliana na acolhida dos imigrantes e refugiados pela Igreja católica, percebemos que muitas coisas podem mudar. Para nós, em relação à alteridade religiosa, deve-se cada vez mais fundamentar a acolhida destas pessoas na busca por amenizar os sofrimentos dos imigrantes e refugiados. As alteridades religiosas não devem ser anuladas ou domesticadas, mas, sim buscar privilegiar o que existe de mais urgente a ser combatido, para que a convivência e o diálogo aconteçam.

Neste sentido, em troca das implicações culturais, doutrinárias e teológicas se assume um deslocamento ou despojamento objetivo. Este deslocamento é capaz de levar, em nossa opinião, ao respeito absoluto da alteridade do outro, sobretudo, naquilo que ela tem de irreduzível, de ímpar, de novidadeiro e transformador. Mesmo sabendo que não é difícil chegar a essa percepção, o fundamento para a acolhida, respeito e promoção das alteridades religiosas neste espaço tem como fundamento a autoridade dos que sofrem! Isso não significa achar que imigrantes e refugiados são coitados ou vítimas, e nem de instrumentalizar o sofrimento, mas de ter um fundamento para a acolhida que se sobreponha as demais questões que possam ser levantadas.

Ao se experimentar a sua própria profundidade através das situações de sofrimento, emergem atitudes de abertura ao outro como a compaixão. Então, percebe-se a existência de alteridades, nas quais mediado pelas situações de sofrimento, e se passa a organizar as relações e o diálogo em outras lógicas e dinâmicas.

Neste sentido, importa trazer a questão do sofrimento humano como possibilidade de abertura à alteridade. Entendemos que as instituições religiosas podem oferecer o que tem de melhor, de mais digno, mais alegre e esperançoso. Ao colocar o sofrimento como fundamento, queremos afirmar a vida em contraposição à morte. Diante das urgências do sofrimento que ameaçam a vida, outros temas das religiões perdem sua gravidade e se relativizam. Diante do sofrimento as religiões não podem ficar indiferentes ou num diálogo estreito sobre doutrinas ou sobre elas mesmas, sem levar em conta os problemas do mundo:

... É no cuidado e na defesa da vida dos pobres, oprimidos e fracos e na denúncia e no enfretamento de tudo que ameaça e destrói suas vidas que as religiões e a interação entre elas se tornam caminho ou mediação para uma cultura de paz, ao mesmo tempo que efetivam sua identidade mais profunda e radical. Na perspectiva de uma cultura de paz e a partir da identidade mais profunda e radical das diversas tradições religiosas, o macroecumenismo ou o “diálogo” inter-religioso está, portanto, intrinsecamente vinculado à vida e à sorte dos pobres, oprimidos e fracos deste mundo (AQUINO JR., 2017, 140-141).

Em concordância com Aquino Jr, poderemos afirmar que o diálogo inter-religioso poderá ser inútil ou hipócrita se não estiver voltado para a vida das pessoas que mais sofrem:

E não se trata, aqui, de uma saída pela tangente, desviando o foco da questão explicitamente *religiosa* para questões sociais: já que não seria possível o diálogo sobre questões propriamente *religiosas*, poderíamos ao menos trabalhar juntos pela vida, pela justiça e pela paz (AQUINO JR, 2017, 142).

É no cuidado e na defesa da vida que o diálogo deve acontecer:

É no cuidado e na defesa da vida dos pobres, oprimidos, excluídos e fracos que as religiões e a interação/diálogo entre elas, ao mesmo tempo em que contribuem na construção de paz, tornam reais e efetivos seu potencial e sua missão salvífico-humanizadores e podem reelaborar seu discurso/doutrina de modo cada vez mais consequente com essa potencialidade e missão salvífico-humanizado- ras (AQUINO JR., 2017, 143).

Conclusão

A imigração e o refúgio são realidades cada vez mais presentes e diversificadas na sociedade atual. Há constantes mudanças nos rostos das pessoas que se deslocam por diversos motivos, o que torna estes fenômenos cada vez mais complexo. Sabemos que as pessoas podem sair de seu local por motivos religiosos, e a acolhida e integração no destino muitas vezes sofrem também interferências religiosas. As dinâmicas da mobilidade humana podem provocar mudanças não só na experiência religiosa das pessoas que se movimentam, mas nas estruturas das tradições religiosas do lugar de acolhida. É necessário permitir que a mobilidade humana revele a diversidade religiosa, e por outro lado perceber como uma instituição religiosa pode refletir e acolher as pessoas nestas situações.

Referências bibliográficas:

- AQUINO Jr., F. de. *Nas periferias do mundo: fé, Igreja, sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2017.
- BEJA HORTA, A. P.; PEIXOTO, J. (orgs.). *Religião e Migrações: Práticas de Intervenção e Perspectivas de Análise*. Lisboa: Nova Vega, 2012.
- DUSSEL, E. *Ética comunitária*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- DUSSEL, E. *Método para una filosofía de la liberación: Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.
- DUSSEL, E. *Filosofia da libertação na América Latina. Para uma ética da libertação latino-americana I. Acesso ao ponto de partida da ética*. São Paulo: Loyola, 1977a.
- DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana II. Eiticidade e moralidade*. São Paulo: Loyola, 1977b.
- DUSSEL, E. La razón del otro. La “interpelación” como acto-de-habla. *Revista Reflexão*, n. 53-54 (1992) p .82-120.

HIRSCHMAN, Ch. The Role of religion in the Origins and adaptation of Immigrants Groups in the United States. *International Migration Review*, v. 38, n. 3 (2004) p. 1206-1233.

KÜNG, H.. *Projeto de ética mundial*. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 1993.

PEDROSO, E. A. Alteridade e libertação: sobre a condição de ser sujeito em Enrique Dussel. 2006. 96f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

TEIXEIRA, F. *Teologia e Pluralismo Religioso*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.

ZIMMERMANN, R. *América Latina – O Não-Ser*: Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976). Petrópolis: Vozes, 1986.

Digital

ACNUR. Tendencias globales. Desplazamiento forzado en 2017. Disponível em: <https://www.acnur.org/5b2956a04.pdf> >. Acesso em: 29 mar. 2019.

MARCHIONNI, A. Alteridade e convivência. In: SOARES, A. M. L.; PASSOS, J. D. *A fé na metrópole: desafios e olhares múltiplos*. São Paulo: Paulinas/EDUC, 2009.

OIM, Global Migration. Disponível em: <<https://www.iom.int/global-migration-trends>> Acesso em: 22 mar. 2019

PEW RESEARCH CENTER, *Faith on the Move*. The Religious Affiliation of International Migrants. <https://www.pewforum.org/2012/03/08/religious-migration-exec/>

PRENCIPE, L.. A religião dos migrantes: entre os retrocessos segregacionistas e as possibilidades de nova coesão social. *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura*. Ano. VIII, n. 37. Disponível em: <https://ciberteologia.com.br/post/artigo/a-religiao-dos-migrantes-entre-os-retrocessos-segregacionistas-e-as-possibilidades-de-nova-coesao-social>

Acesso em: 17 ago. 2017.

SECRETARIA NACIONAL DE JUSTIÇA. Refúgio em números. Disponível em: Refúgio em números. <https://www.gov.br/seus-direitos/refugio/refugio-em-numeros>

Acesso em: 31 mar. 2019.