REFLEXÃO

ORIGINAL

Editores
Ceci Maria Costa Baptista Mariani, Breno Martins Campos

Apoio
Programa de Desenvolvimento da Pós-Graduação (PDPG) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Conflito de interesses
Não há conflito de interesses.

Recebido
12 maio 2025

Versão final
4 set. 2025

Aprovado
16 set. 2025

Espiritualidade e Interculturalidade: diálogo sem opressão institucional

Spirituality And Interculturality: Dialog with no institutional oppression

Brasil Fernandes de Barros[1,2]

[1] Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Departamento de Ciências da Religião. Belo Horizonte, MG, Brasil. *E-mail*: <brasil@netinfor.com.br>.

[2] Universidade Estadual de Montes Claros, Centro de Ciências Humanas, Departamento de Filosofia. Montes Claros, MG, Brasil.

Como citar este artigo: Barros, B. F. Espiritualidade e Interculturalidade: diálogo sem opressão institucional. *Reflexão*, v. 50, e2515580, 2025. https://doi.org/10.24220/2447-6803v50a2025e15580.

Resumo

A espiritualidade pode ser definida como uma realidade profundamente humana, que toca a nossa existência e se encontra presente antes mesmo de qualquer religiosidade e é característica de um ser multifacetado que possui múltiplas dimensões: física, psicossocial, existencial e espiritual, e essas na maioria das vezes antecedem às experiências religiosas. São essas facetas que permitem que o ser humano expresse o seu sentido existencial profundo, onde este demonstra a capacidade de conectar-se consigo mesmo, com os outros, com o cosmo e com a divindade, uma capacidade de transcendência e de integração da diversidade na unidade, o que neste artigo chamamos de espiritualidade ontológica e que está presente em muitas das suas manifestações de existência, seja no pessoal, seja na religiosidade institucionalizada. Mas todas essas capacidades se expressam naquilo que lhe é essencial e comum a todos os seres humanos. Através de uma pesquisa bibliográfica, procuramos identificar qual o melhor caminho para o diálogo intercultural, de forma que se reconheça a existência desta espiritualidade ontológica em ambientes institucionais na educação. Para atingir este objetivo desenvolvemos uma discussão que usa os pensamentos de Fidel Tubino e as considerações e os conceitos de alteridade de Raúl Fornet-Betancourt como fio condutor para refletir sobre quais são as condições imprescindíveis para que o diálogo intercultural possa ser alcançado em diversas tradições culturais sem que a religiosidade institucional seja opressora tanto no trabalho missionário quanto na educação.

Palavras-chave: Diálogo inter-religioso. Ensino religioso. Religiosidade Institucional. Trabalho missionário.

Abstract

Spirituality can be defined as a profoundly human reality, which touches our existence and is present even before any religiosity and is characteristic of a multilayered being who has multiple dimensions: physical, psychosocial, existential and spiritual, and these most often precede religious experiences. It is these aspects that allow human beings to express their deepest existential sense, where they demonstrate the ability to connect with themselves, with others, with the cosmos and with divinity, a capacity for transcendence and for integrating diversity into unity, which in this article we call ontological spirituality and which is present in many of their manifestations of existence, whether personal or in institutionalized religiosity. But all these capacities are

CC BY

expressed in what is essential and common to all human beings. Through a bibliographical survey, we have tried to identify the best way for intercultural dialogue that can recognize the existence of this ontological spirituality in institutional environments in education. To achieve this goal, we developed a discussion that uses the thoughts of Fidel Tubino and the considerations and concepts of alterity of Raúl Fornet-Betancourt as a guiding thread to reflect on what are the essential conditions for intercultural dialogue to be achieved in diverse cultural traditions without institutional religiosity being oppressive in both missionary work and education.

***Keywords*:** *Interreligious dialog. Religious education. Institutional religiosity. Missionary work.*

Introdução

A espiritualidade pode ser definida como uma realidade profundamente humana, que toca a nossa existência e se encontra presente antes mesmo de qualquer religiosidade, e é característica de um ser multifacetado que possui múltiplas dimensões: física, psicossocial, existencial e espiritual, e essas na maioria das vezes antecedem às experiências religiosas (Souza, 2013). São essas facetas que permitem que o ser humano expresse o seu sentido existencial profundo, onde este demonstra a capacidade de conectar-se consigo mesmo, com os outros, com o cosmo e com a divindade. É a capacidade de transcendência e de integração do indivíduo da diversidade na unidade. Algo que segundo nosso ponto de vista chamamos de "espiritualidade ontológica" e que está presente em muitas das suas manifestações de existência e em diversos contextos.

Para as nossas análises neste ensaio usaremos os conceitos epistemológicos apresentados em nossa tese de doutorado, transformada no livro *Na intimidade do Coração*: *a mística em Chico Xavier* (Barros, 2025), no qual, em seu capítulo sétimo, fazemos a divisão da experiência dita espiritual em camadas, decompondo-a e separando-a em duas dimensões que, apesar de distintas, interrelacionam-se, como nas definições de *complexus* de Morin (2001, p. 38) que diz:

> *Complexus* significa o que foi tecido junto; de fato, há complexidade quando elementos diferentes são inseparáveis constitutivos do todo [...], e há um tecido interdependente, interativo e retroativo entre o objeto de conhecimento e seu contexto, as partes e o todo, o todo e as partes, as partes entre si. Por isso a complexidade é a união entre a unidade e a multiplicidade [...].

Nessa citação de Morin, o que "foi tecido junto", pode ser analisado em partes, e seguindo esse raciocínio, dividimos, como dissemos, a experiência dita espiritual em duas dimensões, a primeira chamamos de dimensão "fisiológica ou fenomênica", quando se pensa a partir da mente humana segundo a psicologia pragmática de James (1910) além de características básicas como o *ethos* e a linguagem; e a segunda, de dimensão "experiencial ou interpretativa", quando se toma por base a cultura, os costumes e as tradições. Essas dimensões por sua vez, em nosso conceito, são divididas em camadas, utilizando além dos conceitos de James, Ancilli, Katz e os conceitos de "horizonte de experiência" de Schillebeeckx (1994, p. 4), que explicitaremos um pouco mais abaixo.

Em nossa proposta o contexto é fundamental para definição de "espiritualidade ontológica", pois não podemos identificá-la sem análise deste, pois esta (a espiritualidade ontológica), é construída através das vivências de cada indivíduo, que por sua vez, a nosso ver, sempre serão mediadas, já que não há uma experiência pura de contato com o que é chamado por alguns, de Deus, de divino ou de transcendente. O que pode ser experimentado é uma proximidade ou uma irradiação dela, e que será, como diz Inge (1899, p. 4, tradução própria) quando este fala da experiência mística de "[...] algo visto através de um vidro escuro", e que é tomado por muitos autores com uma via obscura de percepção do transcendente. Essa percepção da consciência modifica a percepção do indivíduo e faz com que ele "preencha as lacunas de seu entendimento" com aquilo que ele possui de concreto, que é a sua realidade pessoal. A diferença entre o que se apresenta e o que percebemos é o que Schillebeeckx (1994, p. 4) chama de "referente disponível ou

ideal" e que cria a sua experiência a partir das imagens construídas com as marcas de uma cultura específica, o que permite ao crente entrar em relação com o "verdadeiro referente" mediado pela pessoa em sua experiência específica. Assim sendo, também segundo Schillebeeckx, as diversas interpretações religiosas tomam forma, afirmando que: "o surgimento de muitas religiões pode ser explicado [...] pela multiplicidade de experiências humanas do mundo e do homem dentro de experiências específicas e diversas tradições de experiência específicas e diversificadas" (Schillebeeckx, 1994, p. 4).

Schillebeeckx (1994, p. 34) aprofunda o entendimento a respeito da experiência de forma significativa, trazendo o importante conceito de "horizonte de experiência", que trata do conjunto de nossas experiências adquiridas até então, somadas ao nosso saber, que inevitavelmente influenciará o quadro interpretativo das novas experiências, e ao dizer que:

> Aprender por experiência é processo que se realiza de tal modo que nova experiência concreta é posta em ligação com nosso saber já adquirido e nossas experiências tidas até então. Assim surge uma ação recíproca: o todo das experiências já feitas torna-se quadro interpretativo ou "horizonte de experiência", no qual interpretamos novas experiências, enquanto, ao mesmo tempo este quadro prévio interpretativo é exposto à crítica por essas novas experiências: é completado, corrigido e muitas vezes até inteiramente contestado. Em todo caso, o já experimentado anteriormente é visto através de novas experiências em nova conexão e, sendo assim é visto de maneira diferente. Nós sempre experimentamos dentro de um quadro interpretativo. E este não passa em últimos termos da experiência cumulativa pessoal e coletiva que se acrescenta em épocas anteriores, ou por outros termos: *uma tradição de experiência*.

O "horizonte de experiência", portanto, modificará a interpretação da experiência fazendo com que mesmo as experiências repetidas não sejam as mesmas, pois acontecerão em momentos distintos e mediados por novas tradições de experiência, já que elas são cumulativas. Esse aspecto é apresentado por Schillebeeckx como positivo, mas por outro lado, pensamos que isso é a raiz de um aspecto negativo, que limita a compreensão, tornando seletiva e dirigindo de forma antecipada a interpretação de novas experiências, sejam elas quais forem. Quando se fala em termos de interculturalidade, esse aspecto negativo pode ser extremamente problemático, pois direcionaria o indivíduo para uma tradição de experiência, que o torne inflexível para outras realidades culturais. Assim, a "tradição de experiência" fará com que cristãos tenham somente experiências cristãs, budistas experiências baseadas nos ensinos de Buda, enquanto muçulmanos terão suas experiências calcadas no ensino do Corão, rejeitando tudo o que é diferente. Esse é um fator fundamental de compreensão quando falamos de interculturalidade já que não podemos, como falaremos à frente, desprezar as vivências individuais de cada pessoa, que fornecerão o arcabouço de sua "espiritualidade ontológica" que será única para cada indivíduo.

Assim é preciso compreender que todas essas experiências mediadas se expressam naquilo que é essencial e comum a todos os seres humanos: a linguagem, a cultura e o ethos. É por assim dizer, a própria essência do indivíduo.

Todos sabemos que apesar de nossa espiritualidade ser algo pessoal e intransferível, vivemos inseridos dentro de uma cultura com diversos contextos, que são por natureza extremamente diversos, e que cada indivíduo da sociedade que participamos é todo um universo em si mesmo e que invariavelmente será diferente do que somos. Embora pudéssemos nos situar no campo teórico missionário teológico, não é este nosso objetivo aqui, pois pensamos que este nosso ensaio será mais útil se aplicado em um campo mais diverso, no caso, aplicaremos nossa teoria no campo da Educação, no qual existem, como demonstraremos, fortes tensões entre este

"espiritualidade ontológica" e as pressões de uma "religiosidade institucional"[3]. Particularmente, quando estamos falando do campo da educação, somos faceados desde cedo nas instituições de ensino com uma série de indivíduos, que por vezes assumem para si o Ensino Religioso como missão particular, e estes são muitas vezes portadores de culturas familiares próprias e até de culturas estranhas à própria sociedade que vivemos e eventualmente representado/as por diversas culturas religiosas institucionalizadas. Nosso objetivo aqui é estabelecer através do reconhecimento da existência dessa ontologia, dessa "tradição de experiência", uma discussão preliminar a respeito de interculturalidade e da religiosidade, de forma que a descoberta da existência desse ser é que faz, segundo nosso entendimento, que encontremos na alteridade a existência do diferente. Reconhecendo assim a existência e a presença deste ser ontológico espiritual através das diversas culturas e também na religiosidade institucional (também presente nas instituições de ensino, através de seus docentes e funcionários), que construiu o indivíduo através de toda sua existência percebendo que é na alteridade que encontraremos uma forma de aproximação com a espiritualidade do outro.

Para fazer esta discussão entre este dilema do que é pessoal e do que é institucional, pretendemos usar os pensamentos de Fidel Tubino e as considerações e os conceitos de alteridade de Raúl Fornet-Betancourt como fio condutor para refletir sobre quais são as condições imprescindíveis sem as quais o diálogo desta "espiritualidade ontológica" a que nos referimos podem ser alcançadas através do diálogo em diversas tradições culturais, sem que esta religiosidade institucional seja opressora.

Espiritualidade ontológica x Religiosidade institucional

Primeiramente, vamos recorrer às considerações de Fidel Tubino que diz que uma de suas principais preocupações é de "[...] refletir sobre as condições sem as quais não é possível o diálogo de espiritualidades incorporadas em diversas tradições culturais" (Tubino, 2018, p. 1). Para esta reflexão ele se preocupa em fazer uma importante distinção entre o que é Espiritualidade e o que são as religiões, o que aqui chamaremos de "religiosidades institucionais". A partir da perspectiva desta diferenciação, é que, para Tubino, o diálogo inter-religioso se abre de forma frutífera para espiritualidades de origem não ocidental.

Estamos acostumados a tratar por espiritualidade, de maneira geral, aquilo o que é abordado pelas religiões formais, mas penso, porém, que temos que aguçar nosso olhar também, na direção das espiritualidades que não são processadas em corpos doutrinários ou organizadas em instituições hierárquicas. Essas geralmente estarão presentes nas culturas originárias e que representam uma oportunidade privilegiada para colocar em prática o "diálogo dialógico" de que fala Raimon Panikkar, para experimentar a "fusão de horizontes". A esse respeito, Tubino (2018) cita Dewey, que faz uma sugestiva distinção. Segundo Dewey, "[...] há uma diferença entre a religião e o religioso; entre aquilo que pode ser denotado por um substantivo e o tipo de experiência que é designado por um adjetivo". Como substantivo "[...] uma religião sempre significa um corpo especial de crenças e práticas que têm uma certa organização institucional, tolerante ou intolerante. Por outro lado, o adjetivo "religioso" não indica nada com relação a uma entidade indefinível, seja ela institucional ou um sistema de crenças. Tubino (2018, p.6) nos diz ainda:

[3] Cabe ressaltar aqui, que no campo da Educação, em tese, esta religiosidade institucional não deveria existir, particularmente no ensino público, mas não é o que acontece de fato na prática, pois como citaremos à frente muitos dos educadores da atualidade, ou seja, os que estão empossados em seus cargos, foram formados em um ambiente de ensino religioso confessional e procuram mantê-lo assim, apesar não estar previsto na BNCC.

> O diálogo intercultural de espiritualidades é um tipo muito particular de diálogo porque o que está em questão é o significado da vida e da morte. Dialogar com pessoas de culturas não ocidentais sobre o significado nos permite ampliar e enriquecer não apenas nossa maneira de pensar, mas também, e principalmente, nossa maneira de nos posicionarmos diante do mistério e de nossa maneira de viver e habitar a Terra.

Temos que ter em mente que diálogo não é um ato de empreender reflexões e/ou discussões sobre algo no intuito de decidir o que fazer em relação a problemas comuns, isso é deliberação. O diálogo é, ou deveria, pelo menos, ser uma experiência da escuta incondicional e recíproca. Tem por objetivo ampliar nossos horizontes de experiência, nos termos de Schillebeeckx que apresentamos anteriormente, é o aprender pela experiência do outro. Se o indivíduo estiver aberto para o diálogo, este aprenderá com a experiência apresentada pelos que estão à sua volta, colocando essa nova percepção em ligação com suas experiências anteriores, e criando assim novos cenários interpretativos, que por vezes serão distintos do que se possuía e do que foi apresentado no diálogo. Neste diálogo não deve haver uma tentativa de buscar consenso, mas sim harmonia. Esta ação é da ordem de uma conversa amigável, não de uma persuasão. O diálogo intercultural de espiritualidades, segundo a visão de Tubino (2018), é uma forma muito particular de diálogo que quando ocorre com pessoas de culturas não ocidentais nos permite ampliar e enriquecer, não apenas nossa maneira de pensar, mas também, e acima de tudo, nossa maneira de nos posicionarmos diante do mistério e de nossa maneira de viver e habitar a Terra.

Sobre este diálogo intercultural abordado por Tubino, o filósofo Fornet-Betancourt (2007, p. 50) faz a seguinte abordagem:

> A interculturalidade, enquanto processo contextual-universal de capacitação para uma cultura, de culturas (e religiões) em relação e transformações abertas, não é missão, mas *desmissão*. Quero dizer que é uma atitude vivencial que não se projeta como missão de transmissão ao outro do próprio senão como permanente *desmissão* dos direitos culturais que temos como próprios, para que por esta *contração* do volume do que somos possam emergir em nossos próprios contextos de acolhida, espaços livres não ocupados, nos quais o encontro com o outro é já, de entrada, experiência de convivência em seu sentido forte.

O contexto dessa citação de Fornet-Betancourt (2007) é feito, a partir de uma práxis intercultural da fé Cristã, de uma religiosidade institucional com corpos doutrinários definidos, organizados em instituições hierárquicas, onde há um "missionário" como agente de diálogo intercultural, que se propõe a um diálogo. Esses "missionários" têm sido encontrados na posição de docentes nas instituições de ensino, mesmo públicas, quando se fala em termos de ensino religioso, o que não seria um problema se estes abrissem mão de suas missões. Nesse contexto o autor faz considerações acerca de um diálogo que para que seja intercultural, é preciso que esse agente desse diálogo, no caso o missionário, tenha que "abrir mão" de sua missão de transmissão, de suas posições embasadas em uma religiosidade institucional, em favor de um diálogo que produza resultados efetivos em termos de uma "espiritualidade ontológica", que deve estar presente nos dois lados dessa relação, onde o "missionário" e o receptor tenham respeitadas as suas posições íntimas. Assim, a "[...] prática da interculturalidade concretiza-se primeiro como uma paciente ação de *renúncia*" (Fornet-Betancourt, 2007, p. 50).

Essa ação de renúncia em prol da interculturalidade é categorizada por Fornet-Betancourt em seis formas diferentes de ações:

a) A renúncia em sacralizar as origens das tradições culturais ou religiosas;

b) A renúncia em converter as tradições próprias num itinerário escrupulosamente estabelecido;

c) A renúncia em dilatar as "zonas de influência" das culturas em sua correspondente formação contextual;

d) A renúncia em decantar identidades delimitando entre o próprio e o alheio;

e) A renúncia em centrar o que cada cultura chama próprio em um centro estático;

f) A renúncia em sincretizar as diferenças sobre a base de um suposto fundo comum estável e, por isso, também renuncia à teleologia da unidade.

O autor pensa que esta religiosidade institucional cristã que pretende dialogar com outras realidades, particularmente as "espiritualidades ontológicas" dos povos originários têm que abraçar essas renúncias fundamentais, que caracterizam uma prática, uma atitude intercultural, que podem ser lidas de forma positiva transformando as inculturações em uma interculturalidade não opressora. Mas a pergunta que fica a partir daí é: será que os "missionários" estão prontos para fazer essa renúncia apresentada por Fornet-Betancourt?

Interculturalidade x Inculturação

Apesar de estarmos focando a temática de nosso artigo no campo da educação, vemos alguns docentes atuarem como missionários, que como já dissemos é um equívoco, mas se houver uma renúncia por parte do docente missionário de sua espiritualidade ontológica institucional, uma ação intercultural será possível. Sendo assim, para discutir as questões de interculturalidade x inculturação, para responder à pergunta que fizemos ao fim do tópico anterior vamos usar como referência Torre Guerrero, teólogo que apresenta uma importante vivência com o trato do religioso na América Latina de língua espanhola, e que propõe um manual prático de evangelização das culturas por onde a igreja católica se propõe a atuar. Vemos neste autor uma intenção positiva, um desejo de não ser opressor e isso se traduz logo de início em seu manual quando diz: "Uma espiritualidade suspeita de ser ardilosamente opressiva não tem utilidade. Pois, no fim das contas, é isso que as culturas minoritárias acusam a Igreja Católica de fazer em sua proposta de 'inculturação'" (Guerrero, 2024 p. 1). Segundo este autor, para atingir este objetivo seriam necessários os seguintes passos:

a) A ação pela qual o evangelizador assume a cultura do evangelizado;

b) A ação pela qual o evangelizado assume os princípios do Evangelho trazidos pelo evangelizador;

c) A ação pela qual a cultura é renovada pelo Evangelho.

Porém, a intenção, sem fazer julgamento de nossa parte da boa vontade inserida no contexto, é de fazer uma ação intercultural, mas que na prática não é inter-religiosa, muito menos intercultural, já que, quando percebe a presença de uma espiritualidade diferente procura transformá-la.

O autor, na letra "b", sugere que o "evangelizado" deve assumir os princípios do Evangelho, este "assumir" sobrepõe à sua cultura. Não há na colocação do autor hipótese de sobrevivência da cultura local, pois essa será "renovada pelo Evangelho". E isto é em termos de interculturalidade uma violência, pois esta despreza qualquer "espiritualidade ontológica" que eventualmente ali existisse.

Temos que problematizar inclusive o próprio texto do autor cujo o título é: *La interculturalidad como fuente de espiritualidad. Una espiritualidad para evangelizadores del siglo XXI*, que em seu título fala de interculturalidade, mas no corpo do texto se fala em inculturação. Percebemos aí uma confusão entre interculturalidade e inculturação, que não são a mesma coisa. Essa visão fica clara no seguinte trecho:

> Há uma pergunta que devemos fazer a nós mesmos: já nos aproximamos de outras culturas e conhecemos ou até mesmo indagamos sobre suas definições de cada ser? Por que as julgamos a partir de nossas próprias definições? Por que não confrontamos a verdade de nossas definições com a *verdade das deles?* Essa é a razão pela qual *partimos da "verdade"* para podermos falar sobre espiritualidade com uma base. *A espiritualidade que não se baseia na verdade nos distorce, nos diminui, nos impede de chegar ao centro daquele que é a verdade total*: *Deus, nosso Pai...* - Dizer que a espiritualidade se baseia na verdade é *basear a espiritualidade naquilo que define Deus* [...] (Guerrero,2024, p.12, grifo próprio).

O autor instrui seu leitor para não ser opressivo, mas parte do princípio que sua "verdade" e sua "divindade" são a base da verdade total, e que a verdade do outro (do evangelizado) é uma distorção de uma pretensa verdade total. Isso não é novidade, um dos pioneiros da ciência da religião, Müller, cita um documento de 1760, que tenta converter os hindus ao Cristianismo:

> *Ezour* Veda trata-se de um manuscrito que foi entregue a Voltaire em 1760 por Louis-Laurent de Federbe, Chevalier de Maudave. O texto era em f.rancês e dizia ser uma tradução de um original sânscrito. Voltaire ficou entusiasmado com o trabalho, o copiou e o divulgou. Foi publicado pela primeira vez em 1778. A veracidade desses escritos foi questionada pela primeira vez em 1782 e sua falsidade foi confirmada em 1822. Ao invés de um trabalho original em sânscrito, o Ezour Veda provou ser um texto em francês, escrito por jesuítas franceses, e destinado a ser traduzido para sânscrito, e tinha o objetivo de converter hindus ao Cristianismo (Müller, 2020, p. 67).

Esse texto é uma demonstração que para alguns missionários tudo é válido para alcançar seu objetivo. Nossa proposta aqui não é de condenar essa tentativa de inculturação, se feita fora do âmbito da educação, mas problematizá-la, e afirmar a necessidade de uma tomada de consciência da existência de religiosidades particulares de parte a parte. E que esta religiosidade não será necessariamente institucional. Não vemos problemas de religiões propagarem suas ideias e tentar promover conversões, mas entendemos que o problema está na forma. Se voltarmos mais uma vez nos conceitos de "horizonte de experiência" citados anteriormente, vamos perceber que existe no outro um conjunto de experiências que lhe são próprios, e que este receberá os novos pontos de vista e os somará aos seus entendimentos anteriores, criando muitas vezes novos conceitos, novas formas de religiosidade, sejam institucionalizadas ou não, como afirma Schillebeeckx (1994). É assim, por exemplo, que surge o sincretismo religioso, lugar onde ocorre soma do que era o indivíduo, com as novas informações que recebe, mas que como veremos mais a frente pode ser uma forma de esconder a *religiosidade ontológica* do indivíduo que a usará como defesa para ser aceito no meio em que se encontra.

Voltando às afirmações de Guerrero, vemos que há neste autor uma intenção de não ser opressor, mas, ao nosso ver, essa ação se complica na prática, pois o ponto de partida dessas ações missionárias é de uma religiosidade institucional e que muitas vezes está mesclada com a "espiritualidade ontológica" de seus missionários. Esse missionário também é um ente portador de sua própria espiritualidade, e ele, na maioria das vezes, não será capaz de fazer a renúncia, de desmissão proposta por Fornet-Betancourt pois "acredita" em seu "sacrifício missionário", que descreveremos a frente. Se ele não estabelecer a sua dialogia, através do reconhecimento dessa Espiritualidade, que também a reconhece presente na cultura do outro, ele fatalmente será opressor e procederá com processos de inculturação. E é nesse ponto que deverá ocorrer a paciente ação de renúncia de Fornet-Betancourt que discorremos anteriormente. E ele ainda completa suas considerações sobre esta renúncia dizendo que,

> A interculturalidade renuncia sincretizar as diferenças sobre a base de um suposto fundo comum estável e, por isso, também renuncia à teleologia da unidade sem mais. Pois bem, pensamos que

> esses traços que resumi como as renúncias fundamentais, que caracterizam a prática de uma atitude intercultural, lidos positivamente, podem inspirar e orientar uma nova transformação do cristianismo; uma transformação que mudaria suas inculturações em interculturizações e que seria, deste modo, mutação e mudança ao mesmo tempo (Fornet-Betancourt, 2007, p. 50).

Enrique Dussel, eminente filósofo argentino discorre sobre o "sacrifício missionário", abordado acima, quando discorre sobre o que ele chama de "Mito da Modernidade", cuja a descrição é feita por ele da seguinte forma:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.
3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à européia o que determina, novamente de modo inconsciente, a "falácia desenvolvimentista").
4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial).
5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera).
6. Para o moderno, o bárbaro tem uma "culpa"15 (por opor-se ao processo civilizador)16 que permite à "Modernidade" apresentar-se não apenas como inocente, mas como "emancipadora" dessa "culpa" de suas próprias vítimas.
7. Por último, e pelo caráter "civilizatório" da "Modernidade", interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da "modernização" dos outros povos "atrasados" (imaturos)17, das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera. (Dussel, 2005, p.64).

Guerrero, quando discorre sobre sua intenção de não ser opressor, ele tenta fugir deste mito da modernidade apresentado por Dussel, mas será que há de fato este entendimento por parte dos missionários, que acreditam que sua divindade é "mais qualificada" que a divindade dos outros? É preciso uma tomada de consciência do "missionário" e/ou do "educador" de que, uma vez estabelecido o entendimento que seres humanos de parte a parte nesse processo de comunicação intercultural, ambas devem respeitar e ser respeitadas, é necessário que estabeleça uma práxis de diálogo.

Condições mínimas para o diálogo intercultural de espiritualidades

O diálogo, como vimos até aqui, é uma experiência da escuta incondicional e recíproca ampliando nossos horizontes de experiência e compreensão que modificará tanto nossas suposições anteriores quanto nossa maneira de situar a nós mesmos e o mundo. Deliberamos sobre os problemas que compartilhamos a fim de gerar um consenso prático que não é o caso aqui, e como já dissemos,

> O diálogo intercultural não busca consenso, mas sim harmonia. É da ordem de uma conversa amigável, não de uma persuasão retórica. O diálogo intercultural de espiritualidades é um tipo muito particular de diálogo [...]. Dialogar com pessoas de culturas não ocidentais sobre o significado nos permite ampliar e enriquecer não apenas nossa maneira de pensar [...] (Tubino, 2018, p. 6, tradução própria).

De forma objetiva, para que isso aconteça é necessário que haja espaço na religiosidade institucional, que esta seja receptiva e flexível às contribuições da diversidade de experiências e concepções do sagrado. Tem que haver um espaço plural pronto para o reconhecimento, ou seja, de respeito e apreciação recíproca. Assim o interlocutor, o missionário ou educador, nos termos que colocamos aqui, precisa ter uma formação que o torne disposto, segundo Tubino (2018, p. 6), a colocar em prática algo semelhante ao que os psicanalistas chamam de "atenção flutuante". Para ele isso "[...] consiste em uma suspensão, tão completa quanto possível, de tudo o que normalmente concentra a atenção: inclinações pessoais, preconceitos, suposições teóricas, mesmo as mais bem fundamentadas" (Jean; Bertrand, 1977, p. 38). Isso pressupõe uma preparação emocional e intelectual que permita um relacionamento de forma livre com nossas pré-compreensões e predisposições, de acordo com a "espiritualidade ontológica" de todos os indivíduos neste processo. Observemos que aqui falamos de "todos" os indivíduos deste processo, pois não há interculturalidade com tão somente uma das partes, pois se levado em conta tão somente um dos lados, estaremos falando de inculturação e muitas das vezes de opressão por parte de uma religiosidade institucional.

Sobre opressão, Freire nos diz que os opressores primam por uma mistificação para que os oprimidos não se posicionem e se tornem anunciadores e denunciadores. Se houver diálogo haverá conscientização. Ele entende que

> [...] A conscientização produz a desmistificação. É evidente e impressionante, mas os opressores jamais poderão provocar a conscientização para a libertação: como *desmitificar se eu oprimo*? Ao contrário, pelo fato de que sou opressor, tenho a tendência de mistificar a realidade que se dá à apreensão dos oprimidos, para os quais então essa apreensão se dá de maneira mítica, e não crítica. O trabalho humanizador não poderá ser outro que não o de desmistificação. Por isso mesmo, a conscientização é a abordagem da realidade mais crítica possível, desvelando-a para conhecê-la, e para conhecer os mitos que enganam e ajudam a manter a realidade da estrutura dominante? (Freire, Paulo, 2016. p. 60).

Assim, o diálogo não opressor, que gera conscientização tem que ser desmistificado, não podem existir lacunas de entendimento, tem que ser claro, sem a compreensão do que dizem e sentem as tradições de experiências de cada parte, sem a compreensão da "espiritualidade ontológica" presente em cada parte deste diálogo intercultural isso não acontecerá.

Tubino (2018, p. 6) em seu texto destaca que "inclinações pessoais, preconceitos, suposições teóricas, mesmo as mais bem fundamentadas" devem ser colocadas em segundo plano de forma "tão completa quanto possível", e isso demonstra que a espiritualidade do missionário deve fazer parte deste "cálculo", pois há uma limitação de nosso enraizamento ético que só pode ser – na melhor das hipóteses – momentaneamente parcial, e isso é extremamente importante, porque nenhuma espiritualidade ocorre sem ser mediada como já discorremos anteriormente, por mais boa vontade que exista. Embora o missionário não consiga, na maioria das vezes, se desvincular de seus pontos de partida, ele poderá, se estiver consciente disso para o diálogo, pelo menos, pronto a se relacionar com eles de uma forma não dogmática e não opressora. A atenção flutuante como intenção permite a ele estar atento à intrusão de preconceitos e categorias culturais na representação da alteridade. Em outras palavras, permite uma certa distância crítica da compreensão pré-reflexiva do mundo a partir da qual processa a sua própria cultura vivida compreendendo a vivência do outro (Tubino, 2018).

No caso dos trabalhos missionários praticados pelas religiões, podemos ainda compreender que haja uma pressão das crenças pessoais dos seus interlocutores, um "sacrifício missionário", que não estejam preparados, nos termos de Fornet-Betancourt apresentados anteriormente, para

fazer as renúncias necessárias em prol de um diálogo intercultural, porém há realidades em que esta situação, ao nosso ver, devem ser fortemente problematizadas. É o caso específico do ensino religioso na escola, que deve disseminar informações, considerando os direitos de aprendizagem e a formação integral que contemple todos os segmentos sociais, não sendo, portanto, o seu objetivo, doutrinar discentes, teologicamente falando, e sim oferecer, como prevê a BNCC – Base Nacional Comum Curricular – despertar para o conhecimento dos "[...] fenômenos religiosos em suas múltiplas manifestações [como] parte integrante do substrato cultural da humanidade" (Brasil, 2018, 4.5, Ensino Religioso).

Mas infelizmente no Brasil essa questão é ainda digna de nota, como descreve Cristina Borges (2023, p. 152, grifo próprio) que diz:

> O universo brasileiro, como acontece em qualquer outro espaço cultural com tradições diferentes, surgiu de um encontro conflituoso de culturas sob o colonialismo. *A experiência intercultural torna-se imperativa*, pois a miscigenação e as experiências de sincretismo são condições sociais, mas o "status" social e acadêmico das culturas e dos *sistemas simbólicos dos descendentes dos povos africanos e indígenas permanece colonial*, devido à sua posição ainda subalterna em relação ao brasileiro branco e "ocidentalizado". *O processo de negação dessas culturas se manifesta nos currículos e conteúdos das escolas brasileiras*, onde uma porcentagem muito menor de tempo é dedicada ao ensino da própria história brasileira e de suas origens. Além disso, no Brasil de hoje, a tensão entre regulação/emancipação - apropriação/violência é evidente [...]. Nesse contexto, é necessário perguntar: como pensar em experiências interculturais baseadas na educação intercultural em um Brasil notoriamente dividido entre bolsonaristas e lulistas? E, mais importante, como é possível pensar em experiências interculturais no Brasil a partir do campo da educação?

De um ponto de vista prático é fundamental que tenhamos consciência, antes de mais nada, de nosso lugar, de nosso ponto de partida. Se de um lado, como discorremos até agora, há a questão das espiritualidades, há também questões de cunho político-social. A estrutura social em que vivemos no Brasil, como nos afirma Borges, não permite que a nossa própria cultura se escute. Já que os indivíduos que pertencem às "culturas e dos sistemas simbólicos dos descendentes dos povos africanos e indígenas" são forçados em seu meio acadêmico a "embranquecer", a "ocidentalizar-se", não há legitimação de nossa própria origem.

Na obra *Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças do candomblé* (Caputo, 2012) temos um importante recorte disso. A autora discute como esta relação se desenvolve na prática em escolas da cidade do Rio de Janeiro. Ela descreve como as crianças que vivem desde seu berço toda uma cultura sob os moldes do Candomblé são fortemente agredidas por essa cultura de embranquecimento que nos fala Borges na citação acima, quando são confrontadas com a educação nas escolas cariocas (e não teria receio de dizer, que isso se replica na maioria das escolas brasileiras de âmbito urbano). Caputo nos descreve o seguinte cenário, ao transcrever os relatos de Joyce Eloi dos Santos aos 13 anos. Essa descrição foi feita quando a personagem tinha 27 anos:

> 'Quando vou para a escola sempre uso camisa, de mangas para que cubram as curas'[4] O depoimento foi dado [...], na mesma época que, [...], afirmou não ir para a escola com seus colares e guias do candomblé justamente por se sentir envergonhada e para evitar mais discriminações. Hoje, aos 27, vimos que Joyce continua no candomblé. [...] Joyce lembra que na quinta série uma professora a chamou na frente da sala de aula para comentar uma prova. Quando ia com uma camisa de manga mais curta para escola (nos dias de Educação Física, por exemplo), tinha de esconder as 'curas' de seu braço esquerdo com a mão direita (isso significava andar o tempo inteiro com a mão direita no

[4] Como parte dos rituais de iniciação de noviços no candomblé de Ketu, são realizadas na pessoa a ser iniciada incisões na pele, cabeça e língua por meio de material cortante. Tais incisões, segundo Lody (2003), são chamadas de Aberés pelo povo de santo, mas foram popularizadas com o nome de Curas. As curas são as incisões feitas na pele do noviço por onde esse recebe o axé/conhecimento (Barbosa *et al.*, 2018).

> ombro esquerdo), mas, justamente nesse dia, se descuidou para segurar a prova. De acordo com ela, a professora fez um escândalo: 'Menina! O que é isso no seu braço?' Para evitar uma possível repreensão, Joyce mentiu e disse que a mãe a agrediu com uma gilete. 'Mas como sua mãe lhe bateu tão certinho assim?', perguntou a professora. 'Daí gelei e sentei bem rápido para sair daquela situação. A professora me olhou sabendo que eu estava mentindo. Na verdade, todos perceberam e acabei me sentindo muito envergonhada', relembra. 'A escola não mudou, não, mas eu mudei', diz Joyce, e continua: 'Hoje não me sinto tão incomodada. Primeiro porque as marcas quase não aparecem mais, depois porque assumo que sou da macumba mesmo! Nunca pensei em deixar minha religião. Acho que o preconceito contra a religião é um preconceito contra os negros. As pessoas me apontavam na rua e também na escola e diziam: Isso é coisa de negro!' Perguntei a Joyce se, alguma vez, algum(a) professor(a) interferiu para repreender uma situação como essa. 'Não, nunca', respondeu-me ela. Apesar de dizer que mudou e afirmar que assume mais sua religião, Joyce revela que diz ser do candomblé apenas fora da escola. 'Lembra que eu te disse uma vez que escondia as marcas desde cedo? Quando eu voltar para a escola, vou dizer o que sempre disse – que eu sou católica. É porque eu mudei, mas fora da escola, não dá para mudar dentro da escola porque a escola não mudou', diz Joyce (Caputo, 2012, p. 199).

Percebe-se nessa descrição duas questões: primeiro que há um mecanismo de proteção e defesa que, segundo Stela Caputo, é a reprodução de um mecanismo que os negros se utilizavam na época da escravidão. Em outras palavras, há uma omissão da religião, de sua espiritualidade disfarçando sua fé para não sofrer perseguições. Caputo chama esse mecanismo de sincretismo, que esconde uma violação que fez com que a jovem Joyce tenha preferido dizer que apanhava da mãe ao invés de assumir sua religiosidade como praticante do candomblé. Essa dolorosa prática, segundo a autora, é utilizada por quase todas as crianças e adolescentes que ela entrevistou ao longo de quase 20 anos de pesquisa. A segunda questão é que a jovem Joyce associa o preconceito religioso ao preconceito racial. "As pessoas me apontavam na rua e também na escola e diziam: isso é coisa de negro!" (Caputo, 2012, p. 200).

Se na espiritualidade institucional podem existir confusões sobre o que é interculturalidade e inculturação, penso que na educação nas escolas isso não seja aceitável, e aliás, nem é um postural legal. O nosso objetivo aqui é apresentar elementos de formação ou pelo menos sensibilização para esta realidade. No caso de Joyce apontado acima percebe-se o despreparo dos profissionais da educação para lidar com essa realidade intercultural.

Considerações Finais

Diante de tudo o que foi exposto até aqui, não podemos ter a ilusão de que um missionário ou o docente do ensino religioso será totalmente imparcial, pois sua "espiritualidade ontológica" é normalmente mediada por uma espiritualidade institucional, a não ser que ele seja um não afiliado[5], o que não podemos garantir que será sempre assim. Porém se o indivíduo tiver a consciência de que do "outro lado" (se é que haja lados nesta questão), existe um outro ser humano que tem uma espiritualidade tão rica quanto a dele e que deve ser respeitada tanto quanto a dele próprio, teremos um bom começo.

É preciso também levar em consideração que docentes e discentes estão inseridos na sociedade e que geralmente trazem suas próprias bagagens (espiritualidade ontológica), particularmente os familiares, para o ambiente da Educação, como descrito na citação abaixo:

[5] No Brasil normalmente chamamos aquele que não está associado institucionalmente a nenhuma religião de sem-religião. Mas particularmente preferimos o termo "não afiliado" que vem da expressão em inglês: *non-affiliated*.

> A rigor, o professor é um produto da educação que recebe. A criança e o jovem são produtos das famílias e sociedade em que vivem. São sujeitos de épocas diferentes, que convivem em um ambiente escolar onde as tradições antigas, ainda presentes, e as formas de enxergar o mundo das crianças e jovens *podem entrar em conflito* (Weber, 2012, p. 127, grifo próprio).

Pensamos que a reflexão de Otávio Weber é relevante, já que ideias conflitantes no ambiente escolar podem não só ferir a ética do ensino, mas também funcionar como processo de bloqueio dos discentes, visto que muitos recebem uma educação religiosa dentro do lar desde a tenra idade. Por essa razão precisamos pensar que o próprio docente também é sujeito da educação e pode carregar dentro de si "tradições antigas", nos termos apresentados na citação acima. Além disso, não basta que o professor não ensine a sua própria "tradição", é preciso que ele esteja preparado para reconhecer e compreender as diversas Espiritualidades presentes nas realidades populares, indígenas, afro-brasileiras ou afro-ameríndias, entre outras "tradições" que são, na maior parte das vezes, marginalizadas por não serem reconhecidas, por setores considerados cultos, ortodoxos e dominantes da sociedade, em sua capacidade de propiciar experiências e vivências deste teor aos seus adeptos. Por isso é necessário que se busque caracterizar o que é a Espiritualidade, balizado pela interculturalidade para além do que tem sido tradicionalmente entendido como religioso.

Pensamos ainda, a título de uma conclusão preliminar, que se não levarmos em conta as "tradições de experiência" e a "espiritualidade ontológica" o diálogo intercultural não ocorrerá. Por maior que seja o desejo do agente dessa ação, seja ele um missionário, ou um docente, sem essas premissas e a disposição de renúncia apresentada por Fornet-Betancourt o que ocorrerá será uma inculturação opressora. Não há espaço para imposição de crenças, não há que serem feitas deliberações, nem tampouco deverá ser tentado encontrar a presença de uma divindade comum em termos de *philosophia perennis* (Katz, 2020), o que deve existir é a escuta e o aprendizado harmônico sem imposições de ideias.

Assim a nossa intenção aqui foi de chamar a atenção para uma espiritualidade antológica, que existe numa camada anterior, subjacente à espiritualidade institucional, comumente processadas em corpos doutrinários ou organizadas em instituições hierárquicas quando estas existem, ou que simplesmente existe na cultura originária de um indivíduo. Insistimos assim, sem obviamente esgotar o assunto, que quando esta consciência não existir o que ocorrerá é uma expressão, muitas vezes opressora da religiosidade institucional promovendo inculturação, seja no ambiente das missões religiosas, sejam nos ambientes escolares. E que, por outro lado, quando esta consciência da religiosidade ontológica estiver plenamente clara na mente do missionário e do docente, poderemos falar de uma de um diálogo de fato intercultural não opressor.

Referências

Brasil. Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília: MEC, 2018.

Barbosa, I. P. B. *et al.* Significados das práticas de cuidado em saúde no ritual de iniciação do candomblé de Ketu. *Semina*: *Ciências Sociais e Humanas*, v. 39, n. 1, 2018. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-54432018000100009. Acesso em: 31 ago. 2024.

Barros, B. F. *Na intimidade do coração*: a mística em Chico Xavier. Curitiba: Editora CRV, 2025.

Borges, C. *In*: Zuchel, L.; Albertsen, T.; Astrain, R. S. (org.). *Interculturalidad y Reconocimiento Revitalización del conocimiento indígena en la pedagogía intercultural*: Enseñanza, práctica y lengua. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones, 2023.

Caputo, S. G. *Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças do candomblé*. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

Dewey, J. *Una fe común*. Buenos Aires: Ed. Losada, 2005.

Dussel, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. *In*: Lander, E. *A colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais. Tradução: Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

Fornet-Betancourt, R. *Religião e interculturalidade*. Tradução: Antonio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia; Sinodal, 2007.

Freire, P. *Conscientização*. Tradução: Tiago José Risi Leme. São Paulo: Cortez, 2016.

Guerrero, G. M. De La Torre. La interculturalidad como fuente de espiritualidad. Una espiritualidad para evangelizadores del siglo XXI. *Servicios Koinonía*. Disponível em: https://servicioskoinonia.org/relat/420.htm. Acesso em: 03 abr. 2024.

Inge, W. R. *Christian Mysticism*. Londres: Methuen & Co. 1899.

James, W.; Barros, B. F. Uma visão sobre a mística. *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 20, n. 61, e206109, 2023. Doi: 10.5752/P.2175-5841.2022v20n61e206109.

Jean, L.; Bertrand, P. J. *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona, Editorial Labor, 1977.

Katz, S. T. Linguagem, Epistemologia e Mística. Tradução: Brasil Fernandes de Barros. *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 18, n. 57, p. 1334-1389, 2020.

Lody, R. G. M. *Dicionário de arte sacra & técnicas afro-brasileiras*: 1407 verbetes. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

Morin, E. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez; Unesco, 2001.

Müller, M. *Introdução à Ciência da Religião*. Tradução: Brasil Fernandes de Barros. Belo Horizonte: Senso, 2020.

Schillebeeckx, E. *História humana, revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.

Souza, C. F. B. Espiritualidade e bioética. *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral,* v. 5, n. 1, p. 123-145, 2013.

Tubino, F. *El diálogo intercultural de espiritualidades como necesidad histórica*. *In*: Simpósio Internacional Filosofia-Teologia e Ciências da Religião. 2018, Belo Horizonte. *Anais* [...]. Belo Horizonte: Faje; PUC Minas, 2018. Disponível em: http://www.faje.edu.br/simposio2018/arquivos/paineis/FIDEL%20TUBINO.pdf. Acesso em: 04 abr. 2024.

Weber, O. J. *Ética, educação e trabalho*. 1. ed. Curitiba: Intersaberes, 2012. Disponível em: https://plataforma.bvirtual.com.br. Acesso em: 01 set. 2023.