

**DE ACORDO COM A INFORMAÇÃO DO SITE, É POSSÍVEL QUE O
TEXTO NÃO SEJA PUBLICADO NO “LIVRO ELETRÔNICO”.
GOSTARÍAMOS DE SOLICITAR QUE ESTE TEXTO NÃO SEJA
PUBLICADO DE MODO A MANTÊ-LO INÉDITO.**

**A cultura brasileira como facilitadora do encontro inter-religioso:
contribuições de Pierre Sanchis**

*Yuri Elias Gaspar**

*Miguel Mahfoud***

Na atualidade, marcada pela pluralização dos mundos-da-vida, a convivência inter-religiosa é desafio central e urgente. O multiculturalismo, proposto em países da América do Norte e da Europa como modelo cultural e político-institucional para a gestão da diversidade, chegou à falência por apoiar-se no relativismo cultural que afirma a absoluta alteridade e incomparabilidade das culturas. Como consequência, emerge a tolerância abstrata e a impossibilidade do relacionamento. Já o Brasil apresenta uma realidade cultural que pode contribuir para esse debate justamente por ser marcada por relacionamentos inter-religiosos baseados no reconhecimento mútuo e na vivência profunda da própria religiosidade na relação com a alteridade. Nesse trabalho, objetivamos analisar os elementos característicos da cultura brasileira que facilitam a experiência de encontro inter-religioso. Para tanto, realizou-se pesquisa teórica na obra do antropólogo Pierre Sanchis colhendo suas contribuições quanto à inter-religiosidade vivida no Brasil. Segundo Sanchis, embora seja problemático discutir as raízes do Brasil, é possível reconhecer e apreender na vida social determinados traços, não em termos de conteúdos fixos que definiriam uma identidade dita brasileira, mas enquanto uma das lógicas (dentre outras) que constitui essa realidade. Trata-se de uma disposição dominante, uma estrutura que tende a permanecer organizando a realidade social brasileira. Ao se debruçar sobre a história do Brasil, Sanchis elabora que o pluralismo, característica tipicamente moderna, se apresenta desde a “descoberta” do Brasil, configurando sua sociogênese. A convivência entre diferentes constitui este país (ainda que atualmente esteja mais intensificada): primeiramente entre os povos (e suas respectivas religiões) indígena, europeu e africano, e depois entre os demais que se enraizaram. Encontro desigual e por vezes violento, mas igualmente permeado por combinações, cruzamentos, contaminações, articulações, reafirmações, que foram dando ao Brasil um rosto “sincrético”. Sincretismo não necessariamente como mistura, mas como tendência a reelaborar a própria identidade (e o universo do qual ela faz parte) no confronto com a alteridade. Se por um lado o sincretismo abarca processos de relativa fluidez e porosidade de identidades, por outro inclui manifestações de afirmação de identidade definida, em contraste com as demais. O ponto é que o outro aparece como desafio a ser elaborado, ainda que, em algumas situações, não haja mudança radical de identidade. Portanto, do ponto de vista sociocultural, a realidade brasileira é composta por uma estrutura sincrética que solicita os sujeitos a reelaborarem cotidianamente

* Mestre (e doutorando) em Psicologia pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais; Apoio: CAPES; email: yurieliasgaspar@yahoo.com.br

** Doutor em Psicologia. Professor adjunto do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais; Apoio: CAPES; email: mmahfoud@yahoo.com

a própria identidade religiosa no impacto e na relação com pessoas e perspectivas religiosas diferentes. Embora os riscos do fechamento e da subjugação estejam existencialmente presentes, a possibilidade de abertura à diversidade também se apresenta como uma constante da cultura brasileira. Conclui-se que o sincretismo é uma característica constitutiva da cultura brasileira que possibilita o relacionamento inter-religioso na medida em que oferece um contexto facilitador para o encontro e solicitação de elaboração pessoal e social da diferença.

Palavras-chave: Encontro inter-religioso. Cultura brasileira. Sincretismo

Introdução

A globalização dos mercados, da tecnologia, da mídia e dos movimentos migratórios traz para o seio de cada sociedade múltiplas propostas culturais e religiosas, fazendo com que a coexistência com o diferente se torne questão de todos (ALES BELLO, 1998; HALL, 2006; TOURAINÉ, 1999; SCOLA, 2008; WARNIER, 2003).

Não se trata unicamente de coexistência enquanto sobreposição de pluralidade de propostas que comungam um mesmo espaço, interagindo entre si – pois em outros tempos também havia este nível de coexistência – mas de processo mais estrutural, tipicamente moderno. A pluralidade deixa de ser uma situação para se tornar *a* condição característica estrutural do mundo de hoje: o mundo moderno é mundo pluralizado, segundo Berger e Luckmann (2004). Não há mais um sistema supra-ordenado de sentido que sirva para todos (ou para a sua grande maioria) e que oriente o percurso daquela sociedade. A modernidade eleva a pluralidade ao status de condição de possibilidade da sociedade.

Em síntese, o que seria este pluralismo tipicamente moderno? Segundo a leitura de Berger e Lukamnn (2004) e de Berger, Berger e Kellner, H. (1979), a pluralização refere-se à perda de um eixo organizador da pessoa e da sociedade. Trata-se de estrutura de mundo pluralizada, em que não há mais um conhecimento auto-evidente que organize a vida como um todo: cada setor – institucionalizado ou não – responde por si, abrindo alternativas para que cada um, subjetiva ou intersubjetivamente, se estruture “como lhe convém” (embora, especialmente nos centros urbanos, tal estruturação se dá segundo as regras da “cidade grande”). Em outras palavras, a estrutura de mundo, até então organizada em termos de determinada tradição, passa a ser dada pelo nível da escolha, cabendo ao indivíduo determinar, por si, o(s) próprio(s) caminho(s). Cria-se então uma “compulsão de escolhas” que setoriza a vida em termos relativistas e técnico-finalistas. Nesse sentido, os mundos se segmentam e os indivíduos vivem cada mundo segundo as regras ditadas por ele. O curso da vida passa então a ser concebido em termos de projeto, já que é o próprio indivíduo que, diante da multiplicidade de opções, busca se realizar, sendo o mundo do trabalho o principal

vetor que constitui a percepção da identidade individual. No mundo moderno, nos apresentamos principalmente a partir do trabalho que realizamos: “meu nome é... e sou [a minha profissão]”.

Tal condição de mundo pluralizado incide diretamente no modo como a religião se relaciona com a sociedade. Se, até então, a religião era fator estruturante do desenvolvimento do indivíduo e da sociedade, com a modernidade ela passa a ser questionada no plano epistemológico, simbólico, político, pessoal, social. Tal questionamento levou inclusive muitos pensadores a lerem neste processo uma secularização que levaria a religião a seu fim, “no sentido de um dano irreparável na influência das instituições religiosas sobre a sociedade, bem como de uma perda de credibilidade da interpretação religiosa na consciência das pessoas” (BERGER & LUCKMANN, 2004, p. 47).

É verdade que o papel da religião mudou, que a sua influência diminuiu (especialmente em termos institucionais), o que não significa que esta mudança seja o decreto de seu fim. Se esta condição secularizada é mais visível na Europa Ocidental, em grande parte do restante do mundo esta não é a realidade, especialmente nos Estados Unidos e nos países ditos do Terceiro Mundo, especialmente no Brasil (BERGER & LUCKMANN, 2004; HERVIEU-LÉGER, 2008).

A questão passa então a ser quais são as novas modalidades de re-arranjo do fenômeno religioso no mundo contemporâneo. A pluralização moderna chega também ao âmbito religioso: muitas são as possibilidades religiosas que, até então “herdadas” (e repassadas de geração em geração pela tradição), passam a ser “oferecidas” dos mais diferentes modos, cabendo ao indivíduo, por si, escolher aquela em que ele se identifica.

Muitas são as posições diante do pluralismo de perspectivas¹, dentre as quais se destaca aquela de problematizar e aprofundar a própria pertença e identidade. A pessoa e/ou comunidade (subjéctiva ou intersubjéctivamente) assumem a própria posição – de modo aberto – elaborando o impacto com a alteridade. Tal posição pode se manifesta – mas não somente e não necessariamente – no relacionamento inter-religioso, que se expressa explicitamente no ecumenismo e no diálogo inter-religioso (SODRÉ, 2005, 2007; TEIXEIRA, 2002).

Nesse sentido, o Brasil apresenta uma realidade cultural que pode contribuir para compreender essa situação justamente por ser marcada por relacionamentos inter-religiosos baseados no reconhecimento mútuo e na vivência profunda da própria religiosidade na relação com a alteridade.

¹ Para uma discussão aprofundada sobre as diferentes modalidades de religiosidade diante do pluralismo moderno, ver Hervieu-Léger (2008) e Berger (1994)

Portanto, nesse trabalho, objetivamos analisar os elementos característicos da cultura brasileira que facilitam a experiência de encontro inter-religioso. Para tanto, realizamos pesquisa teórica analisando os conceitos de cultura e religião, os desafios da convivência inter-religiosa no mundo contemporâneo e as características inter-religiosas próprias da cultura brasileira a partir das contribuições da Fenomenologia e da obra do antropólogo Pierre Sanchis.

1. Culturas e religiões: definições e desafios no impacto com a diferença

Toda manifestação humana, por mais diversa que seja, nasce e se desenvolve dentro de determinado horizonte material, simbólico e histórico, que lhe abre certas perspectivas, lhe coloca certos problemas a enfrentar, lhe propõe certos costumes e valores, enfim, lhe oferece determinadas possibilidades e limites que estruturam seu desenvolvimento e sua potencial transformação (SANCHIS, 2008, 2012). Está no bojo desta problematização a noção de cultura, “jeito de ser gente”, “maneira particular” (SANCHIS, 2008, 2012), constituída “pela mentalidade, pela forma de orientação, pelas expressões e pelos produtos próprios de um grupo humano” (ALES BELLO, 1998, p. 42). Assim como existem diversos agrupamentos humanos, existem diversas culturas e estas, desde tempos remotos, se encontram e se transformam no encontro, para o bem ou para o mal (BERGER & LUCKMANN, 2004; COLOMBO, 2007; WARNIER, 2003).

Seja pela via antropológica, seja pela via sócio-histórica, a cultura é constitutiva da dimensão humana: não há homem sem cultura, assim como não há cultura sem alguém que, de certo modo, a tome nas mãos. Portanto, a cultura incide no “universo” da vida humana, isto é, toca em questões que remetem não só à dimensão particular, mas que podem se abrir à totalidade, propondo e ajudando a responder a questões últimas que emergem na experiência do viver humano: no fundo, o que é a vida? para quê vale a pena viver? De onde viemos? Para onde vamos? Neste âmbito, a cultura ganha outros contornos, e passamos a reconhecê-la como religião. Toda religião, de certo modo, é cultura, mas nem toda cultura é religião. A religião pode ser, inclusive, fator estruturante da cultura (ALES BELLO, 1998), embora certas propostas culturais contemporâneas tenham buscado, por vezes ativamente, romper em definitivo este laço nem sempre harmonioso.

Mesmo assim, não se pode negar que a religião, como diz Sanchis (2008), é “cultura no superlativo”. Por quê? Em síntese, o eixo central é o seguinte: enquanto a cultura pode chegar a sinalizar e vislumbrar determinadas problemáticas referentes à totalidade, a religião as

enfrenta diretamente, propondo respostas e elaborando modalidades concretas de relacionamento para alcançar as indicações propostas. Deste modo, o tema do Absoluto é essencial para a religião, e esta busca lidar com Ele elaborando uma cosmovisão e fundamentando um engajamento ético que organize a totalidade da vida daquele ser ou agrupamento humano (SANCHIS, 2008). Nesse sentido, o problema do Sagrado e/ou de Deus é um problema para a religião, embora nem sempre seja um problema para a cultura.

Tal linha de argumentação, mal entendida, poderia gerar a seguinte afirmação: embora a cultura seja um elemento constitutivo do humano, a religião não o é, pois, embora não haja homem sem cultura, é fato indiscutível que há homem sem religião. No entanto, na esteira do pensamento giussaniano, também é uma evidência na experiência que, embora nem todo homem “tenha” religião, podendo inclusive afirmar-se como ateu, nenhum homem pode se furtar (sem deixar de ser humano) ao problema religioso, isto é, àquelas interrogações últimas que emergem no impacto com a vida mesma. A resposta pode ser dada em termos negativos, mas a pergunta está colocada para todos. No relacionamento com o mundo, emergem em nós perguntas que tendem à totalidade e que buscam respostas a estes anseios. Queiramos ou não, carregamos um senso religioso, que se constitui como marca interior do humano, embora possa ser traduzido de diferentes maneiras (GIUSSANI, 2009).

Deste modo, assim como há culturas, há também religiões, e estas também, ao longo da história humana, tem se encontrado. Se o encontro entre culturas já é marcado pela tensão, a tensão presente no encontro entre religiões é superlativa. O impacto tende a ser, por excelência, mais desafiador, e a diferença mais provocadora, pois é o modo de apreensão da totalidade que está em jogo. Assim como o estranhamento, a negação, a dominação e o extermínio tendem a ser mais intensos, a surpresa, a admiração e o intercâmbio também (HALL, 2006; SANTOS, 2002; SODRÉ, 2004 e 2005). O encontro entre religiões revela então a sua potência, capaz de revelar uma possibilidade concreta fundamental de relacionamento humano com o diferente.

2. Desafios e (im)possibilidades do relacionamento inter-religioso na contemporaneidade: do multiculturalismo ao “politicamente correto”

No mundo contemporâneo constituído pela pluralidade de perspectivas, a convivência inter-religiosa torna-se, mais do que nunca, desafio central e urgente. Mesmo diante da possibilidade do conflito, apreendemos em ato possibilidades de ser si mesmo no relacionamento com a alteridade, o que levanta questões: como vivenciar a própria

religiosidade no contexto plural? Como é possível a convivência entre pessoas que professam credos diferentes e também entre crentes e ateus? Em síntese: como viver a própria posição no encontro e no diálogo com o diferente?

Diversas são as possibilidades de resposta. Como modelo cultural e político-institucional para a gestão da diversidade em sociedades multi-étnicas, o multiculturalismo foi proposto em diversos países, como Estados Unidos, Canadá, Austrália, Grã-Bretanha, entre outros (DI MARTINO, 2008; SEMPRINI, 1999; ZUCCHI, 2007). Nascido a partir de movimentos sociais por reconhecimento identitário, o multiculturalismo rapidamente expandiu-se com reivindicações de igualdade de direitos para diferentes comunidades culturais e religiosas de um mesmo território nacional (SEMPRINI, 1999; SODRÉ, 2005).

Não obstante a tentativa louvável que lhe é subjacente, qual seja a de reconhecer e respeitar a dignidade de todas as modalidades expressivas humanas, o modelo multiculturalista chegou a uma rápida falência por apoiar-se sobre as bases frágeis do relativismo cultural, que tende a dissolver a individualidade na identidade coletiva e a afirmar a absoluta alteridade e incomparabilidade das culturas, como se elas fossem totalmente auto-referentes (DI MARTINO, 2008; DONATI, 2008; ESPOSITO, 2008). Se os mundos histórico-culturais não podem ser comparados porque não há critério comum que fundamente sua avaliação, não há valor que ultrapasse sua mera fatualidade: a afirmação absoluta da diferença resulta, pois, na pura indiferença (ALES BELLO, 1998; DI MARTINO, 2008). O ideal implícito no relativismo cultural e, por decorrência, no multiculturalismo é, portanto, a simples co-existência e tolerância entre culturas e religiões.

Nesse sentido, o dito “ponto forte” do modelo multicultural acaba se tornando seu “ponto fraco”: ao desautorizar os juízos de valor entre culturas (e entre religiões), ao invés de diminuir os conflitos, os aumenta (DI MARTINO, 2008). Como efeito co-lateral da defesa da impossibilidade de comparação, emerge então a impossibilidade do relacionamento, restando apenas o caminho da estranheza, da hostilidade ou da subjugação, ainda que sob o controle de algum código de ética (BERGER & LUCKMANN, 2004; DI MARTINO, 2008).

Semprini (1999) analisa uma destas alternativas ético-políticas praticadas que tentam evitar ofensas, humilhações e discriminações a grupos minoritários (aplicável também ao campo religioso), buscando com isso o respeito, a igualdade e reconhecimento digno da diferença: a ação do “politicamente correto” (“pc”). Fundamentando-se numa concepção de linguagem construtivista, os defensores do “pc” insistem no poder de solicitação de mudança da realidade a partir da mudança da palavra (e também do comportamento). No entanto, além de esbarrar na difícil – e improvável – busca por uma linguagem e normas “perfeitas”,

adequadas – e, por conseqüência, “neutras” – o modelo do “pc” ancora-se em léxicos, gestos e códigos de ética técnicos, científicos ou jurídicos que, no fim, estão desconectados da realidade cotidiana e longe de serem neutros. Além disso, paradoxalmente, o “pc” acaba por impor modelos que ficam no âmbito da normatização e regulação do comportamento (e não necessariamente promove elaboração pessoal e mudança efetiva) e que geram novas discriminações, especialmente com aqueles indivíduos e/ou grupos que, por diversos fatores, não se familiarizam (ou não concordam) com os termos (e comportamentos) em questão. Nesse sentido, a busca fundamental que sustenta o programa do “pc” acaba por ser somente superficialmente alcançada, já que o reconhecimento e o respeito são “conseguidos” pela coersão e controle, e não por um relacionamento consistente que reflete uma igualdade na diferença.

O programa do “politicamente correto” é uma dentre outras alternativas que reflete uma conseqüência drástica, mais radical, da racionalização tipicamente moderna: o moralismo. A moralidade, fruto de um posicionamento do sujeito que afirma um bem reconhecido como correspondente ao centro da pessoa (GIUSSANI, 2009), é solapada por um moralismo, isto é, por conjunto de normas e regras racionalmente elegidas e arbitrariamente aplicadas, pois desvinculadas da realidade contextual e de uma reflexividade pessoal. Assim, a responsabilidade deixa de ser um ato do sujeito para se tornar um contrato a ser seguido, e o cuidado passa somente a ser não infringir (publicamente) as normas (PETRINI, 2004).

Nesse horizonte, o ideal, quando ainda permanece, reduz-se a um discurso, a intenções e propósitos, subjetivamente assumidos e eventualmente partilhados com outros. Não há um ponto de referência e de juízo que seja, simultaneamente, externo ao sujeito e interiorizado por ele. A única preocupação passa a ser o respeito formal dos compromissos assumidos, mesmo que, de um ponto de vista substancial, efetivo, as coisas sejam bem diferentes (PETRINI, 2004, p. 16).

Ainda que outros modelos mais elaborados e inclusivos sejam propostos com o intuito de facilitar o caminho de construção de um diálogo que respeite a identidade, a dignidade e a liberdade humana², o que queremos chamar a atenção é que não está *somente* no nível da construção de modelos (ainda que perfeitamente justos e plausíveis) o ponto-chave que permite superar os dramas do relacionamento inter-religioso. Elaborar um modelo mais adequado para a questão inter-religiosa é fundamental e necessário, mas não suficiente. O modelo suscita um “dever ser” que, não obstante abra caminhos, não tem a força, por si, de provocar a totalidade da caminhada. É preciso um olhar que apreenda outros elementos que se colocam em jogo quando a questão é a acolhida da diferença.

² Confira, a título de exemplo, algumas propostas descritas por Semprini (1999).

3. Possibilidade apreensão da experiência de encontro em ato: o caso Brasil

Não obstante as tensões e conflitos que permeiam a realidade brasileira, podemos também apreender situações bem-sucedidas de relacionamento inter-religioso nas quais os sujeitos envolvidos vivem uma experiência de proximidade, respeito e enriquecimento mútuos mesmo professando religiões diferentes. Seriam estas situações casuais e pontuais ou o contexto em que elas emergiram têm uma incidência importante a ser considerada?

Pierre Sanchis solicita-nos a reconhecer neste contexto algo caracteristicamente brasileiro. Debrucemos então sobre que traço contextual é este que constitui o que se poderia chamar de “cultura brasileira”.

Conforme ressalta Sanchis (1997b, 2012), embora esteja “fora de moda” problematizar as possíveis raízes do Brasil, permanece como provocação o fato de que é possível reconhecer e apreender na vida social determinados traços, não em termos de conteúdos fixos que definiriam uma identidade dita “brasileira”, mas enquanto “uma das lógicas” (dentre outras) que insistem em permanecer marcando a realidade em que nos situamos. Nesse sentido, não se trata de buscar uma “essência” acabada, um sistema fechado que constitui a totalidade do que seja o povo brasileiro. Sanchis (2008) desloca o nosso olhar para colher um “princípio de organização”, uma “disposição dominante” que dá direção a um processo (ainda que este possa estar acompanhado por outras direções, inclusive opostas). Trata-se, portanto, de uma tendência, isto é, uma estrutura que “tende” a permanecer organizando aquela realidade social, “não em todos os momentos desta sua história, nem sempre com a mesma intensidade, nem em todos os segmentos sociais que o compõem, mas de modo perceptivelmente marcante, repetitivo e teimoso” (p. 79). Em síntese, trata-se de reconhecer uma marca que perpassa e transpassa a cultura brasileira, o seu jeito próprio de ser.

Esta disposição dominante, incidente (e insistente) na cultura, se mostra superlativamente presente no campo religioso. Novamente: não um conteúdo dominante que levaria a definição – arbitrária e inconsistente – de uma “religião dos brasileiros”, mas uma lógica marcante que possibilita apreender, nas mais diferentes manifestações, um autêntico “campo” religioso brasileiro (SANCHIS, 2001, 2012). Quais seriam os traços característicos deste campo?

Em primeiro lugar, Sanchis (2008) destaca uma “dimensão religiosa superlativa”. A esmagadora maioria da religião brasileira é religiosa, mesmo que nem sempre filiada institucionalmente à determinada religião. Além disso, o cotidiano tipicamente brasileiro é

permeado por modalidades de expressão e relação calcadas numa perspectiva religiosa. “Se Deus quiser”, “Vá com Deus”, “Fique com Deus”, “Graças a Deus” são algumas expressões que utilizamos em nosso dia-a-dia, mesmo que o significado vivido, a intensidade e a confissão religiosa sejam variadas. Na diferença, compartilhamos, ainda que não nos demos conta, uma base mínima que possibilita o encontro e facilita o relacionamento.

Sanchis (2001) lança como hipótese que esta base, queiramos ou não, ancora-se numa referência generalizada ao cristianismo (e mais especificadamente ao catolicismo). Cuidado: isto não significa reverência ou adesão a esta base. O ponto a ser destacado é que, inevitavelmente, fomos formados historicamente numa cultura de “matriz” católica, isto é, num universo simbólico apreensível “cuja marca é em toda a parte detectável, porque é dentro dele, a partir dele, ao longo dele, na sua sombra mas também face a ele e frente a ele que as identidades religiosas, mesmo quando vêm de fora, se definem no Brasil” (p. 21).

Cristianismo, uma Fé. Catolicismo: uma Fé em forma de religião. E é por isso que, quando se implanta num espaço dominado por anteriores instituições religiosas, este tende a operar através da transmutação do que lhe parece possível assimilar e ressemantizar na sua própria síntese. Sua auto-concepção como uma “totalidade”, “a Católica”, o predispõe a esta estratégia, pois ele tem mais vocação de fagocitose do que de exclusão (SANCHIS, 2008, p. 82).

Tomado nestes termos, o catolicismo – que, nesse sentido, é mais amplo que a instituição “Igreja Católica Ortodoxa Romana” – tem se estruturado, inevitavelmente, como ponto de referência que constitui a experiência de relacionamento inter-religioso no Brasil.

Outro aspecto importante que constitui a realidade religiosa brasileira (sobretudo o meio popular) é a vivência compartilhada de determinado clima “espiritualista” constituído por um “povo invisível de protetores”, nas palavras de Sanchis (2008). De certa forma, a religiosidade brasileira está marcada por relacionamentos com o “além” que incidem no modo de viver a própria existência terrena. Os nomes, manifestações, interações e sentidos atribuídos a este “além” podem (ou não) variar, mas o importante, segundo Sanchis (2008), é que se trata de um “universo de relações, em princípio meta-empírico, mas que se torna quotidianamente presente na referência, ativa e multiforme, que mantém com ele o mundo dos homens terrena e brasileiromente vivos” (p. 81).

Além da multiplicidade de religiões e religiosidades convivendo num mesmo espaço e compartilhando certos elementos em comum, reconhecemos que o relacionamento entre elas é uma constante da realidade brasileira. A multiplicidade emerge também nas modalidades de relacionamento, nem sempre harmoniosas, nem sempre demarcadas. Sanchis (2001) apreende nestas diversas modalidades não só dominação e exploração como também indecisão,

cruzamento, porosidade, pertencimento duplo – e também transitável – contaminação mútua e/ou de empréstimos reciprocamente criativos, que foram constituindo o percurso de formação do campo brasileiro.

Nesse sentido, segundo Sanchis (1995, 1997a, 2001), o pluralismo, característica tipicamente moderna, mostra-se presente desde a “descoberta” do Brasil, configurando sua sócio-gênese. Não nos cabe aqui mostrar historicamente como determinada manifestação pluralista foi se tornando constante típica do desenvolvimento brasileiro, mas ressaltar como a convivência entre diferentes é uma marca constitutiva deste país (ainda que atualmente esteja mais intensificado): primeiramente entre os povos (e suas respectivas religiões) indígena, europeu e africano, e depois entre os demais que aqui foram se enraizando. Encontro desigual e por vezes violento, é verdade, mas igualmente permeado por combinações, cruzamentos, contaminações, articulações, reafirmações, que foram dando ao Brasil um rosto “sincrético”. Com isso, o diferente não foi (ou é) necessariamente alguém que preciso convencer (e converter) ou subjugar ou eliminar, mas alguém que provoca (e promove), transformações, ainda que implicitamente.

Seria então o Brasil um “caldo” composto por diferentes misturas? Sanchis (1994, 2012) nos ajuda a complexificar ainda mais esta questão, ressaltando como o sincretismo (especialmente o brasileiro) não se refere simplesmente a um produto final e acabado, fruto da combinação de múltiplos elementos que, misturados, formam uma síntese. O que interessa afirmar não é o nome “sincretismo” (que muitas vezes tem sido motivo de confusão), mas que tipo de processo este nome busca dar conta. É nesse sentido que Sanchis (1994, 2012) amplia o nosso olhar para apreender no sincretismo um fenômeno universal que emerge no relacionamento entre grupos: a tendência (no sentido que anteriormente definimos) a reelaborar a própria identidade (e o universo do qual ela faz parte) no confronto com o outro. Em suas palavras:

[Sincretismo]: afirmar a *tendencial* universalidade de um *processo*, polimorfo e causador em múltiplas e imprevisas dimensões, que consiste na percepção - ou na construção - coletiva de homologias de relações entre o universo próprio e o universo do Outro em contacto conosco, percepção que contribui a desencadear transformações no universo próprio, sejam elas em direção ao reforço ou, ao contrário, ao enfraquecimento dos paralelismos e/ou das semelhanças. Uma forma de constante redefinição da identidade social (SANCHIS, 1994, p. 8, grifos do autor).

Tomado nestes termos, segundo Sanchis (1994), o sincretismo supõe um processo ao mesmo tempo intelectual e emocional, não necessariamente consciente, mas passível de reflexão; um espaço global apreensível que reúna as identidades em questão (mas não em

termos de justaposição); e um fluxo comunicacional simbólico que gere transformações que criem homologias entre o sistema do "Eu" e o sistema do "Outro". Em síntese, o processo sincrético envolve a totalidade da pessoa num espaço de relação que solicita elaboração dos sujeitos (e grupos sociais) envolvidos, possibilitando o reconhecimento do próprio eu e do outro.

Portanto, se por um lado, a estrutura sincrética abarca processos de relativa fluidez e porosidade de identidades, por outro, inclui manifestações de afirmação clara e bem definida de identidade, em contraste com as demais. O ponto é que o “outro”, de uma forma ou de outra, aparece como desafio a ser elaborado, ainda que não haja mudança radical de identidade. Mesmo no fundamentalismo, que aparentemente seria o oposto do que é normalmente caracterizado como sincretismo, se encontra traços desta estrutura sincrética tal como descrita por Sanchis (1994), “pois é evidente que o fechamento auto-centrado do grupo fundamentalista é também resultado de seu contacto, ou com um ‘outro’ determinado ou com uma deriva geral da civilização que lhe parece perigosa para sua identidade” (p. 7).

Isso não significa que esta configuração sincrética tipicamente brasileira seja imutável e inacabada, uma vez que, embora se baseie num processo universal, ela é fruto de uma história e é na história que ela acontece (podendo inclusive deixar de acontecer). Segundo Sanchis (2008, 2012), o processo sincrético, mesmo não monopolizando o desenvolvimento sócio-histórico brasileiro, – ou melhor, se articulando paradoxalmente com processos opostos de afirmação identitária, racionalização e individualização de crenças e práticas –, permanece estruturando a cultura, em termos gerais, e o campo religioso deste país.

Quero ler neste paradoxo mais uma marca do Brasil (da “cultura brasileira”), onde o “sim” e o “não”, o “isso” e o “aquilo” não são simplesmente exclusivos. Pois, ao que me parece, estes aspectos contraditórios vêm cada vez mais se articulando, melhor dito, se compenetrando, fazendo que não se trate nem de ruptura e novidade só, nem só de retorno e recuperação, nem ainda de uma simples justaposição das duas tendências. (...) Os dois pólos antagônicos da ruptura e da continuidade, longe de simplesmente se opor, se justapor ou se balancear, compõem, juntos, uma realidade diferente, cuja originalidade está exatamente no fato de que estes lances antagônicos se qualificam e se performam reciprocamente. Um não existe senão através da forma emprestada do outro (SANCHIS, 2008, p. 90).

Conclusão

A partir das elaborações propostas pela Fenomenologia e por Pierre Sanchis, podemos, por um lado, apreender a centralidade do fator cultural na constituição da pessoa e da relação inter-religiosa, e por outro, mostrar como sincretismo – enquanto característica constitutiva da

cultura brasileira – possibilita o relacionamento inter-religioso na medida em que oferece um contexto facilitador para o encontro e solicitador de elaboração pessoal e social da diferença.

Portanto, explicitar as características propriamente brasileiras que facilitam o relacionamento salutar entre pessoas (e agrupamentos) de religiões diferentes é uma contribuição importante que permite analisar com maior complexidade possibilidades concretas de aprofundamento da experiência religiosa no reconhecimento da alteridade e no respeito à pluralidade do ser.

Nesse sentido, mostra-se fundamental apreender a possibilidade do encontro na experiência em ato e não em modelos abstratamente propostos para resolver o drama da coexistência inter-religiosa. Essas experiências configuram-se como provocação às situações marcadas pelo conflito (especialmente no mundo contemporâneo), na medida em que mostram um caminho possível de relacionamento pacífico, confirmando assim que o ideal de reconhecimento e respeito mútuo almejado por grande parte dos movimentos sociais não é, por princípio, ilusório. Nesse processo, podemos reelaborar os encontros inter-religiosos em seus fundamentos e problematizar a forma como eles têm sido definidos contemporaneamente.

Referências

ALES BELLO, Angela. Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica. Bauru, SP: Edusc, 1998.

BERGER, Peter; BERGER, Brigitte & KELLNER, Hansfried. Un mundo sin hogar: modernización y conciencia. Santander, Espanha: Sal Terrae, 1979.

BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem no mundo moderno. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

COLOMBO, Emanuele. Convertire i musulmani: L'esperienza di un gesuita spagnolo del Seicento. Milano: Bruno Mondadori, 2007.

DI MARTINO, Carmine. L'incontro e l'emergenza dell'umano. In: PRADES, Javier (Org.). All'origine della diversità: le sfide del muticulturalismo. Milano: Guerini, 2008. p. 85-103.

DONATI, Pierpaolo. Oltre il multiculturalismo: la ragione relazionale per un mondo comune. Roma: Laterza, 2008.

ESPOSITO, Costantino. Il nesso tra “fondamentalismo” e “relativismo”. In: PRADES, Javier (Org.). All’origine della diversità: le sfide del multiculturalismo. Milano: Guerini, 2008. p. 119-133.

GIUSSANI, Luigi. O senso religioso. Brasília: Universa, 2009.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

PETRINI, João Carlos. Ética e convivência social e política. *Análise & Síntese*, Salvador, v. 1, n. 6, p. 15-31, 2004. Disponível em: http://www.pucsp.br/fecultura/textos/pessoa_sociedade/22_etica_convivencia.html. Acesso em: 15 jul. 2013

SANCHIS, Pierre. Para não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 45, p. 4-11, 1994.

SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 28, p. 123-138, 1995.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Aberto (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997a. p. 103-115

SANCHIS, Pierre. Topos, raízes, identidade: um enfoque sobre o Brasil. *Atalaia*, Lisboa, v. 3, p. 83-100, 1997b.

SANCHIS, Pierre. Religiões, Religião... alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: SANCHIS, Pierre. (Org.). *Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001. p. 9-58

SANCHIS, Pierre. Cultura brasileira e religião: passado e atualidade. *Cadernos Ceru (USP)*, São Paulo, v. 19, p. 71-92, 2008.

SANCHIS, Pierre. O “som Brasil”: uma tessitura sincrética? In: MASSIMI, Marina (Org.) *Psicologia, cultura e história: perspectivas em diálogo*. Rio de Janeiro: Outras letras, 2012. p. 15-54.

SANTOS, Boaventura de Sousa. S. Os processos da globalização. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.) *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2002. p. 25-102

SCOLA, Angelo. Prefazione. In: PRADES, Javier (Org.). *All’origine della diversità: le sfide del multiculturalismo*. Milano: Guerini, 2008. p. 9-11

SEMPRINI, Andrea. Multiculturalismo. Bauru, SP: Edusc, 1999.

SODRÉ, Olga. Globalização e Pluralismo: guerra e violência ou paz e diálogo. Em PEREIRA, Mabel Salgado. & SANTOS, Lyndon (Orgs.). Religião e violência em tempos de globalização. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 11-52.

SODRÉ, Olga. Monges em diálogo a caminho do Absoluto: estudo psicossocial do diálogo inter-religioso monástico. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

SODRÉ, Olga. Linguagem, símbolo e mito na sociedade pós-secular: a fenomenologia hermenêutica e a experiência inter-religiosa. In: GAETA-ARCURI, Irene & ANCONA-LOPEZ, Marília. (Orgs.). Temas em Psicologia da Religião. São Paulo: Vetor, 2007. p. 245-280.

TEIXEIRA, Faustino. Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 34, n. 93, 155-177, 2002.

TOURAINÉ, Alain. O sujeito. Em TOURAINÉ, Alain. Poderemos viver juntos?: iguais e diferentes. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 68-111

WARNIER, Jean-Pierre. A mundialização da cultura. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

ZUCCHI, John. A History of ethnic enclaves in Canada. Ottawa, Canada: Canadian Historical Association, 2007.