

Dossiê: Desafios teológicos do Pluralismo Religioso – Artigo original



DOI – 10.5752/P.2175-5841.2015v13n40p1841

Novas fronteiras do pluralismo religioso: apontamentos sobre o pós-religional e o transreligioso

New frontiers of religious pluralism:
notes on the post-regional and transreligious

Roberlei Panasiewicz*

Gilbraz Aragão**

Resumo

Como entender a crescente população, no Brasil e no mundo, que não tem afiliação religiosa: os sem religião? Estaríamos entrando em uma era irreligiosa ou pós-religiosa, na qual restaria das religiões tradicionais, em todas as latitudes, apenas uma espiritualidade introspectiva de meditação silenciosa? Essa modelização da religiosidade não é funcional ao onipresente sistema de dominação capitalista – e ao seu “evangelho” liberal? A educação religiosa, no contexto de complexidade dessa nova “aldeia global”, com seu pluralismo religioso e pós-religioso, poderia ou deveria tratar apenas das dimensões pedagógicas que existem entre e para além de todas as tradições de fé? Estaríamos caminhando para a possibilidade até de uma teologia geral das religiões e uma teologia pós-religiões, que vá além não de uma religião, mas das religiões enquanto tais, e seja centrada na espiritualidade? Ou tal pretensão teológica não passa de uma filosofia (equivocada) da história? Este artigo, explorando teorias pós-regionais e transreligiosas, ensaia as primeiras respostas para essas questões.

Palavras-chave: diálogo inter-religioso, transdisciplinaridade e teologia das religiões, perspectiva pós-religional e pluralismo religioso, pós-religioso e transreligioso.

Abstract

How to understand the growing population, in Brazil and in the world, of those without any religious affiliation: the so-called irreligious people? Are we entering a non-religious or post-religious era, in which the only thing left from traditional religions all over the world, is an introspective spirituality of silent meditation? Doesn't this modelization of religion serve the omnipresent system of capitalistic domination – and its liberal “gospel”? Religious education, in the complexity context of this new “global village”, with its religious and post-religious pluralism, could or should deal only with the pedagogical dimensions between and beyond all faith traditions? Are we moving into the possibility of a general theology of religions and a post-religions theology focused on spirituality, which goes beyond not only one religion but religions as such? Or is this kind of theological pretension nothing more than a (wrong) philosophy of history? This paper attempts to give the first answers to these questions, exploring post-regional and transreligious theories, as the starting point.

Keywords: interfaith dialogue, transdisciplinarity and theology of religions, post-religion perspective and religious pluralism, post-religious and trans-religious.

Artigo recebido em 07 de outubro de 2015 e aprovado em 10 de dezembro de 2015.

* Doutor em Ciência da Religião pela UFJF (2005) e professor da PUC- MG. País de origem: Brasil. E mail: roberlei@pucminas.br.

** Doutor em Teologia pela PUC- RJ (2004), professor e pesquisador da UNICAP. País de origem: Brasil. E mail: gil_braz@uol.com.br

Introdução

As novas hermenêuticas do pluralismo religioso e pós-religioso no campo dos estudos da religião têm levado a esboços e apontamentos para uma teologia das religiões com nova amplitude: planetária, multirreligiosa e pluralista. Há quem aponte para uma teologia aberta e livre, uma teologia que vai além de uma religião e de todas as religiões (enquanto expressões espirituais históricas do período agrário da humanidade, que vai sendo progressivamente substituído pela sociedade do conhecimento).

Uma teologia "sem dogmas, sem leis, sem verdades nem doutrinas", uma teologia humana e libertada do serviço a uma religião, enquanto instituição hierarquicamente sagrada, com o seu sistema de crenças e ritos e cânones, centrada na espiritualidade e comprometida com a tarefa de humanizar a humanidade. Para avaliarmos esses ensaios teológicos, vamos aprofundar aqui os seus pressupostos teóricos pós-religionais ou axiológicos, bem como as suas possíveis consequências pedagógicas, em uma espiritualidade transreligiosa.

1 Novos Projetos Axiológicos e o Pluralismo Religioso

1.1 Situando a problemática

Nas últimas décadas, tem havido crescimento de um grupo religioso denominado pelo relatório *Pew Research Center* (2010) de *não afiliados* e pelo IBGE (2010) de *sem religião*. Esse grupo ocupa o terceiro lugar nos dados estatísticos mundiais, com 16,3%, e também o terceiro lugar no Brasil, com 8% da população geral. Na forma como Marià Corbí¹ compreende as sociedades, essas mudanças não são simplesmente dados estatísticos, mas refletem dados profundos

¹ Marià Corbí nasceu em 1932, em Valência, Espanha, e reside em Catalunha desde sua infância. Doutor em Filosofia, licenciado em Teologia e professor de Ciências Sociais em ESADE e na Fundación Vidal y Barraquer. Desde 1999 dirige o Centro de Estudos das Tradições Religiosas (CETR), em Barcelona. Tem estudado as consequências ideológicas e religiosas das transformações gerais da sociedade industrial e pós-industrial, sobretudo desde ponto de vista da epistemologia, linguística, sociologia, antropologia, história das religiões. Mais informações e bibliografia ver: CETR. Hacia una espiritualidad laica. Disponível em: < <http://www.cetr.net/modules.php?name=News&file=article&sid=436>>. Acesso em: 28 jul. 2015.

de outra realidade em transformação. Há uma mudança epistemológica em curso nas sociedades. Para ele, a humanidade está em uma grande encruzilhada, “[...] no religioso, no axiológico, no econômico, no político, na organização da vida familiar, nas relações entre indivíduos e entre grupos sociais, nas relações entre países... Uma transformação que não deixa nada à margem”. (CORBÍ, 2010, p. 9). Houve a passagem da sociedade pré-industrial para a industrial e, agora, sobretudo nos países desenvolvidos, a passagem da primeira para a segunda grande industrialização.

As sociedades pré-industriais ou agrárias autoritárias são sociedades estáticas, pois têm seu pressuposto epistemológico fora de si. São orientadas pelos mitos e apresentam revelações dos antepassados sagrados ou dos próprios deuses. Nesse horizonte, os mitos conduzem a plena realidade de forma inviolável e, por serem estruturas axiológicas, são veículos de expressão da dimensão absoluta da realidade (CORBÍ, 2010, p. 124). Como a experiência absoluta do real acontece na experiência do relativo na história humana, cria-se um duplo efeito: ao mesmo tempo em que se desvaloriza o relativo, o sacraliza, pois o Absoluto que está “fora” se revela no relativo. Daí, cada cultura construirá sua religião específica, pois fará a união entre fé e crença a seu modo. A epistemologia mítica produz atitudes exclusivistas, pois somente seus mitos e suas religiões são verdadeiros. A epistemologia mítica dava fundamento e garantia para o funcionamento das sociedades estáticas.

O surgimento das máquinas provocou revolução e prosperidade, dando origem à sociedade industrial (primeira industrialização). Entretanto, essas sociedades não chegaram a interpretar-se como dinâmicas, por não criarem, constantemente, inovações e por estarem no interior das sociedades estáticas (pré-industriais). Nestas sociedades, começa a existir o abandono dos sistemas míticos/simbólicos de programação da vida (os deuses dizendo como viver), sendo substituídos pelas ciências e ideologias modernas (teorias e filosofias dizendo como viver).

A segunda grande industrialização revoluciona e demarca as sociedades industriais. Nos países desenvolvidos, há o desaparecimento da sociedade pré-industrial. A agricultura e a pecuária seguem padrões científicos e industriais e as novas ciências e tecnologias, potencializadas pela informática, têm possibilitado nova forma de viver. A grande transformação que tem ocorrido é o surgimento das sociedades dinâmicas da inovação e do conhecimento. São sociedades que vivem de criar continuamente conhecimentos científicos e tecnológicos, portanto, tudo em contínuo movimento. Há eliminação de todo rastro de organização hierarquizada, pois bloqueia a criatividade e as transformações. A comunicação está orientada em todas as direções e com total liberdade. Há perda de referências de sistemas absolutos, tanto sagrados quanto naturais ou científicos, e emerge a compreensão de que o destino global está nas próprias mãos. Há ausências de verdades, certezas, valores e sistemas de motivação vindos de “fora”. Tende a desaparecer o controle, a fixação e a submissão à maneira cultural de viver a experiência absoluta da realidade. Entretanto, o cultivo desta experiência se mantém.

A nova sociedade da inovação e do conhecimento propõe o mergulho na experiência absoluta da realidade sem religião. Entretanto, o cultivo desta espiritualidade, denominada por Corbí de “espiritualidade leiga” (2010), é imprescindível para o bom funcionamento desta nova sociedade humana. Espiritualidade significa contemplar e cultivar a dimensão absoluta da realidade. “Isso quer dizer que teremos de aprender a viver e a cultivar a dimensão absoluta da realidade sem religião alguma, sem submissão, como uma indagação. Nós nos atrevemos a dizer que essa é a mais séria inovação a que nos vemos submetidos nas sociedades de conhecimento” (CORBÍ, 2010, p. 219). Será necessário desprender-se das formas passadas de vivências do sagrado e, ao mesmo tempo, aprender com os escritos religiosos e com as grandes narrativas sagradas a escuta e a busca da qual dão testemunho. Os mestres espirituais ensinam que “só a fonte que brota de dentro sacia a sede; as fontes de fora não dão água viva [...] São guias

do caminho porque são mestres da criação livre [...] Eles ensinam a construir o próprio caminho e a construí-lo a partir de dentro.” (CORBÍ, 2010, p. 234-235).

O novo contexto produzido pela sociedade do conhecimento e da inovação é dinâmico, fluído, de indagação livre, globalizado e de relações culturais não teístas. Daí, desenvolver a espiritualidade é inserir-se no caminho da “sutilização”, pois esta via refina o pensar, o sentir e o agir e os retira da experiência egoísta, afasta do campo das necessidades e dos desejos. A forma de se atingir a sutilização é por meio do silêncio.

A noção de ‘conhecimento silencioso’ é uma noção chave para compreender as tradições religiosas do passado em sua diversidade e em sua unidade, para interpretar a mística de todas as tradições; ela é também fundamental para lidar com o legado religioso do passado em determinada situação cultural, inevitável e sem andar para trás, sem mitos, nem símbolos, nem crenças nem sacralidades que programem as comunidades. (CORBÍ, 2010, p. 251).

Nesse sentido, o conhecimento silencioso é a grande contribuição das religiões. Devemos passar do corpo, enquanto ser depredador e de necessidade, para a dimensão de espírito, luz e calor, testemunhas vibrantes e desinteressadas, dimensão de sutilidade. Para os mestres espirituais, ser luz e calor é nossa condição própria. Para atingir o conhecimento, não se pode fugir à realidade tal como se apresenta, mas respeitá-la, acolhê-la e amá-la. Há necessidade de um método de silenciamento para conseguir tal conhecimento da mente (saber que o real ultrapassa todas as nossas interpretações), da ação (agir sem buscar somente o bem para si) e devoção (a dimensão absoluta da realidade é Ser e Consciência, sem necessidades e desejos). As tradições religiosas podem oferecer grandes contribuições para as sociedades dinâmicas e de inovação por meio da transmissão do conhecimento silencioso. Essa oferta é o caminho do amor, sem as amarras institucionais. É o caminho da “espiritualidade leiga”, em que há o silêncio da mente, do sentimento e da ação.

Nas novas sociedades da inovação e do conhecimento, há necessidade constante de flexibilidade e aptidão para mudança, pois as realidades estão em movimento. “Nas novas sociedades, o silêncio terá que ser leigo, porque não pode estar apoiado em corpos de crenças, nem em sacralidades, nem em religiões” (CORBÍ, 2010, p. 285). Esse silêncio estimula a criatividade, potencializa a inovação e possibilita a qualidade humana. Essa é, pois, a lucidez mental, a orientação nos critérios, a calidez sensitiva e o bom raciocínio para julgar as pessoas, as situações, os projetos que convenham às situações. Há três critérios para o desenvolvimento da qualidade humana ou para o método leigo de silenciamento. O primeiro é ter interesse pela realidade, é ter postura de apaixonado e interessado por ela. O segundo é adquirir capacidade de distanciamento das realidades de interesse, é estar desapegado e não estar identificado com as realidades. O terceiro é a capacidade de silenciamento, é colocar entre parênteses as normas do viver, parar as avaliações habituais da realidade. Liberdade e profundidade são condições fundamentais para desenvolver o silenciamento.

A qualidade humana, mais que a conteúdos, refere-se a método que estimula a criatividade e gera novos resultados. Isso significa construir o próprio destino a partir “de dentro”. As novas sociedades terão que desenvolver técnicas de silenciamento desvinculadas de crenças e religiões, pois elas fixam a um passado. Qualidade e silêncio são duas aspirações que possibilitam penetrar na experiência absoluta da realidade. Isso deverá fazer parte da vida de todos os seres humanos, sobretudo daqueles que ocuparão cargos de liderança e de direção.

Quem aprender a praticar o silêncio leigo adquirirá a qualidade axiológica que lhe permitirá ser capaz de criar os postulados e projetos que devem reger as sociedades cujas decisões presentes não podem repetir o passado. Esses postulados e esses projetos regerão nossas criações científicas e tecnológicas, bem como o que pretendemos fazer com nossas vidas e com a vida inteira do planeta. Quem praticar o silêncio leigo até conseguir a qualidade axiológica chegará a um nível superior ético, de compromisso social e político e de sensibilidade humana. (CORBÍ, 2010, p. 285).

O conhecimento silencioso possibilita escapar da estrutura dual da realidade (sujeito-objeto; corpo/psique-espírito) e chegar a compreender que ‘o que é’ é ‘isso não dual’, não há pluralidade, nem espaço, nem tempo, nem nascer e morrer, mas somente unidade. O aprendizado que vem das antigas religiões a partir de suas narrativas sagradas é escutar, conhecer, sentir buscando transcender a experiência. Da experiência mística pode-se aprender que não é o nome Deus que importa, mas a experiência do absoluto, da realidade; é desenvolver profunda liberdade para estar diante do Transcendente e também para caminhar por onde não há caminho². Aprender que toda pessoa tem possibilidade e capacidade de superar sua condição humana, guiando-se por si mesma, desde ‘dentro’.

Nessas novas sociedades da inovação e do conhecimento, as novas organizações religiosas devem, portanto, a) eliminar toda estrutura hierárquica, pois não pode haver submissão nem dominação; b) estimular a iniciativa, a liberdade, a responsabilidade, a incorporação a um grupo e a comunicação entre as pessoas; c) propiciar a entrada no caminho que conduz ao conhecer, ao sentir e ao atuar silencioso; d) favorecer as relações de comunicação que levam à comunhão e ao serviço uns dos outros. Nessas novas sociedades há, portanto, a necessidade de novos Projetos Axiológicos. O que são eles e quais suas finalidades?

1.2 Novos Projetos Axiológicos Coletivos

O trânsito que vivem as sociedades contemporâneas tem colocado em crise os Projetos Axiológicos Coletivos (PACs). Os construídos nas sociedades pré-industriais, centrados na epistemologia mítica, no religioso e agrário-autoritário, são inadequados para a sociedade atual. As ideologias das sociedades industriais também se mostram insuficientes para criar novos PACs. Há, portanto,

² A experiência mística possibilita mergulho na profundidade do existir humano. Para Faustino Teixeira (2004, p. 21), “há um nível mais profundo de comunicação dialogal, que ocorre no âmbito da mística [...] Trata-se de uma ‘comunicação em profundidade’, para além de uma simples troca de ideias, conhecimento conceitual ou formulações de verdade [...] os místicos partilham da consciência viva da limitação do humano diante do mistério impenetrável”.

necessidade de novos PACs para as sociedades do conhecimento e da inovação. Para que servem esses PACs?

Os PACs nos dizem como interpretar e valorizar a realidade, como sobreviver a ela, como comportar-nos e organizar-nos adequadamente e como cultivar uma qualidade humana capaz de questionar o poder de nossas ciências e tecnologias e suas consequências de forma que não se voltem contra nós e contra o meio, senão que cresçam e se desenvolvam a favor da terra e de todos seus habitantes. (CORBÍ, 2015a, p. 50).

Pela forma como conduzem a vida social, pela orientação ao cultivo da qualidade humana profunda no espaço coletivo e no cuidado com o cosmos, emerge a necessidade de se ter um PAC. Como a sociedade atual não tem e não sabe como construir um, Marià Corbí propõe que pensemos sobre os PACs das sociedades anteriores, especialmente as sociedades pré-industriais, para saber como os construíram. A partir daí, pensar, sobre novas bases, os PACs da sociedade do conhecimento e da inovação.

A epistemologia mítica gerenciava o campo do viver, conduzido, sobretudo, pelas religiões, resultado de seu núcleo antropológico específico, definido pela ocupação trabalhista. Essa epistemologia sustentava que “suas narrações, seus mitos, símbolos e rituais são descrições fidedignas da realidade, porque são revelações dos deuses e dos antepassados sagrados” (CORBÍ, 2015a, p. 51). Ela fundamenta a estrutura das culturas dos períodos caçadores-colhedores, horticultoras, agrícolas de irrigação e pecuária. A forma como cada cultura produz sua sobrevivência gera uma *metáfora central* delimitadora de sentido³.

Fica evidente que os mitos e as narrações sagradas são só sistemas de figuração da realidade, de modelação e de acordo com certas necessidades; eles são sistemas de representação e de objetivação que orientam e dão eficácia à ação, de forma que os grupos possam sobreviver em condições de vida determinadas. (CORBÍ, 2010, p. 123).

Essas metáforas centrais, presentes em todas as culturas, geravam modelos ou paradigmas que possibilitavam interpretar, agir, avaliar e produzir condições de

³ No capítulo segundo do livro “Espiritualidade leiga”, Corbí (2010) explica a estrutura cultural das sociedades pré-industriais.

vida determinadas. Os mitos, gerados a partir desses modelos, propiciavam sistemas de representação e objetivação da realidade e davam eficácia à ação. Com seus sistemas de programação coletivos, construíam as culturas, possibilitando e viabilizando as sociedades humanas. As religiões estão ligadas aos mitos e possibilitavam a articulação entre a realidade relativa do campo das necessidades e a realidade absoluta (experiência mental e axiológica). Por esse motivo, a epistemologia mítica modelava e cultivava essa dupla dimensão da realidade e possibilitava uma qualidade de vida humana específica.

Diferentemente do modelo mítico, os modelos das ciências estarão centrados na abstração. As necessidades dos seres vivos e sua carga axiológica são abstraídas. As ciências e as técnicas têm sua ação central em torno do trabalho científico-técnico e econômico por isso não trazem a dimensão absoluta da realidade, imprescindível para o desenvolvimento da qualidade humana, e não conseguem gerar a *metáfora central* por si mesmas. As sociedades da inovação e do conhecimento, herdeiras das ciências e das técnicas, terão que construir sua epistemologia e seu núcleo antropológico de forma não religiosa, pois ela não cabe mais nas *ações centrais* dessas sociedades. Para Corbí (2010, p. 137), “teremos de aprender a compreender, a experimentar e a cultivar a dimensão absoluta de nosso existir e de nossa experiência do real, mas sem formas religiosas”. A partir de qual epistemologia será possível construir o novo PAC?

Será a reflexão sobre a antropologia humana que possibilitará, para Corbí, a construção de um novo PAC. “[...] somos viventes que estamos estruturados como tais por nossa condição de falantes” (CORBÍ, 2015, p. 52). Essa condição possibilita articular as dimensões relativa e absoluta da realidade. Ser falante e ter a dupla experiência do real (relativa e absoluta) constituem o núcleo gerador das religiões. Por essa experiência ter sido no pré-industrial (centrado no mítico-simbólico), favoreceu emergir religiões envoltas nos rituais. Entretanto, esse núcleo gerador em si, “não possui nenhuma sacralidade” (CORBÍ, 2010, p. 135). Este acesso duplo à realidade torna o ser humano flexível, pois percebe que tem

variadas possibilidades ante o real que se apresenta. Isso o torna, por um lado, apto às mudanças e, por outro lado, a adentrar sua dimensão absoluta. Esta compreensão antropológica é apropriada para pensar as sociedades de inovação e de mudanças constantes. Tendo esse pressuposto, deve-se estar atentos à criação contínua de novos saberes científicos e tecnológicos, à criação de novos produtos e serviços, às novas formas de trabalho e de organização, aos novos sistemas de coesão coletiva e às novas finalidades (CORBÍ, 2015a, 59). Nessa perspectiva, García afirma que (2015, p. 221), “o mecanismo a partir do qual os humanos se programam, quer dizer, se autodeterminam em aquilo que querem ser, é a fala”. Segue dizendo que “o animal que fala pode entrar em comunhão com o mistério insondável e indizível que o constitui” (GARCÍA, 2015, p. 224).

As sociedades de conhecimento e de inovação constantes são, por um lado, altamente individualizadas, pois os indivíduos dominam parte do amplo saber, por outro lado, fortemente colaborativas, pois há necessidade uns dos outros para compartilhar o saber e a responsabilidade pelo todo. A liberdade criativa é a máxima que conduz os trabalhos em equipe. Por isso, há necessidade de criar postulados racionais para viver bem, sem a exploração de grupos sobre grupos e do meio ambiente. Converter postulações racionais em postulações axiológicas e estimular a adesão voluntária a todos os membros e organizações da sociedade do conhecimento é o desafio instalado. Daí a necessidade de construir um PAC que atinja todos os níveis da sociedade e no qual a estrutura linguística seja axiológica. Como esses novos PACs desafiam a Teologia do Pluralismo Religioso?

1.3 Desafios para a Teologia do Pluralismo Religioso

As sociedades pré-industriais agrário-autoritárias possuíam o poder centralizado, e o paradigma religioso orientava o PAC. As verdades eram definidas pelas autoridades e o mal resultava da desobediência às verdades. Possuíam como eixo central os mitos. As sociedades industriais mudam o centro e tudo passa a girar em torno das ideologias. A autonomia do sujeito passa ser a orientação central. Para as sociedades da inovação e do conhecimento os projetos se tornam

referenciais. “Os *mitos* tinham um prestígio externo intocável: Deus. As *ideologias* tinham um prestígio externo intocável: a natureza mesma das coisas. Porém, os *projetos* carecem de todo prestígio externo: nós mesmos os construímos, somos conscientes deles, os construímos ao nosso e exclusivo risco.” (CORBÍ, 2015b, p. 2). Os projetos da sociedade da inovação e conhecimento visam ao desenvolvimento do cultivo da qualidade de vida humana e, para tanto, o seu sucesso depende do empenho humano.

A construção de projetos é tarefa exigente e não se deve desconsiderar o aprendizado de outras épocas. Para Corbí (2015a, p. 69-70), é importante compreender com profundidade a sabedoria dos místicos e dos povos antepassados para entender como cultivavam a dimensão absoluta da realidade, para poder desenvolver essa sabedoria a partir de nova metodologia. Como apresentado, o desenvolvimento da qualidade humana advém da prática do *interesse* (I) por toda a realidade, *distanciamento* (D) radical de todo benefício próprio, *silenciamento* (S) de nosso sistema de interpretação. Para tanto, esse interesse deve trazer consigo *indagação* (I) da mente e do coração, *comunicação* e *comunhão* (C) com os mestres da espiritualidade e *serviço* (S) às pessoas e a toda a criatura. Esse aprendizado e prática do IDS e do ICS leva à qualidade humana profunda (CORBÍ, 2015a, p. 70). “Qualidade axiológica humana é a qualidade ética, capacidade de compromisso social e político e, sobretudo, capacidade de sentir e de apreciar intimamente a realidade que nos rodeia.” (CORBÍ, 2010, p. 284). Implica no desenvolvimento de compromisso, pessoal e comunitário, de cuidado com as pessoas e com o cosmos. Este é o desafio posto à sociedade da inovação e do conhecimento e para todas as pessoas e organizações que dela participam, pois devem desenvolver a qualidade axiológica sem o apoio da epistemologia mítica e das crenças religiosas.

Alberto Moreira questiona a maneira como Marià Corbí utiliza o conceito de religião, pois engessa as modalidades históricas de sua manifestação⁴. “Ele faz supor que a experiência religiosa aconteça através do pertencimento estável do indivíduo a um sistema religioso complexo, orgânico e inalterável”. E segue afirmando que “não há ainda nenhum padrão claro de análise que mostre inequivocamente que as religiões colapsaram cultural e numericamente no mundo.” (MOREIRA, 2010, p. 36-37). Percebe-se que está em curso um processo de transformação sócio-econômico-cultural conduzido especialmente pelas ciências e pela tecnologia. Esse processo carrega em seu interior relações de poder e formas de dominação que se tornam problemáticos e conflituosos se tiverem de apresentar uma cultura vencedora. Sem dúvida, a crise religiosa participa desse momento.

Para José Maria Vigil, não é certo afirmar que o paradigma pós-religional sustenta que as religiões desaparecerão. Para ele, as religiões podem e devem continuar, mas, para tanto, deverão transformar-se. “Muitas tarefas que assumiram quase-constitutivamente no período agrário, deverão abandonar. As religiões deveriam concentrar-se na tarefa essencial, que não variará: ajudar o ser humano a sobreviver sendo cada vez mais humano” (VIGIL, 2015, p. 353). A crise das religiões pode favorecer seu reencontro com sua vocação profunda, que é o cuidado com a vida humana; e a crise ecológica pode despertar o empenho das religiões com o cuidado com a vida planetária.

Podemos pensar que essas reflexões geram duplo efeito: *ad intra*, ou seja, na interioridade das religiões e *ad extra*, no que as religiões irão provocar em relação à sociedade. Internamente, as religiões podem se fechar em práticas fundamentalistas e integristas, não se permitindo ser afetadas pelas críticas e pelos

⁴ “É interessante que, na visão de Corbí, o colapso da religião (sempre levando em conta a compreensão de religião como sistema estruturado de crenças, mitos, rituais, etc.) acontece por causa da mudança dos padrões produtivos e econômicos da sociedade, através da divisão do trabalho e do emprego de tecnologias avançadas na produção, e não tanto por causa das transformações no campo da cultura, da racionalidade e dos valores, como afirma a maioria dos defensores da tese da secularização [...] Isto aproxima a análise que Corbí faz da dinâmica das mudanças culturais dos pressupostos básicos da compreensão marxista da sociedade e da cultura, que considero fértil e muito útil. Mas esta ligação ou transposição do econômico ao cultural e da cultura à religião no modelo explicativo de Corbí me parece por demais mecânica e determinista.” (MOREIRA, 2010, p. 33-34).

novos PACs, procurando proteger-se de toda transformação em curso nas sociedades. Utilizando as tecnologias como “escudo protetor” e como divulgador de seus princípios fundamentais. Ou, ainda internamente, poderão abrir-se ao diálogo, assimilar as críticas e buscar inovar, rever suas epistemologias e dialogar com os novos PACs. Externamente, a atitude de fechamento resultará na reação e tentativas de exclusão dos meios sociais. A atitude de abertura possibilitará diálogo com os vários campos do saber e novas construções emergirão. Por um lado, os PACs desinstalam as religiões de seu conforto e, por outro lado, convidam a entrar em diálogo com as ciências e as tecnologias rumo a novas construções transdisciplinares.

Para García, a forma de superar a separação do que denomina de cultura tecno-científica e da cultura espiritual é a transdisciplinaridade. Essa articulação estimulará o diálogo e possibilitará “a integração entre a cultura tecno-científica (ciência) e a cultura espiritual (sabedoria), se desenvolverá uma nova espiritualidade que nos salve da autodestruição” (GARCÍA, 2015, p. 227). A metodologia transdisciplinar possibilitará compreender o sagrado como fonte axiológica da condição humana, gerando visão e atitude transcultural.

A atitude transcultural não está em contradição com nenhuma tradição cultural, religiosa ou espiritual, ou com qualquer corrente agnóstica ou atea, na medida em que estas tradições e correntes se determinam ante a questão do sagrado. De fato, a presença do sagrado é nossa própria transpresença humana no mundo [...] A atitude transcultural não é simplesmente um projeto utópico, senão uma necessidade – que está gravada no mais profundo de nosso ser. Através da transculturação, o conflito das culturas – uma ameaça cada vez mais presente em nosso tempo – já não tem razão de ser. Se o transcultural puder encontrar seu próprio lugar na modernidade, as guerras entre civilizações poderiam não acontecer. (NICOLESCU, 2004, p. 145 apud GARCÍA, 2015, p. 245).

A transdisciplinaridade provoca atitudes transreligiosas e transculturais, pois está repleta de experiências e conhecimentos que as transcendem. O desafio da abertura constante para o diálogo é o que conclama as sociedades e as tradições religiosas. Junta-se a isso “o grande desafio que vem apresentado é o de habitar

dignamente o mundo, acolhendo com alegria a riqueza da diversidade das espécies, reconhecidas agora como portadoras de um valor intrínseco” (TEIXEIRA, 2015, p. 370). A crise ambiental planetária serve como estímulo para religiões e espiritualidades saírem do conforto e da acomodação e assumirem o desafio da transdisciplinaridade, sobretudo em seu aspecto transreligioso e transcultural. Não há certezas e garantias, mas busca autêntica de diálogo e mútuo compromisso.

Os novos PACs desestabilizam as religiões, provocando novas reflexões sobre suas bases epistemológicas, e apontam para a transformação constante das sociedades. Desafiam a Teologia do Pluralismo Religioso e os paradigmas que a compõem, ou seja, o exclusivismo ou eclesiocentrismo, o inclusivismo ou cristocentrismo e o pluralismo ou teocentrismo (TEIXEIRA, 2012; VIGIL, 2006), pois relativizam a maneira como cada paradigma apresenta as verdades salvíficas. As sociedades da inovação e do conhecimento estimulam a criatividade e provocam a dinamicidade constante dos encontros. Nesse contexto, o diálogo deve se compreendido *como* missão e vice-versa. Não há verdades a serem impostas, mas experiências de qualidades humanas profundas a serem compartilhadas, apreendidas e dinamizadas entre as sociedades, espiritualidades e religiões em diálogo.

Os PACs questionam também as atitudes fundamentalistas presentes em várias religiões na atualidade (PANASIEWICZ, 2010). Fundamentalista representa a atitude de “conferir caráter absoluto ao seu ponto de vista.” (BOFF, 2002, p. 25). A dinâmica das sociedades da inovação e do conhecimento não reconhece posturas não dialógicas e essencialistas. Se, por um lado, práticas crescentes de fundamentalismos e de intolerâncias religiosas mostram que a instituição religiosa não está em crise, como acredita o paradigma pós-religional, por outro lado, podem exatamente testemunhar a crise dessas instituições religiosas que tem medo de dialogar, pois o encontro com o outro coloca em risco sua certeza identitária.

Nesse horizonte, o grande desafio que cabe às sociedades da inovação e do conhecimento, às instituições religiosas ou às espiritualidades, é construir um PAC em que haja compromisso das instituições sociais, políticas, religiosas e educacionais com a construção da cultura de paz, responsabilidade social, visão de sustentabilidade e cuidado planetário. Um PAC que eduque para o respeito à diferença, à liberdade e à justiça equitativa. A condição linguística possibilita que o ser humano enfrente as variadas situações e mesmo a construção do PAC em postura dialógica.

Como compreender as religiões em perspectiva transreligiosa?

2 Perspectivas Transreligiosas e o Estudo das Religiões

2.1 Situando a problemática

Os desafios complexos à humanidade globalizada pedem que levantemos a imaginação acima dos limites abafados da postura disciplinar e busquemos uma visão integral e arejada do conhecimento. O que aponta, analogicamente, para a busca de uma espiritualidade transreligiosa, que fomente, sobretudo em espaços comunitários de educação, o diálogo entre tradições de sabedoria e filosofia da nossa cultura pluralista.

A transdisciplinaridade é uma nova forma, complexa, de ver e entender a natureza, a vida e a humanidade. Ela busca a unidade, entre e além das disciplinas científicas, incluindo a nossa subjetividade e as sabedorias tradicionais, para ajudar a encontrar sentido para a existência, reivindicando 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.

A metodologia de conhecimento transdisciplinar (MORIN, 1990; NICOLESCU, 1999) considera a realidade como complexa e composta por níveis, interligados por um Terceiro que deve ser incluído: os termos — A, não-A e T — e seus dinamismos são 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 em outro nível de realidade, onde aquilo que parece desunido (onda ou corpúsculo) está de fato unido (quantum, por exemplo).

Como consequência do exercício dessa lógica, as vivências religiosas e as educações teológicas, no contexto de complexidade da nossa “aldeia global”, devem se abrir para as dimensões pedagógicas que existem entre e para além de todas as tradições religiosas, devem resgatar os valores humanos e a abertura mística que as espiritualidades, religiosas e não-religiosas, podem trazer para a educação dos nossos filhos. Trata-se, também na produção de conhecimentos no âmbito dos estudos de religião, de comparar criticamente e interpretar os fatos – também religiosos – nos seus contextos históricos, para que as novas gerações possam optar com mais liberdade sobre o significado da transcendência na vida. Como entender a passagem para o transreligioso?

2.2 Do Transdisplinar ao Transreligioso

A tentativa de conciliar ciência e espiritualidade não é nova. No *Préface ao traité du vide*, diante das descobertas realizadas pelas ciências naturais em sua época sobre o vácuo, Blaise Pascal indicou como deveriam se combinar tradição e experiência, teologia e física (PIEPPER, 1960, p. 47)⁵. Mas a teologia, sacudida hoje pelo desafio do diálogo intercultural e inter-religioso em um mundo cada vez mais globalizado e pluralista, tem buscado um intercâmbio com a epistemologia de complexidade que informa a ciência derivada da nova física. A busca de novos

⁵ “Independentemente da força que tenha esta antiguidade, a verdade deve sempre prevalecer, mesmo que recentemente descoberta, já que a verdade é sempre mais antiga do que qualquer opinião que se tenha sobre ela: seria ignorar sua natureza, pensar que ela tenha começado a existir no momento em que ela começou a ser conhecida” (PIEPPER, 1960, p. 47).

paradigmas para o pensar teológico tem sido a tônica de variados eventos (ANJOS, 1997; SUSIN, 1999).

Essa procura por uma “teologia quântica” tem várias frentes de diálogo abertas. Aquela que percebemos mais promissora, mais capaz de subsidiar a compreensão dos novos cenários culturais e religiosos para a teologia, é a que pode ser estabelecida com a transdisciplinaridade (NICOLESCU, 2002)⁶. Trata-se de um enfoque científico e pedagógico que torna explícito o problema de que um diálogo entre diversas disciplinas e áreas científicas implica, necessariamente, uma questão epistemológica. É desejável aplicar tal percepção ao campo religioso, haja vista que, se é difícil colocar em diálogo as cerca de oito mil disciplinas científicas existentes, mais ainda o é o diálogo entre as mais de dez mil religiões ou movimentos religiosos que existem – e se prestam, muitas vezes, à fundamentação de beligerâncias e dominações. Precisamos pensar tudo do começo, revisando as possibilidades mesmas de conhecer, de mitigar a nossa miséria cognitiva.

Estamos convencidos de que o problema maior do diálogo entre os saberes, entre as abordagens mais científicas e as mais teológicas, mas também de uma religião frente às suas controvérsias internas e frente às outras religiões, está nos pressupostos filosóficos da conversação - e daí a necessidade de hermenêutica das religiões, codificadas em chave mitológica pré-moderna, para as nossas cidades pós-modernas, construídas com “espírito científico”; como também de revisão do que entendemos por ciência e conhecimento da realidade.

Mais precisamente, a questão reside na lógica da identidade, que inviabiliza toda compreensão alterativa e plural no entendimento da verdade - e da salvação. Ou você está na minha igreja e aceita o meu salvador, ou está condenado, por

⁶ 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. Do ponto de vista do pensamento clássico, não há nada entre, através e além das disciplinas – como o vazio da física clássica. Diante da nova física e dos seus níveis de realidade, o espaço entre as disciplinas e além delas está cheio, como o vazio quântico está cheio de todas as potencialidades, da partícula às galáxias (Cf. NICOLESCU, 2002).

exemplo; ou você reconhece a verdade “científica” e descarta os mitos, ou está atrasado, por outro lado. A física quântica, enquanto novo paradigma de ciência que gerou um modelo emergente em filosofia do conhecimento, no entanto, 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.

O novo modelo de conhecimento, complexo e transdisciplinar, gerou a lógica do “terceiro incluído” que, debruçada por si sobre o fenômeno das religiões e as contradições que surgem do seu pluralismo, remete à busca de 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” e abertura para o divino que está “entre e para além” das religiões e cujo espírito permeia todas as coisas.

Assim também, no diálogo das tradições de sabedoria espiritual com as ciências, deve-se incluir um mistério - sagrado - que está na realidade e escapa às nossas observações, está entre e além das suas apreensões, e exige de todas uma reverência mística.

[...] Ao falar em teologia não estou pensando em confissões de fé nem em doutrinas mas no sagrado selvagem, no sentimento oceânico, em tudo que vem daquelas camadas profundas do nosso ser que Joseph Campbell chama de zona mitogenética primordial [...], pensando naquela prisca *theologia* que está no transfundo cultural de todos os povos e de todas as tradições, sejam europeias, orientais, indígenas, africanas. Por que então não pedir a bênção a Zeus e a todos os deuses e deusas do Olimpo, Afrodite nascendo das espumas do mar da Jônia, Atena de olhos verdes protegendo Telêmaco na Odisseia? Por que não pedir a bênção de Javé, Jesus, Shiva, Krishna, Mohamed, Iemanjá, Tupã, Xangô, Oxalá, meu pai? Essa teologia plural aprendeu que Deus muda como o fogo quando misturado com fragrâncias e é nomeado segundo o perfume de cada uma. Teologia como transteologia. Mesmo porque, como explica Krishna a Aryuna, qualquer que seja o nome pelo qual me chamares, sou eu quem responderá. Dizendo de uma vez, não estou pensando em nenhuma teologia enclática que, pretendendo ser o último significado, corre sempre o risco de se transformar em monstro. (TENÓRIO, 2014, p. 36).

A função de toda teologia, dentro de uma sadia compreensão das coisas, seria então “terapeutizar” as contradições que surgem naturalmente dentro das religiões – e entre elas – e estabelecer o diálogo contraditorial. Esse diálogo do antagonismo é possível e necessário porque há algo que ultrapassa e perpassa todas as culturas e religiões. A transdisciplinaridade, busca da realidade que está entre e além das disciplinas científicas, pode gerar uma atitude transreligiosa que parte da experiência do sagrado ou divino e por isso não contradiz nenhuma tradição religiosa e envolve também as correntes ateias. Trata-se de favorecer o diálogo inter-religioso, pela percepção de uma experiência comum, entre e para além das religiões.

A transdisciplinaridade não é religiosa nem não religiosa, ela é transreligiosa. É 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).

A palavra sagrado, para Basarab Nicolescu, designa a zona de absoluta resistência na relação entre sujeito e objeto, o mistério da realidade, como um terceiro incluído que reconcilia a tensão do conhecimento. Esse “terceiro” é o espaço de unidade entre o tempo e o não-tempo, o causal e o a-causal. É a origem última dos nossos valores humanos, que está entre e para além das religiões. Em consequência, um fiel pode reconhecer nas outras religiões caminhos de busca do sagrado pelo ser humano, que questiona e procura. Também pode ser integrada nesses dados antropológicos a concepção de uma criação divina, aquilo que se chamou “teologia natural” ou a percepção do “sobrenatural”, do mais-que-natural, como uma constante antropológica.

Com base nos pressupostos transdisciplinares, as teologias podem avançar e devem repensar as autointerpretações que cada religião faz e também como

interpretam as outras religiões: o que uma religião descobre como revelação divina, é por causa das outras tradições espirituais - e para as outras religiões também. E os fundamentos transdisciplinares podem ajudar ainda mais no avanço das ciências da religião. Trata-se de uma área acadêmica (USARSKI, 2007; CRUZ, 2004) que busca esclarecer a experiência humana do sagrado. Sobre a base da história das religiões ergue-se o seu estudo comparativo, que aborda as religiões e seus fenômenos com questionamentos sistemáticos e categorias morfológicas. Ele se esforça para apreender o mundo dos fenômenos religiosos de tal modo que transpareçam linhas fundamentais, sobretudo fazendo uso da fenomenologia e da hermenêutica.

O campo de conhecimento (PASSOS, USARSKI, 2013)⁷ das ciências da religião recebe colaborações teóricas e estudantes das áreas de ciências sociais e ciências da comunicação, das disciplinas de sociologia, antropologia e psicologia, bem como de filosofia, linguística e teologia – exigindo, contudo, que os seus respectivos aportes metodológicos sejam redimensionados epistemologicamente com base na comparação empírica dos fatos e na busca hermenêutica de significados, por meio de uma lógica dialógica – pois as ciências da religião se articulam em torno da cultura epistemológica das controvérsias (PONDÉ, 2001, p. 17)⁸.

De modo que pesquisadores daquelas diversas áreas são bem-vindos ao campo inter e transdisciplinar de ciências da religião e podem produzir trabalhos

⁷ O debate epistemológico sobre os estudos de religião no Brasil é marcado por uma tendência mais de campo interdisciplinar, pela qual optamos e aqui desenvolvemos, ou mais de estrutura disciplinar (PASSOS, USARSKI, 2013). As tensões entre uma influência mais histórico-fenomenológica nas “Ciências da Religião” e outra mais antropológico-hermenêutica na “Ciência das Religiões”, podem ser percebidas claramente quando se compara a produção de duas coleções para a área na mesma editora, Paulinas, em nosso país: “Religião e Cultura” e “Repensando a Religião”, respectivamente.

⁸ Marcelo Dascal é um exemplo de como a história da filosofia e a ciência cognitiva podem, por meio de um diálogo constante, levar a bons resultados na reflexão sobre as questões da cognição. Estudando as disputas teóricas na entrada dos tempos modernos, ele esboçou uma cultura epistemológica das controvérsias, que interessa muito à(s) Ciência(s) da Religião: “... Um campo específico em epistemologia contemporânea desdobrado a partir das investigações Kuhnianas é o estudo conceitual e empírico-histórico das controvérsias, tal como vem sendo desenvolvido por Marcelo Dascal e seu grupo de pesquisa em controvérsias científicas, teológicas e filosóficas no período compreendido entre os anos de 1600 e 1800 na Europa ocidental. Focalizando o que chamaria de crises como sendo o eixo central do modo como se dá a construção das teorias em ciência, e a resolução (ou não) destas via apreciação da dialética dos argumentos (a controvérsia em si, no caso de um estudo empírico em particular), penso que seria consistente descrever o seguinte cenário específico: o campo científico de estudos do fenômeno religioso é um caso clínico típico de controvérsia, e se tratado como tal poder-se-á, talvez, esclarecer (no sentido de torná-las mais iluminadas) algumas das mais importantes questões epistemológicas (e metodológicas) em questão na nossa prática”. (PONDÉ, 2001, p. 17).

com enfoques desde as suas disciplinas, bastando que se coloquem questões atingíveis fenomenologicamente (DREHER, 2003; BRANDT, 2006; GIORGI, 2008) e trabalháveis hermeneuticamente (PADEN, 2001; TERRIN, 2003; GEFFRÉ, 2011), em torno da ideia de sagrado.

Se o que caracteriza as ciências da religião é esse voltar à natureza e aos fenômenos, porque muitos discursos teológicos e filosóficos e até mesmo ditos científicos, pela psicossociologia, tornaram-se por demais teóricos e auto referenciados, compreendemos que a temática do pluralismo religioso e a preocupação político-cultural com o diálogo inter-religioso constituem hoje um dinamismo que exige e permite que circunscrevamos o campo das pesquisas sobre religiões pelos balizadores transdisciplinares da comparação fenomenológica e da interpretação hermenêutica – haja vista que as religiões estão se reconfigurando em nossa era de mudanças e precisam ser re-descritas, e necessitam também de mútuas traduções em nosso tempo de comunicações e diálogos, mas também de fundamentalismos ideologizantes e terroristas. Nesse cenário, como colaborar para a compreensão e a coexistência entre tradições religiosas?

2.3 Do Transreligioso ao Diálogo entre Tradições

O fenômeno religioso tem grande importância na sociedade brasileira, já que as crenças ameríndias, o catolicismo lusitano e as religiões africanas aqui se encontraram para formar um conjunto de vivências espirituais; ele se tornou ainda mais complexo nos últimos tempos, quando outras denominações cristãs, religiões orientais, islamismo e judaísmo implantaram-se entre nós, diversificando o nosso panorama religioso e conferindo-lhe grande vitalidade. Esse cenário religioso está se transformando: diante dos dados do último Censo (TEIXEIRA, MENEZES, 2013), ficamos intrigados com o crescimento dos “sem religião” e, ao mesmo tempo, do espiritismo; com o vigor e as combinações dos pentecostalismos cristãos, além das crises e renovações do catolicismo; com o ressurgimento das

vivências de transe e com o aparecimento de uma espiritualidade trânsfuga que se move em redes sociais e caminhadas turísticas.

Mas, para onde vão as religiões no Brasil? Cada pessoa vai organizar a sua religiosidade em um cenário múltiplo, com menos doutrinas e mais experiências emotivas? Cada religião vai reforçar sua ortodoxia e lutar por espaço político, defendendo moralismos e sob influência de potências culturais? As religiões e espiritualidades vão disputar o mercado cultural na televisão e na internet, apelando para mensagens apocalípticas? Todas as religiões vão convergir para uma espiritualidade ecológica e de nova consciência global?

São tendências das religiões (ARAGÃO, CABRAL, VALLE, 2014) que se confrontam nesse grande laboratório de ensaio do futuro da religiosidade, que é o Brasil. Em tempos de modernidade globalizada, com grandes possibilidades tecnológicas e enormes dificuldades de relações entre grupos humanos e destes com a natureza, as pessoas tendem a ficar mais egoístas, no sentido de ouvir mais a própria intuição. Paradoxalmente, isso leva à busca por uma espiritualidade maior e uma melhor compreensão do significado da vida, o que pode inclusive redefinir e ampliar os nossos limites éticos. Será, então, que vamos assistir à ascensão de uma “divindade verde” planetária e de uma “nova consciência” espiritual? Ou, ao invés, as crises culturais e econômicas que atravessam o planeta, levarão também no Brasil a uma politização de ortodoxias moralistas e sob pressão de potências mundiais?

Aqui entram as colaborações dos estudos de religião que dialoguem com a crítica psicossocial e resguardem uma abertura reverente para as experiências humanas de transcendência, das ciências da religião que cultivem uma abordagem dos fenômenos religiosos situando e comparando processualmente as diversas tradições, que busquem traduzir os significados mais profundos dos textos espirituais e desenvolvam um conhecimento relacional e envolvente, uma lógica ternária e relacional, apontando sempre para o mistério que subsiste entre e além de todas as religiões e convicções.

Diante da crescente violência juvenil e/ou da dificuldade de socialização de um projeto de civilização, muitos imaginam que os símbolos religiosos facilitam a transmissão de valores e que a escola deva ensiná-los com autoridade, reforçando a identidade moral "majoritária" na comunidade. Mas essa é uma compreensão um tanto retrógrada, haja vista que boa parte da humanidade já ultrapassou uma visão mágica da espiritualidade (por exemplo, Jesus altera o mundo milagrosamente e atende as minhas preces por prosperidade e riqueza) e também uma visão mítica das coisas (segundo a qual Jesus traz a verdade eterna sobre tudo - e contra todos os que não têm fé nele). Somente nessas "altitudes" de compreensão espiritual é que faz sentido o proselitismo com o texto sagrado da minha tradição religiosa.

Hoje, todavia, as pessoas mais amadurecidas têm uma crença mais razoável (se sigo a Jesus, posso encontrar uma vida boa, verdadeira e abençoada pelo seu caminho de amor, mas entendo que outros possam igualmente descobrir outras espiritualidades válidas) e até mais pluralista (há algo da consciência de Cristo em todos os seres e culturas, sendo o cristianismo uma de suas interpretações) e inclusive mais integral (a espiritualidade também se verifica na profundidade da observação científica e nas relações intersubjetivas profundas, podendo-se mesmo conceber uma "missa sobre o mundo" para além das místicas explicitamente eclesiais).

Nessa perspectiva mais acurada, aquilo que os cristãos, por exemplo, chamam de revelação, é entendido como verdadeira pedagogia divina: é o espírito que nos permite interpretar os "sinais dos tempos" e, numa certa altura do esperançoso compromisso prático para com a defesa da vida no mundo, acreditarmos que aquele grito que despertou a nossa práxis de amor fiel é sagrado, ou seja, percebermos que dentro de nossa relação amorosa fala-nos processualmente uma palavra - revelação - diferente, a qual causa diferença na vida, no sentido de uma qualidade humana mais profunda, de uma existência descentrada do ego.

De forma que, mesmo para um cristão, a Palavra de Deus não está presente só nos “livros sagrados”, nem somente na literatura cristã. Será, então, que melhor do que distribuir o livro sagrado da minha religião, melhor do que converter o mundo à minha doutrina e implantar a minha igreja, não seria ajudar na disponibilização, contextualização e interpretação das mensagens de todas as tradições espirituais, para quem delas necessite em seu processo de educação (e transcendência) humana e humanizante, favorecendo assim a compreensão e a paz entre os povos?

2.4 Encaminhando a Práxis

Anoitece! Fora, alguns homens estão sentados à espera do novo dia. Um velho sábio encontra-se circundado pelos seus discípulos. Então, o sábio levanta a seguinte interrogação: - Quando é que nós conseguimos reconhecer o momento em que a noite se completa e o novo dia desponta? Um discípulo toma a palavra e diz: - Quando as estrelas desaparecem no céu e a terra passa a ser acariciada pelos raios do sol. - Não, responde o mestre. - Então, quando conseguimos distinguir à distância, sem qualquer dificuldade, um cão de um carneiro. - Não, diz de novo o mestre. - Mas quando então? – perguntam em conjunto os discípulos. - Depois de um instante de silêncio, o velho sábio responde: - Tu reconhecerás o momento em que o dia desponta quando, contemplando o rosto de um homem qualquer, nele reconheceres o teu próprio irmão. Caso contrário, no teu coração será ainda noite. (DUCROT, 2007, p. 26).

Estamos às voltas, também no Brasil, com muitos fatos relacionados ao fundamentalismo religioso, da distribuição de bíblias nas escolas ao apedrejamento de Terreiros alheios. Em certas comunidades e lideranças cristãs tupiniquins, exercita-se a leitura literal do texto sagrado para se travestir um projeto conservador de dominação político-cultural. Aí se opõe um “Deus” pai sério e punitivo a uma divindade amorosa de justiça e compaixão; uma igreja exclusivista, rígida e hierárquica, a movimentos inter-religiosos em favor da terra eco-consciente; esses grupos 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.

São discursos que hostilizam em especial as telúricas religiões afro-negro-brasileiras e outros “bodes expiatórios” considerados idólatras. Contra eles, precisamos de história comparada das religiões e de hermenêutica de textos sagrados, precisamos desenvolver processos de aprendizagem – transdisciplinar – da religiosidade humana enquanto conhecimento – transreligioso. Somente assim se poderá invocar a laicidade: o Estado brasileiro é laico e pluralista, acolhe todas as religiões sem aderir a nenhuma. Não é lícito que uma religião imponha à nação seus pontos de vista e não podemos deixar os espaços públicos republicanos serem ostensivamente ocupados e controlados por quaisquer comunitarismos ou igrejas.

Essa problemática político-pedagógica estende-se principalmente aos ambientes escolares. Religião não se ensina, propriamente, na escola, mas se pode e deve refletir aí sobre esse fenômeno humano, em busca de significados mais profundos do que é experimentado como sagrado em cada cultura (ARAGÃO, 2015). Assim, o docente de Ensino Religioso precisa interagir criticamente com o contexto concreto das igrejas na vida dos estudantes, também em seus aspectos desumanizadores e opressivos, promovendo uma tomada de consciência desmistificadora das religiões. Com isso, deve promover uma ação educativa esperançosa, em que a utopia desempenhe um papel reconstrutivo e transformador das próprias religiões.

Os estudos da religião têm um papel fundamental no exercício desses discernimentos e na promoção do respeito à diversidade e do diálogo entre as tradições espirituais do nosso país. Não é exatamente sobre a religião que se deve dialogar no diálogo inter-religioso – e nem mesmo diretamente sobre Deus –, mas sobre o projeto divino em vista de fazer deste mundo um paraíso amoroso. Somente mudando o “nível da realidade”, passando do nível teórico-doutrinal para o da práxis ética e/ou do silêncio espiritual, é que o diálogo entre religiões é

possível. Somente ultrapassando a própria experiência do divino e buscando a ética que se esconde no humano – e nos reúne a todos de maneira sagrada – é que uma religião pode dialogar com outra.

Conclusão

Percebemos, nessa rápida incursão pelas novas hermenêuticas do pluralismo religioso, que hoje se pode considerar a complexidade da realidade e da verdade, exorcizando o princípio soberano da identidade, acolhendo o paradoxo para além do princípio de não-contradição e, sobretudo, servindo o outro e incluindo terna e ternariamente o diferente, em outros níveis de vida. Estamos às voltas 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 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. Toda “carne” se vincula e toda matéria esconde o espírito. Os povos e a terra inteira estamos ligados pela mesma origem em um quase-nada-caótico, de sorte que juntos é que devemos encarar nossa comum missão de salvar e aprimorar a qualidade profunda da vida, de espiritualizar o mundo, torná-lo mais consciente do – e conseqüente com o – espírito, o mistério do processo cósmico, entre a gente, sempre.

Inconcebível, pois, que um só povo ou religião ou igreja, um só sexo ou “raça” ou classe, sejam a luz do mundo. Com essas perspectivas axiológicas e transdisciplinares que aqui resenhamos, decorre que todos somos luz e treva, em

comunitária e mística evolução, pelo carinho e pela misericórdia que religam, em outros níveis, mesmo os aparentemente contrários. Os tempos nos enviam sinais que exigem abertura para novos horizontes, nos quais havemos de erguer altares de respeito e veneração. Pois onde menos se esperava, temos agora a possibilidade de encontrar a dimensão do sagrado – no próprio âmago da relatividade, uma pluralidade de absolutos!

REFERÊNCIAS

ANJOS, Márcio (org.). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: Loyola

ARAGÃO, Gilbraz; CABRAL, Newton e VALLE, Edênio (org.). **Para onde vão os estudos da religião no Brasil?** São Paulo: Anptecre, 2014.

ARAGÃO, Gilbraz. Religião, educação e ética. In: VITÓRIO, Jaldemir e BUROCCHI, Aurea (org.). **Religião e espaço público: cenários contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 178-191.

BOOF, Leonardo. **Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade**. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

BRANDT, Hermann. As ciências da religião numa perspectiva intercultural: a percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 46, n. 1, 2006, p. 122-151.

CETR. **Centro de estudos das tradições religiosas**. Disponível em: <<http://www.cetr.net/>>. Acesso em: 20 jul. 2015.

CORBÍ, Marià. **Calidad humana e equilibrio personal**. Disponível em: <file:///C:/Users/Roberlei/Downloads/Calidad_Humana_Conferencia.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2015b.

CORBÍ, Marià. La construcción del proyecto axiológico colectivo desde el paradigma prostreligional. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 37, p. 47-77, jan./mar., 2015.

CORBÍ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga: sem crenças, sem religiões, sem deuses**. São Paulo: Paulus, 2010.

CRUZ, Eduardo. **A persistência dos deuses: religião, cultura e natureza**. São Paulo: UNESP, 2004.

DREHER, Luís (org.) **A essência manifesta**: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião. Juiz de Fora: UFJF, 2003.

DUCROT, Bento. Sobre a reconciliação em Angola. **Revista Omnis Terra**, Roma, ano 13, n. 116, jan. 2007.

GARCÍA, Sérgio. Epistemologia axiológica e conhecimento transdisciplinar: estratégias cognoscitivas para el reconocimiento y cultivo de la cualidad humana profunda y la dimensión sagrada de la existencia. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 37, p. 213-252, jan./mar., 2015.

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

GIORGI, Amedeo. Sobre o método fenomenológico utilizado como modo de pesquisa qualitativa nas ciências humanas: teoria, prática e avaliação. In: VVAA. **A pesquisa qualitativa**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 386-409.

MOREIRA, Alberto da Silva. Religiosidade leiga: uma introdução ao pensamento de Marià Corbí. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8, n. 19, p. 21-40, out./dez., 2010.

MORIN, Edgar. **Science avec conscience**. Paris : Fayard, 1990.

NICOLESCU, Basarab. **Nous, la particule et le monde**. Paris: Éditions du Rocher, 2002.

NICOLESCU, Basarab. (org). **Educação e transdisciplinaridade**. Brasília: UNESCO, 2000.

PADEN, William. **Interpretando o sagrado**: modos de conceber a religião. São Paulo: Paulinas, 2001.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo religioso contemporâneo**: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré. 2. ed. São Paulo: Paulinas/Puc Minas, 2010.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

PEW RESEARCH CENTER. **The global religious landscape**. 2010. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>>. Acesso em: 28 ago. 2015.

PIEPER, Josef. La thèse de Pascal: théologie et physique. **La table ronde**, Paris, n. 150, p.47, jun. 1960.

PONDÉ, Luiz. Em busca de uma cultura epistemológica. In: TEIXEIRA, Faustino. **A(s) ciência(s) da religião no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 17.

- REDYSON, Deyve. **Fenomenologia e hermenêutica da religião**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2011.
- SOMMERMAN, Américo. **Inter ou transdisciplinaridade?** São Paulo: Paulus, 2006.
- SUSIN, Luiz. **Mysterium creationis**. São Paulo: Paulinas, 1999.
- TEIXEIRA, Faustino. A salvaguarda da diversidade e a defesa da criação. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 37, p. 360-378, jan./mar., 2015.
- TEIXEIRA, Faustino. **A(s) ciência(s) da religião no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- TEIXEIRA, Faustino. (Org.). **No limiar do mistério: mística e religião**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- TEIXEIRA, Faustino. **Teologia e pluralismo religioso**. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.
- TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (org.). **Religiões em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- TENÓRIO, Waldecy. **Escritores, gatos e teologia**. Cotia: Ateliê Editorial, 2014
- TERRIN, Aldo. **Introdução ao estudo comparado das religiões**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- USARSKI, Frank. **O espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- VIGIL, José Maria. Recentrando el papel futuro de la religión: humanizar la humanidad. El papel de la religión en la sociedade futura va a ser netamente espiritual. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 37, p. 319-359, jan./mar., 2015.
- VIGIL, José Maria. **Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 2006.
- WASSERSTROM, Steven. **A religião além da religião**. São Paulo: Triom, 2003.