

# Diálogo interreligioso e construção da cidadania em um mundo globalizado: a contribuição do sincretismo religioso brasileiro

Renato Somberg  
Pfeffer<sup>1</sup>

## Resumo:

Uma ética planetária inspirada no diálogo deve admitir que nossa cultura é apenas uma entre outras e desistir de qualquer obsessão imperialista. Isto implica em assumirmos a democracia como única alternativa possível para a humanidade. O sucesso de um projeto democrático depende da capacidade humana de encontrar referentes éticos mínimos. Isso torna urgente o reconhecimento universal que o diálogo entre as diversas tradições culturais deve receber. O diálogo interreligioso, em especial, é fundamental neste processo. Esse artigo defende a ideia que o sincretismo religioso brasileiro tem muito a aportar para concretização desta utopia.

**Palavras-chave:** diálogo interreligioso, ética, globalização, sincretismo

## Abstract:

A global ethic based on dialogue must admit that our culture is just one among others and refrain from any imperialist obsession. This implies to take democracy as the only possible alternative to the humanity. Democratic project success depends on the human capacity to find ethical minimums referring. This becomes urgent the universal recognition that the dialogue between the diverse cultural traditions should receive. Inter-religious dialogue, in particular, is crucial in this process. This article defends the idea that the Brazilian religious syncretism has much to contribute to achieving this utopia.

---

<sup>1</sup> IBMEC-MG e FUMEC.

### **As incertezas geradas pelas relações interculturais em um mundo globalizado**

O sonho ilustrado de uma sociedade emancipada baseava-se em uma tríplice racionalidade: a economia de livre mercado, a teoria contratualista através da participação democrática e da vida moral baseada na razão prática e no utilitarismo. Esse sonho acabou malogrando em grande parte devido à hegemonia da razão instrumental que se pôs a serviço da lógica e do capital. O progresso passou a ser identificado apenas como produtividade. O estado do bem estar social, no século XX, deu ao projeto ilustrado uma sobrevida ao corrigir algumas de suas distorções. A rearticulação do projeto liberal, aliada ao fracasso do socialismo real, permitiu o fenômeno da globalização econômica. As fronteiras de mercado e produção, capital e tecnologia vão se tornando cada vez menos importantes. O livre mercado é bastante eficaz na sua tarefa de ordenar a economia, mas por outro lado, provoca distorções ao promover a acumulação da mais valia nas mãos de uma minoria proprietária. Esta concentração de poder econômico é o grande inimigo da democracia.

A hegemonia econômica, sem controle político, não tem sido capaz de evitar o caos das turbulências monetárias. Muito menos, tem sido capaz de evitar o aprofundamento das desigualdades sociais internacionais ou dentro dos estados nacionais. O efeito deste processo de ruptura entre funcionalidade e sentido da vida, entre mercado e comunidade, entre papel do Estado e direitos do indivíduo, é uma crise de identidade que talvez seja a grande patologia social da modernidade. Paradoxalmente, o mundo globalizado tem produzido uma reação que se consubstancia na busca da diferença, da identidade. É o renascimento do movimento comunitário e local que busca a identidade em oposição ao global. Se por um lado estes movimentos tem o efeito benéfico de garantir a sobrevivência de identidades particulares, por outro, ele pode ser gerador de atritos interculturais.

Neste novo cenário internacional destacam-se a crescente internacionalização, integração e complexidade de nossas sociedades. Destes fatos resultam uma série de incertezas em relação aos caminhos a seguir. Vivemos em uma época de anomia. Este conceito foi utilizado pela Sociologia (DURKHEIM, 2000: 311) para caracterizar a crise moral pela qual passava a sociedade industrial europeia no século XIX. A passagem da solidariedade mecânica, baseada na tradição, para solidariedade orgânica, baseada na racionalidade, teria ocorrido tão rapidamente que as bases da ordem social teriam se perdido. O fenômeno da anomia é típico de sociedades que passam por mudanças aceleradas e pode ser utilizado como paradigma para o mundo atual. A anomia, inclusive, tem se agravado em uma realidade onde a condição humana é marcada pela multiculturalidade gerada pela globalização capitalista.

A multiculturalidade não é um fato novo na história da humanidade, na verdade, ela é uma constante histórica. O novo é a tomada de consciência da importância deste fenômeno. Isto nos obriga a interrogar o desenvolvimento de uma dinâmica social marcada por relações interculturais. Uma nova ética de convivência entre estas culturas tem que ser construída. Uma ética que renuncie à lógica da imposição para garantir a sobrevivência de

mundos culturais diferentes. A questão que se coloca é como garantir os direitos individuais aliado a um autêntico diálogo entre culturas.

### Combatendo o fundamentalismo: uma defesa do pluralismo e do diálogo

A nova fase da política mundial tem gerado uma profusão de visões sobre o futuro: predizem o fim da história, preveem o retorno das rivalidades entre nações-estados ou, ainda, falam do declínio da nação-estado decorrente do conflito entre tribalismo e globalização. Uma das mais interessantes visões sobre o futuro é a do cientista político Samuel Huntington. Ele sustenta a tese de que a humanidade está em rota de colisão entre as civilizações: *“Nesse mundo novo, a política local é a política da etnia e a política mundial é a política das civilizações. A rivalidade das superpotências é substituída pelo choque das civilizações”* (HUNTINGTON, 1997: 21). Huntington afirma que as grandes divisões da humanidade e a fonte predominante de conflitos serão de ordem cultural. Apesar da continuidade das nações-estados como sujeitos centrais dos acontecimentos globais, os principais conflitos se darão entre diferentes civilizações.

O foco central dos conflitos do século XXI, ainda segundo Huntington, será entre a civilização ocidental e as não ocidentais e destas últimas entre si. Em primeiro lugar porque possuem concepções diferentes da relações entre Deus e os homens, entre cidadãos e Estado, entre pais e filhos, entre liberdade e autoridade, entre igualdade e hierarquia. Em segundo lugar, o mundo está ficando cada vez menor e a consciência da diferença entre as civilizações cada vez maior. Em terceiro lugar, e principalmente, o fundamentalismo religioso presente em as todas as religiões é um fator marcante neste início de século XXI.

A questão do fundamentalismo religioso é essencial para melhor compreensão do mundo contemporâneo. O fundamentalismo oferece aos seus seguidores certezas absolutas e orientações inquestionáveis permitindo-lhes viver em segurança. Ocorre nestas correntes uma renúncia da hermenêutica como mediação entre os textos sagrados. O resultado disto é a negação do método histórico-crítico e a crença na aplicabilidade literal destes textos às situações concretas da vida. O desenvolvimento desta onda fundamentalista religiosa se associa às transformações ocorridas na modernidade. Frente ao pluralismo e às mudanças constantes provocadas pelo avanço capitalista, segmentos religiosos tradicionalistas reagem retornando aos fundamentos mais profundos de sua religião.

As tradições não são, em si, más. Através delas construímos nossas identidades. Como afirma Riesgo (2006: 42), o fundamentalismo cai em um mau uso da tradição, que impede a recriação, exigência mestra de nossa condição histórica. Em outras palavras, a tradição não pode impedir as mudanças que às vezes são necessárias, ela deve servir como mediadora para que nos recoloquemos frente aos desafios do presente. Afirmarções ahistóricas das tradições pelos fundamentalistas impedem o progresso e violentam a capacidade cognitiva do ser humano malogrando suas possibilidades. A proclamação de respostas definitivas para as perguntas últimas da humanidade coloca o fundamentalismo

em clara contradição com o pluralismo de respostas promovido pela infinidade de religiões do planeta. No entanto, é importante ressaltar, o fenômeno fundamentalista constitui uma “*zona marginal*” (KIENZLER, 2000: 11), a cara obscura das diversas religiões.

O pluralismo religioso, ao contrário do que advoga o fundamentalismo, é legítimo e necessário dado a distância infinita entre criador e criatura. Esquecer a insuficiência das linguagens religiosas para cobrir esta distância nos leva a atitudes etnocêntricas e racistas, típicas do fundamentalismo. A visão mais plausível para entender a relação do homem com Deus seria admitir que todos os povos são escolhidos e que Deus se manifesta de diferentes formas para cada um. Esta visão permite legitimar o pluralismo e propiciar uma relação harmoniosa entre os povos.

Esta não parece ser a tônica dominante do final do século XX e início do XXI, onde tendências fundamentalistas crescem em todas as grandes religiões do mundo. Estes fundamentalismos religiosos têm se destacado no cenário internacional sendo promotores de vários atos terroristas. A reação ao terrorismo, por sua vez, também tem adquirido um caráter irracional de nova cruzada que coloca em risco a economia mundial e os direitos civis. Uma das grandes questões que a humanidade hoje se defronta é justamente essa: existe alternativa ao fundamentalismo?

A única alternativa ao fundamentalismo é o diálogo intercultural. Somente através dele poderemos encontrar igualdades na diferença, abrindo espaço para a convivência harmoniosa e frutífera. Este parece ser o único caminho para superar os extremos de uma sociedade desumanizada, injusta e com tendências fundamentalistas. Uma filosofia intercultural deve ser entendida como possibilidade de diálogo e interação entre culturas, desafiando a perspectiva meramente econômica da globalização. A interculturalidade busca o diálogo que negue qualquer noção de superioridade e, portanto, não admite as certezas absolutas do fundamentalismo. Podemos através dela descobrir intuições e convicções compartilhadas por grande parte da humanidade e o Estado democrático tem um papel fundamental neste processo.

A necessidade do diálogo intercultural em um mundo globalizado pode ajudar a confirmar a universalidade dos direitos humanos que servem como norma e limite para outros direitos. Não se deverão permitir diferenças culturais que vão contra estes direitos e contra o bem comum. Por outro lado, as diferenças que enriquecem o acervo cultural como meio humanizador devem ser estimuladas. Os direitos humanos, portanto, devem servir como critério para decidir o que é aceitável ou não em determinada cultura. Neste contexto, os invariantes humanos, encontrados nas diversas culturas, devem se transformar em transculturais garantindo a possibilidade de diálogo. Do contrário, não haverá solução senão aceitar modelos políticos excludentes.

Os direitos humanos estão acima de qualquer tradição cultural específica, como se fosse algo transcendente a elas; eles são patrimônio de toda a humanidade por serem memória de sua luta por liberdade. O diálogo intercultural, por sua vez, possibilitaria o

encontro de tradições culturais que vivenciaram histórias de libertação. As culturas trocariam assim experiências, enriquecendo-se mutuamente.

Respeitando a pluralidade cultural, estar-se-ia caminhando para uma cultura universal de liberação humana. A universalidade seria garantida da participação solidária de todas as culturas neste projeto (FORNET-BETANCOURT, 2001: 293). A transcendência anteriormente referida possibilitaria uma crítica ética das culturas a partir da universalidade dos direitos humanos. Não há, ainda segundo Fonet-Betancourt, ideia melhor que o *ethos* humanizador dos direitos humanos para orientar nossa práxis no mundo de hoje.

O reconhecimento dos direitos humanos e a reivindicação da dignidade humana são fenômenos cada vez mais universais. Tais direitos são valores transculturais proclamados por todas as pessoas de “boa vontade”. No mundo atual, as religiões se veem forçadas a aceitar estes valores se querem ser legitimadas.

Somente uma religiosidade que conjugue abertura ao mistério do sagrado ou divino com a com a paixão solidária efetiva pelo ser humano e tudo o que existe, como por uma visão universal e fraterna da espécie humana e que assuma profundamente a racionalidade, merece denominar-se humana. Humanismo e religião se pertencem (MARDONES *apud* AMIGO FERNÁNDEZ DE ARROYABE 2003:445-446).

Deste ponto de vista, a dignidade humana deveria ser a exigência mínima de toda verdadeira religião.

Em tempos de globalização, cada tradição religiosa tem sido desafiada a se situar frente a si mesma no debate com as demais, o que implica a necessidade de se pensar a questão da igualdade entre todos os que se reúnem. Esta igualdade é facilitada pelo reconhecimento, pela maioria das tradições religiosas, da regra de ouro segundo a qual não devemos fazer aos demais aquilo que não gostaríamos que fizessem conosco. Por outro lado, os diferentes textos, mitos e ritos dificultam a questão da igualdade e algumas religiões acabam por optar por uma postura fundamentalista. Ou seja, enquanto algumas religiões se abrem ao diálogo, outras se fecham e se colocam como donas absolutas da verdade.

Igualdade e o diálogo são elementos fundamentais em mundo democrático. Tal posição torna necessária uma profunda reavaliação das tradições centrais de todas as religiões, que parta do princípio que nenhuma delas é totalmente verdadeira nem falsa. Ao obrigar as tradições religiosas a repensar seus parâmetros, o diálogo inter-religioso faz com que elas se abram ao mundo. As religiões não são fins em si mesmas, são, na verdade, tentativas de orientar e dar sentido à vida de seus fiéis através de doutrinas que pretendem interpretar o mundo. Estas tradições estão sendo forçadas pelo diálogo a serem mais modestas frente aos desafios que o mundo contemporâneo está lançando.

Acima das divergências doutrinárias ou das práticas religiosas, o diálogo incita os teólogos a assumir a dimensão incompreensível de Deus e da realidade e aos fiéis

desenvolverem uma solidariedade aberta intercambiando e reafirmando sua própria fé (BASSET, 1999: 426).

Este cenário transforma a dimensão absoluta da fé no núcleo do encontro dos crentes no diálogo inter-religioso, levando-se em conta a verdade que cada fiel leva. O diálogo abre novas percepções da verdade e do absoluto nas diferentes tradições religiosas, sendo incompatível, portanto, com todo tipo de fundamentalismo que pretende ser possuidor de verdades absolutas. No plano das doutrinas, o diálogo não pode ir além das confrontações onde cada crente se esconde; no plano da fé, o diálogo faz com que os crentes se encontrem em suas convicções mais profundas, naquelas que dão sentido a suas vidas. Somente a fé, por ser opção pessoal e não um algo que foi recebido para ser transmitido, pode ser revisada e enriquecida através do diálogo com outras pessoas orientadas por um caminho diferente.

### Fugindo do fundamentalismo: a articulação entre a identidade ipse e idem

Frente à despersonalização provocada pela globalização é legítima a busca da identidade entre os povos que habitam o planeta. Um dos caminhos possíveis nessa busca pode ser orientada por invariantes religiosos que permitam à humanidade um modo de vida digno e uma vida solidária com comunidades distintas.

O diferente pode ser uma ameaça à identidade estabelecida ou pode ajudar a construir uma nova identidade sem deixar de ser ela mesma. Para analisar esta questão, Ricoeur (1991) pontua uma distinção entre dois tipos de identidade que acabam se articulando dialeticamente. A identidade *idem* é aquela que permanece no tempo, é fixa. A identidade *ipse*, por sua vez, refere-se à identidade como um processo em construção. A identidade pessoal se constitui em uma dimensão temporal a partir da dialética *ipseidade emesmidade*. Não podemos pensar o *idem* de uma pessoa sem o *ipse* e, no cotidiano, eles tendem a se recobrir e se confundir. Neste processo, forma-se o caráter, ou seja, o conjunto de marcas que permite reconhecer uma pessoa.

A formação do caráter que torna uma pessoa identificável deve, segundo Ricoeur, se articular com um segundo pólo, a ética. No pólo da ética a pessoa garante a manutenção de si, o que permite ao outro contar com ela. Existe, portanto, uma dimensão ética *naipseidade*, pois alguém conta comigo e eu sou responsável por minhas ações perante o outro. A partir da dialética tradição *versus* construção é possível refletir o diálogo inter-religioso.

O processo de internacionalização exige a integração entre globalização e universalização. Este é um pressuposto ético. Esta integração passa pela articulação das identidades *ipse idem* das culturas envolvidas. A polarização em um das identidades pode gerar o fundamentalismo (fixação na identidade *idem*) ou perda da *mesmidade* (fixação na

identidade *ipse*). A integração destas identidades, ao contrário, nos mantém como somos, nos deixa abertos à construção do novo.

As religiões podem facilitar ou dificultar este processo. Se optarem pela articulação das identidades *ipse e idem*, afirmarão a necessidade do diálogo. De um lado, estarão definindo sua identidade, de outro, abrirão perspectivas para aprender com o outro ampliando sua identidade. O princípio ético que fundamenta o caráter deverá nortear o diálogo.

A análise de Ricoeur pode ser melhor explicitada se nos detivermos no debate teológico entre as diversas religiões. Os cristãos, por exemplo, foram forçados a renunciar à pretensão de donos da verdade frente ao pluralismo religioso contemporâneo. Três linhas básicas acerca da legitimidade salvífica de cada religião se destacam entre os teólogos cristãos e comprovam esta evolução de uma postura fundamentalista para a pluralista (NOGUEIRA, 1997: 44-56):

- O exclusivismo condiciona a salvação ao conhecimento de um Jesus Cristo pertencente à igreja. O eclesiocentrismo radical desta corrente foi superado pelo Concílio do Vaticano II.

- O inclusivismo afirma que a salvação ocorre nas diversas religiões devido à presença misteriosa de Jesus nelas. O corte cristocêntrico aqui presente nega a autonomia salvífica das demais religiões tentando nelas imprimir o selo de Cristo.

- O pluralismo sustenta a autonomia salvífica de cada religião retirando o caráter absoluto do cristianismo em favor do mistério de Deus enquanto realidade última. O cristocentrismo é substituído pelo teocentrismo. Knitter (1986: 103), por exemplo, propõe uma abordagem de Cristo junto com as religiões e não contra, acima ou nas religiões.

Alguns teólogos ainda tendem a uma visão dialética destas correntes caminhando rumo ao inclusivismo aberto. A presença transcendente de cada religião não é excluída, porém, considera-se a encarnação como ponto máximo da revelação do amor de Deus à humanidade, o que torna necessário uma escolha histórica. Panasiewicz (1997:57-58) utiliza a terminologia de Ricoeur (1991) para analisar a proposta inclusivista aberta. O exclusivismo e o inclusivismo fixar-se-iam na identidade *idem* por defender a própria identidade cristã no ato de dialogar. O relativismo se relaciona com a identidade *ipse* ao focalizar a atenção no vir-a-ser. O inclusivismo aberto procura a articulação das identidades *ipse-idem*, pois pontua a identidade e, ao mesmo tempo, abre perspectivas para aprender com o outro. A posição inclusivista aberta, como posição intermediária, permitiria que cada religião salvaguardasse sua identidade e se abrisse para aprender com as demais através do diálogo.

### **Democracia e ética**

Se realmente estamos em busca de uma ética planetária inspirada no diálogo devemos admitir que nossa cultura é apenas uma entre outras e desistir de qualquer obsessão imperialista. Isto implica em assumirmos a democracia como única alternativa possível para a humanidade. A democracia não é um regime político perfeito, porém, é o que melhor serve às exigências da dignidade humana. Ao longo de sua história, os projetos democráticos nacionais tentaram conciliar liberdades políticas, direito social e certo controle social da economia. Estes projetos muitas vezes malograram devido a incapacidade humana de aliar razão e tolerância na busca do bem comum. O desafio da humanidade hoje é muito mais complexo na medida em que ultrapassa os limites dos estados nacionais. O sucesso de um projeto democrático mundial depende da capacidade humana de encontrar referentes éticos mínimos entre as diferentes culturas (RIESGO, 2003: 5). Como encontrar estes referentes numa sociedade plural?

O diálogo entre as diversas tradições culturais e históricas deve receber um reconhecimento universal. Invariantes humanos devem ser encontrados a partir deste diálogo e, então, uma ética dos mínimos será construída. Esta ética dos mínimos deverá nascer de uma ética dos máximos. Esta última refere-se às exigências dos distintos grupos humanos de viver suas diversas experiências religiosas e morais. A ética dos mínimos deverá decantar-se do diálogo entre a ética dos máximos para tornar possível o projeto democrático. A interculturalidade é, portanto, uma aliada da democracia.

Já no século XV, os grandes descobrimentos trouxeram a consciência de um mundo unitário. Vive-se em uma aldeia global graças a convivência cada vez mais íntima entre os povos. Participa-se das mesmas esperanças e as necessidades alheias são bem conhecidas. Apesar disto, ainda persistem a falta de solidariedade, a exploração e as guerras. Graças à integração planetária, no entanto, já não é possível fugir de tais problemas e fingir que não existem. A consciência humana tem despertado para a necessidade de uma fraternidade pura, acima dos interesses particulares. Neste contexto, as religiões têm um papel de destaque: elas devem aprender a olhar as diferenças reconhecendo a origem divina de cada uma. Hegel já havia afirmado que a diferença é o que une (VAZ, 1999: 365).

As diferenças religiosas podem inspirar muitos conflitos mas, por outro lado, também podem pacificá-los. As religiões são, em si, fenômenos ambivalentes. Elas podem despertar sentimentos intensos e comportamentos radicais. Nada desperta tanto amor e ódio como a religião. Convenientemente amadurecidas, a religião se converte em fonte de confiança, abertura e aceitação do outro, de atitudes de compreensão e perdão. Por outro lado, o não amadurecimento destas experiências primeiras pode cumprir uma função regressiva que se consubstancia em conflitos e angústia. A religião torna-se, então, uma defesa frente à realidade vivida, um escudo protetor para a ansiedade cotidiana. A ambivalência da experiência religiosa está justamente no fato de proporcionar uma abertura de esperança para a vida ao mesmo tempo em que pode nutrir o delírio. Ela pode ser fonte de confiança e de perigosa regressão à infância.

Sob outra perspectiva, pode-se encarar a experiência religiosa a partir de seu potencial positivo para construção de um mundo melhor. O ideal ético constitui-se aqui uma das grandes vertentes da experiência religiosa ao lado da confiança gerada pela vivência mística. Toda experiência religiosa se articula com o desejo de união entre Deus e a exigência ética. Os modos como se levam a cabo a integração das dimensões éticas, porém, podem também determinar o caráter destrutivo da experiência religiosa para o próprio ser humano. Ou seja, segundo Morano (2002:80), as crenças religiosas podem converter-se em fator de equilíbrio e desenvolvimento pessoal e social ou, por outro lado, a fé pode se aliar a forças destrutivas e potencializar conflitos. Isto faz parte da ambiguidade essencial e inerente à vivência religiosa.

O poder ambíguo do elemento religioso nas diferentes sociedades faz com que muitos o temam: de um lado, ele é capaz de sacudir a ordem estabelecida promovendo a revolução; de outro pode entorpecer a população tornando-a subserviente aos poderosos de plantão. A consciência desta ambivalência é fundamental para se buscar, nos aspectos positivos das religiões, um caminho que promova o diálogo intercultural e contribua para construção de uma nova ética para a humanidade. A paz hoje só é possível com um diálogo entre civilizações que busque uma ética universal. Esta ética pode e deve ser construída através do diálogo inter-religioso. Não se trata de um código objetivo; estamos nos referindo a um consenso básico sobre valores e atitudes firmados por todas as religiões e compartilhados pelos crentes.

As religiões compatíveis com a democracia e que podem contribuir com a realização deste projeto são as religiões humanizadoras: religiões capazes de superar os excessos da espiritualidade evasiva e ajudar formar sujeitos livres, dotados de consciência na luta contra o sofrimento, a injustiça e a opressão. São religiões que proclamam a dignidade humana baseada na solidariedade entre os povos e nos direitos humanos.

As religiões às quais este artigo se refere – as “boas” religiões – são aquelas que proclamam a dignidade humana, a autonomia pessoal e a solidariedade entre os povos; religiões humanizadoras. O cardeal Arns (2004: 341-352), ao constatar a existência no mundo contemporâneo de religiões autênticas e distorcidas, afirma que as verdadeiras religiões são voltadas para a paz, pois são nascidas de um mesmo ser supremo. Esse ser se comunica de diferentes formas com a humanidade, está presente em todos os seus relacionamentos e impulsiona o diálogo. As autênticas religiões despertam a consciência, fazendo seus adeptos serem críticos frente às guerras e lutarem pela paz mundial. Elas estimulam o amor fraterno e o perdão, promovendo a comunicação entre culturas diferentes. As falsas religiões, ao contrário, fazem a consciência adormecer. Somente as verdadeiras religiões, continua o cardeal Arns, oferecem propostas de uma prática ética e baseada na solidariedade, o que pode ser a fonte para se estabelecer um código mínimo de ética para a convivência humana. *“De fato, a promoção da paz no mundo é intrinsecamente ecumênica e inter-religiosa”* (ARNS, 2004: 345).

Uma ética construída a partir do diálogo inter-religioso não pode aceitar projetos religiosos excludentes e intolerantes, que são a marca registrada das experiências

fundamentalistas. Muito menos “religiões particulares”, típicas da pós-modernidade, que examinam as diversas vertentes da fé e escolhem os componentes que lhe parecem apropriados. É certo que muitas das atuais religiões banalizam Deus e acabam se tornando um produto de consumo imediato. Nessas “religiões”, o fiel escolhe “*uma religião como opta por uma marca de sabão em pó*” (PRANDI apud WEISS, 2000: 86), ou como muda de canal na televisão. Essas “religiões” pós-modernas, surgidas nos supermercados da fé, fornecem uma espiritualidade evasiva e carecem de conteúdo e profundidade.

### **O sincretismo religioso brasileiro para a construção de uma ética global**

Tendo em mente o que foi dito nos itens anteriores, este artigo vem defender a validade do sincretismo religioso brasileiro como possível referencial positivo para a questão do diálogo inter-religioso. O sincretismo é uma prática de inovações e invenções de tradições. Não existe um caráter universal que estabeleça seus limites ou possibilidades, o que implica que sua análise racional só pode ser dada caso a caso. A cultura religiosa brasileira é constituída da articulação de vários segmentos, populares e eruditos, o que resulta no estabelecimento de toda a sua diversidade.

Ao contrário do supermercado religioso pós-moderno, onde as pessoas adquirem ensinamentos e rituais de diversas crenças para compor uma forma personalizada de venerar o sagrado, o sincretismo religioso da feira mística brasileira é marcado pela fusão dos cultos. É lógico que o Brasil não esteve imune ao comércio com o transcendente, típico da pós-modernidade. Mesmo esse processo, no entanto, se fez com as cores do País: foi um comércio sem culpa, sem medo de sanção, público e festivo. As expressões religiosas brasileiras sempre se caracterizaram pela falta de contornos rígidos, mas, ao contrário das religiões pós-modernas que não possuem o rompimento de nível que caracteriza as verdadeiras religiões, conseguiram manter seu encantamento.

A harmonia dessa feira mística serve para indicar caminhos para a construção de um projeto humano que supere a atual racionalidade fragmentada. No Brasil, as religiões conseguiram se harmonizar de forma eficiente. Cada qual no seu lugar adequado, contribuindo de forma cooperativa para o comportamento coletivo. No caos de desejos, emoções e ideias que compõem a sociedade brasileira, a harmonia religiosa brasileira – sua coordenação intuitiva eficiente – conseguiu evitar, ao menos na maioria das vezes, os rumos do fanatismo e do excesso de racionalidade, dando contorno à nossa identidade.

A mestiçagem cultural foi a marca do Brasil desde a descoberta e o fator fundamental constitutivo de sua identidade cultural. Culturas interagiram, conviveram e se fundiram. Historicamente, esse processo não foi democrático e os brancos tentaram eliminar a cultura negra e indígena. O hibridismo cultural resultante dessa relação foi a maneira pela qual as culturas dominadas sobreviveram. Elas se fizeram presentes na nova cultura por meio da mestiçagem.

A colonização do Brasil por Portugal foi permeada por aspectos religiosos e mercantilistas. A colonização foi, em si, uma hibridação entre tradição e modernidade, entre ação racional e crença religiosa. A metrópole tentou impor sua cultura aos nativos e africanos. O projeto metropolitano quase se concretizou, no entanto, as culturas dominadas persistiram. Com a mestiçagem cultural, criaram uma identidade autônoma baseada na crença e na emoção. Essa identidade cultural surgiu a partir do processo de liberação das imposições externas e da mútua influência entre a cultura ocidental, indígena e africana. Esse espírito, fruto da resistência à opressão, pode constituir-se em um caminho para integração da raça humana na sua busca de verdades profundas e formas de vida que tragam felicidade individual e social.

A identidade espiritual brasileira sobreviveu a partir do mundo simbólico da mestiçagem religiosa. O caminho seguido pelo povo brasileiro deve ser alvo de reflexão para o presente e o futuro. Estamos aqui nos referindo a um sujeito histórico, comunitário e integrado simbolicamente. Esse sujeito formatou um sentimento ético a partir do religioso. Essa experiência de Deus leva a uma dimensão horizontal de convivência entre os membros da sociedade e a uma dimensão vertical marcada pelo mistério. O mundo simbólico brasileiro é marcado pela integração dessas dimensões, em que os elementos materiais assumem dimensões transcendentais. A partir da compreensão dessa experiência religiosa é possível ir a fundo em nossa identidade e aportar caminhos para a humanidade.

As religiões brasileiras trilham na sua história muitos caminhos. Uma história sempre marcada pelo pluralismo e sincretismo, apesar da predominância católica. Elementos culturais estrangeiros foram recebidos, reinterpretados e mesclados com a cultura local nos últimos 500 anos, originando novas formas religiosas. Nossa história foi caracterizada por uma pluralidade de vozes que se mesclaram e essa mestiçagem tornou-se o principal mecanismo de orientação social no Brasil. As expressões religiosas, em especial, trouxeram uma abundância de sentimentos, paixões e sensualidade, o que torna possível, com delas, falar de nossa estrutura sincrética.

A Religião Católica brasileira viveu e vive cercada de práticas mágicas. Santos, Nossa Senhora, sacramentos, ritos funerários, promessas, romarias aos santuários, festas religiosas e procissões fazem parte do cotidiano e asseguram aos fiéis vantagens terrenas. As práticas cristãs estão intimamente associadas às tradições indígenas, africanas e orientais. Ao mesmo tempo em que são católicos, os brasileiros frequentam sessões espíritas, encomendam “trabalhos”, pedem proteção aos Orixás e meditam em busca do nirvana. Todas as culturas convivem de forma pacífica, apesar de suas contradições. O monoteísmo cristão, o animismo e totemismo indígena e o fetichismo africano convivem em harmonia nos trópicos, pois “não existe pecado abaixo do Equador”.

O brasileiro busca no sagrado manipular as normas que regem o mundo a partir da magia propiciada pelo sincretismo. A invocação de forças ocultas substitui a racionalidade e dá sentido ao nosso mundo fragmentado. O povo, profundamente religioso, vive uma religião sem traumas, obsessão pela morte ou sem paixão exagerada. Existe no País uma

intimidade desconcertante com Deus, que é tratado como alguém da família. Esse Deus pai não é punitivo nem trágico, transformando as religiões brasileiras em algo doce.

Enfim, cada sujeito muda de religião, faz sincretismos ou pertence a mais de uma corrente religiosa, em uma verdadeira insubordinação à autoridade e à instituição. Esse exercício da criatividade brasileira, acentuada em tempos de globalização e democracia, se originou no passado colonial e tem obrigado as instituições religiosas a se adaptarem, ao longo da história, ao jeito brasileiro de ser.

Existe no processo de adaptação dessas manifestações religiosas elementos de homogeneização originados no confronto de matrizes que povoam o universo brasileiro de sagrado e define modelos de conduta. O caldeirão mistura e processa as diferenças, permitindo a intercomunicação de universos simbólicos por meio do sincretismo e a relativização dos dogmas institucionais, que são substituídas por emoções. Apesar da existência de surtos modernizantes que defendem a purificação das tendências sincréticas, elas estão por demais enraizadas, e tais surtos acabam sucumbindo frente à porosidade da religiosidade brasileira. Discursos modernizantes nunca impediram que o povo brasileiro continuasse a adotar sua conduta híbrida característica, que traz, cada vez mais, diversidade e complexidade religiosa. E é justamente a superposição, essa fusão entre o pré-moderno e o moderno de nossas religiões, que pode inspirar o mundo no caminho da paz.

A mestiçagem no Brasil tornou-se agente da civilização. Somos um País híbrido, o que nos dá identidade e o que pode ser nossa contribuição específica para o mundo. Aprendemos a fundir códigos de uma maneira alegre e festiva, o que gerou uma profunda confraternização de valores e sentimentos das culturas religiosas que compuseram o País. Uma mistura de códigos e pessoas que criou um mundo propício à troca generalizada. A carnavalização da vida favorece o diálogo, já que nos torna abertos a acordos e conciliações. O Brasil está longe da utopia proposta pela filosofia intercultural, porém, o sonho de um mundo harmônico parece produzir alguns resultados concretos neste País. Mesmo que apenas indícios de um mundo melhor sejam aqui encontrados, eles poderão servir de esperança para aqueles que sonham com um mundo baseado no respeito intercultural.

Aceitar a contribuição da feira mística brasileira significa, na prática, uma autocrítica radical da filosofia, um des-filosofar, que liberte a filosofia da hegemonia da tradição ocidental europeia e da institucionalização acadêmica segundo o cânon dessa tradição. Significa romper com a monoculturalidade reinante na filosofia, fazendo o caminho inverso ao de Heidegger, que possuía uma *“concepción esotérica de la filosofía”*, reclamando seu caráter extemporâneo (FORNET-BETANCOURT, 2001: 296). Esta tese aceita as filosofias contextuais e se deixa seduzir pelas diversas tradições culturais, seus universos simbólicos, seus imaginários, suas memórias e ritos. Eles não seriam objetos de estudo, e sim palavras vivas de sujeitos que podem aprender e ensinar em conjunto.

**Bibliografia:**

ARNS, Paulo Evaristo. 2004. "A paz e as religiões": Revista Estudos Avançados / Universidade de São Paulo 52: 341-352.

ARROYABE, Maria Luisa Amigo Fernández. 2003. *Humanismo para el siglo XXI*. Bilbao: Universidad de Deusto.

BARRETO, Maria Amália Pereira. Sincretismo. In: SILVA, Benedito (dir). *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1986.

BASSET, Jean-Claude. 1999. *El diálogo interreligioso: oportunidad para la fe o decadencia de la misma*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

BASTIDE, Roger. *Brasil. Terre dès contastes*. Paris: Hachette, 1957.

\_\_\_\_\_. Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichistas. In: BASTIDE, Roger (dir.). *Estudos Afro-Brasileiros, Perspectiva*. São Paulo: s/e, 1973, 159-191.

\_\_\_\_\_. *Le Sacré Sauvage et autres essais*. Paris: Payot, 1975.

CHAMPION, Françoise. Religiosidade flutuante, ecretismo e sincretismos. In: DELUMEAU, Jean (dir.). *As grandes religiões do mundo*. Lisboa: editora Proença, 1996.

DURKHEIM, Emile. 2000. *O suicídio*. São Paulo: Martins Fontes.

FERNANDES, Gonçalves. *Sincretismo Religioso no Brasil*. Curitiba: Guairá, 1941.

FERRETI, Sérgio F. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil - modelos, limitações, possibilidades. *Revista Tempo*, 11, 13-26, 2001.

\_\_\_\_\_. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: EDUSP-FAPEMA, 1995.

\_\_\_\_\_. Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (dir.). *Faces da Tradição Afro-Brasileiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999, 113-130.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. 2001. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée.

FUKUYAMA, Francis. 2002. *El fin de la historia y el ultimo hombre*. Barcelona: Planeta.

HUNTINGTON, Samuel. 1997. *El choque de civilizaciones*. Barcelona: Piados.

KIENZLER, Klaus. 2000. *El fundamentalismo religioso*. Madrid: Alianza.

KNITTER, Paul. 1986. "A teologia Católica das religiões numa encruzilhada". Revista Concilium. 203:103-113.

MORANO, Carlos Domínguez. 2002. "Ambivalencia de la religión". Revista Frontera, 23:29-80.

NOGUEIRA, Luiz Eustáquio dos Santos. "O cristão desafiado pelas religiões". Horizonte - revista do núcleo de estudos de teologia. 2:44-56.

NOVAES, Regina. Os jovens sem religião: ventos secularizantes, 'espírito da época' e novos sincretismos. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, 52, 321-330, 2004.

PANASIEWICZ, Roberlei. 1977. "Internacionalização, identidade, e diálogo inter-religioso". Horizonte – revista do núcleo de estudos de teologia. 2:57-61.

QUEIRUGA, A. Torres. 1992. *El dialogo de las religiones*. Madrid: Sal térrea.

RIESGO, Manuel Fernández del. 2006. *Fe y dignidad humana: Una religión para la democracia*. Madrid: Fundación Emanuel Mounier.

\_\_\_\_\_. 2003. "Globalización, interculturalidad, religión y democracia". Revista ciencias de las religiones, 8:5-28.

ROUANET, Sérgio Paulo. 1995. "A América Latina entre a globalização e a universalização": Revista Tempo Brasileiro, 122:59-72.

RICOEUR, Paul. 1991. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus.

SANCHIS, Pierre. P'ra não dizer que não falei de Sincretismo. *Comunicações do ISER*, 45, 4-11, 1994.

\_\_\_\_\_. As religiões dos brasileiros. *Horizonte: revista do núcleo de estudos de teologia*, 2, 28-43, 1997.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*, São Paulo: Nacional, 1976.

VAZ, Henrique Cláudio Lima. 1999. *Escritos de Filosofia IV: à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola.

WEISS, Bruno. 2000. "O bem e o banal": Revista Isto É, 1579:85-86.