interações
ISSN: 1983-2478
DOI: 10.5752/P.1983-2478.2026v21n2e212t05
PUC Minas

"SIM A NÓS, Ó SENHOR, E À NOSSA GLÓRIA": contribuições ao debate público sobre a intolerância religiosa

"YES, TO US, O LORD, AND TO OUR GLORY": contributions to the public debate on religious intolerance

"SÍ, A NOSOTROS, OH SEÑOR, Y A NUESTRA GLORIA": contribuciones al debate público sobre la intolerancia religiosa

José Reinaldo F. Martins Filho[*]
Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião
Goiânia, GO, Brasil
E-mail: jreinaldomartins@pucgoias.edu.br
ORCID: 0000-0001-7722-3729

RESUMO
O presente artigo analisa o fenômeno contemporâneo da intolerância religiosa a partir de transformações culturais mais amplas, especialmente a centralização do "eu" como medida da realidade, a crise na distinção entre as esferas pública e privada e o papel das tecnologias digitais na formação de bolhas informacionais. Partindo do contexto brasileiro, mas em diálogo com cenários internacionais, o texto argumenta que a intolerância religiosa não pode ser explicada apenas por divergências doutrinárias, mas deve ser compreendida como sintoma de uma cultura marcada pela subjetivação da experiência e pela fragilização das mediações sociais. Nesse sentido, a religião aparece como campo privilegiado de manifestação dessas tensões, na medida em que envolve identidades profundas e visões de mundo abrangentes. Ao final, sustenta-se que o enfrentamento da intolerância religiosa exige não somente medidas institucionais, mas a reconstrução de uma ética pública capaz de sustentar o diálogo e o reconhecimento da alteridade em sociedades plurais.
Palavras-chave: intolerância religiosa; subjetividade; esfera pública; cultura digital; alteridade.

ABSTRACT
This article analyzes the contemporary phenomenon of religious intolerance considering broader cultural transformations, particularly the centralization of the "self" as the measure of reality, the crisis in the distinction between public and private spheres, and the role of digital technologies in the formation of informational bubbles. Starting from the Brazilian context, while engaging with international scenarios, the study argues that religious intolerance cannot be explained solely by doctrinal differences but must be understood as a symptom of a culture marked by the subjectification of experience and the weakening of social mediations. In this context, religion

[*] Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás e em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Mestre em Música e em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. Especialista em Sociologia pelo Claretiano Centro Universitário. Graduado em Música pelo Claretiano Centro Universitário; em Teologia (Bacharelado) e em Filosofia (Licenciatura Plena) pela Faculdade Católica de Anápolis; e em Filosofia (Bacharelado) pelo Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz.

emerges as a privileged field for the manifestation of these tensions, since it involves deep identities and comprehensive worldviews. Finally, the paper argues that confronting religious intolerance requires not only institutional measures, but also the reconstruction of a public ethics capable of sustaining dialogue and the recognition of alterity in plural societies.
Keywords: *religious intolerance; subjectivity; public sphere; digital culture; alterity.*

RESUMEN
El presente artículo analiza el fenómeno contemporáneo de la intolerancia religiosa a partir de transformaciones culturales más amplias, especialmente la centralización del "yo" como medida de la realidad, la crisis en la distinción entre las esferas pública y privada y el papel de las tecnologías digitales en la formación de burbujas informativas. Partiendo del contexto brasileño, pero en diálogo con escenarios internacionales, el texto argumenta que la intolerancia religiosa no puede explicarse únicamente por divergencias doctrinales, sino que debe comprenderse como un síntoma de una cultura marcada por la subjetivación de la experiencia y por el debilitamiento de las mediaciones sociales. En este sentido, la religión aparece como un campo privilegiado de manifestación de estas tensiones, en la medida en que involucra identidades profundas y visiones de mundo abarcadoras. Finalmente, se sostiene que el enfrentamiento de la intolerancia religiosa exige no solo medidas institucionales, sino también la reconstrucción de una ética pública capaz de sostener el diálogo y el reconocimiento de la alteridad en sociedades plurales.
Palabras clave: *intolerancia religiosa; subjetividad; esfera pública; cultura digital; alteridad.*

1 INTRODUÇÃO

Nas primeiras décadas do século XXI, a intolerância religiosa tem deixado de ser um fenômeno periférico para ocupar lugar central no debate público, inclusive em sociedades que historicamente se apresentaram como plurais e abertas. Talvez por conta das legislações que buscam coibir sua exacerbação, como no caso do *Disque 100*, por exemplo. Ainda assim, é preciso observar quais são os aspectos centrais em cada contexto macro ou microrregional. Continua a existir uma espécie de legitimação das hegemonias religiosas: um privilégio a (de)marcar as religiões majoritárias e, paralelamente, a instrumentalização das denominações evangélicas em sua premissa alinhada à batalha espiritual. O paradoxo, portanto, se mantém.

No Brasil, consolidado o primeiro quarto do novo século, esse fenômeno assume contornos particularmente inquietantes. De acordo com dados do *II Relatório sobre intolerância religiosa: Brasil, América Latina e Caribe*, publicado em 2023, observa-se um crescimento consistente de denúncias, especialmente contra religiões de matriz africana, que figuram entre os principais alvos de violência simbólica e até física (Santos, Dias, Santos, 2023). Casos recorrentes de invasões a terreiros, destruição de objetos sagrados e ameaças a praticantes não revelam episódios isolados, mas uma dinâmica social mais ampla de negação da alteridade religiosa que põe em risco a convivência pacífica entre indivíduos de credos diferentes, com impacto importante sobre o exercício de direitos fundamentais como a

liberdade de expressão e de afiliação e, mais especificamente, a liberdade de crer ou de não crer[1].

Os dados obtidos pelo relatório evidenciam um crescimento preocupante dos casos de intolerância religiosa no país. Segundo registros do Disque 100, foram contabilizados 477 casos em 2019, 353 em 2020 e 966 em 2021. A redução observada em 2020 pode estar associada às restrições impostas pela pandemia de COVID-19, que limitaram a circulação social e, consequentemente, a ocorrência de conflitos. Entretanto, o aumento expressivo em 2021 demonstra a persistência e intensificação do problema no contexto brasileiro. A distribuição geográfica dos casos revela maior concentração na Região Sudeste, com destaque para os estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Em 2019, por exemplo, São Paulo registrou 117 ocorrências, seguido pelo Rio de Janeiro com 77 e Minas Gerais com 46. Esses dados indicam que, além da dimensão cultural, fatores demográficos e urbanos também influenciam a incidência de episódios de intolerância religiosa no país.

Além disso, no que diz respeito às formas de manifestação, a intolerância religiosa no Brasil se expressa por diferentes tipos de violência, incluindo agressões verbais, ataques físicos, depredação de templos e símbolos religiosos, além de práticas de discriminação e perseguição. Tais ações configuram violações diretas aos direitos humanos e ao princípio democrático da liberdade de crença (Constituição da República, Art. 5º, VI-VIII), evidenciando a necessidade de políticas públicas mais eficazes no enfrentamento do problema. O relatório também destaca a ocorrência de formas específicas de intolerância, como o crescimento do antissemitismo entre 2019 e 2022, frequentemente associado à atuação de grupos extremistas, bem como casos de islamofobia e violência contra comunidades indígenas, como os Guarani-Kaiowá, incluindo ataques a seus espaços religiosos. Esses dados demonstram que a intolerância religiosa no Brasil atinge múltiplos grupos e assume diferentes configurações, reforçando seu caráter estrutural (Santos, Dias, Santos, 2023).

Não é difícil recordar episódios de violência religiosa que ganharam ampla divulgação e destaque no campo das redes sociais, como, por exemplo, a destruição de terreiros no

[1] É importante observar que o direito de crer encontra-se amplamente consolidado no direito internacional, especialmente na *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, adotada pela Resolução 217 A (III) da Organização das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948, cujo Artigo 18 estabelece que "todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião", incluindo a liberdade de manifestar sua crença individual ou coletivamente. Por outro lado, o reconhecimento explícito do direito de não crer é mais recente no campo normativo, sendo afirmado de maneira mais direta na *Declaração Universal da Laicidade no Século XXI*, a qual enfatiza a liberdade de consciência em sentido amplo, abrangendo tanto o direito de professar uma religião quanto o de não professar qualquer crença. É, por exemplo, o que está no seu Artigo 3º: "Para que a liberdade de *pertencer (ou de não pertencer)* a uma religião exista, poderão ser necessárias 'acomodações razoáveis' entre tradições nacionais surgidas de grupos majoritários e as de grupos minoritários" (grifos meus).

estado do Rio de Janeiro por grupos armados associados ao tráfico de drogas que se autodenominam “evangélicos” e impõem a expulsão de líderes religiosos de comunidades inteiras (Bustamante, 2017). O mesmo fenômeno também encontra equivalências no meio católico, de modo que a “religião do traficante” tenda a ser lida como a “religião da comunidade” (Vital, 2015). Outro caso emblemático foi a agressão a uma menina praticante de candomblé, atingida por uma pedra ao sair de um culto no Rio de Janeiro em 2015, fato que gerou repercussão nacional e internacional e foi amplamente noticiado por veículos como a BBC Brasil (Bernardo, 2023). Em Goiás, recordo o caso ainda recente da perseguição do foragido Lázaro, que, em 2021, mobilizou enormes efetivos das várias forças policiais em nível estadual e federal ao longo de aproximadamente um mês, também marcada por episódios de invasão e até depredação de espaços cúlticos de religiões afroameríndias, conforme denunciado por associações do segmento (Puljiz, 2021). Esses acontecimentos não apenas evidenciam a gravidade do problema, mas também revelam a sua naturalização em determinados contextos sociais.

No cenário internacional, a situação não é menos preocupante. Ataques a mesquitas na Europa, como o ocorrido em Christchurch, na Nova Zelândia, em 2019, embora fora do eixo europeu continental, inscrevem-se em uma lógica global de hostilidade religiosa (BBC News Brasil, 2019). Na Índia, episódios recorrentes de violência contra minorias muçulmanas e cristãs têm sido registrados por organizações internacionais (Luciano, 2022). Em Mianmar, a perseguição à minoria *rohingya* evidencia como discursos religiosos podem ser instrumentalizados para legitimar práticas de exclusão extrema (Nações Unidas Brasil, 2017). Esses exemplos apontam para um fenômeno que ultrapassa fronteiras nacionais e exige uma análise mais profunda de suas causas estruturais.

Diante desse quadro, torna-se insuficiente explicar a intolerância religiosa apenas a partir de divergências doutrinárias ou conflitos históricos entre tradições religiosas distintas. Embora tais fatores desempenhem um papel relevante, exclusivamente eles não dão conta da intensidade e da forma como a violência se manifesta na contemporaneidade. É necessário, portanto, deslocar o olhar para dimensões mais amplas da cultura e da organização social.

Eis por que neste artigo parto da hipótese de que a intolerância religiosa contemporânea está fundamentalmente relacionada a transformações na forma como os indivíduos se percebem e se posicionam no mundo. Em particular, destacam-se três processos interligados: (1) a centralização do *eu* como medida da realidade e critério de legitimidade; (2) a crise na distinção entre as esferas pública e privada, com a consequente

privatização do espaço público; e (3) o crescimento das violências como resultado da imposição de parâmetros individuais sobre o conjunto das alteridades. Na primeira parte, analiso a centralidade do "eu" na cultura contemporânea, com atenção especial ao papel das tecnologias digitais e dos algoritmos na formação de bolhas identitárias e cognitivas. Essas bolhas, segundo me parece, são fundamentais para a manutenção dos fundamentalismos religiosos e da impostação de verdade ao mundo circundante. Em seguida, destaco a erosão da distinção entre público e privado (um problema identificado desde o século XX), evidenciando como a lógica da vida íntima invade o espaço político e dificulta a construção de um horizonte comum. Enfim, pretendo indicar as consequências desses processos, sobretudo no que diz respeito à intensificação das violências e à dificuldade de reconhecimento da alteridade religiosa.

Fomentar o debate sobre o tema mostra-se essencial para a proposição de caminhos de reconstrução de uma ética pública que seja capaz de sustentar a convivência em sociedades plurais. Como pano de fundo ao problema da intolerância religiosa, está a consciência política e a efetividade da democracia como sistema político, para que não sucumba à tentação de neutralizar as minorias sob a égide da maioria, o novo modelo das tiranias do século XX, como denunciado pelo filósofo Alexis de Tocqueville (2005), no capítulo V de sua obra, *A democracia na América*.

2 A CENTRALIZAÇÃO NO "EU" E A CULTURA CONTEMPORÂNEA

Um dos traços mais marcantes da cultura contemporânea é a progressiva centralização do *eu* como referência última para a interpretação do mundo. Se, em momentos anteriores da história, o indivíduo se compreendia inserido em tradições, instituições e estruturas simbólicas que lhe ofereciam critérios relativamente estáveis de orientação, hoje observa-se um deslocamento significativo: o sujeito passa a ocupar o lugar de medida da realidade. Esse diagnóstico é fortemente sustentado por Zygmunt Bauman (2001) e Norbert Elias (1994), que interpretam uma série de fenômenos societários como relativos à crescente centralização do sujeito na contemporaneidade.

Esse movimento não surge de forma abrupta. É resultado de um longo processo histórico associado à modernidade, que promoveu a valorização da autonomia individual, da liberdade de consciência e da emancipação frente a autoridades externas. Conforme Elias (1994), o indivíduo é progressivamente compelido a tomar decisões por si mesmo em uma extensão sem precedentes. No entanto, aquilo que inicialmente se apresentava como

libertação em relação a estruturas opressivas transforma-se, em muitos casos, em um novo tipo de fechamento: o indivíduo deixa de reconhecer instâncias externas como referenciais legítimos e passa a validar o mundo a partir de sua própria experiência. Nesse contexto, a verdade tende a ser percebida não como algo a ser buscado em comum, mas como algo que se expressa na interioridade do sujeito. A experiência individual ganha estatuto normativo, e a discordância passa a ser interpretada não como diferença legítima, mas como negação da própria identidade. Até mais, sugere a interpelação do outro como *perigo* para a plena existência do eu. O resultado é um enfraquecimento da disposição para o diálogo e para a construção compartilhada de sentido.

Para além disso, o que aqui estou nomeando de *centralidade do eu* implica também uma profunda subjetivação da experiência. O que algo *é* passa a depender, em grande medida, de como é percebido, sentido ou vivido por cada indivíduo. Uma espécie de relativização ontológica, que não se limita ao nível da validação da realidade como objeto a ser *conhecido*, mas de sua plausibilidade do ponto de vista do *ser*. Essa lógica se manifesta em diversas esferas da vida social, mas assume contornos particularmente relevantes no campo religioso. Em um mundo cada vez mais individualista, também a religião, que tradicionalmente se estruturava a partir de comunidades, rituais e doutrinas compartilhadas, passa a ser vivida, cada vez mais, como experiência individualizada. A experiência da fé tende a ser mais diluída na perspectiva doutrinária e mais efetiva na dinâmica de adesão circunstancial. Determinadas matrizes religiosas, sobretudo hegemônicas, perdem a força institucional impositiva sobre os indivíduos. Citando Maurice Stein, Zygmunt Bauman denuncia que "as comunidades se tornam cada vez mais dispensáveis [...], as lealdades pessoais diminuem seu âmbito com o enfraquecimento sucessivo dos laços nacionais, regionais, comunitários, de vizinhança, de família e, finalmente, dos laços que nos ligam a uma imagem coerente de nós mesmos" (Stein *apud* Bauman, 2003, p. 48). O pertencimento institucional perde força, enquanto cresce a ideia de uma espiritualidade personalizada (as chamadas "espiritualidades abertas", ou de "procura"), na qual o sujeito seleciona elementos de diferentes tradições conforme suas preferências (Corbí, 2014; Giordan, 2004; Simoncini, 2019). Trata-se de uma realidade cada vez mais explícita e que é corroborada pelos dados de pesquisas quantitativas como as do Censo geral do IBGE em 2022.[2]

[2] Os dados do Censo de 2022, apresentados pelo IBGE em 2023, revelam um significativo crescimento no grupo dos chamados "sem religião", ou em confessionalidades que ainda são tidas como minoritárias, como é o caso do candomblé e da umbanda, especialmente pelos mais jovens (faixa etária dos 20 aos 25 anos). De

Embora, por um lado, esse processo possa ser interpretado como ampliação de liberdade, por outro, deve-se reconhecer que também fragiliza os mecanismos de mediação que historicamente permitiram a convivência entre diferentes crenças.

3 CULTURA DIGITAL E ALGORITMOS: A PRODUÇÃO DE BOLHAS E SUA INFLUÊNCIA NA CONSTRUÇÃO DA AUTOIMAGEM

Como segunda ênfase, na linha da argumentação aqui apresentada, é preciso reconhecer que a cultura digital desempenha um papel decisivo na intensificação desses processos. Plataformas digitais organizam o fluxo de informações a partir de algoritmos que priorizam conteúdos com maior potencial de engajamento. Na prática, isso significa oferecer ao usuário aquilo que confirma suas preferências, crenças e visões de mundo. O resultado é a formação de bolhas informacionais, nas quais o indivíduo é exposto predominantemente a conteúdos que reforçam suas próprias convicções. Essas bolhas produzem uma sensação de consenso artificial: o sujeito passa a acreditar que sua visão de mundo é amplamente compartilhada e, portanto, evidente. Para Eli Pariser (2011), a "bolha de filtros" passa a ser a referência dominante no panorama das informações de um indivíduo, alterando fundamentalmente a forma como passa a procurar e encontrar ideias e informações. Quando confrontado com perspectivas divergentes, o indivíduo tende a reagir com estranhamento ou hostilidade, uma vez que tais perspectivas não se encaixam no universo simbólico ao qual está habituado. Em tese, o sujeito busca grupos e informações que confirmem a sua concepção de mundo e não o contrário. A diferença deixa de ser percebida como parte constitutiva da vida social e passa a ser interpretada como anomalia. No campo religioso, esse fenômeno se traduz na formação de comunidades digitais altamente homogêneas, nas quais discursos são reiterados e, frequentemente, radicalizados (fundamentalismos, conservadorismos etc.).

A ausência de contato com a diversidade interna das próprias tradições religiosas contribui para a construção de identidades rígidas e pouco abertas ao diálogo. Como problema de fundo, a permanência do indivíduo em ambientes simbólicos homogêneos contribui para a consolidação de uma autoimagem estável e pouco questionada (ou questionadora!). O que se experiencia torna-se não somente conteúdo para a interpretação da realidade lida desde os óculos da subjetividade, mas também norma de validação do

algum modo, a emancipação dos sujeitos tem impacto significativo sobre o campo das adesões religiosas (ver também Martins Filho e Ecco, 2021; Martins Filho, 2023).

mundo à sua volta. Ou seja, o modo como o sujeito se percebe passa a funcionar como critério para avaliar o que o cerca – notadamente também o *mundo dos outros*. O *eu* deixa de ser apenas o ponto de partida da experiência, passando a ocupar o lugar de instância legitimadora. Aquilo que confirma a autoimagem é percebido como verdadeiro e bom; aquilo que a contraria tende a ser rejeitado como erro ou ameaça. Trata-se de um processo com consequências diretas para a convivência religiosa. A diferença, em vez de ser reconhecida como possibilidade de enriquecimento mútuo, é lida como desestabilizadora, como confrontadora das verdades individuais, numa palavra: como ameaça. O outro religioso não aparece como interlocutor legítimo, mas como alguém que precisa ser corrigido, convertido ou, em casos extremos, eliminado do horizonte da convivência.

A centralização no *eu*, somada à lógica das bolhas digitais, resulta no enfraquecimento da alteridade como categoria fundamental da vida social. Não apenas da vida social, diga-se, mas da construção da identidade pessoal, aferida de um contínuo processo de relacionalidade. Efetivamente, a capacidade de reconhecer o outro em sua diferença, sem reduzi-lo aos próprios parâmetros, torna-se cada vez mais rara entre as pessoas. Sem alteridade, porém, não há diálogo genuíno. E, sem diálogo, as diferenças tendem a se transformar em conflitos. Isso ocorre em todos os campos da composição da mundividência pessoal, isto é, do modo como se lê o mundo desde as experiências individuais. E, no campo religioso, em que estão em jogo visões de mundo profundamente enraizadas e, como ensinou Geertz (1989), com maior "aura de factualidade", esse processo se torna ainda mais delicado.

Nesse sentido, segundo me parece, a intolerância religiosa não pode ser compreendida apenas como rejeição de determinadas crenças, mas como sintoma de uma dificuldade mais ampla de lidar com a diferença. Um problema que se inscreve radicalmente no modo como o sujeito contemporâneo se constitui e se relaciona com o mundo. Isso é o que problematizou Tomaz Tadeu da Silva (2014), sobretudo quanto ao problema da constituição das identidades. Ao colocar o *eu* como medida de todas as coisas, recobrando a referência feita por Sócrates aos ensinamentos do sofista Protágoras (Platão, *Teeteto*, 152a), a cultura contemporânea enfraquece os fundamentos necessários para a convivência plural, condição básica para o exercício da política. O desafio, portanto, não é simplesmente promover o respeito entre as religiões, mas repensar as condições culturais que tornam esse respeito viável.

4 A CRISE ENTRE O PÚBLICO E O PRIVADO

Por fim, recobrando uma referência espacial e política do mundo antigo, particularmente da sociedade grega, explicitada nos domínios da cidade (a πόλις) e da casa (o οἶκος), a filosofia política moderna consolidou uma distinção fundamental para a organização das sociedades complexas: a separação entre as esferas pública e privada. Isso está em jogo, por exemplo, nos argumentos apresentados pelo filósofo inglês John Locke em sua famosa *Carta sobre a tolerância religiosa*, de 1689. A esfera privada foi compreendida como o espaço da intimidade, das convicções pessoais, das relações familiares e da vida interior. A esfera pública constituiu-se como o lugar do debate racional, da deliberação coletiva e da construção de normas comuns que sejam capazes de regular a convivência social (Locke, 2004).

Segundo a filósofa Hannah Arendt (2010), tal distinção não implicava isolamento absoluto entre as duas esferas, mas estabelecia critérios de mediação necessários à construção do paradigma coletivo que garantiu à humanidade a condição de espécie dominante. Convicções privadas sempre influenciaram o debate público, mas desde que traduzidas em argumentos acessíveis a todo o conjunto da comunidade política, por meio do discurso. Isso porque o espaço público, lugar da política, exige certo grau de distanciamento em relação às experiências individuais, de modo a possibilitar a construção de consensos mínimos. Essa arquitetura foi – e acredito que ainda seja – essencial para a convivência em sociedades plurais, e isso também no que diz respeito à religião. Ao reconhecer a liberdade de consciência no âmbito privado e ao estabelecer regras comuns no âmbito público, tornou-se possível reduzir conflitos diretos entre diferentes tradições religiosas e, desse modo, constituir a atmosfera necessária ao seu florescimento.

Nas últimas décadas, porém, essa distinção tem sido progressivamente erodida. A fronteira entre o público e o privado torna-se cada vez mais porosa, dando origem a uma nova configuração na qual os critérios de uma esfera invadem a outra. Por um lado, a vida privada passa a ser constantemente exposta e consumida publicamente. Experiências íntimas, opiniões pessoais e emoções são compartilhadas em larga escala, especialmente por meio das redes digitais. O que antes era reservado ao espaço da intimidade muda-se à condição de conteúdo público, frequentemente avaliado e julgado por audiências amplas. Por outro lado, o espaço público também se moveu progressivamente, ocupado por lógicas próprias da vida privada. Argumentos baseados em experiências individuais, em sentimentos e convicções ganham centralidade, muitas vezes em detrimento de critérios

mais universais de justificação. Recordo, por exemplo e à guisa de ilustração, a manifestação dos parlamentares brasileiros no Congresso Federal por ocasião da votação do *impeachment* de Dilma Rousseff, em 2016. De acordo com os dados obtidos pelo repórter Thiago Reis, do Portal G1, que contabilizou as referências durante a votação, termos como *Deus*, *família*, *filhos*, *casa*, *esposa*, *consciência*, entre outros de caráter privado, foram os mais acionados (Reis, 2016).

Esse duplo movimento altera profundamente a forma como os indivíduos se relacionam com o coletivo. O espaço público deixa de ser percebido como um campo de construção compartilhada e passa a ser vivido como extensão da própria identidade. Um dos efeitos mais visíveis dessa transformação é a crescente centralidade da experiência pessoal como critério de legitimidade no debate público. Narrativas individuais passam a ter peso decisivo na validação de posições, muitas vezes substituindo a argumentação estruturada. Isso não significa que as experiências pessoais sejam irrelevantes. Ao contrário, elas são fundamentais para a compreensão da realidade social. De uma parte, há problema quando deixam de ser ponto de partida para o diálogo e passam a funcionar como critério absoluto de verdade. De outra, e aqui com significado ainda maior, quando a própria possibilidade de realização da experiência é posta em xeque pela crise da relacionalidade; ninguém faz experiência real consigo mesmo, mas a partir de uma abertura ao que lhe pode suceder. Corroborando o argumento de Jorge Larrosa Bondía (2002), a experiência é o que *nos sucede, nos ocorre, nos passa*.

Então, ao passo da potencialização da vida privada, submetida aos holofotes da mídia digital, observa-se um processo que tenho denominado de *privatização da esfera pública*. Questões que dizem respeito ao conjunto da sociedade passam a ser tratadas a partir de perspectivas particulares, frequentemente desvinculadas de qualquer horizonte coletivo. No campo político, isso se manifesta na redução do debate a interesses individuais ou de grupos específicos, em detrimento do bem comum. Para mim, trata-se de uma consequência imediata da crise dos vínculos comunitários, como aludido anteriormente, com o auxílio de Bauman (2003), que atingiu todas as instituições que antes validavam a experiência social: a família, as associações sindicais, os partidos políticos, o engajamento religioso confessional. Nomeadamente no campo religioso, esse fenômeno assume uma forma particular: convicções privadas – regidas pelo império do *eu* – são projetadas como normas, de modo que a religião, que poderia contribuir para o debate público a partir de suas tradições éticas e de sua capacidade de mobilização comunitária, passa a operar como instrumento de afirmação da identidade de grupos particulares – mesmo quando se

constituam em uma maioria cultural, como é o caso do cristianismo no Brasil. Aliás, o ideal da *maioria* torna-se aqui uma forte fonte de validação e legitimação política. A perspectiva hegemônica não resguarda a arena pública de questões ligadas à intolerância, ao preconceito e até à violência. A lógica política também é a do poder (sobre corpos e mentes).

Em suma, resta-me convincente que a crise na distinção entre público e privado tenha implicações diretas para a convivência religiosa e a construção de uma sociedade do respeito. Em primeiro lugar, dificulta a construção de um espaço comum no qual diferentes tradições possam dialogar em condições de relativa igualdade – o ideal defendido por Habermas (2013) para as democracias contemporâneas. Em segundo lugar, intensifica a percepção de ameaça. Quando convicções privadas são projetadas no espaço público sem mediação, grupos diferentes tendem a perceber uns aos outros como concorrentes diretos, e não como interlocutores. Por fim, em terceiro lugar, essa dinâmica contribui para a radicalização das posições. A ausência de critérios compartilhados de debate favorece a polarização e reduz a disposição para o compromisso. A intolerância religiosa, nesse contexto, deve ser lida a partir da reunião de dois vetores: a rejeição do diverso e, simultaneamente, a imposição do próprio.

5 PARA CONCLUIR: CENÁRIOS CONSEQUENTES

A articulação entre a centralização do *eu* e a crise entre as esferas pública e privada produz um efeito decisivo: a transformação da experiência individual em critério universal. Quando o sujeito se percebe como medida da realidade e, ao mesmo tempo, não reconhece a necessidade de mediações no espaço público, seus valores tendem a assumir caráter normativo para além de si. Nesse contexto, o outro deixa de ser reconhecido como legítimo em sua diferença. Em vez disso, passa a ser avaliado a partir de parâmetros que não lhe pertencem. A divergência não é interpretada como expressão da pluralidade, mas como erro, desvio ou ameaça. Essa lógica gera uma inclinação à imposição. Se aquilo que é *bom para mim* é percebido como verdadeiro em si mesmo, então torna-se justificável, e até necessário, que o outro seja conduzido a esse mesmo padrão. A convivência cede lugar à correção, à disputa e, em casos extremos, à eliminação simbólica ou física do diferente.

Outro efeito relevante desse processo é a intensificação da moralização dos conflitos. Divergências passam a ser interpretadas em termos morais absolutos: não se trata apenas de discordar, mas de identificar o outro como portador do erro ou – o que é pior – do mal. Criam-se embates dicotômicos entre *bem* e *mal* (concepções que estão na organização de mundo de um fiel religioso, organizando suas relações e a leitura que pratica da realidade à

sua volta). Do ponto de vista político, o mal como inferior, desprezível, digno de indiferença. Do ponto de vista moral, equivalente ao perverso, ao cruel, ao desumano ou pervertido. Do ponto de vista religioso (portanto, sobrenatural), o diabólico, o demoníaco. Essa dinâmica é particularmente sensível no campo religioso brasileiro. Crenças e práticas passam a ser classificadas como ilegítimas ou perigosas. A linguagem religiosa, que poderia servir à construção de pontes, é frequentemente mobilizada para reforçar fronteiras.

A partir desse cenário, a violência deixa de ser um desvio e passa a ser, em determinados contextos, uma consequência lógica. Quando o outro é deslegitimado e moralmente inferiorizado, sua exclusão pode ser percebida como ação legítima. Daí que, como dito de início, a violência possa disseminar-se sob múltiplas formas. Há violências simbólicas, como discursos de ódio, estigmatização e invisibilização de tradições religiosas. Há também violências institucionais, quando políticas públicas ou práticas sociais favorecem determinadas crenças em detrimento de outras. E há, de forma ainda mais explícita, violências físicas, como agressões, destruição de espaços sagrados e perseguições diretas a praticantes de religiões subalternizadas. Ocorre que essas formas de violência não são independentes entre si. Elas se reforçam mutuamente. O discurso que deslegitima abre espaço para a prática que exclui; a prática que exclui normaliza a violência física, num perverso ciclo vicioso sem fim.

Não se trata, portanto, de um problema localizado em determinados grupos ou tradições, mas do sintoma de uma configuração mais ampla da cultura contemporânea, que emerge da dificuldade de lidar com a diferença em um contexto marcado pela centralidade do *eu* e pela fragilidade das mediações públicas. A religião, nesse cenário, torna-se um campo privilegiado de manifestação dessas tensões, justamente por envolver identidades profundas e visões de mundo abrangentes, embora não seja o único a que este argumento possa ser aplicado. Um dos aspectos mais preocupantes desse processo é a progressiva naturalização da violência – e sabemos que, no mundo dos humanos, toda naturalização é potencialmente perigosa. À medida que práticas de intolerância se tornam frequentes, elas passam a ser percebidas como parte do cotidiano.

Essa naturalização reduz a capacidade de indignação e enfraquece os mecanismos sociais de resposta. A violência deixa de ser percebida como problema coletivo e passa a ser tratada como conflito pontual ou inevitável. No longo prazo, esse cenário compromete os fundamentos da convivência social. Sem o reconhecimento da dignidade do outro e sem a disposição para o diálogo, a sociedade tende a se fragmentar em grupos cada vez mais isolados e hostis entre si. Diante desse quadro, a simples denúncia da intolerância, embora

necessária, mostra-se insuficiente. É preciso avançar na compreensão das condições que tornam possível o crescimento da violência e, a partir daí, pensar caminhos de reconstrução. Duas perguntas, para isso, podem contribuir no momento presente. Qual o caminho mais adequado para uma crítica às afinidades da política com o sagrado na agenda brasileira atual? As regras da competição e representação política conseguem resguardar o pressuposto da cidadania em relação ao princípio moral ou religioso?

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Forense Universitária, 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade:** a busca por segurança no mundo atual. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BBC NEWS BRASIL. Ataques a mesquitas na Nova Zelândia deixam dezenas de mortos. **BBC News Brasil**, 15 mar. 2019. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/geral-47581063. Acesso em: 6 abr. 2026.

BERNARDO, André. "Liberdade religiosa ainda não é realidade": os duros relatos de ataques por intolerância no Brasil. **BBC News Brasil**, [S. l.], 29 jan. 2023. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/brasil-64393722. Acesso em: 6 abr. 2026.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, [S. l.], n. 19, p. 20-28, jan./abr. 2002. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbedu/a/Ycc5QDzZKcYVspCNspZVDxC/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 6 abr. 2026.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 10 abr. 2026.

BUSTAMANTE, Luisa. "Em nome de Jesus", bandidos destroem terreiro no Rio. **Veja**, São Paulo, 8 out. 2017. Disponível em: https://veja.abril.com.br/brasil/em-nome-de-jesus-bandidos-destroem-terreiro-no-rio/. Acesso em: 6 abr. 2026.

CORBÍ, Marià. Una espiritualidad no religiosa desde la tradición cristiana. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 688-715, set. 2014. DOI: 10.5752/P.2175-5841.2014v12n35p688.

DECLARAÇÃO Universal da Laicidade no Século XXI. **Observatório da Laicidade na Educação**, [S. l.], 9 dez. 2005. Disponível em: http://ole.uff.br/declaracao-universal/. Acesso em: 27 jan. 2024.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador:** uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. v. 1.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIORDAN, Giuseppe. Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro? **Quaderni di Sociologia**, [S. l.], v. 35, p. 105-117, 2004. DOI: https://doi.org/10.4000/qds.1117.

HABERMAS, Jürgen. **Fé e saber**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2022:** resultados preliminares sobre religião. Rio de Janeiro: IBGE, 2023.

LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 2004.

LUCIANO, Marco. Índia: mais de 100 episódios de violência contra os cristãos. **7Margens**, Lisboa, 1 maio 2022. Disponível em: https://setemargens.com/india-mais-de-100-episodios-de-violencia-contra-os-cristaos-na-india/. Acesso em: 6 abr. 2026.

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. Ser católico em tempos de passagem. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 83, n. 326, p. 573-597, 2023. DOI: https://doi.org/10.29386/reb.v83i326.5217.

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe; ECCO, Clóvis. Sem religião ou pluralismo religioso: uma leitura introdutória. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 19, n. 58, p. 305-324, 2021. DOI: https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2021v19n58p305.

NAÇÕES UNIDAS BRASIL. Relatores da ONU condenam perseguição a minoria muçulmana em Mianmar. **ONU Brasil**, [S. l.], 26 set. 2017. Disponível em: https://brasil.un.org/pt-br/77720-relatores-da-onu-condenam-persegui%C3%A7%C3%A3o-minoria-mu%C3%A7ulmana-em-mianmar. Acesso em: 6 abr. 2026.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Declaração Universal dos Direitos Humanos. **Unicef Brasil**, [S. l., s. d.]. Disponível em: https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos. Acesso em: 6 abr. 2026.

PARISER, Eli. **The filter bubble:** what the Internet is hiding from you. New York: Penguin Press, 2011.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

PULJIZ, Mara. 'Fizeram inquisição religiosa', diz pai de santo sobre ação da polícia durante buscas a Lázaro Barbosa. **G1 Distrito Federal**, Brasília, 28 jun. 2021. Disponível em: https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2021/06/28/fizeram-inquisicao-religiosa-diz-pai-de-santo-sobre-acao-da-policia-durante-buscas-a-lazaro-barbosa.ghtml. Acesso em: 6 abr. 2026.

REIS, Thiago. "Deus", "família" e "filhos": veja os termos mais citados na votação do impeachment. **G1**, Rio de Janeiro, 17 abr. 2016. Disponível em: https://g1.globo.com/politica/processo-de-impeachment-de-dilma/noticia/2016/04/deus-filhos-veja-os-termos-mais-citados-na-votacao-do-impeachment.html. Acesso em: 6 abr. 2026.

SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos; DIAS, Bruno Bonsanto; SANTOS, Luan Costa Ivanir dos. **II relatório sobre intolerância religiosa:** Brasil, América Latina e Caribe. 1. ed. Rio de Janeiro: CEAP, 2023.

SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2014.

SIMONCINI, Simone. Spiritualità e religione: i filamenti di un'elica esistenziale. **Spiritualità e qualità di vita**, [S. l.], v. 8, p. 16-22, 2019. Disponível em: https://www.donorioneitalia.it/download/1759/anno2019-numero-8/74101/03-spiritualita-e-religione-i-filamenti-di-una-elica-esistenziale-sofiasimoncini.pdf. Acesso em: 6 abr. 2026.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **Democracia na América**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VITAL, Christina. **Oração de traficante:** uma etnografia. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

Apoio: *Bolsa de Produtividade em Pesquisa (PQ-C) graças à parceria entre a Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado de Goiás (FAPEG) (processo nº 202510267001613) e o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) (processo nº 300145/2025-0).*

Declaração de uso de Inteligência Artificial: *O autor utilizou ChatGPT, da OpenAI (modelo GPT-5.6 Sol), exclusivamente para auxiliar na revisão textual e na concatenação e adequação do resumo ao limite de palavras solicitado, sem participação na concepção da pesquisa, na coleta ou análise dos dados e na elaboração dos resultados e conclusões. Todo o conteúdo foi revisado e aprovado pelo autor, que assume plena responsabilidade pelo conteúdo final do manuscrito.*

Conflito de interesses: *O autor declara não haver.*

Recebido em: *10-04-2026*

Aprovado em: *16-08-2026*

Publicado em: *26-11-2026*

Editor-gerente: *Moisés Sbardelotto*