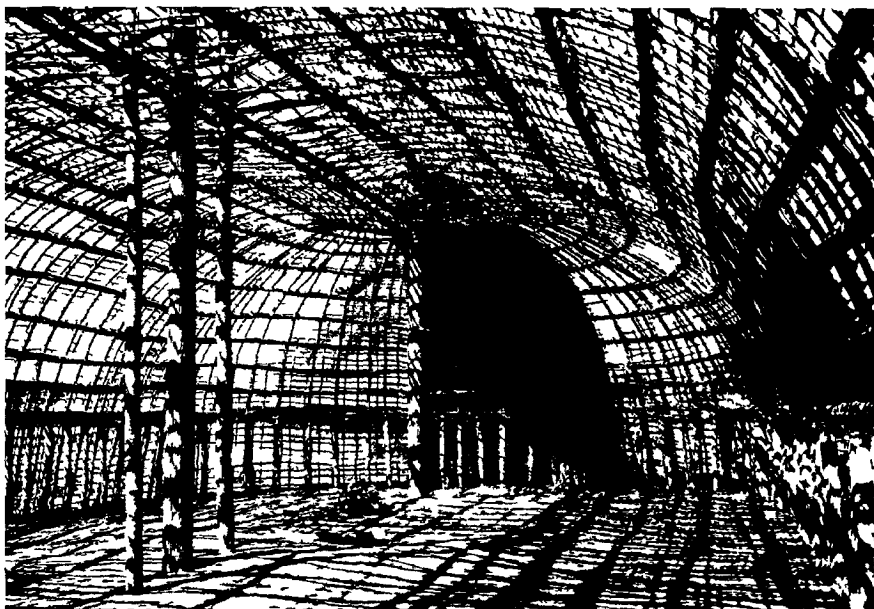




Religiões no mundo contemporâneo convivência e conflitos

Pierre Sanchis
Departamento de Sociologia e Antropologia
Universidade Federal de Minas Gerais

e mail psanchis_bhe@terra.com.br
Recebido em agosto de 2002
Aprovado para publicação em setembro de 2002

espaços geográficos, territoriais. “O que *nós somos* está debaixo desta capoeira – os ossos dos nossos ancestrais”, dizia um sérvio do Kosovo, mostrando as ruínas dos antigos mosteiros, para ele emblemáticos da origem do seu povo. Um grande número de conflitos atuais estão assim marcados pela referência étnico-religiosa a um território, referência viva, exclusiva e muitas vezes em processo de avivamento e radicalização (pense-se em Israel e nos Palestinos, mas também na Caxemira e na Índia em geral, no Tibete, no Sudão, na Tchetchênia, nas Irlandas, etc.). É, no entanto, importante não confundir esta mescla de vários fatores com a afirmação de que a religião não passaria de um pretexto, de uma máscara que escondesse “realidades” mais palpáveis e concretas. A sua presença nestes conflitos é muito mais do que “ideológica”. Ela é parte constituinte dos conjuntos em presença, e está articulada com outras dimensões que, segundo os casos e conforme os momentos, se revezam com ela nos planos mais visíveis ou mais ocultos da relação. Trata-se dum jogo multiforme, do qual a religião é só uma parte, mas uma parte real.

Alguns casos típicos podem ajudar a mapear este campo.

Em tempos de secularização, falou-se muito em “religiões analógicas”, “religiões de substituição”, (Séguy 1999:98), quando o dinamismo psico-social normalmente investido na procura do sagrado é mobilizado para a promoção de instâncias que nada teriam a ver com ele: a Pátria, a Nação, a Revolução, o Partido, uma experiência estética radical – ou, por que não, um simples time de futebol. Mas de maneira inversa, é às vezes o próprio sagrado explícito, ou a religião institucionalizada, que substitui dimensões outras, proibidas de se manifestar. Não o faz para servir de máscara, nem como o instrumento de uma estratégia (como seria o caso de uma prática religiosa fictícia, por motivos de interesses matrimoniais ou políticos), mas como a proclamação ritual sincera de uma identidade religiosa que, neste caso, não implica a fé, e por isto não é assumida religiosamente. Parece ter sido esta a situação de alguns intelectuais poloneses ateus que se puseram a “praticar” no tempo do *Solidariedade*; eram “praticantes sem fé”, cuja vida ritual completa significava, mediada pelo universo simbólico da fé cristã a que se referiam (diziam-se “cristãos” com sinceridade), a adesão à identidade nacional em processo de recuperação. O rito era neste caso bifronte. Apontava, sem artificialidade nem separação possível, para a adesão sem fé a um universo religioso, e para a restaura-

ção de um imaginário nacional definidor. Por isto, o Signo se desfez quando passou a crise.

Neste caso, não se encontravam duas “religiões”, senão, por um jogo de espelho, duas imagens dela: uma imagem política (marxista), substitutiva da religião, e outra religiosa, substitutiva da política. Mas mesmo em casos de presença há muito tempo assentada de várias religiões num mesmo espaço nacional, acontece de este espaço acabar por ser marcado, no decorrer da história, pelas características dominantes de UMA (e uma só) dentre elas. Esta religião segregou à sua imagem uma cultura que, por sua vez, marcando com os seus traços o grupo nacional, tingirá o modo de ser das outras religiões presentes neste grupo. A relação entre elas faz-se aqui *através da cultura*. A Alemanha, por exemplo, apesar de hoje ser *também* católica do ponto de vista demográfico, não deixa de ser culturalmente protestante, e o próprio catolicismo alemão está marcado por traços mais próprios do protestantismo. Mais ainda: as origens protestantes dos Estados Unidos deixarão marcas na cultura política americana, marcas que virão colorir o próprio catolicismo local, em que pese a sua natural reação identitária de minoria (cf. o caso dos militantes negros católicos que, apesar das dificuldades tradicionalmente sofridas no seio da instituição, no Brasil não pensam em sair dela, enquanto nos Estados Unidos já fundaram, por sucessivos processos de cissiparidade, várias denominações “negras católicas”). Assim, o protestantismo francês ou italiano e o pentecostalismo brasileiro (Sanchis 1997:123-126)² poderão, por inserir-se em sociedades de cultura católica, aceitar (e reinterpretar) progressivamente feições “catolicomorfas”³.

Noutros casos, esta dominância no campo cultural pode acompanhar-se de uma marca em contrário do ponto de vista político. Tal é o caso do período colonial, por exemplo. Nele, grandes espaços culturais tradicionalmente entregues a uma tradição religiosa determinada e exclusiva (países muçulmanos ou a África tradicional, por exemplo) foram dominados militar e politicamente por outra sociedade, que se fez presente nesses espaços com o seu poder estatal, a pretensão da sua cultura e também da sua religião. Aqui, o encontro, desigual, é *mediado pela política*.

Enfim, no mundo contemporâneo, é possível que situações consolidadas – essas e outras, as radicalmente tradicionais ou as recentemente constituídas – estejam sujeitas a tentativas de reversão, de tipo variado. Um exemplo disto é o da Descolonização, ain-

da que com repercussões tardias (a Índia, a Nigéria, o Sudão). Outro exemplo são as sucessivas guerras na Iugoslávia, sendo típico o caso da Bósnia, onde a convivência pluri-religiosa tradicional – nas famílias, através dos casamentos e no cotidiano da participação na vida de vizinhança – ameaçou ceder o espaço a agressivas procuras de hegemonia. Questionamento análogo – com mais brandura – pode ser feito relativamente ao Brasil, seja quando grupos étnico-culturais (indígenas ou negros) recuperam, juntamente com o sentido da sua história, a religião que tradicionalmente fora a sua, sem deixar de se definir através daquela que a história nacional lhes impôs, seja quando a identidade nacional-religiosa tradicional, a do “Brasil católico”, está em vias de se transformar (sem deixar de ter significado globalizante) em outra, a de “Brasil evangélico”. Nestes casos todos, cultura e política estão presentes no encontro, mas quem o organiza e lhe dá forma é a procura ou a recuperação *de uma identidade* (Birman 2001: 59-86).

Os exemplos poderiam multiplicar-se. Acabariam por mostrar como, quando emaranhada com os outros níveis da existência coletiva ou determinada instância social, a religião, aparentemente destinada a “congregar”, “religar”, estabelecer “a Paz na terra”, pode tornar-se fator de divisão, de confrontos, de rivalidade e mútua ambição – enfim, de guerra. Das quarenta e cinco situações de conflito atualmente em curso, quase todas têm a ver em certa medida – às vezes primordialmente – com a religião.

Falou-se em “identidade”. De fato, em homologia com a religião, encontramos na identidade o exemplo de uma realidade que, tradicionalmente mais unificada, passou no mundo moderno para um regime plural – até mesmo no interior dum mesmo sujeito individual. Escreve Domenach: “Talvez seja preciso [hoje] ir até ao próprio indivíduo para encontrar nele o verdadeiro fenômeno coletivo: abundância de opiniões e de gostos diversos, às vezes contraditórios... Quem sabe se, de fato, o único ‘Sujeito verdadeiro’ não está aí?” (Domenach 1987:113). Outros falam em partição, em fragmentação da consciência ou da identidade, fenômeno típico da condição humana nesta passagem de século. No entanto, e apesar da homologia, há uma diferença neste ponto entre identidade e religião. A solução, para a identidade, é cada vez mais apontada em direção à soma: *As Identidades mortíferas*, eis o título do livro recente de Amim Maluf, um escritor de origem e nacionalidade libanesa, e de cultura e nacionalidade também francesa. As identidades mor-

tíferas, diz ele, são aquelas que se pretendem limitadas a uma pertença única. Pois é preciso, hoje, que o indivíduo humano “assuma todas as suas pertencas”. É mais difícil encontrar o mesmo conselho a propósito da religião. Por que? A resposta constituirá a segunda reflexão que quero propor.

II - Quero sugerir, com efeito, que a pluralidade religiosa acarreta um problema específico, precisamente na medida em que *a religião põe em jogo um absoluto*. E que é difícil imaginar a “soma” ou convivência pacífica de vários absolutos.

Sonho vazio, então, e esforço vão? Parece pensá-lo Salman Rushdie, que a propósito da atual situação na Índia escreveu recentemente um artigo intitulado “O veneno das religiões”. E já Virginia Woolf constatava: “Nenhuma paixão é mais forte no peito humano que o desejo de impor aos demais a própria crença”. Claro que não compete ao cientista social apontar caminhos, no sentido de “dar conselhos”. Mas podemos olhar em torno de nós e – em meio a reiterações dramáticas de fundamentalismo, integrismo, intolerância e hostilidade – indicar o sentido da inspiração dos esforços através dos quais, no interior das religiões, homens religiosos estão também empenhados na procura de mais convivência, mais comunhão, mais paz. Indicarei rapidamente cinco direções neste sentido:

- A primeira: Em vários pontos tenta-se levar a sério o pluralismo. Jogar o jogo. Isto significa, antes de tudo, uma exigência, no plano político, de autêntica liberdade de consciência. Não foi nem tem sido sempre assim. Um olhar sobre alguns dos “outros” (cf. um artigo recém-publicado em grandes diários internacionais sobre a situação na Arábia Saudita), mas também sobre nós (o caso das religiões afro, há pouco tempo ainda, no Brasil) nos convence disto. Mas avançou-se indubitavelmente, no campo das igrejas cristãs por exemplo, desde as campanhas inquisitoriais da Idade Média e o princípio *cujus regio e jus religio* dos tempos da Reforma. Na verdade, só o Iluminismo e a modernidade liberal conseguirão propor com clareza a idéia – mesmo assim hostilizada, nunca inteiramente recebida – da liberdade de consciência. Na Igreja católica, a idéia conservou-se por muito tempo como uma concessão hipotética, limitada e concreta (“para um mal menor”), longe de ser a afirmação “em tese” de um bem universalmente legitimado. Até ao Concílio – e à carta de João Paulo II para o dia da Paz, em 1º de janeiro de 1991:

Na sua relação com a verdade objetiva, a liberdade de consciência encontra a sua justificativa, enquanto condição necessária para a procura da verdade digna do homem e da adesão à verdade quando esta foi conhecida de modo apropriado. Isto supõe que todos devem respeitar a consciência de cada um e nunca tentar impor a outrem a sua própria verdade, guardando o direito de professá-la sem desprezar quem pensa de forma diferente. *A verdade não se impõe senão por si mesma* (p.5).

E. Poulat, o grande sociólogo do catolicismo – e da modernidade em seu embate com o catolicismo – julga que este documento “marca data na história da Igreja”⁴. Acrescento: e também a história das relações entre as religiões no Ocidente. Estes princípios serão ilustrados e orquestrados nos dois Encontros das Religiões em Assis, sob a própria iniciativa do papa. Estes acontecimentos contemporâneos, inauditos na história das religiões no Ocidente, respondem a sonhos utópicos de visionários, e a tímidas tentativas nos Estados Unidos no século passado, condenadas, aliás, por outro papa, Leão XIII.

- Em segundo lugar, nestes encontros emblemáticos – excepcionais por natureza – e, sobretudo, em alguns dos encontros rudes e mais quotidianos da vida, as religiões – alguns segmentos de algumas religiões – estão aprendendo a respeitar o outro. Em vários níveis e de mil maneiras este esforço revela-se hoje criativo, engendrando atitudes novas. Uma destas: reservar para o confronto global das grandes sínteses o caráter definitivo e absoluto de contradições eventualmente reais.

As sínteses, com efeito, enquanto *teóricas*, apresentam-se como absolutas. Na concretude da existência, elas são *vividas* na relatividade. Entre o edifício teórico e a vivência concreta, há precisamente o espaço do encontro e da (re)interpretação. Os princípios matriciais, basilares, originários constituem sem dúvida um horizonte específico de cada família (grupo, instituição), que não se trata simplesmente de confundir na pretensa base indiferenciada de um sagrado genérico. Talvez seja precisamente uma filiação assumida a determinada tradição religiosa na sua espessura histórica o que constitui o traço sociologicamente característico de uma identidade religiosa (Léger 1993). Mas é a modalidade da construção desta filiação que pode, respeitando o seu caráter absoluto, reconhecer também como tal o absoluto do outro, um absoluto relacional, como dizem os teóricos desta atitude – a única, pensam estes, capaz de

assegurar a convivência e o diálogo entre universos em princípio enclausurados na sua ansiedade.

Neste diálogo, as especificidades e as diferenças não são negadas. Trata-se, antes, de uma tomada de consciência de que as grandes sínteses, como lógicas secretamente presentes e definidoras das identidades, não geram necessariamente uma adesão fundamentalista e reiterativa a um completo edifício de verdades pretensamente imutável. Ao contrário: esta consciência pode-se transformar na descoberta, por parte de cada ator social, tanto no âmago da sua própria “narrativa” quanto na do “outro” concreto que ele encontra, de um valor fundamental – e sim, insubstituível – a ser reconhecido, na descoberta dum pendor a ser respeitado, dum “gênio” a ser acolhido⁵. Ao observador externo, uma atitude deste tipo parece satisfazer as condições para que, num mundo cada vez mais globalizado, possam ser salvaguardadas as diferenças, penhor de maior riqueza humana para os grupos sociais, sem que estas se transformem em causas e motores – pretextos – de conflitos. E isto, mesmo que no interior de cada um dos filões religiosos e culturais vigore a exigência de fidelidade ao cerne da tradição que representa: deve tratar-se de uma fidelidade “radical”, e por isto mesmo criativa. Uma fidelidade vinculada a uma atitude de respeito para com a tradição do outro, que acabe transformando em mútuo desafio a descoberta progressiva de zonas de possível abertura e aproximação - e portanto de transformação interna. Weber falava em “tipos ideais”, modelos que nunca se realizam literalmente no espaço social concreto. Quem sabe o diálogo religioso ganhe em densidade se cada um considerar o interlocutor como portador, não de uma verdade que se quer minuciosamente completa e definitiva, mas de algo como um “tipo ideal” à procura de mais uma realização criativa, na relação precisa criada por este “encontro”. Um intérprete de Weber (Séguy 1999:53), falando, é verdade, de outro tipo de encontro, o do pesquisador com o seu campo, escreve: com o instrumento do tipo ideal “o espírito do pesquisador [para nós, do grupo portador de uma religião que aceita a relação ativa com um “outro”] nunca consegue apreender o objeto de seus esforços [no nosso caso: a religião do outro] de modo plenamente objetivo e como que sem resto (...). A consequência é uma insatisfação que permite manter em aberto o caminhar no processo do saber”.

Acrescentaria duas outras consequências. Nestas condições, nem o “outro” concreto que se constitui como o meu interlocutor

peçoal ou midiático, nem o conjunto de sua tradição religiosa poderão ser confundidos com a rigidez teórica manifestada por aqueles membros mais “fundamentalistas” que pretendam representá-los. Só com a prévia clareza desta distinção um encontro – e eventual diálogo – pode ser semente de descobertas, transformações recíprocas e aproximações. Pois toda religião se realiza na história.

Pode até acontecer que os valores nucleares que são revelados a um dos interlocutores pela aproximação com esta “diferença”, que para ele constitui o “gênio” do outro, acabem por lhe parecer como um outro lado de si, presente também na sua própria tradição, mas de que lhe faltava (re)tomar consciência, esmaecida no decorrer do processo histórico. Quem dirá que, entre protestantes, católicos, muçulmanos, candomblecistas ou cultores da Nova Era, a problemática da recusa ou aceitação da imagem, da supressão ou do cultivo das mediações, da importância fundamental do pecado, da oposição entre fé e religião, da relação entre a perspectiva religiosa e o espaço público e da experiência cósmica religiosamente plenificante não possa trazer a cada um algum enriquecimento – e revivescência – do seu universo simbólico próprio pela revelação dos pontos fortes da sensibilidade insubstituível do outro? Isto sem falar da necessária introdução, neste diálogo múltiplo, de outra “diferença”, muito presente na sociedade contemporânea: aquela da experiência religiosa da recusa da religião... Conservar e cultivar as diferenças consiste exatamente em envolvê-las numa dinâmica de complementaridade e relativa convergência.

Quem pensasse aqui simplesmente num “debate” empobreceria a problemática. A “religião” não constrói o seu domínio fundamentalmente com idéias. O “crer” tende a se opor à “religião nos limites da razão”. Não se argumenta neste diálogo com o jogo contrastado de conceitos. A convicção não obedece às leis de uma lógica estritamente “racional”. O crer não se confunde com o saber. E esta distinção pode revestir-se de duas dimensões, opostas.

Por um lado, o absoluto da convicção é assim sublinhado, já que não é dependente de uma troca de argumentos para se modificar. Este é um caso “diferente”, e difícil, da sociedade da “ação comunicativa” de Habermas.⁶

Por outro lado, mais do que confrontar idéias (as famosas grandes sínteses – ou “narrativas” – de que falávamos), este tipo de encontro realiza-se pelo cotejo de *experiências*.⁷ Crucial, aqui, é a dimensão “mística”. Uma flexibilidade maior está sendo introduzida

pela ferramenta do símbolo, análoga à da poesia (Brémond 1916-1936, 1926a, 1926b), que pode ser amplamente comungada, por baixo (ou por cima) dos sistemas conceituais (comunhão *in sacris*, na Alemanha, de responsáveis de denominações cristãs que se opõem entre si no plano doutrinal, mesmo a respeito da própria eucaristia; reuniões regulares na Bélgica de cristãos de todas as origens que pretendem viver o seu cristianismo em comunhão com diversas tradições religiosas orientais, concretizando-se, esta comunhão, sob diferentes formas: empréstimo de processos espirituais e técnicas de oração, participação em crenças e atitudes profundas ou simplesmente nas visões do mundo que forneceram a estas crenças o seu húmus histórico – modalidades todas elas abertamente expostas, compartilhadas e submetidas à crítica de espirituais experimentados e de teólogos).

Vê-se com este exemplo que mística não exclui reflexão – e de alto nível teórico. Mas está mais em jogo uma reflexão *interna*, não um “debate” contraditório no qual o “outro” esteja respeitosa-mente à espera do resultado desta reflexão para, por sua vez, alimentar a sua própria reflexão e o futuro diálogo. O exemplo pertinente é aqui o do grupo de aprofundamentos e debates à procura das grandes linhas de um Islã ocidental, capaz de assimilar o quadro social da democracia moderna sem perder a sua identidade, grupo mantido por intelectuais muçulmanos na Europa, observados com atenção pelos seus homólogos dos países árabes – e acompanhados por intelectuais ocidentais, que se recusam assim a enfeixar o Islã na figura exclusiva dos seus extremistas islâmicos.

• Em terceiro lugar, este jogo entre o rigor do conceito e a fluidez da imagem (do símbolo) realiza-se de vários modos – e nunca como uma simples oposição. Nas categorizações teóricas atualmente em uso, talvez isto esteja em parte ilustrado por uma oposição, bastante presente na literatura, entre sincretismo e macro-ecumenismo⁸. Trata-se de duas categorias de aproximação, que na verdade podem corresponder mais a dois níveis de reflexão do que a duas atitudes fundamentalmente diferentes: uma, sincretismo, no campo da religiosidade; outra, macro-ecumenismo, no campo da religião (das religiões). Com efeito, a interpretação habitualmente dada à categoria de sincretismo – sobretudo pelas instituições e os seus teóricos oficiais – é depreciativa, porque pretende detectar nele, como se desprezasse qualquer rigor analítico e conceitual, simples manifestações de mistura e degradação. Mas é possível ter-se outra “definição”, uma que

veja no sincretismo um processo universal na história dos grupos religiosos que se deparam com os seus homólogos: a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo. Outra definição ainda de sincretismo poderia ser: o modo pelo qual as sociedades (os grupos sociais, aqui os grupos religiosos) são levadas a entrar num processo de *redefinição da sua própria identidade*, quando confrontadas com o sistema simbólico de outro grupo ou de outra sociedade (Sanchis 1994:4-11)⁹. Ora, tal definição da estrutura do sincretismo vai ao encontro das grandes linhas da descrição do que recentemente alguns vêm chamando de “macro-ecumenismo”. De acordo com a sua definição, trata-se dum ecumenismo que, por um lado, não diz respeito somente aos grupos cristãos e que, por outro lado, consiste em aproximar-se com respeito, sabendo – esperando, desejando – que algo que a experiência do “outro” me permitirá descobrir aproximar-me-á, não do Deus desse outro, mas do meu próprio Deus.

Fica em aberto, neste processo de “aproximação”, a possibilidade (a “legitimidade”, dirão as instâncias de ortodoxia dos grupos religiosos) de um compartilhamento efetivo de experiências religiosas. O “ser ao mesmo tempo” isto e aquilo, tão familiar na vivência concreta tradicional do campo religioso no Brasil, não encontrou ainda o seu estatuto epistemológico. No entanto – seja ele chamado sincretismo, ecumenismo popular ou macro-ecumenismo, segundo as representações que dele fazem para si as consciências religiosas – as suas formas contemporâneas constituem um *problema* contraditória e lentamente elucidado no espaço entre as determinações institucionais e a vivência concreta dos sujeitos religiosos. Penso em missas afro, iniciação de sacerdotes católicos aos cultos afro-brasileiros, transes rituais de religiosas, celebrações conjuntas no interior da diversidade cristã, nas franjas do cristianismo ou entre cristãos e não-cristãos – mas, por outro lado, também resistências na hierarquia das igrejas, anti-sincretismo, “africanização” e procura ciosa de autenticidade da parte de segmentos do Candomblé – ou ainda trânsitos sucessivos entre fruições religiosas de diversas origens e de sentido eventualmente divergentes... Trata-se de vivências – e decisões de vivências – contraditórias, eventualmente por parte dos mesmos atores. Este é um campo em plena efervescência no Brasil e que ainda não pode ser interpretado com segurança, seja como potencialmente diluidor, seja, ao contrário, como reforçador ou, quem sabe, articulador de identidades.

• Convém em todo caso frisar, num quarto ponto, a existência dum instrumento privilegiado que permite esses deslizamentos, essas pontes, essas experiências ao mesmo tempo compartilhadas e dissonantes; um instrumento, senão próprio da religião, pelo menos proximamente afim a ela: o símbolo. Flecha que atravessa, numa determinada direção, as espessuras de um tecido de sentido, o símbolo não impõe de modo limitado e precisamente definido nenhum destes sentidos em particular. Esta polivalência, ainda que orientada, permite o dinamismo de um rito processual e intencionalmente comum, mesmo se portador de significações divergentes. Além daquelas celebrações de que já falamos - e que irmanam, num único rito, ministros de Igrejas que se opõem no respeitante à sua significação - citemos dois exemplos empíricos brasileiros. Um seminarista, organizador de celebrações "afro" com os APN (Agentes de Pastoral Negros), insistia sobre o fato de que, em tal missa, não se programa evidentemente uma dança para os orixás, mas que a própria dança, naturalmente expressiva, no entanto indefinida quanto ao objeto da sua expressão, permite aos participantes, eventualmente de várias religiões, preencher o rito mudo de um sentido que lhes seja próprio: "dentro de uma celebração litúrgica, quando se dança, não se referenda nenhum orixá nem ninguém propriamente dito. Se dança simplesmente para Deus. Agora, você pode coreografar, criar uma maneira - a dança - onde todas as pessoas podem sentir a vontade de expressar, através da coreografia, *o que cada um sente*".

E um padre, relatando-me a organização do espaço da igreja pelas militantes negras da paróquia, explicava assim a presença no altar de uma imagem da escrava Anastácia: "Ela ocupa um lugar tão importante quanto o lugar de Nossa Senhora, enquanto símbolo de resistência das mulheres (...). Elas mesmas dizem: nós não sabemos se ela existiu, se ela foi escrava, mas para nós ela é um mito, um símbolo que intui força, e que nos dá força".

• Enfim, para concluir esta parte, é preciso mencionar, na mesma linha, dois outros fenômenos, bastante observados na globalidade do campo religioso contemporâneo, e que vários autores chegam a detectar hoje no catolicismo. Em primeiro lugar, há um processo um tanto generalizado que eles chamam de "metaforização". As crenças, os ritos passam a serem interpretados por meio do que um analista chama de "chave antropológica" (Vallin 2001:475), o que nos faz lembrar daquela religião "analógica"

de que falávamos no início. O diálogo, aqui, provavelmente tenso, ocorre entre a experiência dos fiéis e o discurso oficial das instituições¹⁰ - tanto mais que este deslizamento se desdobra num outro processo, igualmente diversificador das sínteses herdadas e reaproximador das diferenças históricas: o fenômeno da *bricolage*. Este fenômeno leva parte dos fiéis a compor de maneira autônoma, sem necessariamente renegar determinada filiação institucional, o seu próprio universo simbólico por sucessivos (ou simultâneos) empréstimos tomados junto a universos ainda ontem alheios.¹¹

Assim, todos os grupos religiosos vivem em perpétua negociação da sua identidade, entre a sua Palavra fundadora¹² e a história, negociação mediada pelas suas autoridades institucionais, pelos seus "profetas" e aqueles que, intelectuais orgânicos, assumem dentro deles uma responsabilidade de reflexão. É por exemplo significativa, e uma surpreendente novidade, a maneira pela qual um destes intelectuais, teólogo católico, organiza a idéia da presença do judeo-cristianismo na história do ocidente, da qual constitui a matriz religiosa. Esta presença teria passado por três etapas, cuja duração singularmente desigual é por si só significativa da novidade que estamos atualmente vivendo: a longa etapa da tradição, na Antiguidade, o tempo multissecular da "modernidade", no Renascimento e na Reforma, e finalmente o advento abrupto do que chama "relativismo", a partir dos anos 60 do século XX. Este "relativismo" tem dois sentidos: a quebra de rigor das "Grandes Narrativas" (éticas ou doutrinárias), por um lado, e por outro e a multiplicação de *relações* entre as religiões. Já falei, apoiando-me noutro autor, de um "absoluto relacional", que se assume como tal no próprio reconhecimento do absoluto do outro.¹³ Nenhuma religião pode hoje se considerar como solta no universo do sagrado - ou de outras instâncias, que também pretendem criar significações (Ploux 1999). Afinal, revela-se fundamental para o nosso tema a palavra utilizada no título desta mesa: no mundo contemporâneo, a situação básica de qualquer religião é uma situação de Relação.

III - A despeito da sua riqueza, conseguiriam ainda as experiências de que falamos abrir a brecha de uma esperança, se co-tejadas com as tragédias de que estão repletos os meios de comunicação? Talvez por isto seja útil, em conclusão, mostrar, com a história, que não é impossível um progredir em direção ao diálogo e ao enriquecimento mútuo através dos caminhos, paradoxais em terreno religioso, de uma aparente des-absolutização. Para isto, queria

sobrevoar o percurso de uma das Igrejas mais propensas a se pensar como homogênea no seu decurso histórico, a própria Igreja Católica. Sucessão telegráfica de imagens, cujo enfoque, limitado e pontual, não fará justiça à riqueza cultural e humana das etapas que ela sobrevoa...

A imagem que se me ocorre para inaugurar, pelo mais perfeito contraste, este percurso, é a da Inquisição. Ou ainda, contemporânea desta, a das Cruzadas. Imposição a ferro da única Verdade da Revelação. É emblemática, neste sentido, a palavra atribuída ao santo rei Luís IX, ordenando aos seus cavaleiros que enfiem a espada até aonde esta puder entrar na barriga de quem desdiz a lei cristã.¹⁴ Mas também é significativo dum início do deslocamento da problemática o fato de que, anos depois, o mesmo rei, prisioneiro dos “infiéis” e chamando Deus por testemunho, declara ao sultão, seu carcereiro, que desejaria nunca mais voltar ao seu reino se com isto pudesse ganhar para Deus a sua alma e aquela dos seus povos - sem armas e por convencimento. O carisma de São Francisco já tinha atravessado o século. Passam alguns decênios e não é com mais numa expedição simplesmente missionária que sonha o franciscano catalão Ramon Lull. Nas condições culturais próprias à Espanha, onde os franciscanos chegavam a convidar aos seus conventos rabinos e ulemás para que revelassem aos possíveis missionários cristãos os princípios do seu universo religioso, é uma aproximação prolongada que ele planeja, para descobrir e aprofundar os segredos místicos do “outro”. Quanto ao bispo de Cusa, Nicolau, já no século 15 o seu livro *Sobre a Paz da Fé* instaura algo como um Parlamento imaginário das Religiões, no qual todos se “encontrariam” no diálogo. No mesmo passo, o seu *Exame do Alcorão* pensa reconhecer na fé islâmica implicações consoantes com dogmas fundamentais do cristianismo

Estas são vozes isoladas, é verdade. Virão as Grandes Descobertas e a ocasião perdida de uma convergência enriquecedora. Põe-se então o problema da Salvação dos “pagãos”. E a resposta dominante afirmará que “Fora da Igreja não há salvação”, uma Igreja que Bellarmino descreverá como “tão visível quanto o Ducado de Veneza”.¹⁵ Exclusivismo. Mas este tempo é também o tempo “moderno” da emergência do indivíduo. É preciso, mesmo conservando exclusivo o papel da Igreja, coletivo de salvação, preservar o poder decisório da consciência individual: se ignorar sem culpa o Cristo e a Igreja, o homem reto será salvo. Tal convicção ganhará

mais força e mais ampla aplicação na medida em que o contacto missionário se vai libertando das amarras estatais – e também institucionais.

“Deus ama os pagãos!”, escreverá enfim Jacques Dournes (1963), missionário na Ásia, num livro que encontrei, já em 1965, nas mãos de intelectuais da Bahia, antropólogos que repensavam o problema das relações entre Igreja (Estado) e Candomblé.

Pois tinha vindo o Concílio Vaticano II. Em quatro dos seus documentos, algumas frases longamente discutidas e que, não reiterando somente a universalidade do desejo divino de salvação, mas além disto dizendo encontrar nas religiões não-cristãs “lampejos da verdade definitiva”, “verdadeiro patrimônio espiritual da humanidade”, não ousam no entanto avançar muito no reconhecimento de um valor salvífico dessas religiões. Apesar disto, graças a esses textos o debate toma forma em publicações, encontros de teologia e colóquios oficiais. Se for certo que o não-cristão de vida reta e de intenção pura é salvo, a pergunta que se impõe é se ele será salvo, individualmente, por uma referência implícita ao Cristo, o único e universal caminho de salvação (“ele era cristão e não sabia”) ou pelos “elementos de sobrenatural” contidos na sua própria tradição religiosa e exercitados no interior do seu culto e de sua profissão de fé.

Está claro que não se trata aqui de sugerir qualquer encaminhamento teológico do debate. O antropólogo, no entanto, não pode deixar de sublinhar o fato de que, além do reconhecimento *ad extra* da liberdade de consciência, de que já falamos, um processo de revisão interna vem trabalhar também as convicções a respeito das relações entre o Povo de Deus e os povos dos deuses. Depois de séculos de “exclusivismo”,¹⁶ as perspectivas de um “inclusivismo”¹⁷ mais generoso e universalista e as de um “pluralismo”¹⁸ aberto (são estas as três categorias que parecem mais comuns entre os teólogos) repartem as opiniões num imenso debate que constitui uma das arenas mais vivas da reflexão cristã (e mais amplamente religiosa) contemporânea. Um novo capítulo desta reflexão, o qual veio responder à situação de pluralismo que descrevemos no início deste texto, pode ser encontrado na “Teologia das Religiões”; capítulo provavelmente impensável ontem, pelo menos desde que o Cristianismo triunfante modificou o mapa religioso do Ocidente. Até que ponto essas religiões serão consideradas como simples preparações para a Verdade e a Graça definitivas, ou também como caminhos

(relativamente) autônomos de salvação? Será Cristo o mediador universal da Graça e será Jesus o único Cristo que a história conheceu? O fulcro da empresa salvífica concentrar-se-á exclusivamente em torno deste Cristo (crisocentrismo) ou em torno da vontade de um Deus que salva, oferecendo aos não-cristãos outros caminhos (teocentrismo)? Alguns até se perguntam se não seria o caso de situar a própria salvação no centro da perspectiva (soteriocentrismo), sendo então possível o diálogo com religiões que sequer a figura de Deus reconhecem.¹⁹

Nesta “Teologia das Religiões” parecem assim desembocar todos os temas que encontramos na nossa exposição: pluralismo de propostas de salvação, absoluto relacional, existência de tradições e filões históricos, identidades. Por isto, para o cientista social da religião, esta reflexão é parte ativa da nossa história contemporânea.

Mas o laço bem poderia configurar-se mais ao nível da problemática que ela levanta, do que – pelo menos por enquanto – das suas possíveis conclusões. Estas estão em aberto, e não somente do ponto de vista da sua natureza teológica, que não é do nosso alcance. Sobre este aspecto, é provável que especialistas, responsáveis institucionais e simples fiéis venham a debater longamente. Mas também do ponto de vista da antropologia as opções, com os seus significados culturais e as suas conseqüências políticas, não estão ainda claramente delineadas. Também – e talvez sobretudo – no campo da religião o debate atual entre Identidade e Pluralismo não é passível de simplificações apressadas. Embora por um lado o panorama contemporâneo torne patente que a reafirmação obsessiva de uma identidade ancorada na terra e na história é, no limite, empobrecedora e perigosa, porque não abre espaço para o diálogo, ele mostra também, por outro lado, que esmagar identidades sem defesa sob o peso de um pluralismo inorgânico pode lançar grupos sociais inteiros na insegurança e na tentação do fundamentalismo agressivo. Do mesmo modo, introduzir um grau intenso de pluralismo num determinado espaço social sem ao mesmo tempo instaurar (e institucionalizar) o diálogo é fatalmente criar as condições do conflito. Ajustamento e enriquecimento mútuo exigem reflexividade crítica, flexibilidade e abertura.

Religião e Política... Recentemente, alguns observadores apressados julgavam observar um recuo desta articulação, em proveito de uma mais pura espiritualidade. Este não era o nosso tema

hoje, mas é impossível concluir sem dizer que esta outra forma de política para o exercício da qual são convocadas hoje as Igrejas e as Religiões – ou seja, o gerenciamento das suas identidades e o seu ajustamento mútuo – constitui uma modalidade fundamental para a felicidade, e talvez a sobrevivência, do nosso mundo.

Referências Bibliográficas

- BIRMAN, Patricia. 2001. "Conexões políticas e bricolagens religiosas: questões sobre o pentecostalismo a partir de alguns contrapontos". In: P. Sanchis (org.). *Fiéis e cidadãos. Percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ.
- BRÉMOND, Henri. 1916-1936. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. 11 vols. Paris: Bloud et Gay. 1926a.
- _____. *Prière et Poésie*. Paris: Grasset.
- _____. 1926b. *La Poésie pure*. Paris: Grasset
- DOMENACH, J. M. 1987. *Enquête sur les idées contemporaines*. Paris: Seuil.
- DOURNES, J. 1963. *Dieu aime les païens. Une mission de l'Église sur les plateaux du Vietnam*. Paris: Aubier.
- GASSÉE, Jean Louis. 2002. "Cathos et la Vallée". *Libération*, 5 avril.
- HERVIEU LÉGER, Danièle. 1993. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf.
- HICK, John. 2000 (1993). *A metáfora do Deus Encarnado*. Petrópolis: Vozes.
- SOUZA, O. H. 1994. *João XXIII e o diálogo entre as religiões*. Rio de Janeiro, INGLEHART, Ronald and BAKER, Wayne. 2000. "Modernisation, cultural change and the persistence of traditional values". *American Sociological Review*, 65(1): 19-21.
- LE GOFF, J. 1996. *Saint Louis*. Paris: Gallimard.
- PEDREIRO, Eduardo Rosa. 1999. *Do confronto ao encontro*. São Paulo: Paulinas.
- PLOUX, J.M. 1999. *Le christianisme a-t-il fait son temps?* Paris: ed. de l'Atelier.
- RAMADAN, Tariq. 1999. *Être musulman en Europe*. Lyon: ed. Tawid.
- SANCHIS, P. 1994. "Pra não dizer que não falei de sincretismo". *Comunicações do ISER*, 15, 45: 4-11.
- _____. 1997. "O pentecostalismo". *Religião e Sociedade*, 18/2.
- SÉGUY, J. 1999 "L'approche wébérienne des phénomènes religieux". In: *Conflit et utopie, ou reformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*. Paris: Cerf.
- TEIXEIRA, Faustino. 1993. *Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Paulinas.
- _____. 1995. *Teologia das Religiões. Uma visão panorâmica*. São Paulo: Paulinas.
- VALLIN, Pierre. 2001 "Bulletin d'écclésiologie". *Revue de Science religieuse*, 89/3, juil-sept.

Notas

¹ Este é o texto revisado de uma palestra no evento *Antropologia e Cidadania* (PPGAS/UFSC), coordenado por Oscar Calavia Saez, em 2002

²No Brasil, a cultura religiosa básica talvez seja, mais do que católica, "católico-

afro-espírita". E será esta tinta a colorir o neopentecostalismo.

³ A mesma problemática foi assinalada no campo dos valores políticos (Inglehart 2000). Agradeço a Valéria Paiva pela indicação dessa referência.

⁴ Depoimento pessoal.

⁵ Algo desta atitude – reconhecimento em cada grande tradição religiosa de fundamentos específicos “constitutivos de verdade” – se encontra já em 1928 num acordo redigido em Jerusalém numa reunião de igrejas protestantes (cf. Intervenção de Souza in 1994. *João XXIII e o diálogo entre as religiões*. RJ:Ibrades p.53).

⁶ Ou da “Democracia deliberativa” de Joshua Cohen.

⁷ Não os “sistemas”, mas os “mundos vividos”, diria aqui Habermas.

⁸ A expressão parece ter surgido em reuniões latino-americanas de pastorais. O seu uso ultrapassa hoje a sua região de origem. R. Pannikar, o teólogo do diálogo com o hinduísmo, promovia, já nos anos 1960, o que chamava de “ecumenismo mais ecumênico”.

⁹ Mais do que de “definição”, preferimos neste artigo falar de “estrutura”, em sentido tendencial e dinâmico.

¹⁰ Será revelador acompanhar, por exemplo, os debates internos ao campo católico em torno da reedição por uma editora confessional de um livro intitulado: *A metáfora do Deus Encarnado* (Vozes, 2000).

¹¹ Sem necessariamente chegar ao caso extremo de institucionalização do desinstitucionalizado que representa a *Universal Life Church*, na Califórnia (a *Left Coast...*), “cujo Credo é simples: você pode determinar o que é Bem para você”, e cujos pastores são nomeados, a pedido, por simples correspondência. (Gassée, 2002).

¹² Não necessariamente consignada num Texto

¹³ Cf. Geffré, citado por E. R. Pedreiro (1999:132). Outros autores falam da “unicidade relacional” de Jesus como Salvador, “único mas não exclusivo caminho da salvação”.

¹⁴ Dito possivelmente forçado pelo biógrafo Joinville. A atitude do rei parece ter sido mais complexa (Le Goff 1996:787 e 811).

¹⁵ Sem ignorar as tentativas – algumas do próprio Bellarmino – para relativizar a “exclusão”: “Fora da Igreja” não poderia traduzir-se por “Sem a Igreja”?

¹⁶ A salvação exclusivamente no seio da Igreja visível.

¹⁷ Qualquer salvação opera-se em referência, por implícita que seja, ao poder redentor de Cristo, mediador universal.

¹⁸ As mediações salvadoras correspondendo ao desígnio divino de redenção universal são múltiplas. Religiões não-cristãs também salvam.

¹⁹ Literatura já imensa, que inclui alguns grandes nomes da teologia contemporânea. Sugestivas sínteses se encontram em Teixeira (1993 e 1995); Pedreiro (1999).