

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ALUÍSIO DA SILVA RAMOS

**A MÍSTICA COMO CAMINHO PARA O DIÁLOGO
INTERRELIGIOSO**

Recife, 2018

ALUÍSIO DA SILVA RAMOS

**A MÍSTICA COMO CAMINHO PARA O DIÁLOGO
INTERRELIGIOSO**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação de Ciências da Religião, da Universidade Católica de Pernambuco. Sob a Orientação do Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos.

Recife, 2018

R175m Ramos, Aluísio da Silva
A mística como caminho para o diálogo interreligioso /
Aluísio da Silva Ramos, 2018.
80 f.

Orientador: Sérgio Sezino Douets Vasconcelos.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco.
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Mestrado em
Ciências da Religião, 2018.

1. Fundamentalismo religioso. 2. Mística. 3. Religião. I. Título.

CDU 291.7

AGRADECIMENTOS

Neste espaço reservado para os agradecimentos, quero manifestar minha profunda gratidão a um conjunto enorme de situações, acontecimentos e pessoas, que compõem o chão fecundo no qual a semente da pesquisa foi lançada, nasceu, floresceu e vai dar seus frutos.

A primeira manifestação de gratidão dirige-se a Deus, inspirador de toda obra boa com a qual o ser humano sonha e realiza. Ele foi e é a inspiração para a pesquisa que se segue. Ele capacitou o ser humano com uma abertura infinita para a eternidade. A partir Dele cada ser humano se encontra com uma experiência única e irrepetível da eternidade, da busca do sentido para a vida.

Em seguida, gratidão a todos que me acompanharam no caminho da pesquisa e foram motivação no processo, não permitindo que o desânimo, fruto do cansaço, fosse maior do que o desejo de concluir. Meus familiares todos, que acompanharam com expectativa o trabalho, numa silenciosa torcida pelos bons resultados. Aos professores da Universidade Católica, do Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião, com os quais foram construídos laços de amizade, cuidado, acompanhamento. O lema da Universidade Católica é Excelência Humana e em cada mestre vi encarnada a atitude do cuidado para com a pessoa humana, fazendo-a ir além daquilo que a própria pessoa acha que é capaz. Minha gratidão ao Professor Doutor Newton Cabral, ex-coordenador do curso de Ciências da Religião, pela sua compreensão e humanidade para comigo. À professora Zuleica Dantas Pereira Campos, atualmente coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, pelo seu acolhimento, compreensão e dedicação para comigo. Gratidão ao meu grande amigo e mestre, o professor doutor Sérgio Sezino Douets Vasconcellos pela paciência, atitude própria dos místicos, no acompanhamento que a mim dispensou durante toda a pesquisa. Aos demais Mestres e Doutores da Universidade que não estão em grau menor do que os mencionados, minha profunda gratidão.

À Diocese de Nazaré, sobretudo aos bispos Dom Severino Batista de França, OFMCap, o primeiro a se preocupar para que eu pudesse fazer o mestrado, ao atual bispo Dom Francisco Lucena, que ao chegar na diocese não colocou obstáculos para que a pesquisa continuasse. Aos irmãos presbíteros, pelos quais manifesto profundo respeito e admiração. Aos seminaristas maiores, grandes contribuidores na pesquisa no sentido de ajudar na busca de bibliografias bem como no incentivo de modo geral. À Paroquia de São Vicente Férrer, onde exerço o ministério de padre, a qual sempre me acolheu e com a qual convivo

alegremente. O espaço físico, silencioso, acolhedor da paróquia favoreceu bastante a pesquisa.

No mais, gratidão à vida sempre aberta ao mistério da existência, a Deus, na busca de um sentido para si no intuito de ser útil para colaborar no processo humanizador e dialógico entre os vários modos humanos de manifestar a condição mística da pessoa, que na sua busca diária procura a felicidade e o sentido para a vida.

RESUMO

Frente ao desafiador momento em que se encontra a humanidade, no que diz respeito às polarizações e fundamentalismos de vários modos, realidade provocada pela mudança de época atual, na qual todos os paradigmas são questionados, nos deteremos de modo particular a questão do fundamentalismo religioso. O mesmo tem se mostrado digno de atenção, por parte de estudiosos e da sociedade de um modo geral, dada a sua concepção de realidade, na qual as respostas por parte das religiões têm sido preocupantes pois têm colocado em risco, em algumas situações, a paz entre os diferentes. Lançamos um olhar para a história do ser humano enquanto ser religioso e para as estruturas psicológicas, estruturais e simbólicas que este construiu ao longo da história. E como caminho para possível superação dos fundamentalismos, apontaremos a condição mística da pessoa, ou seja, sua abertura ao transcendente, raiz de toda estrutura religiosa, como uma possível abertura para o diálogo entre as diferentes tradições tendo em vista a paz e o progresso como resultado da abertura ao diferente.

Palavras-chave: religião, fundamentalismo, mística, diálogo.

ABSTRACT

In the face of this challenging moment in which humanity finds itself, in regards to the polarizations and fundamentalisms of various types, the reality provoked by these changes occurring at the present time, in which all paradigms are being questioned, we pause to question, in particular, religious fundamentalism. This topic has shown itself to be worthy of attention, on the part of researches and also on the part of society in general, given its conception of reality in relation to the responses given on the part of religions has been worrisome because they have put at risk, in some situations, the peace among themselves. We call attention to the history of the human person in as much as he is religious and to the psychological, structural and symbolic structures which humans has built over the long periods of history. And as an answer to a possible overcoming of these fundamentalisms, we point out the mystical condition of the human person, that is, his openness to the transcendent, the root of all religious structure, as a possible openness to a dialogue between the different traditions, foreseeing the peace and progress as a result of an openness to all that is different.

Key words: religion, fundamentalism, mystical, dialogue.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO I. PROCESSO DE DESENVOLVIMENTO DA RELIGIÃO.....	10
1.1 Sociedade pré-industrial (mitologia).....	10
1.2 Sociedade industrial (ideologia).....	14
1.3 Sociedade de conhecimento.....	15
1.4 A religião sob a ótica das ciências sociais	18
1.5 O fenômeno religioso na compreensão dos sociólogos	18
1.6 Os fundamentalismos e suas consequências às religiões.....	30
CAPÍTULO II. O HOMEM, UM SER ABERTO AO TRANSCENDENTE.....	34
2.1 A identidade humana e as suas interfaces frente ao subjetivismo.....	34
2.2 A mística e o ser humano transcendente.....	37
2.3 Despertar da mística	39
2.4 Mística como caminho.....	42
2.5 O mistério como fonte.....	46
2.6 Características da experiência mística na vida da pessoa humana.....	48
2.7 A experiência mística como atitude de passividade em contato com a realidade experimentada.....	49
2.8 Experiência Mística Fruitiva: delicadeza e simplicidade como caminhos para infallibilidade em tempos de certezas obscuras	50
CAPÍTULO III. MÍSTICA E DIÁLOGO COMO SUPERAÇÃO DO FUNDAMENTALISMO REIGIOSO.....	53
3.1 O diálogo entre as religiões como experiência mística.....	55
3.2 Por uma mística interreligiosa.....	62
3.3 A mística como espaço à interreligiosidade.....	64
3.4 Globalização e diálogo interreligioso.....	65
3.5 Etapas do processo do diálogo entre as religiões.....	67
3.6 Consequências do encontro.....	70
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	74
BIBLIOGRAFIA.....	77

INTRODUÇÃO

Não escapa aos olhos de todos os cenários hodiernos marcados pela polarização entre as diversas agremiações humanas, resultando em fundamentalismos exacerbados e violentos. A mudança de época na qual estamos vem provocando inseguranças na estrutura da sociedade humana. Por sua vez, a insegurança faz aparecer reações em busca de referenciais. Tendo em vista que mudança de época não é tempo passivo, deste modo, observa-se a ruptura da maioria dos paradigmas da sociedade. E neste sentido, a sensação de insegurança, de vazio e de medo, parece instalar-se no tecido social (VIGIL, 2006, p. 27).

É neste cenário inquietante que, como presbítero da Igreja Católica, me coloco com uma certa angústia, frente aos crispados gestos de indelicadeza e grosseria entre os seres humanos, que tem se revelado extremamente incompreensivos uns com os outros. Nesta perspectiva procuraremos abordar o dado antropológico inerente ao ser humano que é a busca pelo sentido da vida por meio da vivência religiosa, cuja fonte única é a Mística, sem a qual, a desumanização revelada pelos atos de intolerância geradora de violência, se tornarão cada vez mais patentes no meio social.

Neste sentido, a nossa pesquisa procura compreender o tempo atual e apresentar singela colaboração, a título de sugestão, no intuito de amenizar as consequências da referida época. Nosso olhar se volta para o campo religioso, hoje tão presente e diversificado no mundo com o fim da hegemonia das grandes tradições e suas narrativas apresentadas como sendo as únicas válidas. Como aporte teórico, nos basearemos nos seguintes nomes: Mariá Corbi (2010), Thomas Lukmam (2014), Franco Crespi (1999), os quais nos darão uma visão de conjunto da conjuntura atual do mundo religioso, Juan Martín Velasco, com sua obra *El Fenomeno Místico* (1999), embasará a compreensão do ser humano como um ser Místico, Francisco Javier Sánchez Rodríguez (2006) e Juan Jose Tamayo (2009), os quais possuem vasta literatura no que diz respeito aos fundamentalismos e ao dialogo interreligioso. Evidentemente que nos apoiaremos em muitas outras fontes de pesquisa bibliográfica.

No estudo apresentaremos algumas etapas do desenvolvimento das religiões, diante das mudanças pelas quais o ocidente já passou. Que o ser humano seja religioso por natureza isto se constitui em ponto pacífico. O que nos interessa analisar é como este dado antropológico foi trabalhado na história humana.

Grosso modo, a humanidade manifestou sinais de religiosidade há mais ou menos cem mil anos. Na busca de compreender os fenômenos da natureza e responder as suas

manifestações, o ser humano foi criando seus mitos e ritos como caminho para o diálogo com os deuses e como meio para aplacar sua fúria. Este período está chamado de era pré-industrial onde por meio do mito se procura explicar quase tudo. Com o advento da era industrial dá-se início a um novo círculo de descobertas nas sociedades humanas. E o que antes era inexplicável pela razão, agora começa a ser razoavelmente explicado. Ou seja, nem tudo depende dos deuses. Aqui já se tem uma certa dificuldade entre as crenças religiosas e as descobertas humanas fora da religião.

Uma terceira mudança se deu com o advento das sociedades de conhecimento, sobretudo com os avanços dos meios de comunicação. Qual o impacto de tais etapas nas religiões? Sem dúvidas as religiões ou as crenças tem sofrido bastante para se adaptar aos novos cenários. Ao que parece, a religião é lida como estática, com verdades solidificadas, enquanto que a capacidade racional humana tende a progredir no conhecimento de novas descobertas. Desde a primeira mudança até o presente, sempre foi desafiador para a religião institucionalizada a adaptação as novas circunstâncias.

Diante deste cenário, o caminho da religião muitas vezes foi adotar mecanismos de rejeição das novas ideias e a fixação dos fundamentos como caminho seguro. Este comportamento quase sempre desembocou em atitudes fundamentalistas que geraram violência no tecido social, provocando guerras e destruições desmedidas. E hoje se assiste a nível mundial e local algumas cenas lamentáveis de violência que vêm sendo praticadas em nome da religião.

Na tentativa de superação do cenário que se apresenta, são várias as iniciativas nos vários níveis, mundo afora, com legislações que procuram coibir tal violência que agride um dos direitos fundamentais do ser humano, que é a liberdade de crença.

Diante da realidade que se apresenta no campo religioso, com a intolerância e o fundamentalismo, de maneira saliente, e provocando uma espécie de guerra entre os diferentes credos, nossa pesquisa pretende, de forma bastante modesta, contribuir para a reflexão sobre a problemática do não-diálogo, apontando caminhos de possível superação do quadro violento que norteia as relações entre as religiões.

Nosso objetivo é colocar em evidência a mística, base comum de todas as religiões, como caminho para o diálogo entre as mesmas. O trabalho está estruturado em três capítulos. No primeiro, trataremos de apresentar o desenvolvimento da mística na vida da humanidade, que se deu de diversas formas, por meio das religiões. Fixaremos nossa atenção em três modos de sociedade, a grosso modo, pré-industrial – cuja marca no comportamento humano

se deu pela tentativa de explicar todos os fenômenos humanos e da natureza, a partir dos mitos, que foram criados como tentativa de compreender e explicar aquilo que fugia da percepção humana; industrial – procurando afastar-se da pré-industrial, é a sociedade que apresenta pequenos grupos humanos, abandonando o mito e começando a explicar as coisas a partir delas mesmas e de conhecimento – que têm como marca predominante o ser humano na sua busca subjetiva de compreender os fenômenos e de explicá-los, a partir da sua subjetividade¹. Veremos que essas mudanças no modo de compreender a realidade, provocou uma ruptura entre estrutura religiosa e o desenvolvimento do pensamento.

No segundo capítulo, tentaremos analisar a condição mística do ser humano, como dado antropológico constitutivo da pessoa. Nossa intenção é apresentar a mística como base para todas as religiões; uma vez que o ser humano, aberto ao transcendente, procura viver esta sua condição mística através de experiências religiosas.

Por fim, no terceiro capítulo, nos propomos a apontar o caminho do diálogo, como superação da intolerância religiosa. O diálogo é a consequência do encontro das tradições religiosas com a base comum que é a mística.

A metodologia utilizada se fundamentou a partir da pesquisa bibliográfica, com foco nas Ciências da Religião, as quais não procuram provar a existência, ou não, da divindade, mas analisar as consequências do crer na vida social. Portanto, nossa pesquisa teve como chave de estudos e reflexão as ciências sociais; as quais, nos dão aporte para o desenvolvimento do tema.

¹ O caráter de todos os fenômenos psíquicos, como fenômenos de consciência, ou de tal forma que o sujeito se refere a si mesmo e os chama de "meus". O que pertence ao sujeito ou tem o caráter de subjetividade (ABBAGNANO, 1986, p.1095).

CAPÍTULO I

O PROCESSO DE DESENVOLVIMENTO DA RELIGIÃO

O desenvolvimento da humanidade passou por mudanças em momentos específicos, como consequência da própria condição humana, de busca por melhores condições de vida e de sentido para a existência. Não nos atemos diretamente aos dados da história, mas procuramos analisar os fatos na linha das ciências sociais. Evidente que o tema não se esgota com esta pesquisa, pois a mesma é mais uma tentativa, entre tantas, na reflexão cuja finalidade é compreender melhor as mudanças pelas quais passa a humanidade, a fim de encontrar meios que possam colaborar na busca de sentido para a vida.

1.1 SOCIEDADES PRE-INDUSTRIAIS (MITO)

É fato inquestionável na história da humanidade, a presença da religião. Há notícias, por meio da arqueologia, de sinais de religiosidade na humanidade há mais ou menos 100.000 anos². As expressões religiosas estão presentes nas pinturas rupestres, descobertas em várias partes do mundo. A dimensão religiosa na vida humana se revela de modos diversificados ao longo da pré e da história. Tais experiências, na compreensão dos estudiosos da antropologia, foram representadas pelo totemismo. A saber,

O totemismo coloca em primeiro lugar, entre as coisas que reconhece como sagradas, as representações figuradas do totem; a seguir vêm os animais ou os vegetais que dão seu nome ao clã e, finalmente, os membros desse clã. Como todas essas coisas são igualmente sagradas, embora em diferentes graus, seu caráter religioso não pode depender de nenhum dos atributos particulares que as distinguem umas das outras [...]. Em outras palavras, o totemismo é a religião, não de tais animais, ou de tais homens, ou de tais imagens, mas de uma espécie de força anônima e impessoal que se manifesta em cada um desses seres, sem, no entanto, confundir-se com nenhum deles. Nenhum a possui inteiramente e todos dela participam (LÉVI-STRAUSS apud MAUSS, 2003, p. 189-190).

A partir da ideia do totemismo como representação sagrada de várias realidades, há sinais de que o ser humano começou a considerar certos vegetais e animais como sagrados,

² VIGIL, José Maria. Encuentros en Can Bordoi, segundo Encuentro: Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del S. XXI? – Barcelona: CETR, Marzo de 2005, p. 106. Disponível em: <http://cetr.net/files/Segundo_Encuentro_de_Can_Bordoi.pdf>. Acessado em 14 de Fevereiro de 2018.

destinados nos rituais à alimentação humana, crendo que o consumidor de tais produtos se tornava sagrado e possuidor da vida dos mesmos.

Naturalmente, trata-se do período em que o ser humano, defrontando-se com as leis da natureza, considerava os fenômenos como realidades divinas e, muitas vezes, para aplacar a fúria da natureza, foram desenvolvidos rituais marcados pelo mito, que é uma tentativa de explicar o inexplicável, ou seja, tentar encontrar uma explicação razoável para compreender, aceitar e lidar com fenômenos desconhecidos. Tais rituais, “liturgias” foram marcadas por oferendas que aplacavam a fúria dos deuses para que estes se tornassem amigos das pessoas. Tratam-se de rituais que vão desde o oferecimento de produtos da terra, até sacrifícios humanos³.

É a partir do mito criado que se desenvolvem os ritos, os quais vão definindo o agir humano. A humanidade sempre viveu experiências determinantes a partir dos mitos. Naturalmente, cada grupo humano – com sua experiência – cria seus mitos. Se, para sobrevivência de alguns grupos, o mito diz que nos tubérculos e nos animais sacrificados estão a vitalidade para o ser humano e, portanto, é preciso matar para se alimentar da vida daquele que morreu, por outro lado, há sinais de que para outros grupos humanos, por exemplo, a luta não é para matar, mas para preservar os animais, a fim de que estes fossem privados da morte com o intuito de oferecer alimento aos humanos. É o caso dos criadores de gado, para o uso do leite. É com a cultura pecuarista que se dá a luta entre o bem e o mal:

Para os pecuaristas, a morte não é, como acontece com os agricultores, uma fonte de vida, porque eles não vivem da matança de seus animais, mas do leite e de seus derivados. As sociedades pecuárias trocam seus animais por outros produtos necessários e só os sacrificam em ocasiões especiais ou cúltricas (CORBÍ, 2010, p. 112).

A vigilância neste caso não é para capturar o animal, matar e comer a carne, mas para preservar afim de ter outro meio de subsistência. Neste pequeno dado acima, ou seja, o modo de lidar com a criação, no que diz respeito ao sacrifício ou não de vidas para o alimento, já denota diferentes modos da compreensão do sagrado por parte dos seres humanos.

Segundo a arqueologia, a religião, enquanto estrutura, surgiu há 5 mil anos, quando os grupos humanos foram se tornando sedentários e começaram a “domar” as forças da natureza (PASSOS, 2006, p. 28-29), como, por exemplo, manipular as enchentes e criar mecanismos para que as águas chegassem às regiões, por meio de canais que conduziam

³ CANDIDO, Maria Regina. **A religião e a simbologia do sacrifício humano**. Disponível em: <http://phoenix.historia.ufrj.br/media/uploads/artigos/14_A_religiao_e_a_simbologia_do_sacrificio_humano_Maria_Regina_Candido.pdf>. Acessado em 12 de Abril de 2018.

água para sistemas de irrigação extremamente elementares (naturais). A mudança de uma vida nômade para a constituição de comunidade sedentária exigiu dos grupos humanos uma organização baseada na distribuição de tarefas e, ao mesmo tempo, na dominação de um líder que, tendo um monopólio das atividades, tornava-se o centralizador de todas as forças como autoridade que dita as leis e as faz cumprir. Da dita autoridade

Eram requeridas experiências acumuladas e capacidade de previsão e de cálculo, assim como pessoal especializado encarregado de iniciar, realizar e conservar as grandes obras hidráulicas. E esses especialistas deviam dispor do saber e do poder de coerção necessários. Para que tudo isso fosse levado a termo, eram necessárias forças capazes de exercer a coerção e de defender dos inimigos as construções e as colheitas. Isso resultava na conjunção do poder, do saber e da capacidade de coerção, para cuja administração era necessária uma burocracia complexa. Precisava-se da criação e da manutenção de redes de comunicação entre o centro do poder e os centros subordinados, para a transmissão de ordens, para o deslocamento de funcionários enviados, de tropas etc. É impossível exercer um controle eficaz do poder ser um controle muito pormenorizado das comunicações sem que estas sejam rápidas e se baseiem num sistema de postagens e revezamentos. O monopólio do poder e do controle social pressupunha o monopólio da comunicação rápida. É necessário um grande esforço planejado e de sustentação para manter esses complexos sistemas imperiais (CORBÍ, 2010, p. 62).

Naturalmente, aquele que, lidando com a natureza, encontrasse um mecanismo para colocá-la a serviço dele e dos outros, era visto como possuidor de capacidades extraordinárias, uma espécie de semideus; o qual era merecedor do respeito, por parte do restante da comunidade. Quanto mais técnica no processo de dominação das forças da natureza, tanto mais o seu dominador era respeitado. Isto indica a capacidade humana de ler a vida sob uma ótica para além do puramente natural. Essa ideia tem a ver com o mágico e a magia; temas aprofundados por Marcel Mauss (2000), que em sua obra, Teoria da Magia, considera o praticante de atos extraordinários, como sendo mágico. E o mágico é reconhecido pelo agrupamento humano, como feitor de coisas extraordinárias.

Num período em que o ser humano vive uma espécie de simbiose, onde não há distinções entre sagrado e profano, mas tudo está inter-relacionado, alguns líderes humanos, destacando-se pela força, pela inteligência e outros atributos tidos como extraordinários pela maioria das pessoas, começam a ser vistos como deuses ou enviados dos deuses. São figuras que aos poucos despontam no cenário de certas regiões e que provocam encantamento por parte de uns, medo por parte de outros e/ou repulsa ou cobiça por parte de outros mais. A história dos povos está marcada por estas questões que têm um fundo religioso para além de questões políticas e econômicas, onde “o poder não podia aceitar centros religiosos autônomos e, assim sendo, os sacerdotes eram uma parte importante da organização” (CORBÍ, 2010, p.63). Seguindo esta linha de raciocínio, não é difícil de concluir que a vida

neste sistema precisa ser vivida sob o comando de uma autoridade que requer obediência. Neste sentido, a submissão era a nota característica desta fase histórica.

O avanço de um povo sobre outro sempre esteve marcado por interesses, não apenas políticos e econômicos, mas também religiosos. Destruir o sagrado é agredir a honra das pessoas. Um dos meios de expansão do Império Romano foi o cuidado para não desrespeitar o “totem”, ou representação sagrada, dos povos subjugados. Assim sendo, em algumas ocasiões a ação do invasor era demonstrar respeito ao símbolo religioso do povo, ao qual se desejava subjugar, conduzindo-o, o referido símbolo ou deus, ao centro do império. A partir disto, havia como que, uma manipulação, que submetia aquele povo ao serviço da máquina do Império. Se outros povos entravam destruindo, inclusive os símbolos religiosos, os romanos agiam de forma contrária. Possivelmente por que sabiam que, o não respeito ao aspecto religioso, implicaria no emprego de mais forças para submeter os povos conquistados⁴.

O exemplo acima nos dá provas de como a não agressão à crença alheia favorece a possível convivência entre as diferentes maneiras de crer. Não estamos colocando o exemplo dos romanos de maneira ingênua e como modelo no trato com o sagrado do outro, com o religioso, uma vez que, esta ação romana não era praticada com o intuito de respeitar a religião do outro, mas como caminho para submeter e escravizar outros povos, ou seja, o símbolo religioso e, juntamente com ele, a crença de um povo, usados com a finalidade desrespeitosa de escravizar a nação submetida. Isso mostra que o dado religioso pode ser manipulado para o bem ou para o mal.

A grosso modo, expomos algumas ideias que marcaram a sociedade pré-industrial, cuja concepção social era decifrada a partir do mito. Todo progresso humano, toda criatividade, seja qual fosse a inspiração, tudo tinha como origem o mito religioso. Com o advento da industrialização a humanidade conhece uma mudança bastante significativa nas questões sociais e também na religião. Se antes, tudo era explicado a partir de forças sobrenaturais, as quais exigiam ritos de aplacamento da ira dos deuses, com a industrialização, o ser humano começa a perceber que há coisas ou situações que não tem a ver com mitos nem crenças religiosas, mas podem ser explicadas a partir de certas descobertas do próprio ser humano.

⁴ Para maior aprofundamento no assunto, conferir a obra *Pax Romana: pretensão e realidade*, do autor Klaus Wengst, da editora Paulinas, 1991.

1.2 SOCIEDADE DA INDUSTRIALIZAÇÃO (IDEOLOGIA)

A busca de um sentido para a vida torna o ser humano uma realidade aberta para a busca de novas significações no caminho para a existência. Nesta sua condução evolutiva avança das sociedades pré-industriais para a sociedade da industrialização, a qual se constituiu numa mudança significativa para a humanidade que saía do mundo da mitologia para ingressar no mundo da ideologia.

Se antes tudo era explicado a partir do mito, com o advento da industrialização dá-se o inverso: muitas coisas resultam da ideia, ou seja, podem ser explicadas a partir de si mesmas. No processo evolutivo o ser humano parece que foi desafiado na sua relação com o diferente. Este diferente pode ser religioso, político, cultural, etc. Na convivência com o diferente (CRESPE, 1999, p. 13) é possível que surja insegurança, medo, desejo de destruir aquilo que não é igual a “eu”. O advento da industrialização foi um momento marcado por uma novidade na qual surge um pequeno grupo que começa a pensar e agir à revelia das crenças religiosas, saindo assim do senso comum, do mundo mitológico, para a explicação dos fenômenos a partir de si mesmos, sem que necessariamente, seja preciso recorrer ao mito.

A industrialização e a urbanização levaram a transformações abrangentes na estrutura social. A importância dos valores superiores e que estavam ligados a religião, para os indivíduos, diminuiu à medida que eles se tornavam irrelevantes para suas atividades econômicas, políticas ou de outros tipos (LUCKMANN, 2014, p. 59).

A ideologia surgiu como uma proposta de superação do mito, onde este tornara-se inadequado no que compreende a superação razoável dos fenômenos humanos. O mito se propunha a descrever e/ou apresentar, juntamente com a religião, as coisas como sendo todas de origem divina. O contrário se dá com as pessoas marcadas pelo modo de pensar da era da industrialização. Para estes, apoiados na filosofia (CORBÍ, 2010, p. 154), as coisas tendem a ser explicadas a partir da sua própria natureza. Neste sentido, percebe-se um certo arranjo entre concepção religiosa e concepção profana das coisas. Se na idade mitológica tudo estava predestinado e orientado pelos deuses, com a industrialização é o sujeito quem busca seu interesse e o interesse de todos. Não mais os astros que regulam a vida, mas a lei da oferta e da procura. O surgimento da sociedade industrializada rompe com as narrativas

antepassadas, cujo pressuposto se baseava na ideia de que todos os acontecimentos derivavam da supremacia dos deuses:

A passagem de uma sociedade pré-industrial a uma industrial pressupõe sempre a passagem simultânea de uma programação coletiva mediante mitos à um sistema de programação coletiva mediante ideologias [...]. As ciências, o econômico e o político passaram a ser regidos por princípios ideológicos, embora o resto da vida permaneça sob as normas do antigo sistema de valores (CORBÍ, 2010, p. 154).

Constata-se na situação acima que cada vez mais vai se distanciando o mito da ideologia. O mito como insistência de manutenção de um sistema baseado nas leis sobrenaturais. A ideologia, por sua vez, mantendo o princípio de que os acontecimentos têm sua raiz nos atos humanos. Assim sendo, o mito vai ficando cada vez mais centrado nas periferias e a ideologia no centro das questões humanas. Sem dúvida, dá-se início ao processo que mais tarde se aprofundará e provocará a separação entre religião e razão. Esta última, sendo apresentada como luz em detrimento da religião, considerada como trevas. Ao que tudo indica, tanto os seguidores da ideologia industrial, quanto os seguidores mítico-religiosos, gravitavam em torno da mesma questão. A diferença se dava na hermenêutica na compreensão das coisas, dos fatos e fenômenos naturais.

1.3 SOCIEDADES DE CONHECIMENTO

O processo de industrialização, avançando sempre mais no aperfeiçoamento da técnica,

Foi acompanhada por um acontecimento que altera por completo toda situação cultural, econômica, social, política e religiosa: o aparecimento das sociedades de conhecimento, sociedades de inovação e de mudança contínua que geram a segunda onda de industrialização [...]. Durante as fases pré-industriais e industriais da humanidade, a riqueza das nações dependia da terra, do trabalho, do comércio, do capital, da indústria e das armas. No futuro, a riqueza das nações dependerá do saber, da inteligência, da informação. A riqueza futura está no saber; e a informática e a sua tecnologia central (CORBÍ, 2010, p. 157-158).

Na sociedade de conhecimento, os indivíduos vivem daquilo que o grupo produz. O bem, neste caso, não é o produto, mas o conhecimento que produz o bem. Em outras palavras, não basta na sociedade de conhecimento o produto de que se necessita, mas qual a receita usada para que possa ser produzido. Esta nova compreensão coloca em cheque as antigas estruturas, inclusive religiosas, cujas bases permanecem no período pré-industrial. A marca predominante da vida pré-industrial era a concepção estática da vida. E a religião, em muitas situações manteve essa ideia. Tendo como fundamento a heteronomia, ou seja, o comando

sobre a vida das pessoas e das sociedades. Se a época pré-industrial tem como marca a heteronomia, o tempo do conhecimento tem como característica marcante a autonomia: o sujeito é autônomo para decidir as questões pertinentes à sua vida (BINGEMER, 2013, p. 113-115).

O mito nunca desapareceu, o modo de compreendê-lo é que foi assumindo significados diferentes. Quando não há sobre o mito uma honesta hermenêutica, a tendência é torna-lo sistema de programação estático, ou seja, sistema para excluir as mudanças. Na sua grande maioria, as estruturas religiosas parecem trabalhar com o mito na perspectiva pré-industrial:

[...] os gestores das religiões, que são os gestores do poder das crenças controlaram o maior poder sobre a terra. Os príncipes seculares, os poderosos, tenderam a contar sempre com esse poder e a servi-lo ou a se aliar a ele, mas nunca, ao longo do tempo, puderam dispor de um poder real sem contar com o poder religioso (CORBÍ, 2010, p. 183).

Neste sentido, não é difícil compreender por que a religião sempre foi objeto de manipulação, ou de usos os mais variados possíveis. Por um lado, contribuiu para o progresso da sociedade (CRESPI, 1999, p. 23), mas por outro lado o fenômeno religioso foi instrumentalizado a serviço de interesses contrários àquele que seria originalmente próprio da religião⁵.

Considerada como manipuladora das consciências e atraso para a humanidade, o tempo da primazia da religião foi classificado como período das trevas; sobretudo pelo movimento iluminista, que foi um movimento intelectual, surgido em meados do século XVIII na Europa, e que defendia o uso da razão (luz) contra o antirregime (trevas) e que pregava a maior liberdade econômica e política. O iluminismo teve a intenção de libertar o mundo da magia e das superstições, dominando assim a natureza desencantada. Foi um movimento que promoveu mudanças políticas, econômicas e sociais baseadas nas ideias de liberdade, igualdade e fraternidade.

Tendo como pai, John Locke (1632), cuja obra *Ensaio Sobre o Entendimento Humano* (1689), defende a razão afirmando que a nossa mente é como uma tábula rasa sem nenhum ideal; Voltaire (1694), que se destacou pelas críticas feitas ao clero católico, à inflexibilidade religiosa e à prepotência dos religiosos; Rousseau (1712), cuja obra *O Contrato Social* (1762), afirma que o soberano precisa governar o estado com base nos anseios do povo, e que só o estado democrático poderia oferecer igualdade aos cidadãos.

⁵ VIGIL, José Maria. Encuentros en Can Bordoi, segundo Encuentro: Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del S. XXI? – Barcelona: CETR, Marzo de 2005, p. 4. Disponível em: <http://cetr.net/files/Segundo_Encuentro_de_Can_Bordoi.pdf>. Acessado em 14 de Fevereiro de 2018.

Se a era industrial foi de certa forma um rompimento com o mito/religião nos moldes como esta se apresentava, na perspectiva iluminista mais uma vez a religião torna-se objeto de repulsa para os intelectuais do século XVIII.

Tal rejeição da religião, encontra forças nos séculos XIX e XX, sobretudo, com os pais da suspeita (BINGEMER, 2013, p. 100): Marx, para o qual a religião se constituía no *ópio do povo*; Freud, que afirmava ser a religião uma neurose, ou seja, leva as pessoas a acreditarem no que não existe; e Nietzsche, o qual, ao decretar a morte de Deus, decretava, também, o fim da religião. São ideias que permeiam o imaginário humano, a partir do século XVIII. Estes ideais colocam em questão os ditames da religião. A partir destas concepções, o ser humano livre tem como princípio a negação da religião. Confessar uma crença religiosa se constitui, neste sentido, uma espécie de agressão ao progresso da humanidade. Em resumo, a partir destes pensadores, para ser livre é necessário abdicar da religião. O progresso verdadeiro só acontece onde a religião não predomina. Não faltaram pensadores, além dos acima citados, que promulgaram o fim da religião como meio de sobrevivência e de progresso técnico para humanidade. Neste mesmo período:

O mito e a religião tendem a ser substituídos pelo novo mito do progresso científico e tecnológico (positivismo de Comte) e pela nova fé no irresistível processo dialético que, no interior da história, levaria à superação definitiva das velhas contradições. O termo final desse processo era representado pela construção de uma sociedade transparente e livre de conflitos, em que cada indivíduo poderia realizar livremente a si mesmo, numa completa harmonia com a natureza e com os demais seres humanos (CRESPI, 1999, p.11).

Enfim, o mundo sem guerras, sem violência, sem contendas, seria resultado de uma negação de Deus e da religião. Ao que parece, os acontecimentos do século XX negaram esse paraíso pré-anunciado pela ideologia iluminista. O século XX assistiu a grandes tragédias como as duas guerras mundiais que trouxeram dor e prejuízo à humanidade. Se antes a violência e a barbárie eram resultados de crenças religiosas, o século XX assistiu a morte de inúmeras pessoas e, no centro de tal situação, não estava a religião. Com Deus ou sem Deus, o ser humano continuou matando e sendo violento. Não se pode negar a importância do iluminismo para a história da humanidade, como também não se pode negar a importância da religião. O fato é que, a partir do século XX começa a surgir uma nova concepção de mundo e do sagrado, não mais nos moldes pré-iluministas mas com marcas próprias da pós-modernidade.

1.4 A RELIGIÃO NA PERSPECTIVA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

O ser humano, a partir da pós-modernidade⁶ tem se revelado extremamente religioso.

Nesse sentido:

A renovação atual do interesse pela religião, portanto, pode ser explicada, ao menos em parte, como reação a situações de desorientação generalizada provocadas, na sociedade contemporânea, pelo aumento de complexidade decorrente de acentuada diferenciação dos âmbitos de significado e pelo pluralismo das fontes de produção dos valores e dos modelos culturais. Neste contexto, tanto os indivíduos quanto os grupos sociais têm dificuldade para achar referências de sentido suficientemente unitárias e coerentes e, por isso, são levados a procurar novas formas de integração e de identificação, cuja função é justamente *reduzir tal complexidade* (CRESPI, 1999, p. 9).

Isto não significa pertença a grupos religiosos, mas uma vivência religiosa à revelia das grandes estruturas: a religião tradicional de igreja moveu-se para a margem da sociedade contemporânea. Isto se deu porque a realidade simbólica da religião tradicional parece desligada da cultura da sociedade pós-moderna (LUCKMANN, 2014, p. 57). A experiência religiosa que está centrada no indivíduo, com suas escolhas e decisões estas características passam a marcar a vida de um bom número de pessoas na pós-modernidade. Não é mais a religião, nem a razão os ditadores das normas, mas o ser humano na sua individualidade que se sente capaz de fazer e viver suas escolhas.

Contudo, não é o que se constata a partir do século XX, quando a religião mostrou sua vitalidade e sua pujança, a ponto de se tornar objeto de estudo dos vários ramos das ciências sociais.

1.5 O FENÔMENO RELIGIOSO NA PERSPECTIVA DOS SOCIÓLOGOS

Desde os primeiros sinais da presença do ser humano sobre a terra, constata-se que o fenômeno religioso é inerente à vida humana. Ele tem algo a ver com a natureza humana. A dimensão religiosa faz parte do cotidiano das pessoas. Todos os povos do mundo, de uma forma ou de outra, têm alguma prática religiosa. Nesta perspectiva, parece ser o fenômeno religioso, um dos sinais mais relevantes do início do século XXI. Ou seja, o ser humano tem manifestado com bastante força sua condição de ser aberto ao Mistério. Tal

⁶ A pós-modernidade surge como resultado da morte das ideologias, apregoadas pelas grandes narrativas que estavam fundamentadas sob duas verdades: a “fé na ciência”, a qual seria capaz de resolver todo e qualquer problema que surgisse na vida humana, e a certeza do “progresso contínuo” (CAROZZO, 1994, p. 31).

situação tem chamado, portanto, a atenção dos estudiosos das ciências sociais, os quais, procuram se debruçar sobre o referido fenômeno, com o objetivo de analisar qual o impacto provocado na sociedade.

Portanto, o estudo do fenômeno religioso se constitui num fundamental instrumento para a compreensão da formação do comportamento humano nas atuais circunstâncias. A religião, ultimamente, é assunto presente nos vários âmbitos da vida social, porque ela passa também pelos meios de comunicação social com várias manifestações e aspectos diversos. Há três séculos, filósofos e cientistas previram o fim da religião. O fenômeno, entretanto, apresentou um efeito reverso, não somente não acabaram as religiões, mas houve um crescimento de manifestações e práticas religiosas. Isso não significa o fortalecimento das instituições religiosas, mas uma volta do sagrado para além da pertença a uma instituição religiosa. Trata-se de um fenômeno atual, amplo e complexo. Mais do que nunca é importante, conhecer e fazer uma leitura do contexto religioso e cultural, presentes na atualidade. Não há uma tendência única e exclusiva. A religião está presente em todos os aspectos da vida humana; citemos, por exemplo, a influência da religião na política, no cenário nacional e internacional. Vejamos algumas concepções de sociólogos sobre o dado religioso. Não nos deteremos exaustivamente neste ponto. Apenas colocaremos em evidência, de maneira extremamente sucinta, alguns sociólogos que se debruçaram no fenômeno religioso e suas aplicações na sociedade.

O nascimento da sociologia como ciência está marcado pela observação da sociedade, cujo comportamento deixa transparecer a marca do agir religioso⁷. Neste sentido, colocamos em evidência a análise de Karl Marx (1818-1883) – filósofo, sociólogo e jornalista francês –, o qual analisando os impactos da religião na vida da sociedade, tanto admira quanto repudia a estrutura religiosa. Ele vê na religião, sobretudo no Cristianismo, um dado contestador admirável e, ao mesmo tempo, uma tendência à submissão dos mais fracos ao sistema religioso atrelado ao político e ao econômico (WILLAIME, 2012, p. 17). Avançando um pouco mais na compreensão do aspecto religioso, Frederich Engels (1820-1895) – filósofo social e político alemão – evidencia que é preciso voltar às fontes da

⁷ Cf. WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia das religiões**. Tradução de Lineimar Pereira Martins. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 13. (Para um maior aprofundamento no assunto, ver **Sociologia da Religião**: introdução às teorias sociológicas sobre o fenômeno religioso, do Agemir de Carvalho Dias, da editora Paulinas; **A religião**, do Jacques Derrida e Gianni Vattimo, da editora Estação Liberdade; **As formas elementares da vida religiosa**, do Émile Durkheim, da editora Martins Fontes; **O futuro da religião**: solidariedade, caridade e ironia, do Richard Rorty e Gianni Vattimo, da editora Relume Dumará; **A Religião na sociedade pós-moderna**, de Stefano Martelli, tradução de Euclides Martins Balancin, Paulinas, São Paulo 1995).

religião, a fim de encontrar a sua originalidade. Se para Marx a religião era avaliada a partir do momento presente, Engels sugere uma volta às origens e, a partir de lá, expor as causas que levaram as religiões a terem tanto sucesso e impacto na vida da sociedade (WILLAIME, 2012, p. 19-21).

Alexis de Toqueville (1805-1859) – pensador político, historiador e escritor francês – observando o fenômeno religioso na política norte-americana, descobre certa virtude na religião e a considera portadora de uma capacidade peculiar, no que diz respeito ao favorecimento da obediência às leis, por parte dos cidadãos. Na compreensão do estudioso, sem a religião seria difícil a observância da lei. Para ele, no contexto norte-americano, “a religião se manifestava como uma contribuição e não como obstáculo à democracia moderna” (WILLAIME, 2012, p. 26-27).

Émile Durkheim (1858-1917) – sociólogo, antropólogo, cientista político, psicólogo e filósofo francês – considera que:

[...] todas as crenças religiosas conhecidas, sejam elas simples ou complexas, apresentam um caráter comum: supõe uma classificação das coisas reais ou ideais que os homens concebem em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras ‘profano’ e ‘sagrado’ traduzem bastante bem (DURKHEIM, 1996, p. 19).

Neste sentido, o autor considera a religião como fator de coesão social e força impulsionadora que contribui para que o ser humano supere seus limites na busca de uma vida melhor (WILLAIME, 2012, p. 30-37).

Diferente do pensamento Durkheimiano, Simmel não considera a existência da sociedade como tal, mas a existência de um “conjunto de interações individuais” (WILLAIME, 2012, p. 43). Para o autor, a religião surge, como um modo possível de interação que, na realidade, pode se aplicar a qualquer tipo de conteúdo, como a arte, a ciência, a política ou a economia. O religioso constitui uma forma específica de interação social *sui generis*, que, ao longo da história, pode adotar diferentes facetas (WILLAIME, 2012, p. 44). Portanto, para Simmel, a religião se constitui como mais um dentre outros elementos que são ferramentas a partir das quais se pode fazer uma leitura da realidade.

Marx Weber (1864-1920), fundador da sociologia da religião, não trata da essência da religião, mas analisa tal fenômeno na perspectiva dos efeitos provocados pela mesma na vida social. Para além das considerações da religião como fator que aponta para a transcendência, Weber considera a religião como fator que diz respeito a vida na terra. No entender dele, a religião faz parte das várias racionalidades e que, a racionalização da religião exerceu um papel essencial no surgimento da modernidade (WILLAIME, 2012, p. 50).

Nossa pretensão a respeito do que foi dito acima, sem maiores aprofundamentos, teve a intenção de colocar em evidência aquilo que, para a ciência social, representa a religião, ou seja, o impacto das crenças na vida das sociedades é relevante. E a religião é um dado importante na história da humanidade. Não se trata de algo acessório, mas intrinsecamente presente na vida e na cultura dos povos. Interessa-nos o tema para o conhecimento mais aprofundado, a fim de levar à descoberta de possíveis meios para um diálogo, a partir de um ponto comum que é o dado antropológico da pessoa humana, aberta ao transcendente.

A finalidade do estudo científico das religiões não é para classificar qual é a religião certa e qual é a religião errada, aliás, este tem sido o motivo pelo qual muitas guerras, perseguições e mortes tem acontecido no tecido social hodierno; muito menos para provar a existência, ou não, de um ser superior. A finalidade é pensar acerca da seguinte questão: por que as pessoas creem? E quais as consequências desse ato de crer, na sociedade.

Portanto, não cabe às ciências sociais, provar ou não a existência de Deus, mas analisar o fenômeno social, ou seja, as relações entre os seres humanos e os possíveis “seres superiores”, bem como, as relações dos seres humanos e os seus comportamentos, como decorrência de sua crença. As ciências sociais estudam, apenas, o fato social. Este compreende as regras e normas de uma sociedade, como instrumentos que determinam a maneira de agir e pensar, na vida de um indivíduo. Destarte, cada fato social está aplicado, de maneira inerente, a cada contexto, sociedade e cultura de maneira particular⁸. O lado espiritual, as motivações internas, a crença e a fé, que são dados pessoais, individuais, subjetivos, não são objetos das ciências sociais.

As ciências sociais estudam a religião, mas não a fé de quem crê, nem o objeto da fé. Estuda a religião como linguagem e como relação entre as pessoas que creem: a linguagem que expressa a experiência religiosa e as relações sociais a elas relacionadas. Assim, o fenômeno religioso dá lugar a um fato social. Portanto, as ciências sociais estudam o fenômeno religioso sem considerar a questão subjetiva, nem o enfoque do Divino.

Para as ciências sociais, a religião é considerada como um fato social, sobre o qual cabe uma reflexão. Portanto, não é da competência das ciências sociais, se pronunciarem sobre o mistério e sobre o transcendente, porque estes não são fatos nem atores sociais. Ao olhar das ciências sociais, pode-se dizer que o estudioso, ao se aproximar e analisar o fenômeno religioso, percebe que as coisas, os elementos e expressões religiosas não são

⁸ Para maior aprofundamento no assunto, conferir a obra *As regras do Método Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

todas iguais. Portanto, como cientista da religião, não pode emitir juízo de valor, afirmando que existam religiões mais verdadeiras e menos verdadeiras. Tendo por contribuição o pensamento de Émile Durkheim, onde diz:

“Não há religiões falsas. Todas são verdadeiras ao seu modo: todas correspondem, ainda que de maneiras diferentes, a condições dadas da existência humana... todas são igualmente religiões, como todos os seres vivos são igualmente vivos, dos mais humildes plásticos ao homem. Portanto, se nos dirigimos às religiões primitivas, não é com a ideia de depreciar a religião de uma maneira geral; pois essas religiões não são menos respeitáveis que as outras. Elas correspondem às mesmas necessidades, desempenham o mesmo papel, dependem das mesmas causas” (DURKHEIM, 2009 p. VII).

Constata-se, na visão de Durkheim que, o etnocentrismo não pode permear o mundo das religiões. Uma vez que, esse conceito leva em consideração a valorização de um grupo religioso, em detrimento de outro. Na compreensão do etnocentrismo, o “outro” é visto como inferior. É olhado como curiosidade, dúvida ameaçadora, hostilidade, violência. Isso pode levar a justificar, até o genocídio. A história das religiões está marcada por esse fenômeno.

Durkheim, deixa transparecer que é necessária uma relativização. Para deixar claro, não se trata de relativismo – que tem conotação de vício, exagero. Relativização, no sentido de não julgar, nem considerar o outro a partir dos meus valores e da minha cultura, mas compreender os valores do outro com os critérios da cultura do outro.

Relativizar é ver que as verdades da vida são menos uma questão de essência, que uma questão de posição. De modo geral, uma coisa é verdadeira – não em si mesma –, mas a partir do grupo. E, não há uma verdade, mas verdades. Com atitude de relativização, a diferença entre grupos e religiões, deixa de ser vista como a hostilidade do outro, mas como possibilidade de crescimento e riqueza mútuas (CORBI, 2010, p. 270).

Para as ciências sociais, as religiões são formas diferentes, dentro do social. São como modos diferentes, para expressar a experimentação do Sagrado. Assim como, não se pode dizer que uma língua é mais verdadeira que a outra, também para as ciências sociais não há juízo de valor quando se trata de religião. Portanto, relativização, sim, etnocentrismo, não.

A religião pode ser entendida como uma linguagem (NOGUEIRA, 2015, p. 258). É uma comunicação. Um modo, pelo qual, os seres humanos se comunicam entre si e com entidades que fazem parte do seu mundo. Religião é um conhecimento. É uma forma de conhecer o mundo. É uma determinada visão de mundo, socializada dentro de determinado grupo social.

Enquanto linguagem, a religião é um sistema de significados, onde diferentes elementos ganham organicidade e relação. Nesta perspectiva, religião é um sistema orgânico de significados. E um trabalho religioso é um produto social. Ou seja, são os seres humanos concretos, que vivem em tal sociedade, que produzem tais significados religiosos. Religião é, pois, um produto social. Em algumas situações ela é elemento fundante da cultura (PASSOS, 2006, p. 38). Ao analisar a história antiga, Durkheim (2007), aponta para o social, como sendo um produto religioso.

A religião é fruto de um trabalho religioso. Na sua origem, é uma produção socializada, frequentemente anônima e coletiva. Apenas com o desenvolvimento da sociedade, na divisão social do trabalho, a religião passou a ser monopolizada por um grupo de especialistas. Desta feita, pode-se distinguir duas formas de trabalho religioso. Sendo primeira, a produção anônima e coletiva que se dá através de elementos, crenças e práticas que vão surgindo espontaneamente. E a segunda, a produção elaborada por especialistas, onde, líderes religiosos elaboram o seu trabalho religioso, em cima de uma matéria prima.

Citando Marx Weber, Faustino Teixeira nos leva a entender, a partir do referido autor, que existem três tipos de líderes religioso, que fazem o seu trabalho religioso ao seu modo: o sacerdote, o profeta e o mago. Os três produzem religião em contextos e formas diferentes (WEBER apud TEIXEIRA, 2011, p. 186-187). O sacerdote possui autoridade, mas não por si só, e sim por ser membro de uma instituição conhecida, que o autoriza como tal. O profeta produz atos religiosos por seu carisma pessoal e não por ser membro de uma instituição autorizada e sagrada. O mago, profissional autônomo que corre por fora na prática, não tem fieis, tem clientes.

Pode se dizer que religião é uma estrutura de práticas, discursos e símbolos comuns a certo grupo social que se refere a forças, personificadas ou não, aceitas pelos crentes como anteriores e superiores ao seu ambiente natural e social, diante das quais eles expressam dependência e se consideram obrigados a certo comportamento em sociedade e na interação com seus semelhantes.

Com o olhar das ciências sociais reflete-se e entende-se o que é popular, quando algo se refere à religiosidade. Na antropologia da cultura, emprega-se o termo cultura para definir o conjunto de atitudes, costumes, crenças, códigos de comportamentos e estilos de vida, próprios de um determinado grupo social (HOEBEL, 2006, p. 21). Por aí, já se entende que não se pode aceitar uma visão de que haja povos sem cultura, nem que haja povos primitivos – no sentido de atrasados. Em se tratando de religiões, pode-se admitir que não

há uma religiosidade homogênea, comum a todos. Há rupturas e há convergências; há conflitos e acomodações; há reproduções, reformas e criações.

Sagrado e Religiosidade são termos usados no cotidiano, com muita frequência. Porém, há discrepâncias na compreensão desses termos. Para alguns, religiosidade é quando se refere a religião do outro, na perspectiva etnocêntrica. E, religião, é aquilo que é tido como verdadeiro por um determinado grupo. Outro modo de entender religiosidade é como uma característica inerente ao ser humano (LUCKMANN, 2014, p. 137). Pois este tende ao transcendente (MONDIN, 1980, p. 251).

O termo sagrado é utilizado com mais frequência ainda. É a única categoria presente em todas as religiões. Ou seja, em cada religião existem algumas características do sagrado. Quando algo é sagrado, transmite uma forma de energia, uma sensação especial. Assim sendo, dependendo da religião, tudo pode ser sagrado: um líder religioso, objetos, imagens, momentos, horários, lugares, gestos e tudo o mais que representar uma determinada importância valorativa, para uma dada religião. Em suma, sagrado é aquilo que a religião estabelece como tal⁹.

A partir do exposto acima, fica evidente que, na perspectiva das ciências sociais, seguindo o raciocínio de Émile Durkheim, não há religião inferior, nem superior. E que, o estudo das religiões, não se dá a partir da possibilidade de comprovação da existência, ou não, do objeto de fé dos grupos religiosos. Mas, como o ato de fé interfere na organização social das comunidades. Percebeu-se, também, que ao se tratar de religião é preferível a relativização ao etnocentrismo.

Na busca de conceitos e distinções, conclui-se que religião é um sistema orgânico de significados. E ela pode ser uma produção anônima, para o consumo de quem produz ou uma produção de peritos para consumidores externos. Fica evidente, para os dias atuais, a importância das ciências sociais, no estudo do fenômeno religioso que aflora de modos variados, nas várias camadas da sociedade. Com consequências, ainda, não definidas, para a vida social.

Se o retorno da religião é um fenômeno incontestável, como resultado de um desencantamento com a ciência, a qual não respondeu aos anseios profundos do ser humano por liberdade, paz e prosperidade, o tal retorno não significa “[...] escutar autoridades ou teólogos. Trata-se da busca por algo que atinja o coração humano e que o faça sentir-se

⁹ Para uma confirmação do que aqui afirmo, podemos nos deter a obra do autor Mircea Eliade intitulada “O Sagrado e o Profano: a essência das religiões da editora WMF Martins Fontes, 2018.

querido e amado” (BINGERMER, 2013, p.19). E este tipo de comportamento cria perplexidade nas estruturas religiosas, uma vez que sempre estiveram no comando das consciências. A mudança de época, pela qual passa a sociedade (VIGIL, 2006, p. 26-28), com a perda dos referenciais tem provocado no ser humano “dificuldade para achar referências de sentido suficientemente unitárias e coerentes e, por isso, são levados a procurar novas formas de integração e de identificação, cuja função é justamente reduzir tal complexidade” (CRESPI, 1999, p. 9).

Esta busca por referenciais não é uma busca coletiva sob a mediação de estruturas e/ou instituições, mas do ser humano na sua subjetividade.

Valores que originalmente tinham validade para a totalidade da vida tornaram-se normas de tempo parcial [...] O encolhimento da religião tradicional de igreja pode ser visto como consequência da redução da relevância de valores para a integração e legitimação da vida cotidiana na sociedade moderna (LUCKMANN, 2014, p. 60).

Se antes, a estrutura religiosa e/ou racional determinava o agir das pessoas, na nova configuração da humanidade,

[...] passamos de um mundo no qual o lugar de plenitude era compreendido sem problematizações como fora ou ‘além’ da vida humana, para uma era de conflitos na qual essa interpretação é desafiada por outras que localizam a plenitude (num amplo espectro de maneiras diferentes) ‘dentro’ da vida humana (TAYLOR, 2010, p. 29).

No que se refere ao conceito de Deus e de religião em um mundo marcado pela subjetividade, o que antes parecia inconcebível, ou seja, viver aquém dos ditames da religião, na pós-modernidade, a pertença a grupos religiosos e à fé, num ser supremo apresentado pelas mesmas, “representa apenas uma possibilidade humana entre outras” (TAYLOR, 2010, p. 15).

É evidente que diante da nova realidade que se apresenta, denominada de pós-modernidade, onde a autonomia do ser humano e sua subjetividade são características fundantes tem havido o surgimento de comportamentos contrários ao novo *modus vivendi*. Se, a modernidade surge como tentativa de superar a antiga estrutura marcada predominantemente pelo dado religioso, a pós-modernidade se configura como um tempo em que nem a estrutura religiosa nem a razão são capazes de dar sentido à vida humana. O novo *modus vivendi* requer do indivíduo capacidade de escolhas, sem a interferência externa impositiva, visto que “um modelo de religião que serviu para gerações passadas pode não ser útil para gerações posteriores. O que foi oficial anteriormente deixou de sê-lo posteriormente e outro modelo foi se tornando oficial” (LUCKMANN, 2014, p. 108). Este novo modelo que surge é profundamente subjetivo. Neste complexo cenário pululam

comportamentos e ações saudosistas da retomada das consciências individuais e coletivas no intuito do autocontrole.

Com o advento da pós-modernidade o indivíduo tem buscado um sentido para a vida (BINGEMER, 2013, p. 20). É fato também, que a busca deste sentido passa pela dimensão religiosa. Daí percebe-se a luta da estrutura religiosa reagindo com os seus antigos dogmas, no intuito de angariar adeptos. Percebe-se que o ser humano manifesta a sua religiosidade, mas não está disposto a pertencer a estrutura religiosa, nem a seguir doutrinas estabelecidas (BINGEMER, 2012, p. 19). A configuração religiosa da pós-modernidade passa por uma espécie de bricolagem religiosa, ou seja, há uma busca de sentido e nada impede que o ser humano componha sua cesta básica de produtos religiosos, nos vários seguimentos.

Este comportamento humano parece ter colocado em questão as grandes narrativas religiosas que, sentindo-se ameaçadas, apelam para os fundamentos, os quais, na maioria das vezes, não correspondem mais aos anseios atuais do ser humano. Um dos fenômenos primordiais para a nova configuração social tem sido a instantaneidade das comunicações com o avanço da internet. Se antes havia apenas um canal de informação este canal passava pela estrutura religiosa, que nem sempre foi imune a ser tendenciosa, e se as pessoas nasciam, cresciam e morriam numa cultura pré-estabelecida, onde a verdade era aquilo que era passado de pai para filho (empírico), sem nenhuma possibilidade de contrariedades e novidades, com o advento da internet, outros mundos distantes se tornaram próximos. O irreconhecível tornou-se próximo. Favorecendo o acesso das pessoas a tudo aquilo que nem mesmo as estruturas estabelecidas sabiam que existia.

Aqui temos um divisor de águas. A estrutura religiosa tende a impor suas normas, defender seus dogmas, arrebanhar adeptos, e de outro lado há uma grande maioria que está fazendo uma leitura diferente, ou seja, uma hermenêutica atualizada daquilo que considera razoável.

Nesta perspectiva, o indivíduo é o critério de julgamento, e não a mediação da estrutura religiosa. Com essa nova configuração social entram em crise as identidades. As relações são bastante frágeis. Nada é duradouro. Nada é permanente. A visão de futuro dá lugar ao pragmatismo. Na sociedade do conhecimento ou da pós-modernidade “a religião está em declínio geral. O mundo atual está cada vez menos religioso e que o típico cidadão do mundo moderno leva uma vida cada vez mais carente de significação genuína”

(LUCKMANN, 2014 p. 99). A nova religiosidade tem a ver com o surgimento do homem líquido que dá pouca importância ao que não lhe favorece.

Segundo o sociólogo Sigmund Bauman (2003), vivemos em um mundo onde “tudo é líquido”¹⁰. Estaria essa carência de significação genuína relacionada com o abandono da segurança que a instituição religiosa ou racional oferecia ao indivíduo? O ser humano livre da estrutura religiosa e da razão estaria consciente do risco que implicaria o abandono de algo estrutural que oferecia sustentação as suas carências? Sem o apoio das estruturas que o sustente e sem disposição para aceitar suportes externos o ser humano suportará a vida de forma líquida por muito tempo? Ou criará novas instâncias de segurança para se manter de pé? “A pessoa continua leiga demais para abarcar a doutrina das igrejas. Sedenta demais por sentido, para que possa sobreviver no mundo sem Deus” (WILLAIME, 2012, p. 22).

Neste retorno do sagrado, que está voltando a permear todas as camadas sociais, percebe-se a tentativa de enquadrar a religião nos vários seguimentos sociais. Neste sentido, a religião interfere no mundo da política, quase sempre com aspectos de fundamentalismo, onde a religião tornou-se um elemento uma disputa; alguém para ser eleito para algum cargo político, parece que depende de um credo. Se antes, na modernidade, declarar-se religioso era sinônimo de ser atrasado, indigno de exercer qualquer atividade, na pós-modernidade, no mundo da política, declarar-se religioso é quase uma garantia de sucesso.

A religião também se tornou produto na banca do mundo capitalista. O comércio religioso fatura bilhões pelo mundo afora. Naturalmente, este comércio não acontece sem concorrência; muitas vezes desleal. Sendo produto de consumo, o religioso torna-se uma realidade imanente. As estruturas religiosas, em muitas situações, investem no aspecto transcendente da religião. A nova mentalidade colocou o sagrado no mundo da imanência. O sagrado não é algo distante a quem se recorre, mas está presente no cotidiano da vida (cf. VILHENA, 2012, p.101).

Diante das inovações resultado das mudanças de época, são perceptíveis nos últimos anos, os conflitos que o mundo tem presenciado por conta de questões religiosas. Diante da nova interpretação dos conceitos religiosos, sobretudo, no que diz respeito a hermenêutica, que tentou atualizá-los para os tempos pós-modernos.

Com a nova mentalidade que se implanta dentro da atual mudança de época, e tendo a sensação de perda dos fundamentos, a busca de segurança levou, no mundo cristão batista,

¹⁰ Nada é duradouro, tudo se torna fugaz. Relações interpessoais, reflexões críticas, valores éticos e morais e tudo quanto se atrele ou proceda dos mesmos. Reflete a tão falada cultura do descarté.

no sul dos Estados Unidos, o pastor John Franklin Norris a defender uma interpretação liberal da bíblia, a partir desta postura ele cunhou o termo “fundamento” como volta à reafirmação de que o que vale é o que está escrito e como está escrito. A partir daí o fundamentalismo começou a ser aplicado dentro do mundo religioso cristão. Assim sendo, fundamentalismo é tudo que se refere aos fundamentos estabelecidos pela revelação sem nenhuma possibilidade de hermenêutica. Aos poucos, este termo foi ganhando outros cenários e passou-se a aplicar, não apenas o fundamentalismo religioso, mas também ao fundamentalismo político, fundamentalismo econômico, etc., mas sempre com uma conotação de defesa de base sólida, sem nenhuma explícita intenção de agressão violenta¹¹.

A partir de primeiro de setembro de 2001 (dois mil e um), com o ataque as torres gêmeas nos Estados Unidos, o termo fundamentalismo passou a ser ligado diretamente à violência religiosa. A partir de então, o mundo começou a entender que fundamentalista é todo aquele que agride a cultura e o credo alheio, mais precisamente o termo fundamentalista começou a ser aplicado a um grupo religioso que se tornou destaque no mundo: o Estado Islâmico.¹²

Naturalmente, esta é uma ideia construída que não corresponde à realidade. Parece haver uma tendência de encontrar um bode expiatório ao qual delegar todas as violências religiosas do mundo. Na verdade, o fundamentalismo está presente em todas as tradições religiosas. E, em todas elas, ele se constitui um perigo para a sobrevivência humana. Parece haver na cultura ocidental um fundamentalismo intolerante, com relação aos muçumanos. Quando se trata de um ato fundamentalista isolado, por parte de um muçumano, culpam-se todas as nações muçumanas pelo ato, quando o mesmo ato terrorista acontece no Ocidente, culpa-se, não o cristianismo, mas o praticante do ato como sendo um desequilibrado.

Os acirramentos entre os grupos religiosos nos tempos atuais denotam uma imaturidade na convivência pacífica entre os vários credos. Com o advento da internet e o crescimento das cidades, as pessoas se tornaram mais próximas, e foram se dando conta das diferenças existentes. Tal configuração da sociedade favoreceu a integração entre as pessoas, bem como o enriquecimento nos vários aspectos da vida. Aos poucos o isolamento foi dando lugar a um estilo de vida em redes. Por outro lado, tal situação colocou em evidência os

¹¹ Ao tratar do fundamentalismo, Juan José Tamayo expõe na sua obra “Fundamentalismos y diálogo entre religiones”, de maneira bastante aprofundada, os vários aspectos do fundamentalismo nos tempos atuais, desde sua origem até o seu desenvolvimento enquanto realidade presente, tanto no âmbito religioso quanto no político, econômico, artístico e social.

¹² Para maior aprofundamento no assunto, conferir a obra *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, do autor Edward Said, da editora Companhia das Letras, 2007.

limites da convivência com o diferente. E esses limites foram se tornando causas de conflitos. Na imaturidade, tudo que é estranho deve ser destruído. Aqui está a raiz da intolerância que é consequência do fundamentalismo, onde o meu Deus é verdadeiro porque é meu. O do outro, não sendo meu, é errado e, portanto, deve ser destruído. Se por um lado a internet criou aproximação, por outro lado ela expôs uma fragilidade humana que é a dificuldade da convivência com o diferente. Aqui temos dois problemas: de um lado um grupo que se finca nos seus princípios e não abre mão deles, e parte para o ataque a tudo que é diferente; do outro lado, o grupo que tudo relativiza, tudo se torna líquido, tudo se torna frágil, nada tem identidade duradoura; são as duas ameaças pelas quais o mundo pós-moderno passa e não há respostas prontas ou soluções à vista.

Cabe-nos, a esta altura da reflexão, tentar aprofundar o que é realmente o fundamentalismo religioso, o qual tem sido um fantasma que ronda a humanidade. No mundo dos acirramentos intolerantes, no que diz respeito a religião, tolerar o diferente não tem sido uma virtude característica dos segmentos religiosos, nem no comportamento dos fiéis dentro dos grupos religiosos, diante da mudança de época, pela qual o mundo passa, sobretudo no que diz respeito a supremacia do subjetivismo. A maioria das estruturas religiosas tem procurado impor um pensamento único, e perseguido, castigado e expulsado os que pensam diferente.

Com relação a vida na sociedade, a intolerância religiosa tem invadido espaços civis, impondo suas crenças, e até apelando para ameaças. Uma das práticas mais expandidas do fundamentalismo, que se torna intolerância, tem sido mais visível nos monoteísmos: judaísmo, cristianismo e islamismo. O cenário mundial atual vem sofrendo com os fantasmas do fundamentalismo, do terrorismo que tem como base velada ou explícita a violência religiosa. O fundamentalismo religioso não está reduzido a uma espécie de bolha, mas encontra respaldo noutros tipos de fundamentalismos de caráter político, econômico, cultural e social, com quem estabelece alianças, para defender com mais eficácia uma moral repressiva, com o objetivo de excluir etnias ou raças que não estejam de acordo com os fundamentos e dogmas religiosos.

O cenário mundial das migrações quase sempre tem como fundamento concepções religiosas e, neste sentido, a religião se torna instrumento para fins expansionistas e interesses hegemônicos de nações que se autodenominam portadoras do bem supremo. As tendências fundamentalistas se propõem a estender suas crenças a todos os níveis da realidade, seja público ou privado, político ou religioso (BERGER, 2017, p. 35).

A atitude fundamentalista se caracteriza por impor suas crenças, inclusive pela força à toda a comunidade humana sem distinguir entre crentes e não crentes. Assim, torna-se visível a confusão entre o público e o privado e a ausência de distinção entre comunidade política e comunidade religiosa, ética pública e ética privada. Por conta disso, o fundamentalismo religioso desemboca com frequência em choques, enfrentamentos e guerras de religiões. A história da humanidade está marcada por isso. E há quem afirme que o princípio da violência está em muitos textos sagrados das diversas tradições religiosas. Como exemplo, há quem olhe para os textos sagrados do judaísmo, islamismo e cristianismo como textos que apresentam um deus violento e sanguinário; que mata os inimigos daqueles que lhe são fiéis. Na ausência de uma sadia hermenêutica, tais textos justificariam a violência contra os diferentes.

1.3 OS FUNDAMENTALISMOS E SUAS CONSEQUÊNCIAS ÀS RELIGIÕES

Os sinais do fundamentalismo, ao que tudo indica, estão presentes nos vários seguimentos religiosos. E as causas do seu vigor podem estar camuflados numa vivência da religião sem Mística, ou seja, sem uma profunda experiência do Mistério que envolve o ser humano. Alguns aspectos parecem caracterizar o fundamentalismo. Apontamos, a seguir, breves considerações sobre a questão.

O fundamentalismo se caracteriza pelos seguintes pontos: tem como recurso a violência, a absolutização da tradição, não aceita nenhuma interpretação dos textos sagrados, recorre quase sempre ao discurso com tom apocalíptico, (e possui) dogmatismo exagerado. Diante dos avanços da modernidade, o fundamentalismo religioso assume uma postura de hostilidade, e está quase sempre fechado ao diálogo com a emancipação da mulher, a cultura moderna e pós-moderna, movimentos sociais, descobrimentos científicos, etc. (RODRIGUÉZ, 2006, p. 157-160).

Como argumentamos acima, o fundamentalismo tem como base o mito sem nenhuma evolução. Todo sinal de mudança é combatido pelos fundamentalistas.

Uma das principais características da modernidade e da pós-modernidade é a diversidade em todos os níveis, inclusive religioso. Para o fundamentalismo, a diversidade é uma ameaça à unidade das crenças porque parece ser relativista. O fundamentalismo se alimenta de uma ideia que resulta de uma leitura e interpretação literal dos textos sagrados. A ideia que está presente na mente de um fundamentalista é a de que foi escolhido pela

divindade (TAMAYO, 2009, p. 95), para uma missão que deve ser levada a cabo, no intuito de salvar o mundo. Assim sendo, tudo que é diferente se torna suspeito e objeto de ataque, como, por exemplo, as outras crenças, as culturas, as raças, etc. É próprio do fundamentalismo fechar-se a qualquer hermenêutica moderna que leve em consideração uma atualização dos textos sagrados para as circunstâncias atuais. A linguagem do fundamentalista é uma linguagem realista. Ou seja, tudo deve ser aceito como está escrito. E, para defender a sua verdade, usa da força para que todos sejam obrigados a crer naquilo que julga absoluto.

Para o fundamentalista que crê ser enviado de Deus, como solução para os males da humanidade, a sua ética religiosa privada é imposta a todos e obriga a todos à submissão. Neste sentido, não é difícil a percepção de que, com frequência, o ideal fundamentalista tem desembocado em desrespeito ao credo alheio, provocando guerras religiosas. Como apontado por Girard:

A violência torna-se o significante do desejável absoluto, da autossuficiência divina, bela totalidade, que não apareceria mais como tal deixasse de ser impenetrável e inacessível. O sujeito adora essa violência e a odeia. Ele tenta dominá-la pela violência, enfrentá-la. Se por acaso consegue vencê-la, o prestígio obtido dissipa-se rapidamente. Será preciso procurar em outra parte, uma violência ainda mais violenta, um obstáculo realmente intransponível (GIRARD, 1999, p. 187).

Percebamos, portanto, que na compreensão de René Girard trata-se da sacralização da violência, como caminho para se chegar a salvação. Na compreensão do fundamentalismo o mundo está dividido entre filhos da luz e filhos das trevas. Neste caso, os fundamentalistas se consideram os filhos da luz.

Enfim, tudo que é novo é estranho ao fundamentalismo, que tem dificuldade em aceitar o caráter histórico do ser humano e nega o valor existente no presente e no futuro. Estão instalados no passado e se consideram norma de conduta para todo tempo e lugar. Ainda mais, o fundamentalismo se instala no tempo passado, na sua cultura ultrapassada, considerando-se como valor universal que deve ser imposto a todos os seres humanos. Neste sentido, é negado ao ser humano todo o dinamismo, toda a evolução que faz parte da natureza, bem como a complexidade da realidade. Neste ínterim,

O fundamentalismo é um distúrbio de uma fé que tenta entrincheirar-se no meio das sombras do passado, defendendo-se da perturbadora complexidade da vida. O fanatismo, a que aquele está muitas vezes ligado, constitui apenas uma reação mal-humorada à frustração resultante, à descoberta amargurada (mas não confessada) de que se tratava de um falso trilho. A intolerância religiosa é muitas vezes fruto de inveja, encoberta de outros, dos de fora, uma inveja que procede dos corações amargurados de pessoas que não estão dispostas a reconhecer o seu sentimento de profunda insatisfação com a sua própria casa espiritual (MILLEN, 2017, p. 151).

O século XXI tem sido palco de manifestações fundamentalistas em várias partes do mundo, com destruição de culturas, povos, religiões, consideradas realidades estranhas ao fundamentalismo e, portanto, objeto de ódio e destruição.

As manifestações de intolerância religiosa têm se revelado de vários modos; dos mais simples aos mais relevantes. Passa pela intolerância entre vizinhos, onde, por exemplo, em uma casa tem alguém escutando um pagode. O vizinho do outro lado coloca uma música gospel para cobrir a música de pagode. Passa pelas piadas que usam líderes religiosos ou símbolos religiosos como instrumento de gozação. Para além destes casos, episódicos, constata-se a perseguição as religiões de matriz africana no Brasil e em outras partes do mundo. Há também a invasão de templos por fundamentalistas que destroem imagens e objetos de culto das religiões diferentes. No mesmo rol de intolerância estão as agressões físicas a pessoas de credos diferentes.

No Brasil conta-se com iniciativas que procuram impedir a intolerância e a discriminação. A constituição de 1988, defende a liberdade de crença e os locais de liturgia das religiões¹³. A Lei 9.459 de 1977, estabelece como crime a prática de discriminação. Com a Lei 11.635 de 27 de dezembro de 2007 foi estabelecido o dia 21 de janeiro como o dia de combate a intolerância religiosa.

Estas não deixam de ser iniciativas louváveis. Porém, não basta a força da lei para se cumprir o que é certo. É preciso educar o coração para que se vá além da letra. Não se ama por obrigação, não se acolhe por imposição.

Para além da letra, faz-se necessária uma educação dos sentimentos. Esta educação parte do meio familiar, desemboca na academia e estende-se para a sociedade como um todo. E não se trata de uma educação para cobrar, mas para acolher. Nas palavras de Aragão:

Tolerância tem a ver com a primeira onda dos Direitos Humanos que antecedeu a sua declaração universal, quando já estamos hoje no seu quinto ciclo, dos direitos da era digital em um mundo interconectado” (ARAGÃO, 2016, p.152).

¹³ Constituição Federal, Art. 5º: Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:
VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;
Cf. <https://www.jusbrasil.com.br/topicos/10730845/inciso-vi-do-artigo-5-da-constituicao-federal-de-1988>. Acesso em 27/08/2017.

No capítulo seguinte da nossa pesquisa, tentaremos esboçar a condição antropológica do ser humano, como ser aberto ao transcendente, ou seja, um ser que está para além de si mesmo, e que busca constantemente uma razão para existir. Nesta perspectiva tentaremos aprofundar a questão da compreensão da existência humana para além das dimensões sensitivas ou racionais. Na sua abertura antropológica para o além, o ser humano encontra-se consigo mesmo e com o diferente, o qual o complementa no processo de crescimento no processo de amadurecimento.

CAPÍTULO II

O HOMEM, UM SER ABERTO AO TRANSCENDENTE

Dentre tantos atributos que se podem reconhecer como humanos, como dados antropológicos da sua formação, pretendemos analisar o ser humano como ser aberto à transcendência, ou seja, um ser que não se basta a si mesmo. Faz parte da antropologia olhar para o ser humano como ser místico. Dentro desta perspectiva, ele é um ser que transcende os outros seres, “ele os supera no pensamento, na liberdade, no trabalho, na palavra, na sociabilidade, na técnica, no divertimento” (MONDIM, 1980, p. 251) e transcende a si mesmo. Nesse sentido, é um ser que nunca está satisfeito consigo mesmo, mas sempre em busca de aperfeiçoamento, crescimento, avanços em várias áreas da vida.

Esta condição de transcendência e autotranscendência do ser humano é uma questão subjetiva que se revela na convivência social. A sociedade é formada por pessoas que carregam consigo dados pessoais que, ao entrarem em contato com outras pessoas possuidoras das mesmas características, dão início a um tecido social baseado na junção das experiências pessoais. Assim sendo, a sociedade está marcada também pelo dado antropológico da mística, uma vez que esta faz parte da estrutura do ser humano. Neste sentido Bobineau afirma:

A religião, ao organizar o culto e a prática dos homens, sacraliza o social. A sacralização do vínculo social por e no sentimento coletivo religioso proporciona as garantias e os fundamentos intergeracionais necessários a toda sociedade (BOBINEAU, 2011, p.23).

A mudança cultural pela qual o mundo está passando em todos os sentidos é de uma radicalidade tamanha e que coloca a humanidade diante de uma questão fundamental, qual seja, como será o futuro ou qual será o futuro da humanidade e do planeta. Não há respostas, nem receitas prontas para se concluir para onde estamos indo. O crescimento demográfico, os avanços no campo das ciências que afetam desde a produção de alimentos até as intervenções na saúde, os meios de transporte e o desenvolvimento tecnológico no campo das comunicações, desestabilizaram a ordem anterior das coisas quase estáticas na vida social, há muitas gerações. Ao que parece, o crescimento demográfico trouxe consigo o fenômeno da mistura das raças e dos credos.

O desenvolvimento dos transportes e das comunicações tornaram as pessoas mais próximas, e aproximaram as culturas e as diversidades, colocando em estado de insegurança o que antes estava estabelecido. Quanto mais pessoas juntas formando grandes

conglomerados nas grandes cidades, mais aumenta o nível de ansiedade e de agressividade. Vive-se no mundo do estresse. Não é preciso grandes esforços para que o ser humano perceba que sua privacidade é investida e sua vida está esgotada pelos mecanismos de comunicação à luz do dia. A nova configuração tem criado insegurança. Tem colocado em questão concepções e estruturas que antes eram consideradas seguras e estáveis.

As tensões e as oportunidades estão bastante presentes nas atuais circunstâncias provocando contínuos encontros entre culturas e civilizações. Tais encontros também são causadores de choques entre as civilizações. Trata-se de um novo paradigma que se apresenta, sem certezas à vista, mas somente uma espécie de vazio e fluidez. Se tudo passa por tamanha transformação, também a religião é afetada como qualquer outra realidade humana. Na situação atual, as religiões podem prestar um excelente serviço ao novo paradigma que se apresenta, se abrirem-se ao diferente que se apresenta. Contudo, Isto não significa abandono de suas principais convicções.

2.1 A IDENTIDADE HUMANA E AS SUAS INTERFACES FRENTE AO SUBJETIVISMO PRÁTICO.

Devido às exposições aceleradas aos quais diversas comunidades humanas foram submetidas à concepções religiosas e outras formas de pensamento, as identidades culturais veem-se sob ameaça. Isso desperta forte ansiedade porque o senso de pertença, que faz parte da estrutura humana, se vê ameaçado. Tomando as palavras de Lorenzo ao apresentar o pensamento de Simone Weil:

[...] o enraizamento é talvez a necessidade “mais importante e mais desconhecida da alma humana. É uma das mais difíceis de definir. O ser humano tem uma raiz por sua participação real ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e outros pressentimentos do futuro. Participação natural, isto é, que vem automaticamente do lugar, do nascimento, da profissão, do ambiente. Cada ser humano precisa ter múltiplas raízes. Precisa receber quase que a totalidade de sua vida moral, intelectual, espiritual, por intermédio dos meios dos quais faz parte naturalmente”¹⁴.

A raiz tem a ver com vínculo, segurança, dá estabilidade. Na nova configuração da humanidade, parece que há um desenraizamento das pessoas e elas se sentem soltas, frouxas, com comportamentos líquidos (BAUMAN, 2003), atitudes inconscientes, fluidez acentuada.

¹⁴LOREZON, Alino. A pessoa humana, o enraizamento e o desenraizamento: A fome e a questão ecológica no pensamento de Simone Weil. Disponível em: <<http://www.personalismo.net/PDF/2009-12/fdp-apessoa.pdf>>. Acessado em: 27 de fevereiro de 2018.

Dentre as pertencas ou enraizamentos do ser humano, está também a pertença religiosa, que é uma das mais poderosas. Como se apresentam ao longo da história, a pertença religiosa provocou reações dispersas nas pessoas desde as mais nobres (em nome da religião vidas foram salvas) às mais horríveis (em nome da religião se provocou sofrimento e morte, ou seja, a religião se presta a tudo)¹⁵.

Segundo Inês Branco (2011), ao discorrer sobre a obra “Identidades Assassinas”, de Amin Maalouf (1998), a pertença religiosa aparece como a pertença última, quando a humanidade se depara com certos estados de insegurança. Neste sentido, a âncora de salvação para o ser humano, é a sua condição religiosa. Ao que indica que tal condição e pertença não é a menos efêmera, mas a mais profunda, a única capaz de satisfazer as necessidades essenciais do homem, a que não pode ser abandonada de maneira definitiva por outras pertencas¹⁶.

As religiões, como manifestação do ser humano místico/transcendente tem uma importante contribuição para o desenvolvimento humano. Por um lado, é inegável que as religiões partilhem vários elementos das identidades culturais onde elas se apresentam. Elas possuem linguagem própria e constituem o marco vital de uma comunidade. Na sua linguagem, elas apontam para elementos que marcam a vida humana como a dimensão última da vida, regulação de comportamentos morais e, por isso, os rituais cúlticos que são vivenciados durante tempos importantes e momentos marcantes da vida. Estas características se diferenciam de grupo a outro. Por isso, as identidades religiosas muitas vezes se caracterizam por elementos que se tornam inconciliáveis com outras tradições. Na sua relação com o absoluto, muitas vezes tendem a se absolutizarem.

Toda religião, desde suas origens, está fundada sobre uma comunidade, ou melhor, a religião está estruturada em comunidade. Se esta realidade geograficamente estabelecida se constituía uma marca da religião, na atual situação, com o trânsito de pessoas, a territorialidade dá lugar as diversas formas de compreensão da vida. Com isto, surgem as diversas formas de interpretar, o que antes era estático e sólido. Daí o surgimento dos conflitos entre estruturas religiosas diferentes ou mesmo dentro dos próprios grupos

¹⁵ SABER FILOSÓFICO. Leandro Karnal. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=mU9E5fzD4P4&t=1s>. Acessado em: 25 fevereiro de 2018.

¹⁶ BRANCO, Inês. Resumo “Identidades Assassinas” de Amin Maalouf (1998) – Quarta Parte. Disponível em: <http://dezminutosdeconversa.blogspot.com.br/2011/04/resumo-identidades-assassinas-de-amin_23.html>. Acessado em 27 de fevereiro de 2018.

religiosos. O fundamentalismo não é um fenômeno que acontece entre grupos religiosos de credos diferentes, mas dentro dos próprios grupos.

2.2 A MÍSTICA: CONDIÇÃO ANTROPOLÓGICA DOS SER HUMANO

Para Lima Vaz, o que faz o ser humano, verdadeiramente humano é a vida segundo o espírito. É vivendo segundo o espírito que o homem vive humanamente a vida corporal e a vida psíquica. Todos os saberes normativos à vida humana (religião, ética, política) pressupõem essa primazia determinante do espírito na definição da vida humana enquanto humano (VAZ, 1991, p. 239-240).

Como condição antropológica constituinte do ser humano, a transcendência conduz o ser humano para além de si mesmo, numa abertura necessária ao outro. A vida do espírito enquanto inteligência tem, pois, como sua operação suprema a contemplação, ou seja, o acolhimento do ser; enquanto liberdade tem, como sua operação suprema, o amor desinteressado, ou seja, o dom ao ser (VAZ, 1991, p. 245). Nesta perspectiva, a vida segundo o espírito abre o ser humano para a alteridade¹⁷, a busca do bem para o outro como realização de si mesmo. A vida só encontra o sentido de ser “enquanto ato de contemplação como inteligência propriamente espiritual, que conduz ao ato do dom de si como amor propriamente espiritual” (VAZ, 1991, p. 245). Desta forma compreendemos que o ser humano está para além de si mesmo. Há nele uma abertura misteriosa para um além que o encanta. A este além, Rudolf Otto (2007, p. 38), chama de numinoso.

A experiência com o sagrado é uma via de mão dupla. No sentido de que a experiência religiosa acontece no mundo privado da pessoa, mas suas manifestações aparecem na vida social:

O homo religiosus se situa no cosmos e na sociedade, especificando sua relação à divindade. Seu pensamento e sua inserção no mundo desembocam em um comportamento existencial específico. Assim, toda religião é um fenômeno histórico, vivido por homens e mulheres em um contexto social, cultural, histórico, econômico e linguístico preciso. Toda religião é vivida em um contexto social e individual e ocupa um lugar no espaço e no tempo (REIS, 2008, p. 17).

¹⁷ Pode-se compreender por Alteridade a capacidade humana de reconhecimento do eu no próximo, ou seja, “é ser outro ou constituir-se como outro” (ABBAGNANO, 1986, p. 42).

Estas poucas indicações nos dão ideia do quão grande é o ser humano no seu mistério mais profundo, onde tudo se encontra e de onde tudo pode sair. A condição mística no ser humano se constitui numa força que não se pode desconsiderar.

Tomaremos o termo mística como palavra chave para designar a condição transcendente do ser humano. No atual panorama religioso mundial é perceptível o estado de ansiedade em que vive o ser humano na sua busca de sentido para a vida, as questões que as novas situações estão propondo. Falamos de novas situações referindo-nos às consequências resultantes da pós-modernidade, onde o ser humano se encontra só, e na busca de segurança e sentido, uma vez que, as realidades religiosas e racionais não conseguem mais, na sua grande maioria, responder adequadamente aos anseios humanos por um sentido maior para viver. Se, de uma parte, encontra-se um ser humano aparentemente livre, por outro lado, até mesmo o ser humano está carente de atenção, não se bastando a si mesmo.

De dentro do seu interior parece brotar um grito por alguma coisa que lhe dê sentido. Isto se dá porque:

O homem é essencialmente místico ou, se o considera animal (um ser ‘movido’ por um *anima*, um animal místico – embora, a animalidade (embora seja racional) não define o homem [...]) O homem é antes um espírito encarnado do que um vivente racional, um animal espiritual poderia dizer se *anima* for interpretado segundo sua etimologia indo-europeu (*aniti*, o respirar; *anilah*, o sopro). Anima incluirá então também espírito (PANIKKAR 2007, p. 19).

Nesta perspectiva entra a religião como tentativa de solução, só que às novas perguntas parece que são oferecidas velhas respostas. Trata-se de um desafio para às religiões porque no contexto atual da situação o ser humano deu:

[..] um passo a mais na evolução da consciência religiosa. Uma sorte da nova situação epocal religiosa, em novo tempo eixo que alguns caracterizam como a fase inicial do passo da consciência mental, cognitiva, a consciência transpessoal, mística (RODRÍGUESZ, 2006, p. 89).

No atual contexto de insegurança por falta de clareza para continuar a viver, o ser humano vive uma espécie de estresse na busca de sentido. E quando nada responde aos seus mais profundos anseios, volta-se para o dado religioso que parecia estar adormecido, mas que agora desabrocha com bastante vivacidade. Adormecido porque estava sob o controle das estruturas religiosas, eram elas que ditavam as normas. No atual contexto as ditas normas não funcionam como antes, por isso o ser humano busca respostas nos mais variados segmentos religiosos. Parece que o ser humano está asfixiado procurando por respostas que lhes dê sentido ao existir (VATTIMO, 1995, p. 444).

As expressões religiosas que desabrocham em vários lugares e o próprio fato das pessoas viverem sua dimensão religiosa hoje demonstra uma espécie de ansiedade por algo mais profundo. Consideramos o tempo, como oportuno, dada a abertura ao transcendente. Tempo oportuno para que as tradições religiosas descubram o caminho da mística, força impulsionadora de um ser humano sedento por eternidade e sentido para a vida (VELASCO, 1999, p. 17).

A atual situação de mudanças significativas em todos os campos da vida humana, mas, sobretudo no que diz respeito ao aspecto religioso, pede mudanças profundas em todas as estruturas para que possa responder aos novos meios de expressão da humanidade. Para tanto, as religiões são impelidas no atual cenário a revisitar sua condição mística como dado fundante, a fim de entrar num processo de transformação profunda, na perspectiva de um reencontro com as origens para colocar-se de forma renovada frente às pessoas que buscam sentido neste mundo em profundas transformação (RODRIGUÉS, 2006, p. 89).

A nova situação que está surgindo no contexto atual do mundo em que o ser humano volta-se para o mundo religioso, põe em evidência a questão profunda e insustentável do ser humano que não está limitado a si mesmo, mas aberto para o infinito. Nesta perspectiva de busca pelo eterno, são reveladas várias formas de caminhos e atitudes religiosas que fogem do controle das religiões. Trata-se de um cenário do homem religioso insatisfeito com o que a religião lhe oferece que parte para buscar sentido para seus anseios usando meios e caminhos para além da religião.

2.3 DESPERTAR DA MÍSTICA

Em plena época de fundamentalismo e secularização, de descrenças generalizadas e indigência religiosa, em plena crise das instituições religiosas sob o impacto de novas formas e manifestações religiosas, da razão instrumental e laicidade, vem aparecendo um despertar da mística contra todo o prognóstico que constituiu uma das principais respostas aos fundamentalistas religiosos.

A mística tira as religiões de seus muros e provoca-as para uma abertura para o mundo, porque, na base de todas as religiões há o dado comum da mística (RODRIGUÉS, 2006, p. 178). Mas, afinal de contas o que é mística? É importante não misturarmos mística com manifestações religiosas devocionais, que nem sempre têm como embasamento o dado antropológico do ser humano voltado para o eterno. Daqui já se deduz que o místico não é

um alienado e a mística não é uma anestesia social (RODRIGUÉZ, 2006, p. 163). Mística é o que dá sentido ao que existe e qual a finalidade daquilo que existe. A mística liberta e a sua ausência impõe ditadura, preconceito e intolerância. Por outro lado, é a mística, enquanto condição reveladora da compreensão do ser humano que condiciona o comportamento humano, nos ditames da originalidade da existência consciente de si mesma e aberta aos diferentes. No campo religioso, nosso caso de estudo é a condição mística que torna a pessoa livre de preconceitos e aberta, respeitosamente aos outros credos (RODRIGUÉZ, 2006, p. 177).

Sem mística a religião torna-se terrorista. Pois ela mexe com realidades humanas e desperta sentimentos que podem ser perigosos, se não estão sob a ação da mística, cujo objetivo é conduzir o ser humano à experiência do encontro com o Mistério e o autoconhecimento. Neste sentido, mística é um dinamismo antropológico, é uma reverência ao mistério da vida, é o chão comum, é a base que não escapa da vida de ninguém. Neste ponto se encontram os místicos, os quais abraçam as causas da humanidade; eles entram em rota com os problemas do mundo.

O místico não é um solitário. Ele carrega o mundo consigo e o faz seu companheiro. Ele é atual porque a humanidade é atual em suas buscas. Neste sentido, a mística é uma igualdade que antecede todo e qualquer comportamento religioso e ou institucional. Ela é o ponto alto da sensibilidade do saber que há um “Outro”.

Portanto, como dado antropológico, a mística leva as pessoas a crerem não porque as instituições religiosas estão falando do transcendente, mas porque elas estão fazendo a experiência do encontro com o eterno. Evidentemente que isto não significa a negação da estrutura religiosa. Nesta perspectiva vale salientar que a mística e ou os místicos não são realidades fora do mundo, alucinados, indiferentes. Mas tanto a mística como aqueles e aquelas que mergulharam nas profundezas da experiência com o Outro, tornaram-se elementos de coesão e de desestruturação das corporações políticas, religiosas, econômicas (RODRIGUÉZ, 2006, p. 103).

O tempo atual está marcado por uma profunda busca do ser humano por respostas que deem sentido a sua vida. Ao que parece, uma das marcas presentes na vida humana é a busca pela transcendência. De acordo com os estudiosos do fenômeno religioso, a mística se constitui como sendo a mais autêntica vivência da religião, tanto por crentes, quanto por não-crentes (RODRÍGUEZ, 2006, p. 162).

A mística tem sido apresentada como fenômeno pré-lógico, pré-racional e inclusive anti-intelectual e antirracional, como se o campo de ação da mesma se desse no âmbito emocional. Porém, os mais recentes estudos científicos interdisciplinares parecem desmentir tal concepção. Pois as experiências religiosas profundas mostram que a mística acompanha sem nenhuma dificuldade o intelecto e a afetividade, a razão e a sensibilidade, a experiência e a reflexão, a faculdade de pensar e a de amar (RODRÍGUEZ, 2006, p. 162).

A ideia que se tem de místicos e místicas é a de que são pessoas excêntricas, pacatas, conformistas, integradas no sistema. Porém a vida dos próprios místicos se encarrega de desfazer tal imagem. Na verdade, são pessoas que se comportam com grande liberdade de espírito e com um aguçado sentido crítico. São pessoas desinstaladas, comprometidas com a reforma das instituições religiosas e com capacidade de desestabilizar o sistema tanto político quanto religioso. Por isso são vistos, muitas vezes como suspeitas, pelas tradições religiosas a que pertencem (RODRÍGUEZ, 2006, p.163).

O Deus dos místicos parece ter relação com o conceito que Saramago lhe deu: “Deus é o silêncio do universo, e o ser humano o grito que dá sentido a esse silêncio” (RODRÍGUEZ, 2006, p.164). Os especialistas em literatura mística estão de acordo em afirmar que as raízes da subjetividade moderna se encontram no movimento místico. Já que é através dele que se chega ao mais profundo do ser humano. A experiência mística transforma o ser humano em livre e autônomo (RODRÍGUEZ, 2006, p. 167).

Importante destacar a ideia de alguns estudiosos quando se referiram à mística dando ênfase ao modo como compreenderam tal fenômeno. Para Bergson, “A mística constitui a essência da religião, a sua mais alta expressão possível (BERGSON, 1996, p. 289-290). Para William James (1986), a raiz e o centro da religião pessoal se encontra no estado de consciência mística. Na sua obra – *Las Variedades de la Vida Religiosa* – este autor detecta quatro traços que caracterizam mística: Inefabilidade: a experiência mística não se pode descrever nem transmitir a quem não foi capaz de experimentar; Qualidade de conhecimento: a experiência mística é intuitiva. A pessoa mística mergulhada num estado de conhecimento especial, apreende diretamente a realidade transcendente, as verdades transcendentais, que são insondáveis ao intelecto discursivo; Transitoriedade: os tranSES místicos são de pouca durabilidade. E quando se repetem não é difícil identifica-los; Passividade: a pessoa se sente dominada, arrastada por um poder superior (JAMES 1986, p. 285-287). O cientista Albert Einstein vê na mística a mais bela emoção do ser humano e a

força da ciência e da arte verdadeiras, e chega a afirmar que: “para quem esta experiência parece estranha, é como se estivesse morto” (RODRÍGUEZ, 2006, p.170).

2.4 A MÍSTICA COMO CAMINHO

De tudo o que foi dito sobre a realidade do ser humano como ser aberto ao transcendente, ser voltado para o outro, ainda voltamos à concepção de Durkheim quando afirma que, por ser um ente religioso, o ser humano comunitariamente vivendo, da sua individualidade que, se junta com outras tantas individualidades as quais tem muito em comum, inclusive a dimensão religiosa, é possível considerar que há um dado antropológico marcante da vida humana que é o que se nomeou desde muito tempo de mística. Segundo Lima Vaz:

O objeto da mística são os próprios místicos experienciais, na verdade são eles os primeiros teóricos da própria experiência, e é reconhecendo como autêntico seu testemunho experiencial e aceitando em princípio, a interpretação por eles proposta que os estudiosos da mística podem definir o objeto da sua própria investigação. Essa, por sua vez, é necessariamente pluridisciplinar, pois a experiência mística é um fenômeno totalizante, no qual estão integrados todos os aspectos da complexa validade humana. Como primeira aproximação podemos dizer que a experiência mística tem lugar no terreno do encontro com o outro absoluto, [...] a experiência mística apresenta-se dentro da esfera do Sagrado caracterizada pela certeza de uma anulação da distância entre o sujeito e o objeto imposto pela manifestação do outro absoluto como tremendum (VAZ, 2000, p. 15-16).

Dito isto, compreendemos que mística não é uma questão de escolhidos, mas condição sem a qual o ser humano não seria humano, ou seja, quanto mais próximo do Mistério mais o ser se humaniza. Para Juan Martin Velasco, o fenômeno místico está em todas as tradições religiosas. Isto se dá porque, sendo o ser humano um ser em busca do infinito, este próprio infinito o atrai para si. Nas várias tradições religiosas é possível detectar duas categorias de pertencentes ou fieis. Há os que se contentam em apenas participar e receber o ensinamento “catequético” e há os que transcendem esta etapa e passam a patamares mais elevados. Para estes últimos, a religião é apenas um meio e não um fim (VELASCO, 1999 p. 10).

Diante da realidade da própria finitude, da tomada de consciência de que caminha para o fim, o ser humano experimenta o desejo de tornar seu eu mais além de si mesmo, num movimento constante de permanência e deslocamento do ponto central, de mergulho no mais profundo de si mesmo e da partida para além de si mesmo (VELASCO, 1999 p.36).

Ao que tudo indica, a secularização da sociedade e da cultura parece conduzir a religião ao âmbito privado, ou seja, a força social da religião foi colocada na periferia da sociedade. No entanto, os rivais da religião não se apagaram da vida das pessoas. Nesse sentido,

A nova forma social da religião passa por uma transformação radical da relação entre o indivíduo e a ordem social [...] as estruturas sociais do mundo moderno, são seculares numa extensão desconhecida em tempos passados e em outras sociedades [...], porém a constituição religiosa da vida das pessoas não se perdeu. Essa constituição caracteriza a vida humana desde sempre, provavelmente diferenciando-se das formas de vida de outras espécies (LUCKMANN, 2014, p. 135-137).

Na compreensão de Thomas Lukman há dois modos bastante distintos de perceber a religião. Primeiro, a religião como estrutura sociológica com uma atuação em várias esferas da vida social. E, segundo, a religião invisível, ou seja, aquela experiência pessoal que está para além da religião da igreja (LUCKMANN, 2014 p. 117). O referido estudioso, ao analisar a questão religiosa e suas constantes mutações, afirma que o futuro da estrutura religiosa

[...] dependerá das respostas que serão dadas às perguntas, isto é, respostas que não sejam antigas respostas para novas perguntas [...] Para os antigos conhecer o mundo era conhecer suas causas e seus princípios, que se encontravam no passado. Para o homem atual conhecer é prever [...]. O homem deixou de considerar-se parte da criação para considerar a si mesmo como centro de referência (LUCKMANN, 2014, p. 89).

Isto não significa que o ser humano abandonou sua condição místico-religiosa. Ele continua sendo aberto ao infinito. A diferença está na maneira de viver sua experiência com o mistério. As tais mudanças pelas quais estão passando as sociedades e as religiões são resultado, como já se sabe, do advento da sociedade do conhecimento ou da inovação. As rápidas transformações levaram as pessoas a saírem das sociedades pré-industriais, centradas em si mesmas fazendo e vivendo a mesma coisa durante muito tempo¹⁸ para um novo paradigma de sociedades mais dinâmicas, com acentuada ênfase na inovação e mudança, colocando em crise todas as estruturas hierárquicas, com suas vidas imutáveis e sua organização estática. O confronto se dá, portanto, entre dois modelos de sociedade, sendo o mais recente de caráter laico, ou seja, sem muita dependência de concepções e verdades estáticas, pré-estabelecidas.

¹⁸ Tendo como característica, profundas raízes no patriarcado na hierarquia política e religiosa; onde as verdades eram imutáveis e excludentes

No campo místico/religioso, as transformações dão sinais de grande vitalidade. É uma nova maneira de lidar com o sagrado. O mistério que envolve o ser humano o faz sair de si em busca do eterno. E este eterno não é estático. Ele encanta e seduz constantemente. É exatamente este mecanismo de ser sempre novo que não cabe nem se submete ao estático. O mistério não é estático. A grande revolução que estamos assistindo hoje com a volta ao sagrado, e a crise pela qual a organização religiosa está passando, penso eu, está justamente na liberdade de um mistério que sopra onde quer e não se deixa aprisionar por nada. Desta forma,

A nova forma de cultura e espiritualidade terá que ser necessariamente, sem religiões, sem crença, sem sacralidades. É importante salientar com toda clareza que a crise definitiva das religiões não supõe a crise de espiritualidade; supõe só a crise da maneira pré-industrial de cultura e espiritualidade. Com esta mudança, uma das mais graves da história dos homens, não perdemos o legado da sabedoria e espiritualidade que foram acumuladas pelas tradições religiosas e espirituais da humanidade. Ao contrário, ao vermo-nos forçados a cultivar uma espiritualidade sem “religião” e sem “crenças” podemos ter como herança todo o legado espiritual de toda a humanidade. De todos podemos aprender; todas as tradições já são nossas. Porém, para fazermos uso desse valiosíssimo e imenso legado, temos que ir aprendendo a beber o vinho que as tradições contêm, sem confundi-lo com a taça. Temos que aprender a discernir o vinho da taça. E temos que aprender a deixar, com consciência clara e tranquila, a taça, como coisa de veneração de nossos antepassados (CORBÍ, 2008, p. 214).

Neste sentido, quanto mais profunda for a experiência mística, mais clareza se terá sobre as várias tradições religiosas, e as mesmas no esforço de muito conhecimento, se darão conta de que nenhuma contém em plenitude toda a verdade e que o caminho para continuar existindo dentro da nova configuração social, é abertura ao mistério como sujeito e não como objeto. Isto significa uma mudança de postura. Se o mistério é sempre novo e constantemente atrai a si, este movimento não permite estagnação no processo.

Nas considerações de Juan José Tamayo,

A mística possui elementos comuns em todas as religiões, pode ser um lugar de convergência para as distintas experiências religiosas [...] a consciência mística é unitiva, integradora. As pessoas místicas se sentem invadidas e transformadas pelo transcendente, mesmo quando não pode descrever. Apesar da fugacidade da experiência mística, seus frutos perduram e seus resultados se deixam sentir nas atitudes de quem a vive: serenidade e equilíbrio, paz interior e paciência, alegria e compaixão, desinteresse e simplicidade, amabilidade e acolhida (TAMAYO in: RODRÍGUEZ, 2006, p. 179).

A importância dos valores superiores à vida social e que estavam ligados à religião de igreja, para os indivíduos, diminuiu à medida que eles se tornaram irrelevantes para suas atividades econômicas, políticas ou de outros tipos (LUCKMANN, 2014, p. 59). A nova configuração da vida humana na pós-modernidade revela um ser humano “leigo demais para

abarcar a doutrina das igrejas [...] ávido demais por sentido, para que possa sobreviver num mundo sem Deus” (LUCKMANN, 2014, p. 22).

Neste sentido, o que está em crise é a religião-estrutura e não o ser humano que continua buscando o sentido para viver, apelando para o que há de mais profundo em si mesmo que é o desejo “místico” de eternidade: “A religião instituição está morrendo” (VELASCO, 1999 p.22). Diante do fenômeno religioso atual em que o ser humano cada vez mais se descola das estruturas, mas sem perder sua condição mística, procura manter contato com a presença invisível e inconfundível com o mistério que lhe toca profundamente.

Este mistério que toca profundamente o ser humano, o levou a estruturar as diversas formas de vivenciar tal realidade. A tal experiência do mistério é origem dos vários segmentos religiosos. Assim sendo, há um sinal evidente de que para conhecer bem a religião é necessário acessar os fundamentos místicos para que estes conduzam ao aprofundamento no conhecimento não só das religiões, mas também sobre o comportamento do ser humano pós-moderno, com as mais variadas experiências (VELASCO, 1999 p. 22).

Citando Van Hugel, Velasco salienta que não existe mística sem religião e não há religião sem mística. Neste sentido, há possíveis sinais de que o ser humano, razão da existência das religiões, carrega em si ontologicamente o dado místico. Na compreensão de Lima Vaz há diferenciações que precisam ser observadas pois para ele existe o místico que é o ser humano aberto ao mistério e a mística se constitui na tentativa de explicar o encontro entre o místico (humano) e o mistério. O místico é o sujeito, o mistério é o objeto e a mística a relação entre os dois (VAZ, 2000, p. 18).

Portanto, em toda experiência religiosa é possível detectar sinais da relação sujeito (mística) objeto (mistério). Uma relação que tende a se aprofundar, não como algo estranho ao ser humano, mas como parte integrante do seu ser.

Se mística é a relação do sujeito/objeto, esta relação se torna linguagem simbólica. Ou seja, o místico expressa sua experiência por meio de símbolos/palavras que transmitem a sua experiência. Na sua linguagem o místico revela sua experiência profunda com o mistério. Nem sempre é possível revelar plenamente sua experiência. Em algumas situações a linguagem mística recorre a elementos poéticos para tentar dizer o que foi experimentado pelo sujeito (VELASCO, 1999, p.52). Muitas vezes trata-se de uma linguagem que não está ao alcance de todas as pessoas porque somente quem fez a experiência com o mistério é capaz de captar o sentido das palavras. Por este motivo, há momentos em que a atitude do místico é o silêncio (VELASCO, 1999, p.56), uma vez que sua palavra se torna

incompreensível para a maioria das pessoas. No entanto, mesmo sem falar nenhuma palavra, a vida do místico é um grande discurso.

2.5 O MISTÉRIO COMO FONTE

A mística, para a nossa maior compreensão, é uma espécie de lençol freático, que sendo único pode abastecer diversos poços que, conseqüentemente, abastecerá várias comunidades, e, nestas, várias necessidades. Outra comparação que podemos fazer é o exemplo das abelhas. Sem o trabalho das abelhas, a beleza das flores fica estéril, uma vez que, as abelhas são responsáveis pelo trabalho de polinização. Assim sendo, ao tratarmos da mística como fonte, consideramos tal questão como dado importante, uma vez que todas as experiências religiosas têm como fonte única a condição transcendente do ser humano. Assim sendo, a origem das religiões não é outra senão a experiência mística (VELASCO, 2004, p. 9).

A experiência mística não é um ato isolado, requer a presença de um outro. Aliás, tal experiência só é possível graças a esta outra presença que se revela nas realidades sensíveis mundanas. Para a fenomenologia da religião¹⁹, tal realidade está colocada bem antes do ser humano e das religiões. A este mistério ou realidade última, os povos vão denominando de infinito, absoluto, Brahma, mistério, Uno, etc. (VELASCO, 1999, p. 25).

O referido mistério ultrapassa os limites da natureza humana e das estruturas religiosas que mesmo sendo diversificadas e por mais íntimas que sejam do mistério, nenhuma realidade humana é capaz de esgotar sua verdade (VELASCO, 1999, p. 254). No entanto, nas várias tentativas de representar a realidade última, sobressaem dois traços comuns nas várias formas de busca:

o absoluto transcenderia da realidade última frente ao ser humano e a todas as realidades do seu mundo, sua condição totalmente outra; ao mesmo tempo, e precisamente por ser absolutamente transcendente, sua condição de realidade íntima imanente em toda a realidade mundana e no coração mesmo do homem (VELASCO, 1999, p. 254).

Tal mistério/presença está na base toda a vida humana e a religião é o espaço sagrado que se torna mediação para que o ser humano descubra e acolha o mistério fundante de sua

¹⁹ “Aplicada à(s) religião(ões), a fenomenologia não estuda os fatos religiosos em si mesmos (o que é tarefa da história das religiões), mas sua intencionalidade (seu eidos) ou essência. A pergunta do historiador é sobre quais são os testemunhos do ser humano religioso, a pergunta do fenomenólogo é sobre o que significam” (CROATTO, 2001, p.25).

condição (VELASCO, 2001, p. 27). Na perspectiva do autor, para que tal descoberta e acolhimento se tornem plausíveis:

O homem deve ter a suficiente humildade para reconhecer sua incapacidade de compreender o sentido universal da criação bem como compreender-se a si mesmo a partir da transcendência, interrogando-se sobre o sentido da existência pressupondo a existência de um sentido e o sentido das coisas no que transcende para além da sua mera funcionalidade (RODRÍGUES, 2006, p. 29).

Neste sentido, tanto o ser humano quanto a religião são chamados a não se aproximarem do mistério, mas acolhê-lo como princípio fundante de descoberta da própria razão de existência. Quando a religião ou o ser humano inverte a questão, ou seja, querem trocar de lugar no sentido de colocar-se no lugar do objeto e transformar o objeto ou sujeito, dá-se início à desvirtuação do ser humano e da religião. Neste sentido é de se afirmar que a origem do fundamentalismo passa por esta deformação. Aliás, “o fundamentalismo se constitui uma perversão da religião” (TAMAYO, 2004, p. 156).

É bastante tênue a distância entre a entrega ao mistério na gratuidade de uma certa inclinação e a possibilidade de apoderar-se dele possessivamente e submetê-lo aos próprios interesses. O mistério escapa, está muito além daquilo que se possa mensurar dele. Daí a necessidade do ser humano de criar realidades que possam ser representações do sagrado. Na história das religiões os símbolos são exatamente a tentativa de possuir algo de concreto, sensível que possa ser presença do sagrado, ou representação sua. Nesta perspectiva:

A religião através da história humana sempre procurou organizar essa experiência da Transcendência e sistematizá-la em normas, rituais e conceituações doutrinárias. Mas nada dessa organização poderia acontecer sem a experiência religiosa, fundamental em todas as grandes tradições religiosas, e que dá testemunho de que o ser humano é diferente de todos os seres criados, pois pode experimentar aquilo ou Aquele que o transcende e é maior do que ele ou do que se possa imaginar e conceber (BINGEMER, 2013, p. 214).

Há no ser humano um desejo de eternidade, de encontro, uma espécie de inclinação natural para o outro. Exemplo de uma planta colocada dentro de casa. Ela vai inclinando e dirigindo-se para onde vê os raios do sol. A humanidade está marcada por uma busca de algo que está sempre para além e não é um ser satisfeito, mas inquieto (VELASCO, 1999 p. 257).

Em todas as tradições religiosas acontecem experiências místicas. Tais experiências não se dão só da parte do mistério que se revela. O místico na sua intimidade com o mistério percebe que precisa abrir-se a uma atitude de mudança de rota. Ou seja, não consegue ser o mesmo nem viver como antes. O mistério o transformou (VELASCO, 1999 p. 23-25).

Tal revelação do mistério ao ser humano dá-se de uma maneira sempre nova e fascinante, convidando para mais além de si mesmo. Trata-se de uma revelação que se dirige

ao ser humano e espera ser acolhida e reconhecida (VELASCO, 1999, p. 271). O encontro com o mistério provoca no ser humano uma atitude de conversão, de mudança de atitudes, isto é, a pessoa se renova interiormente e passa a viver de forma diferente. Neste sentido o ser renovado não está preocupado em explicar o que experimenta, mas deixa-se conduzir por aquele encontro místico que deu novo rumo a sua história (VELASCO, 1999 p. 45). Sem adesão ao mistério que envolve todas as tradições religiosas, vive-se uma religião distante daquilo que lhe é fundamental (VELASCO, 1999, p.281).

2.6 CARACTERÍSTICAS DA EXPERIÊNCIA MÍSTICA NA VIDA DA PESSOA HUMANA

Neste ponto, seguindo a obra de Martin Velasco, colocaremos em evidência alguns aspectos que caracterizam a experiência mística. O mistério exerce sobre a pessoa humana uma certa inquietação convidando-a para mais além de si mesma. E diante do dado da fé, sem a qual não há experiência mística, o ser humano acolhe o mistério como resposta à inquietação que este lhe provoca (VELASCO, 1999 p.292).

Já vimos que na experiência mística, o ser humano é sujeito e o mistério é objeto. Como sujeito nesta experiência, o ser humano mergulha na sua condição mais original, plena por meio da fé que é o caminho particular da vivência da mística.

Assim sendo, diante da dificuldade em se definir (ou defender) o limite entre experiência mística de fé e experiência que não demonstra sinais de místico, Velasco (1999) enumera algumas características de vivências da fé que podem revelar experiências místicas.

Verdadeiramente, o místico vê como sagradas todas as realidades presentes no mundo e se considera parte integrante do universo. Para ele o que existe tem uma razão de existir para além da mera utilidade. Neste sentido, a experiência mística leva o ser humano a ser respeitoso com toda a realidade presente no mundo e o torna consciente de que a vida é uma teia de experiências e presenças que não devem ser destruídas. É como se o ser humano, nesta experiência, conseguisse enxergar as validades criadas por dentro, ou seja, para além da superfície. Trata-se de uma visão que vai além do senso comum ou daquilo que o laboratório possa identificar (VELASCO, 1999 p. 322).

2.7 EXPERIÊNCIA MÍSTICA COMO ATITUDE DE PASSIVIDADE EM CONTATO COM A REALIDADE EXPERIMENTADA

Neste sentido, a atitude da pessoa é de encantamento diante do mistério que se revela. Não se trata de atitude de inércia, mas de validade que preenche e dá movimento à vida de quem o contempla, em outras palavras,

Não se trata de um olhar contemplativo, como forma de abertura para a realidade que se apresenta e de relação com ela, já no terreno do conhecimento humano. Não se trata de um olhar curioso, indagador, inquisidor, pois se trata de um olhar que vem do objeto, de forma que nele os olhos se deixem inundar pelo contemplado (VELASCO, 1999 p. 325).

Para Velasco trata-se de uma experiência em que a alma se inunda do mistério que a envolve e passa a viver a partir do dado revelado (VELASCO, 1999, p. 325). A experiência mística não tem relação com passividade nem inatividade. A mística, por natureza é elemento de coesão social (RODRIGUES, 2006 p. 11).

Por ter se deparado com o mistério revelador da própria identidade, o místico não vive na inércia porque sua experiência aparentemente passiva, lhe dá um “dinamismo interno para toda atividade solidária e criativa” (TAMAYO, 2004, p. 163). Ou seja, os místicos:

São pessoas desinstaladas com frequência comprometidas com a reforma das instituições religiosas, e com capacidade de desestabilizar o sistema, tanto religioso como político. Por isso muitas vezes são consideradas pessoa incômodas para o poder que não consegue controlá-los e são acusados de heterodoxia, rebeldia e de moral duvidosa (TAMAYO, 2004, p. 163).

Esta não é uma questão fácil de explicar e compreender. Trata-se de uma experiência de encontro para além das mediações possíveis e ilusórias que podem ofuscar tal experiência. Para a mística Budista e Hinduísta, tal experiência é analisada como sendo a iluminação que favorece a comunhão com a realidade verdadeira (VELASCO, 1999, p. 328).

No processo das experiências com o mistério, este é o dado inicial para sua concretização, pois, como o ser humano é um ser em busca do eterno, neste processo ele se deixa encontrar por aquele que já está presente em si. Nas palavras de Agostinho (2015), “estavas dentro e eu fora”. E na literatura bíblica, o salmista manifesta a sua procura pelo eterno; “a minha alma tem sede de Deus e deseja o Deus vivo” (Sl. 41 [42]). Nesta mesma linha de raciocínio, vale lembrar a categoria de transcendentalidade aplicada por Karl Rahner, quando trata do ser humano e a auto comunicação do mistério:

experiência transcendental a consciência subjetiva, a temática, necessária e insuprimível do sujeito que conhece que se faz presente conjuntamente a todo ato de conhecimento, e o seu caráter ilimitado de abertura para a amplidão sem fim de toda realidade possível (RAHNER, 1989, p. 41).

2.8 EXPERIÊNCIA MÍSTICA FRUITIVA: DELICADEZA E SIMPLICIDADE COMO CAMINHOS DE INEFABILIDADE EM TEMPOS DE “CERTEZAS OBSCURAS”

Trata-se de uma experiência que está na base dos sentimentos do místico e que não há palavras que possam expressar, ou seja, é aquilo que se pode sentir enquanto sensação de alegria, paz, praser, cujo sinal visível como revelação de tal estado místico, são as lágrimas. Na compreensão de R. Otto, tal fruição se dá como resultado do encontro com o mistério tremendo e fascinante, ou seja, um mistério que assusta e encanta ao mesmo tempo (VELASCO, 1999, p. 334).

A referida fruição na compreensão de Velasco ultrapassa as emoções resultantes de conquistas de bens do mundo sensitivo. Ou seja, para se atingir tal nível de experiência mística, faz-se necessário um caminho de morte e desapego de tudo para encontrar-se com o Tudo. Trata-se da experiência de ser totalmente do outro que habita o ser humano de forma misteriosa e atuante provocando no mesmo, o desejo de abertura e entrega (VELASCO, 1999, p. 335).

Neste aspecto, significa uma experiência de desprendimento total de si e dos demais elementos que possam impedir uma vida marcada pela delicadeza e a simplicidade. Neste ponto, Velasco apresenta algumas figuras dentre outras, que podem falar da referida experiência. Dentre elas, R. Panikar o qual coloca a delicadeza e a simplicidade como ponto mais elevado da experiência mística (VELASCO, 1999, p. 535), Plotino, autor de muitas expressões sobre mística e que ressalta a experiência mística como “subida para a contemplação do Uno sob a forma de uma progressiva unificação-simplificação” (VELASCO, 1999, p. 336) e o mestre Eckhart, para quem a simplicidade e o desprendimento é a maior das virtudes porque esta se encontra para além da virtude na ordem moral, ou seja, é o que está de acordo com o ser mais verdadeiro e que se torna o princípio ou base de todas as virtudes. Para Eckhart, o desprendimento que resulta na simplicidade significa nem isto, nem aquilo, ou seja, não é o abandono disto para possuir aquilo, mas encaminha o ser humano para o repouso sobre o nada absoluto.

Na mesma perspectiva, Velasco apresenta o nada como caminho para se chegar ao todo. “Há que desprender-se absolutamente para poder unir-se ao absoluto. Há que eliminar todo o resto de multiplicidades para chegar a união com o Uno” (VELASCO, 1999, p. 34). Segundo Velasco tal experiência de simplificação não tem nada a ver com a fixação em torno de uma ideia, que pode levar a escravização, mas, ao contrário, conduz ao esvaziamento total, de modo que a conduz ao que realmente deve ser (VELASCO, 1999 p. 341).

Como toda experiência mística, a inefabilidade é uma realidade cuja explicação ultrapassa os conceitos racionais. O conhecimento da inefabilidade se dá através do testemunho dos místicos e dos estudiosos da mística que tentam expor por meio das palavras a interpretação de tal fenômeno. Nesta experiência Velasco apela para W. James como aquele que se refere a inefabilidade como o princípio da experiência mística (VELASCO, p. 341).

A inefabilidade é mais um daqueles elementos da experiência mística que a linguagem não consegue manifestar com clareza. Neste sentido para tentar balbuciar alguns sinais de compreensão, os místicos recorrem a símbolos que lhes são comuns tais como silêncio, noite, vazio, como linguagem reveladora daquilo que eles experimentam (VELASCO, 1999 p. 348).

Trata-se de uma experiência considerada pelos místicos como conhecimento que transcende o ouvir dizer, ou seja, aquilo que eles sabiam por meio de teorias, na experiência do encontro com o outro, sentem na própria pele. No entanto, não se trata de experiência uniforme, ou seja, que todos sentem a mesma coisa do mesmo jeito, mas cada místico, na sua individualidade, experimenta o mistério subjetivamente (VELASCO, 1999 p. 348). Como a experiência mística está recheada de luzes, sombras, as certezas afirmadas pelos místicos não significam o fim da experiência, ou a profundidade total, ou esgotamento total do encontro. Sempre haverá sombras do sentido de que o mistério se torna percebido num processo sempre progressivo do místico (sujeito) com o mistério (objeto), à medida que vai mergulhando no caminho que conduz ao mistério, mais clareza vai acontecendo, ou seja, o mistério vai sendo descoberto, assimilado. Este processo não conhece um ponto final, ele convida o ser humano para ir mais além de si e da experiência que já alcançou.

De tudo o que foi dito até aqui, vale recordar as indicações deixadas por Lima Vaz, o qual afirma que o único caminho para se compreender a mística é analisando os sinais deixados pelos místicos (VAZ, 2000 p. 15). Foram eles que experimentaram o mistério. Pelo testemunho de vida deles é possível perceber que a experiência mística não é um encontro de mar de rosas mas quase sempre um deparar-se com a dureza e a sequidão das noites

escuras da existência. É um caminho de profundas angústias e que não tem fim, porque o mistério não se esgota. Portanto, o que vemos na vida dos místicos são apenas pequenos sinais de uma realidade bem maior como caminho de vida que chama para a intimidade profunda. Neste sentido, detecta-se diante da experiência dos místicos que há muita busca sem profundidade. Há muita busca como barganha.

Continuando na superficialidade da vivência religiosa, as tradições, possivelmente, não chegarão a desempenhar a sua função de conduzir a ser humano a sua mais profunda intimidade com o mistério. Consequentemente, estará em risco a possibilidade do diálogo que une, na diversidade.

No capítulo seguinte, tentaremos expor breves ideias, cujas raízes encontram-se na mística, como possíveis caminhos para o diálogo. Parece ser notório que a questão do fundamentalismo está presente em todas as tradições religiosas. E quando tratamos de fundamentalismo não é nossa intenção negar a importância dos fundamentos necessários à manutenção de qualquer sociedade. Não negamos isso. Contudo, quando os fundamentos de um grupo religioso são colocados como norma padrão para todos os outros grupos, este fundamento ameaça a sobrevivência dos diferentes. E é aqui que propomos o diálogo, a fim de que o fundamentalismo, que se constitui, no aspecto perverso da religião (RODRIGUÉZ, 2006, p. 156) não coloque em risco a convivência pacífica entre a riqueza da diversidade religiosa.

CAPÍTULO III

MÍSTICA E DIÁLOGO COMO SUPERAÇÃO DO FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO

A humanidade assiste ao avanço dos fundamentalismos exatamente no momento em que há um forte despertar do aspecto religioso na vida das pessoas. O fundamentalismo é um fenômeno pós-moderno que se estabelece em sistemas rígidos de crenças, e está presente em todas as religiões e também em organizações que não são religiosas, como, por exemplo, a política, a economia, a cultura, as etnias. Há um traço comum desse fenômeno, em qualquer esfera que se desenvolva: absolutizam o relativo e universalizam o local. Ao generalizar o particular e eternizar o temporal, a reduzir o múltiplo e plural à uniformização, ao tornar a incerteza em certeza, respondendo a situações de perigo com soluções aparentemente seguras, ao simplificar o complexo dando respostas simplistas a problemas que apresentam complexidade.

No que diz respeito ao aspecto religioso, o fundamentalismo é uma das suas maiores perversões (RODRIGUÉZ, 2006, p.156). A verdadeira experiência religiosa está longe do fundamentalismo e da idolatria. Idólatras e fundamentalistas são dois inimigos da religião. Por isso as religiões precisam estar sempre atentas a um perigo que ronda todas elas, qual seja, a convicção.

No coração de cada religião há uma absolutidade que se exprime na pretensão à unicidade e à universalidade. Por um lado, cada religião se apresenta como única, singular, irreduzível a toda outra, portadora de um universo de sentido englobante e capaz de uma perfeita autonomia diante das outras tradições religiosas. Por outro lado, toda religião mostra uma pretensão à universalidade, no sentido de que ela se pensa capaz de libertar todos os homens e tudo no ser humano. Universalidade de direito, se não de fato. Universalidade virtual, mas não menos real, ainda que não seja concretamente realizada por nenhuma religião (BERGERON, 2009, p. 211).

O contrário da referida convicção se dará a partir do momento em que a experiência religiosa trilhar o caminho da mística pelo mergulho na profundidade da sua fonte/origem, pela relação gratuita com o mistério, pela experiência do encontro com o transcendente, pelo respeito ao outro e pelo reconhecimento de sua dignidade. As características e ações do fundamentalismo estão na contramão da experiência religiosa.

Porém, tem sido no interior das religiões que têm surgido manifestações fundamentalistas que têm provocado violentas guerras religiosas, com o intuito de impor o próprio credo aos outros que pensam e acreditam de modo diferente. Para os

fundamentalistas tudo o que é diferente se torna objeto de suspeita e se transforma em alvo de ataque: crenças, etnias, gêneros, etc. O desafio posto para as religiões está exatamente na maneira de como levar seus crentes à experiência mística do encontro com o “Outro” para a concretização e aplicação do dom e da gratuidade. Tal tarefa se apresenta como desafio, uma vez que, experiência religiosa muita gente faz, mas experiência mística é uma realidade que poucos conseguem atingir. E uma vez não atingindo tal patamar de vivência, é quase natural que surjam os comportamentos fundamentalistas que se regem por alguns princípios que caracterizam o fundamentalismo e que apontaremos em seguida.

O fundamentalismo religioso adota uma atitude hostil frente aos fenômenos socioculturais da modernidade. Tudo o que for ligado à novidade e pluralismo torna-se alvo do fundamentalismo. A característica marcante da pós-modernidade é o pluralismo, inclusive religioso. Para os fundamentalistas tal situação conduz ao relativismo. Com a abertura das religiões aos novos tempos, as próprias religiões descobriram em seu seio hierárquico de verdades, passando a considerar umas verdades como fundamentais e outras como acessíveis.

O texto sagrado passa a ser lido e compreendido ao pé da letra sem levar em consideração o contexto no qual foi redigido. O livro sagrado se torna em objeto de devoção intocável. Para o fundamentalista não existe linguagem simbólica, metafórica. A linguagem é realista. Assim sendo, o próprio texto sagrado é inspirador de violência.

Neste sentido René Girard (1990) denomina a situação de “violência do Sagrado”. Que está presente sobretudo nos movimentos pentecostais. O fundamentalismo aqui entende que Deus tem um plano a ser cumprido e precisa de colaboradores que levem adiante seu projeto, ainda que seja por meio da violência, se necessário. Os fundamentalistas se consideram filhos da luz, lutam pelo estabelecimento pleno do bem no mundo. Para eles o mal deve ser combatido com todo o vigor. E neste caso, o mal são todos os que pensam e agem diferente.

Neste ínterim, a novidade é parte integrante do desenvolvimento humano. Para o fundamentalismo tais mudanças são equívocos. Portanto, é preciso impor regras de conduta que enquadrem as pessoas em padrões pré-estabelecidos. A tradição torna-se absolutizada e vira tradicionalismo. Incontestavelmente, tais impasses, tornam-se a cada dia, obstáculos dogmatizados e fronteiras existenciais que impossibilitam verdadeiras relações de alteridade.

3.1 O DIÁLOGO ENTRE AS RELIGIÕES COMO EXPERIÊNCIA MÍSTICA

A verdade é uma relação mística que se produz serenamente entre dois interlocutores através da compreensão, fazendo com que o estranho se torne hóspede. É indispensável a compreensão de que o diálogo interreligioso não é necessidade, mas uma opção existencial que envolve toda pessoa nos mais diversos aspectos, ou seja, o diálogo interreligioso abrange todos os aspectos da vida humana e não somente o que se refere a assuntos religiosos institucionais. Isto significa passar da religião epidérmica para a religião de profundidade. O diálogo é, em si mesmo, uma experiência religiosa e uma chamada à conversão constante. Isto implica uma obrigação que cada pessoa se impõe no caminho da mudança de pontos de vista equivocados com relação aos diferentes. Não se trata de discurso que tenta convencer o diferente ao meu modo de crer e de pensar, mas a capacidade de crescer juntos através de uma comunicação compartilhada, escutada e aprofundada entre seres humanos que estão no caminho da busca pelo Eterno. Isto significa uma nova mentalidade que impulsiona para novas ações que favoreçam a compreensão de que as identidades, as crenças, as diferenças não estão blindadas, mas que são chamadas a relações amigáveis, onde a preocupação passa pela valorização e o espaço do outro.

O desafio que se apresenta às estruturas religiosas é o do surgimento de uma espiritualidade sem religião, ou seja, sem pertença a nenhum grupo religioso. A pós-modernidade está marcada pelo progresso tecnológico, o que favorece uma vivência mística para além das crenças da pré-indústria, onde tudo se explicava a partir do mito criado pela religião. Para viver a experiência mística na pós-modernidade, o ser humano precisa dar passos adiante do atual modo de viver o religioso. Não se trata de negar o passado fecundo das tradições religiosas, que são patrimônio da humanidade e deram sua contribuição no seu tempo e a seu modo para o progresso.

O que se analisa é a necessidade de se descobrir novas formas de manifestar o absoluto. A crise pela qual passam as religiões dá-se a partir do momento em que a evolução provocada pelo conhecimento fez unir as concepções antigas, pré-industriais da religião. E neste sentido, as religiões na sua maioria, não foram capazes de acompanhar tal progresso. Pelo contrário, fincaram suas raízes ainda mais profundas nas tradições e dogmas, sem permitir uma sadia hermenêutica que colocasse a maneira de conceber o mistério nas novas configurações da compreensão humana de validade.

A nova configuração da experiência mística na pós-modernidade tem apontado para uma realidade que está para além dos dogmas e verdades estabelecidas pelas organizações religiosas. Desta forma, põe-se em evidência uma espécie de vivência mística leiga: sem religiões e sem estruturas. Faz-se necessário salientar que a crise das religiões não significa crise de mística. Muito pelo contrário: a mística está em alta. Tanto que está extrapolando e fugindo do controle das religiões. Não há o seguimento de uma determinada verdade religiosa. Há uma bricolagem religiosa com cada indivíduo formando o seu kit religioso, conforme suas necessidades. Se antes as pessoas recebiam os pacotes prontos conforme os ditames da estrutura religiosa, hoje é o inverso. Nas atuais circunstâncias de profunda crise das estruturas religiosas, surgem com frequência grupos com índole fundamentalista que buscam nos integrismos ou nacionalismos religiosos, a maneira de salvar a identidade avançada pelas mudanças.

Assim sendo, no ocidente a religião se presta para responder as várias situações, como por exemplo, responder as problemáticas do mundo político, busca de cura para problemas que a medicina não resolve, aprofundar identidades que se sentem ameaçadas como, por exemplo, os valores da família, etc. No oriente, a religião é usada como mecanismo de defesa contra a ocidentalização, para manter regimes de ditadura, para dar sentido e identidade a povos que correm o risco de se diluir no mundo globalizado.

Geralmente, em épocas de profundas mudanças, se recorre ao passado para buscar segurança em conceitos ou coisas do gênero, porque há uma aparência de que no passado tudo ocorria bem. Tomar o passado como caminho para a recuperação da crise provocada pela mudança não raramente é uma estratégia carregada de fundamentalismo e violência, com desprezo a tudo o que se apresenta como novo.

A qualidade do diálogo depende da capacidade em acolher o outro. Acolher o outro com alteridade. E o acolhimento é verdadeiro quando não há desconforto no encontro.

[...] aqueles que tomam o caminho místico para compreender o pluralismo religioso afirmam que as diferenças não secam inteiramente a corrente divina mais profunda que alimenta todas as fontes religiosas [...] ainda assim o motivo principal para alguém se manter fiel a um núcleo místico em todas as religiões é a vivência ou percepção mística em si mesma [...]. Quanto mais profundamente se mergulha na fonte própria da religião, mais se perceberá o único rio subterrâneo que a alimenta” (KNITTER, 2008, p. 202).

Nesta perspectiva do encontro profundo no único rio quando ninguém se torna ameaça para ninguém, mas todos consideram-se como portadores do mistério. Um mistério que não ameaçamos acolher. Neste sentido, o encontro se transforma em alteridade, ou seja,

o outro não é ameaça, mas parte complementar. Na alteridade as partes se reconhecem para além da auto centralidade em si mesmos.

Na atual situação de pluralismo cultural, religioso, político, etc, as religiões são chamadas a cultivar e defender a diversidade com o conseqüente respeito pelas especificidades e, ao mesmo tempo, avançar no sentido de uma pertença comum a um único princípio fundante que é a mística, a qual abre perspectivas mais amplas dentro da humanidade.

A aceitação cordial desta diversidade de culturas e religiões se abre para novas perspectivas de vida sobre a compreensão do ser humano e do absoluto. Isto significa passar do paradigma do isolamento ao paradigma da reciprocidade. São três as etapas se caracterizam como fatores de extrema relevância: no tribalismo o outro é negado, na etapa imperialista o outro é absolvido, e na fase pluralista o outro é reconhecido e acolhido. Se assim não for, certamente a violência da intolerância e do fundamentalismo revelará seu lado criminoso. Nesta perspectiva é impossível a descoberta, a compreensão e aceitação dos outros caminhos que também conduzem ao mistério (RIBAS, 2011, p. 26-28).

Tolerar outra religião, no fundo, muitas vezes, é uma atitude difícil. É como tolerar uma dor. Suporta-se porque não há como se livrar dela. No “mundo interconectado e inspirado pela teoria da complexidade, o diálogo e a coexistência apontam para o caminho das relações interculturais e trans-religiosas” (ARAGÃO, 2016, p. 152). Ao contrário, o diálogo é consequência de uma profunda experiência mística que leva o indivíduo a ir além das questões exteriores e da pura tolerância. Isto o leva para o ponto central da experiência religiosa, para o âmago da experiência humana do mistério. Este é um esforço que todos são chamados a fazer em todos os momentos da vida. O diálogo entre as religiões é uma experiência de êxodo. É uma experiência de esvaziamento. Ou seja, a experiência de sair de si para se encontrar no outro, sem deixar de ser quem é. Em 1989 a Associação Teológica Indiana se manifestava nos seguintes termos:

As religiões do mundo são expressões da abertura humana para Deus. São sinais da presença de Deus no mundo. Toda religião é unida e mediante esta unicidade as religiões se enriquecem mutuamente. Em sua especificidade manifestam sinais diferentes do inesgotável mistério supremo. Em sua diversidade nos permite experimentar de uma maneira mais profunda a riqueza do UNO. Quando as religiões se encontram em diálogo formam uma comunidade na qual as diferenças se transformam em complementariedade e as divergências se transformam em caminhos de comunhão (DUPUIS, 1999, 118).

O encontro desarmado e humilde com o diferente faz com que se veja no outro aquilo que se é. Uma religião fechada em si mesma, não sabe quem ela é. No encontro com os diferentes, as várias formas de crer se descobrem com mais força em si mesmas. As tradições religiosas são como espelhos umas para as outras. O diálogo fará com que cada tradição se veja na outra. Na medida em que o encontro interreligioso acontece como expressão da experiência mística, o diálogo acontecerá como consequência. É evidente que viver o diálogo entre as religiões não é nada fácil.

Para que o diálogo se transforme numa experiência transformadora, alguns critérios se fazem necessários. Dentre eles é importante que ambas as partes estejam desarmadas, ou seja, o diálogo entre as religiões põe em destaque que ao se falar do mistério, há uma abertura para a validade última sobre a qual se fala. Este falar ultrapassa as fronteiras da estrutura religiosa. A palavra desarmada provoca pacificação e coloca em evidência a verdade do conhecimento do mistério. Quanto maior for a experiência mística, tanto mais pleno será o respeito pelo diferente, uma vez que todo mundo é portador de alguma partícula de verdade. Muitas vezes as palavras grosseiras e violentas brotam da insegurança que pode povoar o espaço religioso próprio e o do outro (RODRIGUÉZ, 2006, p. 103).

Outro aspecto para o frutuoso diálogo é a capacidade do despojamento, ou seja, ninguém se considerar o dono da verdade nem se proclamar absoluto. O mistério não se esgota na imagem que cada religião tem dele. Se não há despojamento, não há diálogo e cada um se torna portador de si mesmo, das próprias seguranças, das próprias ideias, dos próprios costumes e obsessões. O despojamento conduz à consciência de que cada um faz o seu caminho para o absoluto.

Porém, com a certeza de quem nem o absoluto nem o caminho lhe pertencem. O despojamento não pode ser uma forma falsificada de convivência. Sem o despojamento total, as pessoas e as tradições religiosas se tornam escravas de si mesmas, dos próprios medos e inseguranças. E neste sentido o diálogo torna-se impossível; vai predominar a vontade de conquistar o outro. A religião se torna ídolo dela mesma, fechando-se ao caminho do diálogo, que é abertura despojada ao diferente sem perder a própria identidade.

O caminho do diálogo passa pelo despojamento das próprias concepções de sagrado que cada tradição carrega consigo. Isso não significa abandono da própria identidade, mas abertura ao diferente. Trata-se de um caminho de descoberta que conduz para além das próprias convicções religiosas sobre a verdade, o respeito do outro. Não raramente nos espaços religiosos a insegurança, a falta de conhecimento da própria identidade religiosa,

conduz muitos “crentes” a atitudes violentas de convencimento do outro para a sua própria verdade a fim de se sentir mais seguro de si mesmo (MERTON, 1970, p. 166).

O diálogo interreligioso não é o lugar onde se trocam informações sobre verdades religiosas diferentes, mas é o lugar do encontro com o outro, onde este outro se transforma em revelação de um aspecto do Eterno que até então era desconhecido, mas se torna conhecido no momento do encontro. Neste sentido “Realizamo-nos plenamente quando toda a nossa atenção consciente está voltada para um outro. Aquele que é inefavelmente “Outro” que todos os seres, porque é infinitamente superior a todos” (MERTON, 1966, p. 98-99). Portanto, o eternamente “Outro”, torna-se a fonte da mística que conduz o ser humano a abertura aos outros.

Dialogar significa acolher o outro e se deixar acolher pelo outro. Daí a diferença entre acolher e tolerar. Quando se fala em tolerância religiosa significa que há uma permissão para que o outro exista, mas se não existisse seria melhor. Enquanto que acolher significa reconhecer que o outro existe como uma necessidade e não como ameaça. É necessário que haja o diferente. É motivo de alegria que exista o diferente. Ele completa o que falta na outra parte (RIBAS, 2011, p. 61). Para isto faz necessário silenciar os preconceitos e fazer-se escuta, presença no outro sem medos nem restrições. Dialogar neste sentido pode significar inclusive a ausência de palavras. Ou seja, trata-se de uma presença tão profunda e respeitosa que não há necessidade de palavras.

Dialogar significa mergulhar, entrar em comunhão com o diferente e se deixar completar por ele. No diálogo quanto mais capacidade para escutar mais profundidade e clareza se percebe no outro que se pode revelar. Neste sentido, escutar é sair de si para se encontrar no coração do outro que é diferente. Nesta perspectiva, o outro torna-se lugar sagrado onde, para entrar é preciso tirar as sandálias. Dessa forma, dialogar significa uma tal abertura ao outro, que ele possa encontrar-se em mim e eu nele. Isto não significa dissolver-se no outro, mas se permitir de alguma maneira, de modo confiante, mergulhar em profundidades antes desconhecidas para encontrar-se com a verdade do outro. Mas para tanto, faz-se necessário profundo conhecimento da própria verdade.

É certo que não pode haver diálogo se cada interlocutor não conhecer sua própria tradição e sua própria identidade. Se não sabe de onde está partindo fica difícil dialogar. Será mais fácil partir para o conhecimento agressivo. Quando há abertura a partir do conhecimento da própria tradição religiosa, o diálogo conduz ambas as partes a se

autoconhecerem. Para além disso, faz-se necessário saber que no caminho do diálogo, enquanto atitude de abertura ao outro, não se tem certeza de onde se vai chegar.

Dialogar pode significar correr o sagrado risco de nunca mais voltar a ser o que era antes. Isto porque algo do outro ficou em mim e algo de mim ficou no outro. A experiência mística do diálogo aponta para uma viagem em direção ao novo.

No caminho do diálogo, o silêncio se faz necessário. A palavra que dialoga precisa nascer do silêncio. Sem o silêncio contemplativo diante do mistério do outro, o diálogo corre o risco de fracassar. Na verdade, o silêncio conduz a palavra para além de discursos sobre o mistério do outro e o próprio mistério, para um espaço de acolhimento recíproco, desarmado, despojado, feliz. Este modo de diálogo precedido do silêncio contemplativo está destinado a gerar vida no diferente. É capaz de criar algo novo no outro. Esta é uma questão que se constitui num dom, ou seja, algo que nunca existiu, passa a existir de forma viva e fecunda para ambas as partes (MERTON, 1978, p. 246-248).

O diálogo conduz a uma experiência de encontro com a Verdade que não pertence a ninguém, mas que pode ser encontrada de modos bem diferenciados nas várias tradições religiosas. O mistério não se esgota numa única tradição. Por isso, para dialogar faz-se necessário mudar de lugar. E o lugar não é geográfico, mas místico. E para empreitar o sadio diálogo, o caminho provável é a descida às profundidades do mistério humano. Neste ponto central da vida humana, raiz de toda as religiões, é possível abertura ao outro. A mística é o lugar do encontro. E as tradições religiosas, por mais diferentes que possam parecer nos seus ritos e organizações exteriores, podem contribuir imensamente para o bem estar e a felicidade entre as diferenças.

A manifestação de variadas formas e grupos religiosos, procuram responder às diferentes maneiras do agir humano, profundamente marcado pela busca de um sentido para a vida. As tradições religiosas, portanto, são caminhos e são fim em si mesmas na condução da pessoa humana para o encontro com as outras pessoas e com o Eterno. Assim sendo, a religião não é lugar de estacionamento, mas de caminho. Quanto mais mergulhada na mística for a tradição religiosa, tanto mais dialógica ela será, tanto mais humana ela será e contribuirá para a paz entre os diferentes. Se as estruturas religiosas, formadas por pessoas que se desconhecem a si mesmas, mantivessem posições sectárias na cultivação o medo e a insegurança elas provocarão conflitos e morte. Portanto, prejuízo para a humanidade.

Do contrário, se for cultivado o lugar especial comum do encontro, baseado no respeito, favorecerá a harmonia entre os diferentes e as tradições religiosas contribuirão para

a harmonia no mundo e, portanto, para o bem-estar de todos. Assim sendo, o diálogo religioso pressupõe entendimento mútuo em todos os níveis. Para além da boa vontade requer-se uma postura aberta e um sólido conhecimento das tradições. “Não haverá paz entre as nações se não houver paz entre as religiões. E não haverá paz entre as religiões sem um diálogo as religiões” (KUNG, 1993, p. 210).

Diante do quadro pós-moderno, faz-se necessário que cada tradição faça o mergulho nas suas origens, no seu carisma para uma saudável transmissão de sua experiência para o favorecimento ou contribuição do diálogo saudável (RICOEUR, 1995, p. 189). De um lado faz-se necessário uma certa flexibilidade para uma sadia adaptação aos novos tempos, e não se fincar cegamente na conservação intocável de verdades absolutas sem adequada hermenêutica. Naturalmente isso provoca conflitos entre os conceitos de preservação e dinamismo, entre forma e essência. Por conta do excesso de zelo na preservação da verdade, as tradições religiosas podem perder oportunidade de adaptar-se aos novos tempos. Porém, não se pode negar que tal atualização traz consigo o perigo do esvaziamento de aspectos essenciais. O tempo presente está fortemente marcado pelos dois lados do pêndulo. Há os que fincam as convicções, os fundamentos, sem abrir mão deles, provocando, inclusive a violência, e há o outro lado, que é uma espécie de relativismo, que também é perigoso para a convivência humana, porque faltará referencial. Daí a importância da redescoberta da mística como caminho que neutraliza os extremos.

Ao nascerem, as tradições religiosas foram marcadas pelo dinamismo místico, mas com o passar do tempo, todos correram o risco de afastar-se do núcleo para prender-se as periferias. Muitas vezes os seguidores das tradições religiosas foram instituindo seus dogmas, ritos, estruturas e foram se distanciando do fundamento místico. Assim, a religião perdeu sua força de inspiração para a humanização e passou a ser espaço para o conflito. O fundamentalismo e a intolerância religiosa é resultado de uma espécie de esclerose nas estruturas. Aliás, a violência no mundo religioso é a deturpação do sentido místico da religião, ou em outras palavras, sem mística a religião descumpra seu papel fundamental de humanização.

Sem o fundamento na mística, as tradições adoecem e se fecham na ignorância, que está na face da desarmonia e do sofrimento. É um equívoco perigoso a ausência do princípio místico fundante na vida e desenvolvimento religioso. Trata-se de um equívoco que separa da inter-relação harmoniosa com a existência do diferente, cria um mundo dualista e egocêntrico. O resultado disto é o isolamento e a solidão, desarmonia e o medo frente ao

diferente, que passa a ser visto como ameaça, perigo e por isso precisa ser combatido, destruído. Tal comportamento gera mecanismos de defesa que tiram a paz, ou seja, duas atitudes se instalam na vida: o que é agradável é aceito; o que é desagradável, é nocivo. Estes dois instintos são a base de todas as atitudes construtivas ou destrutivas, que impulsionam todas as maneiras de ação que possam provocar paz ou guerra entre as religiões. Além disso, a atitude de fechamento apresenta-se como reafirmação de solidez e separação, no sentido de não se misturar com o mal, ofuscando assim a capacidade de viver em plenitude e harmonia. Assim sendo, aprofunda-se o distanciamento da natureza essencial da religião, instala-se o círculo vicioso da existência como luta entre sinais que conduz inevitavelmente à frustração e à dor.

A redescoberta da mística e sua vivência libertará as tradições religiosas dessa desilusão que tem causado muito sofrimento e perda de vidas, para uma vivência não dualista entre bem, mal, amigo, inimigo, certo, errado, mas uma inteiração, uma harmonia da vida, sem fragmentações.

Portanto, a mística, como mecanismo desinstalador do vazio conduz ao não lugar, enquanto realidade fora das estruturas que aprisionam o ser humano e a estrutura religiosa na insegurança e na violência. O não lugar não significa negação da realidade, mas atitude de sair de si (lugar) para encontrar-se no outro, sem deixar de ser quem é. Neste sentido, o que é relativo abre espaço para o que é necessário. Quase sempre a base do conflito religioso é uma questão irrelevante que tomou o lugar do essencial. A mística faz ir ao necessário e abandonar o relativo. Não se trata de um vazio entendido como nada, mas de um vazio fértil, já que está aberto às várias possibilidades de convivência. A sabedoria mística ajuda o ser humano religioso a amar e não a discutir (MELLONI, 2011, p. 152).

3.2 POR UMA MÍSTICA INTERRELIGIOSA

No alvorecer do novo tempo, em que a mística mostra sua força, o momento é favorável para a construção de um diálogo interreligioso fecundo, no mundo plural. Essa pluralidade faz parte da estrutura das coisas pois,

[...] a multiplicidade desde átomos até moléculas, plantas, besouros, humanos é o que a ciência nos mostra ser necessário para a existência e funcionamento do mundo. A partir do caos, chegam-nos maneiras novas e diferentes de reagir a situações de impasse e de conflito. A realidade é intrinsecamente complexa, rica, intrincada, misteriosa (KNITTER, 2008, p.25).

E por isso não vivemos no tempo de uma única religião e de uma única cultura, não obstante as lutas fundamentalistas para manter tal situação. O tempo pós-moderno grita por diálogo entre as culturas e as religiões.

A diversidade religiosa que convoca ao diálogo interreligioso parte do valor da dignidade das religiões, e não da superioridade de umas sobre as outras. O diálogo como caminho aberto pela mística (VELASCO, 1999, p. 253) é um possível antídoto contra o fundamentalismo violento em todas as suas esferas. O diálogo como consequência da experiência mística tende a produzir enriquecimento mútuo e conseqüentemente a tão almejada paz (VELASCO, 1999, p. 471). Neste sentido, faz necessário que as identidades religiosas se abram ao mistério absoluto que as envolve para que possam abrir-se umas às outras.

A igualdade de todas as religiões sem hierarquização implica vencer a discriminação entre os diferentes credos. Pois,

Se nos damos conta de que a religiosidade de nosso vizinho não representa somente um desafio, senão que pode também enriquecer a nossa; e que, afinal de contas, a diferença que as separa se situa potencialmente no interior de nossas convicções; começamos a aceitar a ideia de que a outra religião pode ser complementar à nossa; chegamos inclusive a admitir que, em casos particulares, a outra religião pode suprir a nossa crença, a condição de que nossa religiosidade mantém conjuntamente indivisível” (PANIKKAR, 1988, p. 35).

Aqui cabe ressaltar a necessidade de um plano de educação religiosa (RODRIGUÉZ, 2006, p. 86) apropriado pelo estado e pelas tradições religiosas, onde seja possível educar a pessoa para a descoberta da sua condição mística aberta ao mistério, reconhecendo que este não é uma condição privada, ou privilégio de alguns, mas numa condição que perpassa todos os seres humanos, como uma riqueza humana. Se o processo de globalização coloca em evidência o que estava oculto, e se esta evidência põe em relevo ainda maior o que já era percebido como predominante, o diálogo propõe a possibilidade de interação entre as religiões.

A experiência dialógica interreligiosa apresenta-se como experiência de abertura respeitosa ao diferente, por meio do acolhimento. Isto não significa

[...] uniformidade de opiniões, senão que significa harmonia de corações despertos [...]. O objetivo é uma melhor compreensão, uma crítica corretiva e uma melhor fecundação entre as tradições religiosas do mundo sem diluir suas respectivas heranças ou prejudicar suas eventuais diferenças irreduzíveis (PANIKKAR, 1999, p. 325).

Não se trata de uma adaptação forçada ou imposta pelas circunstâncias, mas de uma atitude que é integrante à convivência humana. O diálogo respeitoso não deve acontecer

por que estão acontecendo conflitos relevantes entre os diversos credos e que têm colocado em risco a vida no planeta. Ele é condição sem a qual o ser humano não se entende e não vive nem contrai laços de fraternidade. Naturalmente, sem abertura ao mistério, por meio da experiência mística, tal sonho não se tornará realidade. As tradições religiosas são espaços privilegiados onde há condições de se levantar as grandes perguntas da humanidade sobre sua origem e sobre a finalidade do universo, o sentido da vida, da dor e da morte e se existem caminhos diferentes propostos para a salvação.

A convivência interreligiosa revela-se como encontro dialógico que ajuda o ser humano a pensar a realidade e a pensar sobre si mesmo de forma renovada, num processo de constante descobrir-se e construir-se. Isto implica a consciência de que,

As religiões não existem mais que em relação de uma com a outra... Em outras palavras, a relação entre as religiões não pode derivar do exclusivismo (a minha é suficiente), nem inclusivíssimo (a minha abraça e inclui todas as outras), nem do paralelismo (ainda de um modo independente, tendemos todas para o mesmo fim). A relação entre as religiões deriva de uma *perichôrêsis sui generis* ou *circumincessio*; isto é, de uma interpretação recíproca que nos questiona a particularidade própria de cada religião (PANIKKAR, 1988, p. 36).

Tal convicção só pode ser plenamente aceita e compreendida a partir da experiência mística porque só nesta perspectiva é possível retirar as religiões do seu isolamento e as colocar no mundo de pluralidade, e da liberdade. Esta atitude as faz partir para uma nova estruturação dos seus conteúdos em vista do discurso sobre o mistério em função dos diferentes modos de crer. A mística é o lugar comum do encontro entre as várias tradições religiosas pois todas elas têm como fonte a única realidade transcendente que é o dado místico, o qual, por natureza, coloca em evidência a pluralidade não como conflito, mas como complementariedade.

3.3 A MÍSTICA COMO ESPAÇO PARA A INTERRELIGIOSIDADE

A ultrapassagem das fronteiras religiosas, para o encontro com o diferente, faz surgir novas identidades interreligiosas. Neste sentido, a mística significa ponto de encontro para as várias formas religiosas viverem seus ritos e suas experiências diversificadas respeitosamente.

A comunhão entre os vários credos como consequência de uma profunda experiência mística conduzirá as religiões ao que se denomina de interespiritualidade a qual,

[...] promete reduzir a pó as velhas barreiras e com elas os velhos antagonismos. A interespiritualidade abre caminho para a amizade entre membros de diferentes credos. A amizade cria laços de comunidade entre e dentro das religiões através

de seus membros, e comunidade representa mudança do velho modelo competitivo e antagonístico para uma nova oportunidade, um novo paradigma de relacionamento que busca o encontro no terreno comum. A comunidade torna possível a interespiritualidade e rico o ato de cruzar fronteiras. A experiência transcendental desperta-nos para a possibilidade de uma mudança radical, permitindo-nos enxergar além das fronteiras que nos mantiveram separados uns dos outros e isolados em nossos sistemas (TEASDALE, 1999, p. 112).

Sem amizade não é possível o diálogo interreligioso como não é possível o trabalho comum das religiões pela paz. Assim sendo é possível compreender que “o objetivo de todas as grandes tradições religiosas não é construir templos enormes no exterior, mais sim criar templos de bondade e de compaixão no interior, nos nossos corações” (LAMA, 1997, p. 53).

Na compreensão de Velasco um dos lugares para o encontro e o diálogo interreligioso é a mística, como experiência interior, imediata, frutiva, que tem lugar no nível da consciência que supera e que orienta a experiência comum, objetiva da união – qualquer que seja a maneira como se vive – do interior do sujeito com o Todo, o universo, o Absoluto, o Divino, Deus ou o Espírito (VELASCO, 1999, p. 33).

O verbo dialogar está presente de maneira bem visível nos vários setores da vida nos últimos tempos. Isto é sinal de que o fundamentalismo, o radicalismo, a incapacidade para a escuta está em crise; as polarizações estão em evidência, seja no esporte, com as violentas agressões nos campos de futebol, seja na política com a incapacidade de ouvir o projeto do diferente, seja no campo religioso onde também a incapacidade de ouvir e acolher o diferente está em profunda crise com atos de violência e desrespeito aos credos, rituais, imagens, espaços sagrados. Esta situação tem se apresentado com evidência em níveis locais, nacionais e internacionais. Não se trata de um evento raro ou de uma ou outra religião, pois todas as religiões, de uma forma mais ou menos evidente, tem seus desvios para o fundamentalismo.

Lamentavelmente “as religiões podem tornar-se – e historicamente tem se tornado – um terreno especialmente próprio à intolerância, por suas verdades absolutas, ortodoxas e proselitistas. Mas isso não pertence à sua natureza: constitui, antes, um desvio do humanismo que elas implicam” (MENEZES, 1997 p. 49-50).

3.4 GLOBALIZAÇÃO E DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Com o advento da globalização, o que antes não era conhecido tornou-se próximo e causou impactos positivos e negativos. Positivos no sentido de maior expansão do

conhecimento, da rapidez nas comunicações, de mais acesso aos conhecimentos e aos saberes. Negativos no sentido de que, ao que parece, pouca gente estava preparada para uma mudança tão rápida no cenário mundial em tão pouco tempo. O despertar do novo tempo globalizado colocou as pessoas, num curto espaço de tempo, em contato com culturas e religiões até então desconhecidas. E o que antes estava sob o controle de poucos ou de uma certa hierarquia de privilegiados, agora está ao alcance de todos. Portanto, as mediações quase que desapareceram. Não são mais elas a decifram os códigos religiosos e morais para a maioria das pessoas, mas estas por conta própria desempenham tal papel.

Nesse ínterim, certas mediações tornaram-se desnecessárias. Todo mundo tem acesso a tudo e cada indivíduo faz suas próprias leituras e tira suas conclusões a partir do que consegue captar. Em certos setores, a religião estava limitada a um espaço restrito onde se acreditava que a verdade única estava contida e não haveria outras formas de compreensão senão aquela.

O processo de globalização colocou na ordem do dia e às claras uma grande diversidade de credos e ritos que foram despertando a curiosidade das pessoas e despertando uma certa fascinação nas mesmas. O diferente é atrativo, desperta a curiosidade, tira da mesmice. Neste cenário diversificado tanto as verdades quanto os símbolos religiosos ultrapassaram as fronteiras, ganharam o mundo e começaram a provocar hermenêuticas diversificadas a respeito dos ritos, dos mitos, dos espaços, dos símbolos. “O processo de decomposição e recomposição da identidade individual e coletiva, fragiliza os limites simbólicos dos sistemas de crença e pertencimento” (PACE, 1997 p. 32). Tal situação não passa despercebida pela organização religiosa, mas desperta dois tipos de comportamentos: de um lado pode provocar fechamento e rigidez das mesmas como caminho de manutenção da própria identidade e de outro lado pode favorecer a abertura para o acolhimento das diversas formas de manifestação religiosa, num sentido mais pluralista.

O fato é que para que as religiões possam caminhar em paz e prestar um serviço de paz à humanidade elas precisam dar um salto para além de si mesmas em busca da origem comum. É inegável que a pós-modernidade com sua força globalizante chegou para ficar e o caminho que se apresenta para a paz passa pelo diálogo entre as religiões. E neste sentido, dialogar não é convencer o outro sobre a minha verdade. Por isso a religião tem que ir além de si mesma. No diálogo não há perdedor e ganhador, mas ambos os lados são vitoriosos. Hoje, mais do que nunca,

O diálogo inter-religioso é uma realidade não só possível como fundamental no momento presente. Poucas são as conversações tão importantes, e poucas tão

complexas e difíceis, já que envolvem um processo de interpretação. Quando realmente autêntica, uma conversação exige abertura à mútua transformação. Exige ainda a capacidade de reconhecer semelhanças na diferença. Entrar em conversação é estar disposto a arriscar toda a sua auto compreensão atual e levar a sério as posições do outro que reclama para si igual reconhecimento de autenticidade e verdade em sua auto compreensão (TRACY, 1997, p. 139-142).

Na compreensão da biologia do conhecer, muito bem aprofundada por Humberto Maturana, é por meio do diálogo, do contato, que o ser humano entra no processo de evolução histórica. Para o autor, o amor é o fundamento do fenômeno social, porque só ele é capaz de conduzir o ser humano ao estado de compaixão, compreensão, aceitação, enfim, abertura acolhedora. Ele afirma que “a origem antropológica do *homo sapiens* não se deu através da competição, mas sim através da cooperação, e a cooperação só pode se dar como uma atividade espontânea através da aceitação mútua, isto é, através do amor” (MATURANA, 1997, p.174-185). A reflexão de Maturana aponta para uma perspectiva bastante ampla que é o amor, a única força capaz de quebrar a cristalização dos sistemas fechados e competitivos, num palco onde alguns se julgam melhores do que outros. Tal comportamento foge da originalidade e do sentido de existir das religiões. Assim sendo,

Parece claro que a ignorância sobre outras civilizações só produz medo e o medo inspira desconfiança e isolamento em si mesmo. Isto conduz à criação de estereótipos e um conhecimento superficial e limitado do outro, que não contribui para o entendimento e a mútua comunicação (RODRIGUES, 2006 p. 45).

Toda experiência interior nascida do amor modifica as relações das pessoas entre si e favorece o clima de convivência na gratuidade e contribui para a paz entre todos. Nesse sentido, as religiões são chamadas a dar um salto para além de si mesmas (RODRIGUES, 2006 p. 90). Elas tem bastante força e cabedal para tanto. Sabe-se que não é fácil tal atitude. Não há ilusão romanesca neste ponto. A religião é um conglomerado de pessoas e cada cabeça é um mundo. Mas isso não significa estar dispensada de entrar no processo de tomada de consciência da grave responsabilidade que pesa sobre ela como construtora de relações sociais. O diálogo é uma necessidade. E a esta altura do caminhar da carruagem da história não há mais como voltar atrás. O futuro da humanidade passa inevitavelmente pelo diálogo entre as religiões (KUNG, 2003, p.210).

3.5 ETAPAS NO PROCESSO DO DIÁLOGO ENTRE AS RELIGIÕES

No caminho da alteridade para o diálogo entre as religiões, o processo se dá em etapas determinantes. Podemos considerar três movimentos neste sentido quais sejam: o primeiro

passo é a pessoa²⁰ sair de si. Arraijada em si mesma a pessoa considera como certo o seu mundo, os seus valores, as suas crenças. É uma experiência do tribalismo, na qual “quem conhece somente sua religião não sabe o que é religião” (SMITH *apud* MELLONI, 2011, p. 33).

Num segundo momento, o processo se dá quando a pessoa se põe a caminho para o encontro com o outro. Este percurso é marcado pelas incertezas que o outro, como estranho, provoca. Por natureza, o ser humano é assustado com o que lhe é diferente. À medida que se avança para o encontro, uma espécie de nudez vai se evidenciando na pessoa. Tudo o que era segurança vai perdendo o sentido e o processo de esvaziamento vai se tornando presente (HEISIG, 2004, p. 157). O estranho provoca incômodo e fascinação ao mesmo tempo. O incômodo provoca a sensação de que o eu está certo e armado para o confronto com o estranho, como um mecanismo de defesa. A fascinação, por outro lado, faz a pessoa descobrir e comparar o lado bom do estranho e o lado ruim de si mesmo. Ou seja, a fascinação desarma o indivíduo que passa a olhar o outro desarmadamente. E o que antes parecia ameaça torna-se paz, e o que parecia paz, torna-se ameaça. O verdadeiro encanto acontece quando um lado não olha mais para o outro com o olhar da desconfiança, do medo, da insegurança. O encontro dialógico acontece na profundidade de uma relação que vai além do pré-conceito.

Nos altares do mundo religioso, a maneira como as religiões distribuem a sua “apresentação do sagrado”, com seus dogmas e princípios, compreende a manifestação desse fenômeno religioso, para um determinado povo e cultura. Concomitantemente, pode-se dizer que, se uma religião (qualquer que seja ela) propõe uma experiência do sagrado, independente da sua aplicabilidade linguística, mas que transmita os mesmos princípios de compaixão, alteridade, etc., ela não pode ser tida como “errada”. Pois, o abc basilar que liga o crente ao transcendente não foi quebrado ou modificado. Apenas apresentado por um horizonte ainda desconhecido e negado por outrem. Destarte, não há religião ou manifestação religiosa que, estando e apresentando os princípios acima citados, não confabulem com o mistério que envolve e se impregna no ser humano: a sede e busca pelo transcendente.

Neste sentido descobre-se que o marco central da vida do diferente não é outra coisa senão aquilo que o outro possui. Com o encontro e o processo de desarmamento de ambas as partes, o resultado é uma espécie de retorno a si mesmo, não mais como era antes. O

²⁰ A pessoa é um conjunto de valores que a estrutura a partir de dentro, tais como hábito, costumes, crenças, etc.

encontro transforma ideias e conceitos pré-estabelecidos, liberta e reforça as identidades. O processo de esvaziar-se de si mesmo não significa perder a própria identidade. Destarte se descobre que ninguém é dono do mistério. Ninguém é dono da verdade, mas todos estão caminhando para um único fim. Não mais a ideia de que o meu Deus é verdadeiro e certo, e o que não é meu Deus está errado, mas abertura para compreender que as convicções do diferente estão também certas e não é honesto desqualificá-lo (TEASDALE, 1997, p. 112).

Trata-se de uma verdadeira transformação em que o coração, a mente e a sensibilidade estão abertas para o autoconhecimento e para compreender o outro diferente. O processo não será coerente e promissor sem o autoconhecimento de si mesmo. O outro não é um monstro. Se conhecer o ser humano é tornar-se monstro de si mesmo e considerar os outros como monstros, o mergulho no próprio mistério faz descobrir a beleza misteriosa de si mesmo e consequentemente a beleza interior do outro.

O problema das tradições religiosas está exatamente em se pensar como exclusiva sem se dar conta respeitosamente das inúmeras outras possibilidades. Para mais, faz-se necessário chegar a uma compreensão de que para se descobrir e compreender a si mesmo, o ser humano é um ser sociável, ele só tem razão de existir à medida que está aberto ao outro diferente, diante do qual ele se encontra e se compreende. Para ir além de si mesmo, o ser humano precisa do outro. Se é bom haver a biodiversidade na natureza, também é possível a diversidade religiosa, não como ameaça, mas como condição da própria existência. A diversidade faz parte da criação, faz parte da vida. Em relação à alimentação, por exemplo, o ser humano precisa de diversos elementos para se manter vivo. Não é possível encontrar todos os nutrientes num só alimento. É preciso diversificar. E essa diversidade mantém o organismo vivo e funcionando bem. Tudo na natureza aponta para a diversidade. Para os diferentes que se combinam.

A vida é bastante diversa. Daí, a necessidade de compreender tal fenômeno e não considera-lo estranho, mas como constituição da própria vida. Assim sendo, é importante descobrir o caminho estranho do outro, não para destruí-lo, mas para alegrar-se com ele. Celebrá-lo. Isto passa pela capacidade de destruir fronteiras e muros para favorecer a reconciliação e a paz. Para tanto, é evidente a necessidade da paciência e da inteligência. E as tradições religiosas, na sua grande maioria, gozam de tal prerrogativa. A paciência é necessária porque se trata de uma longa estrada a ser percorrida no processo de mudança da mentalidade; uma vez que cada tradição fincou seus princípios com bastante certeza considerando-se a melhor. E esta herança não se desfaz do dia para a noite. É preciso a

utilização de uma grande ferramenta do ser humano: a inteligência. Porque no processo do encontro exige-se capacidades para interpretar as novas descobertas por meio da ativação de sensibilidades, antes adormecidas e que precisam atuar no intuito de não dar espaço as pulsões de morte e desprezo para com o diferente (GROFF, 1999, p. 143-145).

3.6 CONSEQUÊNCIAS DO ENCONTRO

É possível que o contato com outras tradições purifique a própria tradição. Se o referido contato for com base no autoconhecimento. O encontro com a luz do outro ilumina a própria realidade de si mesmo. E é preciso deixar-se iluminar pelo outro. A atitude não defensiva ajuda ambas as partes a se darem conta de que não há do que se defender, mas somente acolher e se permitir ser acolhido.

Para isto, faz-se necessário a não apropriação do sagrado, mas da convicção de que se está mergulhando nele. Nesta intenção, não há espaço para a idolatria de si mesmo. Neste sentido prova-se uma espécie de fecundação. O outro diferente, ao invés de matar, foi causa de fecundação de nova vida. O encontro fecunda ambos os lados com a vida. Esta fecundação passa pelo processo do conhecimento aprofundado da própria tradição e da tradição do outro. Isto colabora para a adesão ainda maior à própria tradição. Há vários elementos entre as diferentes tradições religiosas que podem naturalmente ser usados em comum. Aliás, uma análise mais acurada leva a uma descoberta impressionante.

As tradições têm muito em comum. Talvez mais do que elementos estranhos, mas para descobrir o que é comum no outro é preciso entrar no seu mundo, “entrar na pele do outro, calçar seus sapatos, ver o mundo, de certo modo, como o outro o vê” (DUPUIS, 1999, p. 517).

Para além da purificação e da fecundação, ou melhor, os dois elementos anteriores devem levar a uma espécie de síntese, que não se trata de sincretismo que é diluído dos elementos originando uma outra coisa, mas uma combinação nova de elementos que conduz à profundidade e plenitude de perspectivas novas. Na verdade, não há uma única tradição religiosa que seja 100% pura. Não há uma tradição que não tenha sofrido influência de outra ou que não use elementos de outras; favorecendo assim, o enriquecimento mútuo (DALAI LAMA, 1997, p. 100).

De certa forma todos partilham diferentes elementos que se tornam comuns. Isto implica numa tomada de consciência de que as identidades não estão construídas

definitivamente, mas estão se fazendo a cada momento, uma vez que nada é estático. Sobretudo na pós-modernidade. Portanto, há elementos nas tradições que são comuns as outras. Assim sendo, quanto mais as tradições religiosas se aproximarem umas das outras, tanto mais se conhecerão e encontrarão caminhos a serem trilhados juntos. Essa proximidade viabilizará uma série de caminhos disponíveis para serem percorridos por outras tradições no processo do conhecimento mútuo bem como do aprendizado comum (cf. QUEIRUGA, 2012, p 71), ou seja, uma religião pode ter elementos da outra sem que isso implique a descaracterização da própria identidade religiosa.

Abrindo-se ao indiscutível valor da diversidade que deve respeitar a alteridade que é mecanismo de enriquecimento mútuo, é indispensável caminhar para a unidade. Neste sentido, é preciso observar os modelos ou paradigmas de diálogos que estão mais presentes no contexto religioso.

Desta forma, a compreensão de religião passa pela exclusividade de uma sobre as outras, ou seja, há uma religião perfeita e as outras são todas imperfeitas, com meias verdades e sem condições de salvação para seus seguidores. Para atingirem a perfeição, tais religiões consideradas como sendo de segunda categoria, precisam chegar a identificação da única certa e plena. Nesta perspectiva, todas as religiões se tornariam uma única coisa, acabando-se com a diversidade religiosa. De fato, tal atitude implodiria a vasta riqueza antropológica inerente às várias culturas que se estabeleceram “sócio-religiosamente” através dos séculos e que foram verdadeiros moldes para a sociedade não retroceder em suas relações. Seria romper com um ordenamento de origem antropológica, e por isso, cultural e intrínseco ao homem.

A perspectiva pluralista acerca das religiões, por sua vez, considera o valor de cada tradição religiosa como necessária e ao mesmo tempo uma riqueza para a humanidade, que precisa ser cuidada, fomentada, uma vez que diversidade é um valor intrínseco à vida. Neste sentido:

Sempre é bom pensar que é preciso que existam tradições religiosas diferentes porque os seres humanos têm modos de pensar diferentes. Uma religião não pode satisfazer a um grande número de indivíduos, por isso é preferível manter o pluralismo apesar dos numerosos conflitos nascidos em nome da religião [...] no próprio Budismo percebemos uma pluralidade de ensinamentos de Buda, o qual usa uma doutrina chamada de as oitenta e quatro mil portas (DALAI LAMA *apud* MELLONI, 2011, p. 39).

Esta afirmação confirma o quadro diversificado que se tem. E não só enquanto tradições religiosas, mas dentro das próprias tradições, são bem diferentes os modos de viver

a verdade anunciada pela tradição religiosa. Ou seja, o diálogo, o acolhimento, também são elementos existentes entre as várias correntes que existem dentro das religiões. O cristianismo, por exemplo, é único. Mas é do conhecimento de todos que, no seu eixo há fundamentalismos e caminhos abertos para o diálogo. E isso se dá em todos os segmentos religiosos.

Na sua obra “Para um tempo de síntese” Javier Melloni (2011) indica alguns elementos que se fazem necessários observar na abertura a alteridade, ou seja, quando se confunde o que deve ser com aquilo que se julga ser. Neste sentido, ele chama a atenção para os seguintes pontos: é preciso não confundir plenitude com totalidade; o autor chama a atenção para se evitar o apoderamento do mistério que não pertence a ninguém e nem se esgota numa única tradição religiosa. Quando alguém recebe uma revelação não significa que o mistério esgotou-se naquele fenômeno. Assim, ele considera que a plenitude do que era possível foi percebível por aquela tradição. Mas não é ela a depositária da totalidade.

Outro ponto que merece destaque é não confundir o princípio com o final. Ou seja, uma tradição religiosa pode perceber algo que é apenas o começo da realidade misteriosa revelada. É preciso ter cuidado para não se pensar que já se chegou ao fim. Neste sentido, ele fala da diversidade das formas de montanhas, porém a neve que cai sobre elas é a mesma. Portanto, as religiões são diferentes, e tem diferentes mecanismos de interpretação do mistério que é igual a neve: cai para todos. Neste sentido, o princípio nada mais é do que abertura ao mistério para entrar num caminho que não está fechado nem se sabe onde é o fim. Outro elemento que é preciso considerar é procurar evitar que a certeza se confunda com segurança. Ou seja, todas as religiões possuem elementos que atraem e elementos que afugentam. Atrai-nos porque abrem perspectivas que enriquecem a todos, e nos afugentam porque as religiões muitas vezes relativizam algumas certezas.

Neste sentido, a religião aponta para um fim que é a comunhão com o mistério e não as seguranças débeis do caminho. Para mais, é preciso compreender que as vezes é preciso mudar de caminhos e não de direção, ou seja, estar abertos aos possíveis ventos que possam mudar a rota. Javier Melloni (2011) fala de três elementos que se colocam neste ponto. A direção aponta para o mistério de onde vem todas as coisas. Segundo que tal direção conduz à sacralidade da alteridade e terceiro que a direção conduz à reverência do mundo, mundo das coisas.

Este autor considera ainda, no campo religioso, o cuidado que se deve ter para não confundir o ícone com o ídolo, ou seja, o ícone liberta e o ídolo escraviza. Quando a religião

se apodera do ícone do mistério e faz dele um ídolo, ela provoca confusão, fundamentalismos, guerras. Portanto, as religiões não devem transformar o ícone de mistério em ídolo privado. O ícone abre a alteridade e o ídolo abre ao egoísmo. É próprio dos ídolos produzir vítimas. Outro risco a ser considerado é quando se confundem as palavras com a palavra. Ou seja, quando a linguagem do mistério é assumida pela instituição religiosa e ela considera-se a dona daquela palavra, considerando que sua fala é a fala do mistério. Quando isso acontece, a religião perde a capacidade de auto avaliar-se porque passa a considerar-se, não como receptora do mistério, mas se considera o próprio mistério, ou seja, se considera como o esgotamento total do mistério. Se o querigma²¹ se torna proselitismo ao invés de favorecer um caminhar juntos, provoca a asfixia dos diferentes (MELLONI, 2011, p. 43-51).

²¹ Na exegese moderna, “querigma” adquiriu um significado mais restrito, que designa a pregação do [...] Evangelho pelos apóstolos e pela Igreja primitiva. O interesse do estudo do q. se encontra em fazer compreender como, antes do escrito, o Evangelho foi primeiro pregado (PINTERELLI, 2013, p.1122-1123).

COSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões desenvolvidas ao longo da presente dissertação visaram problematizar a questão da violência entre as religiões, cujo pivô central é o fundamentalismo, na perspectiva da redescoberta da condição mística do ser humano, como caminho para um possível diálogo entre as várias correntes religiosas. A partir desta proposta foi possível detectar que o violento cenário no qual as religiões, em boa parte se encontram, nasce de uma possível falta de conhecimento do que se constitui o fundamento de todas as crenças, que é o ser humano aberto ao transcendente. Este ser humano é bastante diverso nos seus anseios e nas suas buscas, por isso a diversidade de manifestações o modo de crer, faz parte da existência humana. Evidentemente que este trabalho não esgota o assunto, mas procura colaborar, no oceano das investigações sobre fundamentalismo, mística e diálogo, em vista da convivência pacífica entre as diferenças.

O estudo procurou focar nas realidades do ser humano que busca um sentido para a vida com suas perguntas mais profundas, e o dado organizacional da religião tornou-se o espaço privilegiado para isso. Porém, por uma possível falta de conhecimento da sua própria estrutura antropológica, o ser humano, ao se deparar com os diferentes, passa pela experiência do sentir-se ameaçado, partindo para a autodefesa. Sobretudo no cenário mundial atual, onde a subjetividade humana tem a primazia, e onde o ser humano tornou-se a medida para todas as coisas. Neste contexto, as estruturas religiosas se sentiram ameaçadas e partiram para a autodefesa, principalmente frente às novas territorialidades existenciais estabelecidas pelo avanço tecnológico e pela cultura subjetivista e amorfa que nos envolve e despersonaliza vorazmente.

Neste sentido, acirraram-se os ânimos de algumas organizações religiosas no intuito de manter o poder e se impor frente aos outros credos. Para sanar tais problemas apontamos à mística, condição natural do ser humano, na busca do diálogo entre as diferentes realidades religiosas, em vista da superação da violência e da possível colaboração pacífica entre todas, com o intuito de promover crescimento mútuo e respeitoso.

Vimos que não é preciso abandonar a própria tradição para frequentar outra, e que o diálogo não tem a ver com relativismo, uma vez que todas as identidades serão ainda mais firmadas, a partir do conhecimento das outras e, que, juntas podem contribuir enormemente para o progresso pacífico entre os diferentes credos.

Mesmo que hajam resistências fundamentalistas e que estas ainda perdurem por algum tempo, a humanidade, ao que parece, não terá outro caminho para continuar existindo. O desejo de paz invade todos os setores da vida humana. Chegará o momento em que dialogar será um desejo não de uma minoria, mas de um considerável número de homens e mulheres, que ao fazerem a experiência de aprofundamento das raízes místicas, se encontrarão com as próprias origens e se sentirão impelidas umas para as outras na busca do que une e não do que dispersa.

Por fim, do nosso lugar de fala, como presbítero da Igreja Católica, nos propomos contribuir para o aprofundamento da questão do diálogo e do respeito entre as pessoas e religiões, uma vez que conseguimos detectar, no processo da pesquisa, que a liberdade de culto é um direito humano e que tudo o que vai de encontro com este direito, desumaniza a pessoa e é um desserviço à humanidade.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Fundo de Cultura Econômica, México, 1986.

ARAGÃO, Gilbraz. Da intolerância religiosa ao diálogo trans-religioso. In: **Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB**, v. 12, n. 1, p. 152-171, 2016.

BAUMAN, Zigmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERGERON, Richard. **Fora da Igreja também há salvação**. São Paulo: Loyola, 2009.

BERGSON, H. **Las dos fuentes de la moral y de la religión**, Madrid: Tecnos Madrid, 1996.

BINGEMER, Maria C. **O Mistério e o mundo: Paixão por Deus em tempos de descrença**. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BOBINEAU, Olivier, TANK-STORPER, Sébastien. **Sociologia das Religiões**. Loyola, São Paulo, 2011.

CAMURÇA, Marcelo. **Ciências Sociais da Religião: polêmicas e interlocuções**. São Paulo: Paulinas, 2008. [Coleção repensando a religião].

CAROZZO, Carlo. **Mística e crise das instituições religiosas**. v. 254, nº 4, 1994, p. 31.

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

CRESPI, Franco. **A experiência religiosa na pós-modernidade**. Bauru: EDUSC, 1999.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução a fenomenologia da religião**. São Paulo; Paulinas, 2001.

DALAI LAMA. **A bondade do coração; uma perspectiva budista sobre os ensinamentos de Jesus**. Lisboa: Edições Asa, 1997.

DERRIDA, Jacques; VATIMO, Gianni. **A Religião**. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2000.

DIAS, Agemir de Carvalho. **Sociologia da Religião: introdução às teorias sociológicas sobre o fenômeno religioso**. São Paulo: Paulinas, 2012.

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

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *As regras do método sociológico*. Trad. de Paulo Neves; rev. de Eduardo Brandão. 3ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**: a essência das religiões. Ed. WMF Martins Fontes. São Paulo, 2018.

GIRARD, René. **A violência do sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

HEISIG, James W. **Diálogos a uma polegada acima da terra**. São Paulo: Loyola, 2004.

HOEBEL, Adamson E. & FROST, Everett L. **Antropologia cultural e social**. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

KNITTER, Paul F. **Introdução às Teologias das Religiões**. São Paulo: Paulinas, 2008.

KÜNG, Hans. **Projeto de Ética Mundial**: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. São Paulo: Paulinas, 1993.

LABAJOS, Áureo Martín, VAQUERO, Juan José Barcenilla. **La mística en el siglo XXI**. Ayuntamiento de Ávila: Centro de estudos místicos. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

LAMA, Dalai. **A bondade do coração**; uma perspectiva budista sobre os ensinamentos de Jesus. Lisboa: Edições Asa, 1997.

LUCKMANN, Thomas. **A religião invisível**. São Paulo: Edições Loyola; Olho d'Água, 2014.

MAUSS, Marcel; LÉVI-STRAUSS, Claude. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosacnaify, 2003.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**: entre secularização e dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995.

MATURANA, H. **A ontologia da realidade**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1997.

MELLONI, Javier. **Hacia um tiempo de síntesis**. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2011.

MENESSES, H. Tolerância das religiões. In: TEIXEIRA, F. (Org.). **O diálogo inter-religioso como afirmação da vida**. São Paulo: Paulinas, 1997.

MERTON, Thomas. **O homem novo**. Rio de Janeiro: Agir editora, 1996.

_____. *O diário da Ásia*. Belo Horizonte: Veja, 1978.

_____. *Reflexões de um espectador culpado*. Petrópolis: Vozes, 1970.

- MONDIN, B. **O homem, quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Paulinas, 1980.
- MORTARI, Luigina. **Filosofia do cuidado.** Trad. Dilson Daldoce Junior. São Paulo: Paulus, 2018.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Religião e linguagem.** São Paulo: Paulus, 2015.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEXEIRA, Faustino (Org.). **Sociologia da religião: enfoques teóricos.** Petrópolis: Vozes, 2011.
- PACE, E. Religião e globalização. In: ORO, A. P.; STELL, C. A. **Globalização e religião,** Petrópolis: Vozes, 1997.
- PANIKKAR, Raimon. **La nueva inocencia.** Pamplona: Verbo Divino, 1999.
- _____. *Il diálogo intrareligioso.* Assisi: Cittadella, 1988.
- PASSOS, João Décio. **Como a religião se organiza.** São Paulo: Paulinas, 2006.
- PINTARELLI, Ary E; BERNARDI, Orlando A. **Dicionário enciclopédico da bíblia.** Centro: “Informática e Bíblia” Abadia de Maredsous. São Paulo: Edições Loyola: Paulus: Paulinas, 2013).
- PIKAZA, Jabier. **Violência e diálogo das religiões: um projeto de paz.** São Paulo: Paulinas, 2008.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **O diálogo das religiões.** São Paulo: Paulus, 2012
- RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé.** São Paulo: Paulinas, 1989.
- RICOEUR, Paul. **Em torno ao político; leituras I.** São Paulo: Loyola, 1995.
- RODRÍGUEZ, Francisco Javier Sánchez. **Mística e sociedade em diálogo.** Barcelona: Editorial Trotta, 2006.
- RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. **O futuro das religião: solidariedade, caridade e ironia.** (Org.). Santiago Zabala. Rio de Janeiro: Relume Damurá, 2006.
- SAID, Edward W. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- TAMAYO, José Juan. **Fundamentalismos y diálogos entre religiones.** Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2004-2009.
- TAYLOR, Charles. **Uma erar secular.** São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.
- TEASDALE, Wayne. Misticismo como transgressão das últimas fronteiras: Uma reflexão teológica. **Concilium** 280, 1999.

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

_____. *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2011.

TRACY, D. **pluralidade y ambigüedad**; hermenêutica, religion, esperanza. Madrid: Trota, 1997.

TRÍAS, Eugenio. Pensar a religião: O símbolo e o sagrado. *In*: VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques (Org.). **A religião**: o seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.

VELASCO, Juan Martin. **El fenómeno místico**. Estudio comparado. Madri: Trotta, 1999.

_____. *Experiência cristã de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. *La experiencia mística: Estudio interdisciplinar*. Madri: Editorial Trotta, S. A., 2004.

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

VILHENA, Maria Angela; PASSOS, João Décio. **Religião e consumo**: relações e discernimentos. São Paulo: Paulinas, 2012.

WENGST, Klaus. **Pax Romana**: pretensão e realidade. São Paulo: Paulinas, 1991.

WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia das Religiões**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

TEASDALE, Wayne. **Misticismo como transgressão das últimas fronteiras: uma reflexão teológica**. ISSN – 1414-7327 v. 280 n. 2 1999.

Internet:

BRANCO, Inês. **Resumo “Identidades Assassinas” de Amin Maalouf (1998) – Quarta Parte**. Disponível em: <http://dezminutosdeconversa.blogspot.com.br/2011/04/resumo-identidades-assassinas-de-amin_23.html>. Acessado em 27 de fevereiro de 2018.

LOREZON, Alino. **A pessoa humana, o enraizamento e o desenraizamento**: A fome e a questão ecológica no pensamento de Simone Weil. Disponível em: <<http://www.personalismo.net/PDF/2009-12/fdp-apessoa.pdf>>. Acessado em: 27 de fevereiro de 2018.

SABER FILOSÓFICO. Leandro Karnal. Disponível em:
<www.youtube.com/watch?v=mU9E5fzD4P4&t=1s>. Acessado em: 25 fevereiro de 2018.

VIGIL, José Maria. Encuentros en Can Bordoi, segundo Encuentro: **Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del S. XXI?** – Barcelona: CETR, Marzo de 2005.

Disponível em: <http://cetr.net/files/Segundo_Encuentro_de_Can_Bordoi.pdf>. Acessado em 14 de Fevereiro de 2018.