



ESPIRITUALIDADES, TRANSDISCIPLINARIDADE E DIÁLOGO 3

# **Desafios dos Fundamentalismos**

ESPIRITUALIDADES, TRANSDISCIPLINARIDADE E DIÁLOGO 3

# Desafios dos Fundamentalismos

Gilbraz Aragão e Mariano Vicente (org.)



Observatório  
Transdisciplinar  
das Religiões  
no Recife

Universidade Católica de Pernambuco  
Pró-reitoria de Pesquisa e Pós-graduação  
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião  
Grupo de Pesquisa Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo  
Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife  
Apoio: Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida

## Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo 3 - Desafios dos Fundamentalismos

### Conselho Científico

Cláudio de Oliveira Ribeiro (UFJF),  
Constantino José Bezerra de Melo (UNICAP),  
Francilaide de Queiroz Ronsi (PUC-Rio),  
Gilbraz de Souza Aragão (UNICAP),  
José Ivo Follmann (UNISINOS),  
Luiz Felipe Lacerda (OLMA),  
Maria Cecília dos Santos S. Rodrigues (UFJF),  
Roberlei Panasiewicz (PUC-Minas),  
Valdenice José Raimundo (UNICAP).

### Edição e diagramação

Mariano Vicente

### Capa

Fernando Bertino e Mariano Vicente

### Normalização

Ana Beatriz Nascimento e Lucia Freire Belian

### Catálogo na fonte

---

D441      Desafios dos fundamentalismos [recurso eletrônico] /  
            Gilbraz Aragão, Mariano Vicente (org).  
            -- [Recife : Observatório Transdisciplinar das  
            Religiões no Recife, 2020].  
            268 p. – (Espiritualidades, transdisciplinaridade  
            e diálogo ; 3)

ISBN 978-65-86359-13-8 (E-Book)

1. Fundamentalismo. 2. Transdisciplinaridade.  
3. Religião. 4. Religiosidade. 5. Espiritualidade.  
I. Aragão, Gilbraz de Souza. II. Silva Filho, Mariano Vicente.

CDU 289

Pollyanna Alves CRB-4/1002

---

### Licença Creative Commons



Esta obra está licenciada sob uma licença [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

# Sumário

## 7 | APRESENTAÇÃO

## 11 | PRIMEIRO BLOCO: PALESTRAS

- 12 | Princípio Pluralista e Fundamentalismo Religioso - *Cláudio de Oliveira Ribeiro*
- 65 | Do Pluralismo de Princípio ao Princípio Pluralista - *Roberlei Panasiewicz*
- 76 | Desafios epistemológicos e metodológicos para o Princípio Pluralista - *Gilbraz Aragão*
- 87 | Diálogo Inter-religioso e Espiritualidade Transreligiosa - *Marcelo Barros*
- 113 | Caminhos da Justiça Socioambiental e Espiritualidade do Cuidado - *José Ivo Follmann*

## 133 | SEGUNDO BLOCO: MESAS

- 134 | O diálogo intercultural e inter-religioso como eixos fundantes da Religião do Ritual Sagrado do povo Xukuru do Ororubá - *Constantino José Bezerra de Melo*
- 141 | Religiões afro-brasileiras e espaço público - *Edson de Araújo Nunes*
- 157 | Egbé: dança Ajô Nagô e a educação, juntas na promoção da equidade religiosa e racial - *Helaynne Sampaio*
- 170 | Evangélicos e as fissuras do fundamentalismo religioso no Brasil em tempos de pandemia - *Angelica Tostes, Delana Corazza e Marco Fernandes*
- 180 | Fundamentalismo religioso em comunidades protestantes: um testemunho a partir da experiência batista - *Paulo César Pereira*
- 200 | Fundamentalismo cristão: uma reflexão pessoal - *Maruilson Souza*
- 206 | Filho do arco-íris ou a incrível tentativa de sobreviver às reduções adultocêntricas - *Hugo Monteiro Ferreira*
- 214 | Mediações: dilemas e paradoxos. Uma breve leitura pela teoria mimética - *Ludovic Aubin*

225 | Quando a pesquisa se desdobra em diálogo: o Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife - *Mailson Fernandes Cabral de Souza*

## 232 | TERCEIRO BLOCO: LIVROS

233 | O manuscrito de La Maga, de *Waldecy Tenório* - *pelo autor*

238 | Labirintos, de Marcelo Barros - *por Jonathan Felix*

241 | Estado laico, intolerância e diversidade religiosa no Brasil, organizado por Alexandre Brasil Fonseca - *por Raimundo Oliveira*

255 | Dicionário do Pluralismo Religioso, organizado por *Cláudio de Oliveira Ribeiro, Gilbraz Aragão e Roberlei Panasiewicz* - *pelos organizadores*

259 | O Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular (BNCC), organizado por Emerson Sena da Silveira e Sérgio Junqueira - *por Sérgio Junqueira*

## 263 | AUTORES

# APRESENTAÇÃO

Este livro entra na série “Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo”, que vem recolhendo a produção acadêmica do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, com sede na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Este terceiro volume traz os textos recolhidos para o III Seminário do Grupo de Pesquisa “Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo”, marcado para acontecer na UNICAP, em abril de 2020, e que foi adiado por conta da pandemia. A coletânea, pois, pretende subsidiar os debates desse Seminário: ele almeja contextualizar uma onda de religiosidade reacionária, buscando aprofundar o seu significado e apontar pistas para a sua terapeutização, desde um princípio teórico pluralista e dialogal. As edições anteriores do Seminário investigaram práticas de diálogo inter-religioso emergentes no Brasil, discernindo uma mística transreligiosa para o nosso tempo de transformações culturais e entre-lugares espirituais.

Esses Seminários do Grupo (do qual o Observatório da UNICAP faz parte, junto com outros grupos que pesquisam diálogo inter-religioso na PUC-Minas e na UFJF), cadastrado no Diretório do CNPQ e que mantém GT nos congressos da SOTER e da ANPTECRE, buscam abrir horizontes de compreensão da diversidade religiosa e sedimentar conceitos para a promoção da coexistência espiritual. Devido à interface sociopolítica do tema previsto para o III Seminário, estabeleceu-se uma parceria com grupos que estão trabalhando a questão na Universidade Católica de Pernambuco e, especialmente, com o Observatório de Justiça Socioambiental dos Jesuítas, que articula Fóruns Inter-religiosos com Núcleos de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas das Universidades inacianas, acreditando que o diálogo inter-religioso e intercultural é chamado a criar ambiência mística de compromisso, entre e para além das tradições de fé, com a frente ecumênica e ecológica do cuidado com a Casa Comum.

Desta feita, então, o Seminário do Grupo de Pesquisa interuniversitário sobre espiritualidades, pluralidade e diálogo vai enfrentar os desafios dos

fundamentalismos religiosos, que se avolumam em correlação com o crescimento dos populismos políticos integralistas. O fundamentalismo moderno despontou entre protestantes norte-americanos, os quais no começo do século XX criaram um movimento político-teológico para combater os cristãos liberais, que praticam uma interpretação científica da bíblia e aceitam as causas modernas do socialismo e do feminismo ou de gênero. Atualmente, a religiosidade vem sendo manipulada por grupos poderosos, que se aproveitam do medo de transições culturais para manter dominação política e exploração econômica, reforçando o comunitarismo da “civilização cristã tradicional” e práticas identitárias contra a alteridade e o diálogo.

E assim vários grupos religiosos opõem um “deus” sério e sacrificial a uma divindade amorosa de justiça e compaixão; uma igreja exclusivista, rígida e hierárquica, a movimentos inter-religiosos em favor da terra como Casa Comum; manifestam um apego teológico ao pecado original, contra uma espiritualidade da Criação e sua compreensão de bênção original; pregam a intolerância ao estrangeiro e ao “estranho” moral, contra o abraço ao feminino e aos outros gêneros; o medo da ciência, enfim, ao invés do incentivo à sapiência. Então, evangélicos e católicos fundamentalistas, que são concorrentes no mercado religioso, unem-se “ecumenicamente” contra o ecumenismo e o diálogo entre as religiões e sobretudo com as tradições afro-indígenas, contra imigrantes e especialmente muçulmanos, unem-se pela catequese cristã nas escolas e contra o “ensino religioso” laico e republicano, pela “liberdade religiosa” entendida como direito ao proselitismo intolerante e à ocupação do espaço público pela “bíblia”.

Acreditamos que os estudos de religião, frente a essa onda religiosa reacionária, precisam realçar marcadores epistemológicos e demarcar político-pedagogicamente sua área acadêmica, assolada por magistérios eclesiásticos e treinadores “espirituais” a serviço de ideologias neofascistas. Queremos reunir ativistas e pesquisadores da área para criticar a manipulação da religião e ativar a

potência libertadora dos símbolos, para terapeutizar o entulho colonial, explorador e sacrificial de narrativas religiosas fundamentalistas.

O livro, pois, articula três conjuntos de textos: o primeiro corresponde às palestras previstas, sobre Princípio Pluralista e Fundamentalismo Religioso, por Cláudio Ribeiro, com Reações e Debate de Roberlei Panasiewicz e Gilbraz Aragão; sobre Diálogo Inter-religioso e Espiritualidade Transreligiosa, por Marcelo Barros; e sobre Justiça Socioambiental e Diálogo Espiritual, por Ivo Follmann. O segundo grupo de textos corresponde às comunicações previstas para o Seminário, em Mesas de Partilhas de Casos: de Pesquisas (Grupos de Estudo e Pesquisa), aprofundando alicerces conceituais e lógicos para um Princípio Pluralista na compreensão do mundo religioso; e de Experiências (Núcleos de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas e Fóruns Inter-religiosos), tirando lições de experiências exitosas e traumáticas na promoção do respeito à diversidade cultural e religiosa. Por fim, o terceiro grupo corresponde às resenhas dos livros cujos lançamentos foram articulados para o evento.

Desejamos que os textos ajudem a preparar um bom Seminário e, também, a socializar para estudiosos e animadores das religiosidades em nosso país os desafios dos fundamentalismos - que atentam contra os fundamentos mais autênticos de cada religião e profanam a sua inserção cidadã no espaço público pluralista e republicano.

Gilbraz Aragão.

# PRIMEIRO BLOCO: PALESTRAS

# Princípio Pluralista e Fundamentalismo Religioso

Cláudio Ribeiro

Uma lata existe para conter algo, mas quando o poeta diz lata, pode estar querendo dizer o incontível. Uma meta existe para ser um alvo, mas quando o poeta diz meta, pode estar querendo dizer o inatingível [...]. (GIL, 2020)

## 1 Considerações iniciais

A primeira vez que utilizei a expressão '*princípio pluralista*' foi em uma conferência no Programa de Pós-Graduação em Teologia, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, realizada no dia 17 de agosto de 2017, cujo tema foi 'Pluralismo Religioso na América Latina'. Eu estava bastante motivado pelas experiências de diálogo inter-religioso que se abriam para mim, especialmente no contexto de participação no Fórum Inter-Religioso de Santo André - SP e de outros canais de diálogo, tanto em nível local e nacional, como também nos espaços criados pelo Programa de Cooperação e Diálogo Inter-Religioso do Conselho Mundial de Igrejas. Após a conferência, o Programa da PUC teve a gentileza de publicar o texto em sua *Revista de Cultura Teológica*, com o título *O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação* (RIBEIRO, 2017a).

A formulação deste princípio é resultado de duas décadas de pesquisas sobre temas ecumênicos em chave teológica latino-americana e de análises da realidade de pluralidade religiosa que marca o nosso tempo. Há uma produção com certa amplitude, que antecede as pesquisas recentes. Ela está dispersa em variados artigos acadêmicos e livros, mas os aspectos principais foram organizados em três obras:

- a) *Testemunho e Libertação: a teologia latino-americana em questão* (RIBEIRO, 2016), que dá um balanço na metodologia da Teologia da Libertação e faz à ela uma crítica *ad intra* pelas demandas crescentes e intensificação da complexidade sociocultural, da emergência das subjetividades e do pluralismo;
- b) *Pluralismo e Libertação* (RIBEIRO, 2014), que apresenta temas para uma teologia ecumênica das religiões;
- c) *Religião, Democracia e Direitos Humanos* (RIBEIRO, 2016), que é uma análise da presença pública inter-religiosa no fortalecimento da democracia e na defesa dos direitos humanos no Brasil.

Estas pesquisas foram realizadas no contexto do grupo de pesquisa 'Teologia no Plural', certificado pela Universidade Metodista de São Paulo até 2017, onde trabalhei por quase duas décadas e tiveram continuidade nos Programas de Pós-Graduação em Ciência(s) da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2018-2019) e da Universidade Federal de Juiz de Fora (2019-2020). Eu as apresento resumidamente em um relatório anexo ao final deste texto. Uma obra mais extensa e detalhada, intitulada *O Princípio Pluralista*, foi organizada e deve ser em breve publicada.

Na referida produção há sempre uma preocupação interdisciplinar que articula, pelo menos, dois polos:

- a) a perspectiva decolonial dos estudos culturais, especialmente a noção de 'entre-lugar' e de fronteiras, associada às tensões entre as sociologias das ausências e das emergências e às críticas às formas de colonialidade do poder, do saber e do ser;
- b) a visão teológica de alteridade ecumênica, com variados desdobramentos inspirados em diferentes setores das teologias pluralistas e com destaque para a noção de polidoxia, considerando os

diferenciais de poder na sociedade que demarcam as relações interreligiosas e interculturais.

O *princípio pluralista* se assenta sobre esses dois pilares conceituais e se propõe a ser um elemento de cooperação na tarefa de melhor compreensão da pluralidade religiosa e de outros aspectos antropológicos que se destacam no cenário atual.

Como amante da tradição teológica protestante, especialmente a do renomado teólogo Paul Tillich, que cunhou em sua *Teologia Sistemática* (1984) a noção de 'princípio protestante', e como herdeiro da visão teológica latino-americana da libertação, em especial a ideia do 'princípio misericórdia', de Jon Sobrino (1994), intuí que o *princípio pluralista*, recorrente no pensamento de variados autores e autoras, latinoamericanos e de outros continentes, possibilitaria uma contribuição singular e expressiva tanto para as análises teológicas quanto para o campo das ciências da religião.

Diante dos esforços em forjar e garantir o referido legado teológico latinoamericano há desafios enormes que marcam o contexto atual. Não obstante a muitas e diversificadas análises, reconhecemos que não é tarefa simples indicar tais desafios. Há, no entanto, três aspectos que têm mobilizado a atenção de teólogos e de teólogas, e que a mim tocam de forma bem intensa.

O primeiro deles é a tarefa de alargamento metodológico e de atualização nas formas de compreensão da realidade, pressuposto sempre presente nas teologias de caráter social e político. Trata-se de uma análise crítica da metodologia teológica latinoamericana, tendo em vista contribuir com o seu aprimoramento e com a indicação de respostas mais adequadas e mais consistentes ao quadro crescente de complexidade da realidade social. Este cenário, como sabemos, é emoldurado pelos fatores econômicos e marcado por

uma emergência de subjetividades, além de ser também moldado por um quadro de pluralismo cada vez mais intenso nas sociedades e culturas. No caso latinoamericano, trata-se de avaliar o peso dos esquemas reducionistas que utilizaram em demasia a bipolaridade 'dominantes x dominados' devido à influência de certas formas mais dogmáticas de marxismo nas análises sociais, ocultando por vezes a complexidade social. Nesse sentido, seguindo as teorias de complexidade, defendemos uma lógica plural para o conhecimento das situações em que vivemos.

Um segundo desafio está em torno das questões relativas à emergência das subjetividades na atualidade. Esta dimensão se conecta com a espiritualidade. Não foram poucas as vezes em que a Teologia da Libertação, por exemplo, foi acusada de 'não ter espiritualidade'. É fato que as dimensões racionais próprias do método teológico latinoamericano, como as mediações socio-analíticas para a compreensão da realidade, o rigor nas exegeses bíblicas e nas avaliações históricas e as formas articuladas de ação eclesial e política, marcam uma ambientação de racionalidade que talvez possam inibir formas mais subjetivas de espiritualidade. No entanto, a mística evangélica é parte constitutiva da participação cristã nos processos de libertação social. Daí a emergência de grandes desafios teológicos e pastorais, em geral requerendo uma abertura a visões que valorizem a subjetividade e formas mais autênticas e espontâneas de espiritualidade.

Um terceiro desafio reside em torno dos encontros e desencontros da teologia com a pluralidade. A teologia latino-americana priorizou o dado político para suas interpretações e nem sempre esteve devidamente atenta às diferenças culturais, que, no caso de nosso continente, são fortemente híbridas e entrelaçadas com a diversidade das expressões religiosas. Também pouco esteve atenta para as demandas da vida que surgem com as dimensões e experiências do cotidiano e com os aspectos fundamentais da vida humana

como a corporeidade e a sexualidade. Consideramos, portanto, que diante da teologia latino-americana está a tarefa de aprofundar os seus esforços, mesmo com as limitações e ambiguidades próprias de qualquer corrente de pensamento, e, guiada pelo *princípio pluralista*, refletir sobre as demandas que a sociedade apresenta e que recaem sobre o quadro de pluralismo, sejam o que estão em torno das questões do método teológico, do quadro religioso ou de questões de natureza antropológica.

As reflexões sobre os três referidos blocos – ou seja, das questões que emergem da complexidade social, das subjetividades humanas e das formas de pluralismo – têm pautado os conteúdos e as ênfases do meu trabalho. Os esforços têm sido na direção de analisá-los a partir do *princípio pluralista*.

A formulação deste princípio se deu, como já referido, em variados ambientes acadêmicos nos quais eu estive e estou inserido, mas encontrou solo fértil no Grupo de Trabalho ‘Espiritualidades contemporâneas, pluralidade religiosa e diálogo’, da ANPTECRE/SOTER, liderado pelos professores Gilbraz Aragão (UNICAP), Roberlei Panasiewicz (PUC Minas) e por mim.

O *princípio pluralista* se constitui em um referencial de análise facilitador de melhor compreensão do complexo e variado quadro religioso, que pode também ser utilizado como noção condutora de reflexões sobre o pluralismo metodológico e antropológico, tanto em termos do caráter descritivo e sociológico das ciências da religião, quanto em termos da dimensão hermenêutica da teologia. É um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica da realidade sociocultural e religiosa que procura dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos que são gerados nos ‘entre-lugares’, bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades (RIBEIRO, 2017b).

O *princípio pluralista* possibilita divergências e convergências novas, outros pontos de vistas, perspectivas críticas e autocríticas para diálogo, empoderamento de grupos e de visões subalternas e formas de alteridade e de inclusão, considerados e explicitados os diferenciais de poder e formas de colonialidade presentes na sociedade. O *princípio pluralista*, formulado a partir de lógicas ecumênicas e de alteridade, possibilita melhor compreensão da diversidade do quadro religioso e, também, das ações humanas em geral.

A noção de pluralidade poderia ser vista, em primeira análise, como algo em contradição com a ideia de um 'princípio'. Este, em geral, mais constante, buscaria semelhanças e similares, em variações da realidade que podem ser medidas em amostragens ou metodologias afins. Ao menos, é o que se faz em algumas áreas do conhecimento. No entanto, em nosso campo, consideramos que a constância é a diversidade. Esta se encontra, em boa parte das vezes, ocultada ou invisibilizada nas pesquisas e análises da realidade social e religiosa.

A formulação do *princípio pluralista* não é uma indicação ética, moral ou 'catequética', do tipo 'devemos ser pluralistas', embora consideremos que uma visão plural seja importante para os processos democráticos, para as mais diversas formas de relacionamento e também para o avanço da pesquisa científica. Trabalhamos com outra ênfase. Com o *princípio pluralista*, consideramos que as análises se tornam mais consistentes, uma vez que possibilitam melhor identificação do 'outro', especialmente as pessoas e grupos que são invisibilizados dentro da visão sociológica que Boaventura de Souza Santos (2010a) chamou de "sociologia das ausências". A sensibilidade com as distintas expressões culturais ou religiosas, majoritárias ou minoritárias, fronteiriças ou não, contribui para uma "sociologia das emergências" de novos rostos, variados perfis religiosos, multiplicidades de olhares, perspectivas e formas plurais de atuação. Com essa perspectiva 'policromática', os esforços de análise poderiam encontrar maior êxito e consistência.

A lógica de uma visão pluralista está presente em diferentes autores e autoras, mas, a expressão *princípio pluralista* tem certo caráter inédito. É fato que a nomenclatura, especialmente por sua sonoridade e constituição, nos remete à ideia do pluralismo de princípio, como nos indicaram Claude Geffré (2004), Jaques Dupuis (1999) e outros autores. Para eles, além do 'pluralismo religioso de fato', como uma das marcas da realidade social, o 'pluralismo de princípio', seria uma plataforma teológica que reconhece e valoriza a realidade do pluralismo religioso como vontade e automanifestação divinas, para que a ultimidade se revele por meio da diversidade de culturas e religiões. O *princípio pluralista* contempla tal perspectiva ecumênica, valorativa do diálogo e das aproximações inter-religiosas, mas é mais amplo, uma vez que também se constitui em instrumento de avaliação da realidade social e cultural, sobretudo para melhor compreensão das diferenças, religiosas ou não, que se forjam nos entre-lugares das culturas.

O objetivo deste texto é dar um primeiro balanço sobre o *princípio pluralista*, após alguns anos de debate, reproduzir suas bases conceituais mais importantes, com o registro dos principais autores e autoras que lhes dão sustentação teórica, e indicar, em síntese, algumas aplicações que temos feito dele. Entre elas, destacamos a tarefa de:

- a) investigar aspectos do quadro de pluralidade religiosa, sobretudo o valor da relação entre vida cotidiana e expressões de fé;
- b) contribuir para a teologia ecumênica das religiões, com uma crítica aos modelos teológicos modernos de interpretação, por não abarcarem a complexidade e a variedade presentes no quadro de diversidade religiosa, especialmente as formas de espiritualidades de grupos populares e subalternos, em geral com perfis holísticos e integrados à cultura;

- c) observar o *princípio pluralista* em relação aos estudos de religião no Brasil, especialmente como elemento articulador de pesquisas desenvolvidas na área 'Ciências da Religião e Teologia';
- d) analisar as questões suscitadas pelas ecoteologias e ecoespiritualidades, que realcem as relações necessárias de interdependência e de cooperação vital;
- e) realçar o valor de dimensões antropológicas que estão em torno da corporeidade, da sexualidade e do prazer, em geral desprezadas pelas leituras teológicas hegemônicas;
- f) destacar aspectos de novas linguagens teológicas, forjadas nas expressões dos desejos humanos e associadas às dimensões lúdicas e místicas de formas de vida marcadas pela festividade, pela alteridade, pela afirmação da diferença, pela poesia e pelo empoderamento de grupos subalternizados que revelam visões plurais e criativas de vida.

## **2 As religiões e a força da economia**

Um dos temas que mais tem interpelado a reflexão teológica nas primeiras décadas deste milênio é o papel das religiões nos processos de estabelecimento da paz, da justiça e da sustentabilidade da vida. Diversos círculos teológicos e cientistas da religião têm se debruçado no quadro sociorreligioso mundial para compreender os processos de abertura e de diálogo entre grupos de tradições religiosas distintas, em diversas frentes de ação, assim como os processos de enrijecimento das perspectivas religiosas, com o fortalecimento de formas de caráter fundamentalista, com o aguçamento de conflitos e com o reforço de culturas de violência.

Nossas pesquisas têm sido desenvolvidas com a consciência de que há limites nos discursos relativos ao pluralismo religioso, incluindo aqueles

construídos nas práticas de defesa dos direitos humanos e na valorização dos processos de humanização e cidadania, comuns em nossas análises. Muitas vezes tais discursos são cooptados pela força imperial do sistema capitalista e podem conviver com ela em certa harmonia e assimilação mútua (RIEGER, 2008). Há, por vezes, uma ausência de crítica à força do sistema econômico, responsável pelas violações fundamentais dos direitos, causando assim formas de cooptação, assimilação e harmonização com visões oriundas da democracia liberal formal (HINKELAMMERT, 2014).

Por isso, assumimos a perspectiva de alguns autores, como Boaventura de Souza Santos, por exemplo, especialmente em *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos* (2013), que defendem a necessidade de se estabelecer uma visão contra hegemônica dos direitos humanos. As lutas contra hegemônicas pelos direitos humanos têm em perspectiva a mudança das estruturas sociais e econômicas responsáveis pelas formas de sofrimento injusto, segregações sociais e destruição da vida humana e da natureza. São lutas materiais relacionadas à economia política que está subjacente à produção e à reprodução de relações sociais desiguais.

Um dos elementos presente em nossas análises está ligado ao quadro de debates no campo dos estudos das religiões sobre o papel delas na atual sociedade e como se defrontam com as forças econômicas sistêmicas. Seguindo o *princípio pluralista*, consideramos que tal avaliação contribui para uma compreensão mais adequada dos níveis de relevância das experiências, religiosas ou inter-religiosas, na defesa dos direitos humanos e da terra e no reforço de uma cultura democrática e de alteridade. Há diversas análises que revelam a atenuação da força das expressões religiosas como tais como fator que, em última instância, determina a organização e a reorganização da vida social. No lugar delas, para muitos autores, como Walter Benjamin (2013) e Paul Tillich (1956), por exemplo, situaria o sistema econômico. Mais precisamente é

possível afirmar que para eles o capitalismo se tornou uma religião; ou seja, o capitalismo como religião torna-se a força mobilizadora da vida social. Um de nossos objetivos tem sido avaliar tal fronteira e entendê-la como um elemento que não anula a importância das religiões como tais nos processos que interferem no aprofundamento da democracia e na defesa e ampliação de direitos, assim como em outros aspectos básicos da vida. As religiões, pela força histórica que possuem e pelo entrelaçamento com a cultura em diferentes níveis, especialmente no contexto latino-americano, têm sido molas propulsoras ou legitimadoras de processos sociais os mais diversos (HINKELAMMERT, 2012).

Não obstante a influência do sistema econômico nas formas e expressões religiosas e o vigor do capitalismo como religião no mundo atual, as religiões vivem e assentam suas práticas e perspectivas teológicas nas fronteiras do turbilhão conflitivo das forças hegemônicas imperiais na sociedade em tensão permanente com os processos contra hegemônicos que visam ao aprofundamento da democracia para além dos aspectos formais e à defesa radical dos direitos humanos e da terra. É no cruzamento da importância pública das religiões com a força dos movimentos contra hegemônicos na sociedade, em boa parte associados direta ou indiretamente a movimentos religiosos, que se reforça o interesse pelo pluralismo religioso entendido como valor e pelos esforços de diálogos inter-religiosos em seus diferentes níveis (SANTA ANA, 2010).

Como sabemos, os processos contra hegemônicos são variados e de diversas procedências e colorações ideológicas, sem uma estrutura centralizada de articulação, o que dificulta uma descrição precisa. No entanto, é possível afirmar que a complexidade deles pode ser equacionada naquilo que, no campo político, foi denominado 'espírito dos Fóruns Sociais Mundiais'. Os movimentos em torno do Fórum Social Mundial, mesmo com suas contradições em função

da natureza política ampla, variada e participativa, articulam a crítica ao sistema econômico com lutas antissistêmicas, incluindo as de naturezas étnicas, raciais, sexuais e as de grupos minoritários. Há uma série substancial de grupos religiosos que estão, direta ou indiretamente, ligados ao Fórum. Boa parte deles protagonizam experiências inter-religiosas de certa repercussão social e densidade no campo das espiritualidades. Todos se colocam com força anti-imperial (SANTOS, 2013). Compreendemos a concepção atual de Império como algo que se funda pela identificação de um conglomerado de forças econômicas, políticas e simbólico-culturais provenientes do funcionamento do capitalismo financeiro tardio, que convergem, sem a consideração de fronteiras ou de limites, para um domínio total na sociedade exercido globalmente por elites de intenso poder econômico e militar (NEGRI; HARDT, 2001).

O debate sobre as forças contra-hegemônicas retoma, assim, a produção teológica latino-americana que relaciona religião e dominação (COMBLIN, 1996), especialmente as análises que destacam os aspectos de absolutização do poder econômico e político e como tais aspectos incidem negativamente nos processos sociais a ponto de inviabilizarem os processos democráticos, de formação de culturas de alteridade e diálogo e de garantia dos direitos humanos e da terra (MIGUEZ; RIEGER; MO SUNG, 2012).

Com essas reflexões, indicamos a necessidade de se avaliar a força da economia em contraposição à força das religiões em suas formas explícitas, suas especificidades e institucionalidades, especialmente no tocante ao ordenamento da vida e à formação dos valores individuais e coletivos. O debate sobre pluralismo religioso está diretamente implicado nesta tensão. Em nossa perspectiva, o *princípio pluralista* assume tais visões críticas e as amplia em diferentes direções, as quais passamos a descrevê-las.

### 3 As noções de entre-lugares e fronteiras e a tarefa decolonial

O *princípio pluralista* segue a concepção de *entre-lugar*, como trabalho fronteiriço da cultura, conforme nos indica Homi Bhabha em sua obra *O local da cultura* (2001), que requer um encontro com 'o novo' que não seja mera reprodução ou continuidade de passado e presente. O *princípio pluralista* renova e reinterpreta o passado, refigurando-o como um '*entre-lugar*' contingente, que inova, interrompe e interpela a atuação do presente. Ele está em sintonia com o horizonte hermenêutico e de intervenção social, configurado por Homi Bhabha, a partir da possibilidade de 'negociação' da cultura ao invés de sua 'negação', comum nas posições dicotômicas e bipolares, tanto no campo político como nas análises científicas. Trata-se de uma temporalidade forjada nos entre-lugares e posicionada no 'além', que torna possível conceber a articulação de elementos antagônicos ou contraditórios e tornar possível novas realidades ainda que sejam híbridas, sem forte coerência racional interna, mas nem por isso desprovida de potencial transformador e utópico.

Dentro deste quadro de perspectivas é que temos avaliado que as identidades culturais são forjadas nas fronteiras. Boaventura de Souza Santos afirmara que elas:

não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação. Mesmo as identidades mais sólidas, como a de mulher, homem, país africano, país latino-americano ou país europeu, escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades. Identidade são, pois, identificações em curso (SANTOS, 2010a, p. 135).

Daí a importância de interpretações conjuntivas da cultura, que reúnam e articulem as contradições presentes na globalidade, mas, sobretudo, que não desconsiderem as particularidades, as singularidades e a concretude das

vivências. Isso é inovador e politicamente importante, pois são nestes terrenos que ocorrem as novas estratégias de construção de identidades. É daí que brotam os novos signos que colaborarão e contestarão as definições e ideias sobre as sociedades. “O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais” (BHABHA, 2001, p. 20). Além deste novo conceito, Bhabha afirma que é nestes ‘entrelugares’ que ocorrem as negociações, outro conceito importante do autor. Ou seja, é no limite, nas fronteiras, que os sujeitos negociam suas convicções e posturas, dando origem a novas culturas híbridas. O pluralismo religioso que se intensifica em nossos dias está cada vez mais marcado pelas formas de hibridismos culturais. Devido à esta concepção é que afirmamos que na noção de entrelugar reside um dos fortes motivos de se priorizar o diálogo com Bhabha para nossas reflexões sobre o pluralismo religioso. Além disso, para ele, a condição pós-moderna não pode meramente celebrar a “fragmentação das ‘grandes narrativas’ do racionalismo pós-iluminista” (BHABHA, 2001, p. 23), mas se deve interpretá-la e perceber suas ambivalências.

Tal perspectiva converge com a crítica política de Boaventura de Souza Santos quando esse afirma que “a celebração da fragmentação, da pluralidade e da proliferação das periferias oculta a relação desigual, central no capitalismo moderno, entre o Norte e o Sul” (SANTOS, 2010b, p. 30). Ao contrário, viver na ‘fronteira’ das distintas situações deve produzir um novo sentido para a realidade.

O ‘local da cultura’ [para usar o sugestivo título da obra já referida] é fundamental no processo de se estabelecer mediações socioanalíticas para as interpretações teológicas e, também, para as análises científicas da religião em geral. O conceito entre-lugar está relacionado à visão e ao modo como grupos

subalternos se posicionam frente ao poder e como realizam estratégias de empoderamento. Tais posicionamentos geram entre-lugares em que aparecem com maior nitidez questões de âmbito comunitário, social e político.

O entrelugar busca ultrapassar as lógicas da negação, as posições estáticas, as singularidades e caminha para a mescla e para um hibridismo cultural por meio da tradução/negociação criando, assim, o terceiro espaço. Neste *além*, significados e símbolos culturais são reapropriados, traduzidos, re-historicizados, resignificados e utilizados de outra maneira (BHABHA, 2001). As análises sobre o pluralismo religioso, se atentas a esta perspectiva teórica, podem se tornar mais precisas e substanciais, na medida em que poderão captar mais adequadamente as nuances da complexidade cultural e religiosa.

O pensamento complexo é essencialmente aquele:

que trata com a incerteza e que é capaz de conceber a organização. É o pensamento capaz de reunir (*complexus*: aquilo que é tecido conjuntivamente), de contextualizar, de globalizar, mas, ao mesmo tempo, capaz de reconhecer o singular, o individual, o concreto (MORIN, 2000, p. 207).

O pensamento complexo busca questionar e expandir de maneira crítica os pensamentos simplificadores, partindo da não completude do conhecimento e da aceitação da diversidade dos saberes e percepções acerca do mundo e da vida. A realidade é vista como um tecido de múltiplos fios interligados e em permanente processo de construção e reconstrução.

O pensamento complexo critica os três pilares da ciência moderna, sem, contudo, negar a eficácia deles: a ordem, a separabilidade e as lógicas indutiva e dedutiva. Como para ele tudo está em intrínseca relação, assim, teríamos a relativização das concepções simplificadoras, dando lugar a concepções complexas e pluridimensionais da realidade. Daí a proposta da transdisciplinaridade, que parte de uma revisão crítica da fragmentação das ciências com seus efeitos diversos e propõe uma visão global da realidade capaz

de resgatar a totalidade dela e ser ao mesmo tempo integradora e crítica (MORIN, 2010).

Isso nos leva a fazer um percurso que vai da dimensão transdisciplinar à perspectiva transreligiosa. A formulação do *princípio pluralista* bebeu das fontes deste caminho.

A transdisciplinaridade engendra, pois, uma atitude *transcultural* e *trans-religiosa*. A atitude *trans-cultural* designa a abertura de todas as culturas para aquilo que as atravessa e ultrapassa, indicando que nenhuma cultura se constitui em um lugar privilegiado a partir do qual podemos julgar universalmente as outras culturas, como nenhuma religião pode ser a única verdadeira e universal (ARAGÃO, 2008, p. 142-143).

Somada à estas perspectivas, realçamos para melhor compreensão, tanto do quadro de pluralismo religioso quanto o das possibilidades de diálogo inter-religioso, o que Boaventura de Souza Santos chamou de “hermenêutica diatópica”. Ela leva em conta os lugares comuns retóricos mais abrangentes ou universos de sentido de determinada cultura ou religião, os *topoi*.

A hermenêutica diatópica baseia-se na ideia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objetivo inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, na outra. Nisto reside o seu caráter dia-tópico (SANTOS, 2010b, p. 448).

A posição de fronteira, portanto, permite maior visibilidade das estruturas de poder e de saber, o que pode ajudar na apreensão das subjetividades de povos subalternos. Tal visão está associada à perspectiva dos estudos culturais, que em solo latino-americano ganhou, a partir dos estudos, sobretudo do peruano Anibal Quijano e dos argentinos Enrique Dussel e Walter Mignollo, um novo conteúdo crítico. Trata-se da perspectiva ou giro decolonial. Estas expressões, que se distinguem do ‘pós-colonial’ ou do ‘descolonial’, possuem um

sentido estratégico que revela interpelações políticas e epistemológicas de reconstrução de culturas, instituições e relações sociais, tendo em perspectiva o empoderamento de grupos subalternos e construções críticas alternativas e plurais.

Tais interpelações críticas são marcadas por certo caráter propositivo e prático e por ações concretas no âmbito cultural e político. O 'decolonial' indica uma desobediência epistemológica sem a qual "não será possível o desencadeamento epistêmico e, portanto, permaneceremos no domínio da oposição interna aos conceitos modernos e eurocentrados, enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos e nas experiências e subjetividades formadas dessas bases" (MIGNOLO, 2008, p.288). A tarefa decolonial consiste em construir a vida a partir de outras categorias de pensamento que estão para além dos pensamentos ocidentais dominadores.

Trata-se de uma postura e atitudes permanentes de transgressão e de intervenção no campo político e cultural, na incidência das culturas subalternizadas e invisibilizadas, nas quais se pode identificar, visibilizar e incentivar lugares de exterioridade e de construções críticas alternativas e plurais. "O paradigma decolonial luta por fomentar a divulgação de outra interpretação que põe em evidência uma visão silenciada dos acontecimentos" e, ao mesmo tempo, revela "os limites de uma ideologia imperial que se apresenta como a verdadeira e única interpretação" (MIGNOLO, 2007, p. 457). As proposições conceituais dos estudos culturais decoloniais visam realçar a decolonialidade do poder, do saber e do ser (MIGNOLO, 2008).

As perspectivas decoloniais reinscrevem ou 'traduzem' o imaginário social moderno ou da metrópole a partir das condições fronteiriças. Tais condições são marcadas pelo hibridismo cultural e possibilitam novas formas de compreensão da vida e das relações de poder na sociedade.

A noção de hibridismo revela, por assim dizer, o conceito de entrelugar. Este, como já referido, se constitui como espaço intersticial, onde significantes e significados se encontram e produzem novos sentidos. Entrelugar, portanto, é um espaço produtivo, onde ocorrem as diversas formas de hibridismos. A diversidade religiosa se visibiliza mais intensamente se tais espaços são observados detidamente.

Além disso, se reconhecermos que a colonialidade está entrelaçada com todos os aspectos da vida e do pensamento, devemos compreender que o conceito de religião no mundo moderno também está incorporado no pensamento colonial ocidental. Tal visão convergiu para outro ponto importante nessa construção da noção ocidental de religião forjada durante o Iluminismo europeu, quando o mito moderno da separação religioso/secular foi criado. Como se sabe, alguns aspectos da cultura ocidental orientaram a noção moderna de religião. Entre eles podemos citar o desenvolvimento da ciência e do pensamento racional, com ênfases excludentes, elitistas, patriarcais e androcêntricas, mas que se apresenta pretensamente como universalista, e a redução das dimensões da vida à 'escaninhos' compartimentalizados, fazendo da religião um âmbito específico da vida (e não algo integrado na totalidade dela). Isto redundou em eurocentrismos, norte-americanismos e ocidentalismos diversos, e na visão de religião como o resultado de escolhas individuais e racionais, de certo recorte institucionalizado e com uma organização sistematizada e formal. Redundou também na desvalorização dos universos simbólicos das culturas, que, especialmente no campo popular, não comportam esta rigidez e reducionismo (TOSTES; RIBEIRO, 2020).

Com as perspectivas advindas da visão decolonial, as aproximações religiosas e a valorização do pluralismo podem ser, não somente *percebidas* e terem suas tendências identificadas nas análises, mas, elas podem ser sobretudo *construídas*. É obvio que isto se trata de tarefa dos próprios grupos

religiosos e da interação deles na sociedade, mas os estudos de religião podem cooperar oferecendo análises cujas bases sejam sólidas e ao mesmo tempo criativas e indicadoras de novos caminhos.

Nossa intenção em articular o *princípio pluralista* com análises sobre o pluralismo – metodológico, religioso e antropológico – se fundamenta, entre outros aspectos, nas demandas advindas da tarefa decolonial.

#### **4 As noções de alteridade ecumênica e polidoxia**

O *princípio pluralista* arquitetado sob a noção de entre-lugares da cultura e estabelecido também sob outras duas grandezas interconectadas - alteridade e ecumenicidade – pode realçar e reforçar espiritualidades e experiências religiosas que se constituem, não obstante suas ambiguidades e contradições, como aprofundamento dos processos de humanização, da democracia, da cidadania e da capacidade contrahegemônica na defesa de direitos humanos e da terra. O mesmo é possível afirmar em relação à necessidade de tais experiências serem vistas e analisadas considerando-se as relações assimétricas de poder e as formas de colonialidade presentes na sociedade. Em ambos os casos, alteridade ecumênica e polidoxia são chaves significativas de interpretação do quadro de pluralismo religioso. É o que descreveremos resumidamente a seguir.

##### **4.1 O que é alteridade ecumênica**

Compreende-se *alteridade* como a capacidade de se reconhecer um 'outro' que está além da subjetividade própria de cada pessoa, grupo ou instituição, como indicaram Emmanuel Lévinas (2002) e Martin Buber (1987). Trata-se de uma postura, método, ou sistema de ferramentas científicas que

permitem redimensionar, em perspectiva, a realidade. Assim, a plausibilidade de um dado sistema (religioso ou cultural) se evidenciaria no convívio com o “outro” e não na confrontação apologética tentando desqualificá-lo. Dessa forma, permite-se uma possibilidade criativa de aproximação e convívio da qual decorrerá em melhor compreensão do ‘outro’, que não mais será visto como exótico, como inimigo, como inferior ou como qualquer outra forma de desqualificação.

A alteridade ecumênica está relacionada a valorização da pluralidade religiosa e a uma série de outros elementos, entre os quais destacamos: a recuperação do sentido espiritual da gratuidade, a crítica às formas de fixismo, o interesse e inclinação para se repensar categorias filosóficas e teológicas tradicionais, a interface com as ciências e com a espiritualidade, a abertura à sedução gratuita do sagrado como possibilidade amorosa e realizadora, o diálogo com tradições religiosas diferentes formam placas de um caminho que necessita ser reinventado a cada momento (BINGEMER, 2002).

Nesta direção, a aplicação do *princípio pluralista* para a compreensão do quadro religioso em geral e para as possibilidades de aproximações inter-religiosas leva em conta que a visão pluralista nem anula as identidades religiosas, por um lado, e nem as absolutiza, por outro. A perspectiva pluralista olha as religiões e as espiritualidades em plano dialógico e diatópico, considerando cada contexto, especialmente os diferenciais de poder que neles estão presentes. Não se trata de igualdade de religiões, mas de relações justas, dialógicas e propositivas entre elas.

Tal perspectiva não anula nem diminui o valor das identidades religiosas – no caso da fé cristã, a importância de Cristo –, mas leva-as a um aprofundamento e amadurecimento, movidos pelo diálogo e pela confrontação justa, amável e corresponsável. Na visão pluralista cristã, por exemplo, se realça a concepção de ‘Jesus como símbolo de Deus’, expressão consagrada pelo

teólogo Roger Haight e que se tornou título de um dos seus livros (2003). A aproximação e o diálogo entre grupos de distintas expressões religiosas cooperam para que elas possam construir ou reconstruir suas identidades e princípios fundantes. Tal visão potencializa o plano utópico das experiências inter-religiosas e de diálogo inter-fés. Este é o legado de variadas fontes teológicas pluralistas, como as reflexões de Paul Knitter (2008), John Hick (2005), Hans Küng (1999), Jürgen Moltmann (2004), Michael Amaladoss (1995), Wesley Ariarajah (2011) e de tantos outros que têm estado presentes nas reflexões que dão base para o *princípio pluralista*.

A perspectiva pluralista das religiões interpela fortemente o contexto teológico latino-americano, especialmente pela sua vocação libertadora e pelos desafios que advém de sua composição cultural, fortemente marcada por diferenças religiosas que se interpenetram nas mais diferentes formas.

A Teologia Latino-Americana da Libertação, por exemplo, dentre os seus muitos desafios, tem elaborado uma consistente reflexão sobre o pluralismo religioso. O marco dessas reflexões foi a publicação de uma pequena obra, sob os auspícios da Associação dos Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo (ASETT), de vários autores com o sugestivo nome, que também dá título à coleção, *Pelos Muitos Caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à Teologia da Libertação* (2003). Na sequência, foram publicadas outras obras que aprofundam e ampliam as questões inicialmente levantadas. Entre tantos autores, destacamos José Maria Vigil (2006), Diego Irarrazábal (2007), Faustino Teixeira (2012) e Marcelo Barros (2009). Em diálogo com esta produção, o *princípio pluralista* realça as perspectivas teológicas que procuram superar as clássicas visões exclusivistas, inclusivistas e relativistas de compreensão mútua entre as religiões.

Para isso, a perspectiva ecumênica, que tanto na dimensão intracristã como na interreligiosa, ganhou nas últimas décadas forte destaque nos

ambientes teológicos, é fundamental para toda e qualquer experiência religiosa ou esforço teológico ou hermenêutico. Esta visão, quando vivenciada existencialmente e/ou assumida como elemento básico entre os objetivos, altera profundamente o desenvolvimento de qualquer projeto, iniciativa ou movimento religioso. Daí, o interesse pelos estudos ecumênicos em seu sentido amplo.

O *princípio pluralista* contribui para a visibilidade da importância pública das religiões nos processos de promoção da paz, da justiça e da integridade da criação. Para isso, devemos pressupor a conhecida tríplice dimensão do ecumenismo: a *unidade cristã*, a partir do reconhecimento do escândalo histórico das divisões e de uma preocupação em construir perspectivas missionárias ecumênicas; a *promoção da vida*, firmada nos ideais utópicos de uma sociedade justa e solidária e na compreensão que eles podem reger a organização da sociedade integrando todos os de 'boa vontade'; e o *diálogo interreligioso*, na busca incessante da superação dos conflitos, da paz e da comunhão justa dos povos. Portanto, o diálogo inter-religioso não é 'uma' expressão ao lado do ecumenismo, mas o constitui em essência e proposta. Da mesma forma, seguindo a lógica decolonial, ocorre o interesse pelo aprofundamento da democracia, da cidadania e a defesa dos direitos humanos e da terra. Eles não são – ou não deveriam ser – uma opção dos movimentos inter-religiosos, mas constituem a sua base de ação.

O *princípio pluralista* nos leva a defender a visão de que cada expressão religiosa tem sua proposta salvífica e de fé, que devem ser aceitas, respeitadas, valorizadas e aprimoradas a partir de um diálogo e de aproximação mútuas. Assim, a fé cristã, por exemplo, seria reinterpretada a partir do confronto dialógico e criativo com as demais fés. O mesmo deve acontecer com toda e qualquer tradição religiosa.

Outro significado teológico das aproximações ecumênicas inter-religiosas é a referência utópica. A presença em conjunto de pessoas e de grupos com diferentes experiências religiosas e espiritualidades aponta para o futuro e, necessariamente, precisa estar deslocada do real. É a dimensão da imaginação. Este utópico, todavia, não é uma perspectiva linear e progressiva da história em que ela vai completando-se e conhecendo-se rumo a um sentido único. Utopia, aqui, relaciona-se com uma atividade visionária que – a partir da dimensão do futuro – cria intervenções e rupturas no presente, agora. É o sonho que acampa o real, fazendo dele morada. Uma busca para fazer-lugar aquilo que permanece apenas como desejo, como movimentação. A utopia, o residir ‘no além’ é “ser parte de um tempo revisionário, um retorno ao presente para redescrever nossa contemporaneidade cultural; reinscrever nossa comunalidade humana, histórica; *tocar o futuro em seu lado de cá*” (BHABHA, 2001, p. 27).

Quando comunidades religiosas, ainda que de forma incipiente começam – movidas por uma utopia - a se unir em torno de uma proposta socialmente responsável e comum, isso se torna uma ação política e profética. A unidade gestada por formas de alteridade ecumênica, é, portanto, uma tarefa religiosa sublime e nos cabe identificá-la (ou mesmo as suas contraposições) nas diferentes linguagens religiosas.

#### 4.2 A noção de polidoxia

O *princípio pluralista* também está em conexão com a noção de polidoxia, como Kwok Pui-Lan indicou em *Globalização, gênero e construção da paz* (2015). A polidoxia possui importância na medida em que, no tocante às aproximações inter-religiosas ou outras formas de diálogo, evitaria interpretações e ações bipolares (do tipo ortodoxia versus heterodoxia, ou mesmo verdade versus

heresia). Ela é constituída por intermédio da crítica e do desmascaramento do pensamento único, e compreendida:

- a) no contexto de multiplicidade das experiências e concepções que marcam a vida;
- b) na postura do 'não saber' como questionamento das próprias certezas que perpassam as identidades rígidas, o controle dos corpos e os processos de exclusões e objetificações;
- c) na relacionalidade das concepções espirituais e/ou religiosas de divino ou de sagrado (TOSTES; RIBEIRO, 2020).

Considerando o contexto de hegemonia do amálgama Ocidente-modernidadecristianismo-capitalismo (HALL, 1992), o conceito de polidoxia torna-se uma referência teológica importante para a construção de imaginários dialógicos no contexto das aproximações e diálogos inter-religiosos. A noção de polidoxia, como referido, visa a ultrapassar as visões dicotômicas, que em geral reforçam imaginários e práticas de corte fundamentalista ou, mesmo quando o contexto é de abertura, acabam por inibir a efetivação de diálogos inter-religiosos e culturais autênticos. Com ela, a abordagem teológica do pluralismo religioso, feita sob a égide do *princípio pluralista*, pode criar melhores condições de superação do binômio ortodoxia-heterodoxia, uma vez que este, em geral, gera formas excludentes de pensamento e ação.

Quando a heterodoxia é vista como heresia a partir de mecanismos coercitivos institucionais das diferentes religiões, e isto é bastante recorrente em variados contextos, os processos de exclusão se acentuam. No entanto, uma visão ambientada na polidoxia, o que em geral ocorre é o reforço da diversidade, da pluralidade e da fluidez e variedade da linguagem humana e suas falas acerca do sagrado. "A polidoxia insiste que nenhuma teologia ou credo pode exaurir o sentido de Deus e alegar infalibilidade doutrinal. [...] A polidoxia partilha a

afinidade com a teologia apofática, que insiste que a natureza de Deus não pode ser plenamente descrita, e que só podemos falar a respeito do que Deus não é, em vez de sobre o que Deus é” (PUI-LAN, 2015, p. 75-76).

A polidoxia é, portanto, uma ‘potência destituente’, para usar uma expressão do renomado filósofo italiano Giorgio Agamben (2017), de continuação criativa da fé, mas como uma resistência a univocidade das narrativas, doutrinas, credos das tradições. Ela reforça a abertura aos processos da construção teológica construído às margens, que, em geral, são descredibilizadas por aqueles que defendem a tradição como uma unidade plena e auto-suficiente.

Como Pui-Lan ressalta, as identidades híbridas desafiam as noções da pureza identitária. A autora atenta para as armadilhas conceituais que muitas vezes surgem pelo caminho teórico. Para ela,

a compreensão de identidade híbrida aponta para a formação da identidade como um processo dinâmico e fluido, de tal modo que as pessoas podem mudar ao longo do tempo como resultado da interação com outros. No diálogo interfé, às vezes há o receio de que perderemos nosso compromisso religioso se formos abertos a outras tradições. Esse temor, no entanto, baseia-se em uma compreensão estática do eu. Se compreendermos o eu como uma rede de relações a interagir constantemente com outras, seremos mais abertos à transformação e à mudança (PUI-LAN, 2015, p. 64).

Tal visão, em consonância com a noção de ambivalência de Homi Bhabha (2001), coopera para se evitar relativismos multiculturalistas que possam instrumentalizar o pluralismo religioso, assimilando-o a dinâmica do capitalismo globalizado. Para Pui-Lan, “quando se suprimem o contexto colonial e o corte político do hibridismo, é possível ser facilmente cooptado para glorificar o pluralismo e a multiplicidade em nosso mundo globalizado, com livre movimento de comércio e de capital” (PUI-LAN, 2015, p.67).

Com isso, por intermédio da polidoxia, é possível expor os limites da razão ocidental e reforçar a perspectiva de uma ética de alteridade. Ao demonstrar

que a alteridade é constitutiva do ser – que, de fato, é sempre inter-ser – Pui-Lan mostra que o diálogo interfé é um canal de construção de uma cultura da solidariedade e da paz com justiça, bases adequadas para que as religiões e as espiritualidades estabeleçam práticas e concepções que reforcem a defesa dos direitos humanos e da terra e a busca da dignidade humana e da cidadania.

Dentro dessa lógica, o *princípio pluralista*, realça elementos-chave da vivência religiosa e humana como a alteridade, o respeito à diferença e o diálogo e cooperação prática e ética em torno da busca da justiça em relação a grupos empobrecidos e subjugados pelas mais diferentes formas de dominação e pela busca do bem comum. A aproximação e o diálogo entre grupos de distintas expressões religiosas cooperam para que elas possam construir ou reconstruir suas identidades e princípios fundantes. Daí nossa ênfase no diálogo justo como condição imprescindível para se construir uma identidade autêntica, levando em conta os diferenciais de poder entre cada expressão religiosa. As diferentes perspectivas e expressões religiosas podem, a partir do diálogo, reconstruir permanentemente suas contribuições para o mundo, dentro dos critérios da justiça, da paz e da integridade da criação que marcam o processo político-teológico da libertação.

Entre os muitos aspectos decorrentes do equacionamento da delicada tensão entre libertação e gratuidade, destacamos, por exemplo, que a teologia necessita integrar e articular mais adequadamente as linguagens de natureza 'sapiencial-integrativa' e as de caráter 'crítico-dialético-profético' (SEGUNDO, 1995), superar os reducionismos antropológicos, que valorizam somente os aspectos mais racionais do ser humano, que podem também gerar formas de autoritarismos, idealismos e machismos, articular os temas especificamente existenciais com os políticos e sociais (GEBARA, 2010) e destacar o horizonte ecumênico necessário para a relevância teológica de toda e qualquer iniciativa

nos campos prático e teológico, além da crescente valorização do pluralismo cultural e religioso (SANTA ANA, 2010).

O *princípio pluralista*, em função de seu caráter relativizador, contribui para os processos de recuperação do sentido da gratuidade e nos leva à indicação da presença – e, ao mesmo tempo, a necessidade – de uma espiritualidade que possa corresponder aos processos sociopolíticos decoloniais de aprofundamento democrático, de consolidação de direitos, de crítica às mais variadas formas de dominação, e à busca de alternativas à lógica imperial econômica. Tais visões de espiritualidade se expressam em aspectos práticos e concretos da vida social e política, como os processos de defesa da justiça social e econômica, dos direitos humanos e da terra, da cidadania e da dignidade dos pobres. Elas reforçam, não obstante suas limitações e ambiguidades, espaços de consciência social, alteridade, coexistencialidade, cordialidade, humanização e integração cósmica (TEIXEIRA, 2017).

## **5 Aplicações do *princípio pluralista***

### 5.1 O pluralismo religioso

As bases conceituais do *princípio pluralista* têm nos ajudado a compreender melhor o quadro de pluralidade religiosa, especialmente as relações complexas e reveladoras que surgem entre a vida cotidiana e as expressões de fé. Entre os vários esforços feitos nesta direção, destacamos um texto recentemente publicado que exemplifica a aplicação deste princípio e, em certo sentido, dá um balanço em questões que consideramos prementes nos estudos sobre o pluralismo religioso. Trata-se de *Dupla e Múltipla Pertença Religiosa no Brasil* (RIBEIRO, 2018), onde indicamos elementos que possibilitam avaliações mais apuradas dessas experiências.

Entre tais elementos, destacamos na análise:

- a) o dado conjuntural de maior atenção ao destaque que o crescente quadro de pluralismo religioso tem para a vida das pessoas e grupos, o que lhes possibilita maiores informações e mais fácil acesso às diferentes propostas religiosas;
- b) a importância de se pensar criticamente o quadro de pluralismo religioso, não a partir do conceito moderno de religião, em geral compartimentalizado, racionalizado e formal, mas a partir de como se dá efetivamente a relação entre vida cotidiana e expressões de fé;
- c) a verificação de que tais experiências são vividas em espaços de fronteiras e nos entre-lugares das culturas onde brotam os novos signos que colaborarão e contestarão as definições e ideias sobre as sociedades;
- d) o reconhecimento de que a matriz cultural e religiosa brasileira, devido ser ela marcada historicamente por elementos mágicos e místicos, fruto de uma simbiose das religiões indígenas, africanas e do catolicismo ibérico, facilita os processos de dupla ou múltipla pertença religiosa;
- e) a constatação de que o trânsito religioso se dá, não apenas na migração de uma religião para a outra, mas também na recomposição simbólico-cultural de diferentes sistemas de crenças, o que torna um fator gerador de dupla ou múltipla pertença.

Em relação à este último aspecto, destacamos também que a reconfiguração do campo religioso se expressa em diferentes tipos de vivência religiosa:

- a) o que afirma determinada pertença e admite experimentar outras expressões religiosas;
- b) o que, por motivos externos nem sempre confessáveis, declara uma religião mas exerce outra;

- c) o que harmoniza e integra relativamente bem mais de uma tradição religiosa;
- d) o que não adere uma religião específica, mas transita por mais de uma;
- e) aquele que, mesmo mantendo a sua pertença religiosa, articula elementos simbólico-rituais de outras religiões.

No entanto, é muito importante ressaltar que o próprio termo 'dupla ou múltipla pertença', embora muito usado academicamente, parece em boa parte das vezes não ser totalmente preciso, uma vez que as pessoas em questão nessas experiências não se sentem necessariamente como protagonistas de algo que seja duplo ou múltiplo. Há, por exemplo, muitas pessoas de Candomblé que se sentem cristãs e, de fato, não saberiam ser cristãs de outra forma que não a que articula intimamente e com certa harmonização práticas de ambas as tradições. Trata-se de uma articulação interna do fiel como se fosse um diálogo espiritual de cada pessoa consigo mesma e com a totalidade da vida que está ao seu redor, incluindo vivências não explicitamente religiosas (BARROS, 2019). Alguns grupos têm preferido se referir à 'múltipla participação religiosa' ou expressões similares. Essa interação integradora possibilita um amálgama espiritual e santo que não é em si dupla pertença. É outro modo de se viver a fé, o que alguns chamam de uma espiritualidade transreligiosa (ARAGÃO, 2016).

Além desse quadro, a experiência religiosa brasileira foi e tem sido fortemente influenciada por uma espiritualidade de cunho imagético e por narrativas míticas que se constituem mais por um conjunto de cosmovisões e experiências orientadas pela espontaneidade e sem maior rigor institucional do que por um corpus teológico sistematizado. Sem possuir contornos fixos, as novas espiritualidades se multiplicam, com traços flutuantes, dispersos e plurais. Muitos deles situam-se nas fronteiras e cruzamentos da religião com a medicina, a arte, a física, a filosofia, a psicologia, a ecologia, e, especialmente,

com a economia (RIBEIRO; CATENACI, 2017). Tais formas de espiritualidades respondem a dimensões muito variadas do dado antropológico. A racionalidade própria dos movimentos sociais de defesa dos direitos humanos e de busca da cidadania, e também a de setores acadêmicos, nem sempre possibilita que tais grupos possam estar atentos à estas novas-antigas formas de espiritualidades.

O fato é que no campo religioso encontramos nas últimas décadas intensas transformações. Ao olhar mais detidamente para o quadro religioso brasileiro, por exemplo, verifica-se que há um crescente número de pessoas que desejam a experiência da fé sem a necessidade de submissão às instituições religiosas ou mesmo sem adesão forte à vivência religiosa comunitária (TEIXEIRA; MENEZES, 2013). Na fé privatizada, cada pessoa escolhe o que deseja crer, onde e como exercer a experiência religiosa, não obstante os instrumentos e mecanismos ideológicos e massificantes que marcam esse cenário. No entanto, tais expressões quase sempre são acompanhadas por dimensões públicas e articuladas com aspectos políticos.

O quadro religioso tem apresentado tais características e, além disso, tem sido fortemente marcado por elementos de massificação e de reprodução de formas intimistas e com lógicas consumistas, de ascensão social e de prosperidade econômica e material no âmbito individual e familiar. As práticas de *marketing*, em geral aliadas aos interesses do sistema econômico, apropriam-se de discursos religiosos para seus fins e vice-versa. Assim, muitas pessoas passam a viver a experiência religiosa apenas ou preponderantemente com o recurso do rádio, da TV e da internet. Não obstante a isso, ao mesmo tempo, diversas formas religiosas comunitárias se mantêm ou ressurgem com vínculos e compromissos sociais quer seja dentro de uma linha de humanização e de transformação social que vise à cidadania, à conquista de direitos, à sustentabilidade ecológica e demais aspectos da perspectiva de justiça social, quer seja a partir de elementos de manutenção do *status quo*. Trata-se de um

processo ambíguo e marcado por contradições que diversifica intensamente o quadro religioso.

Em termos do campo cristão brasileiro, temos elencado uma série de questões que somente poderiam ser melhor equacionadas se as práticas das igrejas fossem desenvolvidas mais livremente, sem engessamentos ou amarras institucionais, em formas de redes ecumênicas mais amplas, que envolvessem pessoas e grupos no interior das igrejas e de fora delas. O ecumenismo formal das igrejas tradicionais deixa de beber de fontes preciosas advindas das experiências de uma série de pessoas e grupos que em geral estão fora da institucionalidade eclesiástica ou ecumênica. Com o *princípio pluralista* procuramos dar visibilidade, por exemplo, ao número significativo de pentecostais e batistas que atuam em áreas periféricas como favelas e ocupações rurais e urbanas, comunidades evangélicas inclusivas que integram pessoas homoafetivas na dinâmica eclesial, incluindo o ministério pastoral, grupos de juventude ecumênica que transitam por diferentes expressões religiosas cristãs e não cristãs, e que propõem novas pautas políticas e pastorais, fóruns inter-religiosos em torno de místicas ou de discussão de políticas públicas orientadas pela laicidade do Estado, grupos de mulheres, católicas e evangélicas, que lidam com situações complexas e cotidianas em torno da corporeidade, da sexualidade e da liberdade, lideranças negras que discutem formas de inculturação da fé, articulação de grupos que debatem situações concretas em torno dos direitos humanos, econômicos, sociais, culturais e ambientais, círculos e espaços teológicos autônomos. Ecumenismo e crítica teológica têm de fundamentalmente ser feitos por estes grupos. O Papa, os bispos, os fóruns eclesiásticos, no campo cristão, e as lideranças das religiões em geral, podem ajudar, mas dificilmente compreenderão ou aceitarão os princípios radicais de uma autêntica reforma religiosa inspirado no *princípio pluralista*.

Se ouvíssemos as vozes dos grupos aos quais nos referimos, muito provavelmente manteríamos no horizonte a perspectiva de libertação sociopolítica, firmada na visão evangélica do valor dos pobres e na lógica de 'outro mundo possível' dentro das referências de uma sociedade justa e participativa para além da democracia formal. No entanto, considerando o *princípio pluralista*, seríamos mobilizados para também dar outros passos. Por diferentes razões, mas todas elas calcadas em certa sensibilidade com os 'sinais dos tempos', como se espera de uma teologia ecumênica pluralista, alguns aspectos podem ser indicados. Como exemplo, poderíamos lembrar o desafio do cultivo de espiritualidades ecológicas devido à crise de sustentabilidade da vida, o de espiritualidades ecumênicas em função da valorização do pluralismo religioso crescente hoje na sociedade, o de espiritualidades inclusivas, em especial movidas pelo lugar e pelo valor da sexualidade humana no processo teológico por ser elemento estrutural da vida e o de espiritualidades comunitárias nas quais a vivência em comunidade realce a gratuidade, a liberdade e autenticidade humana como contraponto às formas de violência, de individualismo, de consumismo, de insensibilidade humana e de segregação. Nas próximas décadas, a não ser que haja processos repressivos que comprometam o livre exercício democrático, estas visões religiosas tenderão a ser fortalecer, mesmo em convivência simultânea e tensa com formas religiosas de carácter mais sectário, fundamentalista ou piedoso.

Outro aspecto de destaque no quadro religioso brasileiro atual é o simultâneo e igualmente ambíguo crescimento dos fundamentalismos e do pluralismo religioso (TEIXEIRA, 2008). Não obstante ao fortalecimento institucional e popular de propostas religiosas com acentos mais verticalistas, em geral conflitivas, fechadas ao diálogo, marcadas por violência simbólica e de carácter fundamentalista, o campo religioso tem experimentado também formas ecumênicas de diálogo entre grupos religiosos distintos. Pressupomos um tipo

de fundamentalismo, mais associado a certa refutação religiosa das perspectivas antropológicas que levam em conta as formas de evolução do universo e da vida humana e as explicações mais racionais da vida, assim como reações contra posturas mais abertas no campo da sexualidade, especialmente no que se refere ao direito das mulheres ao próprio corpo e ao prazer e também à homoafetividade. O quadro religioso, portanto, é variado, complexo e de difícil compreensão.

Com o *princípio pluralista*, as análises podem se tornar mais consistentes por levarem em conta e se sentirem constantemente desafiadas pelas novas visões sociais, políticas e científicas e pelas demandas que a sociedade apresenta. As análises não podem se confinar aos dogmatismos eclesiásticos ou científicos que travam a visão crítica, e nem às visões que não consideram detidamente as mudanças culturais e científicas na forma de compreender o mundo. Ao recorrer à hermenêuticas diatópicas e passar por revisões, críticas e autocríticas, próprias do *princípio pluralista*, por exemplo, a visão teológica e os estudos de religião terão melhores condições de serem iluminadoras de novas práticas e de novas perspectivas conceituais.

## 5.2 A teologia ecumênica das religiões

As bases conceituais do *princípio pluralista* também têm nos oferecido elementos para contribuir com a teologia ecumênica das religiões. Em várias produções anteriores já havíamos procurado desenvolver esta tarefa e, agora, destacamos um texto recente que exemplifica a aplicação deste princípio. Trata-se de 'Modelos de interpretação teológica das religiões: crítica e proposição' (RIBEIRO; GONÇALVES, 2020), escrito em conjunto com Alonso Gonçalves. Nele, baseados no *princípio pluralista*, sistematizamos a crítica às primeiras tentativas de classificação das posturas teológicas diante do desafio de compreender as

religiões, que se deram a partir de três conhecidas perspectivas: exclusivismo, inclusivismo e pluralismo.

De fato, a teologia das religiões, desenvolvida no campo cristão, tanto em setores católicos-romanos quanto protestantes, tem procurado fazer as melhores adequações, em termos de posições e concepções teológicas, diante da realidade incontestada da pluralidade das religiões e suas tradições, ritos, doutrinas, moralidade e ética e como elas se relacionam entre si. No entanto, embora de importância histórica e singular, tais perspectivas têm sido consideradas limitadas e discutíveis por diferentes motivos. O principal deles é que elas são, em certo sentido, reféns do conceito moderno de religião, e, por isso, não abarcam a complexidade e a variedade presentes no quadro de diversidade religiosa, sobretudo as formas de espiritualidades de grupos subalternos, em geral com perfis holísticos e integradores tendo em vista os diferentes campos da cultura e da vivência humana.

As críticas à concepção moderna de religião, em especial como tal visão reduz 'religião' a um 'escaninho' compartimentalizado da vida, poderão ajudar a compreender mais facilmente o quadro, muitas vezes ocultado, das experiências de múltiplas participações religiosas, assim como diversas particularidades das espiritualidades e vivências religiosas, especialmente no campo popular.

Na visão moderna ocidental, a religião seria um âmbito específico da vida (e não a vida como um todo ou algo integrado na totalidade dela). A religião seria o resultado de escolhas racionais, ainda que não exclusivas, mas com certo recorte institucionalizado e com uma organização sistematizada e formal (GIUMBELLI, 2014). No entanto, a vida não é assim! O universo simbólico das culturas brasileiras, especialmente no campo popular, não comporta essa rigidez e reducionismo. O pluralismo religioso que marca a sociedade na

atualidade requer para a sua melhor compreensão uma crítica desse conceito moderno.

Em geral, tal concepção olha as experiências religiosas dentro de um canon de racionalidade que determinou uma área específica da vida, sem levar em conta as experiências totalizantes, que moldam estilos de vida, culturas e formas de agir. Essa visão foi amalgamada com o desenvolvimento político e filosófico do que ideologicamente se convencionou chamar de o Ocidente.

Stuart Hall, figura de destaque dos estudos culturais, em seu livro *Formations of Modernity* (1992), articula a construção do 'Ocidente', usando a criativa expressão 'O Ocidente e o Resto' (*West and Rest*). Tal concepção é formada por um padrão de pensamento e de linguagem que, desde a sua gênese, é marcada por relações econômicas de dominação. As análises científicas sobre o pluralismo religioso e sobre os decorrentes diálogos ou conflitos que emergem deste quadro não podem, a nosso ver, prescindir desta perspectiva. Mesmo porque, para se usar uma expressão popular: ninguém entende mais do 'resto' do que os grupos que cultivam formas excludentes e sectárias que marcam as identidades rígidas, ideológicas e conflitivas presentes no cenário de pluralismo religioso. No entanto, mesmo as experiências de diálogo inter-religioso, ainda que abertas e marcadas por lógicas de alteridade, também estão sujeitas à reprodução dos imaginários que surgiram com a formação do Ocidente. Há necessidade de se repensar tais visões.

Ainda que as categorias sejam diversas, há um consenso de que a pluralidade religiosa convoca e provoca à teologia a refletir sobre a questão do pluralismo religioso abordando seu aspecto dialógico, não obstante a intensa conflitividade nele presente. Daí a importância de bases dialógicas dentro da visão teológica plural, e de perspectivas críticas e propositivas na linha do diálogo com os estudos culturais decoloniais, bases do *princípio pluralista*.

### 5.3 Os estudos de religião no Brasil

Outra aplicação que fizemos do *princípio pluralista* foi em relação aos estudos de religião no Brasil. A análise, com o título “O *princípio pluralista* como elemento articulador de pesquisas na área ‘Ciências da Religião e Teologia” (RIBEIRO, 2019, p. 70), foi desenvolvida considerando o debate epistemológico que tem se dado no contexto da Área Ciências da Religião e Teologia no Brasil. O objetivo principal das avaliações feitas foi observar as relações entre essas duas frentes (ou disciplinas, como também são chamadas), levando em conta o que tem sido refletido por diferentes grupos e observando o *princípio pluralista*, aqui descrito.

Nossa pressuposição é de que tal princípio, devido às suas bases conceituais oriundas dos estudos culturais decoloniais, pode oferecer maior visibilidade ao poder criativo das fronteiras que existem entre as duas frentes em questão na análise feita e pode facilitar as reflexões de ambas ao ser um elemento articulador das pesquisas, sobretudo aquelas motivadas por realidades, temáticas e situações forjadas pelos ‘entrelugares das culturas’ e por experiências fronteiriças.

O passo metodológico principal da pesquisa foi o cotejamento do *princípio pluralista* com aspectos de destaque evidenciados no Documento da Área Ciências da Religião e Teologia (RIBEIRO, 2019) da Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), órgão que acompanha e avalia o Sistema Nacional de Pós-Graduação brasileiro. Deu-se atenção especial à temas e subtemas da Área, conhecido como ‘árvore do conhecimento’, e aos perfis dos egressos pós-graduados nessas duas frentes. Entre as perspectivas conceituais, priorizamos:

- a) as noções de diálogo multi, inter e transdisciplinar e a valorização da pluralidade metodológica;

- b) a preocupação específica com a diversidade religiosa;
- c) o caráter propositivo, prático e de inserção social inerente ao *princípio pluralista*.

Neste percurso, procuramos identificar as linhas de pesquisa da Área que destacam dimensões e concepções plurais. Entre as muitas ênfases e eixos, listamos:

- a) Pluralismo, diálogo e cooperação inter-religiosa;
- b) Religião, gênero e sexualidade;
- c) Teologia e economia;
- d) Experiência religiosa, cultura e empoderamento de grupos subalternizados;
- e) Teologia e ecologia;
- f) Religião, linguagem e literatura;
- g) Ensino religioso e laicidade do Estado;
- h) Pluralismo religioso, democracia e direitos humanos;
- i) Religião, racismos, sexismo e homofobismo;
- j) Transreligiosidade, cotidiano, sensações e mídia;
- k) Diversidade religiosa (pentecostanismos, catolicismos, múltiplas pertencas, tradições e sabedorias religiosas, cristãs e não cristãs);
- l) Textos e linguagens de tradições não cristãs;
- m) Mística e teologia;
- n) Pluralismos e fundamentalismos.

Para um aprofundamento do debate epistemológico da Área Ciências da Religião e Teologia, consideramos importante uma atenção especial às linhas de pesquisas acima indicadas e como elas equacionam as questões fronteiriças das

duas frentes em questão. O mesmo se dá para o aprimoramento teórico do *princípio pluralista*.

Para os estudos de religião, o que temos levado em conta é a complexidade da realidade, não somente religiosa, mas também sociocultural. Há um ritmo acelerado das mudanças culturais em curso que engendram novas características no quadro de pluralismo. Os efeitos dos processos de globalização são amplos e diversos e acentuam a velocidade das alterações culturais, e geram certo ineditismo nas mais recentes configurações religiosas e nas crescentes formas de hibridismo, que se fortalecem nas áreas fronteiriças e nos entre-lugares das culturas (MOREIRA, 2008).

Em nossas análises, a dimensão de fronteira se realça por variadas razões. A primeira delas está ligada às intercomunicações entre diferentes experiências religiosas. A diversidade interna de cada tradição religiosa envolvida no conjunto das experiências religiosas e as relações assimétricas de poder que possuem na sociedade brasileira revelam espaços fronteiriços em boa parte inéditos e de difícil compreensão. Tal pluralidade acarreta diferentes formas de exercitar a fé, seja no campo político, nas compreensões éticas ou na visão sobre os espaços públicos. Isto ocorre no interior de um mesmo grupo religioso, além das diferenças entre eles, o que faz do quadro de pluralismo religioso mais diversificado do que usualmente imaginamos. Nossa pressuposição é de que, se não recorrermos ao *princípio pluralista* nas análises, as possibilidades de reducionismos e incompreensões são grandes.

As fronteiras se dão também na medida em que as diferentes expressões religiosas no Brasil, assim como a diversidade interna de cada grupo religioso, possuem diferentes e mutáveis compreensões políticas e variadas visões de mundo, muitas vezes até mesmo antagônicas. Além disso, a maioria das experiências religiosas e inter-religiosas no país tem mantido ora um forte apelo de manutenção do status quo e ora é constituída de forte crítica social e

estabelece, dessa forma, uma complexa relação entre religião, política e economia.

Esse quadro desafia intensamente os estudos sobre o pluralismo religioso e a relação dele com a sociedade. Nossa consideração é que eles, se efetuados sob o *princípio pluralista*, precisariam seguir a compreensão de que toda e qualquer ação ou reflexão sobre democracia e/ou direitos humanos, típicas da visão decolonial, requer análises mais consistentes e posicionamentos mais nítidos acerca das questões que lhe são mais diretamente relacionadas. A lista não é pequena, mas destacamos o combate aos racismos, ao sexismo e ao homofobismo e a crítica ao sistema capitalista como produtor de desigualdades sociais, violência e pobreza. Realçamos que não se trata de questões paralelas, uma ao lado da outra, mas, sim, de um amálgama e entrelaçamento sociocultural que necessita de permanente e profunda crítica ao sistema econômico, com foco na reflexão e ação sobre as causas das divisões que acontecem na sociedade. No caso das religiões no Brasil, tanto pelas históricas dificuldades no tratamento de tais questões quanto pela riqueza teológica de vários grupos que reagiram aos processos dominantes e se colocaram francamente a favor do aprofundamento da democracia e dos direitos, esse processo avaliativo, reflexivo e propositivo torna-se cada vez mais imperativo para os estudos de religião.

#### 5.4 Espiritualidade integral e ecológica

Uma quarta aplicação que fizemos se encontra em *Espiritualidade integral e ecológica e o princípio pluralista* (RIBEIRO, 2018). O texto apresenta os resultados da pesquisa no tocante às análises sobre pluralismo antropológico, especificamente sobre a visão do ser humano quando realçadas as suas múltiplas relações com a natureza e com o cosmo. Metodologicamente, foram

efetuadas duas abordagens teóricas no campo da ecoteologia latino-americana. A primeira a partir de análises teológicas de Leonardo Boff, especialmente as noções de pan-en-teísmo e pericorese, e a segunda a partir do conceito de relacionalidade, apresentado pela teóloga Ivone Gebara. Além dele, há o destaque para a epistemologia ecofeminista por ser inclusiva e holística, especialmente a suposição de que a experiência mais profunda que o humano compartilha é de interdependência recíproca entre todos os elementos do cosmo. Ambas as abordagens cooperam com a elucidação do *princípio pluralista*.

Nossa pressuposição é que as visões acerca da espiritualidade têm sido majoritariamente marcadas nas igrejas cristãs, e, também, em outros grupos religiosos, por uma concepção acentuadamente individualista. Associados à esta característica encontramos certo desprezo do cuidado com a natureza e uma desconsideração da criação como um todo, das relações sociais e comunitárias e do compromisso com a vida, com a justiça, com a paz e com os destinos políticos da história. Trata-se de uma tendência. Isso, por exemplo, não é tão comum nas espiritualidades e tradições afro-brasileiras e orientais.

Nossa perspectiva teológica e prática, forjada sob o *princípio pluralista*, considera que para se reverter o referido cenário é necessária a elucidação de uma perspectiva que realce a dimensão ampla e integral que a salvação possui. Obviamente, vários esforços teológicos precisam ser feitos, devidamente articulados com aspectos práticos que possibilitem essa nova visão. O campo da cooperação inter-religiosa é fértil para tais perspectivas.

Elas estão baseadas na visão, imprescindível para o futuro da humanidade, de uma espiritualidade que seja valorizadora da vida, sensível ao cuidado com a natureza e com os pobres, que diga respeito ao todo, aberta aos mistérios do universo e atenta aos principais desafios sociais e políticos que hoje se apresentam ao mundo. Tais sinais revelam uma abertura à sensibilidade com

os outros e à cooperação e respeito à vida humana e à natureza. Com isso, pode-se perceber o mundo natural, material e humano como fontes vivas de energia e caminhar em direção à resposta ao chamado à comunhão entre eles. A contribuição da fé cristã à ecoespiritualidade, como visto, é fundamental para as dimensões de integração pessoal, comunitária e ecológica, assim como é vital para a sobrevivência da biosfera (BOFF, 2015; BOFF; HATHAWAY, 2012). Para o amadurecimento do diálogo e da cooperação inter-religiosa tais elementos se tornam imprescindíveis.

Em conexão direta com tais perspectivas está a teologia ecofeminista. Em termos antropológicos, ela enfatiza a relacionalidade, tanto na dimensão coletiva presente na realidade de vida de cada pessoa, quanto na dimensão cósmica, uma vez que o humano está integrado na imensidão do mistério que sustenta a vida. Ou seja, a relacionalidade se refere às forças vitais que determinam a mútua conexão humana e a dos humanos com a terra. Ela é uma condição fundamentalmente humana e cósmica, age como uma força que une o humano à terra, e o impulsiona para ações éticas e experiências religiosas autênticas. A relacionalidade faz emergir a questão fundamental da epistemologia ecofeminista que permanentemente se pergunta a que experiência uma certa afirmação se relaciona com a realidade. Tal questionamento desconstrói a concepção do conhecimento como um processo linear e de poder, e o descreve como uma circularidade, onde as pessoas e grupos, em suas diferentes culturas e entre-lugares, continuam a adicionar experiências, sobretudo cotidianas, que podem alterar o conhecimento que foi utilizado no ponto de partida. Uma epistemologia ecofeminista pretende ser inclusiva e holística (GEBARA, 2017). Daí a importância dela para o *princípio pluralista*.

## 5.5 Corporeidade e sexualidade.

No caso da aplicação do *princípio pluralista* para a análise teológica de questões de fundo antropológico, reconhecemos que temos no presente momento apenas uma limitada contribuição no campo da pesquisa. Um balanço do nosso trabalho transparecerá bem essa limitação. Nosso desejo seria pensar teologicamente aspectos cruciais da vida humana e do cosmo, em uma linguagem nova, criativa, que pudesse fazer jus aos anseios e sonhos que alimentam milhares de pessoas no cotidiano. Reconhecemos que estamos distantes desta realização. Outras pessoas e grupos oferecem contribuições relevantes nestes aspectos e nem temos dado conta de segui-los.

O que temos feito até aqui é realçar que o *princípio pluralista* possui e reforça uma visão antropológica aberta, marcada por identidades em construção. Isto requer uma nova linguagem teológica, ancorada nas expressões da corporeidade, da sexualidade e dos desejos e associada às formas de vida marcadas pela sensibilidade, pela afirmação da diferença e pelo empoderamento de grupos subalternizados como os de homossexuais, indígenas, trabalhadores e trabalhadores rurais, grupos de base especialmente de mulheres, de negros e de jovens (GEBARA, 2010).

Tal visão gera formas de espiritualidades centradas na realidade corporificada no cotidiano, tanto nas dimensões de prazer como nas de dor, incluindo as mudanças e os processos do corpo, da vida pessoal, da autoafirmação e, ao mesmo tempo conectada aos compromissos sociais e atividades políticas delas decorrentes. Dessa espiritualidade surgem as possibilidades de afirmação do corpo, tanto em seu poder erótico como em seu poder criativo de dar a vida e de ser fonte de cura e prazer.

Em *O princípio pluralista, corporeidade e sexualidade* (RIBEIRO, 2020), procuramos identificar estas bases conceituais que introduzem criticamente na

teologia latinoamericana o valor de dimensões antropológicas que estão em torno da corporeidade, da sexualidade e do prazer, em geral desprezadas pelas leituras teológicas hegemônicas. Metodologicamente, foi estabelecida a interação do *princípio pluralista* com a produção teológica feminista e *queer* latino-americanas, especialmente as de Ivone Gebara (2017), Marcella Althaus-Reid (2000) e André Musskopf (2012), e com a teopoética de Rubem Alves (1982). A reflexão teológica sobre corporeidade, sexualidade e prazer tem o seu histórico na contribuição das teologias feministas e *queer*, sobretudo as formuladas no contexto latino-americano. O debate mostra que as definições acerca do corpo e das práticas sexuais, explícitas ou não, quer sejam vivenciadas em contextos de prazer, autenticidade, afeto e festividade, quer em formas sublimadas, repressivas e violentas, são bases constituintes e definidores da realidade e se revelam nas fronteiras e entrelugares das culturas. Daí a importância delas para a reflexão teológica dentro do *princípio pluralista*.

O esforço teológico em buscar novas imagens de Deus está centrado nas expressões de fé que estejam preocupadas com as situações de opressão e de violência, que marcam a vida de parcelas consideráveis da população, especialmente mulheres, e também nas dimensões do prazer, da festividade e dos afetos. Tais expressões do sagrado, despidas de androcentrismos e as consequentes formas de patriarcalismos, sexismos e heteronormatividades, promovem a cura, valorizam o corpo, a sexualidade, o cuidado e a proteção da natureza com uma consequente responsabilidade ética pela criação. Aliás, tal perspectiva estabeleceria saudáveis conexões com as espiritualidades e cosmovisões indígenas e africanas, uma vez que elas, não obstante às ambiguidades e contradições de todos os agrupamentos humanos, possuem imagens divinas menos autoritárias, que habitam ou se revelam no meio da comunidade, e se baseiam em visões de interrelacionalidade, de solidariedade e de maior respeito às pessoas e à natureza.

## 5.6. As dimensões do lúdico e da festividade

Em nossas pesquisas sobre a elucidação do *princípio pluralista*, temos percorrido uma complexa trajetória que passa pelo debate em torno do pluralismo metodológico no contexto da teologia latino-americana, centra-se nas questões relativas ao pluralismo religioso e culmina com dimensões do pluralismo de caráter antropológico, ampliando, assim, nosso foco de análise. No campo antropológico, consideramos ser necessário, entre outros aspectos, o aprofundamento de reflexões sobre a dimensão lúdica e da festividade, que marcam a vida humana e, de maneira especial, a pluralidade das experiências religiosas, uma vez que as reflexões teológicas têm sido majoritariamente conceituais e sistemáticas.

Nossos esforços têm sido no sentido de realçar como o *princípio pluralista* está presente em perspectivas teológicas críticas, sobretudo aquelas que prezam:

- a) pelas dimensões da subjetividade humana, sem tanta visibilidade no debate teológico;
- b) pela valorização da pluralidade das experiências, boa parte delas vividas nos entrelugares das culturas que incidem no cotidiano das pessoas;
- c) pela visão crítica que tais vivências podem forjar, mesmo que não pelo viés linear e racionalista.

Consideramos que o *princípio pluralista* é, ao mesmo tempo, devedor destas visões teológicas críticas e criativas, e pode ser, ainda que modestamente, um elemento de aprofundamento de tais perspectivas.

Nesta direção, em *O princípio pluralista diante das dimensões do lúdico e da festividade* (RIBEIRO, 2020) procuramos destacar narrativas teológicas que foram

forjadas nas expressões dos desejos humanos. Elas estão associadas às dimensões lúdicas e místicas de formas de vida marcadas pela festividade, pela alteridade, pela afirmação da diferença, pela linguagem narrativa e poética e pelas expressões de grupos subalternizados que, nos entrelugares de suas culturas, revelam visões plurais e criativas de vida (BINGEMER, 2013).

Realçamos o valor das teologias narrativas e da teopoética, que representam visões de recriação da linguagem teológica, com elementos simbólicos e de forte apelo existencial que traduzem concepções teológicas fundamentais da fé. Metodologicamente, procuramos seguir na trilha de pensar a vida e as experiências religiosas a partir do lugar criativo e propositivo dos entrelugares e fronteiras das culturas, assim como estar atentos à perspectiva dos estudos culturais decoloniais que destaca a tríplice demanda de decolonialidade do poder, do saber e do ser. Para isso, nos esforçamos em articular o *princípio pluralista* com visões antropológicas que valorizam o lúdico e a festividade, sobretudo o legado de Rubem Alves (1982), uma vez que tais dimensões constituem intensa força mobilizadora da vida.

Outro autor que contribui nestas reflexões é Giorgio Agambem. Em linhas gerais, ele realça o valor da poesia, do jogo e do lúdico como redimensionamento da linguagem. O autor questiona os processos reducionistas que esvaziam a *poíesis* em função da *práxis* (AGAMBEN, 2014). Ele opõe arte interessada e arte desinteressada, sendo essa de potencial criativo e autenticamente artístico. Tal oposição não ocorre de forma dualística, pois todo o empreendimento filosófico do autor é de fugir das formulações binárias, mas de introduzir as visões sobre a arte em uma atmosfera de ambivalência e tensão criativa. No tocante à política, ele traça o caminho da negatividade, do "não fazer", da inoperosidade criativa, de se pensar o fazer político fora da esfera do Estado e do poder soberano que nele está amalgamado.

A potência, na inoperosidade dos atos, não está desativada. Esse aspecto é muito importante em nossas reflexões devido à dimensão propositiva do *princípio pluralista*, especialmente o caráter de empoderamento dos grupos subalternos. Ao contrário, a inoperosidade coincide com o 'contemplar', o 'fazer a festa', o tempo não-linear-festivo, o preferir-não-fazer, a festividade e, com isso, se dá a libertação dos corpos de seus movimentos utilitários e repressivos e um desvelamento de novos usos para as obras humanas, para além de dispositivos de controle. Trata-se de uma 'potência destituente', ao mesmo tempo natural e política, fruto da contemplação na qual "a obra é desativada e se torna inoperante, sendo assim restituída à possibilidade, aberta a um novo uso possível" (AGAMBEN, 2017, p. 277).

Agamben, com a noção de inoperosidade, que desativa e desvela novos usos das obras humanas, e com a concepção de potência destituente, que permite desativar e impedir o poder constituído rompendo a sua dialética com o poder constituinte e com formas de racionalismo que não valorizam a corporeidade, a imaginação e as artes, mostra o 'o outro lado da moeda' da vida, desnudada e transparente.

O lúdico, a *poesis*, o riso, a ironia, o choro, as intuições, a capacidade de imaginação, a admiração extática das artes, o olhar contemplativo, os arrepios do corpo, ambientados nas noções *agambenianas* de inoperosidade e de potência destituente, formam um amálgama que desativa poderes constituídos e relativiza formas de alternância do poder que perpetuam visões coloniais.

O lúdico faz deslumbrar o novo, aquilo 'que vem', o sonhado. O futuro antecipado pela compreensão utópica cria, com a dimensão lúdica, outro tipo de relacionamento com a realidade (TAMEZ, 2007). O lúdico é uma forma de contestação e de desestabilização do presente, e sinaliza a infinitude e a misericórdia divina na subversão do real.

## 6 Considerações finais

Nossas reflexões visam responder, ainda que modesta e parcialmente, à duas demandas, a partir do que estamos chamando de *princípio pluralista*. A primeira, no campo das ciências da religião, com a tarefa de analisar o pluralismo religioso. Consideramos que ele, em função das novas configurações socioculturais, está realçado em pelo menos três direções. A primeira, dentro do campo especificamente religioso, tanto nas fronteiras das diversificações 'doutrinárias' e cúltricas de cada grupo - o que nos leva a ser referir sempre no plural: espiritismos, cristianismos, catolicismos, pentecostalismos, candomblés, umbandas, encantarias, islamismos -, quanto nos contatos conflitivos ou harmoniosos dos grupos religiosos na sociedade.

A segunda direção é a marcada por tensões ideológicas e políticas horizontais que perpassam as religiões e grupos confessionais diversos, que, dividindo-os e subdividindo-os 'por dentro', formam uma variedade de subgrupos internos.

A terceira direção se refere às interações das espiritualidades e vivências religiosas com dimensões públicas e seculares da cultura expressas na vida cotidiana, tais como práticas econômicas, midiáticas, formas de entretenimento e de lazer, exercícios terapêuticos e de valorização da saúde, espiritualidades não explicitamente religiosas e outras. Tais zonas fronteiriças, somadas à esfera especificamente religiosa e suas divisões ideológicas, tornam o campo religioso cada vez mais complexo e plural. O local fronteiro das culturas e a possibilidades de hermenêuticas diatópicas, dentro do quadro da tarefa decolonial, são fundamentais no processo de interpretação do pluralismo religioso e de criação de bases mais sólidas para os estudos da religião.

A segunda demanda trata da revisão, recriação e aprofundamento da teologia latino-americana. Nesse sentido, nossa preocupação principal é o

oferecimento de um legado às novas gerações, incluindo perspectivas críticas que possam realçar os elementos fundantes dessa perspectiva teológica, especialmente o amor que Deus preferencialmente destina e revela às pessoas pobres. Dentro deste quadro teológico de referência indicamos também a dimensão comunitária da fé e seus desdobramentos sociais e políticos, o compromisso com a defesa e a sustentabilidade da vida, com a solidariedade humana, com as formas de inclusão social, de cidadania e de respeito à pluralidade religiosa, com o exercício dos direitos humanos e com a integridade da criação.

No tocante ao método, consideramos que para conseguirmos mediações mais consistentes são necessárias, entre outros aspectos:

- a) uma percepção mais apurada sobre as mudanças sociais;
- b) uma observação mais atenta aos entre-lugares da cultura expressos no cotidiano;
- c) abordagens que deem valor à transdisciplinaridade e às teorias de complexidade para esse empreendimento;
- d) um destaque para a noção de polidoxia, considerando os diferenciais de poder na sociedade que demarcam as relações inter-religiosas e interculturais.

O que reivindicamos com o *princípio pluralista* é a necessidade de uma abordagem metodológica sensível às alteridades, boa parte delas invisibilizadas pelas sedimentações socioculturais tradicionais. Trata-se de um caminho que seja, sobretudo, capaz de acolher o contraditório e dar conta de conviver com a complexidade dos fenômenos e dos processos, sem com isso incorrer em equívocos metodológicos reducionistas que tendem a fracionar a realidade em polarizações maniqueístas.

Em relação aos conteúdos de natureza prática, nossa pressuposição teológica é que, diante do pluralismo religioso, faz-se necessária uma atenção

especial à articulação entre a capacidade de diálogo dos grupos religiosos e os desafios em torno da valorização da vida, como a defesa dos direitos humanos, da cidadania e do cuidado com o meio ambiente, pressupondo que a espiritualidade ecumênica requer visão dialógica, profunda sensibilidade às questões que afetam a vida humana e inclinação para a promoção da paz e da justiça e da integridade da criação.

Nossa expectativa é que os resultados destas pesquisas, sobretudo a formulação e o aprimoramento do *princípio pluralista*, contribuam para o processo de construção de referenciais teóricos mais precisos para as análises sociais, no tocante aos papéis da religião e do pluralismo, especialmente tendo em vista o aprimoramento de práticas sociais que visem ao fortalecimento democrático, à cidadania, à prática do diálogo e de alteridade, e à consolidação de direitos.

Esperamos também que tais resultados apresentem respostas às necessidades advindas da prática de setores que trabalham em variadas frentes, como a educação religiosa nas esferas públicas e privadas, confessionais ou não, os setores da imprensa e da mídia em geral nas abordagens do quadro religioso, e mesmo setores governamentais e não governamentais em torno da formulação de políticas públicas que devam considerar o pluralismo. Nossa expectativa é semelhante com relação às demandas que surgem para grupos que atuam na prestação de serviços, de assessorias, de consultorias, docência e de avaliações do quadro religioso e do lugar das religiões nas questões sociais e políticas.

Desejamos que a síntese que fizemos sobre o *princípio pluralista* e o primeiro balanço das possibilidades de sua aplicação em diferentes perspectivas estimulem novas ideias, práticas e caminhos para uma compreensão mais adequada do pluralismo e possam gerar novos debates, posicionamentos e horizontes mais amplos e plurais.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos: Homo Sacer IV, 2*. São Paulo: Boitempo, 2017.

ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent theology: theological perversions in sex, gender and politics*. Londres: Routledge, 2000.

ALVES, Rubem. *Variações entre a vida e a morte: a teologia e a sua fala*. São Paulo: Paulinas, 1982.

AMALADOSS, Michael. *Pela estrada da vida: prática do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, 1995.

ARAGÃO, Gilbráz. Do transdisciplinar ao transreligioso. In: TEPEDINO, Ana Maria; ROCHA, Alessandro. *A teia do conhecimento: fé, ciência e transdisciplinaridade*. São Paulo: Paulinas, 2008.

ARAGÃO, Gilbráz de Souza. Perspectivas transreligiosas e o estudo das religiões. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). *Espiritualidades contemporâneas, pluralidade religiosa e diálogo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

ARIARAJAH, Wesley. *Repensando a missão para os nossos dias: a propósito do centenário da Primeira Conferência Missionária Mundial em Edimburgo (1910)*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2011.

ASSOCIAÇÃO DOS TEÓLOGOS E TEÓLOGAS DO TERCEIRO MUNDO. *Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação*. Goiás: Ed. Rede, 2003.

BARROS, Marcelo. *O sabor da festa que renasce: para uma teologia afro-latíndia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2009.

BARROS, Marcelo. Ao mistério uno e múltiplo, pertença uma e múltipla. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; TOSTES, Angélica (org.). *Religião, diálogo e múltiplas pertencas*. São Paulo: Annablume, 2019.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Faces e interfaces da sacralidade em um mundo secularizado. In: LIMA, Degislando; TRUDEL, Jacques (org.). *Teologia em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2002.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *O mistério e o mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BOFF, Leonardo; HATHAWAY, Marc. *O Tao da libertação: explorando a ecologia da transformação*. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOFF, Leonardo. *Ecologia, grito da terra, grito dos pobres: dignidade e direitos da mãe Terra*. Petrópolis: Vozes, 2015.

BUBER, Martin. *Sobre comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada de libertação*. São Paulo: Paulus, 1996.

DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

GEBARA, Ivone. *Vulnerabilidade, justiça e feminismos*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.

GEBARA, Ivone. *Mulheres, religião e poder: ensaios feministas*. São Paulo: Terceira Via, 2017.

GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. São Paulo: Vozes, 2004.

Gil, Gilberto. Metáfora. In: LETRAS. Belo Horizonte, 2020. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/gilberto-gil/487564/>. Acesso em: 27 out. 2020.

GIUMBELLI, Emerson Giumbelli. O campo religioso em suas configurações. In: SENA, Emerson; SOFIATI, Flávio. *Novas leituras do campo religioso brasileiro*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.

HALL, Stuart. *Formations of modernity*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1992.

HICK, John. *Teologia cristã e pluralismo religioso: o arco-íris das religiões*. Juiz de Fora: PPCIR, 2005.

HINKELAMMERT, Franz. *A maldição que pesa sobre a lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2012.

HINKELAMMERT, Franz. *Mercado versus direitos humanos*. São Paulo: Paulus, 2014.

IRARRAZÁVAL, Diego. *De baixo e de dentro: crenças latino-americanas*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2007.

- KNITTER, Paul. *Introdução às teologias das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- KÜNG, Hans. *Teologia a caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- MIGNOLO, Walter. Delinking: the rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural studies*, Abingdon, v. 21, n. 2/3, p. 449-514, mar./may 2007.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008. Dossiê: literatura, língua e identidade.
- MIGUEZ, Nestor; RIEGER, Joerg; MO SUNG, Jung. *Para além do espírito do império: novas perspectivas em política e religião*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- MOLTMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- MOREIRA, Alberto da Silva. O futuro da religião no mundo globalizado. In: MOREIRA, Alberto da Silva; DIAS DE OLIVEIRA, Irene (org.). *O futuro da religião na sociedade global*. São Paulo: Paulinas/UCG, 2008.
- MORIN, Edgar; LE MOIGNE, Jean-Louis. *A inteligência da complexidade*. São Paulo: Peirópolis, 2000.
- MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- MUSSKOPF, André Sidney. *Via(da)gens teológicas: itinerários para uma teologia Queer no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- NEGRI, Antônio; HARDT, Michael. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- PUI-LAN, Kwok. *Globalização, gênero e construção da paz: o futuro do diálogo interfé*. São Paulo: Paulus, 2015.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Testemunho e libertação: a teologia latino-americana em questão*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Pluralismo e libertação*. São Paulo: Paulinas, 2014.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Religião, democracia e direitos humanos: presença pública inter-religiosa no fortalecimento da democracia e na defesa dos direitos humanos no Brasil*. São Paulo: Reflexão, 2016.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 25, n. 90, p. 234-254, jul./dez. 2017a.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O princípio pluralista. *Cadernos de Teologia Pública – IHU*, [São Leopoldo], v. 14, n. 128, 2017b.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Espiritualidade integral e ecológica e o princípio pluralista. *Perspectiva Teológica*, [São Paulo], v. 50, n. 3, p. 473-489, set./dez, 2018a.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Dupla e múltipla pertença religiosa no Brasil. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 32, n. 3, p. 93-115, 2018b.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O princípio pluralista como elemento articulador de pesquisas na área ciência da religião e teologia. *Rever*, [São Paulo], v. 19, n. 2, p. 65-86, 2019.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista diante das dimensões do lúdico e da festividade*. [Recife], 2020. Trabalho inédito não publicado.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista, corporeidade e sexualidade*. [Recife], 2020. Trabalho inédito não publicado.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira; GONÇALVES, Alonso. *Modelos de interpretação teológica das religiões: crítica e proposição*. [Recife], 2020. Trabalho inédito não publicado.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira; CATENACI, Giovanni. *O pluralismo religioso em debate*. São Paulo: Reflexão, 2017b.

RIEGER, Joerg. Libertando o discurso sobre Deus: pós-colonialismo e o desafio das margens. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 32, n. 34, p. 84 -104, jan./jun. 2008.

SANTA ANA, Julio de. Diálogos inter-religiosos: dificuldades e promessas. *In: SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIA DA RELIGIÃO (org.). Religiões e paz mundial*. São Paulo: Paulinas, 2010.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010b.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 2010a.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2013.

SEGUNDO, Juan Luis. *Que Mundo? Que Homem? Que Deus?* aproximações entre ciência, filosofia e teologia. São Paulo: Paulinas, 1995.

SOBRINO, Jon. *O princípio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados*. Petrópolis: Vozes, 1994.

TAMEZ, Elza. Teologia e festa. In: ALMEIDA, Edson Fernando; LONGUINI NETO, Luiz. *Teologia para quê?* Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

TEIXEIRA, Faustino. O Fundamentalismo em tempos de pluralismo religioso. In: MOREIRA, Alberto da Silva; DIAS DE OLIVEIRA, Irene (org.). *O futuro da religião na sociedade global*. São Paulo: Paulinas/UCG, 2008.

TEIXEIRA, Faustino. *Teologia e pluralismo religioso*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.

TEIXEIRA, Faustino. Malhas da Hospitalidade. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 45, p. 18-39, jan./mar. 2017.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

TILLICH, Paul. *The religious situation*. New York: Meridian Books, 1956.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Paulo: Paulinas, 1984.

TOSTES, Angélica; RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Polidoxia, entre-lugares e fronteiras da cultura e pluralismo religioso*. [Recife], 2020. Trabalho inédito não publicado.

VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006.

(\*) Anexo: Relatório do grupo de pesquisa Teologia no Plural (2008-2020), com o resumo dos textos publicados. Veja em: <https://www.dropbox.com/home/Textos?preview=Teologia-no-Plural-relatorio.doc>

# Do Pluralismo de Princípio ao Princípio Pluralista

Roberlei Panasiewicz

## 1 Introdução

A expressão *Princípio Pluralista* emerge nos escritos de Cláudio de Oliveira Ribeiro (2017b) nos últimos anos. Trata-se, nesse sentido, do resultado de sua pesquisa de décadas de estudo e envolvimento com reflexões teológicas e com a realidade latino-americana. Como ele apresenta na introdução do seu capítulo desse livro, este termo está assentado em dois pilares: “a perspectiva decolonial dos estudos culturais, especialmente a noção de ‘entre-lugar’ e de fronteiras, associada as tensões entre as sociologias das ausências e das emergências e às críticas às formas de colonialidade do poder, do saber e do ser” (RIBEIRO, 2017b, p. 240) e, como segundo pilar, “a visão teológica de alteridade ecumênica, com variados desdobramentos inspirados em diferentes setores das teologias pluralistas e com destaque para a noção de polidoxia, considerando os diferenciais de poder na sociedade que demarcam as relações inter-religiosas e interculturais” (RIBEIRO, 2017b, p. 242) . Esses pilares se propõem a sustentar reflexões teóricas e práticas transformadoras para além da área de Ciências da Religião e Teologia. Sua intuição é extremamente promissora.

Essa reflexão se propõe a resgatar um aspecto da imbricagem que esse termo possibilita. Trabalhar-se-á a mudança conceitual da expressão *pluralismo de princípio* para *princípio pluralista*, proposto por Cláudio de Oliveira Ribeiro e atualizada neste livro. A partir desse escopo, ela se estrutura em três momentos: resgate do sentido de pluralismo de princípio, a diferença de perspectiva

apontada pelo *princípio pluralista* e as consequências dessa passagem para o diálogo inter-religioso.

## 2 Pluralismo de Princípio

As teologias das várias tradições religiosas e das espiritualidades têm sido provocadas e estimuladas a refletir sobre uma realidade que acompanha a história da humanidade, mas que na contemporaneidade tem ganhado novas abordagens. Trata-se da interculturalidade. Para Panikkar (2018, p. 330), “a interculturalidade é o imperativo histórico e cultural mais importante para a sobrevivência de nossa humanidade. Interculturalidade como respeito às formas diversas, diferentes, inclusive contraditórias”. As culturas apresentam variados modos de pensar, ver e viver a realidade e devem ser consideradas em sua especificidade, mas também em sua dimensão de relacionalidade. As culturas existem ao mesmo tempo em que se constituem na relação. Na atualidade esses encontros têm sido facilitados pelo avanço tecnológico, particularmente, aplicados à comunicação e ao transporte. Encontros geradores de partilhas, novas oportunidades e de avanços tecnológicos, como também de injustiças, explorações e pandemias. A consciência desses encontros e desencontros levaram teólogos e cientistas da religião a repensarem e criarem novas categorias teológicas para se pensar, especificamente, o pluralismo religioso no horizonte cultural. Como compreender encontros e desencontros entre religiões e espiritualidades cada vez mais comuns?

Na perspectiva cristã, particularmente europeia, Schillebeeckx (1994, p. 212) dirá: “a meu ver, confrontamo-nos com a pergunta se o pluralismo das religiões é fenômeno de *fato* ou de *princípio*”. Seguindo nessa perspectiva, Dupuis (1999, p. 527) perguntará: “então, em que base pode ser fundamentada a

afirmação de um pluralismo religioso ‘de princípio’ ou *de jure*?” E, ainda, Geffré (2004, p. 134-135) interpõe:

a questão que eu levanto aqui, de um ponto de vista teológico, é saber se, a partir de um pluralismo de fato (mesmo que tenha se estendido em escala planetária, o cristianismo não triunfou das outras tradições religiosas), nós não somos teologicamente convidados a pensar na possibilidade de um pluralismo de *princípio* que dependeria do próprio desígnio de Deus.

Enquanto o *pluralismo de fato* diz da diversidade das religiões existentes nas realidades culturais, o *pluralismo de princípio* aponta para a riqueza desta pluralidade advinda do Mistério divino. Esta categoria teológica procura demarcar o amor infinito de Deus que perpassa todo o cosmos. Estar no ‘desígnio de Deus’ significa estar em seu propósito, daí a riqueza que deriva dessa pluralidade. Nas últimas décadas, essa concepção tornou-se nova chave hermenêutica para repensar os paradigmas da Teologia do Pluralismo Religioso. Especificamente na teologia cristã, esta expressão tornou-se fundamental para se refletir sobre a autonomia salvífica presente nas tradições religiosas e espiritualidades. “Para além de se interrogar sobre a salvação dos fiéis das várias tradições religiosas e mesmo daqueles que dizem não acreditarem em nada, é compreender a significação das religiões, além do cristianismo, no desígnio de Deus.” (PANASIEWICZ, 2010, p. 120-121).

A expressão *pluralismo de princípio* estimula, criativamente, os teólogos cristãos a repensarem a unicidade da mediação de Jesus Cristo, cada vez mais envolta no valor irrenunciável da diversidade. Os fundamentos da riqueza da pluralidade podem ser encontrados em todo o cosmos, na interculturalidade e nas manifestações de Deus na história da humanidade. Esse reconhecimento em nada desfoca ou deslegitima a especificidade da encarnação ocorrida em Jesus Cristo e testemunhada pelo cristianismo. A explicitação de um projeto salvífico aqui anunciado não anula ou invalida o amor de Deus experimentado em outros cantos do planeta. A narrativa evangélica descreve Jesus Cristo como testemunha viva da acolhida da diferença e do diferente, sobretudo dos *anawins*, ou seja, dos

empobrecidos e desconsiderados da época. Esta percepção evangélica fundamenta o *pluralismo de princípio*.<sup>1</sup>

Se por um lado, o emergir da expressão *pluralismo de princípio* ou *de direito* foi logo reconhecida por um grupo de teólogos e cientistas da religião, por outro lado, trouxe polêmica e questionamentos levando-a ser descrita pela Declaração *Dominus Iesus* (IGREJA CATÓLICA, 2000, n. 4) como ‘teoria de índole relativista’. Esse relativismo, expresso nos dizeres da própria Declaração, pode ser percebido como desconstrução de parte da teologia cristã:

daí que se considerem superadas, por exemplo, verdades como o carácter definitivo e completo da revelação de Jesus Cristo, a natureza da fé cristã em relação com a crença nas outras religiões, o carácter inspirado dos livros da Sagrada Escritura, a unidade pessoal entre o Verbo eterno e Jesus de Nazaré, a unidade da economia do Verbo Encarnado e do Espírito Santo, a unicidade e universalidade salvífica do mistério de Jesus Cristo, a mediação salvífica universal da Igreja, a não separação, embora com distinção, do Reino de Deus, Reino de Cristo e Igreja, a subsistência na Igreja Católica da única Igreja de Cristo.

Pela dureza da crítica se compreende a dificuldade e querelas levantadas pela expressão. Embate compreensível, pois expressa perspectivas hermenêuticas distintas, refletindo concepções paradigmáticas, senão opostas, muito diferentes. Essa nova consciência do pluralismo religioso possibilitará Geffré (2004, p. 135) questionar se “a vitalidade das religiões não cristãs se deve simplesmente à cegueira e ao pecado dos seres humanos, a um certo fracasso da missão cristã, ou se este pluralismo religioso corresponde a uma vontade misteriosa de Deus.”

A expressão *pluralismo de princípio* foi de fundamental importância para reler o pluralismo religioso contemporâneo e provocar novas reflexões acerca do

---

<sup>1</sup> Textos bíblicos que fundamentam o valor da pluralidade encontra-se o livro de Gênesis (11,1-9), em que faz referência a construção da Torre de Babel. A variedade das línguas ali apresentada expressa a riqueza da diversidade como desígnio de Deus. E nos Atos dos Apóstolos (2,1-13) onde narra-se o Pentecostes. A riqueza do Mistério divino expressa em diversas formas e, o resultado narrado, pode ser percebido como harmonia e serenidade dos envolvidos

Mistério divino. Entretanto, em que ela se distingue da expressão *princípio pluralista*?

### 3 Princípio Pluralista

Cláudio de Oliveira Ribeiro (2017) fundamentando o *princípio pluralista*, descreve como emergiu essa expressão em sua história de pesquisador e em sua constante inquietação com a realidade. Nos dois pilares por ele anunciados, destacam-se três perspectivas. A primeira delas é a necessidade de “alargamento metodológico e de atualização nas formas de compreensão da realidade” (refletem a complexidade social). A segunda, aponta para as “questões relativas à emergência das subjetividades na atualidade. Essa dimensão se conecta com a espiritualidade” (diz das subjetividades humanas). A terceira “reside em torno dos encontros e desencontros da teologia com a pluralidade” (das formas de pluralismo). (RIBEIRO, 2017a, p. 8-9).

Nas palavras no próprio autor, seguem demarcações do sentido do *princípio pluralista*:

Ele é um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica da realidade sociocultural e religiosa que procura dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos que são gerados nos ‘entre-lugares’, bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades. Ele possibilita divergências e convergências novas, outros pontos de vista, perspectivas críticas e autocríticas para diálogo, empoderamento de grupos e de visões subalternas e formas de alteridade e de inclusão, considerados e explicitados os diferenciais de poder presentes na sociedade. [...] formulado a partir de lógicas ecumênicas e de alteridade, possibilita melhor compreensão da diversidade do quadro religioso e também das ações humanas. [...] O conceito entre-lugar está relacionado à visão e ao modo como grupos subalternos se posicionam frente ao poder e como realizam estratégias de empoderamento. [...] uma vez que também se constitui em instrumento de avaliação da realidade social e cultural, sobretudo para melhor compreensão das diferenças, religiosas ou não, que se forjam nos entre-lugares das culturas. (RIBEIRO, 2017a, p. 11-13).

Trata-se, portanto, de um novo instrumental hermenêutico para pensar a realidade em seus variados campos e nas distintas áreas do conhecimento. Assim, retoma-se a pergunta originária dessa reflexão: em que o *princípio pluralista* se diferencia e avança em relação ao *pluralismo de princípio*?

O *pluralismo de princípio* foi profundamente inovador e revolucionário no campo teológico como também possibilitou nova chave de leitura para os cientistas da religião pensarem o pluralismo religioso. Entretanto, mesmo com todo seu avanço histórico e novas construções paradigmáticas, a expressão tem um pressuposto religioso, ou seja, parte-se do Mistério Transcendental que envolve e perpassa todo o cosmos, culturas e história da humanidade. Em contrapartida, o *princípio pluralista* tem ponto de partida distinto e possibilita pensar a pluralidade – enquanto diversidade – e o pluralismo religioso – como consciência desta pluralidade – de forma inovadora e transformadora. O fundamento do *princípio pluralista* não está no ‘desígnio de Deus’, mesmo podendo levá-lo em consideração, mas na própria realidade cósmica. Todo meio ambiente o anuncia constantemente, assim como a existência do ‘entre-lugares’ se configura como o emergir natural do plural; por fim, a interculturalidade atesta a riqueza e o valor da diferença. Pode se dizer, em linguagem tradicional, que o ‘ateísmo metodológico’ que o embasa, amplia e sustenta novas hermenêuticas.

A perspectiva hermenêutica, que fundamenta o *princípio pluralista*, convida a todos os campos do saber científico, dos setores artísticos e culturais, dos que acreditam ou não na Transcendência e todos os envolvidos na ação política a se disponibilizarem para o novo, pois o ‘entre-lugares’ desinstala e pede criatividade. Particularmente, os que pensam o fenômeno e o pluralismo religioso são impactados com este novo conceito, pois sua ampliação suscita novas e constantes interpretações. De forma ainda mais delimitada, em que o *princípio pluralista* favorece o diálogo inter-religioso?

#### 4 Princípio Pluralista e Diálogo Inter-Religioso

A sustentação do *princípio pluralista* que perpassa pela noção de ‘entre-lugares’, pelo pressuposto da alteridade e por colocar culturas em diálogo, gera alquimia promotora de chave de leitura para reinterpretar as novas realidades que se apresentam, de modo especial, religiões e espiritualidades. Esse *princípio*, que deve ser fonte de todo diálogo, sustenta o diálogo inter-religioso. Este diálogo ocorre essencialmente no intervalo, no ‘entre’, na articulação que perpassa toda relação, seja interpessoal, institucional ou com o meio ambiente. O diálogo entre eu – tu, crentes – não crentes, religiões, instituições e culturas apoia-se neste espaço. Ele é fonte da inter-relação, da criatividade e de novas construções. Porém, em se faltando a noção de alteridade, de cuidado, de justiça e equidade, coloca-se em risco as possibilidades de avanços. Peter Berger (1985, p. 29), ao firmar a noção de construção da realidade social diz da linguagem e cita, explicitamente, a ‘conversação’ como fonte de plausibilidade subjetiva. Este espaço é revolucionário. E, avançando ainda mais nesta perspectiva, percebe-se que o conceito de “entre-lugar está relacionado à visão e ao modo como grupos subalternos se posicionam frente ao poder e como realizam estratégias de empoderamento”. (RIBEIRO, 2017a, p. 12).

O intervalo do ‘entre’ no diálogo inter-religioso é provocado pelos ‘entre-lugares’, do *princípio pluralista*, pois este traz o contexto social, político, econômico e cultural para participar do diálogo e das novas construções aí propostas. A origem latino-americana deste *princípio*, faz diferença. Esta realidade produz tonacidade especial que Cláudio Ribeiro (2017a, p. 9), assim descreve:

De minha parte, cresce uma enorme preocupação com as futuras gerações no tocante à comunicação da riqueza que a experiência teológica latino-americana me proporcionou e nos proporciona na vida. A vocação ecumênica da libertação me acompanhou desde a adolescência. Aprendi ainda bem jovem que Deus está presente além dos nossos muros e fronteiras e que ele ‘é maior’ [...] Desde então aprendi que a teologia precisa se sentir constantemente desafiada pelas novas visões sociais, políticas e científicas e pelas demandas que a sociedade apresenta.

Marcada pelas várias libertações que perpassam o legado da reflexão teológica latino-americana, está diante dela “a tarefa de aprofundar os seus esforços, mesmo com as suas limitações e ambiguidades, e, guiada pelo *princípio pluralista*, refletir sobre as demandas que a sociedade apresenta e que recaem sobre o quadro de pluralismo, seja o que está em torno das questões do método teológico, do quadro religioso ou de questões de natureza antropológica”. (RIBEIRO, 2017b, p. 239).

O resgate do conceito de polidoxia, de Kwok Pui-Lan (2015, p. 74-75), no sentido “de que os cristãos não têm monopólio da revelação de Deus [...] a polidoxia insiste que nenhuma teologia ou credo pode exaurir o sentido de Deus e alegar infalibilidade doutrinal”, é outro diferencial. Cláudio Ribeiro (2017a, p. 19) afirma, com a autora, a necessidade do desmascaramento do pensamento único e engendrar o da multiplicidade, do “não saber” e da relacionalidade das concepções religiosas. Este espírito de abertura e de ampliação de horizontes são fundamentais para a qualidade e profundidade do diálogo inter-religioso. Isto implica em clareza de identidade e sensibilidade para escuta e partilha.

Ao passar do desígnio de Deus para expressão da realidade cósmica, o *princípio pluralista* convida todas as vozes, manifestas e reconhecidas ou desconhecidas e silenciadas, para novas construções dialógicas. Perspectivas que estão para além das questões religiosas e apontam para o diálogo de interconvicções.<sup>2</sup> A contemporaneidade, marcada pelo *multi*, se firma como cenário necessariamente relacional e, seguramente, dialógico. Expressões fundamentalistas e exclusivistas compõem esta realidade plural e se configuram como expressões dialéticas, entretanto, são vozes dissonantes. O convite se firma no sentido de reconhecer as diferenças, desenvolver expressões de cuidado e de

---

<sup>2</sup> O diálogo de interconvicções tem emergido na Europa, particularmente, na França, e diz desta realidade *multi*. Na apresentação feita por Rita Grassi (2019), emerge a pergunta: “Como acolher e respeitar os direitos dos cidadãos de todas as convicções, religiosas ou não, sem fugir do **princípio de laicidade do Estado?**”

cooperação mútua, ampliando-as para práticas sustentáveis e eticamente responsáveis. Seja o diálogo denominado inter-religioso, de interconvicções ou interfé, há necessidade da abertura a si (querer) e ao outro (escutar) para sua concretização e ampliação de espaços democráticos.<sup>3</sup>

O princípio pluralista realça elementos-chave da vivência religiosa e humana como a alteridade, o respeito à diferença e o diálogo e cooperação prática e ética em torno da busca da justiça em relação a grupos empobrecidos e subjugados pelas mais diferentes formas de dominação e pela busca do bem comum. A aproximação e o diálogo entre grupos de distintas expressões religiosas cooperam para que elas possam construir ou reconstruir suas identidades e princípios fundantes. (RIBEIRO, 2017b, p. 249).

A perspectiva pluralista possibilita resguardar as diferenças culturais e religiosas em horizonte dialógico e propositivo de busca da justiça social, paridade de gênero e de cuidados planetários.

## 5 Conclusão

A proposta do *princípio pluralista* tem fundamental importância, pois metodologicamente e de forma mais ampla, permite pensar os 'entre-lugares' das culturas, dos ambientes sociais e das religiões e espiritualidades; dá ênfase a transdisciplinariedade e as teorias da complexidade; e a noção de ploidoxia propicia trabalhar as relações e diferenciais de poder na sociedade. Particularmente, ao refletir sobre o pluralismo religioso, auxilia entrar nos espaços fronteiros e desafiantes das diferenças com abertura epistemológica, produzida pela noção de alteridade que acompanha sua reflexão.

De forma ainda mais singular, a passagem do *pluralismo de princípio* para o *princípio pluralista* possibilita trazer a reflexão do campo teológico e de caráter

---

<sup>3</sup> Kwok Pui-Lan (2015, p. 21), ao preferir o diálogo interfé, compreende "que as conversações e interações estão acontecendo entre pessoas que pertencem a credos, e não entre religiões em si, entre religiões como sistemas de crenças e práticas". Para a autora, este diálogo estaria em consonância com os estudos pós-coloniais.

transcendental para o campo antropológico e existencial, realidade que caracteriza a absolutez da vida humana e cósmica. Ou seja, crentes e não-crentes participam naturalmente deste diálogo e das construções que dele emergem. O diálogo inter-religioso, mais que instrumento de aprofundamento de identidades, sempre em construção, impulsionado pelo *princípio pluralista*, permite consolidação dos direitos humanos, via o fortalecimento democrático, da cidadania e do compromisso com a sustentabilidade planetária. Este diálogo, no hibridismo cultural, estimula novas formas de compreender a vida, o poder e as próprias religiões e espiritualidades. O *princípio pluralista* é, portanto, fonte de relações dialógicas e propositivas.

## Referências

- DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999. Texto original publicado em 1997.
- GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004. Texto original publicado em 2001.
- GRASSI, Rita Macedo. *O diálogo de interconvicções*. São Leopoldo: IHU, 2019. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/591719-o-dialogo-de-interconviccoes>. Acesso em: 25 jun. 2020.
- IGREJA CATÓLICA. Congregação para a Doutrina da Fé. *Declaração "Dominus Iesus" sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da igreja*. Roma, 06 ago. 2000. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_po.html). Acesso em: 28 out. 2020.
- PANASIEWICZ, Roberlei. *Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré*. São Paulo: Paulinas/Puc Minas, 2010.
- PANIKKAR, Raimon. *Pluralismo y interculturalidad*. Barcelona: Herder, 2016. v. 1. (Obras Completas, t. VI: Culturas y religiones en diálogo).
- PUI-LAN, Kwok. *Globalização, gênero e construção da paz: o futuro do diálogo interfé*. São Paulo: Paulus, 2015.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O princípio pluralista. *Cadernos de Teologia Pública – IHU*, [São Leopoldo], v. 14, n. 128, 2017a. Disponível em: [http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/128\\_cadernosteologiapublica.pdf](http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/128_cadernosteologiapublica.pdf). Acesso em: 20 jun. 2020.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 25, n. 90, p. 234-254, jul./dez. 2017b. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/rct.i90.35979/24764>. Acesso em: 28 out. 2020.

SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994. Texto original publicado em 1989.

## Desafios epistemológicos e metodológicos para o Princípio Pluralista

Gilbraz Aragão

As oposições provocavam a repulsa ou a anulação de um conceito pelo outro (como sujeito/objeto), a realidade podia, portanto, ser cercada por ideias claras e distintas. [...] Ora este paradigma do Ocidente, de resto filho fecundo da esquizofrênica dicotomia cartesiana e do puritanismo clerical, comanda também o duplo aspecto da práxis ocidental, por um lado antropocêntrica, etnocêntrica, egocêntrica desde que se trate do sujeito (porque baseada na auto adoração do sujeito: homem, nação ou etnia, indivíduo) por outro e correlativamente manipuladora, gelada e 'objetiva' desde que se trate do objeto. Ele está relacionado com a identificação da racionalização com a eficácia, de eficácia com os resultados contabilizáveis; é inseparável de toda uma tendência classificacional, reificadora, tendência corrigida por vezes fortemente, por vezes com dificuldade, por contra tendências aparentemente 'irracionais', 'sentimentais', românticas, poéticas (MORIN, 2001, p. 80).

Busco colaborar em nosso Grupo de Pesquisa para sistematizar bases conceituais articuladas com o que se denomina Princípio Pluralista, fundamentando-as epistemológica e metodologicamente, para análise dos espaços fronteiriços entre a presença pública das religiões, em especial os diálogos inter-religiosos no Brasil, e os esforços de aprofundamento da democracia e de articulação social contra hegemônica. Este texto reflete a nossa busca por combinar lógicas, conceitos e autores, para a compreensão do pluralismo religioso e para a promoção do respeito à diversidade espiritual: em que medida as ideias de História como interpretação engajada, de Complementariedade nos 'entre-lugares' culturais, e de uma Lógica do 'Terceiro incluído', que temos utilizado e revisado em nossa pesquisa e engajamento, podem aportar sabedoria para a compreensão da diversidade religiosa e para a promoção do diálogo intercultural e inter-religioso, para o reconhecimento humano da experiência de fé e o exercício do respeito à diversidade de suas expressões, para a reflexão sobre a vivência pluralista do sagrado e o ensaio de

místicas transreligiosas?

Todos somos afetados por uma compreensão da realidade em que a pluralidade e diversidade são interpretadas como degeneração de uma unidade metafísica das origens. A ontologia do Ocidente, centrada mais no hemisfério Norte, era baseada em entidades fechadas, como substância, identidade, causalidade (linear), sujeito, objeto. Mas estamos descobrindo que a realidade é um jogo de relações e, para não ficarmos fixados em contradições e podermos integrá-las em outros níveis da vida, precisamos de um axioma de conhecimento para além da lógica clássica simplista - identidade, não-contradição e terceiro excluído. O que afeta um paradigma de qualquer sistema de pensamento afeta a metodologia, a epistemologia, a lógica e, ao mesmo tempo, a prática política que lhes dá suporte e nas quais se baseia. Então, um conhecimento mais complexo envolve outras noções de ciência, conectadas com um projeto civilizacional alternativo, do Sul do mundo - que, às vezes, esconde-se também lá para cima.

Precisamos aprender a lidar com a contradição aparente da pluralidade de absolutos, considerando a complexidade da realidade e da verdade, exorcizando o princípio soberano da identidade vitoriosa sobre toda diferença, acolhendo a controvérsia, a relação e o paradoxo, para além do princípio de não-contradição e, sobretudo, servindo à causa do 'outro', atendendo ao revelador grito dos desempoderados e 'terceiros excluídos', que devem inspirar criatividade amorosa entre e para além dos grupos e pessoas envolvidos em controvérsias - também científicas, e, mais ainda, religiosas. Todo conhecimento é chamado, pois, a ser não só explicativo, investigativo, hermenêutico, mas criativo, terapêutico e curativo.

Comecei a estudar e pensar nessas coisas, a buscar uma visão mais complexa da realidade, por causa de um trauma: coordenava o Movimento Encontro de Irmãos para Dom Helder Câmara, e, procurando pela animadora Maria, do nosso grupinho da Mustardinha, encontrei-a em transe no Terreiro de

Xangô. Para resolver essa questão de múltipla pertença cultural - e espiritual - da periferia do Recife, acabei indo a Paris: aprender a lógica e metodologia que surgem com a nova física, possibilitando uma compreensão transdisciplinar de ciência e permitindo, analogicamente, a possibilidade do entendimento de uma mística transreligiosa. Desde então, promovo o diálogo inter-religioso e, por compreender que se trata de desafio não somente para as religiões, mas para as políticas de respeito à diversidade espiritual no espaço público, tenho me envolvido com as Ciências da Religião e a sua aplicação no Ensino Religioso.

Compreendo o Ensino Religioso como educação sobre a religiosidade humana, devendo tratar pedagogicamente do conhecimento espiritual que existe entre e para além de todas as tradições místicas, religiosas e não religiosas, tematizando os seus conteúdos simbólicos nos espaços e tempos sagrados, bem como os valores - e antivalores - que as espiritualidades, na prática, desenvolvem através da história. Trata-se, então, de comparar criticamente e interpretar os fatos - também religiosos - nos seus contextos históricos, em busca de significados mais profundos para esse patrimônio cultural da humanidade que são as atitudes e os imaginários filosóficos e religiosos.

Como área de conhecimento produtora desses conteúdos que são desenvolvidos e aplicados pelo Ensino Religioso, afirmam-se cada vez mais as Ciências da Religião. Elas se desdobram em estudos de religiões e religiosidades que dialogam com a crítica psicossocial e resguardam uma abertura para o significado mais refinado das experiências humanas de transcendência. As Ciências da Religião, em meu entendimento, tratam dos fenômenos religiosos situando e comparando processualmente as suas diversas tradições, buscando os significados mais profundos dos textos espirituais - escritos, dramatizados ou oralizados. Desenvolvem um conhecimento relacional e envolvente, apontando sempre para o mistério da realidade que subsiste entre e além de todas as religiões e convicções. Esses métodos são alcançados, sobretudo, quando

fincados em uma atitude transdisciplinar perante o conhecimento.

A transdisciplinaridade é uma modelização de sistemas complexos de pensamento, apoiada em uma metodologia que comporta a compreensão de níveis de realidade e percepção e os integra pela lógica do Terceiro Incluído. Enquanto modo para organizar o campo dos estudos de religião, ela se desdobra em uma atitude transcultural e uma mística transreligiosa. Em um mesmo nível de realidade, religiões diferentes seriam possivelmente antagônicas e excludentes, mas se considerarmos outro nível ao menos, surge um 'Terceiro' que, incluído, as pode reconciliar. Trata-se da base antropológica que constitui a todos e exige uma hospitalidade e comunhão ética, ou da altitude mística para cujo silêncio e sonho comum colaboram os sons diferentes de todas as tradições espirituais.

Os desafios à nossa humanidade globalizada, segundo os pensadores da complexidade<sup>1</sup> e da sua metodologia transdisciplinar<sup>2</sup>, pedem que levantemos a imaginação acima dos limites sufocantes da postura disciplinar e busquemos uma visão integral e arejada do conhecimento. O que aponta para a busca homóloga de uma espiritualidade transreligiosa<sup>3</sup>, que fomente, sobretudo em espaços comunitários de educação, o diálogo entre tradições de sabedoria e filosofia, em

---

<sup>1</sup> O pensamento complexo, ou epistemologia da complexidade, é um ramo da filosofia da ciência que vê o mundo como um todo indissociável e propõe uma abordagem multidisciplinar e multirreferenciada para a construção do conhecimento, contrapondo-se à causalidade linear por abordar os fenômenos como totalidade orgânica (Cf. MORIN, 1990).

<sup>2</sup> Desde a metade do século XX surgiram conceitos estabelecendo pontes entre as disciplinas científicas. A pluridisciplinaridade diz respeito ao estudo de um objeto de uma mesma e única disciplina por várias disciplinas ao mesmo tempo. A interdisciplinaridade diz respeito à transferência de métodos de uma disciplina para outra. A transdisciplinaridade diz respeito àquilo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das disciplinas e além de qualquer disciplina. Seu objetivo é a compreensão do mundo presente, para o qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento (Cf. SOMMERMAN, 2006).

<sup>3</sup> Espiritualidade trans-religiosa não se refere a uma religião genérica e superficial, que pudesse pairar no ar dos valores, sem inserção comunitária e sem assumir nenhuma vestimenta cultural. Trata-se de ter um rosto próprio e corpo cultural concreto, mas desenvolvendo místicas que vão além da própria referência teológica de crenças e ritos, rumo a uma dimensão maior e aberta, de experiência espiritual comum entre e além das religiões, incluindo as vivências pós-religiosas (Cf. BARROS, 2015).

nossa cultura sempre mais pluralista e para o âmbito democrático e republicano em que vivemos.

A transdisciplinaridade operacionaliza, então, uma nova forma, complexa, de ver e entender a natureza, a vida e a humanidade (ARAGÃO, 2006). Ela engendra uma lógica ternária para administração de controvérsias e estimula a construção do saber através de campos inter e transdisciplinares. Isso porque busca a unidade do conhecimento, mas como integração aberta entre e para além das disciplinas científicas, incluindo a nossa subjetividade e as sabedorias tradicionais, para ajudar a encontrar sentido na existência. A transdisciplinaridade reivindica a centralidade da vida em toda discussão, propondo uma mudança na compreensão do conhecimento: como relação entre sujeitos e objetos, atenta ao contraditório em tudo, mas aberta à sua superação em outros níveis de realidade - pela inclusão de um Terceiro termo lógico.

A metodologia transdisciplinar (NICOLESCU, 2000) considera a realidade, bem como os sujeitos do seu conhecimento, como uma teia intrincada e composta por níveis, interligados pelo Terceiro que se deve incluir: os termos da lógica formal - A, não-A e T - e seus dinamismos são, portanto, associados por um triângulo onde um dos ângulos situa-se em um nível de realidade e os dois outros em outro nível de realidade. O terceiro dinamismo, o do estado T, exerce-se então em outro nível, onde aquilo que parece desunido (onda ou corpúsculo) está de fato unido (como a física observou no quantum, por exemplo). Esta é a lógica do Terceiro Incluído, calcada nas descobertas da nova física e com abrangência sempre mais ampla.

A física quântica, enquanto novo paradigma de ciência, mostrou a coexistência entre pares de contraditórios mutuamente exclusivos (NICOLESCU, 2002). Com base nessa constatação, busca-se compreender mais amplamente a realidade, superando o princípio de identidade e contradição pelo de complexidade; demonstrando que, em outros níveis da realidade, verdades

contrapostas podem se explicar ou conviver. Essa percepção corrobora e desenvolve a epistemologia das controvérsias<sup>4</sup>, ensaiada por algumas filosofias da alteridade e do conhecimento.

A vida se manifesta na complexidade das relações, que, contudo, muitas vezes ainda são estudadas separadamente pelas ciências clássicas hegemônicas: exatas, biológicas e humanas. Mas a interdependência é um princípio que sustenta a vida mundo afora: o sagrado, o amor, a espiritualidade, o estético e outros 'objetos' desprezados pela ciência tradicional agora precisam ser incorporados em nossas reflexões científicas, sob pena de estarmos mutilando a ciência (BATESON, 2000). Negar a interdependência entre ciência e cultura significa negar o sujeito, apagando o sentido da vida.

A transdisciplinaridade, justamente, enfatiza o conhecimento como relação entre sujeito e objeto, buscando ultrapassar as contradições de forma analética (a partir do que é anterior e está além das aparentes contradições) e ternária (pela inclusão de um Terceiro lógico, entre e além), observando sempre a partir da intersecção, entre, através e além, das disciplinas científicas. Precisamos associar as sabedorias das antigas tradições simbólicas de interioridade aos princípios culturais e científicos modernos e pós-modernos, que exploram o mundo objetiva e intersubjetivamente. Assim, também no diálogo das tradições de sabedoria espiritual com as ciências, deve-se incluir um mistério que está na realidade e

---

<sup>4</sup> Um exemplo de como o diálogo entre a história da filosofia e a ciência cognitiva podem levar a bons resultados na reflexão sobre o conhecimento é Marcelo Dascal: estudando as disputas teóricas na entrada dos tempos modernos, ele esboçou uma cultura epistemológica das controvérsias, que interessa muito às Ciências da Religião (Cf. PONDÉ, 2001). Ultimamente, vemos no pensamento antropológico de Homi BHABHA (2003), a compreensão dos entre-lugares, da complementariedade. "De que modo se formam sujeitos nos 'entre-lugares', nos excedentes da soma das partes da diferença (geralmente expressas como raça/classe/gênero, etc.)?" (p. 20). Ou seja, de que modo podemos pensar questões de identidade em um local e tempo contemporâneos, cuja característica é a não-fixidez, o movimento, uma certa fluidez do que antes era tido como estático? Bhabha faz ver que o confronto da identidade com seu outro tece um entre-lugar no local onde se emaranham estratégias de saber/poder colonial: o fetiche do estereótipo e a metonímia da mímica negam o outro, mas a identidade confrontada por seu outro pode se abrir a utopias, tipo os paradoxais processos de emancipação micropolítica entre pentecostais, ou o ecumenismo de base que surge em meio às lutas sociais do nosso tempo.

escapa às nossas observações, está entre e além das suas apreensões, e exige de todas uma reverência mística - para a qual até grandes cientistas já despertaram.

A transdisciplinaridade não descarta as disciplinas científicas, mas se move entre, através e além delas. A transdisciplinaridade transgride as fronteiras de cada ciência disciplinar e constrói um novo conhecimento 'através' das ciências, um conhecimento integrado em função da humanidade, resgatando as relações de interdependência. Isso tem consequências para a pesquisa das religiões e religiosidades (ARAGÃO, 2009). O novo modelo de conhecimento, complexo e transdisciplinar, gerou a lógica do Terceiro Incluído que, debruçada sobre o fenômeno das religiões e as contradições que surgem do seu pluralismo, remete à busca de um outro nível de realidade, àquela ética do amor, que pode religar crentes doutrinariamente antagônicos em uma fé que se faz silêncio místico ou atitude de cuidado pelos outros e pelo nosso meio e permite o acesso ao sagrado, aos portais para o mistério da vida e da realidade, acesso à zona de resistência misteriosa que religa sujeito e objeto. Por aí passa a experiência do divino, por entre e para além das religiões.

Além de favorecer o diálogo inter-religioso, o jeito transdisciplinar de pesquisar a realidade lança uma nova luz sobre o sentido do sagrado. Uma zona de absoluta resistência ao conhecimento liga o sujeito e o objeto, os níveis de realidade e os níveis de percepção. Mística deriva desse mistério, do respeito a esse ilimitado em todo conhecimento. Espiritualidade é religação com essa dimensão sagrada, profunda e sutil, de toda a realidade: em nosso interior, na natureza e na história, na face do outro. As tradições religiosas e filosóficas formalizam caminhos para a experiência espiritual, conforme as possibilidades e limites de cada cultura. E o Ensino Religioso é, deve ser agora, uma aprendizagem crítica, sintética e envolvente desses conhecimentos espirituais da humanidade.

Essas compreensões sobre o estudo e a aprendizagem religiosa, que desafiam teologias metafísicas e as teologias das religiões em especial, estão

encontrando no conceito de transreligiosidade um polo de atração. A espiritualidade transreligiosa não se refere a uma religião genérica e superficial, que pudesse pairar no ar dos valores, sem inserção comunitária e sem assumir nenhuma vestimenta cultural. Trata-se de ter um rosto próprio e corpo cultural concreto, mas desenvolvendo místicas que vão além da própria referência teológica de crenças e ritos, rumo a uma dimensão maior e aberta, de experiência espiritual comum entre e além das religiões, incluindo as vivências pós e não-religiosas. A situação de pluralidade dentro e entre as religiões provoca debates e confrontos intra e inter-religiosos, buscas de orações e engajamentos comuns, que acabam despertando místicas transreligiosas. O transreligioso assegura a tradução de uma tradição espiritual para várias outras, decifrando o significado que as une, embora igualmente as ultrapasse.

A transreligiosidade, por seu turno, enquanto reflexão sobre esse movimento cultural e espiritual, desenvolve-se a partir da transdisciplinaridade, que é uma modelização de sistemas complexos de pensamento, apoiada em uma metodologia que comporta a compreensão de níveis de realidade e percepção e os integra pela lógica do Terceiro Incluído. A transreligiosidade aponta para uma aprendizagem dos conhecimentos espirituais da humanidade. Na visão integral de Wilber (2006), que organiza o conhecimento a partir das relações do eu, tu/nós e ele, podemos falar, transdisciplinar e transreligiosamente, de manifestações do espírito e de experiências espirituais na 1ª, na 2ª e na 3ª pessoa:

O Espírito na 1ª pessoa é o grande eu, o eu-eu, o Maha-Atman, a Sobremente - o Espírito como aquele grande Observador em você, o eu-eu deste e de cada momento [...]. O Espírito em 2ª pessoa é o grande Você, o grande Tu, o Deus radiante, vivo, generoso diante do qual devo me render em amor, devoção sacrifício e libertação. Diante do Espírito na 2ª pessoa, diante do Deus que é Todo Amor, eu posso ter apenas uma resposta: para encontrar Deus neste momento, preciso amar até doer, até o infinito, até que não sobre nada de mim em nenhum lugar, apenas esse Tu vivo e radiante que concede toda a glória, todo o bem, todo o saber, toda a graça e me perdoa profundamente por minha própria manifestação, que inerentemente traz sofrimento aos demais, mas que o Deus amoroso do Tu deste momento pode e liberta, perdoa, cura e integra [...]. O Espírito na 3ª pessoa é o Grande Ele, o Grande Sistema ou

a Grande Teia da Vida. É a Grande Perfeição da existência, o ser de como as coisas são e de como são maravilhosas, neste momento e em todos os momentos subsequentes. O Espírito surge em seu modo de 3ª pessoa como esse vasto Sistema evolutivo impessoal, a Grande Ordem Interligada, a Grande Holarquia de Ser, de ordens, de esferas, de níveis e de planos interconectados, estendendo-se do pó à Deidade, do barro à Divindade (WILBER, 2006, p. 204).

Dependendo do desenvolvimento das nossas visões de mundo, sobressairá uma ou outra percepção do espírito: a visão mágica e mítica tende a excluir a relação com o espírito na primeira pessoa e a se relacionar com ele como divindade objetivada; a visão racional tende a se afastar da relação na segunda pessoa, enfatizando as maneiras da terceira pessoa se relacionar com o espírito e a natureza. A visão pluralista se abre para descobrir uma relação na primeira pessoa com o espírito, rejeitando as versões racionais e míticas de conhecimento, mas aceitando com discernimento as formas exóticas de espiritualidade da segunda pessoa e da terceira pessoa. A visão integral penetra no despertar da primeira pessoa como espírito (Eu sou Espírito), aprofunda o espírito na terceira pessoa (vejo o Espírito e o sirvo) e ressuscita a comunhão na segunda pessoa com o espírito (ponho-me diante de Ti para amar e ser amado por Ti, ó Espírito de tudo). Então, cabe às teologias das religiões reconhecer e tornar mais consciente a manifestação do espírito no mundo material e no mundo cultural, superando as paradoxais lacerações do conhecimento especializado em cada quadrante da vida, e mais ainda lhes cabe superar as divisões originadas em seu quadrante de origem, pelas diversas revelações (inconscientemente humanas) do divino! A revelação que uma religião descobre, o faz por causa das outras - e para todas as outras!

Transreligiosidade é, assim, um conceito que operacionaliza uma transformação cultural, apontando para uma aprendizagem transreligiosa nas escolas, postulando um Ensino Religioso como aprendizagem crítica e transdisciplinar sobre as experiências espirituais da humanidade. Estamos passando do tempo dos magistérios eclesiásticos para o dos magistérios

acadêmicos. Começamos a conviver com uma nova configuração da dimensão religiosa da existência, em meio a uma formatação nova da ciência e do conhecimento, que apontam para uma lógica complexa, transdisciplinar - e transreligiosa. Como consequência, em termos de teologias das religiões, é possível que estejamos ultrapassando o lema 'fora da Igreja não há salvação' e passando pelo 'só Cristo salva', para amadurecer uma proposição inclusiva que traga paz para todo mundo: o gesto amoroso, que encarne historicamente justiça socioambiental e gentileza, que exercite o descentramento de si e a comoção com o desejo do outro, traz sempre saúde, salvação - é espiritual e transcendente, mesmo que seja o cuidado com uma florzinha.

## Referências

- ARAGÃO, Gilbraz; SOUZA, Mailson. Transdisciplinaridade, o campo das ciências da religião e sua aplicação ao ensino religioso. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 58, n.1, p. 42-56, 2018.
- ARAGÃO, Gilbraz. Do transdisciplinar ao transreligioso. In: TEPEDINO, Ana e ROCHA, Alessandro (org.). *A teia do conhecimento*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- ARAGÃO, Gilbraz. Transdisciplinaridade e diálogo. *Religião e Cultura*, [S.l.], v. V, p. 75-110, 2006.
- BARROS, Marcelo. Fé cristã e espiritualidade transreligiosa. In: ARAGÃO, Gilbraz; VICENTE, Mariano (org.). *Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo*. Recife: OTRR, 2015.
- BATESON, Gregory. *El temor de lós Angeles*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- MORIN, Edgar. *Science avec conscience*. Paris: Seuil, 1990.
- NICOLESCU, Basarab. *Nous, la particule et le monde*. Paris: Éditions du Rocher, 2002.
- NICOLESCU, Basarab (org.). *Educação e transdisciplinaridade*. Brasília: UNESCO, 2000.

PONDÉ, Luiz. Em busca de uma cultura epistemológica. *In*: TEIXEIRA, Faustino. (org.). *A(s) ciência(s) da religião no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001.

SOMMERMAN, Américo. *Inter ou transdisciplinaridade?* São Paulo: Paulus, 2006.

WILBER, Ken. *Espiritualidade integral*. São Paulo: Aleph, 2006.

## Diálogo Inter-religioso e Espiritualidade Transreligiosa

Marcelo Barros

Em tempo de pandemia, uma das maiores preocupações é com a imunidade. Estamos em quarentena para evitar que o vírus se propague. Por outro lado, mesmo nesta situação de confinamento forçado, as ações de solidariedade e o esforço de nos manter unidos revelam que, antes de qualquer vírus, o amor também está dentro de nós e tem força de contágio. “O amor também é fenômeno biológico”, como belamente demonstrado por Humberto Maturana (MATURANA, 1998). Segundo o neurobiólogo chileno, “o amor é fenômeno biológico que não requer justificção”. É o amor a emoção que fundamenta a socialização, uma vez que é ele que permite os encontros recorrentes entre os indivíduos. Para Maturana, o movimento contrário ao amor é a rejeição e a indiferença.

Ao alargar o espectro do amor para os outros sistemas vivos, é possível compreender o amor como base de todas as alianças, não só entre humanos. É essa tendência de viver juntos, de atenção e aceitação da diferença que permitiu, ao longo da história ecológica da terra, o encontro entre espécies, inclusive entre parasitas e seus hospedeiros. Foi assim, num processo amoroso, como nos ensinou Lynn Margulis, que há bilhões de anos, na imensidão dos mares primevos, uma bactéria aeróbica penetrou em outra anaeróbica (como parasita ou como alimento, não se sabe), formando os primeiros eucariotos dos quais

descendemos (LYNN, 1967, p. 14). É o jogo autopoietico<sup>1</sup> que caracteriza o encontro entre sistemas vivos, onde se muda para continuar a ser (o mesmo)<sup>2</sup>.

A teoria de Maturana e Varela pode nos ajudar a compreender melhor quando Leonardo Boff (2013), junto a pensadores de todo o mundo afirmam que a espiritualidade, como o desenvolvimento desta abertura interior ao amor e processo de amadurecimento interior e de plena realização humana é dimensão antropológica universal e se manifesta muito além das religiões. Vamos tentar clarear como podemos compreender este fenômeno da espiritualidade para além das religiões e como seria desenvolver a dimensão transreligiosa da espiritualidade.

## 1 Um olhar sobre o reencantamento da vida e do mundo

Tradicionalmente, a religião se identificava com a espiritualidade. É verdade, que, no decorrer da história, alguns místicos e místicas sempre revelaram uma abertura espiritual, de certo modo, transreligiosa. Escritos de místicos muçulmanos medievais falam do amor que une diversas tradições. Um exemplo maravilhoso é o poema *The Tarjumán al-Ashwáq*, de Ibn'Arabi:

Meu coração tornou-se capaz de qualquer forma.  
É um pasto para as gazelas e um convento para os monges cristãos.  
Um templo para os ídolos e a Caaba do peregrino,  
As tábuas da Torá e o livro do Corão.  
Sigo a religião do Amor: para onde quer que sigam seus camelos,  
O Amor é minha religião e minha fé (IBN'ARABI apud COORBIN, 1993, p. 109).

---

<sup>1</sup> A autopoiesis é a capacidade dos organismos vivos se autoproduzirem em uma relação de interdependência e permanente renovação. É um fenômeno biológico das células, mas atinge também a vida em todas as suas dimensões (Maturana, 1998).

<sup>2</sup> Cf: <https://kaiporabiocultural.com/2020/06/07/nao-e-uma-questao-de-guerra-ou-sobre-o-amor-nos-tempos-da-covid/>

Hoje chamamos esta espiritualidade transreligiosa porque não é apenas abertura inter-religiosa no sentido do diálogo. Vai além. Chega à abertura espiritual que busca receber o que Deus nos oferece através do outro. Encontramos este espírito em escritos medievais de cristãos como Nicolau de Cusa, na atitude espiritual de Francisco de Assis com os muçulmanos, em alguns poemas de Teresa de Ávila e João da Cruz que parecem inspirados em orações islâmicas medievais e em nossos tempos, nas orações judaicas de Etty Hillesum no campo de concentração nazista (apud TEIXEIRA, 2018, p. 182). Apesar disso, foi nas últimas décadas que, no campo da Teologia e das Ciências da Religião, a distinção entre religião e espiritualidade passou a ser mais ressaltada. Em sua época, o Mathama Gandhi já afirmava:

A comprovação real da verdade de uma religião é a fragrância de espiritualidade, do amor, do contentamento, da paz reais, e que tais sentimentos podem emanar daqueles que se atêm àquela religião. Sem isso, nosso credo, nossas profissões e pregações desse credo, até mesmo nossos cultos e preces não levarão ninguém a ver que nós conhecemos 'um segredo do Senhor'. (GANDHI, 2014, p. 131).

Leonardo Boff indica que a retomada da dimensão espiritual da vida humana é uma das transformações culturais mais significativas do século XXI (2002, p. 117).

Em diversos continentes e provenientes de diversas realidades, pessoas que têm se dedicado a esta questão estão de acordo, embora usem termos diferenciados. Raimon Panikkar ensinava que "a mística diz respeito à experiência integral da vida ou da realidade. A espiritualidade, por sua vez, é o caminho indicado para alcançar esta experiência" (2005, p. 18). Ken Wilber chama de "visão integral" o processo que nos faz passar de um estágio egóico a uma fase etnocêntrica e finalmente a um modo de viver cosmocêntrico (WILBER, 2007, p. 33). Mariá Corbí propõe substituir o termo espiritualidade por qualidade humana profunda, pois "o que nossos antepassados chamavam de 'espiritualidade' é uma

peculiar forma de funcionamento de nossas faculdades mentais, sensitivas, perceptivas e ativas” (CORBI, 2016, p. 21).

Em uma sociedade do desvínculo, como chamou Galeano, não podemos permitir que o sistema dominante confunda esta dimensão espiritual que ressalta a interioridade e amadurecimento humano com a cultura individualista e da não pertença, tão disseminada no mundo. O diálogo e a interação com as tradições espirituais das diversas religiões nos permitem reencontrar o ponto de equilíbrio e síntese entre a interioridade e a dimensão comunitária da vida e da espiritualidade. Nesta interação, se torna também possível que cada tradição espiritual se abra mais e aprenda uma das outras a melhor dialogar com a sensibilidade da humanidade atual e, assim, colaborar com a justiça eco social, a paz e a sustentabilidade da vida no planeta.

De todos os quadrantes do mundo nos vêm apelos para reconstruir esta mística da consciência planetária (TEIXEIRA, 2014, p. 71). Em qualquer que seja a tradição religiosa, a espiritualidade precisa cada vez mais assumir o que Raimon Panikkar chamava de dimensão *cosmoteândrica* (1999, p. 10). Na encíclica *Laudato si*, o Papa Francisco (IGREJA CATÓLICA, 2015) propõe uma conversão ecológica que deveria ser tarefa de todas as religiões e que elas se unissem para formar uma aliança da humanidade em favor da Vida (LS 198- 201). A espiritualidade compreendida neste processo é necessariamente uma síntese de diversas tradições religiosas. Embora cada religião possa assumir esta espiritualidade ecológica do seu modo e de acordo com suas tradições próprias, esta determinada tradição não só é enriquecida por este aprofundamento ecológico das próprias raízes, como se torna mais apta a contribuir com toda a humanidade na formação desta aliança humana pela Vida. Este tipo de processo é o que podemos chamar de ‘espiritualidade transreligiosa’.

## **2 O que existe além (ou seja, o trans) da religião**

Todas as religiões nasceram de uma experiência espiritual. Essa foi a fonte de todas as religiões. Nascem como caminhos espirituais, mas à medida que se tornam mais instituições do que experiências vividas, vão se transformando. É como um rio límpido e transparente que nasce numa montanha e à medida que chega à planície e atravessa cidades, se torna poluído. Quando as religiões dialogam e este diálogo vai além da mera diplomacia institucional, o encontro se dá através da espiritualidade. Mesmo se expressa de formas diferenciadas, a experiência do Espírito é um tesouro comum. Trata-se do aprendizado do amor como educação para o bem-viver e para a vida resplender em beleza e comunhão. Esta é a espiritualidade transreligiosa.

Como as religiões são expressões culturais que traduzem a relação com o Mistério, a espiritualidade não pode ser uma alma sem corpo. Isso significa que não podemos pensar em espiritualidade transreligiosa como algo para além das religiões como se pudéssemos transcender ou ir além das culturas. Podemos falar de espiritualidade não religiosa, como 'qualidade humana profunda', ou 'visão integral', ou cultura amorosa do bem-viver. Isso é antropológico porque corresponde à natureza humana. É laical. Não precisa de religião para ser desenvolvida. No entanto, a humanidade tem direito de esperar das religiões a contribuição original e necessária para uma espiritualidade que fundamente e sustente o serviço comum à paz, à justiça e à salvaguarda da terra e da vida. Isso se dá no diálogo espiritual intercultural e inter-religioso, mas pode ir além disso: pode integrar a riqueza espiritual de diversos caminhos, não como uma nova religião com pedaços de várias (isso seria um Frankenstein das religiões), mas como experiência de abertura espiritual que perpassa várias tradições e as transcende

por uni-las e não por ir além delas. Assim, inclusive pode contribuir com a atualização e comunhão desses caminhos espirituais.

Vários irmãos e irmãs cristãos viveram isso no seu percurso espiritual. Ainda no início da década de 1960, na Inglaterra, o monge beneditino Bede Griffis renuncia ao seu cargo de abade na Abadia de Prinknash e vai para a Índia e passa a viver como Sanyasi em um ashram. No seu livro *Retorno ao Centro*, afirma:

Além de ser cristão, preciso ser hindu, budista, jainista, zoroastrista, sikh, muçulmano e judeu. Só desta maneira, poderei conhecer a verdade e encontrar o ponto de reconciliação de todas as religiões. (...) Essa é a revolução que se deve processar na mente do ser humano ocidental. Há séculos, ele vem se voltando para fora, perdendo-se no espaço exterior. Agora, precisa voltar-se para dentro e descobrir o seu ser; empreender a longa e difícil caminhada ao Centro profundo interior do Ser (GRIFFITHS, 1992, p. 9).

Esta foi a experiência de diversos místicos e místicas no decorrer da história, tanto na cultura cristã, como muçulmana, como podemos afirmar que foi a espiritualidade do Mahatma Gandhi na Índia dos anos 1940, quando decidiu ir morar e conviver com as pessoas do bairro muçulmano de Nova Dehli. Do mesmo modo, nos anos 70 e 80, viveu em Salvador, Bahia, o padre François de l'Espinay. Missionário francês de família nobre, ao chegar a Salvador, se tornou amigo de uma das mais importantes Yalorixás do Candomblé Ketu, Mãe Olga de Alaketu e se inseriu no Candomblé se tornando Obá de Xangô, sem deixar de ser padre. Poderia aqui citar diversas outras experiências que não são apenas de diálogo inter-religioso, mas de experiência espiritual transreligiosa. É uma experiência sofrida e exigente na qual não se pode juntar tradições espirituais diversas, como se se costurassem retalhos de pano para fazer uma camisa ou um lençol. Não se pode ser meio cristão, meio budista, meio do Candomblé. Nem se trata de fazer mínimo denominador comum das religiões. Já ouvi de mãe de santo, coordenadora de comunidade eclesial de base, afirmava: "Quanto mais me identifico com minha fé cristã, mais me descubro inserida no Candomblé e vice-

versa”. É o mesmo que afirmava Raimon Panikkar, padre católico, apaixonado pela espiritualidade hindu. Como ele mesmo dizia “comecei como cristão, descobri que era hindu e retornei como budista, sem jamais ter deixado de ser cristão”, pois “quanto mais temos a coragem de trilhar novos caminhos, mais devemos permanecer enraizados em nossa própria tradição, abertos aos demais, que nos fazem ver que não estamos sozinhos e nos permitem alcançar uma visão mais ampla da realidade”<sup>3</sup>.

Na América Latina, em setembro de 1992, cristãos, representantes de tradições indígenas e afrodescendentes se encontraram em Quito para o 1º Encontro da Assembleia do Povo de Deus (APD). Ali surgiu o conceito de espiritualidade macro ecumênica que se propõe a ir além do inter-religioso, porque toma como fundamento do caminho da unidade o testemunho do projeto divino para o mundo, o reino de Deus (BARROS, 1996, p. 149).

### **3 O desafio de uma fé cristã a partir da ecumenicidade**

Tanto sobre a dimensão intereclesial (ecumenismo entre as Igrejas), como sobre a dimensão inter-religiosa (e macro ecumenismo) continua atual a afirmação de um antigo documento da CNBB: *Complementação ao Diretório Ecumênico*, saído logo após o Concílio. Esse documento, publicado em 1969, começava dizendo:

Existe a ‘pastoral ecumênica’ e um ‘ecumenismo da pastoral’. A pastoral ecumênica é um setor da pastoral, a que trata das relações ecumênicas. Trata do diálogo entre Igrejas. Acompanha cultos ecumênicos e as relações entre irmãos e irmãs de diferentes confissões cristãs. Já o ecumenismo da pastoral não é atividade ou linha de pastoral. É dimensão da vida e da fé. Por isso, é mais básico e geral. Trata-se de garantir

---

<sup>3</sup> Cf. VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (PUC-MG) & XIV SIMPÓSIO INTERNACIONAL FILOSÓFICO-TEOLÓGICO (FAJE), “Diálogos inter-religioso e intercultural, no centenário de Raimon Panikkar”. Disponível na Internet: [www.raimon-panikkar.org](http://www.raimon-panikkar.org). Acesso em: 03-05/10/2018.

abertura ecumênica ao modo de viver a fé, de expressar a doutrina, de celebrar e assim por diante (p. 188).

Portanto, o ecumenismo da pastoral ou ecumenicidade é o cuidado que percorre toda a vida e pastoral da Igreja. Não adianta pastoral ecumênica, se não há ecumenicidade em toda a vida, teologia, espiritualidade e pastoral. Não há possibilidade nem de pastoral ecumênica e menos ainda de ecumenicidade ou ecumenismo da pastoral em uma Igreja que opta por fechar-se em si mesma e formar seus ministros como se treinasse cruzados para impor a sua fé à humanidade pecadora. Só uma Igreja renovada e renovadora é capaz de se abrir à outra Igreja e à outra religião.

A 2ª Conferência geral dos bispos católicos latino-americanos, realizada em Medellín (1968) propunha uma “Igreja missionária e pascal, pobre e despojada dos meios de poder que seja lugar de comunhão para toda a humanidade e a serviço da libertação de toda humanidade e de cada ser humano por inteiro” (CELAM, 1977, p. 15). Quando a fé é vivida nessa perspectiva de abertura e de acolhida do outro, vivemos a espiritualidade porque entramos no aprendizado da amorosidade incondicional. Trata-se de ver na outra pessoa e mesmo na comunidade de outra tradição religiosa a face divina do Outro que é Deus e ao qual queremos nos unir.

Diante da onda de integristas e posturas tradicionalistas que hoje predominam nas Igrejas, se torna mais urgente que a elaboração acadêmica das Ciências da Religião e da Teologia se tornem mais comprometidas com a realidade e possam oferecer apoio e aprofundamento às pastorais e movimentos sociais que prosseguem o seu caminho de resistência e profecia. E este caminho de espiritualidade transreligiosa tem revelado um rosto mais crístico e que dá novo sentido à missão cristã. Isso apareceu fortemente no processo sinodal provocado pelo Papa Francisco ao convocar o Sínodo da Amazônia e no momento atual quando propõe para este ano (IGREJA CATÓLICA, 2020) um jubileu da terra, a

partir de uma releitura e aprofundamento da encíclica *Laudato si* e de assumir a Ecologia Integral como horizonte e rumo da própria missão das Igrejas cristãs.

#### **4 Um Cristianismo para além das Igrejas**

Há pessoas que vivem um caminho espiritual sem estarem especialmente ligadas a nenhuma Igreja e nem mesmo à outra religião, mas, de alguma forma mantêm vínculos de diálogo ou identificação cultural com a cultura cristã. Quem percorre esse itinerário em alguma tradição religiosa ganha se procurar descobrir não somente o que Deus lhe diz através da sua própria tradição, mas também o que Deus diz a cada comunidade ou pessoa de uma tradição através da outra. O teólogo anglicano John Hick afirma: “Há uma pluralidade de revelações divinas o que torna possível uma pluralidade de respostas humanas salvíficas” (HICK, 1985, p. 34).

A tradição judaica desenvolveu uma profunda contemplação do Nome Divino, assumindo o fato de que Deus é Vida e Mistério. Nenhum nome o define totalmente. Por isso, na diversidade de nomes, são aspectos do seu mistério que é adorado. Assim, Deus toma os nomes que lhe dão as mais diversas culturas. Só não pode aceitar nomes que o identificam com o Capitalismo que explora e mata. Nunca aceitaria ser de direita e quem diz: *Deus acima de todos* está usando o seu nome para dominar e espalhar ódio. É preciso denunciar e se posicionar contra esse deus monstruoso que ou é indiferente à dor da humanidade em situações como esta pandemia ou até é visto como sendo responsável por tê-la criado para se vingar da humanidade por esta ter se aberto à diversidades sexuais ou simplesmente por ter brincado Carnaval ou apresentado Jesus de formas que os tradicionalistas consideram sacrílegas.

Nesta realidade de certo fechamento das Igrejas, muitos ministros eclesiais se levantam contra o que chamam de *'dupla pertença'*. Ao mesmo tempo que o termo é impróprio por motivos aqui já acima descritos (as pessoas que vivem este fenômeno o vivem como síntese e não como juxtaposição), é preciso que as Ciências da Religião e a Teologia possam compreendê-lo como caminho válido e fecundo para uma espiritualidade transreligiosa. É preciso compreender isso não com os olhos confessionais ou a partir da instituição e sim como olhar de amor e preocupação com a vida e a liberdade das pessoas. É o único modo de se perceber que, neste processo de síntese ou diálogo, as especificidades e as diferenças de cada grupo ou religião não são negadas. As grandes sínteses religiosas, seja o cristianismo, seja uma tradição afro, indígena ou oriental são como lógicas secretamente presentes no íntimo de cada pessoa ou em determinada cultura comunitária. A pessoa ou comunidade que vive esta forma de pertença religiosa faz (ou pode fazer) a descoberta de que, tanto na sua religião de origem, quanto na outra tradição a qual adere, encontram-se valores espirituais complementares<sup>4</sup>. Claude Geffré, teólogo francês que foi reitor da Escola Bíblica de Jerusalém, em um livro de diálogo teológico, interrogado se o cristianismo pode aceitar uma dupla pertença, respondeu:

Na medida em que o cristianismo não entra em competição (não faz número) com outra religião, creio na possibilidade de uma dupla pertença. Uma pessoa, convertida a Jesus Cristo, batizada e que vive realmente do Espírito de Cristo, parece-me capaz, na ordem espiritual da disciplina corporal e mental da ascese e até na ordem dos gestos de adoração e louvor, de continuar a assumir elementos estrangeiros ao cristianismo histórico. Estou convencido de que esses casos de *'dupla pertença'*, se a palavra é legítima, são prometedores de novas figuras históricas do cristianismo. A forma que tomou o cristianismo histórico, desde vinte séculos, não prejudica o futuro e não proíbe a utopia de um verdadeiro *"cristianismo mundial"*, um cristianismo que sendo sempre

---

<sup>4</sup> Algo desta atitude - reconhecimento de que em cada grande tradição religiosa há fundamentos específicos *'constitutivos de verdade'* - já se encontra em 1928 em um Acordo redigido em Jerusalém numa reunião de igrejas evangélicas. Cf. Intervenção do Pastor O.H. DE SOUZA, **João XXIII e o diálogo entre as religiões**, Rio de Janeiro: Ibrades, 1994, p. 53.

idêntico a si mesmo, seja verdadeiramente enraizado em todas as grandes culturas. Quando digo enraizado nas culturas, ainda é uma forma imprópria de falar porque, se ele se enraizou verdadeiramente em culturas diferentes da Ocidental, pode ser também inserido em outras tradições religiosas (GEFFRÉ, 1999, p. 242).

## **5 Tarefa para as Ciências da Religião e para a Teologia**

Se a situação histórica de mais de dois terços da humanidade, com seus milhões de mortos de fome e desnutrição não se converte, hoje, em ponto de partida de toda teologia, (e podemos dizer das ciências e da educação), esse tipo de conhecimento nunca poderá aplicar seus temas fundamentais à história concreta. As perguntas e pesquisas feitas na Academia continuarão a ter aparência de reais, mas jamais serão verdadeiramente humanas. Por isso, é necessário salvar a pesquisa e podemos afirmar com mais precisão: é verdadeiramente urgente salvar a Ciência(s) da(s) Religião (ões) e também a Teologia cristã do seu cinismo. Porque, ninguém pode negar que, diante dos problemas do mundo atual, muitas pesquisas universitárias e muitos livros de ciência e mesmo de Teologia não passam de um exercício cruel de cinismo e de indiferença com a vida (ASSMAN, 2009, p. 12).

Retomo essa afirmação que, de forma mais direta em relação à teologia, Hugo Assman, pioneiro da Teologia da Libertação, afirmou em um Congresso Teológico em Montevideo, no início dos anos 80. O que fiz foi apenas ampliar a afirmação e aplicá-la às Ciências da Religião e à Educação.

Há 40 anos, essa responsabilidade ética já era aguda. Agora, se tornou urgente e imprescindível. Além disso, o leque de pobreza e exclusões atinge não somente os seres humanos de todos os continentes, como animais, florestas, rios e a própria mãe Terra, privada do seu direito à Vida. Para responder a esse desafio, temos de estimular e aprofundar sempre mais o diálogo e a interação entre Teologias da Libertação e Ciências da Religião, assim como construir um pensamento que possa aprofundar a prática já existente e consolidada por minorias abraâmicas (para citar a expressão de Dom Helder Câmara). Estou me referindo à prática da espiritualidade transreligiosa. Esta prática precisa cada vez

mais de uma reflexão teórica que, cada vez mais lhe dê profundidade e tire todas as consequências deste caminho espiritual antigo e novo.

Nas sociedades modernas da Europa, da América do Norte e em certas regiões mais urbanizadas do continente latino-americano, a crise das religiões institucionais está também ligada a certa crise de certezas. Não se trata apenas de que uma espiritualidade transreligiosa deve superar os dogmas pela laicidade, mas também pela liberdade subjetiva de duvidar e reinterpretar as crenças de forma mais livre. A educação para uma espiritualidade transreligiosa deve também aprender a dialogar com novas formas de ateísmo prático ou mesmo teórico que surgem em nossos meios. Já há vários anos, uma das oficinas concorridas em meio ao 'Encontro da Nova Consciência' que ocorre anualmente durante o Carnaval em Campina Grande é uma oficina de ateus que vêm dialogar com o pessoal da Nova Era. Ao ver isso, me lembrei de uma afirmação do professor Aldo Terrin:

O ateísmo atual não é ímpio, assim como não assume nenhum tom de revide ou de vingança em relação à religião. O ateísmo de hoje, que até não ousa chamar-se por esse nome, não nasce de uma recusa arrogante, mas antes de uma humilhação sofrida e de um sentido de impotência. Não está sob o signo da vitória e da emancipação. Nasce, ao contrário, de uma espécie de resignação e cansaço, como se Deus se fizesse esperar demais (2003, p. 72).

## **6 Para além das religiões, a natureza, encarnação do Espírito**

Uma das melhores consequências do processo sinodal criado na Amazônia e em outras Igrejas locais foi o diálogo intercultural e inter-religioso apoiado e incentivado pelo Sínodo em Roma e pelo Papa Francisco (IGREJA CATÓLICA, 2015). Essa relação de respeito e inserção com as tradições amazônicas tem se expressado tanto no diálogo com organismos sociais e políticos como o Fórum Panamazônico, como na abertura pastoral de algumas dioceses católicas e

organismos missionários das Igrejas Luterana e Episcopal. Em vários lugares, já se usam línguas indígenas na liturgia e as celebrações se abrem a gestos e ritos das culturas amazônicas. Presbíteros e diáconos indígenas assumem ministérios ordenados sem abrir mão da sua identidade cultural e da comunhão com seus parentes. Este tipo de abertura é importante e bem-vindo, mas é preciso sempre aprofundar se ainda não é, de certa forma eclesiocêntrico, isso é, se tem como meta a Igreja e sua pastoral. Certamente, cada passo de diálogo e aproximação, se é verdadeiro e sincero, sempre nos tira um pouco de nós mesmos e nos reveste de alteridade. Coloca o outro como centro. A inculturação litúrgica e missionária possibilita passos no diálogo intercultural. Entretanto, é preciso ir além dessa perspectiva da inculturação da fé cristã para a dimensão do diálogo inter-religioso e da espiritualidade transreligiosa.

Em toda a América Latina, esta mesma reflexão pode ser feita em relação às teologias índias e negras (afrodescendentes). Em vários países, as teologias índias recolhem tradições religiosas dos povos autóctones e as reflexões de teólogos/as cristãos que se inspiram nestas tradições para expressar a fé cristã de modo mais adequado a esses povos. Agora, cinco anos depois da *Laudato si*, atualizada pelo documento de conclusão do Sínodo da Amazônia e pela exortação pós-sinodal *Querida Amazônia* (IGREJA CATÓLICA, 2020), as comunidades católicas são chamadas a dar um passo adiante. Não basta apenas elaborar uma teologia cristã com rosto indígena. O Espírito nos chama a acolhermos e valorizarmos a sabedoria autônoma e ancestral dos povos originários. Temos uma dívida moral com essas tradições que, antes, as Igrejas renegaram e perseguiram, como idolátricas e até demoníacas. Por outro lado, como elas continuam a ser elementos de resistência cultural e da identidade própria desses povos, são mais necessárias do que nunca e precisamos valorizá-las e apoiá-las.

O próprio Papa Francisco tem repetido que, desde os tempos da colonização, nunca os povos indígenas foram tão ameaçados em sua existência e suas culturas. A realidade atual dos povos originários (indígenas e afrodescendentes) pede de nós abertura, acolhida e valorização de suas tradições religiosas próprias. Precisamos testemunhar ao mundo que o Espírito de Deus se revela para nós e para toda a humanidade nas tradições próprias de cada povo ou comunidade. Como cristãos e cristãs, não pretendemos levar nossa fé a ninguém e sim testemunhar o reino de Deus presente nas expressões culturais e religiosas dos povos. Queremos descobrir o que Deus tem a nos revelar (a nós, como cristãos) através dessas manifestações culturais e religiosas dos povos. É preciso resgatar, como expressão de uma espiritualidade transreligiosa a profunda espiritualidade ecológica contida nas tradições indígenas norte-americanas e de toda a América Latina (FOX, 2000, 2004).

A fé cristã professa a transcendência de Deus. Crê em um Espírito Criador que se manifesta na natureza, mas é transcendente. Vai além do tempo e do espaço. Mesmo os cristãos mais abertos falam do universo como sacramento da presença divina, mas concebem o Espírito como de certa forma separado. Distinguem Criador e criaturas. No entanto, quanto mais mergulhamos nas espiritualidades originárias, mas descobrimos que essa separação não pode mais ser feita. O teólogo irlandês Diarmuid O'Murchu escreve:

Enquanto a maior parte das principais religiões define Deus como Espírito transcendente (uma realidade desencarnada para além do tempo e do espaço, mas com impacto profundo sobre o tempo e o espaço), a visão do Grande Espírito descreve a presença íntima e permanente de Deus através de toda a vida orgânica, em primeiro lugar, dentro e através da própria criação material. É através da nossa interação cósmica como terrestre que encontramos e experimentamos o Grande Espírito (2018, p.164).

As tradições indígenas e afro creem que o próprio universo, a Terra, as águas, os animais e as plantas são como o corpo divino do Espírito. Cada vez mais,

a humanidade precisa do testemunho dessa espiritualidade que Raimon Panikkar chamava de cosmoteândrica (1999) e que não separa o Espírito, o universo e a humanidade.

Para nos colocar na escuta e acolhida do que Deus nos diz através das revelações autóctonas dos caminhos espirituais dos nossos povos, não precisamos de fazer nenhum concordismo com a Bíblia e a fé judaico-cristã. Cada caminho espiritual é único e deve ser acolhido e compreendido na sua originalidade própria. No entanto, mesmo neste profundo respeito às diferenças que existem e devem ser valorizadas, precisamos de uma linguagem comum. É preciso buscar no âmbito da fé cristã, elementos que ajudem a valorizar o outro e a descobrir o que Deus nos revela através do diferente.

Sobre a revelação do Espírito, a Bíblia e os evangelhos contêm certa penetração das culturas religiosas de todo o Oriente Antigo. Em sua *História da Igreja na América Latina*, Enrique Dussel aponta a *Pachamama* dos povos do Altiplano como imagem do Espírito Santo (1983, p. 153). Também Leonardo Boff explica:

Na Bíblia, o Espírito é como uma propriedade ou qualidade das coisas. Esta qualidade se encontra na natureza, na história, no ser humano e também em Deus. [...] Nas línguas semíticas, como no siríaco, púnico, acádico, samaritano, ugarítico e no hebreu, o sentido primitivo do termo Ruah (Espírito) não era, como sempre se admitia, o vento, mas 'o espaço atmosférico entre o céu e a terra, que pode ser calmo ou agitado'. Depois, esse espaço se amplia e se transforma na ambiência vital, onde todos os seres vivos, os animais e os humanos, vão haurir vida. A partir desse sentido mais originário, derivaram-se todos os demais sentidos" (2013, p. 79-80).

Assim, fica claro que, na Bíblia, o Espírito é visto como energia, ambiente vital. Principalmente nos primeiros tempos, o Espírito tem o sentido do espaço atmosférico entre o céu e a terra, portanto do cosmos. Podemos afirmar que, de certa forma, o cosmos é o corpo do Espírito (BÍBLIA, 2001, Sl 104, 29- 30)

Este elemento é fundamental na aproximação e compreensão das espiritualidades xamânicas. Podemos e devemos ver nos Encantados que os índios do Nordeste reverenciam, nos Xapiris que vêm dançar na mata com os Yanomami no norte do Brasil manifestações atuais do Espírito Divino. O sopro divino do Espírito que sopra onde quer (BÍBLIA, 2001, Jo 3, 8) toma, agora, expressões diversas e quase brinca conosco se revelando e, ao mesmo tempo, se ocultando nos espíritos da natureza e na presença dos antepassados tão atuante na caminhada da maioria dos povos autóctones. Podemos sim, contemplá-lo nos Orixás e Inquices do Candomblé e nas entidades da Umbanda. Sem querer classificar todas estas expressões como se fossem iguais ou equivalentes e, principalmente, sem cair na tentação de revesti-los com as roupagens cristãs da Pneumatologia tradicional das Igrejas. A Igreja é que tem de ir ao encontro das espiritualidades tradicionais.

Atualmente, a Cosmologia confirma que o universo parece um imenso organismo vivo e auto regulado. A maioria dos cientistas concordam que o Cosmos está sempre se recriando e se renovando. A própria ciência fala em um universo permanentemente em evolução, “autoconsciente e espiritual [...] Um jogo de relações vivas que pode ser compreendido como a aurora do espírito” (BOFF, 2013, p. 18). “É a Vida. É o Todo em tudo. É a criatividade sagrada, a possibilidade sempre aberta do bem em tudo o que existe” (ARREGUI, 2015, p. 68). A maioria chega a admitir por trás de tudo uma inteligência de amor que de certa forma previu a vida. O físico Freeman Dyson concluiu: “Quanto mais examino o Universo e a sua arquitetura, mais descubro evidências de que o Universo, de certo modo, sabia que nós, seres viventes, estávamos a caminho” (VALES, 2013, p. 5).

Esta descoberta que a Ciência conclui com tanto cuidado é a intuição das antigas tradições espirituais. Com linguagem mítica e poética, desde a

antiguidade, as tradições xamânicas creem: o universo é vivo, todos os seres expressam a presença do espírito e o ser humano é parte desta comunidade da vida. Na tradição cristã, sempre se valorizou o que, a partir de algumas das cartas paulinas, chamamos de '*Cristo cósmico*' (BÍBLIA, 2001, Ef, 1, 23; Col 1, 15- 20).

No Cristianismo, esta visão teológica e espiritual tem permitido um diálogo respeitoso e fecundo da fé com as Cosmologias atuais e com as antigas tradições orientais. Sem dúvida, podem ser a base para nova postura pastoral das Igrejas com as tradições indígenas. Não se trata apenas da valorização e do diálogo amoroso que, como já reafirmei, independem de falarmos uma linguagem semelhante ou termos pontos convergentes comuns. Agora, se trata de uma valorização a partir de novo patamar. A proposta é de uma fé cristã com uma espiritualidade transreligiosa, principalmente em comum com as tradições xamânicas. No Brasil, estas espiritualidades originárias sustentam a resistência cultural dos povos indígenas e têm ajudado muita gente, indígena ou não, a receber o espírito que se manifesta nas energias da terra, das águas, das árvores e dos animais como epifania ou *Kenosis* do Espírito Santo que, através de Jesus ressuscitado, o Pai de amor maternal nos envia.

## **7 Um breve olhar sobre as tradições xamânicas**

Todos sabemos que se tratam de tradições e caminhos os mais diferentes e singulares e não é possível reuni-las todas em uma única classificação. O termo xamã que veio da Sibéria foi assumido por algumas destas tradições nas três Américas, mas para traduzir realidades muito diversas como os Xapiri de Omama dos Yanomami, os Yatiris dos Aymara nos Andes, o Homem-Medicina em alguns povos da América do Norte, a figura do *Peacekeeper* dos índios Cherokee do leste do Canadá e EEUU e aquele/a que os Guarani e os índios do Nordeste chamam de

Pajé, algumas etnias do Centro-oeste denominam de Tuxaua e outros nomes. Em geral, são homens, mas há algumas mulheres pajés na etnia humi-kuin, a mulher pajé que criou um centro de tradições de cura junto aos Guarani. No Xingu, Mapulu é a primeira Pajé no seu povo Kamayurá, como é Rucharlo (35 anos) na etnia Yawanawa no Acre.

A primeira observação a fazer é que para entrar nesta terra sagrada e martirial (custou o sangue de muitos pais e mães da fé e da espiritualidade), temos de entrar de pés descalços, nus de qualquer pretensão de julgamento ou classificação e de coração aberto a acolher interiormente a Palavra do outro. Infelizmente, existem, mas ainda são poucas as vozes dos próprios índios ou Xamãs sobre a sua tradição espiritual. Como tudo é interligado (já confirma o papa na *Laudato si*), vários índios que se comunicam conosco, ao discorrer sobre suas vidas e culturas, afirmam algumas coisas sobre as suas tradições espirituais (KOPENAWA, 2015; VERÁ, 2016). No entanto, quase sempre e predominantemente, quem fala e escreve sobre Xamanismos no Brasil são antropólogos/as e cientistas da religião. Mesmo se devemos agradecer a honestidade, o cuidado de fidelidade e respeito com os quais esses companheiros e companheiras procedem na descrição dos fenômenos, se trata sempre de uma visão de fora, que, dificilmente, escapa a um olhar a partir da referência da cultura dominante e das classificações da Academia.

Não podemos visualizar estas funções como profissões estruturadas e sim como funções que em alguns casos homens e mulheres assumem carismaticamente, mas muitas vezes, são forças espirituais que existem em todos/as e são vividas comunitariamente.

Mesmo se são muito diferentes umas das outras, as tradições xamânicas têm em comum o princípio de serem instrumentos de comunicação das pessoas e comunidades com o espírito presente e atuante em cada ser vivo e na natureza.

Quase sempre, as tradições xamânicas visam reconstituir a saúde das pessoas e o bem-viver coletivo e pessoal, ou seja, o equilíbrio de relações entre a humanidade e a natureza. Em geral, um elemento fundamental do Xamanismo é o transe, ou êxtase ou sonho de revelação.

O xamanismo é uma instituição social cujos representantes através do êxtase produzido segundo padrões tribais, entram em contato com o sobrenatural, a fim de defender a comunidade, por viagens a mundos do Além, ou pela possessão por espíritos. (BALDUS, 1966).

Muitas destas tradições incorporam em seus ritos bebidas consideradas de poder ou fumos, elementos que possibilitam sonhos proféticos, transes e estados alterados de consciência. Muitos desenvolvem relações especiais com animais e esta comunicação com o espírito do animal-totem serve como elemento de cura e harmonização da vida. Quase todas estas intuições de sabedoria ancestral fazem parte de um caminho iniciático e por isso secreto. Todos são guardiães de tradições ancestrais, mas cada um as guarda do seu modo. Como nenhuma cultura é estática, elas vão se entrecruzando e assimilando elementos de outras culturas e mesmo da sociedade dominante.

Atualmente no Brasil, mais ou menos um milhão de pessoas se identifica como pertencendo a povos indígenas. No entanto, quase a metade desta população não vive mais em suas aldeias originárias. Alguns continuam em comunidade transplantada para a periferia das cidades. Há aldeias indígenas nas periferias de Manaus, de Belém, São Paulo, Campo Grande, Pesqueira e outras cidades. Há muitos índios e índias espalhados no meio da população urbana. Por anos e anos, com medo do preconceito, muitos destes irmãos e irmãs não se identificavam como índios. Nas últimas décadas, eles/as têm retomado sua identidade cultural e se reencontram como índios/as nas cidades. Também em muitos povos, jovens saem das aldeias para fazer universidades, não para se tornarem brancos e sim para auxiliar o próprio povo como médicos, advogados,

enfermeiros/as e outras profissões. Além disso, atualmente, muitas pessoas, de origem indígena também gente que nunca teve contato com essas culturas indígenas procuram o Xamanismo porque não encontram respostas para os desafios da vida e para a sua busca interior nas paróquias católicas e evangélicas, ou na proposta de devoções cristãs que lhes são oferecidas. Por isso, nas cidades, têm se desenvolvido novos tipos de Xamanismos. Assim, é preciso distinguir as tradições xamânicas e pajelanças de diversos povos originários e as práticas e ritos que têm se constituído como neoxamanismos.

Não é o objetivo destas páginas discorrer sobre os diversos Xamanismos que, atualmente, existem no Brasil. Alguns distinguem Xamanismo e Pajelança. Em alguns povos a pajelança é a forma daquele determinado povo viver isso que chamamos aqui de Xamanismo. Em outros povos, o Xamanismo é o conjunto de rituais mais comunitários ou individuais de relação com a natureza, que visam o bem-viver e o bem-conviver. As pajelanças são compreendidas como trabalhos e rezas de cura individuais, com as medicinas, com as plantas e através da conexão com a ancestralidade. Outros veem no termo *pajelança* uma conceituação preconceituosa, como se fosse mais uma prática individual de alguém e não um rito integrado na cultura de um povo. De qualquer forma, nos meses de junho a setembro, tempo de seca no interior do país, em algumas regiões, no alto das montanhas, rituais secretos que alguns grupos chamam de pajelança procuram refazer a unidade dos diversos reinos e trazer amor à terra ferida.

Os pajés são anciões ou pessoas mais velhas, que têm esse papel da pajelança. Na Amazônia e em outras regiões, em diversos povos, essas expressões se fundem e diversos grupos praticam o Xamanismo nos rituais de consumo da ayahuasca. Assim, há o Xamanismo pano (tronco linguístico que engloba diversas etnias localizadas especialmente na floresta amazônica. São exemplos de xamanismos ayahuasqueiros que se articulam através de redes de alianças e

organizam círculos, nos quais circulam pessoas, substâncias, saberes e tradições. Nesse território de experiências, alguns rituais e tradições se reinventam no sentido de serem adaptados a estas novas realidades. Índios e não índios chamam isso de “medicinas da floresta” (MENESES, 2018, p. 229-258). Ao lado disso, o Santo Daime, religião nascida no Acre nas primeiras décadas do século XX, junta elementos xamânicos com o Catolicismo Popular e o Espiritismo Kardecista e ainda algo de Umbanda.

Os Xamanismos urbanos, ou neoxamanismos são também muito diversificados. Alguns são adaptações ou acomodações do Xamanismo tradicional da floresta ou do cerrado para a vida em uma periferia urbana. Já outros não são apenas atualizações ou transposições do antigo Xamanismo para a sociedade ocidental e sim uma nova construção, na qual entram elementos e traços tanto das antigas tradições indígenas quanto de outras vertentes, sejam orientais, sejam ligados à espiritualidade da nova era.

Mesmo nos círculos de Igrejas, muitos católicos e evangélicos ainda consideram as tradições xamânicas e os cultos afrodescendentes como expressões de um estágio primitivo de religião. De fato, nem se trata em si de religiões, no mesmo sentido que o são as nossas Igrejas. Tanto as manifestações xamânicas, quanto os cultos afro vão além do aparato institucional de leis, regras culturais e estrutura organizativa visível. Mantêm um aspecto de culto à natureza, mas se constituem muito mais como culturas espirituais de resistência a uma sociedade que rouba o encanto da natureza e quer transformar tudo em mercadoria. Os fenômenos xamânicos expressam mais a capacidade relacional de pessoas que conseguem ver além do visível. Estas tradições têm servido como chave preciosa que os seres humanos desenvolveram para compreender a Terra, a água e a natureza e com elas viver harmoniosamente. Assim, as pessoas que se iniciam no Xamanismo ou em algum culto afrodescendente estabelecem um

contato com as forças cósmicas e com as energias intrapsíquicas e captam as mensagens dos elementos que diversos grupos indígenas chamam de *povos* ou *reinos* (mineral, vegetal, animal e humano). Através dessa relação, o/a Xamã reconstitui a unidade sagrada da realidade nas suas múltiplas dimensões e nos colocam em sintonia com o todo. Esse todo é holístico, mas é também social e político. Antropólogos que pesquisaram o Xamanismo entre os Kaingangs do sul do Brasil afirmam que entre os kaingang, o Xamanismo é uma potência decolonial que desfaz os estragos da colonização que o povo tem sofrido por parte da sociedade dominadora (MARECHAL; HERMANN, 2018).

Geralmente, estes rituais são vistos pela sociedade como fenômenos extraordinários e especiais. São especiais porque o amor é sempre especial, mas a magia de amor com a qual uma mãe acalenta um filho pequeno, o acalma em um momento de dor e o faz dormir é um fenômeno assim: de tipo xamânico. A capacidade de conviver em situações de conflito e encontrar soluções de inclusão social e de justiça para todos tem a mesma raiz xamânica de amor solidário. É essa a base da resistência dos povos indígenas à política colonialista, seja no México, seja nos países andinos, seja no Brasil. É no diálogo e na inserção profunda com essas culturas cósmicas e espirituais que conseguiremos resistir e caminhar para o novo.

Nas místicas indígenas, o comunitarismo é fundamental. Em alguns povos, o fato de alguém abstrair-se da vida comum é considerado perigoso para a pessoa e para todo o grupo. Pode atrair energias negativas e até a morte. É isso que tem ajudado tanto as comunidades índias a resistirem e até a se reestruturarem nas últimas décadas, assim como é isso que está na raiz de um novo projeto social e político latino-americano para um socialismo do século XXI. Para quem aceita se inserir nessa visão, é preciso buscar novo estilo de economia e de política que, como já vimos, é o *suma kawsat* do povo quéchuas, *suma qamaña* dos aymara, teko-

porã dos Guaranis ou simplesmente *o bem-viver*. As teologias cristãs da libertação sempre chamaram isso de “reino de Deus”. Agora precisam alargar a compreensão desse caminho na inserção e no diálogo com as tradições dos povos originários. Na carta à Igreja de Éfeso, através do profeta do Apocalipse, o Cristo ressuscitado elogia a fidelidade na fé e a boa disciplina daquela Igreja, mas se lamenta de que aquela comunidade perdeu o entusiasmo dos primeiros tempos de sua caminhada e recomenda: “Volta ao teu primeiro amor” (BÍBLIA, 2001, Ap 2, 5). Para o povo bíblico, o primeiro amor foi o tempo do namoro de Israel com Deus no deserto (BÍBLIA, 2001, Jr 2, 1- 2; Os 2, 16- 21). Isso significa que foi a caminhada libertadora do Êxodo, paradigma de uma luta permanente pela libertação não só de um povo, mas de toda a humanidade. Para nós, cristãos e cristãs de Igrejas na América Latina, retomar o primeiro amor é descobrir o Espírito que nos chama a aliança espiritual com os nossos povos originários a partir de suas raízes culturais e, ao mesmo tempo, sabendo escutar o que “hoje, o Espírito diz às Igrejas e às comunidades tradicionais” (BÍBLIA, 2001, Ap 2, 7).

## Referências

ARREGUI, Jose. *Invitation a la esperanza*. Barcelona: Editorial Horder, 2015.

ASSMAN, Hugo; MO SUNG, Jung. *Deus em nós*. São Paulo: Paulus, 2009.

BALDUS, Herbert. O Xamanismo. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 16, p. 187-253, 1966.

BARROS, Marcelo. *O sonho da Paz*. Petrópolis: Vozes, 1996.

BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. São Paulo: Loyola, 2001.

BOFF, Leonardo. *Do iceberg à arca de Noé*. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

BOFF, Leonardo. *O Espírito Santo*. Petrópolis: Vozes, 2013.

BOFF, Leonardo. Como emerge Dio nel processo evolutivo? *Adista Documenti*, Roma, n. 16, 2012.

BOFF, Leonardo. L'Universo è autoconsciente e spirituale. *Adista Documenti*, Roma, n. 17, 2013.

CNBB. *Complementação ao Diretório Ecumênico*. Brasília: CNBB, 1969.

CELAM. A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio. *Conclusões de Medellín*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

CORBÍ, Marià. *El conocimiento silencioso*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2016.

CORBÍ, Marià. *El cultivo de la cualidad humana y de la cualidad humana profunda*. Disponível em: [http://cetr.net/el\\_cultivo\\_de\\_la\\_cualidad\\_humana\\_y\\_d/](http://cetr.net/el_cultivo_de_la_cualidad_humana_y_d/). Acesso em: 13 out. 2018.

CORBIN, Henry. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*. 2. ed. Paris: Aubier, 1993.

DUSSEL, Enrique. *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sigueme, 1983. v.1.

FOX, Matthew. *Pecados do espírito, bênçãos da carne*. São Paulo: Verus, 2004.

FOX, Matthew. *Original blessing*. Los Angeles: Tarcher Perigee, 2000.

FOX, Matthew. *Spiritualità del creato*. Verona: Gabrielli, 2016.

FRÓES, Vera. *Santo Daime, cultura amazônica*. Manaus: Suframa, 1986.

GANDHI, Mahatma. *O caminho da paz*. São Paulo: Gente, 2014.

GESCHÉ, Adolphe. *O cosmo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

GEFFRÉ, Claude. *Profession théologien*. Paris: Albin Michel, 1999.

GRIFFITHS, Bede. *Retorno ao centro*. São Paulo: IBRASA, 1992.

GRÜNEWALD, R. Sujeitos da Jurema e o resgate da "ciência do índio". In: LABATE, B.; GOULART, S. (org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

- HAIBARA, A. *Já me transformei*. 2016. 324 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-05102016-164537/pt-br.php>. Acesso em: 28 out. 2020.
- HICK, John. *Problems of religious pluralism*. New York: St Martin's Press, 1985.
- IGREJA CATÓLICA. Papa (2013- : Francisco). *Laudato si'*. Roma, 24 maio 2015. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html). Acesso em: 28 out. 2020.
- IGREJA CATÓLICA. Papa (2013- : Francisco). *Sínodo da Amazônia*. Roma, 2020. Disponível em: <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-final-do-sinodo-para-a-amazonia.html>. Acesso em: 28 out. 2020.
- LYNN, Margulis. On the origin of mitosing cells. *J Theor Biol*. 1967;14:225–274.
- VERÁ, Kaká. *O trovão e o vento*. São Paulo: Polar, 2016.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- MAGNANI, J. Xamãs na cidade. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 218-227, 2005. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13466/15284>. Acesso em: 28 out. 2020.
- MARECHAL, Clémentine Ismérie e HERMANN, Herbert Walter. O xamanismo kaingang como potência decolonizadora, *Horizontes Antropológicos*, 51, 2018, 339-370.
- MATURANA, Humberto. *Emoções e linguagem na educação e na política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco J. *Autopoiesis and cognition: the organization of the living*. Boston: Reidel, 1980.
- MENESES, Guilherme. Medicinas da floresta. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 51, p. 229-258, 2018.
- MURCHU, Diarmuid. Orizzonti dello Spirito nel XXI secolo. In: FANTI, Claudia; VIGIL, José Maria. *Il Cosmo come rivelazione*. Verona: Gabrielli, 2018.
- PANIKKAR, Raimon. *Entre Dieu et le cosmos*. Paris: Albin Michel, 1998.

PANIKKAR, Raimon. *La intuición cosmoteándrica*. Madrid: Trotta, 1999.

PANIKKAR, Raimon. *Vita e parola*. Milano: Jaka Book, 2010.

PANIKKAR, Raimon. *Esperienza della vita*. Milano: Jaka Book, 2005.

TEIXEIRA, Faustino. *Religiões e espiritualidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

TEIXEIRA, Faustino; BERKENBROCK, Volney (org.). *As orações da humanidade*. Petrópolis: Vozes, 2018.

TERRIN, Aldo Natale. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003.

VALES, Pajares. Cosmologia e cristianesimo. *Adista Documenti*, Roma, n. 5, 09 fev. 2013. Disponível em: <https://www.adista.it/articolo/52478>. Acesso em: 28 out. 2020.

WILBER, Ken. *A visão integral*. São Paulo: Cultrix, 2007.

# Caminhos da Justiça Socioambiental e Espiritualidade do Cuidado

José Ivo Follmann

## 1 Contextualização

Talvez possa ser chocante iniciar este texto sobre 'caminhos de justiça socioambiental e espiritualidade do cuidado' mostrando imagens que expressam flagrantes injustiças.

É o olhar de uma criança negra, representando milhões de olhares de crianças obrigadas a sobreviver no meio dos dejetos do escandaloso déficit habitacional de nossas periferias. São crianças que crescem dentro de submundo estreito e desumano. É um olhar, que na sua expressão de inocência e encanto, grita por justiça. É um olhar no qual se perfilam milhões de olhares de adultos, já não mais inocentes, mas humilhados, desconfortados, revoltados ou desesperadamente conformados, na dor e na angústia de um "destino" injustificado, interrogando diariamente o mundo do luxo, do desperdício e da indiferença que os esmaga. Uma interrogação que vem do mundo do lixo, da fome e do anseio por atenção e reconhecimento.

No olhar triste e desencantado do líder indígena frente a um dos múltiplos monstros empreendedores, devastadores do seu habitat, se mistura a tristeza e o desespero de centenas de povos originários vítimas de processos genocidas que marcam a história latino-americana, em geral, e brasileira, em particular, ao longo de mais de 500 anos. Aliás, a marca genocida do processo colonizador já perturbou muitas vezes a minha mente. Isto, sobretudo, porque continuamos marcados pela mente colonizadora e grande parte de nosso existir, inclusive, de nossas espiritualidades não consegue se libertar disso. É um olhar que nos interroga com vigor, ao mesmo tempo, fascinante e profundamente perturbador.

Um olhar acompanhado pelo grito desesperado dos povos indígenas sendo diariamente violentados em todo território amazônico.

Depois de mais de quinhentos anos não conseguimos, ainda, nos libertar do processo colonizador ou colonialista, que continua habitando as nossas mentes, os nossos comportamentos e impregna os nossos governantes. Parece que na sociedade brasileira, como também acontece em muitas outras sociedades, a própria humanidade e o “bom senso humano” ficaram abafados, reprimidos e esquecidos. O ser humano foi desviado de sua real identidade, se assim se pode dizer. Isso poderia soar como uma frase de efeito poético se não fosse a gravidade geradora de conflito de que é portadora.

Diversas pessoas que iniciaram esta leitura talvez se sintam desconfortadas, como eu mesmo me sinto, em trazer aqui como chamada inicial, um mote tão repetido e tão batido, que é este tema. Mas precisamos ser honestos com a nossa história e a nossa realidade. Dissimular, esquecer, colocar panos quentes, sempre foi o pior caminho. Todos/as sabemos isto. Deixemos que a história nos incomode. Quem for historiador nos perdoará por mais este pequeno pecado...

Um dia, alguém disse que a América Latina seria totalmente outra se os ‘colonizadores’ no século XV e XVI tivessem tido um mínimo de reconhecimento dos seres humanos, das populações e dos povos que habitavam, nesse contexto, e que nela tinham o seu *habitat* há milênios. Se, ao invés de uma postura de não reconhecimento, de dominação e de espoliação, tivesse ocorrido simplesmente um movimento de aproximação, de intercâmbio, de diálogo e de mútuo enriquecimento, a história seria outra.

Isso soa absurdo, pois não se deve ler o passado com os paradigmas do presente. No entanto, infelizmente, os paradigmas do passado permanecem vivos e a perversidade denunciada, num passado longínquo, continua absurdamente

atual, em todos os processos de dominação, exploração e desrespeito aos seres humanos, que, mais do que nunca, se multiplicam em nossa sociedade.

Voltando à imagem da criança negra olhando para nós do meio do lixo, precisamos fazer, também, um recuo histórico. Não vamos comentar os quase quatrocentos anos de escravidão de africanos no Brasil, que marcaram de forma indelével a estrutura social brasileira. A nossa atenção vai focada na maneira como se deu a chamada 'abolição da escravatura', ou seja, a realidade da população negra no imediato pós-escravidão ou pós-abolição. Como os afrodescendentes se viram tratados depois que deixaram de ser escravos? Não se pode dizer que a tragédia foi maior que a sofrida pelos povos indígenas, porque estes, desde a ocupação comandada a partir do tempo de Pedro Álvares Cabral, nas costas brasileiras e anteriormente, por outros aventureiros, em outras costas latino-americanas, até nossos dias, sobrevivem como vítimas de um permanente genocídio. Mas o que se desenhou desde os tempos de pós-escravidão ou pós-abolição, até nossos dias, com relação à maioria negra da população brasileira, é o processo de invisibilidade. Trata-se de uma invisibilidade desenhada no bojo do processo de branqueamento que foi o grande projeto nacional. As políticas de branqueamento, desde o final do Império, com Dom Pedro II, vieram dominando grande parte de nossa história, produzidas e tuteladas, sobretudo, pelas elites dominantes.

Eu gosto muito de um conceito trabalhado por Adevanir Aparecida Pinheiro,<sup>1</sup> que é o conceito de "branquidade", diferenciando de "branquitude". Esta autora (2014) retoma estes conceitos que ela já desenvolvera em sua tese doutoral em 2011. Branquidade diz respeito aos sujeitos que negam a importância do conceito de raça enquanto conceito político, não se abrindo para o diálogo sobre essa importância. Por sua vez quando os sujeitos brancos aceitam

---

<sup>1</sup> Professora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, doutora em Ciências Sociais, coordenadora do Núcleo de Estudos Afrobrasileiros e Indígenas - NEABI.

a importância do conceito de raça enquanto conceito político e interação de igual para igual, aí sim, segundo a autora, nós podemos falar em *branquitude*. Ao contrário de branquitude, a branquidade seria o resultado mais radical e perverso do branqueamento. O seu enraizamento na sociedade é um entrave muito complicado para que se possa implementar uma verdadeira educação das relações étnico-raciais. O primeiro passo para esta educação deverá ser a quebra da prisão da branquidade, para que a branquitude se liberte. Os brancos e brancas pensando, sentindo e vivendo revestidos de branquitude, terão de fato condição de contribuir na recuperação da verdadeira identidade nacional de tríplice referência: indígena, negra e branca.

Não temos como falar de autêntica espiritualidade do cuidado sem desobstruir este tríplice caminho. É necessário limpar os três acessos, as três vertentes, pois sabemos que as melhores contribuições e legados da espiritualidade do cuidado estão nas duas vertentes que historicamente foram obstruídas. E pior, obstruídas por espiritualidades demasiadamente contaminadas por lógicas e racionalidades brancas europeias.

Mas o que tem a ver tudo isto com justiça socioambiental? Tem tudo a ver. A alma da justiça socioambiental é a espiritualidade do cuidado. Se não colocarmos estas referências duras de nossa história no centro de nossa reflexão, a nossa abordagem sobre justiça socioambiental no Brasil será fatalmente manca e sem sentido. Como também a espiritualidade do cuidado não passará de um jogo de máscaras. Por quê? Porque as vítimas centrais das injustiças (socioambientais) estariam ausentes. E, a rigor, as vertentes mais lúcidas da espiritualidade do cuidado não estariam no centro do palco, ou seja, os principais protagonistas da espiritualidade do cuidado continuariam sendo as vítimas centrais (invisíveis) das injustiças.

## 2 Conceito de Justiça Socioambiental<sup>2</sup>

Na *Laudato Sí* (IGREJA CATÓLICA, 2015, n. 49, grifos do autor), o Papa Francisco, assim se expressou:

hoje, não podemos deixar de reconhecer que uma **verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social**, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir **tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres**.

No Marco de Orientação da Promoção da Justiça Socioambiental - Marco PJSA, da Província dos Jesuítas do Brasil, temos a seguinte formulação para definir justiça socioambiental:

Todas as ações que têm como objetivo colaborar para a superação das injustiças presentes em nossa herança histórica e reproduzidas pelo atual modelo de desenvolvimento extrativista e financeiro, gerador de desigualdades sociais e de agressões ambientais inomináveis. A rigor, dentro da perspectiva da concepção de **ecologia integral**, que nos foi apresentada pelo Papa Francisco, em sua Carta Encíclica **Laudato Si** (LS), existe uma sinalização implícita do conceito de **(in)justiça** envolvendo o nosso convívio na **Casa Comum**, em todas as esferas de relações, com o convite para um processo urgente e necessário de reconciliação e construção de **relações justas**. Trata-se basicamente de todas as relações que o ser humano empreende: as relações com Deus; as interpessoais, de geração, de gênero, étnico-raciais, religiosas, culturais, sociais, políticas, econômicas e, também, com os dons da natureza. (COMPANHIA DE JESUS, 2020)

Está muito evidente que, de fato, no chamado do Papa, na Carta Encíclica, está embutido um desafio à realidade humana como um todo, em toda a sua complexidade. Esta é a grande novidade, a grande inovação em termos de Ensino Social da Igreja, que *Laudato Sí* expressa. A *Justiça Socioambiental* não pode ser, simplesmente, pautada como conjunto de práticas reativas a situações pontuais, decorrentes dos chamados conflitos ambientais, como muitas vezes o conceito é trabalhado na Academia. Ela é uma intervenção na sociedade como um todo em

---

<sup>2</sup> Os textos deste subtítulo e do próximo reproduzem diversos excertos do Marco da Promoção da Justiça Socioambiental da Província dos Jesuítas do Brasil, em sua nova edição provisória (COMPANHIA DE JESUS, 2020), também já presentes em artigo de minha autoria publicado na Revista Convergência em 2019. (FOLLMANN, 2019b)

seu modo de ser e se organizar, incluindo a relação com os dons da criação e, a rigor, a espiritualidade

Estamos vivendo em um mundo estragado (degradado) em todos os aspectos. Isto envolve as pessoas em suas relações, a organização social em suas relações políticas, econômicas e culturais, e, também, o meio ambiente como um todo. É neste mundo como um todo que incide a justiça, que será *justiça socioambiental* na medida em que tiver no horizonte a complexa inter-relação de tudo. O desafio está em propor um conceito de *justiça socioambiental* que seja efetivamente operacional abrangendo os diferentes níveis de ação, tanto em nossos processos de produção de conhecimento, como nos processos de tomada de decisão e nos processos da vida do dia-a-dia, no cotidiano.

Muito se avançou, por diversos caminhos e tempos recentes, na reflexão teológica e pastoral focando o cuidado da vida em todas as suas dimensões e sublinhando a ideia de que “tudo está estreitamente interligado”. (IGREJA CATÓLICA, 2015, n. 16). O Patriarca Bartolomeu, referido pelo Papa Francisco (IGREJA CATÓLICA, 2015, n. 6), fala em “túnica inconsútil da criação”. O duplo foco, do cuidado da vida e da inter-relação de tudo, é uma ponte direta para a retomada de elementos centrais nas diferentes tradições teológicas e religiosas que tomam consciência da permanente atualidade de suas intuições ou revelações originárias, apontando para o grande ‘religar’ no ‘cuidado da alma da humanidade’.

### **3 Três ênfases temáticas ou dimensões da Justiça Socioambiental**

O Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida – OLMA ([2020])<sup>3</sup> tem buscado enfrentar esse desafio construindo, teórica

---

<sup>3</sup> Trata-se de um “Observatório em Rede” da Província do Brasil, Companhia de Jesus, com núcleo articulador em Brasília, DF. [www.olma.org.br](http://www.olma.org.br)

e empiricamente, um conceito de *justiça socioambiental*, centrado na atenção a três ênfases temáticas ou dimensões. Em cada uma dessas três dimensões podemos identificar, transversalmente, três posições estratégicas para incidir na realidade ou níveis de incidência na construção da justiça socioambiental. O que para alguns pode parecer, à primeira vista, um artifício complicador, é no entanto, um potencial operativo de fácil manejo na organização consistente de nossas ideias e ações, a rigor de nossa práxis transformadora.

Falando a linguagem da *cultura do cuidado*, estamos focados em três grandes cuidados: o cuidado da dignidade humana, o cuidado dos dons da criação e o cuidado do ordenamento socioeconômico e das políticas públicas, diminuição das desigualdades sociais.

### 3.1 O Reconhecimento da dignidade do ser humano

É a dimensão do cuidado da dignidade humana, amparada no reconhecimento. Esta dimensão acontece, na prática, nas relações com o diferente, nas relações étnico-raciais, religiosas, de geração, de origem nacional, de visões de mundo e opções, buscando sempre formas de estabelecer o diálogo, o valor da pluralidade e a inclusão de todos/as.

A justiça começa a ser construída na medida da tomada de consciência de que todos somos habitantes e fazemos parte da *Casa Comum* e cada um/a tem o direito de ser reconhecido em dignidade nas suas diferenças. Assim são práticas de *justiça socioambiental*, todas as práticas que reconhecem e cultivam por dentro das diferenças de todas as ordens, a dignidade do ser humano e suas particulares repercussões na vida pessoal e cultivo da própria dignidade em nossa *Casa Comum*.

### 3.2 Cuidado dos dons da criação, da vida e da saúde dos ecossistemas

É a dimensão do cuidado dos dons da criação. Trata-se da conservação, preservação e usos adequados dos dons naturais, em vista do **cuidado dos ecossistemas saudáveis e da vida** para o futuro do planeta terra e de seus habitantes e atenção especial ao nosso modo de ser, viver e trabalhar e à diversidade da vida nos diferentes biomas de cada território.

A *justiça socioambiental*, nesta dimensão, se expressa através de práticas com relação aos dons da criação, que podem ser percebidas nos diferentes níveis de participação social, indo desde uma radical revisão das práticas na produção do conhecimento, das tomadas de decisão e do tratamento harmonioso e equilibrado dos dons da criação, no seu cultivo e uso no dia-a-dia. Estão em pauta, neste ponto, as repercussões destas práticas do bom equilíbrio e harmonia das condições da nossa *Casa Comum*.

### 3.3 O Ordenamento das políticas, da sociedade e da economia em vista da diminuição das desigualdades sociais

É a dimensão do cuidado do ordenamento socioeconômico e das políticas públicas. Nesta terceira dimensão está fundamentalmente em questão a diminuição das desigualdades, das exclusões sociais e da pobreza, pela busca do acesso universal aos direitos básicos de trabalho, assistência social, previdência, segurança, saúde, moradia, educação, alimentação e nacionalidade. A rigor, o que está em pauta, são os grandes e pequenos processos decisórios na sociedade em seus ordenamentos políticos e econômicos e na condução das políticas públicas. Estão em pauta bons resultados de tudo isto, para um convívio harmônico e inclusivo em nossa *Casa Comum*.

Assim, com o foco na ideia de que tudo está interligado nesta nossa *Casa Comum*, são práticas de *justiça socioambiental*, práticas econômicas e políticas

pautadas no atendimento aos direitos sociais e humanos básicos, no reconhecimento da dignidade do ser humano e no cuidado dos dons da criação como dimensões básicas no *Cuidado da Casa Comum*.

#### **4 Três posições estratégicas ou níveis de incidência na promoção da justiça socioambiental**

Tentando pensar na prática o nosso compromisso com a promoção da justiça, nesta perspectiva de amplitude socioambiental, faço um convite para buscarmos atalhos operacionais. Podemos, neste sentido, distinguir três níveis concretos, como diferentes instâncias ou posições estratégicas na realização da justiça ou da *justiça socioambiental*. As práticas de justiça devem expressar-se no nível da produção do conhecimento, no nível das tomadas de decisão, e, sobretudo, no nível cotidiano de nosso ser, viver e agir, no dia-a-dia (COMPANHIA DE JESUS, 2020).<sup>4</sup>

Em **nível de produção do conhecimento**, através do reconhecimento das diversas formas de saber e de percepção da vida e das coisas, muito para além dos simples conhecimentos disciplinados pelo mundo acadêmico, destaca-se a busca da superação da linha abissal que separa, por um lado, conhecimentos academicamente valorizados e, por outro lado, saberes excluídos do mundo racional-científico. Destaca-se a valorização da diversidade na percepção da realidade. Nos aspectos relacionados à Igreja, o convite é absorver com humildade os conhecimentos populares e tradicionais em nossas práticas religiosas, através da consolidação de uma 'Igreja em Saída'. Em suma, é uma proposta de buscar valorizar uma 'ecologia dos saberes', de modo geral e, em particular, nas práticas de Igreja.

No **nível da tomada de decisões**, a postura de cultivo aberto e não excludente do conhecimento, respeitando o lugar de fala de cada um e de cada

---

<sup>4</sup> São os mesmos "atalhos operacionais" assumidos também pelo Marco da PJSa já mencionado.

uma, imprimindo práticas cada vez mais democráticas é, sem dúvida, aporte fundamental para um maior acerto na gestão, dando conta de autêntica e ampla cultura de participação e de reconhecimento da dignidade dos sujeitos envolvidos nas decisões, na política, na economia e na organização social, cultural e institucional. Neste sentido, sugere-se caminhar para formas inovadoras de implementar e avaliar as políticas públicas, formas estas embasadas em indicadores mais sustentáveis e na busca de uma sociedade equitativa e justa, em termos políticos, econômicos, sociais, culturais e ambientais.

Enfim, no **nível das práticas do cotidiano**, estamos no chão do cuidado por dentro das práticas pessoais e coletivas no dia-a-dia. É o campo do cotidiano, o campo da singeleza e simplicidade do dia-a-dia, do cuidado e da justiça, na vida como ela acontece. O espaço e o tempo de profundo sedimentar do cuidado da nossa *Casa Comum*, no testemunho vivo do reconhecimento do outro dentro de suas especificidades culturais, religiosas, entre outras, por mais diferentes que possam ser frente às nossas. Aqui, sem dúvida, todos/as somos chamados/as a uma conversão socioambiental radical e profunda em nossas práticas cotidianas, sejam elas pessoais ou institucionais.

## **5 A prática da justiça socioambiental como espiritualidade do cuidado<sup>5</sup>**

Penso que, sempre tendo presente as três ênfases ou dimensões em pauta (o ser humano em sua dignidade, o convívio com os dons da criação e o ordenamento socioeconômico e das políticas públicas) e as três posições ou níveis de incidência (produção do conhecimento, influência nos processos de decisão e o modo de ser na vida cotidiana), a humanidade, em geral, e a sociedade brasileira, em particular, necessitam urgentemente centrar-se na *cultura do*

---

<sup>5</sup> Este subitem tem por base artigo publicado na Revista Convergência. (FOLLMANN, 2019a).

*cuidado* e desfazer-se da tragédia da *cultura da indiferença*.<sup>6</sup> A atenção central deve ser colocada na dimensão relacional e na interligação de tudo dentro do convívio humano, nas relações interpessoais, na sociedade e em relação aos dons da natureza.

Este é o chão concreto de realização da prática da justiça e, mais especificamente, a prática da *justiça socioambiental*. Precisamos estar **cuidadosamente atentos** à prática da *justiça socioambiental* em todo complexo convívio humano. Este estar 'cuidadosamente atentos' é o que, aqui, também chamo de **espiritualidade do cuidado**. É denominada assim porque tem em seu centro o permanente cuidado da dignidade humana e da vida em todas as suas manifestações.

Em outras palavras, é uma **espiritualidade** que perpassa *o cuidado da dignidade humana, o cuidado dos bens da criação e o cuidado do ordenamento social e econômico de inclusão e igualdade*. Estes cuidados podem ser exercidos tanto em nível *de produção do conhecimento, de influência nas tomadas de decisão e no modo de ser, viver e agir dentro do cotidiano*.

Precisamos de uma espiritualidade que nos mude, radicalmente, em nossas práticas. Que nos faça retomar o verdadeiro caminho da justiça. Leonardo Boff, em *Reflexões de um velho teólogo e pensador* nos aponta que:

A singularidade de nosso tempo reside no fato de que a espiritualidade vem sendo descoberta como dimensão do profundo do ser humano, como o momento necessário para o pleno desabrochar de nossa individuação e como espaço da paz no meio dos conflitos e desolações sociais e existenciais (2018, p.166).

---

<sup>6</sup> Destaco, no momento presente, a eleição do Papa Francisco (2013) e a surpreendente viagem dele à Ilha de Lampedusa, sul da Itália, alguns meses depois de assumir como Líder Máximo da Igreja, onde ele denunciou a "globalização da indiferença". Destaco também os recorrentes apelos deste Papa por uma "Igreja em saída".

A espiritualidade é geradora de mudança interior. O autor nos lembra um pensamento radical do grande líder religioso oriental, o Dalai Lama: “Espiritualidade é aquilo que produz dentro de nós uma mudança! [...] Se não produz em você uma transformação, não é espiritualidade!”. O autor comenta esta frase, afirmando que existem mudanças e mudanças. O ser humano é um ser de mudanças, pois nunca está pronto. No entanto, há “mudanças que não transformam sua estrutura de base” e há mudanças que são verdadeiras transformações “capazes de proporcionar um novo sentido à vida ou abrir novos campos de experiência e de profundidade, rumo ao próprio coração e ao Mistério de todas as coisas. Não raro é no âmbito da religião que ocorrem tais mudanças. Mas nem sempre”. (BOFF, 2018, p.165-166)

Esta manifestação pelo valor da espiritualidade, como força regeneradora, está amparada no próprio grito do autor, que nos diz: “vamos criar juízo e aprender a ser sábios e a prolongar o projeto humano, purificado pela grande crise que seguramente nos acrisolará”. (BOFF, 2018, p. 158). Acrescenta:

Incentivam-nos as escrituras judaico-cristãs: *‘Escolhe a vida e viverás’* (Dt 30,28), e Deus se apresentou *‘como o apaixonado amante da vida’* (Sb 11, 24). Andemos depressa, pois não temos muito tempo a perder. (p. 159)<sup>7</sup>

É um pequeno grito que se soma a infinitos outros gritos, que se levantam em todos os recantos da terra, fazendo coro ao grande e insondável mistério de amor do ‘grito regenerador’ de Jesus Cristo. As três perguntas originárias retornam

---

<sup>7</sup> CIRNE, 2013, p.191-197, com o subtítulo *“ética ambiental e espiritualidade”* fala em uma verdadeira conversão do ser humano. Refere dois caminhos paradigmáticos importantes na tradição cristã: a herança espiritual de Francisco de Assis, conhecida sobretudo pelo famoso “Cântico das Criaturas”, que expressa o louvor ao Deus altíssimo, a humanidade que se faz irmã das criaturas e o respeito e admiração por todo o mundo criado; e a herança dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola, no qual o próprio Princípio e Fundamento apresenta um caminho de vida no qual Deus, o ser humano e o ambiente (o mundo) estão intimamente inter-relacionados; encontrar Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus é o grande horizonte na “oração para alcançar o amor” dos Exercícios Espirituais Inacianos.

e reboam (BÍBLIA, 2001): “Onde estás”? “Onde está o teu irmão”? “Como está a criação”?<sup>8</sup>

A Espiritualidade, que hoje nos é solicitada, é a disposição de nossos corações para buscar os melhores caminhos para a construção de sociedades geradoras de vida; refazer-nos em nossa capacidade de reconhecer o outro em sua dignidade; de nos indignarmos frente às desigualdades escandalosas e inaceitáveis e à situação desumana, vivida, por muitos irmãos e irmãs; de cuidar da vida e dos dons da criação, impelidos pelo amor a toda a vida que pulsará neste planeta terra, no futuro. É a disposição de sermos no cotidiano: cultivadores/as de justiça socioambiental.

## **6 Interrogações e desafios dentro do momento conjuntural vivido**

Qualquer leitura de nossa realidade hoje não resiste às evidências de flagrantes atentados à justiça socioambiental e de debilidades na prática de uma espiritualidade do cuidado. Vou propor um pequeno exercício de ordenar de forma sistemática algumas dessas evidências. Obviamente, dentro do espaço que temos, não será possível passar de uma simples ‘chuva de ideias’ ou ‘chuva de percepções’, que proponho ordenar a partir de três perguntas amplas. É uma provocação para o exercício pessoal de cada um e de cada uma e para a continuação do nosso diálogo.

---

<sup>8</sup> “Onde estás”? Foi assim que Deus interpelou Adão. (Gn 3,9).<sup>8</sup> “Onde está o teu irmão”? Foi assim que Deus interpelou Caim. (Gn 4,9). “Como está a criação”? Assim interpela Deus a humanidade, não deixando que ela esqueça seu mandato de cuidar de tudo. (Gn. 1, 26-31; 2, 15). No que se refere a Gn. 2, 15 e, especialmente, Gn. 1, 26-31, em termos teológicos “o ser humano na criação” está abordado de forma muito detalhada e profunda por CIRNE, 2013, p. 82-89.

## 6.1 Como está o conhecimento, no Brasil?

- a) (Cuidado da dignidade humana). Após mais de duas décadas de esforços mais ou menos sucedidos pela instituição de políticas educacionais renovadas, inclusivas, inovadoras e abertas ao diálogo, assiste-se no Brasil nos dias de hoje a uma guinada brusca à 'direita'. Trata-se de verdadeira guerra de ideias entre a denúncia contra a 'ideologia de gênero' e a afirmação da diversidade e da liberdade de opções, que parecia consolidada na sociedade. Alguns Ministérios do atual Governo são os principais vetores do combate à 'ideologia de gênero', associando-a ao que é denominado por eles de 'marxismo cultural' e, em consequência, um combate acirrado contra o mundo intelectual e cultural que ao longo das últimas décadas teria se alimentado nessas 'ideologias perversas'. Este combate vem acompanhado por uma sutil promoção de uma espiritualidade e religião alienante cultivada por determinadas lideranças neopentecostais de grande poder mobilizador;
- b) (cuidado do meio ambiente natural). Com relação ao que nós denominamos cuidado do meio ambiente natural, imperam, hoje no Brasil, propostas explícitas de 'combate a esse cuidado', através de duas ideias chaves:
- os "recursos naturais" (sic) devem ser explorados intensivamente para gerar riqueza e o Estado deve garantir que isto possa acontecer;
  - os defensores do meio ambiente são orquestrados por interesses do 'comunismo' ou por interesses de organismos que querem internacionalizar a Amazônia, ou seja, apossar-se dos recursos naturais da Amazônia, em prejuízo aos interesses nacionais.
- c) (Cuidado da sociedade). O que é notável em nível de concepções com relação ao meio ambiente natural, assume formas mais alarmantes com

relação à própria sociedade e seu ordenamento político e econômico. Trata-se do cultivo do preconceito que dissemina a ideia de que a corrupção é algo endêmico no meio político e que os únicos que podem salvar a sociedade são os empresários geradores de trabalho e emprego. Predomina a ideia da naturalização das desigualdades e todos os defensores de políticas que busquem facilitar uma diminuição das desigualdades sociais, são rotulados como ‘comunistas’, seguidores do ‘marxismo cultural’ e inimigos dos ‘cidadãos de bem’;

d) (anotação sobre espiritualidade). Mas nem tudo são trevas... É impressionante o que a pandemia (da Covid-19)<sup>9</sup> conseguiu desencadear em termos de criatividade e disseminação do **conhecimento**. Pessoalmente me vejo diariamente surpreendido e impactado pelas incontáveis formas com que muitas pessoas, - em número crescente, pois isto é contagiante, - procuram socializar os seus conhecimentos e seus dons artísticos, de forma gratuita, muitas vezes movidos pelo esforço solidário de passar conhecimentos, boas ideias e bons momentos de lazer para os outros, em suma, de cuidar dos outros. A pandemia estimulou a espiritualidade do cuidado em nível de conhecimento. Independentemente da pandemia, nos últimos anos, talvez em grande parte como resposta ao alerta com relação aos riscos obscurantistas vigentes, estão se constituindo e reforçando importantes redes e iniciativas de educação popular para rearticular uma produção de conhecimento autêntica e democrática, amparada nisso que alguns denominam, por exemplo, no contexto amazônico, de ‘cidadania’.

---

<sup>9</sup> Este texto foi concluído no auge dos efeitos, no Brasil, da pandemia da COVID-19, que mexeu com toda a humanidade no primeiro semestre de 2020.

## 6.2 Como está o empenho da incidência cidadã nos rumos do Brasil?

- a) (Cuidado da dignidade humana). A reconstrução cidadã do Brasil, após o longo período da ditadura militar, chegou a um patamar importante na promulgação da Constituição de 1988 que foi considerada a 'constituição cidadã'. Nas décadas que se seguiram, muitos esforços, com sucessos e fracassos, foram realizados para regulamentar aquelas conquistas de 1988. No entanto, nos últimos anos, houve uma radical quebra em tudo isso. Os acirramentos ideológicos tomaram conta. Tornou-se inviável qualquer busca de diálogo construtivo. Nas últimas eleições presidenciais (2018), a indústria de 'fake News' mostrou-se, sobretudo, como um instrumento poderoso, e talvez tenha sido o fator decisivo. A cultura das 'fake', crescentemente difundida nas redes sociais, desconsidera, ao extremo, todo e qualquer cuidado para com a dignidade das pessoas que são os alvos, ou seja, as vítimas. Isto virou 'cultural' ou seja, é um comportamento bastante generalizado em termos de 'debate público' e de veiculação de ideias;
- b) (cuidado do meio ambiente natural). Isto também se revela quando se trata de pensar políticas com relação às terras indígenas, por exemplo. É repetidamente afirmado que aquilo que é defendido por certas lideranças no meio indígena, em geral de grande reconhecimento nacional e internacional, são ideias falsas atreladas a interesses estrangeiros. Busca-se, então, 'libertar' os indígenas deste atrelamento e, em nome de uma política 'de ajudar os indígenas a serem como nós', pretende-se implementar uma legislação facilitadora da ocupação de terras reservadas aos povos indígenas para a exploração do capital ou para a implementação de grandes empreendimentos do próprio Estado;

- c) (cuidado da sociedade). Se voltarmos o nosso olhar para a sociedade enquanto tal e seu ordenamento político e econômico, teremos como constatações centrais o seguinte: O governo atual, que se elegeu em grande parte impulsionado pela disseminação de 'fakes', se caracteriza por:
- Apoiar-se na ideia de que foi democraticamente eleito contando com o apoio dos 'cidadãos de bem';
  - Dar claras demonstrações de total desrespeito aos valores republicanos; Orientar-se por uma política econômica falaciosa amparada num extrativismo selvagem e financeirização incerta;
  - Desarticular e desmontar ostensivamente políticas públicas e sociais duramente conquistadas a partir de várias gerações.
- d) (Anotação sobre espiritualidade). Em termos de ordenamento político e econômico da sociedade, nestes tempos de pandemia sanitária, o Brasil vive um verdadeiro 'pandemônio' de instabilidade e incertezas cotidianas. No meio desse 'pandemônio', podemos, no entanto, vislumbrar a prática da espiritualidade do cuidado de parte de muitas pessoas e grupos. Trata-se do cuidado vigilante para que as coisas não desandem de vez e o prejuízo seja grande demais para a população. É um cuidado que, em geral, não tem cor partidária e pode expressar-se tanto em manifestos junto aos órgãos de legislação pública e de decisão dos rumos do país, como, também, em campanhas e mobilizações de apoio imediato, para com as maiorias pobres mais necessitadas de alimentos e cuidados de higiene e saúde. Esta novidade ou expressão 'inusitada' de cuidado certamente também é visível em algumas lideranças empresariais.

### 6.3 Como está o jeito de viver no dia-a-dia, no Brasil?

- a) (Cuidado da dignidade humana). O cotidiano brasileiro está habitado por contrastes marcados pela naturalização de agressões à dignidade humana de toda ordem. Parece que a relação entre a casa grande e a senzala, do longo período de escravidão negra no Brasil, nos marcou de forma indelével. O desconforto de enormes favelas formando cinturões desumanos sem medida, cercando (de forma ameaçadora) o conforto e o luxo de conjuntos de prédios, palácios e mansões, parece constituir-se na marca registrada da maioria das grandes cidades do Brasil. Desenha-se, com naturalidade, na mente das pessoas um convite sutil a assumir esta realidade como algo dado e imutável: umas pessoas parecem estar merecendo mais do que as outras. A desconstrução desta naturalização da desigualdade é o grande desafio da ciência. No entanto, conforme já mencionamos acima, no início deste título, o Brasil está vivendo um clima de combate acirrado contra o mundo intelectual e cultural, pois este, ao mostrar a origem não natural das desigualdades, estaria alimentando 'ideologias' ofensivas aos 'cidadãos de bem';
- b) (cuidado do meio ambiente natural). Existe uma distância enormemente abissal entre o cotidiano ou a vida do dia-a-dia das pessoas que vivem no submundo urbano e o das pessoas que vivem em situação mais ou menos confortável em seus apartamentos e casas, sem falar do 'supermundo' das mansões de luxo. A naturalização da desigualdade é alimentada e reforçada diariamente através deste impacto visível da desigualdade nas condições habitacionais e de vida. Por dentro da percepção do déficit habitacional e da crescente realidade dos moradores de rua, que são dois grandes desafios para o cotidiano e a relação (in)justa dos seres humanos com o seu meio natural, a

interrogação mais atenta deve ser dirigida ao mundo do desperdício que passa por dentro do modo de viver cotidiano em nossas casas, de menor ou maior conforto;

- c) (cuidado da sociedade). Tentar entender o impacto sobre o cotidiano, do que está acontecendo no Brasil hoje, nos alerta mais uma vez em relação às terríveis desigualdades. A pandemia, que assola o país, neste semestre, colocou esta questão a nu. Não se encontrou fórmula de 'isolamento social' cabível num contexto tão desigual. Como forçar a ficar em casa pessoas que só encontram um pouco de liberdade e dignidade, na rua ou fora de casa? Não se tem registro de políticas afirmativas que realmente estivessem focadas nesta situação de desigualdade. Todas as políticas mais bem sucedidas no combate à Covid-19 estavam focadas na população que têm condições de um cotidiano e vida do dia a dia mais ou menos confortável;
- ✓ A principal preocupação repetidamente manifesta pelo poder executivo central do país, foi em chamar os trabalhadores a saírem de casa para trabalhar e ganhar o seu sustento. O empenho honesto e sincero por preservar a vida dessas pessoas e proporcionar lhes um mínimo de proteção nas condições limitadas e desumanas em que vivem, foi praticamente inexistente;
  - ✓ O momento seria de tomarmos consciência, como nação, do tremendo problema de déficit habitacional em que o país está imerso. A pandemia trouxe muitos legados. Que este desafio do déficit habitacional também seja um legado.
- d) (Anotação sobre espiritualidade). Uma espiritualidade do cuidado em nosso cotidiano deve estar marcada pela consciência permanente dos contrastes abissais existentes no habitat da população brasileira. É importante povoar o nosso próprio habitat dessa consciência, refletindo-

se tanto no cuidado e atenção às pessoas que conosco vivem e que nos procuram, como cuidando do bom uso de tudo, evitando desperdício e favorecendo reaproveitamentos. Que as crianças e jovens que crescem em nosso meio possam beber de nossas vidas e de nosso testemunho, uma autêntica 'cultura do cuidado', ou seja: espiritualidade do cuidado.

## 7 Palavras para (não) concluir

No início desta fala eu referia o olhar da criança negra nos interrogando de dentro dos dejetos, do lixo e do submundo da periferia e referia, também, o olhar do líder indígena impactado tristemente pela presença de múltiplos monstros empreendedores, devastadores do seu habitat. São olhares que nos interrogam. *A espiritualidade do cuidado* é uma espiritualidade que se deixa interrogar por esses olhares e por muitos outros necessitados do cuidado.

## Referências

BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. São Paulo: Loyola, 2001.

BOFF, Leonardo. *Reflexões de um velho teólogo e pensador*. Petrópolis: Vozes, 2018.

CIRNE, Lúcio Flávio Ribeiro. *O espaço da coexistência: uma visão interdisciplinar de ética socioambiental*. São Paulo: Loyola, 2013.

COMPANHIA DE JESUS. Província do Brasil. *Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida*. Brasília, DF: Companhia de Jesus, [2020]. Disponível em: <https://olma.org.br/>. Acesso em: 29 out. 2020.

COMPANHIA DE JESUS. Província do Brasil. *Promoção da justiça socioambiental: marco PJSA*. 2. ed. Rio de Janeiro: Companhia de Jesus, 2020.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013- : Francisco). *Laudato Sí*. (Carta Encíclica do Sumo Pontífice). São Paulo: Paulus, 2015.

FOLLMANN, J. I. O cuidado da casa comum: como caminho de espiritualidade e justiça. *Revista Convergência*, Rio de Janeiro, v. LIV, n. 523, p. 58-69, 2019a.

FOLLMANN, J. I. Justiça socioambiental e vida religiosa consagrada. *Revista Convergência*, Rio de Janeiro, v. LIV, n. 526, p. 50-60, 2019b.

PINHEIRO, A. A. *O espelho quebrado da branquidade: aspectos de um debate intelectual, acadêmico e militante*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2014.

# SEGUNDO BLOCO: MESAS

## O diálogo intercultural e inter-religioso como eixos fundantes da Religião do Ritual Sagrado do povo Xukuru do Ororubá

Constantino José Bezerra de Melo

Em tempos de fundamentalismos religiosos, vamos relatar a nossa observação de campo sobre o diálogo intercultural e inter-religioso, realizada durante pesquisa de doutorado (2014-2018) sobre a Religião Indígena no território dos índios Xukuru do Ororubá. Registramos nas Assembleias, nas Festas Religiosas, nos Encontros e nos Terreiros de Rituais uma postura de abertura ao diálogo intercultural e inter-religioso por parte dos índios, conquistando parceiros e aliados na luta para manutenção do direito à terra e demais direitos sociais. Desta forma, podemos apontar como fruto destes diálogos a parceria estabelecida com vários segmentos do Governo Estadual e Federal, além de setores de universidades privadas, universidades públicas estaduais e federais e ainda com diversas Organizações não Governamentais, todos unidos por um discurso uníssono em defesa do território e da cultura indígena.

O território indígena Xukuru do Ororubá corresponde a 27.555 hectares, composto por 24 aldeias espalhadas pela Serra do Ororubá em Pesqueira, Pernambuco. Francisco de Assis Araújo, o Cacique Xikão (1950-1998), conhecido na Religião Indígena como o “Encantado Mandaru”, foi um dos articuladores do povo Xukuru no processo de mobilização e retomada das terras das mãos dos fazendeiros e posseiros invasores. Em 1990, os índios iniciaram o processo de retomada das terras na Aldeia Pedra d’Água. Após anos no processo da conquista, a homologação da demarcação das terras apenas ocorreu em 2001 (SILVA, 2017).

O diálogo sempre foi a marca do povo Xukuru. Tanto o Cacique Xikão quanto o Pajé “Seu Zequinha” acompanharam a identificação e delimitação das terras em 1989. A antropóloga Vânia Fialho, professora da Universidade de

Pernambuco, participou de todo processo de levantamento junto à Fundação Nacional do Índio. Como resultado da competência dialógica conquistada pelos índios, a pesquisadora continua a prestar assessoria ao povo Xukuru do Ororubá no tocante à elaboração de laudos e pareceres antropológicos que servem como instrumentos de defesa em processos judiciais.

O Cacique Marcos Luidson de Araújo, Cacique Marquinhos, foi forjado dentro dos processos de retomada das terras. Seguindo os passos do pai (Cacique Xikão), por meio do acolhimento, do diálogo e da negociação, aprendeu a conquistar aliados e apoiadores para causa do seu povo. Um dos casos de diálogo inter-religioso prósperos dos índios com a Igreja Católica Romana é a parceria e contribuição do Conselho Indigenista Missionário no acompanhamento e assessoria jurídica às ações empreendidas pelos índios na justiça brasileira e na Corte Interamericana de Direitos Humanos.

Com uma população aproximada de 12.000 índios, seria impossível o povo Xukuru do Ororubá manter a união e a coesão social sem o diálogo e uma participação efetiva e democrática nas decisões do futuro do povo. Os índios organizaram o Conselho de Lideranças, composto por 24 representantes das aldeias do território. Por meio das mobilizações coletivas, desde a primeira retomada realizada na Aldeia Pedra d'Água, as lideranças aprenderam a exercitar o processo de diálogo e empatia com parceiros e aliados. As decisões sobre assuntos que dizem respeito ao futuro do povo Xukuru do Ororubá são tomadas em reunião com o Cacique, o Pajé e o Conselho de Lideranças. De forma simultânea, é realizada a consulta aos "Encantados de Luz", ancestrais fundantes do povo indígena.

O Ritual Sagrado é uma religião indígena de diálogo com outras religiões. Ela foi elaborada pelo povo Xukuru do Ororubá nas fronteiras culturais dos processos de retomadas das terras indígenas. Logo, apresenta-se como um forte instrumento de coesão social (GEERTZ, 2013), contribuindo para o fortalecimento

da identidade cultural e religiosa do “Ser Xukuru” e do “Modo do Bem Viver Xukuru”.

A cosmologia e o panteão da religião do Ritual Sagrado se revelam de forma múltipla e híbrida, tensionados por um processo constante de hibridação, mediado pelo diálogo inter-religioso e reelaboração cultural e religiosa. Apenas com a promulgação da Constituição de 1988, os índios Xukuru do Ororubá conquistaram com as mobilizações o direito à terra e à liberdade de expressão religiosa.

Na narrativa mítica do povo Xukuru do Ororubá, a terra representa a mãe dos índios. Tudo emerge e brota do seu ventre: a sucupira, a jurema, o jatobá, a amarelinha (árvores), a água, as lajes, o caroá, as sementes e a mata, sagrada morada dos “Encantados de Luz”. O território indígena é protegido por Tupã e Mãe Tamaim ou Nossa Senhora das Montanhas.

O antropólogo Néstor García Canclini (2015), em sua teoria sobre a hibridação cultural, destaca o cuidado que os pesquisadores devem ter com a pesquisa dos povos indígenas imersos na Modernidade, principalmente quando analisarão os processos de contatos e diálogos estabelecidos nas fronteiras interculturais. Na pesquisa sobre a religião do Ritual Sagrado, constituída nas fronteiras interculturais e inter-religiosas, observamos que o povo Xukuru do Ororubá, através do diálogo, conseguiu transformar os “arames rígidos” e intolerantes em “arames caídos” e dialógicos (CANCLINI, 2015). Porém, ocorreram casos nos quais o “eu antidialógico” (FREIRE, 2005), vivenciado pelos invasores das terras, mobilizou nesse processo dialógico uma matriz de “empatia quebrada”, fomentando uma inter-relação de desamor, de desesperança, de soberba e de desconfiança, que findou ainda mais no retorcer dos “arames rígidos” intolerantes, impedindo uma relação dialógica saudável entre os dois polos de comunicação: índios e não-índios.

No território indígena, ocorreu um conflito envolvendo uma Igreja Protestante e os índios. Após instalar-se próximo à Aldeia Guarda, local sagrado de devoção à Nossa Senhora da Graça, os religiosos passaram a questionar e combater dois princípios fundamentais da Religião Indígena Xukuru do Ororubá.

A primeira polêmica ocorreu quando os protestantes passaram a negar a “divindade” de “Nossa Senhora das Montanhas” ou “Mãe Tamaim” e de “Nossa Senhora da Graça”. Os religiosos afirmavam junto aos índios que a figura mítica de Maria não passava de uma mulher comum desprovida de “poderes divinos”. A segunda celeuma, tão grave quanto a primeira, deu-se a partir da negação da comunicação dos “Encantados de Luz” no Ritual Sagrado. Os religiosos afirmavam que esses “seres indígenas” eram “demoníacos” e que a bíblia proibia a comunicação com estes tipos de “demônios”.

O conflito deflagrado pelo fundamentalismo religioso foi grande. Não houve diálogo inter-religioso nem tampouco intercultural que mediasse um processo de paz. Ocorreu uma profunda indignação dos índios resultando na expulsão da Igreja Protestante do território indígena. Assim, a intolerância religiosa produziu farpas de aço. Os “arames rígidos” intolerantes logo se transformaram em “arames rígidos e farpados” de intolerância, impedindo até hoje, por conta desse fundamentalismo religioso desastroso, a entrada no território de qualquer denominação de Igreja Protestante. O Pajé “Seu Zequinha” e o Cacique Marcos respeitam a liberdade religiosa constitucional de qualquer índio. Porém, para a liderança espiritual, “quem quiser ser protestante, pode assistir seus cultos na cidade, aqui dentro não”.

Em 2003, ocorreu um novo conflito, com viés político e de fundamentalismo religioso, deflagrado no território envolvendo a Religião Católica Romana e os índios Xukuru. De forma imprudente e ilegal, o bispo e o padre representante da Diocese de Pesqueira, juntamente com um grupo de índios dissidentes, tentaram executar um projeto de ampliação do santuário de Nossa Senhora da Graça na

Aldeia Guarda. O Cacique Marcos e a maioria das lideranças indígenas representantes do povo desaprovaram a ampliação, pois causaria a destruição da topografia da área, favorecendo a indústria do turismo empresarial em grande escala, contrapondo-se ao manejo tradicional do cultivo da terra, conforme estabelecido na legislação brasileira. Os índios Xukuru já compreendiam o que afirma Alberto Acosta (2019, p. 62): “o capitalismo não representa uma promessa ou sonho: é um pesadelo realizado”.

Em resposta à reação negativa do Cacique Marcos e das lideranças indígenas quanto a ampliação do Santuário, o bispo da Diocese de Pesqueira, de forma autoritária e intolerante, ordenou a retirada do “santíssimo”, ostensório que carrega as hóstias consagradas da capela da Aldeia Guarda, e assim impediu a celebração de missas no Santuário de Nossa Senhora da Graça.

De forma fundamentalista, a Diocese da Igreja, em parceria com a associação comercial, construiu um novo santuário em Pesqueira. O Templo erguido antes da entrada do território indígena, cravado na entrada da Serra do Ororubá, representa um novo símbolo da intolerância e do fundamentalismo religioso cristão. O “eu anti-diálogo” da Igreja Católica Romana em Pesqueira promoveu “o fechamento ao mundo e aos outros”, principalmente da Igreja aos indígenas, abrindo uma fenda inter-religiosa entre os católicos da cidade de Pesqueira e os índios católicos Xukuru do Ororubá (FREIRE, 2007).

Novamente, a falta de diálogo, de compreensão da cultura indígena e do respeito à legislação brasileira, que proíbe a compra e venda de lotes em terras indígenas, foi desconsiderada pela Diocese de Pesqueira. Esta postura marcada pelo fundamentalismo religioso gerou um mal-estar e o rompimento de um processo histórico de boa convivência e diálogo inter-religioso entre os católicos índios e não-índios, uma vez que muitos fiéis visitavam o santuário e também peregrinavam durante a Festa de Nossa Senhora da Graça na Aldeia Guarda em agosto.

Atualmente, o Cacique Marcos vem se empenhando junto à nova organização da Diocese de Pesqueira e às autoridades do governo do estado, responsáveis pelo roteiro do turismo religioso estadual, em construir uma política de diálogo para paz entre as religiões. Como argumentava o filósofo Raimon Pannikar (2007, p. 27): “[...] sem diálogo, as religiões enredam-se em si mesmas ou adormecem nas amarras e naufragam”.

A Religião Indígena do povo Xukuru do Ororubá é marcada pela resistência e caracterizada por ser inclusiva e dialógica, não admitindo a intolerância, a perseguição e o cerceamento das práticas religiosas nativas. A liderança do Terreiro da Sucupira, “Seu Dezinho Jorge”, relatou que passou fome durante as madrugadas frias guardando as porteiras nas retomadas das terras, e aprendeu que “os índios tem que dar a palavra e se unirem uns com os outros, ‘conversar’”, dialogar. Em 2018, no final da comemoração da Festa das Crianças no Terreiro da Sucupira, “Seu Dezinho” afirmou: “O índio sem a união do povo e a fé nele, em Tupã e em Tamaim não é ninguém! O índio sem Terreiro de Ritual Sagrado não é índio, não é nada!”, pois:

O índio que crê  
Ele tomba, mas não cai.  
Ele crê nos seus “Encantados”.  
Ele crê em mãe Natureza.  
Ele tomba, mas não cai (MELO, 2019).

Por fim, a história do povo Xukuru do Ororubá é marcada pela conquista do direito à terra e a busca pela justiça social. Apesar do derramamento de sangue indígena no território provocado pelos fazendeiros invasores, os índios compreenderam que não é a bala que instaura o mundo e sim a palavra. O diálogo intercultural e inter-religioso deram forças no campo político e religioso para o pensamento e desenvolvimento do “Modo do Bem Viver Xukuru”, pautado no bem-estar coletivo, vetor de inclusão, de participação democrática e de justiça social.

## Referências

ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. 4 ed. São Paulo: Autonomia Literária: Elefante, 2019.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 7 ed. São Paulo: EDUSP, 2015.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 28 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia*. 36 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação da cultura*. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

MELO, Constantino José Bezerra. *O Ritual Sagrado: a religião indígena do povo Xukuru do Ororubá (Pesqueira e Poção/PE)*. 2019. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2019.

PANNIKAR, Raimon. *O diálogo indispensável: paz entre as religiões*. Lisboa: Zéfiro, 2007.

SILVA, Edson. *Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988*. 2 ed. Recife: Ed. da UFPE, 2017.

## Religiões afro-brasileiras e espaço público: o discurso racista de higienização e a judicialização dos ritos como expressão do fundamentalismo no Brasil

Edson de Araújo Nunes (Pai Edson de Omolu)

Uma das principais bandeiras históricas de luta das religiões afro-brasileiras e presente ainda hoje na pauta por meio de seus movimentos sociais, é pelo direito de existir. Dito de outra maneira, refere-se à possibilidade de serem amparadas pelas normas e condições do Estado Democrático de Direito, de serem resguardadas em sua alteridade com a mesma liberdade com que gozam os membros com filiações religiosas outras, a exemplo do cristianismo. Um dos debates centrais na esfera pública se refere a natureza de determinados ritos fundantes das religiões afro e seus desdobramentos no espaço público e privado. Um exemplo lapidar que iremos discutir é o do sacrifício votivo. Antes, por ordem didática, definiremos o conceito de espaço público, para, então, retornamos ao debate sobre sacralização de animais entre os cultos afro.

Imprescindível reconhecer que a perseguição aos cultos afro-brasileiros se constitui desde o período colonial, passando pelo Império e alcançando a República, com formas de opressão calcadas na estigmatização dos mitos e ritos do candomblé, umbanda e jurema. O Estado e a sociedade em geral acionavam uma diversidade de dispositivos legais para o silenciamento e genocídio de tudo que se referisse à matrizes afro. Para além dos elementos de demonização do culto, ao menos até a década de 1970, era explícita, formal e institucionalizada a perseguição aos afro-religiosos pelos órgãos oficiais.

O caminho da perseguição à preservação foi longo e, por vezes, tortuoso. Com a instituição da República, o catolicismo perdeu o posto de religião oficial do Estado brasileiro e os cidadãos ganharam o direito de exercer pública e livremente o seu culto. A liberdade de culto era uma garantia constitucional, mas o Estado,

por meio da força policial, ainda perseguia os praticantes da fé afro-brasileira se respaldando em outras regras. A Lei das Contravenções Penais, de 1941, por exemplo, era uma das normas que os policiais se baseavam para reprimir os rituais. Tal lei previa sanções para aqueles que perturbassem a paz pública, provocando tumulto, fazendo reuniões, atrapalhando o sossego alheio. Muitas vezes, as práticas religiosas afro-brasileiras eram enquadradas nessa legislação. Assim sendo, para que os terreiros pudessem funcionar era necessário fazer o registro na Delegacia de Jogos e Costumes – exigência que somente foi extinta no fim da década de 1970 (MORAIS, 2012, p. 41).

Assim, para preservar a paz e o sossego público, a norma jurídica e o camburão policial pactuavam para que o tambor fosse rezado baixo, condicionando as religiões afro-brasileiras à estratégias de clandestinidade, evitando-se ao máximo a prática de rituais ou desdobramento desses no espaço público.

O espaço público, onde interagem as sociabilidades no contexto urbano das cidades, é construído e se relaciona de forma indissociável da esfera pública. O dinamismo das relações estabelecidas pelos indivíduos no espaço público resulta das pautas da esfera pública e seus frágeis limites com a esfera privada na Modernidade. Conceitualmente no campo do urbanismo, espaço público é o espaço comum, coletivo, diverso do privado. Em síntese, espaço público seria, nesta perspectiva "qualquer área urbanizada inalienável, sem edificação e destinada ao uso comum ou especial dos munícipes, como praças, parques, ruas, jardins, largos, etc" (FERRARI, 2004, p. 209).

Este conceito técnico da área de urbanismo não permite compreender a tessitura das relações sociais que (re)definem o espaço público. Para fins da pesquisa, avançamos com as proposições de Françoise Choay (2000), haja vista que destaca a importância dos contextos históricos e pautas da esfera pública

enquanto elementos indispensáveis para compreensão das formações dos espaços públicos:

De uso muito recente no urbanismo, a noção de espaço público não foi até hoje objeto de definição rigorosa. Considera-se espaço público a parte não construída de uma cidade, de domínio público, destinada a uso público. Com a presença marcante no urbanismo operacional dos últimos quinze anos, os debates atuais acerca das formas e dos significados do espaço público no ambiente urbano são ainda muito dependentes de referências históricas (CHOAY, 2000, p. 23)

Para Gomes (2002), espaço público é espaço de ligação com a vida do que é público. No seio do espaço público e por meio do diálogo e expressão de opiniões, se processa a mistura social entre os diferentes segmentos. Diversas são, portanto, as expectativas, embora possam também convergir em determinadas pautas, superando o particularismo e promovendo a civilidade e o diálogo na urbanidade com vieses apontados tanto como racionais e laicizantes quanto indispensáveis para a ordem pública.

No que se refere às relações entre religião e espaço público no caso específico do Brasil, esclarece Giumbelli que

certas formas de presença da religião no espaço não foram construídas por oposição à secularização, mas, por assim dizer, em seu interior. Em outras palavras, foi no interior da ordem jurídica encimada por um Estado comprometido com os princípios da laicidade que certas formas de religião ocorreram" (2008, p. 80-81).

Ora, não nos olvidemos a analisar que, já no diploma magno de 1891, com a separação entre religião e Estado e o evento de ruptura histórica da supremacia da Igreja Católica que até então era a religião oficial e agente dos governos em diversos assuntos - por exemplo, no que tange à burocracia da vida civil dos cidadãos, pois os templos católicos eram também assentamentos cartoriais, com responsabilidade sobre os registros de nascimento, casamento e morte, além de abrigarem os cemitérios pré-secularização de 1891 - apesar de representar em tese um projeto de laicização ordenamento jurídico, abrem-se as primeiras oportunidades jurídicas para integração de religiões outras no espaço público.

Religiões que até então, eram mantidas na clandestinidade, a exemplo das religiões afro-brasileiras que obtém, a partir da primeira constituição do período republicano de nossa história, a possibilidade experiencial, ainda que rudimentar, de liberdade religiosa, alargadas nas cartas de 1934, 1946, 1967/1969 e 1988. "Foi a partir das brechas construídas, mantidas e ampliadas ao longo das constituições brasileiras que não somente a Igreja Católica como as organizações evangélicas, os espíritas, os grupos de matriz africana, entre outros, conseguiram se acomodar no interior do espaço público" (CARREIRO, 2015, p. 112).

Consoante à este cenário legalista que elencava a liberdade religiosa enquanto direito, assiste-se a elaboração de iguais instrumentos legalistas com vieses punitivos das alteridades afro. "O Código Penal, juntamente com regulamentações sanitárias e policiais, fundamentou ações que atingiram sobretudo cultos que, por suas referências africanas, eram identificados como claramente "mágicos", em um sentido que se traduzia em "selvageria" e "feitiçaria" (GIUMBELLE, 2008, p. 84).

Mais do que isso: alguns dados e a memória dos adeptos registram que, em período recente (anos 1960 e 70), havia exigências de autorização administrativa ou registro policial para permitir o funcionamento de terreiros. Todas essas características evidenciam a dificuldade que os cultos de possessão de referência africana encontram para se adequar ou serem reconhecidos em seu estatuto de "religião". E se é possível notar investimentos que buscam produzir essa adequação e reconhecimento, também se pode constatar a construção de uma outra via de presença da religião no espaço público (GIUMBELLE, 2008, p. 85).

Sintonizados a estes cenários, as religiões de matriz africana estabeleceram alternativas específicas de resistência e participação no mercado religioso. A umbanda, conforme demonstram Brown (1985), Ortiz (1999), e Oliveira (2008), dentre outros, aciona a criação de federações para registro dos terreiros e representação jurídica de seus dirigentes e adeptos. Constroem, no contexto

político e ideológico do Estado Novo Vargasista, um discurso ritualístico que tangencia certo "empatecimento da matriz espírita-kardecista" e o "embranquecimento das matrizes africanas"<sup>1</sup>, associando seus mitos fundantes à causa própria do nacionalismo e dos sentidos da nação brasileira.

Noutra via, o candomblé irá vincular-se ao Movimento Negro legitimando-se por meio da valorização das raízes africanas enquanto primordiais para formação do povo brasileiro. Sacerdotisas como Mãe Stella de Oxossi, ialorixá do Ilê Axé Opó Afonjá, na Bahia, desempenhou papel significativo neste movimento de defesa do candomblé no espaço público no contexto de mutações da presença do religioso no espaço público frente à laicidade do Estado:

Em terras brasileiras, tais transformações foram acompanhadas de intensa atividade religiosa, e mesmo os grandes centros urbanos - epicentros da modernização - são profundamente recortados pela presença do numinoso, sendo impossível não perceber em sua paisagem o impressionante número de templos religiosos (repletos de fiéis), os constantes rituais sagrados ocupando o espaço público, tais como as festas católicas, os cultos e cruzadas evangelísticas, os despachos, e as mais diversas manifestações públicas de fé (CARREIRO, 2015, p. 106).

É, pois, na esfera pública, que os debates higienistas em desfavor das religiões afro-brasileiras irá ocorrer. Além da questão da utilização de instrumentos sonoros como os atabaques ou ilús, punida na forma de contravenção penal, há também a discussão sobre a utilização da sacralização de animais nas oferendas votivas afro chamadas de ebós. O consumo votivo de animais nas religiões afro-brasileiras foi e é um tema histórico, social e acadêmico nas relações entre religião, economia e esfera pública e encontra-se no centro do debate jurídico e religioso contemporâneo. Ainda que hajam políticas públicas que visem a proteção aos locais de culto e suas liturgias, a sacralização de animais e a utilização de atabaques, torna-se pela via do racismo religioso espaço de

---

<sup>1</sup> Em nossa vivência de pesquisa e prática da umbanda, registramos que hoje há uma multiplicidade de vertentes nessa religião afro-brasileira pelas diversas regiões do país. Os câmbios com outras culturas religiosas locais são tão heterogêneos que os investigadores mais atentos falam, com razão, de "umbandas".

conflito entre os praticantes dos ritos afro e a sociedade, especialmente com integrantes dos campos neopentecostais fundamentalistas e, mais recentemente, na esfera do judiciário local e nacional sob influência de operadores do direito comprometidos com um evangelho do ódio, leitura obviamente equivocada do Cristo, mas que encontra respaldo em lideranças que promovem essa deturpação em seus adeptos, alguns deles ocupando as Comarcas na condição de juízes, promotores, advogados, e desta versão de guerrilha ou cruzada neopentecostal decorre a deturpação, também, do direito fundamental à liberdade de culto.

Dentro destas variações dos cultos afro-brasileiros recifenses, principalmente no xangô ortodoxo (atualmente mais chamado de candomblé), na jurema e no xangô umbandizado existe o elemento comum das oferendas votivas, também chamadas de obrigações ou ebós, foco da discussão deste texto. O antropólogo Edison Carneiro sintetiza o termo ebó como “sacrifícios de animais para os orixás e especialmente para Exu” (CARNEIRO, 2008, p.154). O sacerdote e pesquisador Ademir Barbosa Junior (2014) informa que o termo é originário do Yoruba ebo, também significando sacrifício. Para José Renato de Carvalho Baptista (2007, p. 34) ebó é usado “para designar de modo genérico quaisquer oferendas aos deuses. Pode se referir, também [...] aos rituais de cura ou limpeza espiritual”. Existem ebós nas iniciações de noviços, nos ciclos festivos, na consagração de uma nova liderança sacerdotal, para livrar um devoto de doenças, e mesmo no momento da morte.

Em suma, estes rituais constituem um dos núcleos centrais dos terreiros, tanto do ponto de vista coletivo, comunitário, como para os indivíduos, reforçando os elos entre os homens e as divindades – no caso do xangô/candomblé – e guias espirituais – no caso da jurema e xangô umbandizado, por exemplo, a partir do axé<sup>2</sup> das oferendas.

---

<sup>2</sup> Termo de múltiplos significados. Força sobrenatural que assegura a existência do homem e permite que as coisas aconteçam. Poder das divindades. Local da fundação de um terreiro.

Existem ebós com as chamadas “comidas secas” onde se utilizam alimentos vegetais, grãos, bebidas, e elementos animais já prontos para o consumo obtidos em mercados (tais como alguns tipos de peixes e crustáceos); e os “ebós quentes”, com a utilização votiva de animais. Nos deteremos aqui em analisar os segundos para, com isso, militar também em desfavor ao projeto fundamentalista recrudescente em nosso país neste século XXI e, naturalmente promover a desmistificação das práticas votivas afro-brasileiras.

Ao analisar os objetos de consumo das culturas negras no Brasil, Lívio Sansone (2000) classifica tal perseguição religiosa aos alimentos afro-brasileiros com a expressão “racismo culinário”. Essa perseguição fica ainda mais visível quando no pós-abolição o espaço público passava ser ocupado por homens e mulheres negras e de terreiro, trajando vestes típicas de sua religião, nas cores de seus santos, realizando oferendas e também comercializando alimentos de sua tradição. Destaca o papel das mulheres na Bahia:

As mulheres do acarajé, ou simplesmente baianas têm sido, há séculos, o ícone mais visível do africanismo na vida pública. Viajantes estrangeiros, antropólogos, fotógrafos e turistas foram seduzidos por essas mulheres, vestidas com seus sofisticados e caros panos da costa e conhecidas por sua relação com o candomblé [...]. Essas mulheres foram consideradas socialmente perigosas, fofoqueiras, perniciosas por causa de seus poderes de magia negra, e mesmo uma fonte de preocupações relacionadas à higiene pública. [...] Para a classe média de pele clara, tudo o que fosse preparado no dendê era considerado sujo, nada saudável e apenas adequado para negros (SANSONE, 2000, p. 91;92)

Alimentos como o acarajé e seu pertencimento enquanto produto religioso sofreram, portanto este “racismo culinário” na história da alimentação do Brasil, que só começa a ceder após os anos 40 do século XX, quando as baianas foram personagens tanto dos escritos de Jorge Amado quanto nas etnografias de Pierre Verger, abrindo espaço para a alteridade da comida negra passar a ser

---

Partes do animal sacrificado. Compartimento de reclusão para iniciação. Força. Poder. Princípio de realização. Ver Napoleão, 2011, p.51.

incorporada à cozinha nacional; existe em Salvador, inclusive, o Memorial da Baiana do Acarajé.

O mesmo não ocorreu com relação a vários outros aspectos da cultura negra. Em especial, as questões ligadas à religião, o culto às divindades chamadas Orixás, o transe e, sem dúvida, a sacralização de animais continuam a constituir campos de conflito entre os afroreligiosos e a sociedade, especialmente com integrantes dos campos cristãos neopentecostais. O consumo votivo de animais nas religiões afro-brasileiras foi e é um problema histórico, social e acadêmico nas relações entre religião, economia e sociedade.

No documentário Candomblé: paz e fraternidade, o Babalorixá Raminho de Oxóssi, notória liderança afro-brasileira, comenta que “até Cristo para ser batizado foi com um bezerro na cabeça”. “O sangue, o sacrifício é pra limpar a alma”. De fato, em diversas religiões, inclusive cristãs<sup>3</sup>, a sacralização de animais fez ou faz parte de rituais iniciáticos e/ou propiciatórios.

Imagem 1 - Representação cristã do sacrifício de sangue do Cristo. Óleo sobre tela. Autor desconhecido.



Fonte: Acervo da Biblioteca da Unicap

---

<sup>3</sup> Em Levíticos, capítulo 7, versículos 1-38, há toda a fundamentação do sacrifício de animais para os antigos hebreus.

Contudo, o consumo ritualístico de animais nas religiões afro-brasileiras sofre até hoje as marcas da estigmatização de um “racismo religioso”, onde um ritual de transcendência é tratado pela maioria da sociedade como primitivo, brutal ou anti-higiênico.

O conceito de racismo religioso é recente na academia. Resulta da interação entre o olhar dos pesquisadores e a fala dos sujeitos, somando ainda o sentido jurídico do crime de racismo, perante a insuficiência da categoria mais amplamente utilizada de intolerância religiosa. O primeiro registro acadêmico da expressão racismo religioso, segundo Flor do Nascimento (2017), surge no trabalho de conclusão de curso de Claudiene Lima (2012), intitulado O racismo religioso na Paraíba:

O racismo pode ser definido como crenças na existência de raças superiores e inferiores. Dessa forma é passada a ideia de que por questões de pele e outros traços físicos, um grupo humano é considerado superior ao outro. Ao direcionar os argumentos racistas para as religiões, tem-se o racismo religioso, através do qual se discrimina uma religião (LIMA, 2012, p. 9).

Aprofundando a discussão, o professor Wanderson Flor do Nascimento (2017) aponta em artigo recente as razões da insuficiência do termo intolerância religiosa para tratar das violações de direitos dos povos e comunidades de terreiro. Para o autor, essas expressões religiosas são perseguidas no Brasil dentro do processo de genocídio da cultura e das formas de organização do modo de vida africano. Os terreiros são espaços com marcadores explícitos dessa cultura, no que se refere aos aspectos políticos, econômicos e familiares, para além dos atos rituais.

Por isso, pensamos que a noção de intolerância religiosa não é suficiente para entender o que acontece com as comunidades que vivenciam as tradições de matrizes africanas, pois não é apenas, ou exclusivamente, o caráter religioso que é recusado efetivamente nos ataques aos templos e pessoas vivenciadoras dessas tradições. É exatamente esse modo de vida negro, mesmo quando

vivenciado por pessoas não negras, que se ataca: ou seja, mesmo pessoas brancas que vivenciem as tradições de matrizes africanas podem ser vítimas de um racismo originariamente destinado a elementos negros dessas tradições (FLOR DO NASCIMENTO, 2012, p. 54).

Concordando com os autores acima mencionados, entendemos que o fundamento do sacrifício animal é um dos mais atingidos pelo racismo religioso. Contudo, trata-se também de um dos mais elaborados rituais das religiões afro-brasileiras. As animais fêmeas são dedicados a divindades femininas; os machos, à divindades masculinas. Oxum “come” cabra e galinhas; Ogum “come” bodes e galos. Mais de 90% do animal oferecido serve de alimento para a comunidade religiosa. Os miúdos, patas, cabeça e o sangue (ojé, menga) é ofertado aos guias como gratidão e elemento de religare e transcendência.

Imagem 2 – Momento de transcendência na sacralização



Fonte: Google imagens

Quadro 1 – Animais oferecidos aos Orixás e consumidos nos rituais e festividades de matriz africana (Nação Ketu)

ORIXÁ	ANIMAL VOTIVO	
	ANIMAIS DE PENNA OU DE 2 PÉS E MOLUSCOS	ANIMAS DE QUATRO PÉS
Exu	Galo, pombo	Cabrito, bode
Ogum	Galo, galinha-de-angola, pombo,	Cabrito, carneiro
Ossaim	Galo, galinha-de-angola, pombo, pato	Cabrito, cágado
Omolu	Galo, galinha-de-angola, pombo, pato	Cabrito, porco, cágado

Oxumarê	Galo ou galinha, galinha-de-angola, pombo, pato ou ganso	Cabrito, cabrita
Oxóssi	Galo, galinha-de-angola, pato, faisão, pombo	Cabrito, carneiro, tatu, cágado, preá e caça
Logunedé	Galo, galinha-de-angola, marreco, irile, pombo, periquito	Cabrito, cágado
Xangô	Galo, galinha-de-angola, pato, pombo	Carneiro, cabrito
Oyá	Galinha, galinha-de-angola, pata, pombo	Cabrita
Oxum	Galinha, galinha-de-angola, pombo, juriti	Cabrita
Yemanjá	Galinha, galinha-de-angola, pato e pata, pombo	Carneiro, Cabra
Iewá	Galinha-de-angola, pata, pombo	Cabrita
Obá	Galinha, galinha-de-angola, pata, pombo	Cabrita
Nanã	Galinha, galinha de angola, pata, pombo	Cabrita, cágado
Oxalá	Galinha, galinha-de-angola, pata, pombo e caracol	Cabrita branca, cágado

Fonte: Elaboração própria com base em dados de Cossard, 2011, p. 108-109.

Quadro 2 - Animais comumente oferecidos às entidades e consumidos nos rituais de xangô umbandizado e jurema

ENTIDADE	ANIMAL VOTIVO	
	ANIMAIS DE PENA OU DE DUAS PATAS E MOLUSCOS	ANIMAS DE QUATRO PATAS
Caboclo	Galo, galinha-de-angola, pombo	Cabrito, preá e caça
Cabocla	Galinha, galinha-de-angola, pombo	Cabrita, preá e caça
Exus	Galo	Cabrito, novilho
Pombagiras	Galinha	Cabrita, novilha
Mestres	Galo	Cabrito, novilho
Mestras	Galinha	Cabrita, novilha

Fonte: Elaboração própria com base em vivência etnografia em terreiros da Região Metropolitana do Recife

Há vários paradigmas em torno do consumo votivo de animais nas religiões afro-brasileiras: 1) Os animais ou são criados nos próprios templos, quando há espaço adequado para isso, ou são obtidos em roças ou mercados públicos; 2) quando adquiridos externamente aos templos, não podem ter sido criados sob tortura de hormônios; 3) o abate deve ser feito com degola rápida buscando

causar o menor sofrimento possível ao animal, e todo ritual deve ser feito ao som de cânticos e rezas.

O primeiro paradigma exclui as religiões de matriz africana do consumo de animais via grandes empresas de comércio bovino e de aves. Apesar de vários outros produtos da cultura negra terem sido absorvidos pela sociedade no processo de mercantilização, a questão do sacrifício animal se opõe às modernas práticas e estratégias de consumo capitalista que hoje tocam diversos grupos religiosos.

Este tipo de oferta quebra com a lógica de consumismo religioso criticada por teólogos como João Décio Passos, tendo em vista que a obtenção de bens e produtos via sistema capitalista “institui o individualismo, a indiferença e, por conseguinte, a injustiça como normais e, no limite, como bons para a vida de cada um” (PASSOS, 2012, p. 201). Os atos devocionais contidos na sacralização de animais buscam a vivência em comunidade, o fortalecimento dos laços do indivíduo e seu grupo de ancestrais sagrados. Romper com os critérios para obtenção de animais e seu consumo votivo nos rituais afro-brasileiros é romper com o sistema do sagrado, algo a ser evitado para a manutenção e circulação do axé.

O preconceito com a questão do consumo votivo de animais nas religiões afro-brasileiras parecia, até 2019, um problema longe de ser resolvido. Em matéria publicada no jornal Diário de Pernambuco, em 19 de dezembro de 2016, é noticiada a audiência que ocorreria no Supremo Tribunal Federal para discutir o assunto em plenário:

Em fevereiro do próximo ano, o Superior Tribunal Federal (STF) deve julgar a lei que trata do sacrifício de animais em rituais religiosos de origem africanas. Na ação, o Ministério Público do Rio Grande do Sul tenta derrubar trecho de uma lei gaúcha que livra de punição por maus tratos a animais os cultos e liturgias das religiões de matriz afro que praticam sacrifícios. A lei foi aprovada

em 2004 pela Assembleia Legislativa daquele estado com 32 votos a favor dois contrários (NEIVA, 2016).

Tal judicialização de um rito, objetivamente pautado no fundamentalismo e no racismo, foi questão solucionada apenas em 28 de março de 2019, quando na Sessão Plenária, julgou e tornou constitucional a seguinte tese jurisprudencial: para resguardar a liberdade religiosa no país, o Estado brasileiro deve permitir o sacrifício ritual de animais em cultos de religiões de matriz africana. A defesa do direito dos povos de terreiro do Brasil foi feita pelo brilhante advogado Dr. Hédio Silva Júnior, negro e adepto do candomblé.

Imagem 3 – Oferendas em ritual de Obori<sup>4</sup>



Fonte: (COSSARD, 2011, p. 191).

Resta claro que, para além do “racismo religioso”, não há razões para as perseguições e intolerâncias para com as práticas de sacrifício animal e seu consumo ritual e culinário nas religiões afro-brasileiras. Soma-se ao desconhecimento e ao preconceito, a atuação de lideranças neopentecostais que promovem uma verdadeira guerra aberta não apenas em seus templos, mas nos meios de comunicação, direcionada aos praticantes destas vertentes de culto.

---

<sup>4</sup> Obori ou Bori: ritual de matriz afro-brasileira, consiste em oferecer alimentos e sacrifícios votivos para a o Ori (cabeça) do devoto, com o objetivo de fortalecê-lo, harmonizá-lo e/ou equilibrá-lo.

O consumo votivo de animais no candomblé, na jurema e no xangô umbandizado, quando praticados, visam reestabelecimento do equilíbrio físico, espiritual e psíquico dos seus membros do culto. “Logo, pode-se considerar que apesar de parecer simbólico, esse tipo de consumo tende a gerar bem-estar nas pessoas” (BARBOSA *et. al*, 2016, p. 74). Estando no cerne do pertencimento religioso das religiões de matriz africana, a sacralização de animais constitui desde os tempos coloniais até os dias atuais um complexo problema na relação entre os religiosos e sociedade na esfera pública brasileira.

Seguiremos combatendo as violações de direito de nossas tradições, mas urge também que os campos cristãos progressistas e não filiados ao projeto de fundamentalismo religioso que atualmente alcança cada vez mais espaço na seara política hegemônica, seja no executivo ou legislativo, some-se à luta pela liberdade religiosa, garantia fundamental e pela qual o povo de terreiro, também cada vez mais empoderado, seguirá sendo guardião junto a Exu, Xangô e todos os seus ancestrais, e em leis ou decisões jurídicas injustas, resistirá como tem feito desde sempre: como um ato de fé.

## Referências

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé. *Mana*, Rio de Janeiro, v.13, n.1, p. 7-40, 2007.

BARBOSA JÚNIOR, Ademir. *O livro essencial de Umbanda*. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.

BARBOSA, O. T.; MATOS, M. B. A.; MELO, F. V. S.; BARBOSA, M. L. A.; FARIAS, S. A. Do batuque do atabaque à decisão de compra: pais e mães de santo podem influenciar no consumo sagrado e profano de seus seguidores? *Revista Perspectivas Contemporâneas*, Campo Mourão, v. 11, n. 3, p. 63-78, set./dez.2016.

BROWN, Diana. Uma história da umbanda no Rio. In: BROWN, Diana et al. *Umbanda e política*. Rio de Janeiro: ISER: Marco Zero, 1985. p. 9-42. (Cadernos do ISER, 18).

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CARREIRO, Gamaliel. Estado e religião no Brasil: pensando a singularidade da laicidade brasileira. In: CARREIRO, Gamaliel *et al.* *Religião, Carisma e Poder: as formas da vida religiosa no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 105-118.

CHOAY, Françoise. *A Alegoria do patrimônio*. Trad. Luciano Vieira Machado. São Paulo: Estação Liberdade: Editora UNESP, 2000.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. *Awó: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro, Pallas, 2011.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. *Revista Eixo*, Brasília, v. 6, n. 2, p. 51-56, 2017.

FERRARI, Celson. *Dicionário de urbanismo*. São Paulo: Disal, 2004.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 28, v. 2, p. 80-101, 2008.

GOMES, Paulo César da Costa. *A condição urbana: ensaios de geopolítica da cidade*. Rio de Janeiro: 2002.

LIMA, Claudiene dos Santos. *O racismo religioso na Paraíba*. Monografia (Graduação em Pedagogia). Guarabira: Universidade Estadual da Paraíba, 2012.

MORAIS, Mariana Ramos. Políticas Públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um estado laico. *CienciasSociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 14, n. 16, Ene./Jun. 2012, p. 39-59.

NAPOLEÃO, Eduardo. *Vocabulário Yorubá: para entender a linguagem dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

NEIVA, Ana Paula. Umbanda: a sabedoria que vem dos espíritos. *Diário de Pernambuco*, Recife, 19 dez. 2016. Caderno Vida Urbana. Disponível em: [http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/vida-urbana/2016/12/19/interna\\_vidaurbana,680748/a-sabedoria-que-vem-dos-espíritos.shtml](http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/vida-urbana/2016/12/19/interna_vidaurbana,680748/a-sabedoria-que-vem-dos-espíritos.shtml). Acesso em: 28 dez. 2016.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Das macumbas à Umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*. São Paulo: Editora do Conhecimento, 2008.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1999.

PASSOS, João Décio. Crítica ético-teológica da cultura de consumo. In: VILHENA, Maria Ângela; PASSOS, João Décio (org.). *Religião e Consumo: relações e discernimentos*. São Paulo: Paulinas, 2012.

SANSONE, Livio. Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil. *Mana*, v.6, n.1, pp.87-119, 2000.

## Egbé: dança Ajô Nagô e a educação, juntas na promoção da equidade religiosa e racial

Helayne Sampaio

“Dançar ajô nagô é visibilizar, empoderar e valorizar a identidade, a memória e a cultura negras. Axé!” (Helayne Sampaio)

No texto, contextualizo minha trajetória na militância com a dança-educação<sup>1</sup> que utilizo como forma de promoção da equidade e do respeito à diversidade cultural, religiosa e racial dos pretos no âmbito escolar e não escolar em um contexto interdisciplinar.

Essa militância se inicia com a minha trajetória religiosa no Ilê Obá Aganjú Okoloyá como *ìyalasé*<sup>2</sup>. Além do próprio Ilê, tenho como espaços de militância o Balé Nagô Ajô (BNA) e a Escola Ajô Nagô (EAN). Também pude exercê-la nas Escolas de rede particular onde trabalhei, e academicamente na Universidade Federal Pernambuco (UFPE).

Criei em 2020 a Rede de Artes Negras de Pernambuco – ÀWÒN-ONÀ-DÚDÚ (rede-arte-negra) e o canal AJÔ NAGÔ DIGITAL com a finalidade de construir estratégias de erradicação do racismo, propagar e fortalecer as narrativas de mulheres pretas, mulheres de terreiro e se aquilombar. Atualmente exerço as funções de docente, pesquisadora, coreógrafa, bailarina nagô, produtora de conteúdo nas plataformas digitais, comunicadora e escritora digital.

Nasci e fui criada dentro do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá* fundado em 1945 pela Yalorixá Amara Mendes da Silva (Obá Meji<sup>3</sup>) que é a minha avó materna consanguínea, que junto com a Yá Maria Josefa Felipe da Costa (*in memoriam* –

<sup>1</sup> Pode ser definida como a contextualização da dança enquanto prática artística para ensino-aprendizado no contexto educacional. “dança/educação deve ser compreendida e vivenciada como uma área de conhecimento híbrida, relacional.

<sup>2</sup> Função de comando dentro do terreiro. Análoga à lalorixá.

<sup>3</sup> Obá Meji é a sua digina, nome a qual foi batizada no de axé.

*Oyn Oxum – awô*) e o Bàbá Paulo Braz Felipe da Costa (*in memoriam – Ifátòógún – awô*), meus sacerdotes, consultaram Ifá para confirmar quais os meus orixás de orí (cabeça): Oxaguiã, Oyá e Oxum.

O Terreiro de Mãe Amara é fundamentado na tradição Nagô de Pernambuco e zelado pela matrifocalidade das *yás*<sup>4</sup> Amara Mendes da Silva<sup>5</sup>, Maria Helena Mendes Sampaio (Oyá Tundê)<sup>6</sup>, Helena Gabriela Sampaio Viana (Ose Nibu Omi)<sup>7</sup> e por mim (Ulefun)<sup>8</sup>. O meu respeito, amor e orgulho pelo candomblé foram construídos principalmente com base na educação herdada pela minha mãe consanguínea Yá Maria Helena Sampaio também responsável pela minha formação antirracista, antissexista e minha referência contra a intolerância religiosa.

O meu carinho pela docência surgiu ainda dentro do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá* onde como *Ìyalasé*, tenho a função de preservar e transmitir os saberes ancestrais ligados à minha fé e ancestralidade (dança, música-orin, orikis, adura, iba, ofo, indumentária, alimento, dialeto, identidade, entre outros). Essas práticas de ensino-aprendizagem do Ilê foram batizadas pelas *yás* de *Ensinos de Mãe Amara* e são desenvolvidos durante as *obrigações rituais*<sup>9</sup> e em rodas de ensinamento intituladas de *Xirês de Ensinos do Terreiro de Mãe Amara Tradição Nagô*.

Comecei a exercer as funções de coordenadora, docente, pesquisadora, coreógrafa e bailarina profissional no *Afoxé Oyá Alaxé*, fundado no dia 10 de abril de 2004 pela Yakekerê Maria Helena Sampaio. O Afoxé (o poder da palavra; o enunciado que faz acontecer) é uma manifestação do candomblé na rua em forma de resistência e de valorização da identidade afrobrasileira, fundamentado nas

---

<sup>4</sup> Yá é uma palavra yorùbá que significa mãe. Uma referência ao cuidado espiritual.

<sup>5</sup> Yalorixá (mãe maior, cargo máximo do Ilê) do Ilê Obá Aganjú Okoloyá.

<sup>6</sup> Yakekerê (Mãe pequena, auxílio da Yalorixá) do Ilê Obá Aganjú Okoloyá.

<sup>7</sup> Yapetebi (Chefe do culto de Ifá – entidade responsável pela adivinhação) do Ilê Obá Aganjú Okoloyá.

<sup>8</sup> Yalaxé (mãe do axé – função análoga a Yalorixá) do Ilê Obá Aganjú Okoloyá.

<sup>9</sup> Obrigação ritual é o termo usado para designar os rituais de oferendas.

tradições religiosas e culturais das comunidades de terreiro a qual foi criado e fundado, recebendo os cuidados religiosos de uma Ìyálorixá e/ou Babalorixá. Também definido como grupo artístico-político-cultural afrobrasileiro, onde celebramos os orixás através do canto, da percussão e da dança, assim como acontece no ilê-axé. É sempre regido por uma e/ou um orixá como no Ilê-axé.

O *Afoxé Oyá Alaxé* é regido por *Oyá*, divindade africana yorùbá, símbolo da força, da resistência e do empoderamento feminino. Representa a natureza, as cores, a essência e a força vital desse orixá, doutrinado nas tradições e nos costumes do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*.

Dirigido sob a liderança da Yakekerê Maria Helena Sampaio (vocalista e presidente vitalícia), que o organizou em dois grupos: o de cortejo e o profissional. A parte do *cortejo* pode ser composta pela comunidade do Terreiro de Mãe Amara e pelas demais comunidades e visitantes caso desejem. A parte *profissional* é composta no geral de estudantes dos projetos do Oyá Alaxé.

Os membros do corpo profissional participam de uma seleção teórico-prática. O mesmo é subdividido em: canto *Egbé<sup>10</sup> Efufulelé Nagô*, percussão *Egbé Obá N'ílú Nagô* e dança *Balé Nagô Ajô* (também intitulado de *Balé Nagô de Pernambuco*). O corpo profissional atua nas comunidades pernambucanas, em outros estados brasileiros e países. Através de projetos e editais ganhos o afoxé empreende oficinas antirracistas, workshops e demais ações de parceiros.

Eu coordeno o Balé Nagô Ajô. O termo *balé* foi escolhido pela Yakekerê para batizar o corpo de dança do *Afoxé Oyá Alaxé* como referência ao quarto ritual ancestral da tradição nagô pernambucana onde são cultuados os ancestrais (culto de Egungun). Já o vocábulo *ajô<sup>11</sup> nagô* é uma palavra criada por ela que lhe atribuiu o significado de dançar nagô. Em 2003, criamos para o *BNA<sup>12</sup>* um estilo próprio de

---

<sup>10</sup> Egbé é um termo da língua iorubá que significa grupo, comunidade, terreiro, sociedade.

<sup>11</sup> Ajô é a junção do artigo definido "a" com a palavra yorùbá "jô" concebendo, dessa forma, uma nova palavra e pronúncia, mas que optamos por designá-lo com o mesmo significado.

<sup>12</sup> BNA é a abreviação do nome Balé Nagô Ajô.

dançar *afro-nagô*<sup>13</sup>, intitulado dança *ajô nagô* e também desenvolvemos um método de ensino-aprendizagem para viabilizar a sua aplicabilidade de acordo com os parâmetros que julgamos pertinentes na formação identitária das bailarinas e bailarinos *nagô*<sup>14</sup> (BailariNagô).

O *Método Nagô Ajô* constrói e potencializa a identidade étnico-racial por meio dos exercícios ancestrais *nagô*, de estratégias e ações pedagógicas antirracistas fundamentadas nas tradições do *Ilê Obá Aganjú Okoloyá*.

Em razão da expansão do *BNA* e da procura pela prática de formação em dança *ajô nagô*, fundei em 2006 a *Escola Ajô Nagô* onde desenvolvemos o método *Nagô Ajô* e formamos profissionais dentro do mesmo. Uma vez formados, aqueles interessados podem participar da seleção de cunho teórico e prático de bailarina(o) *nagô* e ingressar no corpo discente-profissional do *BNA*.

O corpo discente-profissional do *BNA* é constituído por 10 crianças (bailarinas *nagôs omodé*<sup>15</sup>), 12 adolescentes (bailarinas *nagôs òdómodé*<sup>16</sup>) e 16 adultos (bailarinas (os) *nagô agádá*<sup>17</sup>), e o da *EAN*<sup>18</sup> também é formado por crianças, adolescentes e adultos. Os grupos possuem uma divisão etária: *dança ajô nagô omodé*, *dança ajô nagô òdómodé*, *dança ajô nagô agádá* e *dança ajô nagô àgbà*<sup>19</sup>, totalizados atualmente em 35 estudantes.

Em 2006 criei um núcleo de estudos de dança *afro-nagô*, intitulado *universo ancestral ajô nagô* visando promover pesquisas e iniciativas na área de ações afirmativas antirracistas como debates, eventos e produção científica a respeito das temáticas relativas à identidade, a memória e a cultura negras.

*Os encontros dançantes afro-nagô* tanto do *BNA* quanto da *EAN* acontecem na

---

<sup>13</sup> *Afro-nagô*/Afro-nagô é um vocábulo que criei para fortalecer, visibilizar e valorizar a identidade visual e étnica-cultural da dança *ajô nagô*.

<sup>14</sup> Bailarina/o *nagô* é uma palavra criada por mim para intitular os discentes formados na dança *ajô nagô* por meio do método *nagô ajô*.

<sup>15</sup> *Omodé* é um termo da língua iorubá que significa criança.

<sup>16</sup> *Òdómodé* é um termo da língua iorubá que significa adolescente.

<sup>17</sup> *Agádá* é um termo da língua iorubá que significa adulto.

<sup>18</sup> *EAN* é a abreviação do nome da *Escola Ajô Nagô*.

<sup>19</sup> *Àgbà* é um termo da língua iorubá que significa idoso.

sede oficial (*Ilê Obá Aganjú Okoloyá*) e na sede descentralizada (Pátio de São Pedro) do *Afoxé Oyá Alaxé* em Recife - PE. As aulas-ensaios ocorrem no Pátio de São Pedro como forma de ampliar a oportunidade das pessoas que desejam comungar dos ensinamentos e que residem distantes da sede oficial.

Outro motivo é que nele aconteciam ritos em reverência ao *egungun*<sup>20</sup>. A orixá Oyá, de acordo com a tradição nagô pernambucana, é o único orixá de natureza feminina a integrar ao culto egungun. Oyá é responsável pela transição dos eguns do *aiyé*<sup>21</sup> para o *orum*<sup>22</sup>, por esse motivo também é considerada a mãe dos eguns.

Ingressei no curso de Licenciatura em Dança da UFPE uma forma de institucionalizar minha militância no campo acadêmico. Apesar de muito proveitoso do ponto de vista da formação, meu percurso no curso foi permeado por situações de discriminação racial e religiosa.

Parte do corpo docente não tratava com respeito as minhas produções e minha maneira de dançar os movimentos e os gestos fundamentados nas tradições e nos costumes nagô. Naqueles momentos muitas vezes de humilhação, segurava as minhas guias<sup>23</sup> pedindo força e proteção aos orixás e a minha ancestralidade e conseguia me erguer porque sentia a força de ser a continuidade da luta e da resistência da minha ancestralidade que os orixás transmitem.

Essas primeiras reações me moveram a pensar estratégias para desfazer os conceitos equivocados sobre as práticas ritualísticas do candomblé nagô e suas produções artísticas, educacionais, culturais e sócio-políticas através da dança ajô nagô. Decidi que todas as minhas intervenções nas disciplinas curriculares e eletivas seriam inspiradas e também fundadas nos princípios da dança ajô nagô e no método nagô ajô.

---

<sup>20</sup> Egungun vocábulo em iorubá que significa ancestrais.

<sup>21</sup> Aiyê vocábulo em iorubá que significa o mundo visível.

<sup>22</sup> Orum vocábulo em iorubá que significa o mundo invisível.

<sup>23</sup> São fios de miçangas utilizados de forma ritual para representar a força dos orixás.

No exercício avaliativo de uma disciplina teórico-prática foi proposta criação de uma sequência de movimentos que contemplassem os princípios de movimento de Laban/Bartenieff. Selecionei movimentos da dança ajô nagô para investigar e compreender os princípios Laban/Bartenieff e então construir a minha sequência de movimentos. No decorrer dos feedbacks, o docente reagiu a minha sequência de movimentos de forma sarcástica e racista, demonstrando aversão ao meu pé de dança ajô nagô e a minha indumentária.

Em outra disciplina apliquei o método nagô ajô, causando incomodo ao docente, defensores e estudiosos das danças e dos métodos europeus. A avaliação consistia na construção e execução de uma aula prática, na entrega do plano de aula escrito e na exposição oral de sua estrutura.

Foi ancestral desconstruir a ideia que existe unicamente uma vertente de dança negra, reafirmar sua capacidade em desenvolver as habilidades psicomotoras e fortalecer a importância da Lei 10.639/2003<sup>24</sup> (desconhecida pela maioria da turma) para a valorização e implantação das danças negras no âmbito escolar.

Apesar dessas experiências, tive momentos valiosos na UFPE com a orientadora do meu TCC a Professora Maria Cláudia Alves Guimarães que muito contribuiu para a minha formação e para a eficiência da minha militância. Outro lugar onde pude vivenciar momentos enriquecedores foi o Centro de Educação - UFPE, onde fui monitora do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UFPE - NEAB, coordenado por Dayse Moura (professora associada do Departamento de Métodos e Técnicas de Ensino da UFPE) que muito contribuiu para a minha formação profissional e científica. Também tive a honra de usufruir das contribuições teóricas e práticas do Professor Everson Melquiades que lecionou

---

<sup>24</sup> BRASIL. Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, p.1, 10 jan. 2003 Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/l10.639.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm). Acesso em: 3 set. 2020.

Fundamentos da Arte-Educação.

Ambos integraram a banca examinadora da defesa da minha monografia intitulada por minha mãe de *Telessé Ajô Nagô Ogbon Obirin: sabedoria da mulher*, valorizando e empoderando a matrifocalidade do Ilê Obá Aganjú Okoloyá, do Afoxé Oyá Alaxé e do Balé-Escola Ajô Nagô. Axé!

Também encontro barreiras dentro das escolas de ensino particular para constituir esta militância. Muitos dos estabelecimentos que lecionei tratavam de forma preferencial as danças europeias. Direcionando minha prática para explorar de forma significativa os seus conteúdos e elegê-los como diretrizes das temáticas aplicadas e estudadas em sala de aula. Muitas escolas privadas não aceitam sair de sua zona de conforto, alimentando a falsa democracia racial dentro do âmbito escolar.

Dou o exemplo da postura da coordenadora da escola em que trabalhei que me pediu para pentear direito o meu cabelo por considerar que ele estava “assanhado”. Diante da observação respondi que aquela era uma postura preconceituosa e que não condizia com a postura de uma educadora.

Ela reagiu na defensiva argumentando que não queria me ofender e que achava muito bonito os meus cachos e citou que tinha parentes com cabelos parecidos com o meu. Que só estava dando uma sugestão para ele ficar “esticadinho”. Esses e outros episódios como a depreciação da estética pretas, o assédio, seja ele moral ou sexual e também o preconceito religioso integram o cotidiano de grande parte dos brasileiros deste grupo social.

Busco nas oportunidades que tenho, desconstruir estas ideias referentes aos instrumentos didáticos e práticas de ensino-aprendizagem da dança no ambiente escolar. Argumento sobre a importância das/os estudantes construir uma bagagem sociocultural diversificada para compreenderem de forma crítica a realidade do mundo e do meio que ela/ele está inserida/o. É grande a relevância

que as danças negras carregam para a construção identitária das/os afrodescendentes e de solidariedade dos não afrodescendentes de modo geral para a promoção da igualdade racial, cultural e social em nosso estado e país.

Avalio que as lutas e as resistências negras antirracistas desenvolvidas dentro do BNA e da EAN têm contribuído para a visibilidade, o empoderamento e a valorização da identidade, da memória e da cultura negras.

Saúdo meus orixás (divindades africanas do panteão yorùbá), a ancestralidade, o Ilê Obá Aganjú Okoloyá e a negritude. Peço força e sabedoria as ayabás<sup>25</sup> *Nanã* (símbolo da memória do povo preto), *Iemanjá* (símbolo de sabedoria e senhora mãe das mães), *Oyá* (símbolo da força feminina e senhora dos movimentos libertadores), *Oxum* (símbolo da beleza, do amor e da procriação em termos de abundância e prosperidade), *Oba* (símbolo de luta e da resistência feminina) e *Ewá* (símbolo das artes negras e da fala encantada) para trilhar as lutas no combate às desigualdades. Axé!

### **Anexo - Registros que narram a minha trajetória no Ilê Obá Aganjú Okoloyá e no Balé-escola Ajô Nagô, corpos que dançam o afoxé Oyá Aalaxé:**

Figura 1: Iyalasé Helaynne Sampaio no Toque e Amalá de Xangô: O Banquete do Rei do Ilê Obá Aganjú Okoloyá, 2019



Foto de Virgínia Ramos (Iyabassé do Ilê Obá Aganjú Okoloyá).

<sup>25</sup> Ayabá é um termo iorubá que significa rainha.

Figura 2: *Iyalasé* Helaynne Sampaio no Toque ISU OYIN – Oxalá e Oxum do Ilê Obá Aganjú Okoloyá, 2019



Foto de Virgínia Ramos (Iyabassé do Ilê Obá Aganjú Okoloyá).

Figura 3: Toque de Oyá do Ilê Obá Aganjú Okoloyá, 2019. Foto de Virgínia Ramos (Iyabassé do Ilê Obá Aganjú Okoloyá)



Foto de Virgínia Ramos (Iyabassé do Ilê Obá Aganjú Okoloyá).

Figura 4: Balé Nagô Ajô, 2018. Foto de Yá Gabriela Sampaio (Yapetebí do Ilê Obá Aganjú Okoloyá)



Foto de Yá Gabriela Sampaio (Yapetebí do Ilê Obá Aganjú Okoloyá).

Figura 5: Balé Nagô Ajô, 2017



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 6: Escola Ajô Nagô, 2019



Foto de Thaís Lenine (Ajoyê do Ilê Obá Aganjú Okoloyá).

Figura 7: Escola Ajô Nagô, 2016



Foto: Yá Gabriela Sampaio (Yapetebí do Ilê Obá Aganjú Okoloyá).

Figura 8: Balé Nagô Ajô, 2019



Foto de Virgínia Ramos (Iyabassé do Ilê Obá Aganjú Okoloyá).

Figura 9: Bailarinas Nagô, 2014



Foto de Laila Santana.

Figura 10: Balé Nagô Ajô, 2015



Foto do arquivo pessoal de Lhaysa Ramos (N'Ifá do Ilê Obá Aganjú Okoloyá).

## Evangélicos e as fissuras do fundamentalismo religioso no Brasil em tempos de pandemia

Angelica Tostes, Delana Corazza e Marco Fernandes

Nos meses de abril e maio, nós do núcleo de pesquisa Trabalho de Base Neopentecostal do **Instituto Tricontinental de Pesquisa Social**, realizamos 21 entrevistas com membros das igrejas evangélicas, frequentadores e pesquisadores do tema. Tal trabalho é a base para esta comunicação, cujos trechos de entrevistas citadas se encontram integralmente no site da pesquisa<sup>1</sup>.

As entrevistas foram realizadas por telefone e vídeo e duraram em média 30 minutos. O assunto inicial era sobre as mudanças da vivência da espiritualidade dos evangélicos por conta dos fechamentos das igrejas e da possibilidade de assistirem aos cultos virtualmente. As conversas com os trabalhadores e trabalhadoras evangélicas ultrapassaram o tema proposto inicialmente e se tornaram material de referencial teórico para esse ensaio. Este capítulo, portanto, busca trazer as reflexões a partir dessas prosas e apontar as novas possibilidades de contra narrativas nas brechas do fundamentalismo religioso e os avanços da luta nos espaços progressistas liderados por evangélicos e evangélicas. Devido ao espaço, absteremos de uma discussão mais teórica sobre o fundamentalismo, sabendo que companheiros e companheiras dessa obra abordarão de maneira profunda e eficaz.

---

<sup>1</sup> Confira a pesquisa na íntegra no Instituto Tricontinental de Pesquisa Social, disponível em <<https://www.thetricontinental.org/pt-pt/brasil/evangelicos-e-o-coronachoque-cultos-online-e-as-fissuras-do-fundamentalismo-religioso-no-brasil/>>. Acesso em 15 abr. 2020.

## 1 Conjuntura e fundamentalismos

Nesta conjuntura pandêmica, presenciamos o desespero de diversos pastores midiáticos insistindo na reabertura das igrejas fechadas e também uma aproximação, cada vez mais estreita, desse grupo com o governo federal - que frente à crise política que se encontra, aposta em sua base evangélica como uma das estratégias para se manter no poder. O iminente golpe financeiro nas igrejas, resultado da não arrecadação presencial dos dízimos, pode ser a razão desse desespero das portas fechadas. No entanto, a questão econômica como parte em destaque nas disputas políticas não é o único problema enfrentado pelos pastores midiáticos que hegemonizaram a visão de quem seriam os evangélicos nesse país. Em entrevista, o pesquisador Gedeon Alencar reforça: *“o problema não é só o dízimo, o problema é que essas pessoas perderam o discurso, perderam a razão de ser.[...] quem falava só de milagre e cura, vai falar o que agora?”*.

Entretanto, são nessas igrejinhas neopentecostais que seguem se multiplicando como o milagre dos pães nas periferias das cidades e nos cantos deste país, têm relatado o vazio dessa ausência. Vale lembrar que são nessas igrejas que a classe trabalhadora empobrecida tem alguma chance de elaborar os traumas das múltiplas opressões do cotidiano, encontrando na fé o sopro de esperança de uma dignidade muitas vezes negada. As igrejas se tornam espaços de sociabilidade, entretenimento, arte, lazer, educação e possíveis ascensões sociais através de cursos, formações e oportunidades de empregos entre irmãos/irmãs da comunidade. Em tempos pandêmicos, a crise sanitária e econômica tem afetado em especial a vida dos/as trabalhadores/as periféricos/as. As igrejas têm tido dificuldades para preencher o vazio nos corações e mentes das pessoas. *“Sinto depressão, a igreja é o alimento da alma”*, diz Cleonice Vitor, trabalhadora doméstica e moradora do bairro Peri Alto, periferia da Zona Norte

da cidade de São Paulo, onde os casos de morte por coronavírus aumentam consideravelmente.

Com as novas demandas de um mundo vivenciando o CoronaChoque<sup>2</sup>, as igrejas também estão em processos de adaptação. O culto online é uma tentativa de resposta, já conhecida de grandes igrejas, para a espiritualidade em tempos de pandemia. Em um levantamento de dados realizado pelo pesquisador Livan Chiroma (UNICAMP), no mês de março de 2020 a busca pelo termo “culto online” aumentou 10.000% no buscador Google. Um aumento exponencial que reflete a busca de respostas da fé para o enfrentamento do vírus. Isso significou uma mudança no cotidiano de muitas igrejas e fiéis que tiveram que se adaptar a essa nova forma de culto e ação pastoral.

As igrejas evangélicas possuem diferentes realidades e peculiaridades, por essa razão não é possível fazer generalizações banais. Cada igreja, local e denominacional, teve que fazer suas adaptações: acompanhamento pastoral via Whatsapp, contratar plataformas de reuniões online, cultos online dentro da casa dos fiéis, cultos online feitos nas igrejas. Para os fiéis a experiência é diversa, desde o momento e o tempo de se preparar para o culto até a possibilidade de “visitar” diversas novas igrejas virtualmente, as mudanças são reais, concretas e alteraram a forma de viverem a experiência religiosa tão presente em suas vidas cotidianas. Mesmo com a ausência dos cultos presenciais, fiéis têm experienciado novas vivências com a espiritualidade digital. Em casa, as pessoas se arrumam, organizam seus espaços, sentam-se em frente à TV, computador ou mesmo celular e assistem a esses cultos. Apesar desse esforço de manterem uma rotina para estarem, ainda que virtualmente, no culto, viver de fato essa experiência não tem sido tão simples, “não tenho muita paciência”, afirma Cleonice.

---

<sup>2</sup> CoronaChoque é um termo que se refere à forma como o vírus atingiu o mundo com uma força avassaladora e como a ordem social do Estado burguês desmoronou diante dele, enquanto a ordem socialista pareceu mais resiliente. Para saber mais consulte o Instituto Tricontinental de Pesquisa Social, Dossiê no 28, maio de 2020. Disponível em: <<https://www.thetricontinental.org/pt-pt/dossie-28-coronavirus>>. Acesso em 15 abr. 2020.

Essa nova configuração da Igreja e da participação de seus fiéis, além de trazer mudanças nas formas de vivenciar a fé, tem também possibilitado ainda que discretamente, alguns questionamentos sobre os discursos de suas lideranças, baseados muitas vezes, como anunciamos, em uma leitura fundamentalista da Bíblia. Essa nova configuração da Igreja e da participação de seus fiéis, além de trazer mudanças nas formas de vivenciar a fé, tem também possibilitado, ainda que discretamente, alguns questionamentos sobre os discursos de suas lideranças, baseados muitas vezes em uma leitura fundamentalista da Bíblia. Assim como todo movimento, o fundamentalismo religioso não é um só: há o fundamentalismo dos pentecostais e com faces mais midiáticas, como Silas Malafaia, Marco Feliciano e há outros dos protestantes históricos, principalmente os chamados neocalvinistas, que tem penetrado sorrateiramente os poderes governamentais, como o caso do Ministro da Justiça, André Mendonça, e do novo Ministro da Educação, Milton Ribeiro, ambos pastores da Igreja Presbiteriana do Brasil.<sup>3</sup>

## 2 As possíveis fissuras do discurso fundamentalista

Entre os pentecostais alguns discursos são importantes para a construção do fundamentalismo religioso, como a lógica do triunfalismo e da cura, que envolvem a teologia da prosperidade e a teologia do domínio. A primeira reforça o sentido individual da possibilidade cristã de felicidade e prosperidade terrena, a partir da fé e de seu comprometimento com a igreja. Já a segunda aponta que, para a realização dessa felicidade, é necessário se inserir na batalha espiritual contra o Diabo, sendo este o responsável de todos os males da humanidade, e

---

<sup>3</sup> PACHECO, Ronilso. **Quem são os evangélicos calvinistas que avançam silenciosamente no governo Bolsonaro**, 2020, Intercept. Disponível em: <<https://theintercept.com/2020/02/04/evangelicos-calvinistas-bolsonaro/>>. Acesso em 15 abr. 2020.

que os crentes devem resistir as tentações e pecados deste. Dessa forma, se algo de ruim acontece com o indivíduo, é atribuído algum pecado a essa pessoa, e entendido que o mal veio como fruto de desobediência a Deus. A partir dessa visão descontextualizada da Bíblia é gerado uma culpabilização do indivíduo frente às adversidades da vida. Ser evangélico se torna a única possibilidade de ação contra as forças demoníacas presentes na terra, a conversão é o único caminho para a salvação<sup>4</sup>.

Com a pandemia do Covid-19, algumas bases teológicas fundamentalistas pentecostais parecem estremecer. Para o jovem batista Jackson Augusto e ativista do Movimento Negro Evangélico: *“Talvez, muitas pessoas vão desacreditar de espiritualidades assim, esse discurso que promete coisas, que ninguém vai tocar em você, o discurso neopentecostal é além do financeiro. Para algumas experiências pode haver um enfraquecimento do discurso fundamentalista”*.

O discurso do fundamentalismo religioso é ecoado na fala de um pastor pentecostal entrevistado que diz: *“Quem está confiante nesse momento? Quem confia em Deus, quem sabe que Deus está no controle de tudo. Nada acontece se não for a permissão de Deus. Então quer dizer, nós estamos em paz, eu estou em paz. Pessoas que não tem essa confiança em Deus, pessoas que não creem em Deus estão desesperadas, ‘e agora, o que vai ser da minha vida’, né?”*.

Em outras linhas, acaba minimizando as consequências da pandemia em relação à saúde pública e as maneiras que têm afetado a vida de milhões de trabalhadores e trabalhadoras nesse país, como se bastasse a confiança em Deus. No início da pandemia, Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) disse aos seus fiéis para não se preocuparem com o coronavírus e que isso era uma *“uma tática de Satanás”* – e da mídia – para causar pânico nas pessoas. A visão fundamentalista que enxerga um inimigo comum – o outro – a ser destruído

---

<sup>4</sup> Para um aprofundamento teórico recomendamos a leitura de DIP, Andrea. **Em Nome de Quem?: a bancada evangélica e seu projeto de poder**. Editora José Olympio, 2018. Especialmente no capítulo 5 “Teologia da Prosperidade e Teologia do Domínio”.

por meio da fé e o papel da conversão como única forma de salvação encontram ecos na política negacionista de Bolsonaro.

O uso da religião como manipulação ainda é um instrumento de controle sobre os corpos e subjetividades em alguns contextos. Por mais que os princípios da Reforma Protestante aponte caminhos para uma fé mais individualista e privada, no campo popular brasileiro a realidade é oposta. Para Ronaldo: *“As pessoas não foram preparadas para serem independentes. Foram preparadas para serem dependentes do ditador trazido para a igreja”*. Um elemento que alguns desses líderes traziam, e ainda trazem, é a cura. Um exemplo é o vídeo publicado no Youtube em que o pastor da Igreja Mundial do Poder de Deus, Valdemiro Santiago, promete a cura do coronavírus através da compra de sementes de feijão abençoadas, pedindo o “propósito” de R\$1 mil por elas. Após inúmeras críticas, a IMPD emitiu uma nota alegando que não vendiam sementes, nem prometiam a cura. No dia 11 de maio o MPF (Ministério Público Federal) solicitou que o YouTube retire do ar vídeos, e continua investigações em relação a “curas mágicas”. Os esgarçamentos de tais discursos podem ser um ponto de fissura no fundamentalismo religioso. Ronaldo desabafa: *“o coronavírus mostrou o quanto de farsa existe dentro da prática religiosa, o [...] mostrou a hipocrisia de tudo isso. Alguns até tem programas de televisão mostrando curas, coisas impossíveis, e o coronavírus ninguém cura”*.

A jovem evangélica Alana aponta: *“o discurso religioso também têm se enfraquecido. Quando eu digo que a cura vai chegar só com oração e essa cura não chega? Como dar respostas a isso? Se esses pastores têm tanto poder, por que eles não estão nas portas dos hospitais simplesmente curando as pessoas?”*.

Claudio nos conta que muitos pastores estão deprimidos e traz uma importante reflexão sobre como pode se fragilizar esse poder tão grande dado a essas lideranças: *“Muitas vezes o pastor tem uma igreja e ali é a área de escape dele, entendeu? Ele é idolatrado, ele é o cara, ele é o pastorzão, então nesse momento que*

*ele perde a igreja e tem que ficar com a família, ele fica meio que sem pé, né? A igreja é um escape, lá ele manda, lá ele tem um monte de gente, entre aspas, para puxar o saco, babar o ovo. Em casa, se ele não tem uma sustentação bíblica, um estudo, se não está realmente pautado na palavra, o cara se sente pior do que a gente que é membro. Ele é um Deus, né? Vaidade, se você não tiver uma base na Bíblia mesmo, aquilo que Deus fala: 'a honra é Dele, a glória é Dele', você se perde aí, você acha que é você. Todo mundo que foi exaltado ficou para trás. Aquele pastor que é humilde não sente muito, não".*

Encontrar as fissuras nos discursos e ações dos pastores que levantaram a bandeira fundamentalista é um desafio. Aprender a construir pontes de diálogo e de aproximação que não estão prontos, dado que muitas das afirmações do campo progressista não conseguem, ainda, dialogar com os fiéis, é uma tarefa fundamental nesse momento. Para Alana não é dizendo "o quanto alienado vocês estão por seguirem esse pensamento" que essas novas ideias serão agregadas. Respeitar a fé em todas as dimensões da vida das pessoas é imprescindível para não aniquilarmos o diálogo. A ciência, a fé e a luta não são antagônicas. O pastor Rosivaldo expressa sua fé dizendo: "eu acredito em milagre. Acredito que Jesus cura, em libertação. Agora, eu também acredito na ciência. O que Deus tinha que fazer para humanidade ele já fez, que foi enviar Jesus para salvar o mundo. Agora o problema da COVID-19 é um problema evidentemente humano, não vem meter Deus nesse negócio porque não tem nada a ver. É um problema biológico, não é uma força espiritual da maldade".

Outra questão que devemos nos colocar como tarefa é a possibilidade de disputa da leitura da Bíblia. Avaliamos que é possível o questionamento sobre o papel do pastor e aquilo que ele tem pregado nos seus discursos dentro e fora da Igreja, e nos questionamos: a Bíblia é o canal principal de disputa das narrativas? Com o culto online e o incentivo ao culto doméstico os fiéis tem passado mais tempo com a Bíblia. A leitura bíblica feita pelos membros das igrejas, sem a

interpretação direta do pastor ou instituição, pode contribuir também para as rachaduras do discurso fundamentalista da fé. Entretanto, não se pode cair em um idealismo, Welita pontua: *“eu acho que a Bíblia abre possibilidades para você pensar tanto de forma extremamente conservadora quanto extremamente libertária, depende muita da visão que você tem, dessa carga cultural que você tem, dos livros que você já leu, a partir disso você consegue fazer uma leitura”*.

Josélia explica sua relação com a Bíblia em tempos de pandemia: *“a gente lê junto (com a família), a palavra de Deus diz em Oséias 46 que o povo sofre por falta de conhecimento. A Bíblia é um livro que cada um lê de um jeito e é isso que a gente tem procurado mostrar para os nossos irmãos, que nós somos ovelhas, a gente não é gado. A gente precisa ter o conhecimento da palavra, não dá para a gente fazer isso por que tal bispo, tal apóstolo, tal pastor falou. A gente tem que fazer por que a gente tem que ir lá, examinar a escritura e ver se é aquilo. Então quando a gente faz isso junto, por mais que tem interpretação diferente, a gente consegue entender ali na Bíblia, o que a palavra quer dizer. A gente tem procurado fazer juntos ou quando tem uma dúvida a gente procura estudar o que significa aquilo, o que a Bíblia quer falar em relação àquilo. Por que a Bíblia se renova todo dia, se você ler um salmo hoje, amanhã, quando passar alguns dias que você for ler, mediando o que você está passando, você vai interpretar ele de outra forma”*.

As possíveis rupturas e novas percepções da realidade não se constroem de um dia para outro. As lideranças de diversos movimentos populares que estão na linha de frente das ações têm construído - a partir da formação política com a sua base - olhares resistentes frente à realidade e, não raramente, tendo que lidar com concepções enraizadas no fundamentalismo religioso.

Se podemos afirmar que a fé não imuniza contra o vírus, também não imuniza contra o olhar crítico sobre a realidade. Josélia trabalha há anos nas bases dos movimentos sociais de luta por moradia e tem buscado dialogar principalmente com as mulheres evangélicas nos seus espaços de formação e

possibilitado a reflexão política a partir da fé. Em tempos de pandemia, Josélia, para além das campanhas de solidariedade e doações de alimentos, tem tentado acalmar as famílias que estão inseguras e muitas vezes se sentindo abandonadas, levando as palavras de Deus, *“mas não a palavra de Deus alienada, mas a que faz a gente entender que precisamos nos cuidar [...] A fé e a inteligência andam juntas”*.

Para além das ações nos territórios, os meios digitais também se tornaram espaços de resistência frente ao negacionismo do governo federal ecoado pelos fundamentalistas religiosos. Organizações como o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, Usina de Valores, Coletivo Bereia, Evangélicas pela Igualdade de Gênero, Cristãos e Cristas Contra o Fascismo, Movimento Negro Evangélico entre outras, tem promovido ações virtuais para conscientização e protesto contra o uso da religião para justificar atrocidades governamentais cometidas nesses tempos. Provocados pelas ações desastrosas do Governo Bolsonaro frente à pandemia, 35 organizações e movimentos evangélicos e centenas de fiéis de diversas denominações cobram respostas do governo federal, frente à tragédia que está em curso, por meio do Manifesto *“O governante sem discernimento aumenta as opressões – Um clamor de fé pelo Brasil”*. O manifesto traz a necessidade de as igrejas garantirem o isolamento, mantendo os cultos presenciais suspensos e que a igreja só abra suas portas para as ações de solidariedade.

### **3 Inspirações finais**

Diante deste cenário, ainda é impossível prever o que será da igreja pós-pandemia. Talvez haja essa pulverização das figuras de autoridades e discursos únicos, ou uma reinvenção do fundamentalismo para abraçar ainda mais as comunidades que sofreram pela pandemia. Talvez a fé seja questionada por conta da falta de respostas para tanto sofrimento ou, ao contrário, com o aprofundamento da crise e com a saúde mental abalada, pode haver um aumento

do número de pessoas procurando nas igrejas evangélicas as respostas para suas dores. O futuro é incerto e a forma que este retorno vai se consolidar é ainda um campo em disputa. Welita aposta em uma mudança radical do papel e poder da Igreja: *“eu acho que não vai existir mais igreja, assim como todas as estruturas estão falindo, a igreja também é esse instrumento que vai falir. Eu acredito que esse evangelho é tão vivo, tão vivo, que pastor nenhum pode aprisioná-lo. Igreja nenhuma pode dizer ‘esse é o meu evangelho’, o evangelho é do mundo e evangelho para mim, de Cristo, é qualquer pessoa que estenda a mão aos necessitados. Essas igrejas como são, irão ruir”*.

As forças progressistas estão em marcha por meio da solidariedade e da batalha das ideias, presencialmente ou não. As fissuras nos discursos fundamentalistas religiosos, evidenciados nas ações contra a pandemia, criaram possibilidades para rupturas de uma espiritualidade conservadora. Nesse contexto, tornam-se cada vez mais férteis as disputas, no campo religioso. Os evangélicos, principalmente os neopentecostais, compõem parte significativa dos moradores das periferias das cidades, alvo principal do vírus em nosso país. É necessário reforçarmos que sem o diálogo com esse setor da sociedade não avançaremos de fato para uma transformação da realidade que vivemos.

## Referências

CORAZZA, Delana; TOSTES, Angélica; FERNANDES, Marco. *Cultos online e as fissuras do fundamentalismo religioso no Brasil: pesquisa dos Neopentecostais na Política*. São Paulo: Instituto Tricontinental de Pesquisa Social, 2020. Disponível em: <https://www.thetricontinental.org/pt-pt/brasil/evangelicos-e-o-coronachoque-cultos-online-e-as-fissuras-do-fundamentalismo-religioso-no-brasil/> . Acesso em: 20 ago. 2020.

DIP, Andrea. *Em Nome de Quem? A bancada evangélica e seu projeto de poder*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2018.

PACHECO, Ronilso. *Quem são os evangélicos calvinistas que avançam silenciosamente no governo Bolsonaro*, 2020, Intercept. Disponível em: <https://theintercept.com/2020/02/04/evangelicos-calvinistas-bolsonaro/>>. Acesso em 15 abr. 2020.

# Fundamentalismo religioso em comunidades protestantes: um testemunho a partir da experiência Batista

Paulo César Pereira

## **1 Pra começo de conversa - uma introdução**

Nasci na periferia da periferia. Explico: Eu nasci 04 meses depois de instalada a última ditadura militar no Brasil, no ano de 1964, numa pequena cidade no extremo sul do Piauí, periferia do Brasil. Aos 13 anos entrei para as fileiras do protestantismo pelas portas da igreja batista, que à época, na cidade, simbolizava subir um degrau na vida, já que para um menino pobre, era seguramente uma clara possibilidade de escalada social.

Aquela igreja local tem raiz no protestantismo americano e, precisamente, eram missionários ligados à Junta de Richmond, convenção do sul do EUA que, à época de sua fundação, defendia a escravidão e eram motivados por um forte espírito colonialista. Eu, naturalmente, não sabia e nem desconfiava de nada e assim passei por todas as etapas de uma catequese formal.

Já catequizado, mais tarde entrei em contato com os escritos de Aníbal Pereira Reis, um ex-padre que se tornou pastor e abominava integralmente toda a caminhada religiosa anterior à sua “conversão” ao protestantismo. Confesso que antes eu tinha somente desprezo pelos católicos, mas o Pr. Aníbal me ensinou a ir além, aprendi a ter raiva e, por vezes, isso beirava a ojeriza. Dos seus escritos ainda me recordo de alguns: “O padre cria em Jesus, mas não era salvo”, “O sinal da besta”, “Este padre escapou das garras do Papa”, “Outro conto do vigário”, “Serão boas todas as religiões?”, “Pedro nunca foi Papa”, “O ecumenismo: seus objetivos e seus métodos” e “O ecumenismo e os batistas”, dentre outros. Todos esses livros ainda guardo na minha estante, são testemunhas de uma longa

caminhada. Ainda conversamos, mas os diálogos se tornaram mais difíceis e naturalmente mais raros.

Em todos eles a radicalidade não tem limites e suas polêmicas abasteciam os círculos evangélicos nas décadas de oitenta e noventa, inclusive com a publicação no tradicional “O Jornal Batista”, (19/01/1972), de uma suposta carta do Papa Paulo VI, preocupado com a atuação do ex-padre e com os possíveis estragos que o mesmo poderia causar nos arraiais da igreja católica. A carta continha todos os indícios de não veracidade, como nomes, timbres e assinaturas não confirmadas, no entanto para os seus leitores isso não tinha a menor importância.

Se a biologia diz que somos o resultado daquilo que nos alimentamos, na vida religiosa isso também se torna uma verdade. O comum é reproduzirmos os mesmos comportamentos que aprendemos quando da construção do nosso *ethos* religioso. Me tornei um avesso ao ecumenismo, ao diálogo inter-religioso e a tudo que não se encaixava no meu conceito de verdade. Qualquer tentativa de aproximação com outras igrejas ou movimentos era logo descartada, pois, para além dos escritos de Anibal Pereira Reis, me abasteci por um bom período de tempo com as leituras da revista “Os Puritanos” de tradição conservadora e ainda complementava com os traumatizantes textos do pastor Augustus Nicodemus Lopes, expoente do calvinismo no Brasil e muito apreciado por todos os que amam os fundamentos e a ortodoxia da igreja. O certo é que isso quase me predestinou a viver uma fé cega e alimentada por um sentimento de superioridade. Tornei-me um cristão conservador, fundamentalista não assumido e totalmente convencido de que a bíblia era infalível e que eu, como um bom batista, era um fiel seguidor da sã doutrina e dos ensinamentos de Jesus.

Neste texto abordarei questões relacionadas ao fundamentalismo e as suas manifestações no meio protestante brasileiro, dando ênfase em sua repercussão na denominação batista. Tentarei ainda fazer um recorte histórico da atuação

batista a partir do momento em que chegou ao Brasil e naturalmente trataremos da sua influência na vida social e política brasileira na atualidade, observando as igrejas filiadas e as suas lideranças religiosas.

## **2 A raiz do problema: matriz protestante brasileira – breve recorte da Igreja Batista no Brasil**

A história dos batistas no Brasil começou com missionários norte-americanos no estado de São Paulo, na região de Santa Bárbara D'Oeste e em um pequeno povoado nos seus arredores que depois veio a se tornar a cidade de Americana. O primeiro registro cita o missionário Thomas Jefferson Bowen, que veio para o Brasil por volta de 1860. Este, pelo fato de ter anteriormente morado na África, buscou uma aproximação com os moradores simples das comunidades, inclusive mantendo diálogo com os escravos, pois dominava o Iorubá, o que logo suscitou desconfiança da polícia e dos donos dos escravos e isso lhe rendeu inclusive algumas prisões. Devido a problemas particulares de saúde e ao abandono financeiro por parte das junta de missões estrangeiras dos EUA que o mantinha, teve que voltar para o seu lugar de origem.

Depois disso vieram outros missionários enviados pela Junta de Richmond. Essa junta foi fundada por conta de suas posições conservadoras e de apoio à escravidão. Os primeiros casais de missionários oficiais da Junta de Richmond foram William Buck Bagby e sua esposa Anne Luther Bagby e Zacharias Clay Taylor e sua esposa Kate Stevens Crawford Taylor. De início trabalhavam apenas nos cultos para os estrangeiros. Com a conversão ao protestantismo do padre Antônio Teixeira de Albuquerque, mudaram-se para Salvador/BA e ali fundaram oficialmente a Primeira Igreja Batista do Brasil para brasileiros. Esse era o ano de 1882.

Hoje sabemos que as motivações dos missionários não eram simplesmente evangelizadoras, mas também para fugirem das situações difíceis impostas pela

guerra da secessão, (1861-1865), que já havia terminado, no entanto os seus efeitos econômicos, sociais e religiosos ainda se estenderam por muito tempo. Como saldo da derrota sulista (escravocrata) para os nortistas restou a miséria, a desolação, a fome, a destruição e muitos saques no comércio e nas fazendas.

A imigração foi uma das soluções encontradas por muitos para recomeçarem as suas vidas. Muitos foram para o México, Venezuela, Peru, Austrália, Nova Zelândia e outros vieram para o Brasil. Somente na província de São Paulo era possível se contar mais de uma centena de famílias de imigrantes americanos, quase todos na Região de Santa Bárbara e no povoado de Americana. Assim, tal como aconteceu na colonização brasileira pelos portugueses, onde os colonizadores tinham interesses diversos e por vezes não tão nobres, os nossos missionários colonizadores também tinham seus interesses pessoais e por vezes estes iam além do amor pelo Brasil.

O respeito à cultura e aos costumes dos primeiros habitantes nunca foi uma preocupação das novas missões. A evangelização se dava pelo anúncio e convite à conversão e não pelo diálogo com os habitantes do lugar. Assim o embate com as religiões e igrejas já presentes no país foi inevitável. O que se plantou, se colheu e o resultado é possível se perceber até hoje.

A suposta necessidade de se preparar para um confronto com os adversários fez com que a maioria dos evangélicos, e neste caso particular os batistas, se preparassem como se fossem para uma guerra. De um lado ficava os novos missionários e seus seguidores que supostamente acreditavam estar com a verdade e do outro lado todas as outras igrejas e religiões, em especial a Igreja católica romana, mas também tinham uma forte preocupação com as religiões de matrizes africanas, consideradas as mais perigosas porque, segundo entendiam, lidavam diretamente com o diabo.

Segundo Teilhard de Chardin (Cf. SEBASTIÃO, 2005) prestigiado teólogo e filósofo francês, qualquer aproximação com o diferente suplica um exercício

pessoal e coletivo que ele chama de educar a vista. Ocorre que, para educarmos a vista, necessitamos de proximidade, de humildade e abertura para compreender que Deus é maior do que nossas denominações e, mais ainda, maior que as nossas convicções religiosas. Essa não era uma preocupação dos missionários norte-americanos.

O educador e teólogo brasileiro Rubem Alves (2011) diz que um olhar único produz desvios e assim se vemos a Deus de um jeito só, não vemos mais a Deus e sim um ídolo. Nesse mesmo sentido o teólogo alemão Paul Tillich nos adverte que devemos amar aquilo que está na profundidade das diferentes tradições religiosas. Para os missionários e suas missões, a ordem era ganhar almas, custasse o que custasse, se necessário, a própria vida. A história mostra que para os missionário, missão dada é missão cumprida.

Nos primeiros 25 anos das missões batistas foram organizadas 83 igrejas em território brasileiro. A expansão da igreja batista se deu do litoral para o interior e do centro para as periferias, e nestas encontrou sempre boa aceitação. O carro chefe na evangelização era a distribuição de bíblias e esse trabalho era exercido por colportores. Mesmo a religião oficial no Brasil sendo à época o catolicismo (até a proclamação da república em 1889) a distribuição e venda de bíblias era permitida e de certa maneira até incentivada e protegida pelas autoridades políticas.

Neste ser assim, pela distribuição de cinco bíblias a cinco famílias de boas posses, apenas 22 anos depois dos batistas terem oficializado o trabalho no Brasil, foi fundada em 1904 a Igreja Batista em Corrente, extremo sul do Piauí, cidade onde eu nasci e igreja onde eu me converti ao protestantismo.

### **3 *Hic Est Forsit* – eis o problema: separação entre igreja e estado, “*pero no mucho*”**

A separação entre igreja e estado é um dos princípios basilares da fé batista e um dos mais defendidos por sua membresia. No entanto, quando se investiga a prática política dentro da denominação, percebe-se que desde a sua origem os batistas sempre se beneficiaram dos apoios e da proteção política do estado. O tratamento recebido pelos missionários norte americanos não era o mesmo ofertado aos representantes de outras religiões ou denominações, principalmente se a procedência fosse do continente africano ou se porventura viessem de países com menor poder econômico e político que o americano. À época os EUA já tinham importância para a economia brasileira e os missionários estavam inseridos dentro desse contexto de expansão capitalista americana.

A oposição aos batistas e fatos isolados de perseguições não partiam do estado, mas de pessoas ligadas às igrejas já existentes no território nacional. É sabido inclusive que o imperador Dom Pedro II tinha boa apreciação pelos primeiros protestantes, recebendo-os, muitas vezes, para audiências e ouvindo de seus pleitos. Também há relatos de colportores presos no nordeste e que foram soltos por ordem direta do imperador, afirmando ele que a prática de colportagem não era crime previsto na constituição.

Ainda nos primórdios da república, os irmãos Joaquim Nogueira Paranaguá (2º governador do Piauí e senador da República) e o Cel. Benjamin José Nogueira, influentes na política, abraçaram a fé protestante, mais precisamente a denominação batista, e dela foram defensores por toda a vida. Eles nasceram em Corrente/PI e foram membros fundadores da igreja Batista da cidade. Foi esta a igreja da minha conversão. Era dirigida por missionários americanos e tinha uma forte influência política da família Nogueira Paranaguá. Ali percebi que nem sempre se consegue separar política e fé, religião e estado, pois elas estão juntas

e a serviço de interesses estranhos à sua constituição, e normalmente beneficiam grupos que já estão no exercício do poder.

Hoje, o envolvimento das igrejas batistas nos espaços políticos se dá pelos métodos mais tradicionais. Há uma cooptação dos pastores e lideranças e o apoio político deve render às comunidades religiosas benefícios particulares. Na época de campanhas políticas é muito comum os convites para cafés da manhã ou jantares com candidatos, o que não implica em debate de ideias, mas apenas em se dar uma oportunidade para o candidato, costumeiramente, já com a benção do pastor, ser ouvido e ali apresentar os seus planos políticos ou plataforma, quando tem. A formação política da comunidade e uma consciência de coletivo é quase nula.

Com o crescimento do número de evangélicos, pesquisas apontam hoje para um universo de quase 65 milhões, a sua representação política também ganhou maior peso. No plano nacional a bancada evangélica possui força e fama, não pela defesa dos direitos sociais e coletivos, mas pelas negociações que buscam manter os espaços políticos como lugar de poder, naturalmente com os (in)devidos retornos financeiros. A conduta é a mesma nas diversas comunidades de fé e normalmente os candidatos estão atrelados à forças políticas consideradas de direita. Eles se manifestam especialmente na defesa das pautas chamadas morais, e estão sempre atentos à defesa dos interesses financeiros dos grupos políticos e religiosos que lhes dão sustentação, afinal, "*Corvus oculum corvi non eruit*", em bom português: um corvo não arranca o olho de outro corvo.

As igrejas que se curvam a esse modelo adotam um discurso conservador, de conteúdo fundamentalista e alheio às pautas que defendem os direitos e garantias sociais das minorias. Assim eternizam as mesmas práticas que foram adotadas desde as primeiras missões no solo brasileiro pelos missionários norte-americanos, para quem o projeto religioso era também um projeto econômico e político. Nesse sentido, Monteiro (2019) afirma:

A implantação do protestantismo no Brasil, em oposição à Igreja Católica, também se dá com o apoio de grupos dominantes, na sedução do progresso norte-americano. As missões norte-americanas no Brasil apresentam um traço fundamentalista, racista, e um acentuado preconceito diante da cultura popular.

Hoje, não resta dúvida que a matriz eclesial e teológica brasileira é importada dos EUA. O fundamentalismo religioso nas igrejas nacionais não foi gestado e nem nascido por aqui. Ainda segundo Monteiro (2019) os seus traços e formato não advém de uma experiência histórico-geográfica brasileira ou latino-americana. E, para além disso, reforçando essa percepção, consideramos ainda a existência de um mercado editorial que é influenciado academicamente pelas escolas de teologia norte americanas. Os autores de maior inserção no universo evangélico e por conseguinte também nas igrejas batistas são os autores americanos, e neste caso poderiam ser citados dezenas deles.

Sabemos que a origem do fundamentalismo nos EUA se deu no início do século XX como reação ao processo de secularização da sociedade e como contraponto ao liberalismo teológico advindo da Europa que adotava uma posição crítica ao dogmatismo.

Esse fundamentalismo oriundo basicamente do puritanismo, do pietismo Wesleyano e do avivalismo, procurava afirmar a ortodoxia a partir de cinco fundamentos da fé: 1. Inerrância bíblica e leitura literal; 2. Nascimento virginal de Jesus; 3. Remissão de pecados pelo sacrifício de Jesus; 4. Ressurreição corpórea de Jesus; 5. Realidade objetiva dos milagres de Jesus. Todos esses elementos foram incorporados integralmente à prática religiosa da maioria das igrejas protestantes brasileiras.

O discurso fundamentalista religioso protestante no Brasil não está presente somente em uma igreja ou denominação, mas se encontra enraizado nos diversos segmentos ou ramificações, desde as igrejas reconhecidas como protestantes históricas, como Batistas, Presbiterianos, Anglicanos, Luteranos e Metodistas, passando pelas igrejas pentecostais como Assembleia de Deus, O

Brasil para Cristo, Deus é amor, Igreja do Evangelho Quadrangular e a Congregação Cristã no Brasil e chega também aos neopentecostais com a Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, Igreja Mundial do Poder de Deus, Renascer em Cristo, Sara Nossa Terra, dentre outras. As práticas podem ter algumas variações, mas os fundamentos são os mesmos.

Ao analisarmos o fundamentalismo religioso nas igrejas pelo viés político, observamos que apesar da heterogeneidade das diferentes práticas religiosas, há um fio condutor que perpassa todas elas. Essa característica ficou clara nas eleições majoritárias do último pleito no Brasil, quando os principais segmentos ditos evangélicos apoiaram maciçamente a candidatura presidencial que foi a vencedora.

No entanto, em contraponto à esse discurso majoritário, há também diversos grupos que se reconhecem como evangélicos, mas são de vertente progressista e são chamados de evangélicos de esquerda. Esses não se identificam nem com a teologia e nem com a prática fundamentalista. Apresentam um discurso em defesa da justiça social, da democracia, dos direitos humanos, das diversidades sexuais e religiosas, das minorias, dos excluídos e dos marginalizados. Dentre tantos podemos citar: Aliança de Batistas do Brasil, Frente Evangélicas pelo Estado de Direito, Visão Mundial, Aliança Bíblica Universitária-ABU, Fraternidade Teológica Latino americana-FTL, Rede FALE, Movimento Evangélico Progressista-MEP, Rede Nacional de Assistência Social-RENAS, Coordenadoria Ecumênica de Serviço-CESE, Fé Act Brasil, Diaconia e outras. Não são igrejas, mas entidades que se identificam com os valores da tradição evangélica protestante e se posicionam publicamente em defesa da igualdade, da democracia e da justiça social.

Para eles a religião deve ser um instrumento de mudança das estruturas sociais. Estes estão engajados em buscar respostas para temas complexos como desigualdades, violência, racismo, machismo, pobreza, desemprego, igualdade de

gênero e outros, pois entendem serem inerentes à missão cristã e ao Reino de Deus.

Para boa parte desses grupos e entidades um referencial importante é o reconhecido documento denominado de Pacto de Lausanne, resultado do Congresso Internacional de Lausanne (Suíça) de 1974 e que é composto por quinze artigos que articulam sobre o que creem, mas principalmente como a fé evangélica progressista deve ser encarada.

Esse discurso não é novo, é anterior inclusive a Lausanne e tem se mantido vivo desde as década de 1960 e 1970, quando aconteceram encontros que firmemente defendiam a democracia. Um exemplo foi a Conferência do Nordeste em 1962, onde, em Recife, se reuniram centenas de pessoas de todo o nordeste para discutir o tema “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro”. Essa conferência foi ecumênica e contou com técnicos e especialistas de diversas áreas e que não eram ligados à nenhuma igreja, tais como Celso Furtado, Gilberto Freyre, Paul Singer e outros.

Apesar da prevalência numérica dos evangélicos fundamentalistas, bem como da ocupação dos espaços políticos por eles na atual conjuntura, os grupos minoritários tem procurado seus caminhos com ações práticas e mobilizações, especialmente por meio da mídias digitais. Assim eles vêm se posicionando publicamente e desta maneira deixam clara a sua oposição ao fundamentalismo dentro desse universo evangélico heterogêneo e pulverizado.

Nesse sentido, em uma consulta livre sem caráter científico quanto à metodologia e/ou aplicação de dados estatísticos, foi perguntado a um grupo de aproximadamente 100 (cem) pessoas que abraçam essa corrente evangélica progressista, o porquê dos evangélicos terem votado em Jair messias Bolsonaro para presidente na última eleição. Partilharemos aqui algumas dessas respostas, que espelham, em tese, às demais, e que nos facilita melhor compreender o que se passa no atual contexto protestante brasileiro.

Na avaliação de Benedito Bezerra (2019), professor universitário, a eleição de Bolsonaro está relacionada ao modelo de cristianismo implantado pela visão e colonização norte americana, que estabeleceu no imaginário evangélico brasileiro a ideia que, se o candidato se diz cristão ou afirma a sua identificação com o universo evangélico, então, pouco importa a sua plataforma ou projeto de governo, ele sempre será o preferido, especialmente se o discurso estiver acompanhado da defesa de uma pauta relacionada à moral em relação à sexualidade e ao que entendem como proteção da família tradicional. Diz ele:

É bem possível que os evangélicos gostaram muito da perspectiva de realizar o sonho de ter um presidente “cristão”, se não “evangélico” que era para muitos. Evangélicos fundamentalistas vibram com a ideia de um presidente que vem se alinhar ao cristianismo de dominação representado pelos EUA, assim como ao sionismo cristão que condiciona a fé à disposição de orar pela “paz” de Israel, o direito de matar palestinos sem ser perturbado. (BEZERRA, 2019)

Nesse mesmo sentido pontua Aletuza Leite (2019), professora universitária, quando afirma que Bolsonaro apresentou “Um discurso teopolítico e nesse discurso fundamentalmente a pauta é moral e, dentro da pauta moral, a sexualidade”.

Nessa mesma esteira são as considerações de Antonio Magalhães (2019), professor universitário, quando ressalta as questões relacionadas ao discurso bélico adotado em boa parte das igreja evangélicas. Existe um imaginário que a igreja está em guerra, que Jesus é o general e que os cristãos vencerão a batalha final contra o mal. Neste caso o mal é simbolizado por todos os que não aceitam o discurso da verdade única e suprema, da qual a igreja é a detentora. A respeito do tema abordado, diz ele:

1) exígua formação política na ética, engolida por uma moral focada numa sexualidade hétero e na família tradicional. 2) incapacidade demonstrada pelo PT de manter relação com as bases e de ter no mundo evangélico uma de suas bases estratégica. Explico: o PT dialogou com as chefias e deixou a base no cabresto delas. 3) socialmente, não demos importância para o fato de que as igrejas evangélicas se tornaram um poder político e simbólico enorme. Houve uma série de associações simbólicas entre o discurso de Bolsonaro e o imaginário evangélico, uma delas é a linguagem beligerante-bélica do mundo evangélico. Menosprezamos essas coisas,

mas não podemos esquecer que boa parte do voto é víscera, não razão dialética. (MAGALHÃES, 2019).

A relação entre os eleitores de Bolsonaro e os seguidores da teologia fundamentalista é estreita e podemos afirmar que estão ligados umbilicalmente. Para ser fundamentalista não precisa de profundidade, conhecimento bíblico-histórico, dominar princípios da hermenêutica. Basta se apropriar de um discurso único e que não tenha abertura pra outros olhares. Neste caso o candidato vencedor representou os anseios que estes eleitores tinham enraizados dentro de si mesmos. A teologia fundamentalista se apropria do conceito de verdade e se alguém encarna esse discurso, naturalmente terá o apoio e simpatia da comunidade e de suas lideranças. Ao analisar o porquê do voto da maioria dos evangélicos em Bolsonaro, Amauri Munguba pontua:

1. Os evangélicos, mais que os outros, adoram certezas, absolutas de preferência, como eram as do discurso do Collor. Entre verdade e certeza, descambam fácil para a certeza, como fosse melhor que a verdade. O discurso de Bolsonaro, por mais estúpido que fosse, irradiava certezas.
2. A ingenuidade de pensar que basta citar a Bíblia para ser de Deus e do bem. Bolsonaro surfou nessa onda, com a ajuda da esposa e dos pastores midiáticos.
3. A moral de aparência sobre os interesse essenciais do Reino. Os evangélicos entendem mais da primeira que do segundo. As ameaças de mudança de alguns costumes foram mais aterrorizantes que qualquer dado de realidade.
4. O nível de autonomia dos evangélicos engajados em igrejas é quase nenhuma. Em grande medida seguem seus pastores, que por sua vez seguem seus gurus bem sucedidos na escala de referência de sucesso eclesiástico. (MUNGUBA, 2019).

Em breve resumo: Na relação entre o jogo político e o estabelecimento de uma cultura religiosa fundamentalista não é possível afirmar quem mais tira proveito, ou quem melhor se apropria das pessoas e situações, pois ambos tem interesses que transitam pelos mesmos espaços e utilizam os mesmos elementos para chegarem aos seus objetivos. Neste caso é difícil dizer se Bolsonaro, como representante político de um cristofascismo, se aproveitou do universo fundamentalista evangélico, ou se foi este grupo a partir da chamada bancada evangélica, com o uso dos espaços físicos e dos elementos rituais e simbólicos,

que tirou proveito do candidato para, por seus intermédios, chegar ao poder, o que no fundo era o objetivo dos dois grupos.

#### **4 A letra mata: práticas batistas fundamentalistas – morte para o mundo e a não ressurreição para Deus**

Todo bom batista é ensinado, por ocasião do seu batismo por imersão, que o ato de mergulhar simboliza a morte para o mundo e que o levantar-se das águas simboliza a ressurreição para uma nova vida. Esse é o ensino, essa é a tradição. No entanto, nesse jogo de palavras, a ressurreição deveria significar primeiramente a defesa dos princípios que Jesus estabeleceu para os que desejam seguir os seus ensinamentos. Sem nenhum esforço é possível descrever com clareza e brevidade os valores centrais propostos pelo Jesus de Nazaré: O amor acima de tudo e de todos, a opção preferencial pelos pobres e excluídos, a defesa da vida em detrimento de todo sentimento que promova a morte, a espiritualidade acima da religiosidade, a fraternidade universal, a igualdade entre todos os seres humanos, harmonia entre homens e natureza e outros. Quando os que se dizem filhos e filhas de Deus, amantes de Jesus e seguidores do seu caminho, mas suas atitudes não refletem esses princípios, é sinal que a morte está sobrepujando a vida e que o mergulho nas águas não operou a ressurreição.

Tentarei colocar em relevo algumas características do fundamentalismo que destrói e que mata. Especificamente estaremos fazendo um recorte de como ele se manifesta na igreja batista, mas certamente pode ser ampliado e aplicado na maioria das outras igrejas protestantes. Quando falamos igreja batista estamos nos referindo às suas diversas ramificações e nelas estão inseridas a Batista histórica, a Conservadora, a Independente, a Regular; a Bíblica, a Bíblica Nacional e a Batista Fundamentalista, dentre outras. Vejamos então:

- **O fundamentalismo batista brasileiro é branco.** Embora a maioria dos membros das igrejas batistas sejam pretos, os cargos diretivos de maior importância sempre estiveram nas mãos de pessoas brancas. Dos pastores pretos e que efetivamente se assumem como tais, poucos chegaram à direção máxima das suas convenções.

- **O fundamentalismo batista brasileiro é burguês.** É possível se traçar um paralelo ou constatar uma aliança histórica entre a burguesia e o protestantismo. Podemos perceber isso nas instâncias de poder dentro da igreja batista e a partir do lugar onde os rumos da denominação são traçados. Na história recente, a Convenção Batista Brasileira – CBB, teve desde 2011 dois (02) presidentes de Curitiba, Pr. Paschoal Piragine Jr da Primeira Igreja Batista de Curitiba que chamou os governos de esquerda de ministério da iniquidade e o Pr Luiz Roberto Silvado, da Igreja Batista Bachacheri, que é a igreja do procurador do MPF Deltan Delagnol, que fez um jejum para que o Ex-presidente Lula fosse preso, e da psicóloga Marisa Lobo, ativa defensora da “cura gay”. Estes são apenas exemplos de uma burguesia não assumida, que se incomodam com as conquistas das classes menos favorecidas e que usam os seus espaços dentro da denominação para manterem os seus privilégios. Os dois pastores também são professores da Faculdade Batista do Paraná, que tem fortes laços com os batistas do sul dos EUA.

- **O fundamentalismo batista brasileiro é racista.** Não há uma pauta para se discutir o racismo, muito menos pastorais específicas que se encarreguem disso. Os sinais do racismo dentro da denominação se apresentam como no congresso de juventude Despertar 2019, RJ, onde haveria pela primeira vez uma mesa de debate com o tema “Descolonizando o olhar: o racismo atinge a igreja?” o Pr. Marco David de Oliveira e Fabiola de Oliveira, foram convidados e um dia antes do evento foram desconvidados por pressão dos dirigentes da CBB. O encontro

reuniu cerca de 2 mil jovens na igreja Atitude na Barra da Tijuca e, por coincidência, é a mesma igreja onde frequentava a senhora Michelle Bolsonaro, esposa do atual presidente da república.

**- O fundamentalismo batista brasileiro é hétero normativo, homofóbico, androcêntrico, patriarcal e misógino.** A única união aceitável na grande maioria das igrejas é a de um homem e uma mulher e que sejam efetivamente casados diante da lei e preferencialmente também diante da igreja. Se as pessoas se afastam desse modelo eles serão advertidas, colocadas em disciplina, ficam impedidas de assumirem cargos de direção na igreja ou na denominação ou, ainda, poderão ser excluídas da igreja.

A misoginia é manifestada no desprezo e preconceito contra praticamente todas as mulheres. Há um discurso machista e uma tentativa constante de colocá-las em constante submissão. A resistência a esse discurso produz manifestações de violência física e ou simbólica, muitas vezes acobertadas pelas próprias lideranças das comunidades religiosas. Além disso as regras de convivência, sejam tácitas ou não, quase sempre são elaboradas por homens.

No caso de alguma igreja adotar uma prática diferente é quase certo que a mesma será chamada a dar explicações e se permanecer no mesmo entendimento será convidada a se desfiliar nos órgãos associativos. A homossexualidade é visceralmente combatida. Em 2016 a Igreja Batista do Pinheiro, em Maceió, decidiu aceitar pessoas homo afetivas como membros plenos em seus quadros e em menos de um ano a mesma foi excluída da Convenção Batista Brasileira.

**- O fundamentalismo batista brasileiro é anticatólico.** O catolicismo é considerado um paganismo e é comum o papa ser comparado com o anticristo. Uma questão também inegociável para os protestantes fundamentalistas,

batistas ou não, diz respeito ao que chamam de “Adoração a Maria”. Afirmam, “Se venera a Maria não pode adorar a Jesus” e isso seria o suficiente para levar uma pessoa para o inferno. Não basta dizer que não adora, tem que rejeitar Maria.

**- O fundamentalismo batista brasileiro é escatológico.** Prevalece o ensino de que não somos deste mundo, que somos embaixadores de uma pátria celestial. Cria-se assim uma expectativa com uma iminente volta de Jesus. A pregação, via de regra, busca enfatizar prioritariamente a salvação das almas. Além disso é comum, de tempos em tempos, surgirem sentimentos de messianismo, onde as pessoas nutrem uma admiração por alguém que se coloca como libertador e em cujas mãos está a esperança de vencer o inimigo e de se estabelecer um “governo justo”. Na política isso ficou claro com as eleições de Fernando Collor em 1989 e de Jair Bolsonaro em 2018.

**- O fundamentalismo batista brasileiro é exclusivista, maniqueísta e intolerante.** Para a maioria dos batistas só existe uma verdade. Mesmo as igrejas sendo congregacionais, nas questões de fé, a verdade é vista somente por um ângulo. Nas questões administrativas é comum uma prática democrática em que as congregações decidem as suas demandas pela maioria, mas quando se trata de questões doutrinárias, o mesmo princípio não é respeitado e então pesa a condução pastoral e a posição dos órgãos convencionais, muito embora as igrejas sejam consideradas como autônomas em suas decisões.

Na doutrina, o maniqueísmo está sempre presente e tudo tem apenas dois lados, o certo e o errado, o bom e o mau, o verdadeiro e o falso. Se o membro não se coloca ao lado da diretoria então está do lado errado, falso e mau. Pesa também a intolerância com todos os que se arriscam a pensar de maneira diferente. Por conta disso, é quase normal igrejas se dividirem e formarem novas

igrejas com as mesmas práticas batistas, variando apenas no motivo que os levaram a formar uma nova congregação.

- **O fundamentalismo batista brasileiro é moralista.** É muito comum a imposição de regras restritivas de comportamento. O bom cristão é aquele que não toma bebida alcoólica, não fuma, (neste caso não é por questão de saúde, mas de “bom testemunho”) e não dança. Quanto a dança já houve certo afrouxamento, contanto que sejam danças santas e ao som de música gospel. No entanto, a maior preocupação ainda é com o controle do corpo e da sexualidade. Todo tipo de expressão da sexualidade é reprimida e não se deve insurgir contra isso, para não ser chamado de libertino ou libertina. O controle do corpo é regra praticamente inegociável.

- **O fundamentalismo batista brasileiro é afeito à leitura bíblica literalista.** Eis algumas afirmações muito comuns no seio das igrejas: “Está escrito”, “Se a bíblia falou, tá falado”, “Prefiro acreditar na bíblia do que acreditar nos homens”. Essas e outras afirmações são recorrentes no universo protestante. Os batistas costumam defender a bíblia como valor maior, quase supremo, pois dizem que é a palavra de Deus e a regra de fé e prática. Nesse sentido vale o que está escrito e como cada um interpreta o texto. Assim a questão não passa pela ausência de leitura, mas pela interpretação que se faz. A leitura literal não é privilégio dos pentecostais e neopentecostais, acontece bem mais do que podemos imaginar no meio das denominações reconhecidos como históricas, que, paradoxalmente, surgiram de novas leituras e interpretações sobre o texto sagrado.

- **O fundamentalismo batista brasileiro é avesso à manifestações culturais.** Toda apresentação cultural que não seja pela ótica do cristianismo mais tradicional é logo condenada e combatida. A cultura deve estar sujeita aos valores

bíblicos e à interpretação que os evangélicos fazem dela. Assim o cinema, o teatro ou mesmo escolas de samba que se distanciem desse olhar são prontamente demonizadas e se alguma coisa ruim lhes acontece, logo se chega à conclusão que foi a mão de Deus que pesou sobre eles, pois “com Deus não se brinca”.

**- O fundamentalismo batista brasileiro não tem preocupação com os direitos civis e sociais.** A pauta é a propagação do individualismo neoliberal. Não se vê nenhuma mobilização nas igrejas quando se trata de defender direitos civis e coletivos ameaçados, no entanto, se algum direito particular estiver em risco, por exemplo, a imunidade de impostos para igrejas, essas logo se mobilizam, se articulam e vão às praças e gabinetes defender seus interesses.

Há sem dúvida outras características do fundamentalismo que é manifestado e presenciado dentro das comunidades religiosas protestantes. Estas porém são, no meu sentir, as mais visíveis a partir de uma leitura do universo batista. Basta se ter um olhar sereno e um pouco mais apurado que logo elas se desanuviam diante dos nossos olhos. Ignorar essa realidade pode significar que a ressurreição simbolizada no levantar-se das águas no batismo simplesmente não aconteceu, de fato seria configurar a vitória da morte sobre a vida, e isso, definitivamente, não é o desejo de nenhum cristão, nem mesmo dos batistas mais fundamentalistas.

## **5 Pra encurtar a conversa – considerações finais**

O fundamentalismo religioso protestante brasileiro está abrigado sob o manto de uma teologia implantada pela colonização imperialista norte americana. Os resultados são percebidos na difícil relação da igreja com a sociedade. Os conflitos são constantes. Há embates políticos, econômicos, sociais e culturais. Naturalmente os protestantes e neste caso, os fundamentalistas batistas,

procuram promover a legitimação do seu discurso e afirmar os valores da sociedade sob o ideal cristão.

A teologia, *mutatis mutandis*, pode se expressar tanto na interioridade do indivíduo como também em uma simbologia coletiva. Em ambos, o sobrenatural aparece como elemento carregado de sentido, onde há uma irrupção do inconsciente, do reprimido, do esquecido e do que se distancia de nossa atenção racional. A teologia fundamentalista não consegue desempenhar o papel de discernir a relação entre a realidade do mundo em que habitamos e conhecemos por meio da percepção e a realidade do mundo do pensamento que mora em nós e nos comanda. Nisso reside um oásis de tensões.

Nesse sentido, nos últimos anos, a teologia fundamentalista provocou nas comunidades religiosas batistas, com raras exceções, sentimentos outrora impensáveis quando bem analisados à luz do evangelho de Jesus de Nazaré. Na prática, ela pôs em relevo o que podemos chamar de anti evangelho, com suas manifestações e oscilações de níveis de realidades por vezes inconciliáveis, o que não é uma novidade histórica, mas, neste caso, se manifestou em uma igreja onde esses valores já estavam enraizados, mas se encontravam em estado de sonolência ou de hibernação, somente esperando as condições propícias para o seu ressurgimento.

Tal como acontece com as pessoas que tem dependência química de bebidas alcoólicas ao não se reconhecerem como alcoólatras, da mesma maneira, as igrejas na sua quase totalidade, não se reconhecem como fundamentalistas. No entanto, ao se questionar as bases do fundamentalismo todas elas vão fazer a defesa intransigente dessas regras e valores. Assim, andamos neste pouco iluminado caminho, onde as penumbras teológicas nos fizeram perder o tino daquilo que já estava iluminado. Fomos seduzidos a buscar um forte apego aos símbolos de uma espiritualidade almejada como ideal, mas muito distante da realidade e sem nenhum compromisso ético com a defesa da vida.

Quanto a mim, que passei os últimos 40 anos vivendo dentro desse contexto, posso dizer apenas que sobrevivi. Como? Eu respondo como o personagem Chicó em "O auto da Compadecida": "Não sei, só sei que foi assim".

## Referências

ALVES, R. *Variações sobre o prazer*. São Paulo: Planeta, 2011.

BARROS, O.; NASCIMENTO, P. (org). *Vocação para a igualdade*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2019.

BERGER, P.; ZIJDERVELD, A. *Em favor da dúvida*. Rio de Janeiro, Campus, 2012.

BEVANS, S.; SCHROEDER, R. *Diálogo profético: reflexões sobre a missão cristã hoje*. São Paulo: Paulinas, 2016.

CHESTERTON, G. K. *Ortodoxia*. São Paulo: Mundo cristão, 2008.

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA. *Quem somos como Batistas*. Disponível em: [http://www.convencaobatista.com.br/siteNovo/pagina.php?MEN\\_ID=24](http://www.convencaobatista.com.br/siteNovo/pagina.php?MEN_ID=24). Acesso em: 10 ago. 2020.

FERNANDES, C.; CONRADO, F. (org.). *Reimaginar a igreja evangélica no Brasil: 40 vozes evangélicas*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2017.

LARA, V. L. *A bíblia e o desafio da interpretação sociológica*. São Paulo: Paulus, 2009.

ODLE, J. T. *Why I am a Baptist*. Nashville: Broadman Press, 1972.

PINHEIRO, J.; SANTOS, M. (org). *Os batistas: controvérsias e vocação para a intolerância*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

REIS, A. P. *O ecumenismo: seus objetivos e seus métodos*. São Paulo: Edições Caminho de Damasco, 1972.

SEBASTIÃO, Luís. *Educar com sentido no horizonte de Teilhard de Chardin*. Brasília: INCM, 2005.

SHURDEN, W. *Quatro frágeis liberdades*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2018.

WOLFF, E. *O ecumenismo no Brasil*. São Paulo, Paulinas, 2000.

# Fundamentalismo cristão: uma reflexão pessoal

Maruilson Souza

## 1 Introdução

Ao contrário do que geralmente se pensa, o fundamentalismo está em todo lugar: na ciência, na cultura, na economia, na política e, claro, também nas religiões. Por isso mesmo, é algo complexo. Esse termo é, normalmente, vinculado à intolerância, à incapacidade de lidar com a diversidade e com o contraditório. Logo, predomina a ideia de uma unidade através do pensamento único, de uma liderança forte, de um poder centralizado e, de alguma maneira, de certo fanatismo e sectarismo.

## 2 As origens do fundamentalismo

No sentido mais restrito, o termo fundamentalismo indica um movimento que teve início no final do século 19 e início do século 20, nos ciclos protestantes americanos. Foi uma reação à teologia liberal, a qual havia abraçado os pressupostos do movimento intelectual e cultural Iluminista que defendia a primazia da razão sobre a fé para entender e resolver os problemas da sociedade. Junte-se a isso, o fato de usarem a interdisciplinaridade e critérios científicos para analisar o texto sagrado, os relatos dos milagres neles contidos, bem como os pressupostos da ciência, da filosofia e da nascendo ciência da religião para interpretar os dogmas do cristianismo.

O objetivo principal do movimento fundamentalista era o de defender a Bíblia da hermenêutica da "alta crítica", as igrejas da influência da teoria da

evolução de Charles Darwin, assim como as crenças do cristianismo que eles consideravam fundamentais, quais sejam:

- a) A inspiração verbal e plenária da Bíblia e, portanto, sua inerrância.
- b) A crença na historicidade dos milagres e no nascimento virginal de Cristo.
- c) A crença de que a morte de Jesus Cristo foi para redenção do pecado de todo aquele que nele crê e na Sua ressurreição literal.
- d) A necessidade de conversão e de novo nascimento para a salvação.

Na opinião daquele grupo fundamentalista primevo, o liberalismo com sua hermenêutica histórico-crítica e sua visão da religião cristã como um fenômeno humano e, por conseguinte, explicável naturalmente pelas ciências sociais, estava corroendo os fundamentos da fé cristã. Como reação, publicaram uma série de livretos populares denominados “The Fundamentals” (“Os Fundamentos”), cujo conteúdo alertava as igrejas e seus membros para os ataques que a fé estava sofrendo, dos perigos da teologia liberal, para a importância da defesa da fé genuína e das verdades absolutas da Bíblia que deveriam manterem-se intocáveis e imunes aos ataques da ciência e do método histórico crítico. A influência daqueles ensaios foi grande de modo que, ainda em nossos dias, seus seguidores são chamados de “fundamentalistas” ou “conservadores”.

### **3 Qual é o problema do fundamentalismo religioso?**

A questão de ser ou não conservador é um direito e uma escolha individual que depende de vários fatores. Mas, não há dúvida de que em uma sociedade laica e democrática deve haver espaço para todos. Como disse Luís Roberto Barroso “a democracia tem lugar para conservadores, liberais e progressistas. Só não tem lugar para a intolerância, a violência e a tentativa

de destruir as instituições” (AÇÕES..., 2020). Porém, o respeito à dignidade e à escolha do outro é condição *sine qua non* para a boa convivência entre todos. Para isso, há acordos coletivos que devem ser feitos e por todos apoiados. Conseqüentemente, a defesa agressiva e intransigente de uma verdade e de uma interpretação particular vista como imutável – como faz o fundamentalismo -, é um problema que transcende à questão religiosa, pois colide com os Direitos Fundamentais da Pessoa Humana. Tal posição não nega a importância das religiões nos espaços públicos nem tolhe a liberdade das pessoas de escolherem e praticarem suas religiões. Ao contrário, garante aos praticantes das mais diversas religiões a integridade emocional, física, mental e espiritual que, em uma sociedade democrática, é inviolável. À vista disso, é inegável que o problema do fundamentalismo religioso está na:

- a) *Incapacidade de disposição para o diálogo* com os diversos setores e conhecimentos presentes na sociedade, mas igualmente com outras formas de pensar dentro e fora do seu contexto religioso. Quem assim age, pensa estar protegendo a fé e a si mesmo das influências que considera perniciosas. No entanto, esse é o caminho para a intolerância com o outro que é, pensa e age diferente.
- b) *Interpretação equivocada de textos da sua tradição*, os quais, geralmente são vistos fora do contexto em que foram produzidos. Junte-se a isso, a ignorância de como os mesmos textos foram interpretados de maneiras diferentes em períodos históricos diferentes.
- c) *Interpretação confusa, desconectada e errada da fé professada* que não leva em consideração a diversidade e a riqueza hermenêutica existente na própria tradição. Geralmente, aqueles que se aprofundam em suas tradições de fé, descobrem uma

generosidade e abertura de mente que os deixam impressionados, quando não inspirados.

d) *Na dificuldade de perceber que aquilo que une a todas – a humanidade – é maior do que a religião ou a não religião professada pelo outro.*

Portanto, é inegável que uma leitura ainda que superficial dos Evangelhos fará sobressair a não coerência, bem como a incompatibilidade entre os ensinamentos de Jesus - amor, acolhimento, perdão e respeito – e a postura fundamentalista. Jesus, a quem todos os cristãos reconhecem como Mestre e Senhor, por exemplo, elogiou a fé de uma mulher de outra religião (Mat. 7.24-30; 15.21-28), a fé de um oficial romano pagão (Mat. 8.5-13), a atitude de um samaritano considerado herético (Lc. 10.25-37) e ainda disse que no último dia "muitos virão do oriente e do ocidente" (Mt. 8.11-12). Em outras palavras, em Jesus há abertura, acolhimento, apreciação e respeito à perspectiva do outro. Ou seja, nele não há lugar para extremismo e muito menos para exclusão do outro que é, pensa e age diferente.

#### **4 Caminhos para vencer o fundamentalismo**

Confesso que durante anos não aceitei convite para ministrar para grupos fundamentalistas. Não queria vincular minha imagem ou mesmo ser confundido com um deles. Levou anos para eu assumir que minha recusa na verdade disfarçava preconceito, certa arrogância e sentimento de superioridade. Sim, eu também precisava mudar. Desta forma é que, com minha “conversão”, nos últimos quinze anos, sempre que possível faço questão de estar presente entre aqueles com os quais tenho grandes divergências teológicas. Às vezes vou como convidado para falar, outras vezes, simplesmente para estar junto. Aprendi a ouvir, a fazer perguntas de

esclarecimentos ou de aprofundamento. Compreendi suas lógicas, seus medos, seus temores e suas necessidades de segurança psicológica. Percebi a sinceridade da grande maioria deles e do quanto amam ao Deus trino e de como levam a sério a Bíblia.

Nessa jornada, igualmente descobri que quando me fazem uma pergunta esperam que eu seja intelectualmente honesto e responda de forma clara, sem rodeios. Querem saber o penso, porque penso e como penso. Na maioria das vezes me é permitido concluir o raciocínio. Mas, não posso negar que, umas poucas vezes tenho sido bruscamente interrompido. Quando isso acontece, descobri que nada melhor do que o silêncio ou do que uma boa piada, não para ridicularizar o outro, mas para baixar a guarda, tirar as armaduras e sorrir juntos. Afinal, o sorriso nos humaniza e nos ajuda a superar situações difíceis.

Nessa caminhada também tenho descoberto que, entre as gerações mais novas, há uma crescente intuição de que as posições radicais, extremistas e exclusivistas não tem muito futuro. No entanto, não sabem como romper com elas sem romper com a fé, que consideram importante. Daí a abertura para ouvir interpretações que não sejam “mais do mesmo”, o desejo por querer aprender a ler a Bíblia sob novos olhares e perspectivas e a avidez por descobrir um Jesus Cristo não domesticado - mais humano, compassivo, imprevisível e perturbador da religiosidade estabelecida.

## **5 Conclusão**

Por isso, defendo que vale a pena aproveitar essa abertura para investir na formação das novas gerações de pastores e líderes. Ah! Não tenho ilusão: A jornada será árdua, longa e com muitas “idas e vindas”. Mesmo assim, poderá agradável. Haverá necessidade de paciência. Muita paciência.

Paciência histórica. Mas, sou otimista. Tem valido a pena e acho que continuará valendo.

## Referências

- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ARTOLA, Antônio; CARO, José Manuel Sanches. *A Bíblia e a palavra de Deus*. São Paulo: AM Edições, 1996.
- AÇÕES antidemocráticas: Barroso elogia controle por redes sociais contra *Fake News* de "milícias terroristas". *Revista Consultor Jurídico*, São Paulo, 24 jul. 2020. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2020-jul-24/barroso-elogia-controle-redes-sociais-fake-news>. Acesso em: 26 jul. 2020.
- BEALE, David. *In Pursuit of Purity: American Fundamentalism Since 1850*. Greenville: Unusual Publications, 1986.
- BRAKEMEIER, Gottfried. *A autoridade da Bíblia: controvérsias, significado, fundamento*. São Leopoldo: Sinodal - CEBI, 2003.
- BRUCE, Steve. *Fundamentalism: a religious problem*. Cambridge: Polity Press, 2008.
- DREHER, Martin. *Bíblia: suas leituras e interpretações na História do Cristianismo*. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006.
- LAWRENCE, Bruce B. *Defenders of God: the Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. San Francisco: Harper & Row, 1989.
- MARTY, Martin and Scott Appleby (ed.). *Fundamentalisms and Society: reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago: University of Chicago, 1993.
- SCHÖKEL, Luis Alonso. *A palavra inspirada: a Bíblia à luz da ciência da linguagem*. São Paulo: Loyola, 1992.
- SOUZA, Maruilson. *Teologia da e para além das religiões*. São Paulo: Associação de Ensino Metodista, 2015.
- YANCEY, Philip. *O Jesus que eu nunca conheci*. São Paulo: Editora Vida, 2001.

## Filho do arco-íris ou a incrível tentativa de sobreviver às reduções adultocêntricas

Hugo Monteiro Ferreira

Chamo-me Hugo Monteiro Ferreira, sou nascido no Nordeste do Brasil, em Campina Grande, Paraíba; registrado e criado em Recife, Pernambuco; terras de tantos paradoxos, terras de tantas violências, terras de tantas esperanças e sonhos. Poderia ter nascido no Norte, porque meu coração se encontra com as águas dos rios da Amazônia e com os cantos dos povos originários. Sou filho de homem negro e mulher branca. Minha bisavó paterna herdou tempos de escravidão. Corre no meu corpo sangue de gente preta e gente branca. Ainda muito cedo, entendi que sou da diversidade. Da pluralidade. Como se fosse, nessa junção de cor, de etnia e raça, filho do arco-íris.

Não é simples assim ser de todas as cores, quando se tem, pela frente, um exército na de cor única, de no timbre único, de no pensamento linear. É difícil viver num mundo (sei que a palavra mundo é muito ampla e generalista) em que há sempre parâmetros de comparação, parâmetros de referência. Ainda muito pequeno, no meio da vida escolar, em razão de não ser como queriam que eu fosse, perseguiram-me, torturaram-me, machucaram-me, violentaram-me. Fui vítima do que chamamos por *bullying* e, em razão dessa violência sistemática, tempos depois, tentei ceifar minha vida por duas vezes. Mas o que meus traços biográficos têm a ver com o que me foi pedido: depoimentos de meus enfrentamentos aos fundamentalismos?

Pois bem, acho que nasci para ser antifundamentalista, pois não me acomodo a modus operandi radicais, extremistas, excludentes, segregadores, persecutórios e violentos. Não consigo me sentir confortável

diante de exclusões. Nada estranho a um filho de Xangô. Não tenho credo religioso. Sou de todas as crenças em que o amor é a pilastra. No meu ver, para as práticas fundamentalistas, qualquer noção de amorosidade é uma ameaça ao seu discurso totalitário e violento. O fundamentalismo, seja de que natureza seja, seja em que área seja, seja em que forma seja, é sempre uma ação para impedir a pluralidade, a diversidade, as contradições.

O fundamentalismo é de natureza disciplinar no que esta natureza tem de excludente, de redutora, de castradora, de amputadora. O fundamentalismo quis matar Malala<sup>1</sup>, matou Giordano Bruno<sup>2</sup> e, mais recentemente, perseguiu todos os homens e todas as mulheres nominados/as como refugiados/as. Foi o fundamentalismo que dizimou os povos indígenas do Brasil e é o fundamentalismo que mata na contemporaneidade as juventudes negras e periféricas de nosso país. Os fundamentalismos segregam, violentam e matam. Neles e deles, não há nada de cuidadoso, sua exegese é a exegese da violência. Os fundamentalismos são filhos diletos das violências e por vezes são criadores delas.

O enfrentamento ao fundamentalismo, no meu caso, remete sempre aos processos de proteção de meninas e meninos, de crianças, adolescentes e jovens. Numa sociedade marcadamente adultocêntrica, escolher cuidar das infâncias, das adolescências e das juventudes e ter de lidar com hermenêuticas redutoras, é como conscientemente pisar em terreno arenoso, movediço, perigoso, pronto para atacar. Não é fácil e nem simples,

---

<sup>1</sup> Malala Yousafzai (1997) é uma militante dos direitos das crianças, uma jovem paquistanesa que foi vítima de um atentado por defender o direito das meninas de ir à escola. Com 17 anos, foi a mais jovem ganhadora do Prêmio Nobel da Paz.

<sup>2</sup> Biografia de Giordano Bruno. Giordano Bruno (1548-1600) foi um teólogo, filósofo, escritor e religioso italiano. Acusado de heresia foi condenado à morte na fogueira pela Santa Inquisição.

é desafiador. O fundamentalismo que tentar oprimir crianças, adolescentes e jovens é unicor.

No entanto, as infâncias, as adolescências e as juventudes são coloridas. A coloração da diversidade implica que crianças, adolescentes e jovens sejam ouvidos/as nas suas impressões, nas suas percepções, nas suas compreensões e nas suas explicações sobre a vida e todos os seus desdobramentos. A pluralidade das cores, aqui utilizada como metáfora, para a palavra "transdisciplinaridade", é um contraponto ao universo fundamentalista do adultocentrismo, espécie de doutrina totalitária contra crianças, adolescentes e jovens e que se rege pela ideia de desvalorização do que é infantil, do que é adolescêntrico, do que é juvenil.

O adultocentrismo é um tipo de fundamentalismo que insiste em massacrar meninos e meninas do mundo todo, que desrespeita completamente a Declaração Universal dos Direitos das Crianças<sup>3</sup> e, se pensarmos no Brasil exclusivamente, descumpe a Constituição Federal (1988), o Estatuto da Criança e do Adolescente (1990), a Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional (1996), o Estatuto da Juventude (2013). O adultocentrismo é criminoso. Ele é responsável por muitas violências contra crianças, adolescentes e jovens em todo o Planeta.

Segundo dados da UNICEF (GARCIA, 2017), até o ano de 2030, em 12 países pertencentes a lugares como África, Ásia e Oriente Médio, 1 bilhão de meninas serão obrigadas a casar. Por dia, cerca de 37 mil meninas são entregues sexualmente a adultos. Quase 14 milhões de meninas são obrigadas a se casar por ano (GARCIA, 2017). Sob a ótica do adultocentrismo, o matrimônio infantil se perpetua e funciona de modo normal e comum em

---

<sup>3</sup> Declaração Universal dos Direitos da Criança. Disponível em: <https://bit.ly/3oB0c9r>. Acesso em: mar. 2020.

lugares cuja compreensão sobre o direito das crianças é regido pela lógica do fundamentalismo adultocêntrico.

A violência sexual contra meninas e meninos no mundo todo é um problema gravíssimo. No Brasil, em 1973, o caso Araceli<sup>4</sup> evidenciou como meninas e meninos, sobremaneira, meninas foram/são violentadas e exploradas sexualmente. De quando a pequena Araceli foi covardemente morta até os dias atuais, passaram-se 47 anos e infelizmente a situação das infâncias continua ameaçada pelo adultocentrismo.

Segundo dados da Sefanet<sup>5</sup>, nos últimos 14 anos, considerando que esses dados são subnotificados, ocorreram mais de 4,1 milhões de denúncias anônimas sobre violência sexual contra crianças e adolescentes no Brasil. Conforme dados do Disque 100, dados oficiais do Governo Federal, só em 2018, foram registrados, por esse canal, 18,1 mil casos de violência sexual contra meninas e meninos, sendo desses números, 13,4 mil casos de abusos; 2,6 de exploração sexual e 2 mil de pornografia infantil.

Na história das infâncias, encontramos registros os quais evidenciam a tentativa de silenciar as crianças, de negar a transição entre a vida infantil e a vida adulta, de não levar em conta a visão, a compreensão de mundo das juventudes, de violentar as identidades infantis, adolescênticas e juvenis. A história das infâncias mostra que, em uma sociedade adultocêntrica, o lúdico, o maravilhoso, a brincadeira, o onírico, o imaginário são elementos que foram negligenciados e, quando destacados, foram apontados como de importância menor, sem valor social, sem valor decisório.

---

<sup>4</sup> Em 1973, Araceli Cabrera Crespo, aos 8 anos, foi raptada, drogada, estuprada, morta e carbonizada, no Espírito Santo. O corpo foi deixado desfigurado e em avançado estado de decomposição próximo a uma mata, em Vitória, dias depois de desaparecer. O 18 de maio foi instituído como o Dia Nacional de Combate ao Abuso e à Exploração Sexual de Crianças e Adolescentes, a partir de 2000.

<sup>5</sup> Dados da Sefanet estão disponíveis em: <https://new.safernet.org.br/denuncie>. Acesso em: abr. 2020.

Há o caso das crianças-soldado<sup>6</sup>, crianças que são recrutadas para a guerra e que, além de tantas outras desgraças que lhes acontecem, suas vidas ficam marcadas por transtornos psicopatológicos e por estigmas identitários e sociais. Geralmente, quando conseguem retornar vivas, suas adolescências e juventudes são marcadas por stress pós-traumático. Segundo dados da UNICEF, "85% das ex-crianças soldado têm sequelas, 15% apresentam consequências patológicas e 5% têm sérios problemas psiquiátricos. Estima-se que existam atualmente 19.000 crianças soldado no Sudão do Sul".

Ainda Segundo a UNICEF, só em 2018, em Yambio (Sudão do Sul), cerca de 1000 crianças foram libertadas, deviam ter entre 14 e 17 anos, mas havia crianças menores, entre de 10 e 11 anos. O fundamentalismo adultocêntrico não tem limites e violenta as infâncias de todas as formas e de todas as maneiras.

A negligência com a infância é também, de certo modo, a matriz do projeto ocidental, para o qual a razão sempre foi a melhor das opções, a melhor das faculdades psíquicas humanas, o crivo mais decisório no que tange a discernir erro de acerto, verdade de mentira, bom do mau, a ponte condutora para o Sagrado.

A infância nunca coube num projeto fundamentalista adultocêntrico, por muitas razões, porém, sobremaneira, porque as infâncias evocam as incertezas, as incoerências, as inseguranças, as desordens, as incongruências, as coisas que, embora sejam das humanidades, foram por essas mesmas humanidades, desprezadas, porque não se adéquam a hermenêuticas que negam as subjetividades, as intersubjetividades e priorizam as objetividades, as técnicas, as racionalidades exacerbadas.

---

<sup>6</sup> Para saber mais ler artigo:  
[https://brasil.elpais.com/brasil/2018/08/10/internacional/1533901618\\_963321.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/08/10/internacional/1533901618_963321.html).  
Consultado em abril de 2020.

Nesse sentido, quando dizemos que somos filhos do arco-íris, estamos, de certa sorte, afirmando que somos filhos de um projeto imaginário o qual se nutre da esperança de que deslocamentos constantes e dinâmicos, promotores de uma revisão ontológica e epistemológica, atravessem nossas trajetórias e possibilitem-nos desconstruir o adultocentrismo, enfrentar essa natureza de fundamentalismo, permitindo que a compreensão de mundo das crianças, dos/as adolescentes e dos/as jovens passe a ter valor no centro das discussões sobre as inter-relações humanas e na organização das sociedades.

É fulcral que possamos rever os processos de construção de nossos pensamentos e sentimentos em relação às infâncias. No meu ver, se desconstruirmos o adultocentrismo, abrindo espaço para a fala e a escuta das infâncias e das adolescências, teremos possibilidades de não cairmos no estreito mundo do mundo estreito, ou seja, numa espécie de armadilha das violências humanas. O adultocentrismo, como já tentei dizer acima, é muito violento e ele ameaça a sobrevivência das crianças, dos/as adolescentes e dos/as jovens, logo ameaça a sobrevivência da raça humana.

Importante, ainda sobre essa armadilha da violência adultocêntrica "estrito do mundo, mundo estreito", no meu entender, que também pensemos na seguinte questão: Qual o problema de cairmos no estreito mundo do mundo estreito? Vários, porque todos são excludentes.

Nem todos os corpos passam em passagens estreitas. É, portanto, essencial que as passagens se abram para todos os corpos, pois se fizermos funis, há organismo que passarão, tais quais vírus, bacilos, bactérias, porém, há organismo os quais ficarão sem poder passar pelo que é estreito e não poderão atravessar para a outra a via. No mundo fundamentalista, há sempre barreiras que limitam os acessos.

É, pois, contra essas limitações, contra esses afunilamentos, que tento construir uma história, uma biografia, um vínculo com a vida, uma vida com sentido. A pluralidade, a diversidade, o arco-íris que me gerou é, ao mesmo tempo, o tempo e o espaço que busco e o tempo e o espaço no qual me reenergizo.

Aprendi, sob as trajetórias da dor e da esperança, que ser diferente é evocar a redução como inimiga. Então, como entendo que fundamentalismos são sempre redutores, acredito que minha biografia é uma tentativa de sair do eixo, desviar do caminho, não ser adequado às normas e pluralizar possibilidades.

## Referências

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em:

[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 15/abr./2020.

BRASIL. Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, p. 13563, 16 jul. 1990. Disponível em:

[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l8069.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8069.htm). Acesso em: 15/abr./2020.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, p. 27833, 23 dez. 1996. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l9394.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm).

Acesso em: 15/abr./2020.

CARRETEIRO, Nacho. Eu sou uma criança soldado. *El País Brasil*, Madrid, 12 ago. 2018. Disponível em:

[https://brasil.elpais.com/brasil/2018/08/10/internacional/1533901618\\_963321.htm](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/08/10/internacional/1533901618_963321.htm). Acesso em: 15/abr./2020.

FUNDO DE EMERGÊNCIA INTERNACIONAL DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A INFÂNCIA. *Declaração universal dos direitos das crianças*. Disponível em:

[http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/c\\_a/lex41.htm](http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/c_a/lex41.htm). Acesso em: 15/abr./2020.

GARCIA, Maria Fernanda. *Por ano, quase 14 milhões de meninas são obrigadas a se casar*. São Paulo: Observatório do Terceiro Setor, 2017. Disponível em: <https://observatorio3setor.org.br/noticias/por-ano-quase-14-milhoes-de-meninas-sao-obrigadas-se-casar/>. Acesso em: 15/abr./2020.

SEFANET. Disponível em: <https://new.safernet.org.br/denuncie>. Acesso em: abr. 2020.

# Mediações: dilemas e paradoxos. Uma breve leitura pela teoria mimética

Ludovic Aubin

“Cada qual se crê sozinho no inferno e é isso o inferno.”  
(René Girard)

Neste artigo, pretendo focar sobre alguns paradoxos das relações entre as partes em conflitos assim como sobre alguns desafios inerentes ao papel do mediador, particularmente na posição de exterioridade que ele precisaria manter para não se envolver no conflito. Recorreremos à chamada teoria mimética para esclarecer essas situações. Ilustrarei esses paradoxos e dilemas com três exemplos: a história do Julgamento de Salomão, um experimento de pensamento e um caso de mediação real para o qual fui solicitado.

## 1 Introdução

O conflito humano parece ter características senão radicalmente próprias na sua dinâmica e natureza quando comparado com os conflitos de outros animais, ao menos específicas no seu grau de intensidade e nos seus desdobramentos. A primatologia moderna (MITANI *et al.*, 2010 ; WAAL, 2002, 2007) mostra formas de agressividade nos grupos de macacos que lembram formas embrionárias das guerras humanas (saques, furtos, raptos, expulsão de grupos rivais dos seus territórios, conflitos entre machos disputando o acesso às fêmeas, infanticidas, estupros, assassinatos, etc.).

No entanto, não cabe aqui tentar identificar o traço radicalmente distintivo das formas humanas de violência quando comparada às formas de violência (ou melhor, de agressividade) que se encontra nos demais animais em geral e nos demais primatas (além de *homo sapiens*) em particular. Esse debate, além de

requerer um amplo conhecimento, dificilmente evita as ciladas e as projeções antropocêntricas, portanto, filosóficas e ideológicas revelando (e influenciadas por) uma visão otimista ou pessimista que um autor tem do ser humano.

O que vemos de antemão quando se trata de analisar o conflito humano é que as relações humanas são caracterizadas pela *reciprocidade* (ANSPACH, 2002). Positiva quando se troca bens, serviços, favores. Negativa quando essa mesma reciprocidade tem a ver com a violência de todos contra todos. De fato, a violência não deixa de ser desdobramento de ações recíprocas, só que de golpes invés de bens, serviços ou favores. A natureza da violência recíproca é ser *altamente contagiante* e *circular*. Esta vai acelerando e envolvendo pessoas ou grupos cada vez mais distantes de um suposto conflito inicial, no qual duas partes elementares encontrariam-se envolvidas. Mark Anspach se pergunta: como as sociedades humanas saem da reciprocidade negativa para entrar numa dinâmica de reciprocidades positivas? Ele responde junto com Girard: pelo sacrifício (2002, p. 24).

Por que o conflito humano é contagiante? Porque a tendência do ser humano a entrar em conflito com seus semelhantes? Quais as fases de um conflito? Como se resolve um conflito quando não existe uma instituição judiciária tendo o monopólio da violência legítima, por exemplo, em contextos pré-estatal, pós-estatal ou peri-estatal?

## **2 Violência e imitação**

Diversas teorias do conflito ou da violência atribuem as causas da violência humana a diferenças ou divergências de ponto de vista, de interesses, de opiniões, de valores, de crenças. Outras teorias, hoje defendidas por autores racionalistas (DAWKINS, 2006), acusam a religião de ser a principal fonte da intolerância. Por exemplo, bastaria banir a religião do espaço público para criar as condições

favoráveis à convivência entre grupos e setores antagônicos das sociedades. Essa foi a opção da França em 1905 com a lei de separação da Igreja e do Estado instituindo um Estado leigo. Por exemplo, o Estado não podia mais financiar os cultos e opiniões religiosas e estes não deviam mais interferir nas orientações políticas do governo.

Por outro lado, essa lei garantia o livre exercício da religião na esfera privada, proibindo a sua expressão e o zelo da mesma no espaço público. Como nação traumatizada pelas guerras de religiões que opuseram os protestantes e os católicos na segunda metade do século 16, a França optou por *banir o objeto* da discórdia do espaço público. Atribuir a fonte do conflito no objeto e pretender resolver o conflito escondendo ou tirando o objeto é uma opção comum. Não seria, por exemplo, a mesma lógica com as mulheres no Islã radical ou outras culturas machistas? Se a mulher é vista como o problema (e se não perceber ou aceitar que o problema é a inveja e o ciúme dos homens entre eles e para com elas, numa relação triangular), basta esconder o objeto debaixo de um *niqab* ou de uma *burqa* para resolver o problema!

Numa perspectiva biológica, a origem da agressividade humana seria genética e certas pessoas teriam uma predisposição maior que o resto da população de apresentar um comportamento agressivo e perigoso para a sociedade (TIIHONEN *et al*, 2014). Será uma versão medicalizada da expulsão antiga do portador de estigma agora a mercê da ciência biológica, única interlocutora legítima no assunto. Um cumprimento do que Foucault tinha teorizado com os conceitos de biopolítica e biopoder (FOUCAULT, 1994, 367-372; BERT, 2012).

Que a fonte do problema seja interna (genética) ou externa (objeto, outro nome do *outro!*), esta parece *inalcançável* e permanece, portanto, fora da responsabilidade do sujeito. E se a fonte da violência humana e sua tendência à desmedida fosse *mimética*, não localizável e isolável em uma única pessoa, mas se

*manifestando* através das pessoas, frutas das suas relações miméticas estabelecidas ao longo das suas vidas e das rivalidades estabelecidas no presente? Eis é a proposta um tanto desafiadora da teoria mimética, essencialmente elaborada por René Girard e desenvolvida por vários outros autores (DUPUY, DUMOUCHEL, 1979 ; ANSPACH 2002).

Sabemos desde Aristóteles<sup>1</sup> que o pequeno *anthropos* é o mais imitativo (mimético) dos animais. Sabemos desde mais recentemente que os neurônios espelho<sup>2</sup> encontram-se em grande proporção no cérebro humano. Desde 1961, no seu primeiro livro, René Girard defende a ideia que o quê define o ser humano, o desejo (condizendo, nesse sentido com a visão spinoziana do ser humano), é imitativo. Longe de ser algo inato ou íntimo e único (meramente biológico ou psicológico), ou então, longe de se enraizar no objeto *em si*, o desejo é essencialmente, relacional, mimético, acontecendo principalmente *entre* os sujeitos. Daí o termo de *psicologia interdividual* cunhado por Girard e o psiquiatra Jean-Michel Oughourlian (GIRARD, 1978, 307-369). Não existe entidade indivisa e homogênea: o “eu” é integralmente constituído pelo(s) outro(s), cujos comportamentos, atitudes, aspirações, sugestões, desejos imitados acabam sendo incorporados e *esquecidos* como tais (imitados) pelo sujeito dando-o a impressão de agir espontaneamente, livremente<sup>3</sup>.

Essa visão do desejo desafia a compreensão das relações entre pares ou iguais, ou pessoas que aspiram à igualdade e explica boa parte dos mal-entendidos surgindo entre os mesmos. Já que nessa situação cada um constitui potencialmente para o outro um modelo e um obstáculo, simultaneamente.

---

<sup>1</sup> “A tendência para a imitação é instintiva no homem, desde a infância. Neste ponto distinguem-se os humanos de todos os outros seres vivos: por sua aptidão muito desenvolvida para a imitação. Pela imitação adquirimos nossos primeiros conhecimentos, e nela todos experimentamos prazer.” Capítulo IV, Origem da poesia. Seus diferentes gêneros. Aristóteles, Poética IV, 2 tome III p.31, traduction Marcel Jousse, cité par Jean-Michel Oughourlian dans *Genèse du désir*, Carnets Nord, Paris, 2007, p. 79

<sup>2</sup> Descobertos por G. Rizzolatti em 1995, os neurônios que disparam quando se faz um gesto e quando se observa um outro fazendo o mesmo gesto (RIZZOLATTI, 2007).

<sup>3</sup> Será que a epigenética conseguirá superar a oposição inato / adquirido?

Sabemos que o desejo é ilimitado (à diferença das necessidades). Portanto, se a violência humana é atrelada não só a satisfação das necessidades (neste caso a violência seria limitada) mas sim ao desejo, no caso, mimético, então, esta não tem, em teoria, *fim* (no duplo sentido de fim). Seu fim seria literalmente a morte, a destruição do objeto, do mundo comum aos sujeitos e, quando este sumiria, o fim dos próprios sujeitos, protagonistas. Para melhor ilustrar esta teoria, vamos analisar um episódio bem conhecido do antigo testamento: o julgamento de Salomão (1 Reis 3, 16-28).

### **3 O caso do julgamento de Salomão e o conflito humano fundamental: uma leitura pela teoria mimética**

O conflito opondo as duas mulheres pode ser definido como o conflito humano fundamental, insolúvel quando deixado solto. Conforme o Evangelho segundo Lucas (Lc 5,5), como exemplo:

“Então vieram duas mulheres prostitutas ao rei e puseram-se perante ele. E disse-lhe uma das mulheres: Ah, senhor meu, eu e esta mulher moramos numa mesma casa; eu tive um filho, morando com ela naquela casa. E sucedeu que, ao terceiro dia depois de meu parto, também esta mulher teve um filho. Estávamos juntas; estranho nenhum estava conosco na casa, senão nós duas naquela casa. E de noite morreu o filho desta mulher, porquanto se deitara sobre ele. E levantou-se à meia-noite e tirou meu filho de meu lado, dormindo, dormindo a tua serva, e o deitou no seu seio, e a seu filho morto deitou no meu seio. E, levantando-me pela manhã, para dar de mamar a meu filho, eis que estava morto; mas atentando pela manhã para ele, eis que não era o filho que eu havia tido. Então disse a outra mulher: "Não, mas o vivo é meu filho e teu filho o morto." Porém esta lhe disse: "Não, por certo; o morto é teu filho e meu filho o vivo." Assim falaram perante o rei. Então disse o rei: "Esta diz: 'Este que vive é meu filho, e teu o morto'; e esta outra diz: 'Não, por certo; o morto é teu filho e meu o filho vivo'." Disse mais o rei: "Trazei-me uma espada." E trouxeram uma espada diante do rei. E disse o rei: "Dividi em duas partes o menino vivo, e dai metade a uma e metade a outra." Mas a mulher cujo filho era o vivo falou ao rei (porque as suas entranhas se lhe enterneceram por seu filho) e disse: "Ah, meu senhor, dai-lhe o menino vivo e por modo alguns mateis." Porém a outra dizia: "Nem teu, nem meu seja; dividi-o antes." Então respondeu o rei: "Dai a esta o menino vivo e de maneira nenhuma o mateis, porque esta é sua mãe." E todo o Israel ouviu a sentença que dera o rei e temeu ao rei; porque viram que havia nele a sabedoria de Deus, para fazer justiça.

Resumindo: temos duas mulheres da mesma condição social, convivendo num mesmo espaço, mães de duas crianças. Essa mesma condição faz delas *duplas* na linguagem do Girard. Um dos recém nascidos morre. As acusações de uma para a outra continuam e agravam a semelhança transformando as mulheres em *rivals miméticas* que ninguém, se não fosse inspirado por uma intuição maior, poderia distinguir. É preciso uma sabedoria tal como a de Salomão para destrinchar a mentira e a verdade.

A proposta astuciosa dele para resolver o conflito (aparentemente insolúvel) é literalmente destruir, sacrificar o objeto. Uma delas concorda com a proposta: "Nem minha nem sua!" A outra recusa a proposta: "deixe a criança com ela para que ela viva!". Esta última prefere se sacrificar, no sentido de doar o que mais ama para que a vida seja possível. "É ela a verdadeira mãe! Doem a criança para ela", conclui Salomão. É esta mulher que tem os verdadeiros sentimentos maternos.

Este episódio foi fundamental para Girard (1978, 260) na sua compreensão de duas atitudes radicalmente opostas e inconciliáveis e que, no entanto, tem o mesmo nome: sacrifício do outro e o sacrifício de si (ou do que temos de mais precioso). O sacrifício do outro é a forma antiga, violenta, arcaica, que preserva ou restaura as ordens culturais sempre ameaçadas pelas rivalidades e instabilidades internas. A segunda mulher prefigura a atitude do Cristo, no sentido de uma ressignificação completa do sacrifício que põe fim ao primeiro. Melhor morrer (ou dar o que temos de mais precioso) do que matar...

Tentei definir brevemente o paradoxo fundamental do conflito humano a partir desse episódio que remete a uma situação universal no tempo e no espaço. O paradoxo se formula assim: Cada protagonista percebe o outro como radicalmente distinto, diferente dele. No entanto, para o observador externo (e à medida que o conflito vai se agravando), a semelhança entre os dois se faz cada vez mais evidente a tal ponto que não tem mais como diferenciar quem é quem

pois as duas partes (além de e por compartilhar a mesma condição) recorrem *aos mesmos meios* para se diferenciar. Situação paradoxal literalmente infernal que lembra uma sequência típica de briga infantil.

#### **4 Um experimento de pensamento: uma briga infantil**

Para ilustrar de outra forma, vamos fazer um experimento mental. Imaginamos uma cena que cada um pode ter presenciado: duas crianças de mesma idade, arrodoados por vários brinquedos, porém brigando por um brinquedo específico. Um adulto chega e faz as seguintes perguntas:

- “Quem viu primeiro o brinquedo?”

Essa pergunta tem a ver com a anterioridade do desejo. Os dois respondem simultaneamente:

- “Eu!” Cada um apontando para si mesmo.

O adulto continua:

- “Quem começou a briga?”

- “Ele!” Respondem ao mesmo tempo as crianças, apontando agora na direção do outro.

Na perspectiva da teoria mimética, do início do ciclo até o fim, encontramos a *imitação*. No início do ciclo, temos a escolha do brinquedo interessante. Sabemos por experiência que o brinquedo facilmente acessível não desperta muito tempo a curiosidade de uma criança. Por vezes, na hora de receber um presente, a embalagem é mais interessante que o presente em si! A embalagem é o obstáculo. O que dá valor a um objeto, nós sabemos, é a *dificuldade* que se tem para acessar e possuí-lo. Entre crianças, muitas vezes, o brinquedo digno de interesse encontra-se na mão do outro. Azar? Acaso? Não! diria Girard (1972). Um objeto se torna desejável quando o outro o possui, poderia o possuir ou parece estar interessado por ele.

Embora esse outro possa ter um interesse moderado para com o objeto, quando a “primeira criança” quer colocar a mão no brinquedo, este último se torna interessante. Temos neste caso uma *mediação dupla*. Cada criança é modelo (mediador) do desejo do outro e, *portanto*, se transforma simultaneamente e automaticamente em *obstáculo*. Aquele que despertou ou reforçou nosso desejo também é o principal obstáculo impedindo o acesso ao objeto e dando valor a este último. Mas, se ele se desinteressasse do objeto? É provável que nós *também* nos desinteressássemos... Tragédia do desejo mimético quando o outro transforma-se em modelo-obstáculo! Modelo porque obstáculo. Obstáculo porque modelo...

Nesta fase, o objeto passa em segundo plano. Cada sujeito foca sua atenção no *obstáculo fascinante*. É a fase da acusação mútua. Cada um acusa o outro com sinceridade e com quanto mais força e indignação que o outro demonstre também (ou parece demonstrar) resistência e indignação, por ter se interposto entre ele e o objeto. A partir da teoria mimética é possível mostrar o caráter tragicamente infantil das brigas adultas.

## **5 Um caso prático encontrado como mediador**

Em outubro de 2018, fui solicitado por uma associação para mediar um conflito opondo os membros da equipe de administração. A equipe era composta de 5 pessoas: um casal constituía uma parte e outra parte era composta de um outro casal mais outra pessoa. Três contra dois. Durante numerosas horas, tive encontros separados, escutando, procurando entender os fatos, identificar os sentimentos, sugerir pensamentos alternativos, gerar uma dúvida nas certezas estabelecidas que cada parte tinha quanto às intenções do outro. Tentei colocar em prática o painel de ferramentas que as técnicas de comunicação providenciam. Depois desse tempo de escuta separada, organizamos um

encontro em um espaço neutro, criando as condições para a expressão de cada um, seguindo um roteiro previamente elaborado para minimizar o risco de despertar a raiva (e sua expressão agressiva) na outra parte.

Várias tentativas foram feitas, porém, digo hoje que a mediação foi um semifracasso no sentido que não conseguiu prevenir a separação e a saída de uma das partes, da equipe de gestão. No entanto, foi também um semi-sucesso porque permitiu que a parte que saiu, o fizesse em boas condições, colaborando com a transmissão de dados e informações vitais para a parte que ia assumir sozinha a coordenação, ou seja, sem prejudicar o *objeto*, o mundo comum que até então compartilhavam.

Porém, como observador externo, fiquei e fico sempre impressionado pela semelhança tanto dos sentimentos vividos pelas partes em conflito (raiva, rancor, ressentimento, ciúme, incompreensão, sofrimento, frustração) como pela forma (variável em função dos temperamentos) de expressão desses sentimentos. Paralelamente a isso, nas duas partes percebe-se uma grande resistência em aceitar essa semelhança quando apontada pelo mediador. O que prevalece é a percepção de uma diferença radical “entre nós e eles”.

## 6 Conclusão

É possível escapar à lei da atração mimética? É razoável ou realista esperá-lo? Existe um espaço neutro entre as duas formas de sacrifício (do outro e de si)? A resposta de Girard é que não existe tal posição (2001, 79-80). Para quem quer mediar um conflito, o risco é grande de parecer com o mestre de filosofia da cena 3 do ato II da peça de Molière *O Burguês Gentil-Homem* (MOLIÈRE, 2016). O senhor Jourdain chama o mestre de filosofia para resolver a disputa entre os mestres de arte, de música e de dança para saber qual das artes é a mais nobre. Depois de uma lição de moral sobre o quanto a raiva é feia, a soberba do filósofo irrita os

três mestres que começam a insultá-lo. Incapaz de resistir à tentação de revidar, ele entra na dança mimética da disputa. São 4 agora e não mais 3 disputando para saber quem tem mais prestígio.

Permanecer na exterioridade, permanecer mediador externo e não cair na mediação interno (se tornando mediador do desejo do outro e obstáculo), eis o dilema e a dificuldade que quis expor aqui. Na teoria mimética, nossa liberdade não consiste em ser mimético ou não ser. Ela consiste em escolher um modelo cuja imitação possa nos preservar minimamente da inclinação fortíssima em entrar na rivalidade com nossos irmãos humanos e desarmar a escalada da rivalidade que leva à destruição dos objetos e logo em seguida à destruição dos rivais.

## Referências

ANSPACH, Mark. *A charge de revanche*. Paris: Seuil, 2002

BERT, Jean-François. Segurança, periculosidade, biopolítica: três lados de uma nova prática de poder sobre os indivíduos. *Psicol. Soc.*, Belo Horizonte, v.24, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-71822012000400002>. Acesso em: 15/03/2020.

DAWKINS, Richard. *The God Delusion*. London: Bantam Press, 2006. p.278.

DUMOUCHEL, Paul; DUPUY, Jean-Pierre. *L'Enfer des choses*. Paris: Seuil, 1979.

DUMOUCHEL, Paul (org.). *Comprendre pour agir: violences, victimes et vengeance*. Paris: l'Harmattan, 2001. (Coll. Dike).

FOUCAULT, Michel. *Dits et Ecrits*. Paris: Galimard, 1994. Tome III: 1976-1979.

GIRARD, René. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset, 1961. p.64.

GIRARD, René. *La violence et le Sacré*. Paris: Grasset, 1972.

GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset, 1978.

GIRARD, René. *Celui par qui le scandale arrive*. Paris: Desclée de Brouwer, 2001.

GIRARD, René. *La Voix méconnue du réel*. Paris: Grasset, 2002.

MITANI, John C.; WATTS, David P.; AMSLER, Sylvia J. Lethal intergroup aggression leads to territorial expansion in wild chimpanzés John C. *Current Biology*, Amsterdã, v.20, n.1, p.507-508, jun. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.cub.2010.04.021>. Acesso: 15/03/2020.

MOLIÈRE, Jean-Baptiste Poquelin de. *Le Bourgeois Gentilhomme*. Paris: Flammarion, 2016.

OUGHOURLIAN, Jean-Michel. *Genèse du désir*. Paris: Carnets Nord, 2007. p. 79

RIZZOLATTI, Giacomo; GALLESE Vittorio; FOGESSI Leonardo. Les neurones Miroir. *Pour la Science*, Paris, n° 351, janvier 2007.

TIIHONEN, Jari et al. Genetic background of extreme violent behavior. *Molecular psychiatry*, London, v. 20, n. 6, p. 786-792, 2015.

WAAL, Frans de. *De la réconciliation chez les primates*. Paris: Flammarion, 2002.

WAAL, Frans de. *Chimpanzee Politics: Power and Sex Among Apes*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.

## Quando a pesquisa se desdobra em diálogo: o Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife<sup>1</sup>

Mailson Fernandes Cabral de Souza

Idealizado e animado pelo professor Dr. Gilbraz de Souza Aragão, o Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife é um espaço de extensão acadêmica, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), composto por pesquisadores que desenvolvem conteúdos e atividades, presenciais e na internet, com o objetivo de analisar o fenômeno religioso em suas diferentes interfaces. As atividades do Observatório estão vinculadas ao grupo interinstitucional de pesquisa "Espiritualidades contemporâneas, pluralidade religiosa e diálogo"<sup>2</sup>, que conduz pesquisas sobre o diálogo entre as religiões sob um enfoque transdisciplinar, plurimetodológico e não confessional (ARAGÃO, 2015a).

O Observatório reúne doutorandos, mestrandos, estudantes de iniciação científica e militantes do diálogo inter-religioso. Em seu espaço virtual<sup>3</sup>, são disponibilizados vídeos e sites sobre as tradições religiosas e publicações de membros do grupo. Esse espaço virtual se relaciona com outras iniciativas do projeto Observatório, como o Grupo de Estudos sobre Transdisciplinaridade e Diálogo entre Culturas e Religiões, com reuniões semanais desde 2005, para compartilhamento das pesquisas e preparação de publicações; os eventos que procuram fomentar o diálogo, dentre os

---

<sup>1</sup> Este texto é uma síntese do artigo (no prelo): Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife: uma experiência de pluralismo e diálogo.

<sup>2</sup> Grupo coordenado pelos professores Roberlei Panasiewicz (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais), Cláudio Ribeiro (Universidade Federal de Juiz de Fora) e Gilbraz Aragão (Universidade Católica de Pernambuco).

<sup>3</sup> Conferir: <https://www1.unicap.br/observatorio2/>

quais a Peripateia das Religiões, com edições semestrais, e as Sessões do Grupo de Trabalho “Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo”, que ocorrem nos Congressos anuais das sociedades de estudos da religião e também em Seminários Nacionais do GT; além do Fórum Inter-Religioso da UNICAP.

Esse Fórum, organizado pelo Observatório, articulou desde 2007 e, por dez anos, uma série de encontros mensais com animadores das tradições espirituais da região, para o reconhecimento humano da fé e exercício do respeito à diversidade de suas expressões, para reflexão sobre a vivência pluralista do sagrado e ensaio de uma mística transreligiosa. Agora, reestruturou-se como grupo de assessoria a associações que surgiram desses encontros, como o Diálogo – Fórum da Diversidade Religiosa em Pernambuco e a Rede de Feiras das Religiões nas Escolas. Após estudar as principais religiões no Recife e também aprofundar temáticas transversais às grandes tradições espirituais (“Religiosidade e educação nas escolas”, “Sacrifício e comparações religiosas”, “Tempos pós-modernos, espaços pós-religiosos?!”, “Devoções religiosas comparadas”), o Fórum da UNICAP se debruçou sobre os desafios teóricos, fenomenológicos e hermenêuticos, para a compreensão crítica e engajada da nossa religiosidade, ensaiando intervenções pedagógicas para aprofundar a promoção do diálogo.

Na esteira dessa experiência de encontros e através de estudantes egressos, uma rede de Feiras e Fóruns das Religiões está surgindo em escolas da Região Metropolitana do Recife, bem como surgiu o Fórum Diálogos, uma associação civil convocada pelo Ministério Público, que reúne mais de vinte tradições e visa colaborar para a construção de uma cultura de paz entre as diversas religiões, refletindo sobre os desafios da liberdade de crenças e convicções e articulando a convivência entre as diversas espiritualidades em Pernambuco. Passando para uma fase mais de assessoria do que de

articulação, mas transreligiosa do que simplesmente inter-religiosa, o alvo agora é, então, cultivar tempos e espaços destinados à escuta, ao silêncio e à meditação sobre as vivências da fé, inclusive nas suas versões pós-religiosas. O grupo promove exercícios de comunhão com os caminhos espirituais alterativos, no silêncio nutrido pela própria religião e cultura, desejando colaborar para uma atitude transreligiosa que deve se irradiar entre os educadores e religiosos da região.

Não se quer reunir representantes de religiões pelo prazer de estarem juntos, mas para sentir e pensar o que podem fazer cooperativamente pelo mundo, sobretudo pela educação humanista das novas gerações e pela promoção de justiça socioambiental. Nessa nova fase, o grupo do Observatório pretende desenvolver uma série de encontros e documentários sobre “Conviver: o encontro entre as religiões”. Em cada evento, alguns membros de uma religião passam um dia convivendo, comendo junto e celebrando ou observando a celebração de uma religião estranha. Buscando-se, assim, tematizar as possibilidades e dificuldades de encontro entre pessoas de crenças bem diferentes, ensaiando a hospitalidade e acolhimento entre e além das crenças, captando os estranhamentos e as surpresas, detectando os desencontros e algum encontro, conversando com sinceridade sobre os sentimentos diante das pessoas diferentes e dos seus ritos.

Por fim, e para além dos muros da UNICAP, o Observatório ajudou a fundar e tem colaborado para a construção do Museu Parque das Religiões de Pernambuco. Esse espaço, iniciativa de um grupo de amigos sonhadores do diálogo, almeja ser um local aberto a todos, com o propósito de apresentar o fenômeno religioso na atualidade e na região, mas também através do tempo e espaço afora, com as melhores técnicas museológicas e os mais avançados estudos em história comparada, procurando educar para

a interpretação das linguagens simbólicas e o diálogo entre as religiões e destas com as ciências. Assim vai se desenhando um lugar para acolher jovens que desejem conhecer o desenvolvimento das religiões; seus personagens divinos e palavras inspiradoras; os espaços, calendários e rituais sagrados; as visões da vida para além desta; a vivência comunitária e ética nas tradições; seus conflitos, sincretismos e diálogos místicos e culturais.

O Observatório tem por objetivo geral colaborar para a ampliação e renovação dos estudos sobre o fenômeno religioso e o diálogo entre culturas e religiões, tendo por base a transdisciplinaridade, uma abordagem teórica que considera que a complexidade da realidade é composta por níveis que estão interligados:

A transdisciplinaridade como o prefixo “trans” indica, diz respeito aquilo que está ao mesmo tempo entre as disciplinas, através das disciplinas e além de qualquer disciplina. Seu objetivo é a compreensão do mundo presente, para qual um dos imperativos é a unidade do conhecimento (NICOLESCU, 1999, p. 51).

A aplicação de esse olhar complexo aos estudos de religião leva a uma nova problematização do estudo do fenômeno religioso, pois permite a articulação de ideias que à primeira vista são antagônicas, mas, ao mesmo tempo, complementares, facilitando a construção de relações das partes com o todo e do todo com as partes. A lógica que deriva dessa perspectiva teórica propõe uma compreensão que não faça um corte arbitrário do real, porém que o apresente em sua multiplicidade (MORIN, 2005). Isso fornece um aporte teórico para o estudo das religiões que leva a uma atitude de abertura em relação aos mitos e religiões:

Ao mesmo tempo em que o fenômeno religioso se transfigura, a experiência científica está se transmutando. Na lógica clássica, quando aparece uma contradição em um raciocínio é um sinal de erro. Na visão complexa do real, que está emergindo, quando nos deparamos com contradições significativas é porque atingimos uma camada profunda da realidade. Daí a construção

transdisciplinar de princípios lógicos como a recursão organizacional, que rompe com a ideia linear de causa/efeito, pois tudo que é produzido volta sobre o que produziu em um ciclo auto organizador; a concepção hologramática de que é impossível conceber o todo sem as partes e as partes sem o todo; o princípio dialógico que mantém a dualidade no seio da unidade (ARAGÃO, 2015b, p. 20).

Sob essa ótica, a transdisciplinaridade permite que a análise do diálogo inter-religioso alcance novas lógicas, uma vez que aquilo que aparece dividido ou bloqueado para o diálogo num nível de realidade (conjunto de doutrinas), noutro nível de realidade encontra-se interligado (responsabilidade ética). Em outros termos, a multiplicidade e as contradições que compõe o fenômeno religioso não são vistas como um problema em si, mas como possibilidade para a criação de pontes interculturais e uma abordagem integral do diálogo entre as religiões. Isso porque a transdisciplinaridade cauciona-se na lógica do terceiro incluído que, quando aplicada ao estudo das religiões e das contradições que delas derivam, remete à busca de outro nível de realidade que possa religar crentes doutrinariamente antagônicos em uma fé que se faz ato. Na práxis de inclusão desse terceiro termo “o diálogo entre as religiões e suas contradições pode encontrar seu critério primeiro (no “outro”, excluído) e derradeiro (no mistério divino da realidade), critério de vivacidade e de verificação” (ARAGÃO, 2015b, p. 20).

Posto que na visão transdisciplinar coexistem a pluralidade complexa das culturas e a unidade aberta do transcultural, o Observatório busca favorecer o diálogo inter-religioso, pela percepção de uma experiência comum, entre e para além das religiões (ARAGÃO, 2015b). O que engendra, na prática de pesquisa, uma atitude que vai do transdisciplinar ao transreligioso:

[...] a atitude transreligiosa que emerge da transdisciplinaridade vivida que nos permite aprender a conhecer e apreciar as especificidades das tradições religiosas e não religiosas que nos são

estranhas, para melhor perceber as estruturas comuns nas quais elas estão fundamentadas e, assim, chegar a uma visão transreligiosa do mundo (NICOLESCU, 2000, p.148).

Em síntese, a transdisciplinaridade operacionaliza uma nova forma de compreender a natureza, a vida e a humanidade, pois ela parte de uma lógica ternária para administração de controvérsias e estimula a construção do saber através de campos inter ou transdisciplinares. Isso porque “busca a unidade do conhecimento, entre e além das disciplinas científicas, incluindo nossa subjetividade e as sabedorias tradicionais, para ajudar a encontrar sentido na existência” (ARAGÃO; SOUZA, 2018, p. 44).

### **Considerações finais**

Neste artigo, fizemos um breve panorama histórico do Observatório, objetivos, principais linhas teóricas e ações. Isso nos permitiu ter uma visão mais ampla da atuação do Observatório em seus quinze anos de existência. Ao observarmos a prática de pesquisa que se efetiva no Observatório, percebemos que ela aponta para a busca de uma espiritualidade transreligiosa que fomente, sobretudo, espaços comunitários de educação, o diálogo entre tradições religiosas em nossa cultura pluralista e para o âmbito democrático e republicano em que vivemos. Isso adquire uma importância capital nos estudos de religião, uma vez que vivemos num cenário em que as religiões estão se reconfigurando e suas mudanças precisam ser descritas e interpretadas a partir de uma abordagem que leve em consideração o dinamismo e a diversidade das religiosidades.

É nesse sentido que a temática do pluralismo religioso e a preocupação político-cultural com o diálogo inter-religioso exigem um delineamento do campo das pesquisas sobre religiões que esteja balizado no desenvolvimento de metodologias transdisciplinares e lógicas dialogais. E

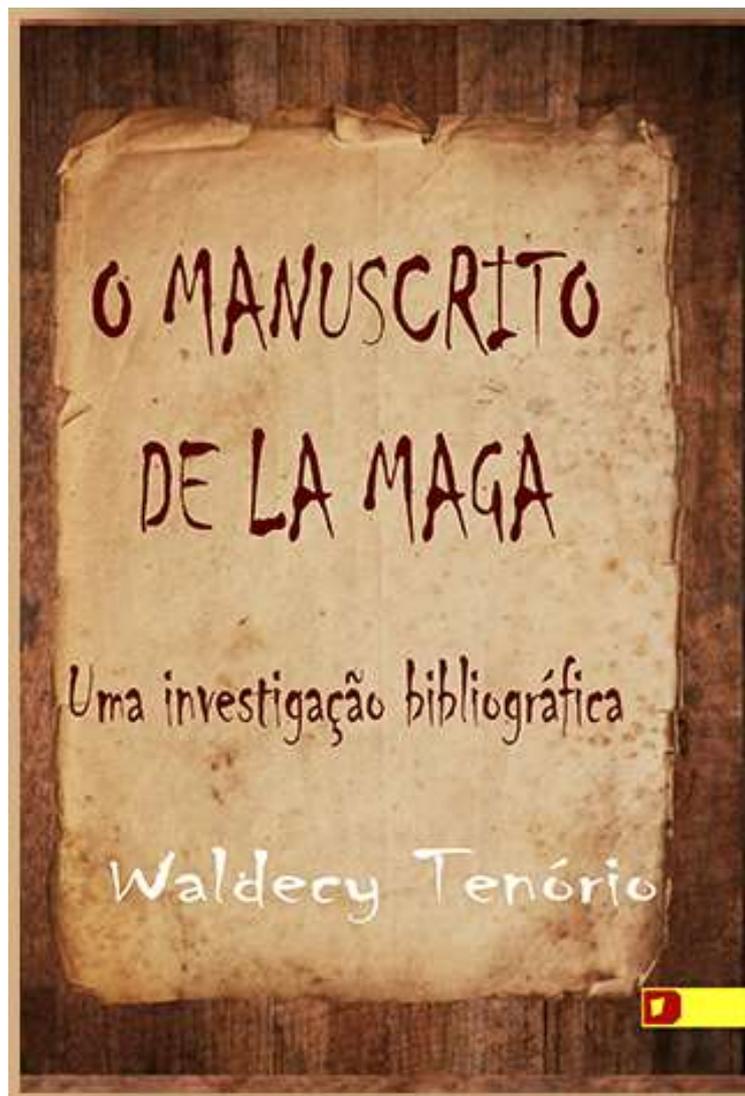
justamente nessa linha Observatório faz um convite a nós, pesquisadores do fenômeno religioso: o de descer da torre cinzenta das teorias sobre as religiões e se aventurar em um passeio transdisciplinar pela natureza verdejante e plural das religiosidades.

## Referências

- ARAGÃO, Gilbraz. "Agni dei" ou olhando das fronteiras, para além do nosso paraíso. In: ARAGÃO, Gilbraz; VICENTE, Mariano (org.). *Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo*. Recife: Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, 2015a. v.1, p.7-15. *E-book*.
- ARAGÃO, Gilbraz. Do transdisciplinar ao trans-religioso. In: ARAGÃO, Gilbraz; VICENTE, Mariano (org.). *Espiritualidades, transdisciplinaridade e diálogo*. Recife: Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife, 2015b. V.1, p.17-31. *E-book*.
- ARAGÃO, Gilbraz; SOUZA, Mailson. Transdisciplinaridade, o campo das Ciências da Religião e sua aplicação ao Ensino Religioso. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 58, p. 42-56, 2018. Disponível em: [http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos/article/view/3261](http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/3261). Acesso em: 12 maio 2020.
- MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- NICOLESCU, Basarab. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom, 1999.
- NICOLESCU, Basarab (org.). *Educação e transdisciplinaridade*. Brasília, DF: UNESCO, 2000.

# TERCEIRO BLOCO: LIVROS

TENÓRIO, Waldecy. *O Manuscrito de la Maga*: uma investigação bibliográfica. São Paulo: Desconcertos Editora, 2019



Waldecy Tenório

Se os livros se encontram e se desejam, como disse Roland Barthes, então *O Manuscrito de la Maga* é fruto do poli-amor. Nasceu do encontro amoroso dos muitos livros que conviveram e têm convivido comigo ao longo do tempo. Muitos.

A ideia seminal veio de Santo Agostinho, de uma passagem que está no Livro IV de *Confissões*: Et scripsi libros...E escrevi um livro...

E aí começa a história. Era uma vez o primeiro livro que Agostinho escreveu, sobre estética, *De Pulchro et de apto* (Sobre o belo e o conveniente). Onde foi parar? Ninguém sabe, sumiu. Mas não foi o sumiço do livro que chamou a atenção de Gabriel Blue, o narrador do romance. Foi a maneira como Agostinho narra esse episódio de sua vida.

Como o livro sumiu, onde, quando, quem? Talvez ele não possa dizer, ou não queira, então hesita, negaceia, insinua, se retrai, faz que diz mas não diz. Tu scis, tu sabes. A quem ele se dirige? A Deus. Ora, se Deus sabe, Agostinho não precisa dizer nada. Não vou tirar a razão dele, ele sabe por que age assim. Só que ele tem outros leitores além de Deus e estes, como não são oniscientes, a não ser talvez os teólogos, querem saber.

Entre os leitores impacientes está Gabriel Blue, um ex-professor do Departamento de Mitologia e Literatura na Universidade de Cocanha. Agora aposentado, relembra o momento no qual, anos antes, estava preparando sua tese de livre-docência sobre literatura e teologia nas *Confissões* de Santo Agostinho.

Ainda incerto sobre o rumo a seguir começou a ler um livro que lhe caiu nas mãos por acaso: *Rayuela*, o livro mágico de Julio Cortázar publicado no Brasil com o título de *O jogo da amarelinha*. Sendo personagem, Gabriel podia conversar com outros personagens e foi assim que se aproximou de la Maga, personagem do livro de Cortázar.

O que os aproximou exatamente? Não sou indiscreto, jamais diria que Gabriel Blue ficou encantado pelos olhos de la Maga. Isso vocês poderão ver, se lerem o livro. Consta que ele ficou encantado quando a ouviu dizer que gostaria de ler toda a obra de Agostinho. Gabriel também gostaria, e essa foi a segunda

razão do encanto. Mas há um problema: o primeiro livro sumiu, é impossível ler a obra completa e Gabriel precisa dizer isso a ela.

- Sinto muito, Maga, você não vai poder ler toda a obra de Agostinho.
- Por quê?
- Porque o primeiro livro que ele escreveu desapareceu. A Idade Média o procurou em vão. Nunca foi encontrado.

Mas as mulheres não desistem tão fácil. Ela fica triste, amuada, em silêncio. Mas em seu íntimo concebe um plano. Como soube em *O Nome da Rosa* que se pode ler um livro lendo outro, ela diz a Gabriel:

- Umberto Eco acabava de publicar *O Nome da Rosa*.
- E daí?
- Daí que ele encontra um livro perdido há mais tempo que o de Agostinho.
- Que livro?
- O segundo volume da *Poética* de Aristóteles.

Gabriel percebe o jogo. Ela quer convencê-lo a escrever um romance sobre o livro perdido de Agostinho na esperança de ler o livro de Agostinho no livro de Gabriel.

- Doidice.
- Não, é o transe poético que se dá por intermédio de Apolo – diz ela citando um livro famoso, “Os gregos e o irracional”. Iria confrontar o historiador Dodds, autor do livro que ela acaba de citar?

Na biblioteca, em busca de Dodds e de outros autores que possam fundamentar sua pesquisa, ele deixa um livro cair ao chão. Apanha-o, é um romance de Italo Calvino, “Se um viajante numa noite de inverno”. Abre-o e depois de folhear várias páginas, dá de cara com Ludmila, que foi sua colega na universidade e agora é a personagem principal, a Leitora do romance. Ela gosta

da ideia de procurar o livro, era justamente isso que fazia no livro de Calvino, e passa a integrar o grupo de pesquisa de Gabriel.

Logo faz uma proposta.

- Se o objetivo é descobrir o paradeiro de um livro perdido, seria interessante ter a assessoria de um policial com experiência em investigação.
- Quem?
- O comissário Maigret.

Gabriel leu todos os livros de Simenon, é fã do comissário, do seu jeito humano de investigar e aprova a sugestão de Ludmila. (Vê como o romance vai sendo construído pelos personagens, quase à revelia do autor?) Lá se vão os três para Paris procurar Maigret.

Por sorte o comissário estava se aposentando no Quai d'Orfèvres e aceita o convite.

- J'aime le Brésil.

Agora estão em Olinda. Mas por que Olinda? Gabriel soube que os monges de São Bento tinham encontrado um manuscrito medieval no sótão da biblioteca e decide começar por ali a pesquisa de campo. Apresenta-se ao abade, dom Pedro, que fora seu confessor quando ainda era jovem. O abade recebe os quatro, põe a biblioteca à disposição deles e pede a dom Basílio, o bibliotecário, que lhes faça as honras da casa.

A biblioteca do mosteiro e as ladeiras de Olinda são agora o cenário da história. É ali, naquele manuscrito que não se sabe como chegou ao mosteiro, nem quando nem como, que vão procurar os rastros do livro perdido.

Mas você há de compreender que não posso dizer tudo, o leitor tem de se virar um pouco se quiser saber o que é exatamente esse livro. Se sentir que está no escuro, acenda a lanterna de sua sensibilidade e vá em frente. Mas também

se eu não disser nada Gabriel vai achar que não fiz uma resenha nos conformes, então vou lhe dizer duas ou três coisas que sei.

Literatura e teologia são formas de procura. Esse livro é como o mataborrão de Walter Benjamin, está contaminado pela teologia. Mas falar de teologia assim de repente pode causar certa apreensão. Você sabe, os teólogos gostam de complicar as coisas. Então é melhor explicar isso.

Gabriel costuma dizer que escritores e poetas, principalmente os ateus, são os seus teólogos preferidos. É uma blague. Ele também tem seus teólogos de estimação. A prova é a menção que faz ao professor Gilbraz Aragão e ao monge Basílio que entram no romance para aprovar os valores religiosos e culturais da negritude de Tião.

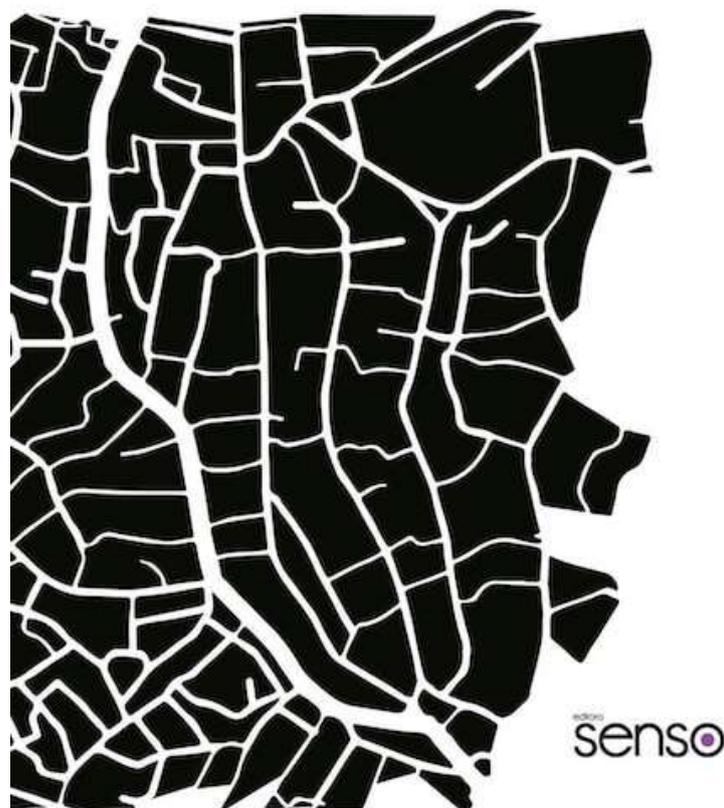
Claro, Gabriel é leitor de teologia, ao contrário de Deus que, segundo Murilo Mendes, não lê. Como leitor, conhece o Adolphe Gesché para quem a literatura é o verdadeiro lugar de epistemologia do ser humano. Conhece também Vito Mancuso e segue a fórmula que está em *Il principio passione*: logos + caos = pathos. Isso explica o quantum de paixão existe em la Maga e nessa busca do livro perdido.

Que falta dizer? A busca por esse livro é a busca pelo humano que se esconde atrás dele. Quem tocar nesse livro toca um homem, diz Walt Whitman. O *Manuscrito* de la Maga toca no homem através do diálogo inter-religioso e intercultural que é o tema do Seminário 2020 da Unicap. O resto é com você. Para provocar o leitor, a leitora, posso dizer que até Alice gostaria desse livro, ele não tem desenho, mas tem muito diálogo.

BARROS, Marcelo. *Labirintos*. Belo Horizonte:  
Editora Senso, 2019

# LABIRINTOS

Marcelo Barros



Jonathan Felix

Testemunho de uma mãe de santo do Candomblé do Recife:  
“Labirintos é um livro apaixonante e surpreendente. Quando começamos a ler, os personagens não nos deixam mais sossegar. E fiquei muito tocada pelo conhecimento profundo que o autor tem das religiões afrodescendentes e dos seus mistérios, mas principalmente fiquei comovida como esse livro é um convite para amar. Para mim, o livro inteiro é uma confissão de amor. Só podemos agradecer” (Vera Baroni).

Muita gente se surpreende com o fato de um monge e teólogo como Marcelo Barros escrever romances. Até aqui, ele escreveu quatro, sempre ligados às culturas negras e indígenas e ao desafio do diálogo entre culturas. *Labirintos* é o seu romance mais recente. Nele, a maior parte da narrativa, se passa em Camaragibe, cidade do grande Recife, onde Marcelo nasceu. Ele sempre gostou de contar histórias e escreve no estilo oral de quem conversa. Nesse, ele dá voz a diversos personagens.

Alice, jovem jornalista recifense, é a principal narradora. Temos também notas escritas por Hans, velho guru africano que, em uma noite de chuva, aterrissou no aeroporto do Recife, dizendo ser um rei deposto de Terapônia, país fictício, ilha da costa africana do Atlântico. E para homenagear o Cinema, do qual Marcelo gosta tanto, não podia faltar o irmão menor de Alice. Ariel é estudante de Cinema e interpreta os acontecimentos a partir de filmes e da sua paixão por mulheres bonitas. Através desses diversos relatos, somos convidados a penetrar nos labirintos de um grupo de Maracatu e Candomblé e de uma comunidade remanescente de Quilombo. Nesse ambiente cultural, percorremos os labirintos que há nas relações entre cultura e religião e nas reflexões sobre a questão do poder sagrado nas diversas tradições. E há ainda o mistério por trás do desaparecimento do Mestre Ariano, da morte súbita de Mãe Flaviana e do atentado a balas que o próprio Hans sofreu.

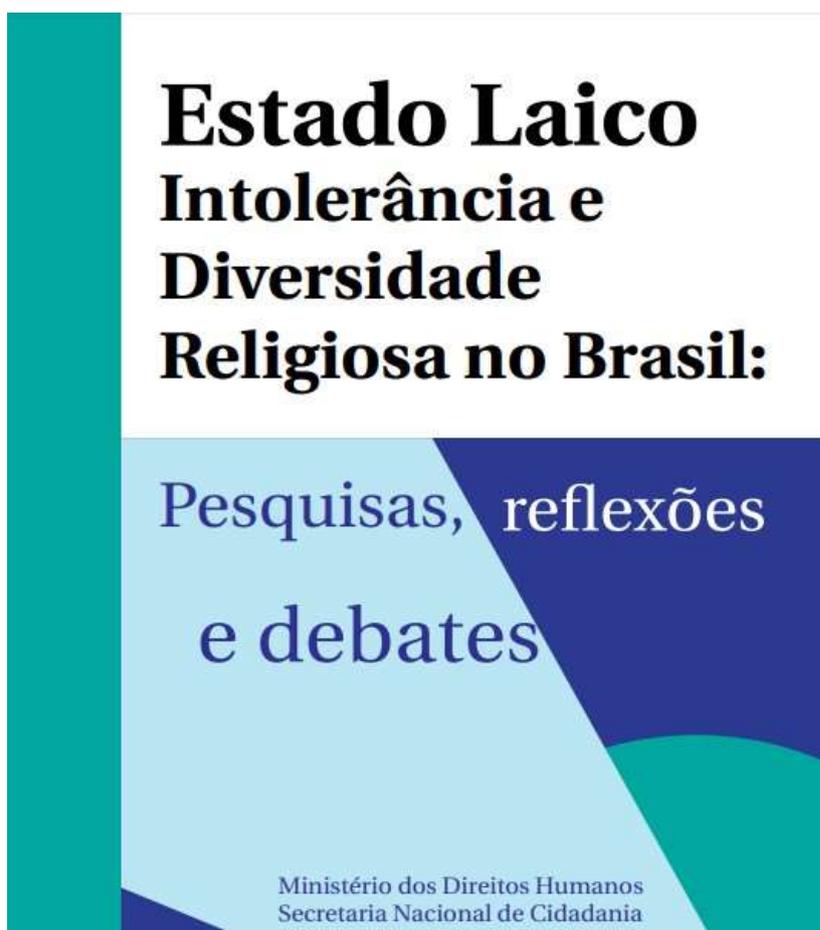
Na página que abre o livro há uma citação do grande mestre argentino: *“Nossa tarefa é a de imaginar um imenso labirinto e descobrir o fio que o percorre como pista de saída”* (Jorge Luís Borges).

Essa citação emblemática nos oferece importante chave de leitura para percorrer os labirintos, tantos dos acontecimentos e da vida dos personagens dessas páginas, como os da realidade brasileira, encontrando portas de saída e de superação. Vocês que lerem essa história verão: o fio vermelho que nos

conduzirá à saída é o acolhimento das diferenças e o diálogo, assumidos com afeição e ternura.

Fernando Pessoa dizia que *“somos do tamanho do que vemos e não do tamanho de nossa altura”*. Mesmo se, na altura, somos pequenos e nos sentimos perdidos na imensidão do universo, somos chamados a ver , para além de todos os limites, o segredo de amor que permeia tudo e sentir o pulsar do coração do outro e do próprio Mistério que se chame Olorum, Dzambi ou simplesmente Deus. Por isso, podemos, para além de todas as contradições e os labirintos que a vida nos apresenta, manter a esperança. A quem insistir em ter respostas mais claras sobre o segredo da saída do labirinto, o coro da liturgia da rua responderá com Gonzaguinha: *“Eu fico com a pureza da resposta das crianças: é a vida, é bonita e é bonita”*.

FONSECA, Alexandre Brasil Carvalho (org.). *Estado Laico, Intolerância e Diversidade Religiosa no Brasil: Pesquisas, Reflexões e debates*. Brasília, DF: Ministério dos Direitos Humanos, 2018



Raimundo Valmir Oliveira

Alexandre Brasil Carvalho da Fonseca é sociólogo e professor associado da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Diretor do Instituto NUTES de Educação em Ciências e Saúde. Pós-doutorado pela Universidade de Barcelona. Atuou como assessor na Presidência da República (2012-2016) nas áreas de participação social e direitos humanos. Tem diversos artigos publicados nas áreas de Educação, Sociologia, Sociologia da Saúde e Sociologia da Religião. Também tem livros

publicados nas mesmas áreas. Em Estado Laico, Intolerância e Diversidade Religiosa no Brasil: pesquisas, reflexões e debates, Alexandre Brasil Carvalho da Fonseca atuou com organizador da obra, e coordenou a pesquisa que deu origem e inspiração a confecção do livro.

“Estado Laico, Intolerância e Diversidade Religiosa no Brasil” reúne reflexões e debates ocorrido no “Seminário sobre Estado Laico, Intolerância e Diversidade Religiosa” promovido pela então Secretaria Nacional de Cidadania em parceria com a Ordem dos Advogados do Brasil, Seção São Paulo, em dezembro de 2016. O Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (RIVIR, 2011-2015) foi utilizado como fonte para a intermediação dos debates. O referido relatório, fruto de pesquisa realizada pelo Ministério dos Direitos Humanos avaliou a intolerância e a violência religiosa. Além da análise do relatório, a obra em tela reúne sete artigos publicados a partir das primeiras reações ao RIVIR. Insere-se também à obra, questões relacionadas a liberdade religiosa, a laicidade do Estado na Constituição da República Federativa do Brasil e a importância da educação no enfrentamento a intolerância religiosa. Há um destaque relevante na apresentação que diz respeito à pluralidade, advoga o livre exercício das mais diversas crenças ou da ausência de fé, por meio da igualdade de direitos. Uma chamada alusiva a estrutura da obra é feita em forma de nota explicativa, ao mencionar que o livro é estruturado a partir da transcrição das falas dos especialistas que participaram do seminário referido, e que, portanto, reflete as opiniões pessoais dos expositores.

Desafios da Laicidade no Mundo Contemporâneo é o título da temática explorada por Celso Lafer na seção de abertura do seminário. Busca aclarar conceitos, considerando que a laicidade comporta possibilidades diversas de definições que se interpenetram: democracia, direitos humanos, cidadania, pluralismo, secularização, tolerância, modernidade e cultura.

A obra está disposta em duas partes. A primeira, desenvolvida em seis seções dedica-se a apresentar o Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (RIVIR). Para este fim, foram desenvolvida as temáticas seguintes: Análise dos dados do relatório e explicitação do percurso metodológico trilhado para a realização da pesquisa; abordagem jornalística sobre a temática da intolerância religiosa; invisibilidade da intolerância religiosa no Amazonas, um dos dez Estados inseridos dentro da amostra que selecionou aqueles que teriam uma pesquisa mais aprofundada para compor o relatório. E ainda, o município e a escola como reprodutores da intolerância; Análises preliminares da intolerância religiosa na jurisprudência brasileira e breves comentários sobre as primeiras reações ao relatório. Respectivamente, foram expositores dessas temáticas Alexandre Brasil Fonseca, Juliana Cíntia, Rosana Carvalho Paiva, José Farias, Andréa Letícia Carvalho Guimarães e Clara Jane Adad. É evidente, nesta primeira parte, a prática da intolerância religiosa, explicitada na falta de respeito às diferenças e às liberdades individuais, agravada em decorrência do desconhecimento e da desinformação, a qual pode induzir a atos de intolerância, de perseguição e de violência.

A segunda parte, composta de onze seções apresenta como tema central as "Primeiras Reações ao RIVIR". Uma coletânea de artigos produzidos a partir do desdobramento do RIVIR complementa esta segunda parte. Os expositores traz para o debate, a questão de como a intolerância é tratada pelos meios de comunicações e pela justiça, aventando os desafios para superá-la. Para este fim, evoca a laicidade do Estado presente na Constituição Brasileira.

Como timoneiro dos debates, as seções são um desdobramento da questão central. É nesta tônica que os especialistas encimam pontos relevantes sobre o tema, como Rony Vainzof com a questão da Intolerância Religiosa na Internet e Magali do Nascimento Cunha analisa a Intolerância e violência religiosa no noticiário. É identificado por Cunha (2018) a baixa incidência de notícias sobre intolerância e violência religiosa; como também, há uma insensibilidade da linha

editorial em colocar a temática na pauta. Oneide Bobsin expõe percepções e motivações referente a Intolerância e violência religiosa - a demonização do diferente. Roberto Lorea foca sua exposição na parte do relatório que trata sobre "A Justiça e a intolerância religiosa no Brasil", com ênfase na importância do poder judiciário em dá visibilidade a temática em tela. Christina Vital da Cunha apresenta uma temática bastante atual: "LIBERDADE E NORMATIVIDADE: Estratégias Políticas, Retórica da Perda e Ordem Social no Brasil Contemporâneo". Convida a observar, no Brasil e no mundo, tentativas de estabelecimento ou reestabelecimento de uma normatividade apresentada como legítima, porque tradicional. Damaris Moura explana a respeito dos "Desafios na promoção da tolerância religiosa", enquanto Jihad Hammade levanta a problemática da "Intolerância religiosa e o Islamismo no Brasil". Flávia Pinto lembra "A importância da educação no enfrentamento à intolerância religiosa". É emblemática ao afirmar que a questão é estrutural e está na educação. Rodrigo Vitorino Souza Alves discorre a respeito do "Secularismo, Neutralidade e Tolerância: Uma abordagem conceitual". Coloca no centro da discussão a questão conceitual em torno desses três termos. Lucia Helena Salgueiro aborda "Liberdade religiosa de fato e de direito", buscando demonstrar, através do ordenamento jurídico de ontem, as negativas desse direito, e as conquistas alcançadas no ordenamento jurídico de hoje. Em "O Estado Laico na Constituição Brasileira", Joana Zylbersztajn destaca quatro pontos fundamentais, considerado como normas que poderiam ser chamadas de corações, definidoras fundamentais que ratifica a laicidade estatal: democracia, liberdade, igualdade e separação entre o Estado e Religião" (ZYLBERSZTAJN, 2018, p. 150).

As reflexões e debates que deu origem ao livro resenhado torna público temas contemporâneos, dos quais todos são inçados. Pode-se afirmar que esta é a tônica impressa na obra, o de convidar o leitor a se situar em relação ao assunto, inquiri-lo e, como em um mar revolto, fazê-lo submergir, para a posterior, no

remanso pacificador da praia, inspirado pelas muitas reflexões, sugestionado pela bela paisagem que ora se apresenta, posicionar-se em relação aos diversos assuntos propostos na obra, haja vista, que o texto é estruturado a partir de discussões acontecidas em um seminário, fruto de um relatório de pesquisa, onde oportunizou-se aos expositores convidados apresentarem, a partir de sua ótica, temáticas diversas, mas que se complementam, em uma imbricação fundamentada nos princípios da tolerância e liberdade religiosa de crenças e opiniões, baseadas no reconhecimento de que a “verdade não é uma”.

Os resultados dessa pesquisa, posta em discussão no referido seminário por vários debatedores, torna público as questões relacionadas a intolerância e violência religiosa no Brasil, conhecida até então pelas vítimas e seus impunes agressores.

No item posto na primeira parte da obra, sobre o título: “Primeiras análises dos dados do Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011-2015)”, Alexandre Brasil Carvalho da Fonseca busca, inicialmente, aclarar o conceito de intolerância e violência religiosa, que segundo o autor mencionado “trata de um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas à diferentes crenças e religiões e às pessoas que as professam, podendo em casos extremos tornar-se uma perseguição e incluir atos de agressão física, caracterizadas pela ofensa, discriminação e até mesmo por atos que atentam à vida (FONSECA, 2018, p.24)”. Lembra o autor que estes são imputáveis como crime de ódio que fere a liberdade e a dignidade humana.

Na continuidade desta parte são aventadas categorias de análise que tipifica as violações por motivações religiosas, dentre as quais encontram-se:

**Violência psicológica** por motivação religiosa, conduta que cause danos emocionais e diminuição da autoestima; **violência física** por motivação religiosa é a conduta que ofenda sua integridade ou saúde corporal; **violência relativa à prática de atos/ritos religiosos** refere-se a qualquer ato que restrinja ou impeça a prática de atos ou ritos religiosos; **violência moral** por motivação religiosa é o desrespeito ao culto ou função religiosa alheia, que inclui a calúnia difamação e injúria. **Violência institucional por motivação religiosa** acontece por divergências de

crenças ou convicções (religiões); **violência patrimonial** por motivação religiosa inclui a retenção, subtração, destruição de objetos religiosos, de espaços físicos que abriguem templos religiosos e casas de pessoas, em função de sua crença religiosa; **violência sexual** por motivação religiosa configura o ato que constranja a pessoa a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força ou da relação de poder, tendo como motivação a sua crença religiosa; **negligência por motivação religiosa** retrata o abandono, descuido, desamparo, falta de responsabilidade e descompromisso com o cuidado e o afeto, tendo como motivação a crença religiosa da vítima (FONSECA, 2018, p. 33-35, grifo nosso)

Ao problematizar os dados, o expositor argumenta que a violência psicológica, seguida da violência moral foram as mais identificadas, pela correlação existente entre ambas. Outro destaque diz respeito quanto a vítima e o agressor. Estatisticamente, os de matriz africana foram os mais vitimados, seguido pelos evangélicos de confissão adventistas. Familiares, vizinhos e cônjuges aparecem como agressores, com maior percentual na pesquisa apresentada (FONSECA, 2018, p. 39-40).

Em sua conclusão, Fonseca (2018, p. 45-46) destaca a dificuldade do Estado Brasileiro em tratar da intolerância e violência religiosa, tanto no que diz respeito a identificação como ao acompanhamento das violações. Uma das soluções apontada pelo autor é a necessidade de espaços para a mediação de conflitos, desenvolver processos de capacitação, de encontro entre grupos e experiências variadas de diálogo e de mediação, no intuito de romper preconceitos, tencionando estabelecer um ambiente de respeito à diversidade religiosa.

Como os meios de comunicação abordam a temática da intolerância religiosa? Arguição feita por Juliana Cíntia quando expões “Aspectos gerais da abordagem jornalística sobre a temática da intolerância religiosa”. Não é de interesse dos meios de comunicação noticiar casos reais de intolerância, sentenciou a autora, e quando o fazem, geralmente são apresentados como casos pitorescos, dando conotação jocosas, não denunciando o caráter agressivo e violento destes atos. A preferência é por fazer cobertura a casos internacionais.

Este fato, revela uma tendência a considerar esse tipo de violência como relacionada restritamente com guerras étnicas e conflitos do Oriente Médio ou Europa, tirando o foco das questões nacionais. A autora caracteriza essa postura dos meios de comunicação como uma “negação simbólica do conflito”. Essa descaracterização da intolerância religiosa com um tipo específico de violência é acionada para falar ou exemplificar casos de racismo, por ter um número expressivo de matriz africana como vítimas (CÍNTIA, 2018, p. 45). A precariedade das informações prestadas na mídia empobrece e desfavorece a discussão da sociedade em relação ao tema. Urge a necessidade de cobertura de imprensa melhor e mais abrangente. A autora finaliza apontando para a necessidade de processos educativos e de formação desses jornalistas para que identifiquem a temática da intolerância religiosa como uma pauta da sociedade, que precisa ser tratada com maior acuidade.

A invisibilidade da intolerância religiosa no Amazonas foi outra temática abordada, ainda nesta primeira parte, agora sob a ótica de Rosana Carvalho Paiva. Nela, a autora apresenta o cenário da intolerância e violência religiosa no Estado do Amazonas. Inicialmente uma questão é levantada neste tópico: “Por que o Estado do Amazonas estaria incluído entre aqueles com maior número de denúncias por intolerância religiosa no disque100?”. A invisibilidade que existe a respeito da presença da população negra no Estado, a presença dos povos de terreiro, de candomblé, e de umbanda estão na base que justifica tais números, e pelo desconhecimento da presença dessa diversidade religiosa, inclusive pelos próprios órgãos oficiais, que deveriam resguardar os direitos dessa comunidade (PAIVA, 2018, p. 51)

Outros grupos religiosos no Estado aparecem como vítimas da intolerância. Agressões também são direcionadas a pessoas católicas, principalmente a patrimônios religiosos católicos, como imagens e igrejas. A destruição de locais de culto e proibição, tentativa de proibição de realização de cultos em locais públicos.

Na maioria das vezes, não está registrado na denúncia a religião do agressor; quando identificado, são agressores de religião neopentecostal (PAIVA, 2018, p.52).

Outra questão pontuada, refere-se aos registros de ocorrência. Ao ser vitimado por motivação de crença, os órgãos responsáveis não mencionam o fato da causa do delito ter sido por intolerância religiosa. Essa constatação abre precedente, por deixar lacunas na recepção de informações essenciais na formulação de políticas públicas, provocando consequências danosas para seu enfrentamento, originando subnotificações, conseqüentemente não entram nas estatísticas oficiais, ocasionando a invisibilidade.

Como forma de minorar estes eventos, a autora registra iniciativas adotadas pela Secretaria de Justiça, Cidadania e Direitos Humanos do Amazonas de catalogar o número de ocorrências e de boletins de ocorrência do ano de 2015; outra ainda foi a do Ministério Público que encabeçou um inquérito civil no ano de 2014. Neste inquérito recomenda que “os agentes policiais deveriam receber uma formação específica de sensibilização e conhecimento para tratar da intolerância religiosa, e para que no registro das denúncias haja um marcador que facilite o registro como intolerância religiosa, racismo ou homofobia, e também que os casos sejam levados a uma delegacia especializada para que possam ser melhor averiguados” (PAIVA, 2018, p. 51-52). Vários outros eventos têm sido realizados, objetivando dar maior visibilidade aos crimes de intolerância religiosa no Estado, como forma de enfrentamento dessa problemática.

Outro item discutido nesta primeira parte diz respeito ao papel da escola como reprodutora da intolerância. José Farias aponta os desafios cotidianos para tal superação, e ao mesmo tempo em que notifica a existência de determinadas leis que incentivam e reproduzem as práticas de intolerância.

O debate sobre o princípio do direito à igualdade e do direito à liberdade religiosa é posto na seara das discussões por Andréa Letícia Carvalho Guimarães.

Em “Análises preliminares da intolerância religiosa na jurisprudência brasileira”, o destaque volta-se aos processos judiciais, jurisprudência e, “como a questão da intolerância religiosa chega aos tribunais superiores: a maneira que ela é tratada, ou como ela não é tratada”. Essa análise aponta para a existência de processos contra o próprio Estado, a exemplo do caso do ENEM, concursos ou de atividades laborais ou de ensino aos sábados, por ser dia de guarda dos Adventistas do Sétimo Dia e das Religiões Judaica. Neste caso, há divergências de entendimento. Alguns tribunais decidem por estabelecer alternativas de outro dia para realização de tais incumbência, realizando assim, “um juízo de proporcionalidade ou um juízo de razoabilidade”; em outros casos, o direito à igualdade é o que prevalece, com argumentos de que “estabelecer para um outro dia, as outras pessoas ficariam prejudicadas ou o próprio Estado teria gastos”. Há divergências nesta decisão; casos em que a jurisprudência favoreceu à liberdade religiosa em vez do direito à igualdade (GUIMARÃES, 2018, p. 56).

Outra questão pontuada diz respeito a violência institucional. Acontece quando o próprio poder judiciário não considera as múltiplas expressões religiosas existente, e assim, comete intolerância religiosa, como é o caso dos “grupos de religião de matriz africana que sofrem dupla intolerância religiosa: em relação ao próprio agressor, e também do próprio Estado, nas instituições”. Aprofundar a reflexão sobre a temática é necessário para um amadurecimento das questões de intolerância religiosa no Brasil (GUIMARÃES, 2018, p. 56).

Na segunda parte foi incluso uma coletânea de artigos que traz reações ao relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil. Assim, são múltiplos os autores e as temáticas aqui veiculadas. Dentre elas, a “Intolerância Religiosa na Internet”, por Rony Vainzof aponta para a necessidade em averiguar junto aos provedores se os mesmos trabalham alinhado as leis vigente no nosso país, e se há, por parte destes provedores regras que impeçam ou consigam remover conteúdos que incitem a intolerância e a violência. Sugere “utilizar outras

ferramentas de mineração de dados da internet para apurar outros casos relacionados a intolerância religiosa” (VAINZOF, 2018, p.62-64).

A baixa incidência de notícias sobre intolerância e violência religiosa e a linha editorial dos veículos pesquisados foram acrescido, também a segunda parte, expondo a presença da intolerância religiosa nos noticiários, como sugere Magali do Nascimento Cunha, autora do artigo incluso. Em um ano, apenas uma notícia foi veiculada na mídia sobre a temática. Esses dados revelam o desfavorecimento do assunto por parte da mídia. Porém, um véu está posto na falta de interesse da mídia, a religião; haja vista que, quando o assunto tem vínculo com a violência ganha notoriedade, não pela questão religiosa, mas pela violência em si. “O valor-notícia em torno de violência e curiosidades silencia a relação entre intolerância e violência religiosa e minimiza o problema caracterizando-o como preconceito” (CUNHA, 2018, p. 67).

Portanto, desafiar os processos educativos nas universidades é um elemento necessário, especialmente nos cursos de jornalismo, para que formem estudantes de comunicação que levem em conta a pluralidade, a diversidade, e que sejam responsáveis com elas. Outro ainda, desafiar os produtores de notícias, editores, jornalistas, para que tenham responsabilidade no trato desses conteúdos, sugere Cunha (2018, p. 70).

Intolerâncias, violência religiosa - a demonização do diferente retoma a problemática da invisibilidade, a forma como o Estado trata a violência e a intolerância religiosa. Esse foi um outro artigo interposto nessa segunda parte. Uma baldeação é feita pela expositora com os dados oriundo do RIVIR, como forma de alargar a discussão.

Somente quando a mídia expõe casos “espetaculares” é que a problemática ganha visibilidade, afirma Oneide Bobsin expositora do tema. É preciso avançar muito como Estado e sociedade para que agressores e pessoas agredidas cheguem aos tribunais, pondera. Daí a relevância de políticas públicas em âmbito

de Estado, a exemplo da pesquisa que resultou no RIVIR. Através dele é possível conhecer o perfil das vítimas e seus agressores. A maioria se declara branca e parda, e pertence, em grande parte, às religiões de matriz africana. Em segundo lugar estão as pessoas vinculadas ao mundo evangélico, seguidas de católicos e espiritas. Os evangélicos aparecem como os maiores agressores, seguidos por católicos, espírita e ateus. Quanto aos locais de ocorrência, por ordem aparece a casa, comunidade, internet e na rua. O maior percentual encontra-se nos “sem informações”. Dado preocupante, pois revela que apenas uma minoria se manifestou (BOBSIN, 2018, p. 73-75).

Considerando a insuficiências dos dados, não é possível definir categorias de acusação a partir das variáveis de gênero, religião e cor das vítimas e dos agressores, valendo-se para este fim de outras formas para a problematização. Uma hipótese ventilada é a de que o conceito de batalha espiritual está relacionado como uma das causas recentes da intolerância e da violência religiosa. Neste item, Oneide Bobsin referênciava autores diversos no intuito de fazer uma conexão entre os dados acima comentados e a busca de uma hipótese, segundo a qual, a Batalha ou Guerra Espiritual não se resume a um mero conflito religioso entre forças do bem e do mal. É a partir destes conflitos que sobressai o uso de categorias de acusação, que em alguns casos se materializam em violência física, a pessoas e a templos, especialmente os de tradições de matriz africana e umbandista. Ao final, uma pergunta é deferida pela autora: O que pode ser feito para evitar a violência e a intolerância religiosa no Brasil? O cumprimento da lei, que assegura igualdade de direito para todos, como posto no art. 5º da constituição Brasileira é uma resposta plausível (BOBSIN, 2018, p. 80-81). Pois é tarefa do Estado cuidar bem de todos os cidadãos, independentemente do seu credo, finaliza a autora.

Outras questões são pontuadas, alhures, na referida obra. Um destaque é dado ao papel da justiça no combate a intolerância religiosa. É controverso a

afirmação de que a justiça não combata a intolerância religiosa. Essa é uma crítica feita por Roberto Lorea ao defender um maior aprofundamento na coleta dos dados empreendida na pesquisa que culminou no RIVIR. Segundo Lorea, o poder judiciário tem dado visibilidade, tem sistematizado e disponibilizado dados para esse tipo de pesquisa no âmbito dos tribunais. E que, grupos minoritários tem alcançado êxito ao buscar amparo no poder judiciário para solucionar questões pertinentes as demandas específicas desses segmentos. Ao mesmo tempo em que reconhece a dificuldade que tem, o cidadão comum, em acessar a justiça (LOREA, 2018).

Liberdade e normatividade aborda o deslocamento de forças e a perda de controle, por diferentes segmentos sociais, políticos e econômicos, que vem perdendo espaço e poder, por isso se sentem incomodados. Neste ponto, a constituição traz princípios fundamentais que protegem as minorias da vontade da maioria quando ela é abusiva e passa por cima desses princípios. Observa-se, neste contexto, o papel do Estado em assegurar a igualdade de direitos. Para isso, evoca-se o art. 1º da constituição federal reconhece que o Brasil constitui-se em Estado Democrático de Direito (ZYLBERSZTAJN, 2018).

A relevância da obra configura-se como de leitura obrigatória, pelo feito em congregar autores diversos em torno de uma temática singular, mas ao mesmo tempo plural. Observação evidenciada pela diversidade de especialistas que revezaram-se na apresentação e discussão dos dados da pesquisa sobre intolerância e violência religiosa no Brasil. A obra traz dados incontestes sobre a presença, no Brasil, da intolerância e violência religiosa. Dados empíricos são aventados na obra, em forma de casos reais, sobre pessoas, comunidades que foram vitimadas pela violência deferida pela intolerância, pelo simples fato de não comungar da mesma crença.

Ao mesmo tempo, sempre é possível empreender melhorias; assim, não poderia ser diferente com a obra resenhada. Seria de melhor proveito caso não

houvesse repetição de conteúdos entre os expositores, o que em certo ponto torna a leitura cansativa.

Decerto que a temática não será esgotada com esta obra, apenas um preâmbulo para que outros possam se debruçar e aprofunda no debate ora iniciado, a fim de contribuir para o livre exercício das mais diversas crenças e pluralidade religiosas.

## Referências

BOBSIN, Oneide. Intolerâncias, violência religiosa - a demonização do diferente. *In: FONSECA, Alexandre Brasil Carvalho (org.). Estado Laico, Intolerância e Diversidade Religiosa no Brasil: Pesquisas, Reflexões e debates.* Brasília, DF: Ministério dos Direitos Humanos, 2018.

CÍNTIA, Juliana. Aspectos gerais da abordagem jornalística sobre a temática da intolerância religiosa. *In: FONSECA, Alexandre Brasil Carvalho (org.). Estado Laico, Intolerância e Diversidade Religiosa no Brasil: Pesquisas, Reflexões e debates.* Brasília, DF: Ministério dos Direitos Humanos, 2018.

CUNHA, Magali do Nascimento. Aspectos gerais da abordagem jornalística sobre a temática da intolerância religiosa. *In: FONSECA, Alexandre Brasil Carvalho (org.). Estado Laico, Intolerância e Diversidade Religiosa no Brasil: Pesquisas, Reflexões e debates.* Brasília, DF: Ministério dos Direitos Humanos, 2018.

FONSECA, Alexandre Brasil Carvalho. Primeiras análises dos dados do relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015). *In: FONSECA, Alexandre Brasil Carvalho (org.). Estado Laico, Intolerância e Diversidade Religiosa no Brasil: Pesquisas, Reflexões e debates.* Brasília, DF: Ministério dos Direitos Humanos, 2018.

GUIMARÃES, Andrea Letícia Carvalho. Análises preliminares da intolerância religiosa na jurisprudência brasileira. *In: FONSECA, Alexandre Brasil Carvalho (org.). Estado Laico, Intolerância e Diversidade Religiosa no Brasil: Pesquisas, Reflexões e debates.* Brasília, DF: Ministério dos Direitos Humanos, 2018.

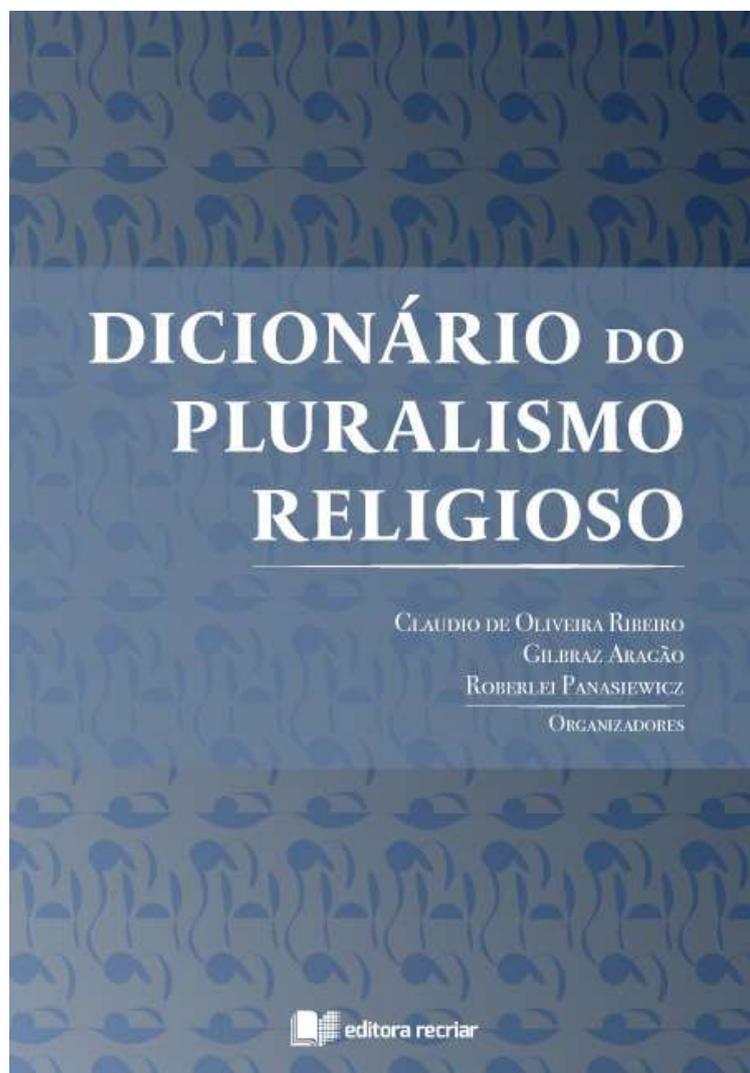
LOREA, Roberto. A Justiça e a intolerância religiosa no Brasil. *In: FONSECA, Alexandre Brasil Carvalho (org.). Estado Laico, Intolerância e Diversidade Religiosa no Brasil: Pesquisas, Reflexões e debates.* Brasília, DF: Ministério dos Direitos Humanos, 2018.

PAIVA, Rosana Carvalho. A invisibilidade da intolerância religiosa no Amazonas. *In: FONSECA, Alexandre Brasil Carvalho (org.). Estado Laico, Intolerância e Diversidade Religiosa no Brasil: Pesquisas, Reflexões e debates.* Brasília, DF: Ministério dos Direitos Humanos, 2018.

VAINZOF, Rony. Intolerância Religiosa na Internet. *In: FONSECA, Alexandre Brasil Carvalho (org.). Estado Laico, Intolerância e Diversidade Religiosa no Brasil: Pesquisas, Reflexões e debates.* Brasília, DF: Ministério dos Direitos Humanos, 2018.

ZYLBERSZTAJN, Joana. O Estado Laico na Constituição Brasileira. *In: FONSECA, Alexandre Brasil Carvalho (org.). Estado Laico, Intolerância e Diversidade Religiosa no Brasil: Pesquisas, Reflexões e debates.* Brasília, DF: Ministério dos Direitos Humanos, 2018.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (org.). *Dicionário do Pluralismo Religioso*. São Paulo: Recriar, 2020



Pelos organizadores

O *Dicionário do Pluralismo Religioso* apresenta verbetes produzidos por pesquisadores e pesquisadoras do cenário acadêmico e religioso brasileiro com sínteses, descrições, análises e perspectivas acerca do pluralismo e da diversidade religiosa no Brasil: são 40 verbetes, envolvendo 37 autores. Trata-se de um grupo diversificado de docentes e discentes de diferentes Programas de Pós-Graduação

em Ciências da Religião e Teologia e de outras áreas do conhecimento. Há presença de pesquisadores e pesquisadoras de outras frentes e instituições de formação e atuação que garantem níveis de diversidade, além da contribuição de pessoas provenientes de distintas tradições religiosas. É notável a diversidade de gênero, que enriquece, dando enfoques distintos e densidade à obra. Outro elemento forte da diversidade das pessoas que contribuem com essa obra refere-se ao lugar de interlocução e incidência: universidades, espaços eclesiais, pastorais populares, organizações ecumênicas etc. Ao mesmo tempo, procurou-se reunir pessoas de longa experiência no campo das pesquisas e publicações e pesquisa com jovens que têm tido destaque no debate acerca do pluralismo religioso.

A proposta do dicionário foi motivada por diferentes elementos. O principal deles é o conjunto de atividades em curso nas universidades, como também congressos, semanas de estudos, seminários e eventos afins que giram em torno das temáticas da diversidade e pluralismo religioso. Embora haja a publicação de dicionários e vocabulários teológicos em outras áreas e com outros enfoques, sente-se a falta de uma obra sintética sobre o assunto, que possa ser útil para lideranças e integrantes de movimentos inter-religiosos e docentes e discentes que têm se interessado pela questão.

O segundo é o crescente interesse de participantes e lideranças de fóruns e movimentos inter-religiosos, organizações ecumênicas de serviço, trabalhos de educação popular e grupos de juventude, em diferentes cidades do país, pelas experiências e reflexão sobre os diálogos inter-religiosos, gerando uma demanda por matérias, textos e livros sobre o assunto.

O terceiro elemento é a rica reflexão da temática, feita sobretudo no GT “Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo”, da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE) e da Sociedade de Teologia e Estudos de Religião (SOTER),

liderado pelos professores Gilbraz Aragão (UNICAP), Roberlei Panasiewicz (PUC Minas) e Claudio de Oliveira Ribeiro (UFJF), que tem a participação de dezenas de pesquisadores, entre docentes e discentes.

Em linhas gerais, o GT considera que, diante do contexto culturalmente plural em que nos encontramos e que desafia as tradições religiosas, acreditamos estar frente a uma oportunidade singular para conhecimento e diálogo entre as diversas religiões e espiritualidades. Sem renegar ou desconhecer o que há de único e irrevogável em cada religião, trata-se de perceber, no convívio com este pluralismo, o que é essencial em cada tradição e, portanto, de manifestar um dinamismo espiritual que está entre e para além das religiões. Incluem-se neste conjunto de espiritualidades aquelas expressões não religiosas e outras formas de participação múltipla. O diálogo inter-religioso que elas todas proporcionam faz repensar o compromisso ético das religiões e toda a humanidade para com a paz mundial, a justiça e a integridade da criação.

A prioridade para a composição dos verbetes foram perspectivas conceituais de maior circulação no debate sobre pluralismo, sobretudo no âmbito das atividades do GT referido. Por isso, não foi priorizado um quadro descritivo detalhado dos diferentes ramos que compõem a diversidade religiosa, próprio das Ciências da Religião, que poderá ser encontrado em outras obras similares. Compreendemos diversidade religiosa como um conceito descritivo que possibilita captar o fenômeno observável da vasta quantidade de ofertas religiosas e de espiritualidades disponíveis e apresentadas em dado contexto social. Neste sentido, a noção de diversidade, aqui entendida como sinônimo de pluralidade, se distingue do conceito ético-normativo e político de pluralismo religioso. Este termo, em geral, é utilizado para se pensar as possibilidades de convivências justas, dialógicas, respeitosas e democráticas entre os diferentes grupos religiosos, incluindo a relação entre religiosos e não religiosos. A valorização do pluralismo religioso requer, portanto, plataformas políticas que

gerem intervenções sociais e atitudes concretas dos diferentes grupos e instituições, mediadas democraticamente pelo Estado. Esse segundo conceito nos interessa mais de perto no tocante às reflexões que temos feito, embora sejam sempre conectadas com aos dados da diversidade religiosa no Brasil e no mundo.

Esperamos que a forma didática da apresentação dos conteúdos desta obra e a perspectiva crítica e de densidade conceitual como os verbetes foram construídos possam contribuir para o amadurecimento e aprofundamento dos estudos de religião e maior compreensão e envolvimento com o pluralismo religioso.

SILVEIRA, Emerson Sena; JUNQUEIRA, Sérgio (org.). *O Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular (BNCC): Teoria e Prática para o Ensino Fundamental*. Petrópolis: Vozes, 2020



Sérgio Junqueira

A publicação do livro “O Ensino Religioso na BNCC: teoria e prática para o Ensino Fundamental” organizada pelos pesquisadores e professores Emerson Sena da Silveira do programa de Ciência da Religião da Universidade Federal de

Juiz de Fora (MG) e por Sérgio Junqueira do Instituto de Pesquisa e Formação Educação e Religião de Curitiba (PR) reunindo pesquisadores das diferentes regiões do país para dialogar sobre diferentes aspectos do Ensino Religioso na Base Nacional Curricular.

Esta obra resgata a memória da construção deste componente curricular na base nacional, uma estratégia essencial no processo de escolarização do Ensino Religioso nas escolas brasileiras, a partir desta memória amplia o diálogo com a importância de consolidar uma ciência de referência que no caso é a Ciência da Religião favorecendo a fundamentação dos conteúdos a serem desenvolvidos ao longo dos nove anos do Ensino Fundamental. O estudo prossegue aprofundando a estrutura do componente curricular no documento da base com ênfase a reflexão sobre o conhecimento religioso a metodologia e aos eixos propostos para o desenvolvimento na escola desta disciplina.

O estudo aqui apresentado na realidade é mais um passo iniciado nos anos setenta e oitenta quando pela primeira vez no cenário brasileiro de forma fundamentada o Ensino Religioso foi explicitamente diferenciado da catequese buscando na estrutura escolar a organização do que e como ensinar. Com esta intenção ao longo dos anos noventa a escolarização desta disciplina consolidou-se com a publicação dos Parâmetros Curriculares Nacionais em 1997 que mesmo não sendo reconhecido pelo governo brasileiro foi responsável por uma nova perspectiva deste saber na escola, assim como reorientou a produção de textos didáticos e a formação de professores.

Este percurso foi sistematizado no livro "O processo de escolarização do Ensino Religioso no Brasil" de Sérgio Junqueira publicado pela Editora Vozes no ano de 2002, verifica-se que a reflexão, estudo e aprofundamento do olhar a disciplina não mais a partir de uma ou de várias religiões, mas da função social e da definição deste componente curricular a partir da escola tendo como referência o artigo 32 da Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional (9.394/96)

que definiu a formação do básica do cidadão mediante a aspectos como o desenvolvimento da capacidade de aprender, tendo como meios básicos o pleno domínio da leitura, da escrita e do cálculo; a compreensão do ambiente natural e social, do sistema político, da tecnologia, das artes e dos valores em que se fundamenta a sociedade; o desenvolvimento da capacidade de aprendizagem, tendo em vista a aquisição de conhecimentos e habilidades e a formação de atitudes e valores; o fortalecimento dos vínculos de família, dos laços de solidariedade humana e de tolerância recíproca em que se assenta a vida social.

Esta perspectiva ao orientar o Ensino Religioso, o incluiu na perspectiva da educação como uma ação social que materializa a dimensão humana, uma vez que sua história sintetiza a existência do ser humano, esse fenômeno observado em qualquer sociedade, que faz a mediação das ideias, da arte, da ciência e de tantas experiências acumuladas no decorrer da história da humanidade, dos modos culturais de ser, estar e agir necessários às gerações que se seguem, para a convivência e ao ajustamento de um membro ao seu grupo ou sociedade. Sendo a educação escolar um tipo de educação que se realiza de forma sistemática, pois tal tipo de educação é uma exigência que está posta na base da formação do ser humano moderno, como instrumento para a socialização do conhecimento e do exercício da cidadania democrática. Assim entende-se que a escola é uma instituição cultural construída para transmitir cultura e para socializar saberes produzidos e acumulados no tempo pelos diferentes povos.

Consolidando este processo da escolarização a Editora Vozes e Sinodal publicaram em 2017 a obra: “Compêndio do Ensino Religioso” organizado pelos professores e pesquisadores: Sérgio Junqueira; Laude Brandenburg e Remi Klein como uma súmula dos conhecimentos relativos a essa área do saber, apresentando uma síntese da teoria articulada, resultado do conjunto de esforços de pesquisadores e pesquisadoras de um componente curricular. O compêndio está organizado em cinco partes. A primeira sobre a História e legislação, a

perspectiva de sua estrutura com oito verbetes, que explicitam a origem, a formação, a legislação, os sistemas, as organizações e os espaços escolares em que o componente curricular foi estabelecido. A segunda parte sobre Ensino e aprendizagem, a questão do ciclo docente com 11 verbetes, propondo a sua ciência de referência, concepção de área de conhecimento, objeto, conteúdo, perspectiva para avaliação e metodologia, considerando o sujeito e a interdisciplinaridade. Enquanto a terceira parte Ensino Religioso na escola, os segmentos e a tipologia, com cinco verbetes, expondo com atenção a questão da educação infantil, do ensino fundamental e da educação de jovens e adultos, assim como a educação especial e o livro didático. A parte quatro Formação e pesquisa discute a questão da formação inicial e continuada, assim como os processos de pesquisa e produção. Finalmente, a quinta parte Diferentes espaços de diálogo, sobre elementos da diversidade como as questões de gênero e orientação sexual, étnico-raciais, elementos da laicidade e da intolerância e outros. Ao longo desse processo, contamos com 33 pesquisadores e pesquisadoras, das cinco regiões do país.

Portanto, a construção do Ensino Religioso a partir da escola explicitada nesta obra sobre a compreensão deste componente curricular na Base Nacional Comum Curricular é a consolidação de um longo percurso, sistematizada em obras publicadas especialmente neste século XXI.

# AUTORES

*Angélica Tostes*

Mestra em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo e pesquisadora do Instituto Tricontinental de Pesquisa Social.

*Claudio de Oliveira Ribeiro*

Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e professor-visitante do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

*Constantino José Bezerra de Melo*

Sociólogo, psicólogo, mestre e doutor em Ciências da Religião. Professor-técnico de Ensino Religioso da Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco, membro do Grupo de Pesquisa Espiritualidades, Pluralidade e Diálogo.

*Delana Corazza*

Mestre na área de Habitat da Faculdade de Arquitetura e Urbanismos da USP, graduada em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Trabalhou como Socióloga do Escritório Modelo "Dom Paulo Evaristo Arns" da PUC-SP.

*Edson de Araújo Nunes (Pai Edson de Omolu)*

Historiador bacharel e licenciado pela UFPE; Mestre em Ciências da Religião pela UNICAP. Bacharelado em Direito. Babalorixá da Tenda de Umbanda e Caridade Caboclo Flecheiro D'Ararobá. Membro do Conselho de Igualdade Étnico-Racial do Município de Olinda.

*Gilbraz Aragão*

Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco. Integrou o Comitê Nacional de Respeito à Diversidade Religiosa (2014-2018).

*Helaynne Sampaio (Ulefun)*

Nasceu e cresceu dentro do Ilê Obá Aganjú Okoloyá, comunidade de terreiro de tradição Nagô, fundado em 1945 por sua avó materna, a Iyalorixá Amara Mendes da Silva (Obá Mejí), e por ela designada ao cargo ritual de Iyalaxé. Licenciada em dança pela UFPE, criou e sistematizou o gênero de dança ajô nagô e o método nagô ajô. É professora e pesquisadora nas áreas de dança, educação e cultura afro-brasileira.

*Hugo Monteiro Ferreira*

Doutor em Educação. Professor do Departamento de Educação da UFRPE. Coordenador do Núcleo do Cuidado Humano da UFRPE. Líder do GETIJ - Grupo de Estudos da Transdisciplinaridade, da Infância e da Juventude. Escritor de livros de ficção destinados a crianças e adolescentes.

*Jonathan Felix*

Fundador e Editor-Chefe da Revista Senso. Mestre e Doutorando em Ciências da Religião. Membro do Comitê Estadual de Respeito à Diversidade Religiosa CDR/MG. Administrador e Pedagogo.

*José Ivo Follmann*

Doutor em Sociologia; Jesuíta; Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS; Secretário para a Justiça Socioambiental da Província dos Jesuítas do Brasil; Diretor do Observatório Luciano Mendes de Almeida - OLMA.

*Ludovic Aubin*

Doutor em sociologia pelo IEDES-Université de Paris I - Panthéon Sorbonne (2012). Realiza pós doutorado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia do desenvolvimento sustentável. Ministra cursos e seminários na França e no Brasil sobre Prevenção e Gestão de conflitos.

*Mailson Fernandes Cabral de Souza*

Doutorando e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. É membro do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife. Tem experiência na área de pesquisa em Ciências da Religião e Análise do Discurso, com ênfase em diversidade religiosa e direitos humanos.

*Marcelo Barros*

Monge beneditino, biblista e escritor, assessor das comunidades eclesiais de base e movimentos sociais. Tem 57 livros publicados, dos quais o mais recente é Teologias da Libertação para os nossos dias, Editora Vozes, 2019.

*Marco Fernandes*

Pesquisador do Observatório sobre os Neopentecostais na Política, é militante do MST, bacharel e mestre em História (USP), doutor em psicologia (USP). Psicanalista em formação no Instituto Sedes Sapientae.

*Mariano Vicente*

Mestre em Ciências da Religião; Digital Strategy e Publicitário, pela Unicap. Editor científico do Portal de Periódicos da Unicap. Membro do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife. Consultor de Periódicos científicos e Diretor da 3 Capacitações.

*Maruilson Souza*

Doutor em Educação Teológica e Mestre em Ciências da Religião. É também graduado em Filosofia e Teologia. Membro do Conselho Internacional de Teologia do Exército de Salvação.

*Paulo César Pereira*

Possui graduação em Administração de Empresas pela Faculdade Olindense de Ciências Contábeis e Administrativas (1990); mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (2011). Pastor da Primeira Igreja Batista em Bultrins, Olinda, PE.

*Raimundo Valmir Oliveira*

Doutorando em Ciências da Religião na UNICAP. Mestre em Ensino na Saúde (UFAL, 2015). Licenciado e Graduado em Enfermagem e Obstetrícia pela Universidade Estadual da Paraíba (1994/1993). Professor No Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Pernambuco.

*Roberlei Panasiewicz*

Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora e professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Integrou o Comitê Estadual de Respeito à Diversidade Religiosa de Minas Gerais (2015-2018).

*Sérgio Junqueira*

Livre Docente em Ciência da Religião (PUCSP). Estágio de Pós-Doutorado em Ciência da Religião (PUCSP- UEPA) e em Geografia da Religião (UFPR). Doutor e Mestre em Ciência da Educação (UPS-Roma). Licenciado em Pedagogia (UNIUBE); Bacharel em Ciências Religiosas (IMACH); Diretor do Instituto de Pesquisa e Formação Educação e Religião (IPFER).

*Waldecy Tenório*

Licenciado em Letras Clássicas, com doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Foi pesquisador do Instituto de Estudos Avançados da USP, assessor da Secretaria de Educação de São Paulo (gestão Paulo Freire), professor associado da PUC-SP.

ISBN 658635913-9



9 786586 359138