

A contribuição do sincretismo brasileiro para a construção de uma ética global

8

*The contribution of Brazilian syncretism
for the construction of a global ethic*

Renato Somberg Pfeffer*

Resumo: Esse artigo parte da ideia de que a mestiçagem cultural brasileira é um exemplo da possibilidade de um mundo mais humanizado. O hibridismo cultural brasileiro funde códigos morais, permitindo um equilíbrio entre a diferença e a igualdade, o que possibilita a confiança e tolerância entre culturas diferenciadas. O Brasil, e de forma geral toda a América Latina, se apresenta como uma região de herança polifônica, que pode servir de modelo para a filosofia intercultural. A partir dessa herança pluricultural, é possível pensar um movimento ecumênico de povos que, para afirmarem-se, não precisariam negar o outro. No intuito de comprovar essa hipótese, o texto discute, inicialmente, a questão da filosofia intercultural e sua relação com o espírito latino-americano. A seguir, discute o centro de força da cultura brasileira, enfatizando sua originalidade e vocação histórica de acolhimento universalista de tolerância e cordialidade.

Palavras-chave: Miscigenação cultural. Filosofia intercultural. Religião. Ética.

Abstract: This article starts from the idea that Brazilian cultural miscegenation is an example of the possibility of a more human world. The Brazilian cultural hybridity merges moral codes, allowing a balance between difference and equality enabling the trust and tolerance among different cultures. Brazil, and generally all Latin America, presents itself as a region that polyphonic inheritance may serve as a model for intercultural philosophy. From this multicultural inheritance is possible to think an ecumenical movement of nations whom, to affirm himself, wouldn't need to deny others. The history of the continent is not exempt of domination or reduction, however, its originality and potential contribution to the planet is the historic vocation of

* Doutor em Filosofia pela Universidad Complutense de Madrid. Professor no IBMEC-MG, Belo Horizonte – MG – Brasil. *E-mail:* renatopfeffer@yahoo.com.br

universal acceptance, tolerance, warmth, friendliness, welcome. In order to confirm this hypothesis, the paper discusses, first, the question of intercultural philosophy and its relationship with Latin American spirit. Then is discussed the Brazilian culture center force emphasizing its originality and historical vocation of universal acceptance, tolerance and warmth.

Keywords: Cultural miscegenation. Intercultural philosophy. Religion. Ethic.

Introdução

O discurso de integração mundial contemporâneo esconde as assimetrias planetárias e a mercantilização da vida humana. Os focos de resistência identitária têm tido grande dificuldade para se afirmar nesse contexto. O avanço da globalização, contudo, é permeado de contradições, o que deixa claras suas limitações. O mercado sacralizado cria desejos que, devido ao aumento da pobreza, não podem ser satisfeitos. É urgente a discussão de uma nova dimensão ética que reoriente a atual organização social da humanidade. A atual ética da materialidade deve ser substituída pela ética da esperança em um mundo justo, solidário e onde as identidades particulares possam ser conservadas. É nesse projeto que o hibridismo cultural brasileiro pode fazer seu aporte.

O hibridismo cultural brasileiro funde de maneira festiva códigos morais, permitindo um equilíbrio entre o tradicional e o pós-moderno, o que possibilita a confiança e tolerância entre culturas diferenciadas. Essa mestiçagem cultural pode ser um caminho para a construção de uma ética global, se nela vislumbrarmos uma abertura para o diálogo intercultural. O Brasil, e de forma geral toda a América Latina, se apresenta como uma região de herança polifônica que, recuperada em toda a sua riqueza, pode servir de modelo para a filosofia intercultural. A partir dessa herança pluricultural, é possível pensar um movimento ecumênico de povos que, para afirmarem-se, não precisariam negar o outro. A história do continente não está isenta de dominação nem redução; no entanto, sua possível contribuição ao planeta está na vocação histórica de acolhimento universalista de tolerância, cordialidade, simpatia, hospitalidade, de que o mundo de hoje tanto necessita.

O multiculturalismo da atual sociedade suscita questões novas para a humanidade, dada a aproximação inequívoca e global de diferentes culturas. Além de conviverem em um mundo sem fronteiras físicas e de comunicação, as culturas devem aprender a dialogar, cada qual com seu aporte específico.

A hipótese fundamental que permeia este artigo é que a cultura latino-americana, especificamente a brasileira, possui atributos específicos que podem facilitar o diálogo que convive com a diferença.

Filosofia intercultural e o espírito latino-americano

As atitudes das culturas envolvidas na aproximação intercultural, na maioria das vezes, têm variado do etnocentrismo, gerador de desrespeito com o outro, até o relativismo, com suas nuances de indiferença. Considerando-se essas alternativas como obstáculos, que devem ser ultrapassados, o caminho traçado pela filosofia intercultural defende um modelo que fomente a solidariedade e a reciprocidade entre as culturas, denunciando a injustiça e a discriminação. A interculturalidade pretendida baseia-se no encontro e no diálogo entre iguais, sem esquecer as inevitáveis diferenças. O fator fundamental que dificulta a comunicação intercultural são as diferenças concretas das culturas envolvidas. A configuração prática de cada cultura é um reflexo de seu centro de força. Esses perfis de cada cultura permitem a cada uma delas possuir uma chave de acesso ao mundo, que é desconhecida pelos demais. As relações interculturais só se tornarão possíveis com a ampliação desses campos de consciência. (PALANCA, 2010).

A análise do centro de força da cultura latino-americana e as possibilidades oferecidas pela interculturalidade no continente passam, necessariamente, pelos aspectos religiosos e mercantilistas que marcaram o processo de colonização desencadeado por Portugal e Espanha. Dominação política e evangelização eram os fins da conquista, e as novas terras colonizadas eram extensão das lutas que a metrópole havia travado, na Europa, contra o Islamismo. O sentimento de “reconquista”, derivado da luta ibérica contra a dominação islâmica no continente europeu, se mesclou ao de dominação, provocando uma colonização evangelizadora. A consequência desse fato foi a imposição religiosa, política e cultural aos novos infieis, que deviam se adaptar aos valores europeus. Tentou-se anular culturas anteriormente estabelecidas na América e aquelas provenientes da África. As construções materiais e religiosas elaboradas milenarmente muitas vezes foram consideradas fruto de superstições, desconsiderando-se os projetos dos diversos agentes sociais que, ao longo da História, participaram da formação dessas culturas. Forjou-se uma nova história e o nascimento da América Latina se deu a partir da negação daquilo que seria sua identidade.

A principal consequência dessa formação periférica foi a exclusão social. Na América Latina esse é um problema estrutural. De acordo com Assmann

(1994, p. 7-12), temos que afirmar que a lógica do capitalismo, desgraçadamente, é a da exclusão de grandes grupos sociais. É certo que o processo civilizador do período colonial precisa ser relativizado. Além da invasão peremptória do mercado, diversas outras ideologias propugnaram, ao longo da história do continente, modos melhores de produzir, consumir e pensar, entre elas o Humanismo, Iluminismo, o Socialismo, o Anarquismo,... Essas ideologias também são passíveis de críticas. Por outro lado, não há como negar que a colonização nos moldes capitalistas gerou uma permanente marginalidade que permitiu o funcionamento do sistema. Isso quase impediu a formação de uma identidade na América Latina. Os povos indígenas e os africanos trazidos como escravos quase foram anulados como cultura mediante as medidas políticas e econômicas da metrópole, porém, persistiram.

Ao longo da história latino-americana, surgiram ideias contrárias a essa submissão total às metrópoles. Afirmavam a existência de uma identidade autônoma e denunciavam a injustiça social. As primeiras tentativas do pensamento latino-americano de encontrar algo original e humanizador na cultura ameríndia já datam da chegada europeia ao continente. Alguns pensadores não aceitaram a submissão daqueles que aqui viviam e lutaram pelo reconhecimento de sua história e cultura. Marzal (1989) destaca entre os pensadores preocupados com a identidade latino-americana no período colonial: 1) Fray Bartolomé de las Casas, que escreveu a *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552). Ele denunciava o abuso a que os índios eram submetidos e defendeu a predisposição indígena ao Cristianismo, afirmando que sua ingenuidade os fazia próximos do Evangelho de Jesus; 2) Garcilaso de la Vega que testemunha a história de um povo de grande cultura e muitas conquistas, ao afirmar o valor dos Incas na obra *Historia general del Peru* (1617). Sendo a religião inca monoteísta, o domínio cristão é entendido por ele como continuidade e ápice daquele ideal religioso; 3) José de Acosta valorizou as religiões indígenas no livro *De procuranda indorum salute* (1576). Essas religiões teriam, segundo o autor, elementos válidos para o Cristianismo. Com esse argumento criticava a violência imposta pelos colonizadores, pois fechava com cal e pedra a influência do Evangelho. (ACOSTA apud MARZAL, 1989, p. 12). Acosta defendia a necessidade de manutenção da cultura indígena e de suas comunidades, onde se poderia realizar uma evangelização pacífica e humanista; 4) Antonio de la Calancha escreveu *La historia moralizada de la Orden de San Agustín en el Peru* (1639). Encontrou uma semelhança íntima

entre o Cristianismo e as religiões indígenas. Concluía que os povos indígenas haviam sido evangelizados por São Tomé e depois haviam esquecido e deformado a religião católica.

Apesar da valorização da cultura nativa, a visão eurocêntrica ainda estava enraizada nessas ideias. A partir do século XIX, outras reflexões foram então produzidas na tentativa de expressar a realidade do continente, intentando a formação de uma identidade genuinamente latino-americana. Tendo como referência as posições anteriores, essa nova corrente identifica a própria essência da identidade continental na história de sua formação cultural e humana. No México, por exemplo, José Vasconcelos (1937) representa uma intenção radical de busca de uma identidade latino-americana dentro de uma dimensão universal. Ele renegava um nacionalismo chileno, mexicano ou colombiano, defendendo, ao contrário, um nacionalismo continental, herdeiro de um ideal ecumênico espanhol. Ele acaba defendendo a ideia da superioridade dos latino-americanos por serem portadores das melhores qualidades humanas.

Vasconcelos propõe entender a história dentro de um processo evolutivo: 1) o momento guerreiro, em que a força predomina como argumento de imposição; 2) o momento intelectual, no qual prevalecem a razão e a técnica; 3) o momento espiritual, quando o que importa é a síntese de todos os povos e culturas. Busca-se nesta última fase um novo tipo de homem e de vida, na medida em que a ciência é insuficiente para satisfazer todas as necessidades humanas. De todas as culturas, a raça latina é a que melhor manifesta a preocupação em encontrar uma humanização plena dos seres humanos. O espírito do homem latino-americano se caracterizaria pela simpatia, crença e emoção, sendo capaz de integrar todas as culturas em uma raça cósmica. (VASCONCELOS, 1992, p. 10-13).

Também se preocupando com uma filosofia continental está a obra de Leopoldo Zea (1968). Historicidade e universalidade ali se conciliam. Ele se pergunta: De que forma o americano contribui para o pensamento mundial? Qual é o nosso ser? Sua resposta parte da crise pela qual passava a Europa no pós-Segunda Guerra Mundial e que demonstrava a incapacidade desse continente para ser o paradigma da cultura ocidental. A seguir, ele demonstra a peculiaridade do americano e suas contribuições no campo da cultura para solucionar problemas de relações internacionais. Em terceiro lugar, analisa a contribuição da revolução mexicana, na medida em que se interessou por problemas sociais e fez o mexicano ficar consciente de sua realidade e da possibilidade de alterá-la. Por fim, parte da perspectiva nacional

mexicana para propor um caminho futuro para toda a humanidade, baseado nos direitos humanos, na soberania, na paz e na justiça social. Nessa perspectiva, a filosofia do americano revelaria seu próprio ser, revelação manifestada na criação de uma consciência histórica, que orientaria sua libertação definitiva.

A preocupação desses pensadores é a de uma filosofia do futuro, do dever ser. Ao mesmo tempo em que pretendem desvelar o espírito original da América Latina, não negam a necessidade de inseri-la na realidade mundial. A miscigenação ibérica, indígena e africana provocou o surgimento de identidades regionais próprias, e essas, integradas em seu tempo e realidade, possuiriam universalidade. Essas identidades genuínas do continente, permeadas pela tomada de consciência de uma realidade dependente e relacionadas com o processo de libertação das imposições externas, se orientam na procura de um novo homem e de uma sociedade baseada na justiça, liberdade e solidariedade.

É notório que a realidade latino-americana está muito distante da concretização desse sonho. As consequências da colonização europeia ainda estão vivas. Por outro lado, as tentativas dos colonizadores para destruir e oprimir as diferenças culturais submetendo-as ao processo de ocidentalização não foram capazes de eliminar o espírito mestiço do continente. É justamente esse espírito que pode se tornar um caminho para a humanidade em sua busca de verdades profundas e formas de vida que tragam felicidade individual e social. O espírito latino-americano sobreviveu a partir do seu mundo simbólico, em especial no mundo da mestiçagem. Certamente, as crenças populares e seus mundos simbólicos dificilmente serão aceitos pela ciência, que confia apenas no prático e material; porém, isso pouco importa.

Scannone (1992, p. 81-87), também rompendo com os paradigmas da ciência ocidental, defende a articulação de um novo horizonte para a compreensão do espírito latino-americano. Em conflito com a tradição subjetivista ocidental, ele propõe analisar a América Latina por meio de sujeitos históricos integrados simbolicamente e comunitários. A dimensão metafísica fundamental seria o nós, e não o eu. Scannone afirma um tipo de saber em que o transcendente tem grande peso e a ética é formatada a partir do sentimento religioso. Na sociedade latino-americana, as relações sociais teriam como referência Deus. Em outras palavras, há uma integração da dimensão horizontal de convivência entre os membros da sociedade e da

dimensão vertical marcada pelo mistério. Partindo dessa integração tão característica do mundo simbólico na América Latina, onde os elementos materiais assumem dimensões transcendentais, seria possível a construção de um pensamento universal capaz de traçar caminhos para as ações humanas.

Essa possibilidade, certamente, nos colocaria em conflito com os paradigmas estabelecidos pela filosofia ocidental. Mas possuiria a razão ocidental uma validade universal? Seria ela a única forma para se ter acesso à realidade que nos constitui? Uma pressuposição desse tipo parece escamotear uma visão etnocêntrica e imperialista. Isso não significa que a “razão ocidental” deva ser destruída ou reconstruída; ao contrário, o que se postula é trabalhar a razão ocidental no conjunto de razões que constituem as demais culturas.

Em sua análise sobre a interculturalidade na América Latina, Fornet-Betancourt (2002, p. 109) parte do princípio de que a filosofia é uma potencialidade humana cultivada em todas as culturas da humanidade. Ele afirma que, quando uma dessas formas é tida como absoluta, adota-se uma posição etnocêntrica que deve ser evitada. A filosofia é plural, pois se expressa em muitas línguas e é um “que fazer” contextual, e o encontro com ela é possível em lugares distintos e em formas de expressão múltiplas. Com base no discernimento do conflito dos modelos de interpretação da realidade, o saber filosófico deve se articular com movimentos alternativos e libertadores para projetar uma nova realidade.

A interculturalidade é entendida, na obra de Fornet-Betancourt, como uma qualidade que qualquer pessoa ou cultura pode obter, a partir da relação envolvente com o outro na vida concreta. A interculturalidade é a experiência de se deixar afetar, tocar, impressionar pelo outro. É necessário cultivar esse saber prático de maneira reflexiva, para que a interculturalidade se torne uma qualidade ativa em nossas culturas. O diálogo intercultural tem que orientar-se por princípios de liberação e justiça. Para os herdeiros da cultura europeia existe uma dupla dimensão no diálogo cultural: reparar a culpa com as vítimas do colonialismo e promover uma ordem justa que reconheça o outro em sua dignidade. Para os indígenas e negros, o diálogo intercultural se relaciona com seu direito de ter sua própria cultura. Ou seja, a interculturalidade é uma necessidade urgente de corrigir a assimetria das estruturas atuais, criando condições para o desenvolvimento pleno de todas as culturas. O diálogo exige identidades culturais conscientes de suas diferenças.

O centro de força da cultura brasileira

O sociólogo Elias (2007) afirmava que as sociedades poderiam ser conhecidas através da análise de seus costumes. Os hábitos e comportamentos sociais permitem compreender como cada sociedade percebe a si mesma e como ela é percebida por outras. Diversos intelectuais observaram os costumes brasileiros em busca de uma identidade nacional, delineando interpretações bastante díspares sobre ela.

Freyre (1984, 1992), Vianna (1991) e Cunha (1903) buscaram na nossa constituição racial o traço distintivo de nossa identidade. Freyre faz a apologia da mestiçagem e da colonização portuguesa no Brasil. Ele defende a ideia de que o espírito comerciante dos portugueses teria facilitado a convivência deles com outras etnias, e esse fato teria sido fundamental para a riqueza cultural do país. Vianna, por sua vez, defende a superioridade racial ariana e mostra-se apreensivo diante do caráter mestiço da população. Acaba se tornando o apóstolo da purificação da raça brasileira através de uma nova miscigenação com os europeus. Nessa mesma linha, Euclides da Cunha apresenta a raça brasileira, como enfraquecida pela miscigenação. Ele insinua a impossibilidade de o Brasil ser tão desenvolvido quanto um país de “raça pura”. Cunha ainda procurou o entendimento do país através das categorias litoral e sertão. Um sertão que às vezes aparece como paraíso, às vezes como purgatório.

Esses intelectuais, entre muitos outros, tentaram desenhar o retrato de um país muito diverso social e culturalmente. Essa pluralidade recusa modelos rígidos de interpretações. Tendo em mente os múltiplos regionalismos, diferenças entre litoral e sertão, diferentes classes sociais e raças, o máximo que se pode almejar é traçar algumas linhas comuns em que os brasileiros possam se reconhecer.

Holanda (1995), objetivando identificar nossas raízes socioculturais, recua até o período colonial traçando um panorama histórico das estruturas do país e relacionando-as com a “frouxidão organizacional” (1995, p. 146) portuguesa, marcada pela flexibilidade e instabilidade. Seria esse contexto histórico o responsável pelo surgimento do homem cordial brasileiro. O homem cordial é aquele que age pelo seu “fundo emotivo transbordante” (1995, p. 147), deixando em segundo plano a formalidade ou o respeito às leis universais. O brasileiro confunde o público e o privado apostando na lógica dos favores e na espontaneidade. O sujeito cordial tem aversão à impessoalidade. Esse “jeitinho brasileiro” estaria na origem de outros

fenômenos sociais como o coronelismo, o apadrinhamento, a corrupção. O conceito de homem cordial, ao contrário do que o senso comum parece indicar, é um traço problemático da identidade nacional: a cidadania e a democracia, calcadas na igualdade, são feridas frontalmente pelo personalismo daquilo que Holanda denominou Estado patrimonialista. Holanda acreditava que a urbanização levaria ao desenvolvimento progressivo da impessoalidade, provocando o desaparecimento do homem cordial que ficaria relegado às lembranças de um passado arcaico e rural.

Certamente, as previsões de Holanda não se cumpriram e isso fica patente nos estudos antropológicos realizados por Da Matta (1993, 1998, 2010). A partir da comparação da sociedade brasileira e norte-americana, ele discute os paradoxos que constituem a maneira brasileira de ser. Por um lado, o brasileiro acredita que o país é democrático, igualitário e que respeita a lei; por outro, é comum recorrer ao “jeitinho” e manter relações sociais altamente hierarquizadas baseadas no “você sabe com quem está falando?” Mais do que a questão do poder econômico, persiste no Brasil o capital social, ou seja, os contatos sociais que o sujeito pode acionar quando necessário. O grande dilema da sociedade é querer ser uma sociedade regida pela legalidade e, ao mesmo tempo, manter práticas sociais que consideram o prestígio, poder ou a condição econômica, que vão contra o espírito democrático. Assim como Holanda, Da Matta enfatiza a confusão do público e do privado como característica intrínseca da sociedade brasileira.

Outra perspectiva interessante para se analisar a identidade nacional foi adotada pelo sociólogo de Masi (2000, p. 331-336). Ele afirma que o Brasil é um país *sui generis*, pois é o único lugar do mundo que consegue misturar beleza e sofrimento, abundância e fome, riso alegre e lágrimas tristes. Convivem nessa terra em uma síntese viva a sensualidade intensamente serena, a oralidade na expressão dos mais profundos sentimentos e a capacidade de acolher e conviver sincreticamente com todas as raças e deuses. Há uma leveza no ar devida a uma alegria natural, expressa na música, na dança, no corpo. Por isso, Masi escolhe o Brasil como lugar ideal para alimentar o ócio criativo. Aqui, segundo ele, reinam valores radicais de solidariedade, amizade, jogo, amor e convivência, que são raros em sociedades industriais votadas para a produção material, para o consumismo exibicionista e para a competitividade. O que Masi talvez não tenha enfatizado suficientemente em seu livro é o espírito religioso que norteia esse país mestiço, convidando ao otimismo para enfrentar esse mundo injusto.

O universo religioso no Brasil atual apresenta uma imensa diversidade de estilos e sistemas religiosos, variando as crenças, os cultos e as éticas deles derivadas. Algumas correntes claramente abertas ao diálogo, outras mais sectárias. Frente a esse universo, ocorre hoje um amplo direito de escolha individual para fazer-se religioso. Cada indivíduo pode escolher sua religião ou criá-la através de um feixe que lhe seja significativo. Na verdade, esse processo não é atual, pois já estava presente no passado colonial do país. Naquele momento, assim como hoje, cada indivíduo pode fazer interações de sentido entre as diversas religiões, em busca de uma espiritualidade pessoal ou optar por pertencer a mais de uma religião. Muito mais que membro de uma religião específica, o brasileiro possui um espírito religioso.

Apesar da predominância católica, o pluralismo e o sincretismo religiosos são marcantes no País. A religiosidade brasileira trilha muitos caminhos, institucionais ou não institucionais, formando uma verdadeira feira mística marcadamente sincrética. Há uma recepção e reinterpretação constante de elementos culturais estrangeiros mesclados com a cultura local. Essa mistura de tradições e de crenças diferentes, por sua vez, gera continuamente novas formas religiosas. Essa espiritualidade sincrética, que vai muito além das religiões institucionalizadas, é uma marca cultural do povo brasileiro e vai ser definidora de seu centro de força.

O sincretismo religioso proporcionou à cultura brasileira uma capacidade imensa para encontrar o lado positivo das coisas. As mais profundas adversidades são percebidas como uma bênção proverbial disfarçada e uma oportunidade. Ao serem desafiados, eles reinterpretem a realidade, demonstram determinação de sobreviver e intuem novas respostas para o significado de sua vida. Uma espécie de sabedoria popular intuitiva, originada em sua fé, que pode ser repartida com a humanidade em sua busca constante de serenidade. A desconcertante confiança e intimidade entre Deus e os brasileiros chega a ponto de eles acreditarem, piamente, que “Deus é brasileiro”.

Hoje, em um país marcado pelo pluralismo e pela democracia, as religiões, institucionalizadas ou não, continuam a se misturar de forma criativa, adaptando-se e influenciando a alma brasileira. Nesse processo dialético, de mútua adaptação e influência, diferentes universos simbólicos comunicam-se por meio do sincretismo, da emoção e da negação de dogmas rígidos, contribuindo mais ainda para reforçar a personalidade híbrida do

brasileiro, que, afinal, é a grande contribuição que esse povo pode aportar para o mundo.

Droogers (apud GORT; VROOM; FERNHOUT; WESSELS, 1989, p. 7) afirma que foi a partir do século XVIII que o conceito de sincretismo passou a ter um aspecto negativo, designando reconciliação ilegítima de teologias opostas, ou mesmo heresia contra a verdadeira religião. No Brasil, diversas publicações difundiram esse sentido negativo. Isso chega a tal ponto que a palavra sincretismo é considerada maldita, provocando um mal-estar entre pesquisadores que evitam mencioná-la, considerando seu sentido negativo, associando-o com confusão de elementos diferentes ou com o colonialismo. (FERRETI apud CAROSO; BACELAR, 1999, p. 113). Superar o preconceito frente ao conceito é fundamental para entendermos nossa identidade. O sincretismo é um fenômeno cultural que extrapola as religiões. Todas elas, por sua vez, são sincréticas. No Brasil, o sincretismo está presente de forma explícita nas religiões afro-brasileiras, mas também pode ser encontrado nas religiões católica, evangélicas e pentecostais. A feira mística brasileira é repleta de fusões, superposições, ramificações, influências externas, autorreflexões. O Brasil vive um clima de magia espiritual em que acredita ser capaz de decifrar o futuro, curar o corpo, decidir o destino. De forma paradoxal, a modernidade racionalista e individualista é afirmada e negada ao mesmo tempo.

A história brasileira possui uma evidente estrutura sincrética. Da Matta afirma que para conhecer o Brasil devemos dar mais atenção a palavras como *misturas*, *confusão*, *combinação* que apontam para os interstícios e as simultaneidades da sociedade brasileira. (MATTÁ, 1993, p. 129). Esse fato transforma a sociedade brasileira em relacional.

Conclusão: a feira mística brasileira e o desfilosofar

A religiosidade brasileira explicita o caráter híbrido de nossa sociedade. É a mestiçagem que nos diferencia da Europa e é nossa contribuição específica, aquilo que nos dá identidade. O sincretismo religioso é uma pequena parte, porém fundamental, de um fenômeno geral que é o hibridismo característico da sociedade brasileira.

Os estudos de Freyre são os grandes responsáveis pela articulação entre religião e a organização social no Brasil. Ele afirma a profunda confraternização de valores e sentimentos das culturas religiosas que compuseram o Brasil. Dessa confraternização gerou-se uma “religião doce,

doméstica, de relações quase de família entre os santos e os homens, que das capelas patriarcais das casas-grandes, das igrejas sempre em festas – batizados, casamentos, festas de bandeira de santos, crismas, novenas – presidiu o desenvolvimento social brasileiro”. (FREYRE, 1984, p. 249). Nessas festas misturavam-se o santo e o profano, o lírico e o carnal. A religiosidade era avessa à ortodoxia, ao ascetismo e à intimidade do culto. Valorizava-se o carnal, o sensual, a pompa exterior, o que a tornava sempre aberta a acordos e conciliações. A moral rígida e os códigos fixos eram substituídos pela estética e recreação, tendo como ponto forte a efervescência da assembleia. Dançava-se e namorava-se nas igrejas até o século XIX, numa mistura de códigos e pessoas criando um mundo virtual propício à troca generalizada. A transformação da vida em festa favorecia a hibridação dos códigos ao romper o cotidiano e ser encontro de uma variedade imensa de pessoas e coisas.

A harmonia dessa feira mística serve para indicar caminhos para a construção de um projeto humano que supere a atual racionalidade fragmentada. 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.

A mestiçagem cultural brasileira se faz por uma interação recíproca entre culturas que se encontram historicamente. Essas culturas se afetam mutuamente gerando o aporte de coisas valiosas. Muitas vezes, os símbolos culturais do outro não foram respeitados, porém, a cultura dominante nunca conseguiu ser hegemônica. Identidades são preservadas e continuam a interagir com outras em uma constante mestiçagem. O resultado do processo é a manutenção de um Estado multicultural que preserva um pluralismo cultural respeitoso e harmonioso. O sincretismo 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.

É nessa perspectiva que este artigo defende que o centro de força latino-americano, em especial o brasileiro, sem perder o referencial da razão, pode ser um caminho realista e eficaz para a construção de uma nova ética global. A partir dele é possível elaborar um consenso ético mínimo que una a humanidade e a natureza. A instância em que se forma a ética, a base última da existência humana, não reside na razão, mas no sentimento de afetividade. Através do afeto eliminamos a distância com tudo que nos cerca. Essa nova ética global é compromissada com a vida, a justiça, e a paz é uma reivindicação inadiável. Ela é uma ética que renuncia à pretensão de sermos melhores que os demais e procura “em conjunto, por tateios, como humanizar melhor esse mundo do qual somos solidários”. (LOCHT, 1988, p. 119).

O Brasil está longe da utopia proposta pela filosofia intercultural, porém, o sonho de um mundo harmônico parece produzir alguns resultados concretos. Mesmo com a persistência das distorções do Estado patrimonialista, apontados por Holanda (1995) e os dilemas sociais explicitados por Da Matta (1998), alguns indícios de um mundo melhor são encontrados, e 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 desfilosofar, 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 concepção esotérica da filosofia, reclamando seu caráter extemporâneo. (FORNET-BETANCOURT, 2001, p. 296). Este artigo tem como premissa aceitar as filosofias contextuais e se deixar seduzir pelas diversas tradições culturais, seus universos simbólicos, seus imaginários, suas memórias e seus ritos. Eles não seriam objetos de estudo, mas palavras vivas de sujeitos que podem aprender e ensinar em conjunto.

Esse tipo de filosofia é uma nova forma de exercitar o “que fazer” filosófico em benefício do melhoramento social e cultural dos seres humanos. Ela nos ajuda a compreender e aprender com as diferenças culturais e seus correspondentes modos de vida. Esse é o elemento básico para a prática da tolerância e do pluralismo. Acaba assim se tornando uma alternativa concreta

para a construção de uma nova ética global, pois questiona a noção de progresso no sentido ocidental e defende uma história com muitos futuros possíveis. Essa alternativa filosófica vislumbra um mundo construído sob o tecido da aprendizagem mútua entre culturas que se comunicam sem perder sua raiz contextual.

Referências

- ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1994.
- ARNAIZ, Graciano González R. (Dir.). *El discurso intercultural: prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Dir.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 1999.
- CUNHA, Euclides. *Os Sertões: campanha de Canudos*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1903.
- DROOGERS, André. Syncretism: the problem of definition. The definition of the problem. In: GORT, Jerald; VROOM, Hendrick; FERNHOUT, Rein; WESSELS, Anton (Dir.). *Dialogue and syncretism: an interdisciplinary approach*. Amsterdam: W. B. Eerdmans Publishing Co. and Ed. Rodopi, 1989. p. 7-25.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée, 2001.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. Filosofia e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica. In: ARNAIZ, Graciano González R. (Dir.). *El discurso intercultural: prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002. p. 107-120.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1984.
- FREYRE, Gilberto. *Terres du sucre*. Paris: Gallimard, 1992.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- LOCHT, Pierre. Para definir a identidade cristã; papel e limites das práticas éticas pessoais e comunitárias. *Concilium*, Petrópolis, n. 216, p. 115-124, 1988.

- MARZAL, Manuel M. *O rosto índio de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- MASI, Domenico de. *O ócio criativo*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.
- MATTA, Roberto Da. *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- _____. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- _____. *Fé em Deus e pé na tábua*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.
- PALANCA Diana de Vallescar. *Tender puentes, abrir caminos: vida consagrada y multiculturalidad*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2006.
- SCANNONE, Juan Carlos. Hacia una filosofía a partir de la sabiduría popular. In: ELLACURÍA, Ignacio; SCANNONE, J. C. (Dir.). *Para una filosofía desde América Latina*. Santafé de Bogotá: Ed. da Universidade Javeriana, 1992. p. 81-87.
- VASCONCELOS, José. *Bolivarismo y monroísmo*. Santiago: Ercilla, 1937.
- _____. *La raza cósmica*. México: Espasa-Calpe Mexicana, 1992.
- VIANNA, Oliveira. *Ensaio inédito*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1991.
- ZEA, Leopoldo. *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

Artigo recebido em 11 de julho de 2012 e aprovado em 30 de agosto de 2012.