

## **Educação e Ciências da Religião. Por uma consciência intercultural e fim do *bulling* ao afro-sertanejo no Norte de Minas Gerais.**

**Cristina Borges**

A educação, matéria de uma variedade de discursos desde o político ao acadêmico, coloca-se neste trabalho como tema para uma reflexão imprescindível e urgente: o *bulling* religioso e a necessidade de superá-lo através de ações educativas norteadas por posturas interculturais. Entretanto, não se pode ignorar que mover-se em um terreno constituído pela articulação entre educação e religião, não nos assegura passos firmes e visão clara. Há sempre nesta relação, cerrações provocadas pela tensão fé-razão; névoa importunadora que nos desafia a uma tomada de posição entre a ciência instituída - afastada de nevoeiros metafísicos - e a crença – sustentada pelo além-físico. Talvez, a reflexão filosófica seja um instrumento a nos conceder clareza em meio às brumas criadas pela tensão mencionada, mas tal reflexão não deve de forma alguma privilegiar a atividade racional em detrimento do ato de crer e suas consequentes construções culturais, as religiões. Assim, o pensamento intercultural se coloca como adequado porque considera as religiões sínteses e produções culturais passíveis, portanto, de reflexão. Desta forma, é possível cogitar saídas para os conflitos criados pela diversidade cultural, pois seu imperativo ético, a interculturalidade, é mais que uma categoria, é na verdade uma postura de responsabilidade perante o mundo e seus diversos saberes culturais. Nesta perspectiva, estaremos neste ensaio tecendo reflexões acerca do campo afro-sertanejo e sua invisibilidade no Ensino Religioso nortemineiro, condição que colabora com a barbárie sofrida pelos seus adeptos visto que, sua conveniência evita possíveis debates e conflitos que envolveriam escola e fundamentalistas.

O pensamento intercultural de Raul Fornet-Betancourt (2004,2007,2011) subsidia teoricamente este trabalho, a partir do qual estaremos tratando da relação entre interculturalidade e educação, os Estudos Culturais a partir da lente Hibridismo Cultural, teoria apropriada para abordagens sobre as culturas de regiões de fronteira; e a concepção de sagrado postulada por Roger Bastide (1978,2006) uma vez, que torna viável a compreensão sobre o divino nos cultos afro-brasileiros e, conseqüentemente sua rejeição. A abordagem interdisciplinar assinala o saber epistemológico produzido pelas Ciências da Religião, campo do conhecimento que acreditamos ser o mais apropriado na investida sobre o fenômeno religioso e seus contornos. Dada à amplitude que propicia no

entendimento sobre as religiões, as Ciências da Religião viabilizam o desenvolvimento de consciências interculturais abertas à diversidade religiosa.

### **A Filosofia intercultural de Raul Fonet-Betancourt.**

A filosofia intercultural possui sua maior expressão em Raul Fonet-Betancourt, filósofo cubano, que apregoa a necessidade de um filosofar além dos limites da razão ocidental. Este pensador questiona a unicidade da razão e propõe uma razão filosófica que seja polifônica, isto é, uma razão que admita a diversidade cultural. Para tanto, a filosofia não se reduziria a textos e academias, seria o conjunto das manifestações simbólicas donde se expressam diversos tipos de razão humana. O filósofo propõe uma filosofia que inclua a oralidade e as práticas comunitárias e, que reconheça o saber filosófico de povos vistos como desprovidos do mesmo. Para este pensador, é preciso um filosofar que permita o diálogo com outros saberes culturais.

“la filosofía intercultural, sustentada em el diálogo, promueve la cancelación de la verdade derivada de la teoria, porque considera que la condición humana es el lugar da historicidade, generando processos donde la convivência humana es el escenario donde es factible verificar la verdad del discurso” (Márquez-Fernández e Gutiérrez, 2007,p.81).

A afirmação destes autores deixa claro que a filosofia intercultural prioriza a convivência humana, o coexistir com o outro como fatores essenciais para a verdade. Completa esta afirmação a concepção de que a “*filosofia intercultural se designa um tipo de filosofar que quiere pensar desde la contextualidad del mundo histórico que marca nuestro presente, es decir, um filosofar contextualmente responsable*” (Fonet-Betancourt 2004, p.15). Na esteira deste pensador vejamos três dos eixos basilares que norteiam esta prática do filosofar:

- 1) O filosofar é expressão de mundos culturais concretos. Assim,
- 2) a filosofia deve acompanhar os processos e as práticas culturais pelos quais, o homem justifica sua vida e aspirações, medos e esperanças produzidos no cotidiano. “*Filosofia intercultural es así filosofar de cotidianidades (...) situado em la pluralidade de las razones cotidianas, em la diversidad de los contextos de vida.*” Ora, desta forma pode-se inferir que,
- 3) a filosofia intercultural é um projeto de diálogo de contextos, que parte do princípio da experiência da intercontextualidade, que almeja “*ser como um*

*concierto em el que se escuchan y armonizan, (...) las voces de las culturas y sus contextos*". Desta forma, podemos dizer que a filosofia intercultural produz o som da diversidade cultural do pensar humano em suas múltiplas manifestações. Sendo o eco da diversidade cultural, não há dificuldade em compreender que,

- 4) a filosofia intercultural é um filosofar **da e para** a convivência entre os diversos mundos *"em que la humanidad busca la solidaria realización de la "humanitas" em cada ser humano"*.

Esta breve exposição do que consiste o pensamento intercultural nos permite refletir sobre os efeitos da globalização e do neoliberalismo nos universos culturais, principalmente, no que diz respeito aos seus referenciais, às diversas bases a partir das quais são construídas histórias de vida. Com a globalização paira sobre culturas tradicionais e dominadas a sombra da dúvida em relação aos saberes culturais herdados e, conseqüentemente, em relação às suas identidades. Tudo, nos explica Fonet-Betancourt (2004,p.17), em função do mercado. Diante desta *coerência neoliberal*, em que tudo deve ser feito em nome do mercado, a filosofia intercultural propõe a atitude de introspecção cultural, no sentido de voltar-se para sua própria cultura e nela encontrar os recursos para perguntar sobre as forças econômicas e políticas que se interessam em difundir pelo planeta a ideologia da descapacitação contextual. Esta última ocorre quando grupos sociais se veem despojados de saberes próprios e de práticas de vida que orientam suas ações em seu mundo. Grupos descapacitados movem-se destituídos de pontos que tradicionalmente foram seus referenciais de identidade; estas podem se perder em meio a este trânsito.

A filosofia intercultural reafirma o direito e a manutenção da diversidade cultural dos múltiplos contextos, palcos das infinitas histórias de vida. Para isso, vislumbra como necessário o desenvolvimento de posturas interculturais. A interculturalidade seria, portanto, uma saída ou mesmo um mecanismo de defesa contra o gigante globalizador. Para sua compreensão exige-se o precedente da contextualização. Como falar de interculturalidade sem nos situarmos culturalmente? Interculturalidade indica condições de diversidade, pluralismo, predisposição em relacionar-se com culturas diferentes e até, divergentes. Mas sugere também, ainda que implicitamente, a presença de não alteridade sendo, portanto, uma tentativa de sua superação. Falar de relações interculturais, sobretudo, é assumir que alteridades são desconsideradas e que no silêncio *confortante* do falso

consenso em torno de um único universo, interpelações existem como outridades a serem consideradas.

Trata-se neste texto, da existência de pessoas vitimadas em função da sua pertença religiosa, especificamente, dos adeptos das religiões afro-brasileiras que no sertão nordestino denominamos de afro-sertanejos. Entendemos como vítimas neste trabalho – à luz de Dussel –, aquele que é desqualificado quando, por sua vez, tem sua cultura religiosa também desqualificada.

A compreensão da desqualificação de culturas e alteridades é mais bem entendida se aceitarmos como verdade, a existência de paradigmas que se estabelecem enquanto horizontes de certezas humanas. Estas, encaradas enquanto terrenos planos e seguros, porém abertos, estão sob céus que se apresentam inatingíveis, paradigmas que sugerem tocar e envolver a terra das certezas. O caminhar para o horizonte impulsionado pela dúvida sobre sua real existência, ou mesmo pelo desejo de ver a atraente cena do encontro entre céu e terra, certamente proporciona maior amplitude às nossas visões de mundo, pois viabiliza o vislumbramento de novas perspectivas e, conseqüentemente, a desmistificação de outras. A interculturalidade pode ser, neste texto, vista como uma caminhada rumo ao horizonte construído pelos paradigmas culturais, especificamente os edificados pela consciência religiosa. Paradigmas religiosos são horizontes estabelecidos pelas culturas e, como todo e qualquer horizonte não se apresenta como único.

Partindo do pressuposto de que estamos inseridos numa cultura considerada como cristã e ponderando que, o modelo do cristianismo ocidental, “foi historicamente “elevado à versão única possível da expressão da fé cristã” (Fornet-Betancourt, 2007, p.10), isto é, estabelecido como paradigma religioso inatacável, é compreensível a impossibilidade da existência de um diálogo intercultural num ambiente onde a certeza de possuir a chave da apreensão sobre o absoluto – Deus -, pertencia à cultura dominante. Esta certeza criou condições para uma natural desqualificação da cultura alheia, pois as trocas culturais nestas condições ocorrem de forma desigual. A tendência é sempre a subordinação cultural do outro, principalmente quando o este se coloca além dos limites da fé cristã, expressando através dos seus universos simbólicos, outros tipos de crenças. Neste sentido, a interculturalidade talvez alcance desafios maiores e para tal, a compreensão do contexto cultural é fator condicionante para o seu entendimento enquanto caminhada rumo a uma postura ética,” a uma capacitação para uma cultura de culturas “(Fornet-Betancourt,2007, p.50)”.

### **Sertão: contexto cultural fronteiriço.**

Contextualizando, o campo religioso norte-mineiro a exemplo do resto do país se caracteriza pela diversidade religiosa. O Norte de Minas, região de fronteira, e como tal dotada de um forte fluxo cultural tanto favorece o estabelecimento de novas religiosidades quanto as alimentam culturalmente. Compreendendo que a realidade é constituída pelo fluxo do devir devemos nos ater à verdade de que o processo de construção cultural nunca é finalizado. Na atualidade, os encontros culturais viabilizados pela mundialização não somente beneficia situações de mistura, mas também as torna mais evidentes. Na contramão da globalização, as mestiçagens cada vez mais se legitimam como fortunas a serem preservadas num movimento de superação da ideia preconceituosa de serem déficits culturais. Como falar, portanto, na atualidade de universos culturais desconsiderando conjunturas de mestiçagens? Como ignorar a presença da diversidade religiosa em nossas vidas? E como desconhecer que em regiões de fronteira como o sertão norte-mineiro há peculiaridades culturais?

As fronteiras são espaços dinâmicos que possuem como *transfondos* dialéticas de afirmação-negação, consenso-dissenso, dinâmicas que propiciam situações ambíguas e ambivalentes. Fronteiras pressupõem o *novo* cultural, o *novo* originado da conjugação de elementos já existentes e de novos elementos, um resultado processado por uma equação nada matemática, pois é composta por contradições, afirmações, reafirmações e ressignificações. As fronteiras sugerem situações híbridas, processos de formação e de espera e, enquanto regiões híbridas são espaços intersticiais, potências do porvir.

Assim, interstícios e entre-lugares como os sertões são momentos férteis para o **fazer** e o **refazer** culturais; refazer que se traduz na ressignificação de elementos que aparentam serem novos, mas que traduzem anterioridades. Portanto, não se pode falar em construção cultural na atualidade globalizada, como se o produto deste processo fosse algo uniforme e homogêneo. Na verdade, o sertão norte-mineiro enquanto região de fronteira geográfica e cultural propicia uma *diversidade singular*, isto é, uma diversidade que traduz seu contexto, um conjunto de diferenças que emergem de uma cultura de origem que pode ser vista como *punto de apoyo* ,

A fin de ilustrar mejor el contenido y la intención de esta idea, he de añadir que estoy partiendo de una concepción de cultura según la cual la cultura no da nunca la medida de todo lo que puede o quiere ser una persona humana. Por eso hablo de

la cultura de origen de una persona em el sentido de *punto de apoyo* para planes de identidad que, sean individuales o colectivos, han de ser siempre *libres*, es decir, resultado de um proceso de discernimiento, de apropiación crítica y de elección. (Fornet-Betancourt ,2011, p.04)

A cultura norte-mineira, então, neste texto é vislumbrada enquanto cultura de origem, um constructo cultural resultante de todo um processo histórico-cultural próprio que a torna híbrida, viabilizando a formação de novas sínteses, processo este que narramos em trabalho anterior sobre a formação da Umbanda Sertaneja no sertão norte-mineiro. Em resumo, na formação sócio-econômico-cultural desta região, que se processou da compatibilização de lógicas diferenciadas de diversas etnias, seu universo cultural tornou-se dinâmico, fluido, deslocado e descentrado (Borges, 2011, p.54).

A exemplo do resto do país, o sertão norte-mineiro recebeu influências das matrizes culturais indígena, europeia e africana, no entanto, sua diversidade cultural tem como marco a forte presença da matriz afro-brasileira. A noção de um sertão afro parece não fazer parte do mundo escolar, porém ainda há no sertão, mesmo de forma abstrata, a ideia da existência de uma cultura africana e seus elementos. Todavia, parece que para a sociedade sertaneja tais elementos perderam sua tradução cultural, isto é, perderam pelos efeitos da globalização, a sua *africanidade*. Para muitos a África está distante, seus elementos culturais no Brasil re-significados tornaram-se *brasileiros*, perdendo a identidade africana. A questão que se coloca neste texto é que tal raciocínio se estende ao universo afro-sertanejo de forma ambígua. Este se encontra invisibilizado nas escolas do sertão, oculto não apenas porque é um produto sincrético, hibridizado e híbrido como todo universo cultural presente numa região de fronteira, mas também porque carrega o estigma da *inferioridade* africana, ou seja, de certa forma o universo cultural afro-sertanejo carrega a África apenas na sua variante inferior, versão imposta pelo eurocentrismo e reforçada pelo fluxo da globalização neoliberal.

Ora, os sistemas simbólicos carregam em seus signos e significados uma visão de mundo, o *ethos* presente numa determinada região, portanto, como ignorar universos simbólicos tradutores de identidade no processo de ensino-aprendizagem desta mesma região? Tal ignorância é inadmissível quando se trata da escola, lugar onde se passa grande parte da existência e onde, sob o manto da tradição cultural, é estabelecido o convívio com os outros. A escola é juntamente com o núcleo familiar uma das formas de preparação para

a vida, o espaço-momento onde se adquire e reafirmam-se os valores que subsidiarão as escolhas pessoais.

Sendo este o seu lugar, a instituição escolar deve favorecer não somente a boa convivência, mas, sobretudo a criação e sofisticação de uma consciência ética onde coexistir no respeito se constitua um real imperativo ético, onde o *outro* não apenas seja valorizado, mas que seja visto e encarado como essencial para o *meu* existir. Talvez, a criação de tal consciência pudesse ser viabilizada pela compreensão histórica e cultural do outro, não como ser estranho que faz parte de um universo alheio, mas como ser diferente presente num mesmo espaço; universo cultural de origem, mas marcado pela diversidade. Ou seja, a escola deve ter claro não somente o conhecimento da cultura enquanto origem, mas também a existência de sua diversidade enquanto verdade indubitável. Isto é, a escola deve compreender que se encontra inserida em um universo cultural fragmentado em universos culturais singulares, estes traduzem o comum - se relacionados à cultura de origem - e o diferente – fruto da liberdade humana, construções culturais resultantes de processos híbridos e sincréticos. Percebe-se que a escola não consegue lidar com tanta ambiguidade e ambivalência. As tradições afro-sertanejas, para a escola no sertão, por mais que tenham se *abrasileirado* e mundializado permanecem africanas, porém no seu sentido mais negativo: permanecem primitivas, demoníacas e selvagens. Tal condição existencial é um empecilho para o conhecimento destas religiões enquanto sínteses culturais que carregam o *ethos* do sertão. Na verdade, a escola perde quando desconhece o universo cultural onde atua, pois ignora sua identidade que se revela em suas tradições culturais.

### **O Sagrado afro-sertanejo.**

O desvelamento do universo afro-sertanejo em muito contribuiria para um melhor conhecimento do próprio sertão e seu *ethos*, bem como auxiliaria na criação de um senso crítico em relação ao *bulling* religioso. Não é mais possível aceitar que pessoas sejam, excluídas na escola em função de sua pertença religiosa; este é um problema que precisa ser encarado como uma realidade presente, pois se trata de um espaço que não se reduz a um lugar da transmissão cultural; é o espaço-momento da vida onde a ética deve ser um exercício diário.

A compreensão acerca da religiosidade afro-brasileira, dos ritos que a envolvem, e a sua concepção de sagrado e moral podem lançar luz sobre o que se encontra velado e sob as amarras do preconceito. O sagrado nas tradições afro-brasileiras, especificamente neste

trabalho, as afro-sertanejas, não é cultuado mediante práticas simples. O sagrado afro-sertanejo, *selvagem*, irrompe nos cultos que lhe são rendidos como ameaça à racionalidade humana, pois sinaliza recusas para a sua domesticação. Esta deve ocorrer com cuidado via demonstrações de respeito, temor e reverência, entretanto ocorre acompanhada de uma contínua e constante sensação de não controle, de não domínio. O sagrado é uma força que irrompe em momentos de efervescência social provocando turbulências que tendem a minar forças de domesticação, isto é, forças que procuram enquadrá-lo em modelos aceitáveis socialmente.

Esse sagrado que vemos novamente surgindo na cultura e na sociedade de hoje quer-se um sagrado selvagem. Embora ele às vezes busque os seus modelos nos transe coletivos das populações ditas primitivas, nos cultos de possessão, que o cinema, a televisão e o teatro negro popularizaram. Não, decerto, para copiá-los, já que por definição um sagrado selvagem é criação pura, não repetição \_ situa-se no domínio do imaginário, não no da memória (...). ( Roger Bastide, 2006, p.251)

A colocação de Bastide nos leva a refletir sobre a erupção do sagrado nos terreiros afro-sertanejos como também, nos sugere não ser apenas o terreiro o seu lugar. Em relação aos ritos afro-sertanejos parece-nos que não se apresentam apenas como mera repetição. Como cultuar uma *criação pura* em rituais predeterminados pela memória? A diversidade nos ritos afro-brasileiros não é algo desconhecido. São muitos os autores que abordaram sobre as variações dos seus ritos, variações de terreiro para terreiro. Para esta diversidade são inúmeras as explicações, desde o fato de não haver uma teologia que atenda todos os terreiros até a ausência de uma instituição organizacional forte. Na verdade, o que nos importa neste texto é o sagrado enquanto selvagem, pois este se recusa ao enquadramento humano. Aprisioná-lo da mesma forma repetidas vezes é impossível; a mudança é inevitável.

No entanto, percebe-se nos terreiros afro-sertanejos a permanência, em parte de seus ritos, de algo que torna seu sagrado ainda mais impactante: o sacrifício seguido de sangue. Os afro-sertanejos não associam o sacrifício e o uso de sangue em seus rituais à selvageria e conseqüentemente, à perversidade insistindo na sua divinização. O cientista da religião, Admilson Eustáquio Prates (2010, p113) em relação aos sacrifícios realizados para Exu coloca-nos o seguinte: “nos trabalhos feitos para Exu se utiliza o sangue como elemento que dá vida, poder de transformar tristeza em alegria, dor em prazer”. Este



pesquisador recorre a Gaston Bachelard (1999) quando este escreve sobre a relação entre fogo e sangue, para este filósofo o fogo presente no sangue além de puro é responsável pela vida, sem ele não haveria existência humana. Ora, considerando que na cosmologia afro-brasileira Exu é visto como movimento, princípio vital que rege o universo, alimentá-lo com sangue é manter a dinâmica da vida. A visão afro-brasileira e de quebra a afrosertaneja emerge como antagônica à cultura cristã onde o martírio e sacrifício, na cruz do Cristo foram e ainda são divinos.

Enfim, um sagrado que foge ao domínio da racionalidade ocidental - na forma como deve se apresentar e como veremos também na moral que provoca -, racionalidade que se percebe *civilizada*, é deveras atemorizante para uma sociedade que se vê como tal e, acima de qualquer barbárie. Aterrorador, terrível e desafiador é este sagrado. E como tal, senão domesticado, deve ser expulso, pois não é aceito e nem compreendido pela racionalidade que se instaurou como superior nas instituições humanas. Considerando que o sagrado selvagem se manifesta mediante um transe, não é difícil atribuir a aqueles que acreditam possuir a faculdade de externá-lo a maldição de trazê-lo sempre junto a si. Ora, um sagrado que não aceita as normas e os modelos fornecidos pela inteligência ocidental, vista como perfeita, não pode ter o poder do bem. Sua figura fugidia e subversiva o tornam mal e quem o *carrega* o é igualmente.

Outro ponto que reforça a dificuldade em interpretar os universos afro-brasileiros é a tensão presente neste universo entre o Bem e o Mal. Tensão moral que rompe com a moral judaico-cristã. Tal questão axiológica é a marca do universo afro-sertanejo, uma vez não entendida provoca juízos de valor e preconceitos. Esta articulação axiológica se apresenta equivalente ao desenvolvimento histórico do próprio sertão:

Como região de fronteira, o sertão norte mineiro era alvo dos que buscavam um lugar de liberdade, distante do controle colonizador. Seu clima árido e seco não favorecia o desenvolvimento de grandes culturas e a não presença essencial do ouro o tornava uma região nada sedutora aos olhos da metrópole. O fato de estar longe dos olhos dos órgãos oficiais privilegiou a região no desenvolvimento de uma cultura diferenciada, em comparação com aquelas que viviam sob o jugo português. (Borges, 2007, p.71)

A sobrevivência do sertanejo numa terra onde o banditismo e o mandonismo local outorgavam uma ordem caótica contribuiu para o desenvolvimento de uma visão de mundo baseada no choque de valores contraditórios. A busca pelo bem, isto é, a garantia da integridade física, material e emocional que no sertão significa sobrevivência, pode engendrar o mal. Explicita claramente esta questão axiológica a passagem abaixo do *Grande Sertão* de Guimarães Rosa (1985, p. 10): *Melhor, se arrepare: pois, num chão, e com igual formato de ramos e folhas, não dá*

*mandioca mansa, que se come comum, e a mandioca - brava, que mata? Agora, o senhor já viu uma estranhez? A mandioca-doce pode de repente virar azangada-motivos não sei; às vezes se diz que é por replantada no terreno sempre, com mudas seguidas, de manaíbas – vai amargando, de tanto em tanto, de si toma peçonhas. E, ora veja: a outra, a mandioca-brava, também é que às vezes pode ficar mansa, a esmo, de se comer sem nenhum mal. Não se trata apenas de afirmar que no sertão sempre houve uma tensão entre o bem e o mal, mas de reconhecer que esta tensão é uma realidade sertaneja presente nos seus universos simbólicos. Cada um destes valores produz o seu contrário ou é produto dele, um nasce do outro. (Borges, 2007, p.244)*

O receio em relação a um sagrado indomesticável, bem como a ambiguidade moral que sugere desenvolvem no sertanejo, mecanismos de defesa que o levam em direção ao *outro selvagem* de maneira violenta, também selvagem. O outro, não é visto como outridade a ser desvelada e respeitada. Sua outridade humana é descartada e em seu lugar atribui-se uma outridade demoníaca, perversa e contrária ao que se compreende como bem. O desconhecido atemoriza e a não disposição em desvendá-lo propicia a formação de visões negativas. Neste momento, se fazem necessárias a emergência de uma consciência intercultural, uma postura de reconhecimento do diferente e aceitação da sua vivência enquanto tal, sinalizando para situações de convivência onde o respeito mútuo se faz realidade. Para tanto, é preciso conhecer não apenas o outro, mas também o lugar de onde o outro fala e conseqüentemente, o próprio lugar – uma vez que a cultura de origem é a mesma -, é necessária a capacitação para a diversidade, neste caso, para a diversidade religiosa.

### **Bulling e Educação: interfaces de uma barbárie.**

Nesta perspectiva, percebemos o lugar da educação e sua preciosa relação com a interculturalidade. No que se refere ao sertão norte-mineiro, certamente seu conhecimento histórico-social e cultural pelos educadores tornaria mais viável a convivência entre diferentes e, conseqüentemente, a diminuição da barbárie. As Ciências da Religião podem contribuir nesta questão uma vez que, atuam na formação dos futuros profissionais de Ensino Religioso proporcionando uma visão mais ampla do fenômeno religioso. As religiões, para este campo do saber são sistemas culturais passíveis de reflexão. Uma vez que, as Ciências da Religião vislumbram todo e qualquer universo religioso como sistema cultural legítimo, acena para a necessidade de se alcançar posturas éticas em relação às culturas e aos conflitos que ocorrem em seu interior. Conflitos que podem traduzir barbáries.

Falar de barbárie em nosso tempo não se constitui um exagero. É preciso ir além da compreensão de que os tempos de barbáries se foram, como se a atualidade fosse o tempo da civilização - condição considerada como superior e pós-barbárie. É necessário superar o entendimento de que civilização significa superação do primitivo. Tal concepção esconde e oculta situações de opressão e violência. Possuímos nossa própria barbárie, uma barbárie pós-civilizatória que se coloca como destruidora de culturas, que cria a exclusão social, que alimenta o racismo e que destitui o outro de identidade; uma barbárie que não admite concepções de mundo diferentes em nome de horizontes estabelecidos como verdadeiros.

A superação da barbárie se dá com o reconhecimento e respeito às culturas, não porque estas são consideradas estáticas, fornecedoras de valores absolutos, mas porque nelas é garantida a realização pessoal e livre dos seus sujeitos (Fornet-Betancourt, 2011, p.03). As culturas são pontos de apoio onde mediante a dialética *determinação-liberdade*, os sujeitos constroem suas identidades. Enquanto pontos de apoio não se constituem destinos implacáveis, apenas é uma situação histórica original que define os sujeitos como pessoas pertencentes a um determinado mundo, sendo este identificado por seus próprios códigos sociais, axiológicos, políticos e religiosos. Tais códigos constituem-se como legado referencial, pois situam os sujeitos no mundo. No entanto, sua existência não retira destes a possibilidade de construir seu próprio caminho. A desobediência cultural é uma realidade viabilizada pela vocação humana de ser livre em seu pensar e de não se acomodar numa situação cultural.

A desobediência cultural viabiliza as biografias pessoais, histórias de vida que sofrem as influências de outras histórias de vida uma vez que, tais biografias supõem uma matriz cultural *específica*. Assim, o homem é sujeito e objeto de sua cultura. Vive-a sob a tensão da dialética acima mencionada, o que é inevitável, pois a cultura é o lugar onde se deve decidir o conflito entre o que é determinado ao homem e sua liberdade de aceitar ou redefinir os condicionantes culturais. A cultura homem, portanto, se faz eixo de toda biografia pessoal resultante do exercício reflexivo da autonomia pessoal. Ora, o reconhecimento de tal dialética, certamente possibilita o reconhecimento da diferença cultural, da diversidade e do pluralismo religioso. No entanto, o homem não vive apenas sob esta dialética, outra se impõe em função do processo de construção e estabilização da cultura: a dialética *opresión y liberación* (Fornet-Betancourt, 2011, p.05). Conflitos ocorrem, a liberdade na assimilação ou não da cultura de origem pressupõe confronto de interesses e, dentro de uma mesma cultura, lutas internas ocorrem fragmentando e

diferenciando os universos culturais transformando-os em lugares onde se desenvolvem diferenças individuais, de classe, de religião, etc.

Retornando nossa atenção ao sertão norte-mineiro e suas escolas, podemos afirmar que no interior das últimas o *bulling* religioso é uma realidade. *Bullings* são situações caracterizadas por violências propositadas, violências que se manifestam de formas verbal e física e, até mesmo como indiferença. As agressões nesta situação são repetitivas, o que leva à criação de estigmas e, conseqüentemente, os seus resultados: humilhação, opressão, tirania e desvalorização do outro. Na escola, o *bulling* é responsável pelo não rendimento escolar. Em geral, a vítima fecha-se para o mundo criando seu próprio orbe, este é um dos sintomas das doenças psicossomáticas que podem surgir logo após seu início. A vítima também pode criar traumas que, posteriormente comprometem sua personalidade. São muitos os casos de assassinos em série e estupradores que trazem o *bulling* em suas histórias de vida. Portanto, esse tipo de violência deve ser combatido e, o fato de não gerar de imediato uma resposta também violenta, não o torna ameno. Muito pelo contrário, o *bulling* produz seu efeito em longo prazo, dia após dia acrescenta elementos negativos na psique de quem o sofre e as conseqüências futuras são imprevisíveis. Entre outras, suas sequelas manifestam-se através de fobias, distúrbios emocionais e desejo de destruição do outro.

Em relação ao *bulling* religioso na escola, especificamente o sofrido pelos afro-sertanejos – aquele que como qualquer outro em sua cultura usou de sua liberdade diante da dialética *determinação-liberdade* - podemos dizer que primeiramente, ele se manifesta na proibição de se falar sobre as tradições religiosas, a saber: o Candomblé, a Umbanda e a Quimbanda. O *bulling* televisivo contribuiu para que no imaginário social sobre estas religiões mantivesse o sentido negativo que historicamente foi atribuído ao continente africano. Tudo o que se refere às tradições afro-sertanejas é demonizado e inferiorizado, desta forma seus adeptos herdaram tal legado negativo. A própria escola cria condições para ocorrer o *bulling*, pois não está preparada para falar de seus próprios universos culturais. Simplesmente, não os conhece e nem mesmo se movimenta nesse sentido, não busca efetivamente se capacitar para uma cultura de culturas, para uma cultura da diversidade. O silêncio, constante e repetitivo, é a voz da opressão. A escola ao desconhecer as tradições afro-sertanejas e ao ignorá-las, inclusive, nas celebrações religiosas que promove, ignora a presença de seus adeptos em seu meio e legitima-os como vítimas de um silêncio

perturbador. As Ciências da Religião certamente podem colaborar para diminuir a distância entre a escola e tais tradições. Isso pode ser feito mediante a abordagem intercultural.

Outra forma de manifestação de *bulling* aos afro-sertanejos é o assédio moral que sofrem quando se identificam como tais. Frases como: *Você mexe com isso?* Ou para se referir aos templos sagrados afro-sertanejos: *Você frequenta esses lugares?* A surpresa manifestada em tom de censura gera constrangimentos no adepto que ousa se revelar. Frases como estas também são emitidas por professores. Vindas destes, tais expressões apregoam toda uma negatividade que é sentida pelo afro-sertanejo durante o tempo em que estará frequentando a escola. Sem o apoio do professor, certamente o afro-sertanejo sofrerá o *bulling* que em sua maioria ocorre na presença daquele; a barbárie acontece no espaço onde se acredita educar para a *civilização*.

Adeptos das tradições afro-sertanejas queixam-se da não compreensão de suas estruturas religiosas bem como do não interesse em conhecê-las. Assim, são acusados de serem cruéis em sacrificarem animais, de realizarem sortilégios e maldições. São apontadas como pessoas que compactuam com entidades do mal para causarem malefícios a outras pessoas. Sofrem, enfim, o estigma da imoralidade. Diante disso, não resta ao afro-sertanejo calar-se e omitir sua identidade religiosa, a omissão para muitos é uma questão de sobrevivência. O próprio fato de conhecerem pouco sua pertença religiosa, e em meio a dúvidas deslizarem entre a moral judaico-cristã e a afro-sertaneja, bem como defenderem o sacrifício de animais os tornam frágeis para uma possível argumentação a favor de sua religiosidade. A inserção de uma moral onde o Bem e o Mal não se apresentam claramente definidos, numa cultura judaico-cristã onde tais valores são claramente definidos atrai para as tradições afro-sertanejas olhares de desconfiança, pois as coloca como subversivas e contrárias a um paradigma que se estabeleceu como verdade cultural. Argumentar contra *verdades e dogmas culturais* dominantes não é tarefa fácil e a sua desmistificação no imaginário coletivo somente se processa em longo prazo.

Enfim, o afro-sertanejo permanece sem voz. Vítima, este se apresenta como interpelação ética na medida em que, necessita ser ouvido e respeitado.

Diante deste quadro é absurdo imaginar que a escola pode ser um lugar onde também se formam personalidades violentas uma vez que, é o ambiente, como apontado por muitos, onde mais ocorre o *bulling* enquanto agressão física e emocional. Dessa maneira, cabe aos responsáveis pela educação tomar ciência da responsabilidade que adquiriram quando pelo ensino optaram. Por ora, o que nos interessa é reforçar a ideia de

que o esforço por posturas interculturais enquanto atitudes de lançar-se em direção ao outro diferente, buscando reconhecer as tradições religiosas enquanto universos culturais legítimos pode sinalizar para a diminuição do *bulling* religioso na escola. E as Ciências da Religião, neste propósito, possuem sua quota de responsabilidade pública.

A formação de seus professores, no sentido de capacitar para uma cultura da diversidade, afiança posturas interculturais ao propiciar saberes sobre as religiões e suas práticas, analisando-as a partir do espaço em que estão inseridas, do tipo de organização social e política a que estão submetidas e, principalmente sem perder de vista os efeitos da globalização e do neoliberalismo. Professores interculturais, certamente, contribuirão para a formação de crianças e jovens interculturais.

Enfim, a compreensão do universo afro-sertanejo enquanto fragmento cultural que se constituiu a partir e na cultura norte-mineira, cultura de origem e ponto de apoio pode abrir perspectivas para o diálogo intercultural. A postura intercultural é o reconhecimento da diversidade cultural enquanto realidade inerente e, até mesmo imanente à dinâmica cultural. Assim, a saída não é a escola ignorar o afro-sertanejo, mas conhecê-lo e reconhecê-lo enquanto persona, procurando, portanto, compreender seus ritos, moral, enfim, sua cosmologia. Não se trata apenas de uma mera compreensão do outro, de uma obrigação moral. Interculturalidade é atitude ética de amplitude maior, pois se tem em mente que culturas de origem fornecem elementos que constroem o imaginário social.

Portanto, o fato das tradições afro-brasileiras existirem no sertão legitima-se porque seus elementos cosmológicos, símbolos e significados encontram-se no imaginário social sertanejo. São tradições resultantes da dialética determinação-liberdade, dialética que demonstra que os paradigmas estabelecidos nos imaginários não são horizontes intransponíveis.

## **BIBLIOGRAFIA**

BASTIDE, Roger. O Candomblé na Bahia. São Paulo: Brasiliense, 1978.

\_\_\_\_\_. O Sagrado Selvagem. E outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BHABHA, Homi. O Local da Cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BORGES, Cristina. Umbanda Sertaneja. Montes Claros: Editora Unimontes, 2011.

BURKE, Peter. Hibridismo Cultural. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

CAMARGO, Candido Procópio. Kardecismo e Umbanda. Uma Interpretação Sociológica. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.

DUSSEL, Enrique. Ética da Libertação. Petrópolis: Vozes, 2001.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. Repensando o Sincretismo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

FORNET-BETANCOURT, Raul. Interculturalidade. Críticas, diálogo e perspectivas. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

\_\_\_\_\_. Religião e interculturalidade. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007.

\_\_\_\_\_. Supuestos filosóficos del diálogo intercultural. 2011. Disponível em: <http://them.polylog.org/1/ffr-es.htm>. Acesso em 15/03/2011.

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989. P.13-41

GRUZINSKI, Serge. O Pensamento Mestiço. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUIMARÃES ROSA. Grande Sertão: Veredas. 18 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

HALL, Stuart. A Identidade Cultural na pós-modernidade. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro B.; GUTIÉRREZ, Dóris. R. Fonet-Betancourt: La Filosofía del Diálogo Intercultural. In: SIDEKUM, Antônio; HAHN, Paulo (Orgs.) Pontes Interculturais. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007.

OLIVEIRA, Lílian Blanck; CECCHETI, Elcio; CEZARO, Rosa Assunta. Culturas e Diversidade Religiosa na América Latina. Pesquisas e Perspectivas Pedagógicas. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

PRANDI, Reginaldo. Mitologia Dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. Revista USP, São Paulo, n° 50, 2001 (a), pp.46-65.

PRATES, Admilson Prates. Exu, a esfera metamórfica. Montes Claros: Editora Unimontes, 2010.