

Religiosidade e Educação Popular em Contextos Interculturais

Luiz Carlos Susin ¹

Resumo:

A experiência religiosa e a sua expressão podem ser o segredo da cultura, da diversidade cultural e da relação fecunda entre as culturas. Mas sua ambigüidade reclama discernimento. A relação entre religião e cultura reclama também a consideração da anterioridade de um terceiro, o "outro", alma da religião e da cultura. Seguindo categorias da antropologia, da filosofia, da ética, podemos considerar o exercício da religião como excelente exercício da educação para o diálogo de culturas, portanto para a interculturalidade.

Palavras-chave: religião; cultura; pluralismo; educação; diálogo.

Abstract:

The religious experience and its expression may be the secret of culture, of culture diversity and of fruitful relation among cultures. But its ambiguity complains for discernment. The relation between religion and culture also complains for the consideration of a third's priority, the "other", soul of religion and culture. Following categories of the anthropology, philosophy, of ethics, we may consider the religion exercise as an excellent exercise of the education for the dialogue of cultures, therefore for the "interculturality".

Keywords: religion; culture; pluralism; education; dialog.

Este texto tem um caráter de ensaio, até porque o nosso tempo exige uma condição honestamente humilde de ensaios exploratórios nesses campos.

Porém, o título obriga a certa ousadia, um vôo que arrisca ser muito panorâmico. Há uma necessidade de definição de termos para que a linguagem se mantenha sensata, e estamos, desde o título, diante de palavras de grande tradição e complexidade. De qualquer forma, poderemos terminar em algumas provocações que ajudem a continuar o ensaio na forma de debate. Embora o próprio título reclame que o ensaio seja interdisciplinar, a minha intervenção se dá desde a teologia e a ciência da religião. Em primeiro lugar, será necessário aclarar minimamente o que se pode entender por "religiosidade". Depois, articular religiosidade e cultura, uma vez que a preocupação com a educação aqui se desdobra no transfundo da interculturalidade e em vista da prática de diálogos interculturais. Finalmente, será útil juntar explicitamente religiosidade, educação e interculturalidade. Portanto, pode-se desdobrar este ensaio em três itens.

1. Religiosidade e religião: Do que se trata?

A expressão "religiosidade", sendo assumida quase como sinônimo de "espiritualidade" e buscando distanciar-se da expressão "religião" enquanto uma hipóstase institucional - seja esta eclesástica ou dogmática ou ritual ou moral - tem um valor positivo na mesma medida em que não signifique resíduos de religião ou uma religião mais fraca. É que tradicionalmente a junção "religiosidade popular" portava um juízo de valor que, tudo somado, descrevia o povo como receptáculo de sentimentos e de crenças religiosas, mas sem estar à altura da religião no seu

¹ Doutor em Teologia, professor na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e na Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana. Ex-presidente da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião do Brasil, membro da direção editorial da Revista Internacional de Teologia *Concilium*, Secretário Geral do Fórum Mundial de Teologia e Libertação.

sentido institucional, de caráter erudito, freqüentemente clerical e nobre, castiço, sem misturas, enfim, puro. “Religiosidade” teve freqüentemente o sentido de crenças impuras, sincréticas, supersticiosas, de menor e duvidoso valor. Por isso autores como Orlando Espín preferem a expressão “religião do povo” à expressão “religiosidade popular”.² Mas, em nosso caso, vamos tomar a expressão “religiosidade” como sinônimo de espiritualidade ou, ainda mais precisamente, de “experiência espiritual”, ou, finalmente, “experiência religiosa”, algo que, positivamente, transcende as paredes da religião no seu sentido institucional. E aqui tem, então, um valor claramente positivo, uma profundidade e uma dignidade que a religião institucional não alcança.

Evidentemente essa primeira aclaração remete à necessidade de novas aclarações, abrangendo toda a região atualmente tão pantanosa da religião e da experiência religiosa. Depois do desencantamento do mundo, produzido pelas ciências e pela razão cada vez mais instrumental, há uma “revanche dos deuses”, um re-encantamento que prolifera em formas até bizarras e perigosas de religiosidades. Afinal, com os deuses e os anjos voltam também os demônios, a violência do sagrado, as diversas formas de fundamentalismo e de agressividade com insumo religioso.

Embora não se possa decidir previamente, ao contrário do que se pretendeu em passado recente, nem toda religião ou religiosidade são boas. O discernimento mais rápido está em seus frutos. O mais decisivo, porém, está em sua substância mesma, pois muito do que se tem por religiosidade pode não passar de projeções, simulacros, ilusões que, embora já criticadas e exorcizadas pelos mestres da suspeita, atualmente se encaixam perfeitamente no *mix* pós-moderno protagonizado pela *mídia* e pelo espetáculo, religiosidade como um espetáculo *de revista*.

Mas há abordagens que chegam à profundidade, depois de compreendidos os aspectos mais formais da religião e seu lugar nas sociedades. Ainda do ponto de vista formal, seguindo a trilha da antropologia e suas catalogações, podemos entender uma religião como um sistema de rituais, de ensinamentos, de comportamentos e de organização de relações e de comunidades que repousam sobre princípios “sagrados”, ou seja, indisponíveis e sem ulterior fundamentação.

O “sistema religião”, que pode ser chamado também de “instituição”, ganha corpo como elemento “instituído”. Mas não está nele mesmo, no sistema ou instituição, o poder “instituinte”. Utilizando algumas distinções de Weber, poderíamos afirmar que, enquanto

instituída, a religião, com seu poder sagrado, tem um papel estabilizador e conservador da sociedade. A sua dimensão “instituinte”, porém, tem primeiramente um aspecto revolucionário, um evento que irrompe e ao mesmo tempo rompe com o instituído anterior, de tal forma que, do ponto de vista do já instituído, surge como algo irreverente, heterodoxo ou herege, imoral, blasfemo. Weber lembra que os grandes gênios religiosos, que depois foram considerados fundadores de religião, em seu tempo foram também considerados dignos de excomunhão e banimento. Em toda religião instituída, em todo sistema religioso, porém, permanece alguma memória perigosa do evento instituinte com força revolucionária ou reformadora.

É que o “sistema” da religião vive e se nutre de algo que lhe escapa, que está mais abaixo ou mais além - a “experiência religiosa”. A palavra “experiência” convém aqui de maneira eminente. Talvez possamos distinguir didaticamente duas orientações de experiência, como duas formas de viagem narradas na memória ocidental:

a) A viagem de Ulisses, que experimenta as diferenças sem se modificar radicalmente. Que se torna a viagem de Colombo a descobrir um novo mundo ou de Galileu a medir e catalogar estrelas. É a experiência que dá origem ao conhecimento, à conquista, à colonização ou aniquilação das diferenças. Em termos mais acadêmicos, é a experiência que permite a ciência, experiência objetivante, metódica, verificante, certificante, em que o sujeito controla a experiência. Não se torna uma experiência religiosa.

b) A viagem de Abraão, que rompe com a sacralidade de sua mesmidade ao renunciar o sacrifício do outro. O sacrifício não acontecido teria sido o sacrifício consagrador de seu poder patriarcal. Abraão renuncia perigosamente, obedecendo a uma nova ordem contra a sacralidade da ordem de cumprir o holocausto em vista de um futuro para o outro, Isaac. Em consequência, fugitivo e nômade, é jogado para as bordas, para uma aventura sem retorno, em que se torna diferente a cada passo, a cada nova experiência. Não se trata de uma experiência objetivante, mas radicalmente ex-istencial, em que é criado de novo como sujeito em cada experiência, portanto uma experiência “subjetivante”. Essa radicalidade da experiência é de caráter religioso.³

Ou, para ficarmos com outras duas formas de experiência religiosa, uma petrificada e a outra viva, pode-se recorrer com proveito à pérola narrativa contada por Jesus, segundo o texto de Lucas 10, 25-37. A pequena narrativa é contada para o doutor em religião que perguntava a respeito da vida eterna: pelo caminho de Jerusalém a Jericó um homem é assaltado e deixado

² Cf. ESPÍN Orlando O. *A fé do povo. Reflexões teológicas sobre o catolicismo popular*. São Paulo: Paulinas, 2000.

³ Cf. HINKELAMMERT Franz, *Abraham y el Édipo Occidental*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1991.

“como morto”. O sacerdote e o levita, que servem o templo, vêem e passam ao largo para cumprir a lei de pureza sacerdotal, absolutamente corretos com o sistema religioso - um servidor do templo não deve tocar absolutamente em alguém como morto. O samaritano, considerado impuro, “tem compaixão” e “aproxima-se” do homem caído como morto. Desse encontro na “impureza”, “na margem” do sistema, nasce uma experiência realmente religiosa, algo de “vida eterna”, que está ausente na obediência religiosa ao sistema religioso do sacerdote e do levita.

A experiência religiosa é, portanto, uma “experiência-limite”, quase além do limite, desbordando as beiras, e que tem analogias no amor, na arte, no humor, na poesia, na dor, no luto. Transforma-se, antes de tudo, em linguagem paradoxal, a de dizer o indizível, de balbuciar o mistério. Novamente aqui pode nos ajudar a etimologia: o mistério e a mística provêm da raiz sânscrita *MU*, que dá origem ao verbo sânscrito “fechar”. É necessário fechar os olhos para ver, fechar os ouvidos para escutar, fechar a boca para pronunciar. Em outras palavras, é necessário ir ao deserto, à montanha, à catacumba, à noite, ao silêncio, ao despojamento, para se dispor a uma experiência mística. Em termos mais “pós-modernos”, diante do re-encantamento de nosso tempo, é o que filósofos como Derrida, Vattimo, Habermas e outros, no célebre encontro de Capri, talvez quisessem sugerir como um retorno autêntico da religião. Falou-se de abrir um deserto dentro do atual deserto pós-moderno, de desbordamento da lógica da linguagem, de caridade e encarnação antes de cristianismo, etc.⁴ Leonardo Boff e Frei Betto, em nosso meio, preferem insistir na palavra mais geral “espiritualidade” e “experiência espiritual”.

Os exemplos de Abraão e do Samaritano nos dão algum conteúdo que qualifica a experiência religiosa. Moisés, entre a montanha - com sua figura cultural e simbolicamente fulgurante da sarça ardente - conectada com a missão imperiosa de bater-se com o poderio do Egito em favor dos seus escravos, também nos dá uma indicação similar. Isso vai dando à tradição bíblica uma orientação mais global e, ao mesmo tempo, bastante específica e qualificada de experiência religiosa e de mística. A mística intrinsecamente conectada à ética, às relações humanas, à comunidade de relações, tem uma longa tradição em todos os grandes sistemas religiosos. Na tradição bíblica, ganha uma prioridade com enorme ênfase.

Na experiência *xamanística*, porém, encontramos algo mais intrigante: a comunhão de energia espiritual que se torna uma mudança dos sentidos humanos - um dilatamento, uma alteração, um aumento - com capacidade de vidência, escuta, profecia,

ou seja: diagnose, prognose, e, sobretudo, terapia, cura, restauração. O atual retorno do sagrado, em meio a fragmentos de vida e de religiões formais, parece se aproximar dessa experiência. Aqui a categoria de *maravilha* e a experiência de obras *maravilhosas* pelas mãos de portadores de energia espiritual, carismática, precisam ser consideradas. A tradição bíblica situou gradativamente toda essa carga de inspiração, de êxtase, de transe, de vidência, de cura, na *palavra*, que, depois, na tradição cristã, sobretudo católica, se tornaria palavra *sacramental*. Pela palavra, o sujeito da experiência religiosa permanece não só consciente mas também livre e responsável diante do mistério, *interlocutor* do mistério que o abarca, ainda que entregue ao mistério. Mas, quando Lucas informa a respeito do que acontecia com Jesus e seus interlocutores, que o povo “procurava tocá-lo, porque dele saía uma força que a todos curava” (Lc 6, 19) ou Mateus relata que “as multidões ficaram extasiadas com o seu ensino, porque as ensinava com autoridade e não como os escribas” (Mt 7, 28-29), estamos testemunhando a oferta de uma experiência religiosa, de uma *maravilha*, que provêm pela mediação de um *taumaturgo*, ou seja, de um criador de maravilhas. Sobretudo o aspecto terapêutico da experiência religiosa e das relações que ela possibilita necessita ser aqui sublinhado.

No entanto, nessa delicada experiência há urgência de discernimento, pois essas experiências são facilmente confusas. Levando em conta que não só os vivos, mas também os mortos - no caso peculiar do catolicismo, os santos - mantêm este poder xamanístico, pode-se avaliar a necessidade de discernimento crítico. Como já foi mencionado, o mais rápido é o critério dos frutos.

Entre os bons frutos de uma experiência religiosa, tentando atualizar o que Paulo elenca como frutos do espírito e frutos da carne, podem ser destacados, aqui, o fruto da confiança e da hospitalidade. A confiança e hospitalidade do mistério são indissociáveis da confiança e da hospitalidade de todo outro de carne e osso. Pode-se comparar a diferença mas também a relação entre o mistério e o outro de carne e osso com a “diferença ontológica” heideggeriana, acentuando-lhe o fato de que o ser somente é conhecido e se doa nos entes. Mas a comparação claudica: entre o ser e os entes não há interlocução nem alteridade radical, somente diferença. A absoluta alteridade do mistério é chamada também, nas tradições religiosas, de *santidade*. Mesmo assim, a santidade não é separada da proximidade de carne e osso.

A confiança em si mesmo e a auto-estima que

⁴ Cf. DERRIDA Jacques e VATTIMO Gianni (Org.). *A religião*. O Seminário de Capri. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2000. QUEIROZ José J. Deus e Crenças Religiosas no Discurso Filosófico Pós-Moderno. Linguagem e Religião. In: *Revista de Estudos da Religião REVER*. N.2, Ano 6 2006. Online: http://www.pucsp.br/rever/rv2_2006/t_queiroz.htm

dela deriva não têm, necessariamente, na experiência religiosa, resíduos de narcisismo, como alerta a psicologia freudiana, mas são mediadas pela dignidade ou nobreza que constituem a própria identidade unvida por essa experiência de mistério e de santidade. É auto-estima desde fora de si, de uma sacralidade que dá solidez e capacidade de enfrentar adversidades. A confiança em si é resultante da confiança em outro - no mistério experimentado e nos outros também envolvidos nele. Os outros, convém insistir para não voar para o gnosticismo ou para o esoterismo, são o teste de carne e osso, como na advertência joanina: “Quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus que não vê, não pode amar”(1Jo 4,20b). Confiança é a forma mais radical da fé, a fé fiducial que, mesmo nas trevas, se mantém. É a forma de superar a angústia existencial de quem está jogado no mundo, segundo outra afirmação joanina: “o perfeito amor lança fora o temor” (1Jo 4,18a).

A hospitalidade - ou acolhida - é a torsão da identidade pessoal que se despoja, se abre e se torna uma tenda ou um seio - tenda e seio de Abraão - em que cabe o outro, de novo o mistério santo e os outros nele envolvidos. Ainda que o outro seja o estranho, o perigoso, o ameaçador, o agressivo, o que faz sofrer. Nesse caso, a hospitalidade torna-se provada como cuidado e terapia compassiva.

Entre os maus frutos de uma má experiência religiosa, diabólica ou perversa, confusa ou pseudo-experiência, podemos destacar a onipotência narcisista, de um lado, e a angústia e a agressividade destrutiva, de outro. A maior angústia, que acompanha como uma sombra a experiência humana, desde o nascimento ou a concepção até o veredicto final de uma vida, é a de não ser aceito, de não ser acolhido, de ser rejeitado. É a possibilidade de um mistério aterrador, aniquilador, tremendo, para o qual nós não só não teríamos sido escolhidos, mas poderíamos ser escolhidos para sermos condenados. Ela se volta contra a própria experiência, ou melhor, contra o sujeito da experiência, de forma destrutiva: *é melhor não ser*, melhor nem ter nascido. Mas, como no caso da confiança, essa destruição de si passa pela compulsão de destruir outros, de destruir o próprio mistério sombrio da negação de existir. O inferno também é uma experiência religiosa que é melhor não fazer. A experiência religiosa ou mística necessita, portanto, de discernimento.

2. Religião e cultura: Qual relação?

Entre as múltiplas aproximações do que seja cultura, em tempos de cultura cada vez mais virtual e abstrata, produzida para consumo imediato, convém começar pelo chão duro, pela terra e pelo cultivo da terra, pela cultura ecológica: cultura é cultivar batatas. O

“superaquecimento” da história e do tempo reduziu a cultura a fenômenos cada vez mais acelerados e descartáveis. Dessa cultura se pode dizer que o sólido, por força da aceleração, se fragmenta, flutua, liquidifica, se desmancha no ar. É a cultura da modernidade, caracterizada pelo movimento cada vez mais veloz, em direção ao seu pós: pós-moderno e póstumo. Mas o grande desafio da cultura é voltar à geografia reprimida pelo triunfo da história, à cultura do ambiente, do seio da terra e dos ecossistemas vitais.⁵

Para nossa reflexão, a distinção feita por Rodolfo Kusch, filósofo argentino em busca do pensamento andino sobre os povos da geografia e os povos da história, talvez seja útil: os primeiros se conjugam no verbo “estar”, filhos confiados à generosidade da mãe terra, entregues à ecologia; enquanto os segundos, filhos de Homero e de Heródoto, se conjugam no verbo “ser”, desdobrando-se e potencializando-se em todos os tempos para se expandir e se realizar cada vez mais, sem descanso. Essa distinção pode soar ainda um tanto dualista, mas nos ajuda enquanto paradigmas para focarmos o que se pode entender por cultura. O atual cenário do tempo e do espaço, da história e da geografia, não nos dá o luxo da arbitrariedade de escolha entre os verbos ou as tradições: por questão de justiça e de sobrevivência, é necessário voltar à mãe terra, à cultura intimamente conectada com o fato de que somos todos *Adam*, “filhos da terra”, e não somente *Ántropos*, “voltados para o alto”.

A vida saudável da terra caracteriza-se pela biodiversidade. Essa palavra - *biodiversidade* - se tornou ultimamente uma categoria hermenêutica privilegiada e um verdadeiro programa para a responsabilidade, um paradigma ecológico e ético. A biodiversidade pode ser considerada a fonte originária da pluralidade de culturas desde sempre. As linguagens, as simbolizações transportam essa biodiversidade para outras esferas, com formas até sofisticadas de expressão cultural, mas sempre biodiversidade, sempre plural. A hierarquização - *reductio omnium ad Unum* - imperando o Uno no topo da hierarquia, que é uma saga ocidental, além de ser uma redução trágica e mortal de toda forma de vida, na verdade nunca se verificou. A diversidade, a pluralidade sempre existiu, ainda que escondida no pudor ou na vergonha diante do vitorioso e oficializado, diversidade vingando com resistência pelos interstícios.

Se tomarmos as instituições mais veneráveis da cultura, os exemplos parecem ser fáceis para considerarmos a pluralidade cultural, mesmo quando reprimida. Tome-se o parentesco, os processos de iniciação, de terapia e de crenças, ou seja, a família, a escola, a medicina, a religião: diante das formas oficiais de amar e de constituir laços de família, de transmitir sabedoria e de ensinar, de remediar e de curar, de cultivar e adorar, a diversidade ou a alteridade “não-oficial” de

⁵ Sobre esta questão “macroparadigmática”, vejam-se as observações de Moltmann e a bibliografia por ele compulsada em MOLTSMANN Jürgen, *Deus na Criação*. Doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1992.

amar, de ensinar, de curar ou de cultivar, ainda que subalternas, feridas e fragmentadas, com sofrimento e envergonhamento, lutam por viver simplesmente porque são formas de vida e constituem a biodiversidade que torna a vida possível e fecunda. É necessário, aqui, insistir nessa raiz ecológica, ecossistêmica, da pluralidade de culturas. A história, ao menos na forma como o Ocidente a concebeu, não é suficiente para dar conta do pluralismo cultural. A religião segue a mesma lógica.

A religião ou o sagrado como “fato social total” (E. Durkheim), como “eixo do mundo” (R. Otto/M. Eliade) ou em qualquer outra forma de definição que se queira dar, desde a mais etimológica - *re-legere* simplesmente como “leitura global”, “interpretação totalizante”, mantém um laço de continuidade indissolúvel entre *cultivo, cultura e culto*, mesmo o culto mais espiritual. A religião participa da biodiversidade da cultura, e pode-se constatar em decorrência uma *biodiversidade religiosa*. Isso não significa que a religião é um epifenômeno ou uma superestrutura da cultura, da economia, da política⁶. Ela diz respeito, ao mesmo tempo ou simultaneamente, ao “outro da cultura” na sua totalidade - ao “totalmente outro” ou simplesmente o “Outro” por antonomásia - que, sendo alma da religião, é também, paradoxalmente, “alma da cultura”. Tomo a primeira afirmação - “o outro da cultura” - de uma orientação claramente levinasiana, e a segunda afirmação - o outro como “alma da cultura”, no sentido de Durkheim, para quem a religião também é vista como alma da cultura.⁷

Tentando uma síntese central para este nosso ensaio: *A religião, com a diversidade de suas formas de expressão, é a relação entre o conjunto da cultura e o “outro”*. Fina flor ou pérola da cultura, o culto é a melhor oferta que se dá diante do que se recebe do outro, Dom e Contra-dom, *Gabe e Aufgabe*, no ensinamento de Marcel Mauss, no seu clássico *Ensaio sobre a dádiva*⁸. Por isso o culto, em relação à cultura, é também eixo sagrado ou pólo fixo e intocável - santo - em torno do qual

pivoteia o cotidiano, o profano cultural, estruturado e nutrido pela irradiação de sua sacralidade. De tal forma que, em síntese: *o outro é a alma sagrada da religião e esta é a alma do profano e do cultivo cotidiano da vida, a cultura*.

Se estivermos certos, então ganha sentido relacionar biodiversidade cultural e *hierodiversidade*, riqueza fecunda de expressões do outro, de religiões e culturas, de encontros e de adorações, de diaconias e de linguagens do mistério. Ao abordarmos a religiosidade, a experiência religiosa e as tradições religiosas junto com a biodiversidade e o pluralismo cultural, é necessário, desde o princípio, e não como um fenômeno episódico de um tempo, abordar a religião no paradigma do pluralismo religioso.

Se a globalização atual aproximou as grandes tradições e, entre elas, o diálogo e o reconhecimento se tornaram a forma justa e promissora do atual pluralismo religioso, é importante, sobretudo no nosso caso latino-americano, reconhecer que o pluralismo é aqui, antes disso, um “desocultamento”, uma vinda à luz, de testemunhas de grande pluralidade de tradições ancestrais, como as indígenas e as africanas, com experiências que criaram novas sínteses ou sincretismos no catolicismo popular, no fenômeno do barroco popular. O barroco continua sendo uma matriz dialética capaz de abrigar os contrários e integrar os paradoxos. A originalidade do barroco latino-americano ainda é timidamente abordada e valorizada.⁹

É a partir da *hierodiversidade*, do pluralismo, que em última instância tem o outro como referente, que se pode também entender a boa notícia, o evangelho, e a catolicidade como uma abertura e uma hospitalidade ao mais absoluto plural. Na tradição cristã, a simbólica trinitária que configura a experiência de Deus torna-se uma categoria afortunada para interpretar o pluralismo religioso.¹⁰

3. Religião, prática privilegiada de

⁶ Em tempos de hegemonia hermenêutica marxista, a antropologia cultural ficou eclipsada. Atualmente, com o retorno e as reedições de textos, sobretudo da escola francesa de antropologia, há instrumentos mais adequados para entender a conexão entre cultura e religião, ainda que, dentro de determinados contextos, a escola marxista tenha sua vigência.

⁷ Cf. DURKHEIM Émile, *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 1989. O autor retorna aos temas da definição de religião, de alma, de espírito, etc., sempre conectados ao coletivo, à etnia, a uma determinada cultura como sistema.

⁸ Cf. MAUSS M. *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70, 1950.

⁹ Sobre o barroco colonial e sua matriz cultural na formação do “ethos” especificamente brasileiro, há uma considerável bibliografia. Cf. BARBOSA FILHO, Rubem, *Tradição e artifício*. Iberismo e barroco na formação americana. Belo Horizonte: Ufmg, 2000; DA MATTA, Roberto, *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986; GAMBINI Roberto, *Espelho índio*. A formação da alma brasileira. São Paulo: Axis Mundi, 2000; HOORNAERT Eduardo, *O cristianismo moreno no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1991; MARAVALL José, *A cultura do barroco*. São Paulo: Edusp, 1997; SANT’ANNA Affonso R. *Barroco, alma do Brasil*. Rio de Janeiro: Comunicação Máxima, 1997. THEODORO Janice, *América barroca*. São Paulo: Edusp, 1992.

¹⁰ A América Latina não é vanguarda na atenção ao pluralismo religioso. A Ásia e a África foram continentes pioneiros até por suas peculiaridades. Hoje esse tema conta com bibliografia abundante. Mas a teologia da libertação latino-americana, especialmente por meio de teólogos e teólogas membros da Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo (ASETT/EATWOT), vem dando espaço cada vez maior e mais intenso ao novo paradigma. Cf., por exemplo: VV.AA. *Por los muchos caminos de Dios*. Teologia pluralista libertadora intercontinental. Quatro volumes. Coordenação da equipe editorial de ASETT: José Maria Vigil, Luiza Tomita, Marcelo Barros. Quito: Verbo Divino (1°) e Abya Yala. 2003 a 2006. (dois volumes já foram publicados em português por Loyola). Cf. Tb. VV.AA. *La teología ante el pluralismo religioso*. Rev. Alternativas. Nº 27, janeiro-junho, 2004. Manágua: Editorial Lascasiana.

educação para a interculturalidade?

Depois de juntarmos religião e cultura a partir de um *tertium*, o outro como alma da religião, que unge a religião como alma da cultura - cultura “ungida”, portanto, com a in-habitação virtuosa da religião, o que lembra a “virtude da religião” não como uma virtude entre as outras, mas como a virtude fundante da cultura - e depois de situarmos essas relações no pluralismo cuja matriz é a biodiversidade ecológica - a *hierodiversidade* da vida - a nossa tese sobre educação para a interculturalidade é de que a religião, bem compreendida e bem exercitada, é a melhor forma de educação para as exigências da interculturalidade.

Essa tese pode não ser tão evidente. Tivemos, na esteira da história do Ocidente moderno, um rescaldo contínuo de confronto entre a “racionalidade religiosa” e a “racionalidade autônoma”, e ambas lutaram criando aparentes antagonismos no campo específico da educação popular. Não há necessidade de fazer aqui um percurso dos motivos da razão iluminista e positivista para desconfiar do autoritarismo da racionalidade religiosa, sobretudo eclesiástica, na formação das consciências e das individualidades. A vítima desse antagonismo, no entanto, foi um terceiro, o “outro”, que permaneceu banido de ambos os lados. A razão moderna, científica e instrumental, virou a mesa e assumiu a arrogância a respeito da verdade que era apanágio da razão religiosa. A alteridade cultural e religiosa - o reconhecimento e a hospitalidade ao outro - é um desafio que se impõe à educação religiosa e à educação científica. Mas, pela tradição da modernidade, é a razão científica que tem maior dificuldade de lidar com a presença incômoda da alteridade diante da pretensão de autonomia. A alteridade, que é alma da religião e a erige como alma da cultura, introduz a perturbação da heteronomia. Educar para a interculturalidade é, em última análise, educar para uma nova e mais profunda heteronomia, não a das autoridades clericais em seus avatares ou metamorfoses eclesiásticas ou acadêmicas ou seculares, mas da autoridade do outro *tout court*.

A razão esclarecida, defendendo a autonomia e a luta por emancipação, erigiu-se em critério para julgar como fundamentalismo o que não passa pelo seu crivo. Pode-se ver nessa pretensão uma forma de fundamentalismo, o fundamentalismo da razão, a ereção da razão como mito fundante e como petição de princípio. É uma violência e uma impossibilidade de pluralismo. O recrudescimento dos fundamentalismos religiosos apresenta-se hoje de forma disseminada no mesmo clima e lugar do atual estágio de globalização: até no ciberespaço da Internet, na *mídia*, respiram-se

formas de fundamentalismo, sem se importar com os juízos e as exigências da razão. E o fundamentalismo religioso também é a impossibilidade do pluralismo. A *prática religiosa do pluralismo torna-se, então, uma prática de libertação*. Trata-se de uma libertação tanto em relação ao fundamentalismo religioso como em relação ao fundamentalismo da razão autônoma.

Para a América Latina, a qual que tem uma primeira experiência importante de teologia de libertação, abre-se uma nova fase com novas tarefas para essa teologia: a prioridade que se deu às ciências sociais, econômicas e políticas, a urgência de incorporar na mediação analítica, com práticas interdisciplinares, novas mediações, sobretudo as culturais, ecológicas, etnológicas e religiosas. A racionalidade religiosa bem entendida e bem exercitada é, em última instância, a consideração do outro, a abertura e a reverência, a hospitalidade e o aprendizado do outro. Por isso não se trata mais de uma teologia de reivindicação regionalizada, mas de reivindicações globalizadas, abertas, dialogantes. Hoje essa teologia se faz globalmente ou não tem sentido, pois o outro está sempre além e exige uma abertura e uma heteronomia que não permitem afirmações de autonomies regionais auto-suficientes. Educar é sempre educar para o outro, para o pluralismo, para a interculturalidade, para o inter-religioso.

Não há como eliminar da experiência religiosa, da relação ao outro e da cultura a ambigüidade e a possibilidade de violência, de redução e de aniquilação, a guerra ao outro e os avatares da vingança como formas mais cruas e, ao mesmo tempo, honrosas e até nobres da cultura. René Girard também mostrou como toda cultura provém da religião e quase toda religião provém do sacrifício, a violência sacralizada para resolver o mimetismo violento das relações humanas. No entanto, seus últimos escritos nos permitem afirmar que se trata de “quase” toda religião, pois há testemunhos que superam essa forma de prática religiosa e se tornam libertadoras e paradigmáticas.¹¹ São aquelas em que “o outro passa adiante”, segundo uma expressão de Lévinas. Segundo Girard, esse é o fio dourado da verdade e da revelação bíblica. Mas pode ser um bom critério para constataremos o fio dourado e a verdade da *hierodiversidade* que se interessa mais fecundamente em priorizar o outro do que a si mesmo, inclusive às expensas de si mesmo. A “regra de ouro”, ainda que tenha dificuldade de estabelecer as medidas do comportamento humano, é, antes de tudo, a consideração da prioridade desmesurada do outro, o que pode ser um bom exercício da verdade da *hierodiversidade*, que se torna educação. E a *ética é a educação primeira*, novamente parodiando Lévinas, que

¹¹ GIRARD René, A violência e o Sagrado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990; Des choses cachées depuis la fondatio du monde. Paris: Grasset, 1978; Le bouc émissaire. Paris: Grasset, 1982; Quand ces choses commenceront. Paris: Arléa, 1994; Je vois satan tomber comme l'éclair. Paris: Grasset, 1999. Cf. tb. AA.VV. René Girard com teólogos da libertação. Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios. Petrópolis: Vozes, 1991.

afirmava a ética como filosofia primeira. A ética não é um corolário ou uma complementação da educação, mas uma exigência de consideração da prioridade do outro e uma forma de abordar a religião e a cultura a partir do outro, pois para isso *a ética é a ótica*.¹²

Concluindo, é necessário sublinhar que o instrumento essencial para tudo o que dissemos até agora, em termos de educação, é o *diálogo*.¹³ Na complexidade das sociedades, em um mundo mais globalizado, o diálogo torna-se instância de negociações e alianças. O diálogo é também a atitude religiosa por excelência, o que chamamos oração - não haveria oração sem a irrupção de outro, sem o reconhecimento, a reverência e a hospitalidade. A oração é uma forma eminente do diálogo no pluralismo cultural e religioso, é recepção e oferenda cultural, é exercício de interculturalidade e educação para a interculturalidade.

A condição "popular" de um mundo globalizado hegemonicamente pela potência do mercado é, em certos aspectos, fragmentada, diluída, estilhaçada, formando uma pluralidade de fractais. No caos de um mundo globalizado onde tudo parece ser periferia de um centro virtual, a emergência de toda sorte de ONG's educativas com métodos ricamente criativos é algo de revelador do paradigma promissor da biodiversidade e

do pluralismo cultural. No entanto, a convivência doméstica, a mais básica das convivências, já mostrou que hoje esse é o lugar privilegiado do diálogo ecumênico e inter-religioso num mundo em que as soluções individuais adotam diferentes formas de religião. Ainda que essas soluções sejam fundamentalistas, a obrigação de conviver obriga também à hospitalidade, ao respeito, ao conhecimento. Esse diálogo despojado de arrogâncias ajuda a superar a hostilidade e o fundamentalismo potencialmente violento. A educação popular tem seus próprios caminhos, dispensando a pretensão das aristocracias iluminadas que sempre pretenderam educar o povo a partir do seu saber. A única forma de ajudar a educação popular é fazer-se povo e manter-se no diálogo, criando formas de diálogo até nos níveis mais complexos de convivência humana. O resto será dado por acréscimo.¹⁴

Referência

LÉVINAS E. *Totalité et infini*. Essai sur l'exteriorité. La Haye: Nijhoff, 1974, 4.ed. p281.

¹² LÉVINAS E. *Totalité et infini*. Essai sur l'exteriorité. La Haye: Nijhoff, 1974, 4.ed. p281.

¹³ Mesmo em tempos de privilégio à palavra *inculturação*, tratando-se de inculturação da experiência espiritual contida na memória evangélica de Jesus e do Novo Testamento, acentuou-se cada vez mais a necessidade de sublinhar o método do *diálogo de culturas* no diálogo de interlocutores e sujeitos culturais, em que o principal *inculturador* só pode ser o sujeito da cultura, dentro de um processo aberto de intercâmbio e fecundidade. Esse *diálogo de culturas* está na raiz da filosofia intercultural, da interculturalidade, em que o diálogo inter-religioso se revela o mais decisivo, segundo esse ensaio. Cf. TAMAYO Juan José e FORNET-BENTACOURT Raúl, *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*. I Simpósio Internacional de Teologia Intercultural e Inter-religiosa de la Liberación. Pamplona: Verbo Divino, 2005. SIDEKUM Antônio (Org.), *Temas de filosofía intercultural*. São Leopoldo: Harmonia, 2004.

¹⁴ Cf. VV.AA. *Teologia da Libertação e Educação Popular a caminho*. São Leopoldo: Ceca/Cebi/Celadec, 2006.