



RELIGIÃO E AS TEIAS DO MULTICULTURALISMO







Irene Dias de Oliveira

RELIGIÃO E AS TEIAS DO MULTICULTURALISMO

2015



FAPEG
FUNDAÇÃO DE AMPARO
À PESQUISA
DO ESTADO DE GOIÁS





© 2015 by Fonte Editorial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

230 A Grande mãe: o mito religioso na obra de
T264 Cecília Meireles / Noêmia dos Santos Silva.
São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
230 p. il.

ISBN: 978-85-68252-38-3

1. Cecília Meireles 2. Religião e literatura
I. Título

CDD 18ª. ed

Revisão:

Josué Chaves

Capa:

Eduardo de Proença

Preparação e Diagramação:

Alessandra S. Oliveira de Proença

Editores Responsáveis:

Eduardo de Proença

Alessandra Santos Oliveira de Proença

Conselho Editorial:

Profa. Dra. Sandra Duarte de Souza

Universidade Metodista - UME/SP

Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi

PUC-PR

Profa. Dra. Elaine Sartorelli

Universidade de São Paulo - USP

Prof. Dr. Frederico Pieper

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Andrés Torres Queiruga

Universidade de Santiago de Compostela

Prof. Dr. Helmut Renders

Universidade Metodista - UMESP

Prof. Dr. Ricardo Quadros Gouvêa

Universidade Presbiteriana Mackenzie

Prof. Dr. Ronaldo de Paula Cavalcante

Faculdade Unida

Todos os direitos reservados à
FONTE EDITORIAL LTDA.
Rua Barão de Itapetininga, 140 loja 4
01042-000 São Paulo - SP
Tel.: 11 3151-4252
www.fonteeditorial.com.br
e-mail: contato@fonteeditorial.com.br

Proibida a reprodução total ou parcial desta obra, de qualquer forma ou meio eletrônico e mecânico,
inclusive por meio de processos xerográficos, sem permissão expressa da editora.

(Lei nº 9.610 de 19.2.1998)





a

Eric e Alex

por me ensinarem a acolher a diferença







AGRADECIMENTOS

*À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG)
À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)
Ao Prof. Dr. Silas Guerriero e ao Programa de Estudos Pós Graduated em
Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.*







SUMÁRIO

Apresentação	11
Introdução	15
1. OS VÉRTICES DO MULTICULTURALISMO:	
implicações e interfaces	17
1.1 As tramas do multiculturalismo	00
1.2 Multiculturalismo e a questão do reconhecimento	00
1.3 Identidade e suas tessituras	00
1.3.1 Identidade e cultura das margens e das fronteiras: o “entre-lugar”	00
1.4 Identidade em movimento: uma questão de tornar-se	00
1.4.1 Identidade uma categoria relacional	00
1.4.2 Identidade étnica: rompendo paradigmas	00
2. O PRISMA MULTICULTURAL E A RELIGIÃO	35
2.1 Sobreposições identitárias e religiosas: as nuances multiculturais	00
2.2 A dinâmica cultural da religião	00
2.3 Religião e identidade étnica	00
2.4 Novos paradigmas para o reconhecimento do outro	00
2.4.1 As abordagens multiculturais e as analogias com o pluralismo religioso	00





2.4.2 A verdade como forma de exclusão	00
3. O DESPERDÍCIO DAS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS	57
3.1 A presença reveladora do sagrado nas culturas	00
3.2 A compreensão etnocêntrica do fenômeno religioso	00
3.3 O diálogo entre as religiões	00
3.4 A religião situada no tempo e no espaço	00
3.5 A lógica que desperdiça e invisibiliza a riqueza das experiências religiosas	00
3.6 Novas ecologias apontam para a pluralidade e as diferenças ..	00
3.6.1 Flexibilidade e fluidez identitárias, culturais e religiosas	00
3.6.2 O cristianismo no aqui e agora da dinâmica cultural ..	00
4. PLURALISMO RELIGIOSO E MULTICULTURALISMO: algumas conclusões	00
4.1 Os novos paradigmas e os desafios postos às Ciências da Religião	00
4.2 As Ciências da Religião e as novas sensibilidades	00
REFERÊNCIAS	00





APRESENTAÇÃO

RELIGIÕES E CULTURAS: UMA PLURALIDADE CONFLITUOSA

Religião é, e sempre foi, cultura. Ou seja, está inserida naquilo que compreendemos como fruto de produção simbólica humana. Não é possível conceber a religião distante dos condicionantes culturais. As faces de um povo e de uma nação marcam inclusive o que e em que esse povo crê. Variações culturais levam, inevitavelmente, a mudanças nos rostos das religiões. Mas aí mora um problema: para o crente, a religião fala das verdades absolutas, sem possibilidade de relativizações. Fossem relativas, essas verdades não poderiam atestar a verdade eterna. A convicção da minha verdade afeta, inevitavelmente, a verdade do outro, mesmo que eu me esforce para não prejudicar esse que é diferente de mim. Não são poucos os conflitos gerados pela diversidade religiosa. Do ponto de vista da ortodoxia institucional, o reconhecimento da diferença estará sempre na linha tênue entre o diálogo e a negação, gerando conflitos muitas vezes belicosos. Como lidar com esses dilemas?

Do ponto de vista da teologia não há desafios aparentes. Trata-se de pensar a religião a partir de dentro, a partir daquilo que se compreende como verdade última, advinda de uma revelação ou de outros modos, como a própria tradição. A teologia só se preocupa com essas questões quando reconhece a presença de outras religiões e procura estabelecer algum tipo de diálogo. No entanto, o dilema da





verdade última não deverá ser posto em questão sob o risco de minar a própria estrutura central da fé. Tal posicionamento representa inegável limite se entendermos como necessário o reconhecimento da necessidade de compreensão da situação social atual, um grande mosaico cultural e, por que não, religioso.

Para a ciência da religião, a perspectiva pode bem ser outra. Essa questão da verdade absoluta é deixada de lado. Já se tem como ponto de partida o pressuposto da existência da pluralidade e as questões levantadas são diversas. Dentre suas disciplinas constitutivas, a ciência da religião sempre lançou mão da antropologia para lidar com as religiões mais distantes e diferentes. Compreender o outro, aquele que é ao mesmo tempo diferente, distante, mas igual, é a marca maior dessa disciplina.

Irene Dias de Oliveira percebe os limites da teologia para a compreensão do quadro múltiplo contemporâneo e busca por meio de referências da antropologia da religião o suporte necessário para dar conta de suas indagações mais profundas.

O tema tratado neste livro é o da relação entre a religião e o quadro multicultural da sociedade plural contemporânea globalizada. O ponto de partida adotado foi o de que, apesar de o multiculturalismo ser uma temática bastante recorrente nos dias atuais, ainda carece de uma maior reflexão no âmbito da ciência da religião.

A religião ou as diferentes manifestações religiosas acontecem no espaço sociocultural com grande influência pública e a sociedade contemporânea se apresenta cada vez mais plural. Não há mais espaço para uma única religião se autoafirmar como detentora exclusiva da salvação, principalmente em relação ao cristianismo. Esse foi o mote central que inspirou o trabalho de Irene. A autora ressalta o papel que o cristianismo desempenhou, notadamente em sua versão católica, na constituição da sociedade brasileira, compondo uma espécie de substrato único sobre o qual diversas outras religiões se configuraram. Hoje isso não é mais um fato generalizado. Diferentes religiões reivindicam o reconhecimento de suas identidades e práticas plurais. Sempre houve sincretizações. As mais diversas. Mas não havia a preocupação com a multiculturalidade e para com as diferenças. É como se tivéssemos sempre desejado olhar para as diferenças, compreendendo que elas existem, mas as englobássemos num mesmo patamar, na-





quele substrato único. As diferentes religiões se apresentariam então, sempre permeadas pelo pensamento católico.

Na sociedade atual esse quadro torna-se difícil de ser concebido e aceito. Há cada vez menos espaço para uma única religião central e universal, pois não há mais um único modelo cultural. Na verdade, nunca houve uma única cultura e uma só religião. Irene Dias de Oliveira demonstra isso claramente, mas a questão é que agíamos como se assim fosse. As reivindicações das diferenças escancaram a situação e exigem que a sociedade reconheça a existência das pluralidades.

O caso da religião cristã, que se coloca como portadora da salvação universal, levanta inúmeros desafios aos pesquisadores da área da ciência da religião. Irene indica algumas: como falar de universalização de uma religião quando nos deparamos com as mais diferentes práticas religiosas que reivindicam para si o reconhecimento de sua doutrina, de seu credo, de sua hierarquia, de seus valores e de suas instituições consolidadas? Reconhecer uma religião como universal pressupõe um padrão universal de verdade. Qual seria este padrão universal de verdade, de salvação, de justiça e de ética?

Tais questionamentos indicam a complexidade do tema. Questões teóricas mais atualizadas, como os conceitos de hibridismos e fronteiras fluidas mostram que a religião está nos entre-lugares. Esse é o quadro justamente que exige uma nova compreensão e a respeito do qual este livro procura refletir. Irene de Oliveira navega com grande maestria e competência, fazendo uso de um referencial teórico adequado e atualizado. Ela dialoga com autores como Stuart Hall, Semprini, D'Adesky, Bhabha, Geertz, Gerd Baumann, entre outros.

A autora afirma que o reconhecimento do multiculturalismo e do pluralismo religioso pode ser compreendido de maneiras diferentes, com consequências um tanto diversas. Se compreendido numa perspectiva assimilacionista, acarretará os mesmos erros de antes, ou seja, procurará impor uma verdade única por sobre os diferentes grupos religiosos, que não teriam compreendido a verdadeira mensagem e deveriam assimilar a visão então dominante. Numa perspectiva diferencialista, parte-se do princípio de que as culturas são fixas e que cada uma delas tem direito ao seu reconhecimento, desde que cada qual permaneça dentro de seus próprios limites. Essa postura é fortemente criticada pela autora, uma vez que não reconhece uma das





características mais ricas da nossa sociedade, a da fluidez e porosidade das fronteiras culturais. O que temos hoje são situações híbridas. O melhor seria, no entender de Irene, conceber uma abordagem intercultural. Só esta reconhece as dinâmicas próprias de cada cultura e de cada religião, o que permitirá o reconhecimento de identidades não fixas, e que permanecemos em constante construção, seja da cultura como um todo ou das próprias verdades religiosas. Assim, a política do reconhecimento das diferenças e do multiculturalismo permite combater qualquer forma de homogeneização e fundamentalismo. Qualquer outra postura representaria um retrocesso no panorama sociocultural contemporâneo.

Esse livro registra um percurso prático que possibilitou excelente resultado teórico. Não foram poucas as atividades desenvolvidas para que esse objetivo fosse atingido. Fruto de uma pesquisa de pós-doutorado no Programa de Ciências da Religião da PUC-SP, Irene Dias de Oliveira teve que se dividir, durante todo o período da pesquisa, entre suas atribuições de professora e coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás e todas as atividades inerentes a um trabalho desse nível: palestras para diferentes públicos e níveis; participação em núcleo de pesquisa e em eventos científicos (inclusive no exterior); artigos publicados; participação em bancas de qualificação e defesa.

Sem dúvida, essa obra que agora sai disponível a um público mais amplo é uma grande contribuição aos estudos de religião.

Silas Guerriero
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Fevereiro 2015.





INTRODUÇÃO

Interessa-nos analisar o multiculturalismo a partir de sua relação com os paradigmas da religião, da identidade e de suas implicações na formulação de demandas que têm a ver com as Ciências da Religião. Parece-nos que, apesar de o multiculturalismo ser uma temática bastante recorrente nos dias atuais, ele ainda carece de uma maior reflexão no âmbito das Ciências da Religião. Pois se de um lado o processo de globalização favorece as religiões, ampliando o campo de sua influência pública, de outro, o reconhecimento e a valorização das diferenças culturais, das subjetividades e das etnias reivindicam conceitos e práticas plurais. A partir destas práticas diversificadas, podem ocorrer mudanças culturais em nossa sociedade e desta forma afetar também o campo religioso, desafiando as Ciências da Religião a refletirem e discutirem sobre o impacto que isto gera nas práticas religiosas e na construção de uma reflexão subjetiva transformadora dos valores socioculturais e religiosos.

Nas sociedades multiculturais, cada vez mais, se exige o respeito de suas culturas, de seus símbolos e crenças, e fica mais difícil reconhecer e aceitar a centralidade de uma religião que se pretenda universal. Esta e outras questões levantadas ao longo desse estudo mostram a complexidade do tema, uma vez que as fronteiras entre religião, nação e etnicidade nem sempre são nítidas. Às vezes se aproximam, outras se distanciam e/ou se sobrepõem; ora são porosas, ora flexíveis, ora híbridas, ora mestiças. Mas, como veremos, quando falamos de identidades, devemos ter clareza de que não estamos falando de identidades prontas e acabadas. Estamos falando de identidades, de povos e comunidades em diáspora, de espaços diaspóricos constituídos por





diversos lugares, comunidades heterogêneas cujas subjetividades são constituídas por múltiplas trajetórias históricas, linguísticas, religiosas, étnicas e culturais. Se a religião é parte constituinte da cultura, entendemos que também ela possa apresentar-se ‘porosa’ e capaz de estar nos “entre-lugares”. Por isso partimos do pressuposto de que o pluralismo religioso está para o multiculturalismo como a cultura está para a religião e que noções de identidade, *ethos*, cosmovisão, lugar, espaço, fronteira, religião interagem e se caracterizam mutuamente.

Não é nossa intenção discutir a relação entre multiculturalismo e estado-nação. Este é um debate complexo e foge aos objetivos propostos neste trabalho. No entanto, tentaremos demonstrar como esta é uma dimensão que não pode ficar fora do debate. Ambas as categorias (multiculturalismo e estado-nação) estão implicadas e têm suas interfaces na questão religiosa, desafia as Ciências da Religião e exigem uma reflexão ampla, multi e interdisciplinar. Embora entendamos a importância do debate sobre a nação, vamos nos concentrar nas outras duas categorias: religião e multiculturalismo. Isto porque parece-nos que sobre este tema não há muitas contribuições no Brasil, especialmente no que diz respeito às Ciências da Religião. Neste espaço, o debate parece ser novo e ainda bastante inexplorado. Contudo será necessário fazer uma rápida abordagem da categoria de estado-nação na medida em que será importante para falarmos de etnicidade e suas interfaces com a religião¹. Neste sentido a teoria multicultural, embasada nos estudos antropológicos, ajuda-nos a entender que não há um caminho superior, único e válido para todos. A multiplicidade e a diversidade constituem a própria realidade. Sendo assim, é natural que nos questionemos sobre as estruturas de etnicidade, nacionalidade e religião que subjazem à categoria da multiculturalidade e pretendemos que, estas, não sejam vistas como únicas categorias, mas como algumas entre tantas outras.

O nosso foco, portanto, é discutir a religião. Para tanto, privilegiaremos e buscaremos amparo na Antropologia da Religião para que nos ajude a tecer novas tramas e novos desafios para as Ciências da Religião. Não temos certeza de como sairá o produto final. Tenho em mãos linhas coloridas, agulhas e uma doce música que dá sentido

¹ Sobre a relação entre multiculturalismo e nação existem muitas pesquisas interessantes: TAYLOR (2000); SANTOS (2003); BAUMANN (2003); SCHIFFAUER (1993); ANDRÈ (2006); MATTOS (2006) entre outros.





ao que faço e interfere na minha tessitura. Ela me leva por caminhos não conhecidos; às vezes, a trama deve ser refeita, às vezes, alterada a cor; outras vezes, o ponto e outras tantas se deve recomeçar. Quando se começa uma nova trama a mão treme, os pontos são imperfeitos e os nós apertados demais. A busca pelo equilíbrio e pelo nó suave é uma questão de experiência para que, no final, o tecido apresente-se como uma renda e ofereça a oportunidade para que outros possam transformá-la em novas possibilidades de cores e tramas.







1

OS VÉRTICES DO MULTICULTURALISMO: implicações e interfaces

Desde o começo entendemos que a categoria comum ao multiculturalismo, à etnicidade, à religião e à nação é a cultura e que não podemos falar de multiculturalismo sem falar de etnicidade, religião e nação. Entendemos que também o debate sobre a nação moderna é fundamental para se discutir a religião, até por que a nação moderna é uma categoria que pode ser realçada, apropriada por grupos para defender sua etnicidade.

Estas questões tornam-se mais complexas quando observamos a nossa realidade e constatamos a sobreposição das identidades diaspóricas em nossas cidades. O que fazer quando grupos ou comunidades de afrodescendentes nos Estados Unidos começam a reivindicar seu reconhecimento enquanto mulçumanos ou cristãos? Ou quando, para os judeus, estado, nação e religião se sobrepõem? Ou quando francesas mulçumanas não podem usar o véu em espaços públicos? O que vem primeiro, a cidadania das mulheres francesas ou sua religião? Ou quando jovens mulçumanos explodem a sede de um jornal em Paris? Como eles se identificam? Franceses mulçumanos ou apenas mulçumanos? E neste caso o que vem primeiro: a nacionalidade, a cidadania ou a religião?

Do outro lado, o estado – um grupo étnico escolhido – que se coloca como representante e defensor da unidade nacional, afirma que todos têm o direito de professarem publicamente sua fé, mas proíbe, no caso da França, as mulçumanas e outros adeptos de utilizarem seus símbolos religiosos nos espaços públicos.





Estas e outras questões desafiam as Ciências da Religião e nos convidam a buscar caminhos plausíveis para um diálogo que contemple a complexidade do debate embora nem sempre encontremos todas as respostas. Como se pode perceber, encontram-se aqui entrelaçadas algumas das categorias de nosso debate: religião, identidade e multiculturalismo. Quem melhor tem se debruçado para responder estas e outras questões referentes à relação nação, multiculturalismo e etnicidade é o pesquisador holandês Gerd Baumann (2003)¹.

Em seu livro na edição italiana *L'enigma multicultural* (2003), Baumann discute sobre o multiculturalismo na América do Norte e na Europa. Para ele, os enigmas do multiculturalismo surgem nos Estados Unidos, mas seria na Europa onde se evidenciam algumas tentativas de solução. A primeira delas consiste no fato de que o multiculturalismo é considerado como um triângulo cujos vértices são a nação, a etnicidade e a religião.

O estado-nação moderno, primeiro vértice do multiculturalismo, seria construído a partir de duas concepções filosóficas inconciliáveis: o racionalismo de um lado e o romantismo do outro. No caso do racionalismo, o estado seria o resultado das necessidades geopolíticas e econômicas da Europa moderna (BAUMANN, 2003, p. 26), cujo mito fundante seria a doutrina da soberania nacional, cuja finalidade seria a expansão econômica por meio do monopólio territorial e do uso legítimo da força física. Usando este monopólio para proteger, controlar e expandir-se, o estado funcionaria como o produtor e reprodutor racional do bem estar público (p. 26-27).

Ao mesmo tempo, este estado-nação teria sua origem, também, a partir de uma visão romântica da etnicidade, uma vez que a nação é habitada pelos diferentes povos com suas culturas, crenças, etnias e línguas. Neste caso, o estado, a partir de seus poderes legitimadores, elevaria um dos grupos étnicos (com sua língua, cultura, religião etc.) ao patamar de nação, cabendo assim a um determinado grupo representar a unidade nacional. Este grupo determinaria as oportunidades de vida da maior parte da população e com base neste ou naquele critério, determinaria quem seria a maioria, a minoria e interpretaria

¹ Este capítulo terá como base os estudos muito interessantes deste autor (BAUMANN, 2003 e 1996). Um dos poucos que, a meu ver, consegue fazer um debate bastante profundo sobre a relação entre religião, nação e multiculturalismo.





as diferenças existentes, sejam elas étnicas, religiosas, de gênero, histórica ou mítica.

Este estado-nação seria governado por um grupo (elite), pelos meios de comunicação e pela cultura dominante. O problema surgiria quando o grupo escolhido para representar a unidade nacional tivesse que reconhecer os outros grupos étnicos como parte da nação. Desta forma, ficaria estabelecido que outros grupos étnicos com suas crenças, culturas, trajetórias históricas e culturais teriam igual poder. Desse modo, o mito da nação com uma só língua, um só povo produziria a semente da própria destruição, porque de um lado a elite defende a nação e de outro reconhece os grupos étnicos (segundo vértice do multiculturalismo). Sendo assim, o estado-nação e a etnicidade seriam duas categorias em conflito, a causa da herança romântica do estado (BAUMANN, 2003, 58-59). Esta concepção distingue as etnias, as identifica como grupos culturais e postula que a finalidade de uma identidade étnica seria se tornar uma nação-estado.

O terceiro vértice seria a religião. Quanto mais o estado moderno quer justificar o seu poder e sua riqueza, tanto mais deve distanciar a religião da esfera pública. Este processo é chamado de secularização: o mecanismo por meio do qual a religião é afastada da vida pública e exilada na esfera privada dos cidadãos.

O estado se seculariza afastando as igrejas e as minorias religiosas do espaço público, mas preenche o vazio com as próprias ideias religiosas sobre o estado-nação. Dessa forma cada estado-nação será constituído por uma comunidade. Esta comunidade se unirá em torno de valores e de uma identidade moral, mas acreditará que estes valores são construídos por eles mesmos. E quanto mais eles se apropriarem e acreditarem que estes valores lhes pertencem e que foram forjados por eles próprios, mais existirá uma simbiose, mais os cidadãos se sentirão um com o estado-nação, ao ponto de querer investir suas forças, suas energias e dedicar sua própria vida a ele. Ocorreria neste caso a tentativa de uma substituição da religião pelo estado-nação. Porém a religião continua sendo um problema para este, pois as pessoas que professam uma determinada crença entendem que a religião é a fonte última e absoluta da moral e até do Estado. Por qual motivo os legisladores teriam certo cuidado em questões sobre o aborto, a eutanásia, o uso dos preservativos e tantas outras questões,





pergunta Baumann? Portanto a moral religiosa muitas vezes entra em conflito com a moral do estado-nação. As convicções religiosas constituem assim um grande problema para o estado-nação e mais ainda quando estas convicções têm a ver com as diferenças religiosas (BAUMANN, 2003, p. 60-61).

Com estas reflexões, Baumann coloca o ponto exatamente lá onde se encontra a origem dos debates multiculturais. Por isso concordamos com ele quando afirma que a questão multicultural não diz respeito à questão cultural, mas também à questão da etnicidade e da religião. Tanto a etnicidade quanto a religião são dimensões que reivindicam direitos que se contrapõem à lógica do estado-nação.

1.1 AS TRAMAS DO MULTICULTURALISMO

Segundo André (2006), os estados-nação são caracterizados pelas suas tradições, histórias e culturas. Porém, estes fatores, devido ao processo de globalização marcado pela mobilidade dos povos e a flexibilidade das fronteiras, vão se diluindo e dando origem às mais diferentes formas de organização política e social. Os estados com uma história mais enraizada e com uma identidade claramente configurada em termos étnicos, culturais e religiosos se deparam com um fenômeno idêntico àquele já vivenciado por países com formação mais recente, cuja constituição é determinada pelo fenômeno do multiculturalismo (ANDRÉ, 2006, p. 6) como é o caso do Brasil.

O Brasil é uma nação moderna cujas bases são pluriétnicas e multiculturais e, por isso, a ideia de nação não deve excluir a ideia de etnia, entendida aqui como produto de atos significativos de outros grupos (exógena). A identidade étnica se constrói na relação entre a categorização pelos não-membros e a identificação assumida por um grupo étnico particular. A etnia nunca se define de maneira endógena, ela é sempre e inevitavelmente um produto de atos significativos de outros grupos (exógena). Ela se constrói na relação entre a categorização pelos não-membros e a identificação com um grupo em particular (BARTH, 1969; POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1995). O grupo étnico assume assim, segundo seus próprios olhos e ante os demais, uma identidade distinta, que pode ser simbolizada em um ou mais traços culturais diferentes: a língua, a história, a religião, a terra, entre outros (D'ADESKY, 2001; BARTH, 1969; POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1995).





No Brasil, a constituição de 1988 garante a dignidade, reconhece a liberdade e a igualdade dos cidadãos e leva em conta a diversidade étnica, cultural e religiosa. Como então garantir que as reivindicações étnicas específicas (culturais, religiosas entre outras) sejam respeitadas sem, no entanto, colidir com as reivindicações do coletivo?

Muitos estudiosos do multiculturalismo (SEMPRINI, 1999; D'ADESKY, 2001; TAYLOR, 2000; HALL, 2006; SANTOS, 2003) parecem concordar que, diante das diversidades e pluralidades de reivindicações, cabe ao estado-nação garantir a necessária organização das aspirações de uma comunidade nacional e, ao mesmo tempo, combater as relações de desigualdades, de opressão, de preconceitos e discriminação que sofrem os grupos étnicos e minorias marginalizadas, invisibilizadas e não reconhecidas no âmbito da nação. O que se percebe geralmente é que a etnia e/ou outros grupos minoritários ficam em segundo lugar, pois o que prevalece para o estado-nação é a cidadania, pois não se é cidadão de uma etnia, mas de uma nação.

A cidadania indica o pertencimento ao povo soberano do estado, segundo os princípios dos modernos estados-nação. No entanto, em nações pluriétnicas, aos grupos étnicos deve ser assegurada a guarda de direitos civis e políticos, uma vez que estes são também membros da comunidade nacional, isto é, são cidadãos (D'ADESKY, 2001). Mas o impasse surge quando se busca compreender a noção de cidadania. Se se entende por cidadão um indivíduo abstratamente definido por um conjunto de direitos e deveres, independentemente de suas características particulares (SCHNAPPER *apud* D'ADESKY, 2001), o sentimento de identificação etno-religiosa, etno-racial ou etno-linguística, por exemplo, que caracteriza os grupos étnicos, não constitui elemento fundamental para a nação. Porém uma nação que se reconhece pluriétnica deve reconhecer as particularidades religiosas, culturais e linguísticas, como também deve ser capaz de estabelecer uma política de inclusão ou de reconhecimento para gerir a diversidade dos pertencimentos independentemente do seu nível de expressão (D'ADESKY, 2001, p. 190-191).

No caso específico do fenômeno religioso, percebe-se que em nossas sociedades multiculturais fica sempre mais difícil reconhecer e aceitar a centralidade de uma religião que se pretenda universal. Cada grupo e/ou comunidade exige o respeito de suas crenças e de





seus símbolos. Desta forma, o pluralismo étnico e o multiculturalismo favorecem as religiões, ampliando o campo de sua influência pública, o reconhecimento e a valorização das diferenças culturais e das subjetividades que reivindicam conceitos e práticas plurais de reconhecimento.

Para ilustrar o que acabamos de afirmar sobre a relação entre multiculturalismo, religião e etnicidade, vejamos o que está ocorrendo na França. Recentemente, o Ministério de Educação daquele país lançou a *Carta da Laicidade* (MINISTERE DE L' EDUCATION NATIONALE, 2013), que reza em seus 15 artigos que o cidadão francês é livre e que o Estado não tem religião e por isso as escolas públicas devem vetar símbolos e objetos que lembrem qualquer crença religiosa. Diante do exposto pergunta-se:

- Até que ponto um estado pode pretender e exigir neutralidade absoluta (artigo 11) das pessoas em questões de confissão religiosa?
- Pode um estado proclamar-se laico e exigir a *stricta* separação entre religião e estado (artigos 2, 3 e 6)?
- Como pode o cidadão de um determinado estado renunciar à fé que o plasma e o determina em sua identidade?

Não é nosso interesse discutir aqui a relação entre nação e multiculturalismo, mas demonstrar como estes aspectos estão interligados e entender as implicações para a questão religiosa.

Por outro lado, as religiões cristãs que se professam detentoras da salvação universal com suas práticas e atitudes colocam outras perguntas aos pesquisadores do fenômeno religioso e nos desafiam à busca de possíveis respostas para uma convivência harmoniosa em nossas sociedades multiculturais:

- Como falar de universalização de uma religião quando nos deparamos com as mais diferentes práticas religiosas que reivindicam para si o reconhecimento de sua doutrina, de seu credo, de sua hierarquia, de seus valores e de suas instituições consolidadas?
- Reconhecer uma religião como universal pressupõe um padrão universal de verdade. Qual seria este padrão universal de verdade, de salvação, de justiça e de ética?





Como se pode perceber, nas questões colocadas acima estão entrelaçadas algumas das categorias fundamentais do multiculturalismo: religião e etnicidade. É sobre elas que queremos nos debruçar para melhor entender este vasto e complexo cenário que afeta nossas sociedades e também as religiões, especialmente aquelas que possuem pretensões universalizantes e homogeneizantes como é o caso do cristianismo no ocidente.

1.2 MULTICULTURALISMO E A QUESTÃO DO RECONHECIMENTO

O multiculturalismo reconhece que a busca pelo reconhecimento coincide com a história das demandas por inclusão e pelos direitos e reconhecimento de grupos específicos que foram invisibilizados ao longo dos séculos, em nossas sociedades. Buscar o reconhecimento está intrinsecamente ligado à afirmação das diferenças identitárias de grupos específicos. O grito de grupos concretos e específicos, numa sociedade em que estava previsto o reconhecimento da dignidade universal de cidadãos (abstratos), válida para qualquer pessoa, em qualquer situação e em qualquer nação, exige o reconhecimento de suas especificidades identitárias, de suas religiões e de suas culturas específicas. Eles não só exigem o reconhecimento de suas identidades como também denunciam o preconceito em relação às suas crenças e a invisibilidade enquanto grupo, como também as práticas discriminatórias e a falta de acesso aos bens sociais. Estas denúncias procuram mostrar o aspecto virulento do preconceito e do não reconhecimento bem como seu aspecto nefasto para a esfera privada e pública (MATTOS, 2006).

Para Charles Taylor (2000), o reconhecimento é o tema central da política moderna. Para ele nossa identidade é moldada pelo reconhecimento ou pela ausência dele. O não reconhecimento pode gerar distorções reais, causar danos e oprimir a pessoa. Se uma sociedade tem uma ideia depreciativa em relação a uma pessoa ou em relação a um grupo, estes dificilmente conseguirão construir uma imagem positiva de si mesmos. A introjeção da inferioridade gera baixa-estima e impossibilita as pessoas e/ou grupos de aproveitarem as oportunidades quando estas se apresentam, mesmo quando as barreiras institucionais são superadas e têm efeitos fortíssimos na naturalização das desigualdades (MATTOS, 2006). Portanto reconhecimento não é “uma





mera cortesia que devemos conceder às pessoas” (TAYLOR, 2000, p. 242). Ela é vital e necessária. A pessoa só pode ser reconhecida e compreendida “em situação”. Não podemos imaginá-la como possuidora de representações abstratas e deslocada de suas necessidades corporais e práticas (MATTOS, 2006).

Mas por que somente agora estas questões fazem sentido para nós? Para responder a esta pergunta precisamos antes entender o debate cultural destas últimas décadas, suas provocações, rupturas, quebra de paradigmas e sua importância para o conceito de cultura, identidade e etnicidade, categorias importantes para enfrentarmos o debate sobre o multiculturalismo.

1.3 IDENTIDADE E SUAS TESSITURAS

Identidade hoje não é mais uma questão de ontologia, mas de tornar-se. Por muito tempo pensamos a identidade numa dimensão essencialista e por isso entendida como uma dimensão estável e pronta. Em consequência disso, os grupos sociais e as etnias eram vistos e entendidos como se possuíssem características estáveis e acabadas, diferentes de outros grupos, mas imutáveis dentro de um grupo específico. Esta concepção encontra seu pressuposto no conceito de cultura que tem se baseado em concepções estáticas. A cultura era vista como conjunto de características mais ou menos imutáveis, atribuídas a grupos de pessoas, presumindo um aspecto totalizante das sociedades e de seus aspectos integradores e funcionais e defendendo a ideia de que as opiniões e as avaliações devem ser feitas a partir da própria cultura onde surgem (GOMES, 2008; MARCONI & PRESOTTO, 1998). Este relativismo tende a fechar as culturas sobre si próprias, restringindo padrões culturais transversais, não permitindo o julgamento das diferentes culturas, o estabelecimento de comunicação, flexibilidade e porosidade entre elas e a retomada dos valores simbólicos da vida. Estas ideias encontram respaldo na escola funcionalista que surge na década de trinta com Malinowski (1884-1942) e em Radcliffe Brown (1881-1955), que entendem a cultura como um todo ativo homogeneizado, transmitido de modo semelhante de uma geração a outra. Para eles as culturas eram acontecimentos sociais totais e com dinâmicas próprias, compreensíveis apenas através de atitudes relativistas do investigador.





Se de um lado o relativismo, enquanto corrente antropológica, surge como reação ao etnocentrismo cujo objetivo é supervalorizar a própria cultura em detrimento das demais, privilegiando a objetividade na investigação de outras culturas e atitudes de respeito pela identidade e pela diferença cultural; de outro, no contexto de sociedades culturalmente heterogêneas e multiculturais, baseadas na abertura intercultural e na consideração de elementos culturais comuns que promovam intercâmbios num ambiente de respeito e justiça, este perde sua razão de ser. Por isso novos debates e novas ideias começam a tomar corpo em reação ao relativismo. Temos assim, na primeira metade do século passado, Husserl na filosofia, Saussure na linguística e Boaz na antropologia. Todos estes intelectuais abalam o pensamento positivista e criticam o dualismo cartesiano; valorizam a autonomia do fato linguístico, demonstram a especificidade do conceito de cultura e valorizam o papel dos personagens na produção dos fatos sociais.

A crítica aos paradigmas dualista e realista continua no pós-guerra com Lévi-Strauss, Foucault, Lacan; Merleau-Ponty; Wittgenstein, Eco e Ricoeur. Todos estes autores têm em comum o abandono do empirismo e do realismo e a recusa da teoria das representações, segundo a qual as representações simbólicas não exerceriam qualquer influência sobre o real e a concepção da verdade como representação do mundo natural (HALL, 2006; SEMPRINI, 1999).

Este debate cultural, embora complexo e não conclusivo pela sua própria natureza histórica, relacional e simbólica, toma posição contra a racionalidade europeia que pretendia impor seus valores à grande parte do mundo (eurocentrismo), produzindo um discurso legitimador baseado em algumas ideias centrais: a realidade existe independentemente das representações humanas; o conhecimento é objetivo, a cultura europeia é concebida como referência para o mundo ocidental, a melhor, a única, a verdadeira (etnocentrismo) e, conseqüentemente, superior aos outros povos. Para legitimar esta racionalidade, foram inventadas as “verdades eternas” representadas pelo cristianismo e pelo mito de origem grega. Segundo Sempri- ni(1999), os paladinos das narrativas homogeneizadoras privilegiaram as faculdades intelectuais do indivíduo em detrimento dos afetos, das emoções, das crenças, das sensações e da subjetividade. Estas eram, quando muito, elementos secundários e até negativos; há uma desva-





lorização dos fatores culturais e simbólicos da vida coletiva. Há uma valorização da crença numa base biológica do comportamento; privilegiam-se as conquistas do pensamento ocidental que, segundo eles, representam a conquista máxima do espírito humano.

Por isso as concepções universalizantes que propõem um destino unificado para as pessoas e eliminam as histórias locais, nacionais e particulares são condenadas no âmbito do debate cultural do pós-guerra. A ênfase começa a ser colocada nas culturas e nos grupos humanos não representados ou erroneamente representados. O foco recai na articulação das margens ou do que é projetado como marginal. Começa-se a articular as margens e expressar suspeitas dos modelos binários que os antigos conceitos de cultura e identidade pareciam exigir. Inicia-se, assim, uma cuidadosa desconstrução das estruturas dominantes (CONNOR, 1996).

1.3.1 Identidade e cultura das margens e das fronteiras: o “entre-lugar”

É a partir destes debates e aprofundamentos teóricos que os conceitos de cultura e identidade são repensados e novas epistemologias começam a servir de base para compor os novos paradigmas da pós-modernidade. Torna-se inaceitável a concepção de culturas superiores e inferiores. Começa-se a questionar o conhecimento verdadeiro do todo e dos elementos de cada cultura. Percebe-se que o conhecimento só poderá ser alcançado com base em critérios e estruturas conceituais próprios, sem a imposição de, ou a comparação com padrões externos. Dentro deste contexto, identidade é definida como uma construção no interior de relações de poder e é fundada numa exclusão em que algo estranho a confronta: o outro (HALL, 2006). O outro é parte da diferença. Portanto a identidade não pode ser preenchida por um conteúdo específico e imutável. Ela será redefinida sempre que o outro “expandir o horizonte dentro do qual as demandas de todos precisarem e puderem ser negociadas” (HALL, 2006, p. 82).

No âmbito do debate cultural, os estudos pós-coloniais rompem com as demarcações claras e binárias da realidade. Os estudos pós-coloniais embora complexos em suas várias compreensões e, por isso mesmo, sujeito a críticas têm o mérito de denunciar e romper com as narrativas eurocêntricas, homogeneizadoras e universalizan-





tes; de desconstruir o discurso filosófico ocidental e de rerepresentar a proliferação da diferença cultural e das diferentes identidades subsumidas, dissipadas e invisibilizadas pelo “centro” de onde eram expelidas pela consciência (CONNOR, 1996; HALL, 2006).

Nesta perspectiva, a realidade social não tem existência independente das personagens que a criam, das teorias que a descrevem e da linguagem que viabiliza sua descrição e comunicação. A objetividade nada mais é que uma versão mais ou menos eficiente da realidade. Se a realidade não é objetiva, ela se reduz a uma série de enunciados cujo sentido e estatutos referenciais estão amplamente condicionados pela identidade e posição do emissor e de seu receptor. A verdade, portanto, só pode ser relativa, fundamentada numa história pessoal ou em convenções coletivas. Relativizada a verdade, são relativizados os julgamentos que só têm sentido no interior de uma configuração específica mediada pela linguagem e dentro de uma formação discursiva. Portanto o conhecimento não brota da relação entre um enunciado e uma determinada condição do mundo, mas do fato de impor como objetiva e neutra o que é apenas uma versão da realidade, uma perspectiva entre outras (SEMPRINI, 1999).

Pensando a realidade nesta perspectiva, ocorre um esvaziamento do

centro dissipando-o em micro-territórios dissidentes, constelações de vozes e pluralidade de sentidos, permitindo e promovendo a especificidade e o regionalismo, minorias sociais e projetos políticos de alcance local ou tradições sobreviventes e formas suprimidas de conhecimento (CONNOR, 1996, p. 190).

Estas epistemologias ajudam a entender a distância que existe entre as duas tradições de pensamento que opõem duas visões de mundo, duas concepções de pessoa e do pensamento ocidental (SEMPRINI, 1999).

Embora estes estudos tenham sua importância no âmbito do pensamento contemporâneo, não se pretende colocá-los em oposição extrema e conflitante. Sabe-se que um trabalho que pretenda ser sério e crítico tem que se dar conta de que não existem “inícios absolutos” (HALL, 2006, p. 123); não se trata de certo e errado, de branco no preto, de verdadeiro ou falso. O que ocorre na dinâmica da história são desenvolvimentos irregulares, desordenados, negociações e tra-





duções. O importante, neste processo, são as rupturas significativas em que velhas correntes de pensamento são rompidas, velhas constelações deslocadas, e elementos novos e velhos são reagrupados ao redor de uma nova gama de premissa e temas (HALL, 2006, p. 123). Existe uma articulação complexa entre história, relação de poder e conhecimento que não pode ser desconsiderada nos estudos que pretendam ser, minimamente, honestos. Para Hall (2006) uma pequena mudança de perspectiva pode transformar significativamente a natureza das questões propostas e a forma como podem ser respondidas. Estas mudanças refletem o resultado do trabalho intelectual, mas também o modo como as transformações históricas são apropriadas pelo pensamento e fornecem (ao pensamento) não a garantia de correção, mas as orientações fundamentais e necessárias à sua existência (HALL, 2006). É nesta perspectiva que se entende os estudos multiculturais e, com ele, o conceito de identidade.

Como vimos, cultura é um conceito polissêmico e daí a necessidade de recorrer a esta vasta polissemia para nos referirmos às múltiplas dimensões e compreensão da identidade, da etnicidade, do fenômeno religioso, e também do multiculturalismo, e às reivindicações sociais e políticas que o acompanham.

1.4 IDENTIDADE EM MOVIMENTO: UMA QUESTÃO DE TORNAR-SE

Como já adiantávamos, acima, o problema que o multiculturalismo coloca é o da identidade e da diferença. No multiculturalismo, as diferentes culturas se inter-relacionam e se interfluenciam. Por isso cultura tornou-se um conceito central para a definição de identidades e alteridades em nossas sociedades pluriétnicas e também uma ferramenta para a afirmação da diferença e da exigência de seu reconhecimento.

1.4.1 *Identidade uma categoria relacional*

No âmbito dos recentes estudos culturais e pós-coloniais, a identidade deixou de estar ligada ao conceito essencialista de cultura, pois não daria conta das complexidades postas pelas sociedades multiculturais e pluriétnicas. Nestas, as fronteiras são porosas e flexíveis. Parece ter sentido um conceito de identidade em que a categoria relacional tenha prioridade em relação à categoria de essência.





A identidade numa concepção relacional deve-se a Frederik Barth (1969). Para Barth, é importante entender a identidade a partir das relações entre os grupos sociais, pois são os grupos em suas interações que estabelecem os procedimentos de diferenciação que utilizam em suas relações. A identidade existe sempre em relação à outra. Identidade e alteridade estão interligadas e em relação dialética. Neste sentido, como a identidade está sempre “em movimento” e num processo de construção e identificação no interior de uma relação, parece ser mais viável falar em identificação do que identidade (GALLISSOT, 1987). Esta concepção, portanto, se opõe àquela que vê a identidade como uma essência, fixa e imutável, mas numa dinâmica de construção e reconstrução constantes.

A natureza relacional da identidade resulta das múltiplas pertenças que nos definem, dos laços que se cruzam, das múltiplas comunidades a que pertencemos. Estamos sempre nos redefinindo em relação ao outro. Não nos definimos apenas em relação a uma única pertença, mas a várias delas. A identidade é concebida num processo contínuo de construção de significados no qual a pessoa “faz-se” e “torna-se”. O “fazer-se” e o “tornar-se” estão inter-relacionados e construídos tendo como base uma teia de significados (GEERTZ, 1989); por esta razão, as identidades estão marcadas pelas culturas e pelas fontes de significação nas quais elas estão imersas.

As identidades, em nossas sociedades pluriétnicas, estão marcadas pelo “entre-lugar”, pela fronteira. Fronteira é ao mesmo tempo abertura e fechamento; nela acontece a distinção. Nas fronteiras é possível a comunicação e o intercâmbio. Na fronteira acontece a interdependência. Na fronteira não há “centro”. Viver na fronteira é viver separado, mas também é viver ao “lado de”; a fronteira também é a moradia, é o espaço de contato com o outro, o diferente. Fronteira é o que separa, mas é também o que une. As pessoas que vivem “entre-fronteiras” são profundamente criadoras e inventivas e na fluidez de suas relações, redesenham e redescobrem novas identidades num movimento de criação permanente (ANDRÊ, 2006).

Nas fronteiras das sociedades multiculturais, é possível ver e entender

a nossa identidade como sendo feita de pertenças múltiplas, algumas delas ligadas a uma história étnica e outras não, algumas ligadas a





uma tradição religiosa e outras não; a partir do momento em que conseguirmos ver em cada um de nós, nas nossas próprias origens, na nossa trajetória, os confluente diversos, as contribuições diversas, as mestiçagens diversas, as diversas influências subtis e contraditórias; a partir deste momento, cria-se uma relação diferente com os outros, tal como com a nossa própria ‘tribo’. Deixa de haver simplesmente ‘nós’ e ‘eles’ — dois exércitos em posição de batalha que se preparam para o embate seguinte. Há, além do mais, do ‘nosso’ lado pessoas com as quais tenho, no final de contas, muito pouco em comum, e há, do lado ‘deles’, pessoas de quem me posso sentir extremamente próximo (MAALOUF, 2002, p. 29).

Portanto a identidade deixou de ser um valor absoluto para ser entendida como um “fazer-se”, uma construção contínua. No lugar de um sujeito que é a medida de todas as coisas, a pessoa transita de uma posição para outra num *continuum*, sem centro. A identidade e a alteridade não estão *in-divisus*, mas em construção feita de contradições e práticas significativas, heterogêneas em que o sujeito se faz no caminho entre o centro e as margens. A pessoa passa a olhar para dentro a partir de fora e olha para fora a partir de dentro. Nem completamente o mesmo e nem completamente o outro. A pessoa se coloca no “entre-lugar”, o lugar terceiro. Ela é Outro/Mesmo (TRINH, 1991). Desta forma a identidade e a alteridade estão ligadas em uma contínua relação dialética. A identidade existe sempre em relação ao outro. No entanto, é interessante notar que a identidade é sempre uma negociação entre uma “autoidentidade”, definida por si mesmo, e uma “heteroidentidade”, definida pelos outros (SIMON, 1979).

É com esta categoria e com estas concepções que fica mais fácil poder relacionar a identidade com o multiculturalismo e relacioná-la com o fenômeno da etnicidade. O conceito de identidade, portanto, não pode ser assumido ingenuamente. Ele levanta uma série de perguntas, ainda sem respostas, e se coloca à frente de uma série de projetos contraditórios. Além do mais, no nosso entender, a identidade está relacionada à questão da etnicidade. Por isso não podemos enfrentar o debate multicultural e sua relação com a religião sem enfrentarmos também o debate sobre a etnicidade.





1.4.2 Identidade étnica: rompendo paradigmas

Juntamente com o debate sobre identidade, aprofunda-se o conceito de etnia. Embora insuficiente para dar conta de todas as nuances sobre grupos e comunidades, este conceito possui grande relevância por ser fonte de solidariedade e ao mesmo tempo por representar um espaço de afirmação de identidade no seio de um grupo e/ou de uma nação (D'ADESKY, 2001, p. 57). Compreendê-lo é necessário para o debate cultural e pela sua relação com a religião.

Inicialmente o conceito de etnia parece significar hereditariedade, pertença sanguínea invocando uma origem biológica e daí a confusão com a palavra raça, uma invenção do século XIX. Finalmente nos anos 1960, começa-se a entender que etnia não consiste numa identidade dada biologicamente, mas se trata de uma identificação criada por meio de relações sociais e como na identidade, também na identidade étnica, a relação encontra-se no centro do debate.

Se o conceito de raça surge para estabelecer uma identificação hierárquica entre o europeu e os “outros” por meio de critérios fixos como a genética e a cor, a etnicidade consiste em assumir uma identificação positiva de si mesma, de modo que esta identificação possa favorecer a si própria e ao grupo como um todo. Por isso cabe falar de etnicidade e não de etnia, pois se entende que a etnia está sempre em contexto de negociação, de concessão: os atores, no grupo, podem aceitar, podem rejeitar, podem negociar, realçar um ou outro aspecto de sua identidade étnica (BARTH, 1969; POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1995). Preferimos falar em etnicidade para ressaltar seus aspectos dinâmicos e seu processo contínuo de reconhecimento, aceitação ou não ao interno de um grupo.

Para Barth (*apud* POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1995), a etnicidade tem que ser entendida num contexto relacional, de trocas e negociações no qual os atores se encontram. Em relações assimétricas, a etnicidade tem a ver com uma imagem de si mesma construída pelos outros. Depende da relação de força entre os grupos que estão em contato. Às vezes, as fronteiras étnicas não dependem da permanência de suas culturas. Um grupo, por exemplo, pode adotar os traços culturais de outro como a língua e a religião e pode ser percebido e perceber-se como sendo diferente e inferior. Neste caso,





as fronteiras podem ser reforçadas. As fronteiras, portanto, são produzidas e reproduzidas pelos atores no decorrer das interações sociais.

Barth (1969) irá falar também de porosidades das fronteiras. Ele entende que para todos os grupos étnicos, existem na realidade várias maneiras de permeabilidade das fronteiras: casamentos mistos; trocas e alianças que tornam possíveis os processos individuais ou coletivos de assimilação ou de mudança de identidade étnica.

A noção de *ethnicboundary* elaborada por Barth (1969) marcou uma virada importante na conceitualização dos grupos étnicos e representa um elemento central da compreensão da etnicidade. Pois as identidades étnicas só se mobilizam com referência a uma alteridade e só podem ser concebidas na fronteira do “NÓS”, em confronto ou por contraste com ELES. Os atores se identificam e são identificados pelos outros na base de dicotomizações NÓS/ELES, (fronteiras) estabelecidas a partir de traços culturais que se supõem derivados de uma origem comum (fixação de símbolos identitários que fundam a crença na origem comum) (BARTH, 1969; POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1995).

Ao reconhecer a importância das relações na construção da identidade étnica, os pesquisadores Poutignat e Streiff-Fenart (1995) reconhecem também que a etnicidade remete a um conjunto de recursos disponíveis de acordo com a situação. Para eles, no decorrer de um período e numa determinada sociedade, de acordo com as situações e com as pessoas com as quais interage, uma pessoa pode assumir uma ou mais identidades disponíveis, pois um determinado contexto vai determinar as identidades apropriadas num dado momento.

Por isso a etnicidade está influenciada pela interação e esta será organizada de acordo com outros atributos tais como a classe, a religião, o sexo etc. Não se trata de saber quem é um determinado ator, mas saber quando, como e por que este ator prefere uma determinada identificação. Só após ter selecionado uma determinada identificação no âmbito do grupo, e em referência a outro grupo, é que os comportamentos e os traços culturais dos atores surgem naturalmente como “étnicos”. Poutignat e Streiff-Fenart (1995) chamam este processo de “realce”. Para eles, a noção de “realce étnico” suscita a questão da prioridade de identificação étnica na organização da vida social e da utilidade social de demonstrar ou de validar a existência de uma





categoria étnica numa situação particular. Percebe-se então como a noção de ‘realce’ se coloca em contraposição com as visões estáticas da identidade étnica. Os pesquisadores afirmam ainda que os traços étnicos nunca são mostrados, evocados e ou atribuídos por acaso, mas manipulados pelos atores como elementos de estratagemas no decurso das interações sociais, para exprimir solidariedade ou distância social, ou para vantagens imediatas que o ator espera obter pela apresentação de uma identidade étnica particular (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1995, p. 166-167). Também o fato de falarem uma língua comum, a contiguidade territorial, a semelhança dos costumes não representam por si próprios atributos étnicos. Tais atributos se tornam significativos apenas quando utilizados como marcadores de pertença por aqueles que reivindicam uma origem comum.

A religião, às vezes, desempenha papel central. É o caso dos judeus com o mito de eleição; dos africanos com a ancestralidade e no caso dos muçulmanos com o código de regras que orienta a vida de seus adeptos. Os recursos simbólicos utilizados para demarcar uma oposição significativa entre nós e eles podem ser distorcidos, reinterpretados, mas já estão lá desde sempre disponíveis para os atores (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1995).

Vemos portanto que de acordo com estas teorias a etnicidade tem a ver com relação e não apenas com o sentimento de pertença de um grupo. Os processos e as relações sociais são determinantes para a etnicidade. Também estes processos sociais são importantes para a manutenção das fronteiras. Neste caso, o das fronteiras, são os atores que as determinam. Estas fronteiras não apenas são mantidas, mas são sistematicamente ultrapassadas pelos atores (BAUMANN, 2003).

A etnicidade, portanto, diz respeito às escolhas culturais referentes à diferença e à diferenciação e não a um produto da natureza que funciona por si mesma, independente de outros fatores. Porém não podemos eliminar totalmente as outras dimensões como a origem, os fatores biológicos e genéticos. A estas dimensões são acrescentados os “marcadores de identidade” que operam no cotidiano. Estes marcadores não operam no abstrato. A etnicidade assume diferentes significados de acordo com o clima social; podem ser enfatizados ou não, impostos, negados ou invisibilizados. Tudo isso ocorre de acordo com a situação e o contexto e se baseia em determinados





ingredientes naturais, mas jamais estes poderiam se produzir sozinhos (BAUMANN, 2003, p. 70).

Entendemos que os conceitos de identidade e etnia acima abordados são extremamente importantes para nos aproximarmos do paradigma do multiculturalismo e entendermos as repercussões sobre a religião. A complexidade do multiculturalismo e do conceito de cultura sobre o qual este trabalho se apoia traz em si ambiguidades, dúvidas e questões não respondidas. Mas isto faz parte do processo intelectual. Nada é acabado. Não existem respostas prontas. Apenas algumas aproximações que nos ajudam a balbuciar algo sobre a realidade que nos cerca. Este balbuciar “algo” se encontra cheio de sentido e de significado para a nossa vida cotidiana. Afinal “tecer” tem a ver com uma construção do cotidiano a partir de cores, matizes, técnicas e um jeito de ser e estar no mundo que nos permite ver apenas o momento atual da tessitura; o todo fica para o final.

No momento em que estamos tecendo, só podemos intuir e/ou imaginar como será o resultado final, mas nunca nos apropriamos do todo enquanto tecemos e nunca teremos ideia de que o resultado será o esperado e o desejado. Mas tecer é importante. Sem ele, não há como nos aproximarmos da realidade e entendê-la em suas tramas. Sem tecer a trama da história, não há também como desmanchá-la. Este processo só é possível se há o ato corajoso de se começar a tecer. Portanto, é nesta perspectiva que nos colocamos em movimento, para tecermos algo sobre o multiculturalismo e sobre suas tramas, seus nós e suas cores: a religião e a etnicidade.

O ato de tecer não está isento do lugar do qual nos encontramos e dos recursos que possuímos. Por isso este tecer está também limitado à realidade e às circunstâncias que nos envolvem. Portanto trata-se também de uma aproximação a partir de um ponto de vista. É um aspecto do todo e não o todo. Dentro desta perspectiva, continuaremos tecer nossas discussões.

Uma vez que definimos identidade e etnia, vejamos como e porque estão, no nosso entendimento, relacionadas com o multiculturalismo. A seguir discutiremos a relação do multiculturalismo com a religião.





O PRISMA MULTICULTURAL E A RELIGIÃO

No âmbito do triângulo multicultural, a religião com sua pretensão de verdade última e sua potencial capacidade de criar divisões no seio das comunidades, exerce um papel complexo no âmbito dos estados-nações. Se de um lado estes lançam a religião na esfera privada, de outro eles necessitam suprir a lacuna deixada por ela e por isso acabam por construir aquilo que Bellah (1966) chama de “quase religião”. Uma vez que os estados são herdeiros do sentimento religioso e de seu imaginário, veem-se quase sempre como uma nação “sob o olhar e a proteção de Deus” (BELLAH, 1966). Por isso fazem uso de expressões como “Deus nos abençoe” ou, no caso específico dos Estados Unidos, “Deus abençoe a América” (*God bless America*), “Deus abençoe todos nós”; usam símbolos religiosos em suas moedas e realizam rituais nacionais: culto à bandeira, culto aos heróis, “Dia de Ação de Graça” (nos Estados Unidos). Muitos estados que se declaram seculares possuem uma cultura civil permeada por rituais e referências religiosas.

No caso do Brasil, a Constituição que é considerada uma das mais avançadas do mundo já em seu Preâmbulo reza: “promulgamos, ‘sob a proteção de Deus’, a seguinte Constituição da República Federativa Do Brasil” (BRASIL, 1988). Além disso, por muito tempo a moeda nacional tem sido marcada por inscrições religiosas e os espaços nacionais são constelados por lugares sagrados. No Rio de Janeiro, temos o Cristo Redentor; em São Paulo, o Santuário Nacional de Aparecida que também é a padroeira do Brasil. No dia de sua festa, é declarado, pelo estado, feriado nacional além dos vários





feriados religiosos observados em vários estados do país. Expressões usadas por políticos como “Deus é brasileiro”, “graças a Deus”; “vá com Deus”, “Deus nos abençoe e nos proteja” são bem comuns e usadas por crentes e até por aqueles que se declaram ateus. As festas civis, a homenagem à bandeira nacional e o culto aos heróis possuem uma aura intrínseca de religiosidade. Os heróis de guerra são vistos como vítimas da guerra e o estado promove o uso político da vida e morte dos soldados com uma mística religiosa promovida por ele mesmo (BAUMANN, 2003, p. 51-52). Por isso Bellah (1966) criou a expressão “religião civil”. Para Baumann (2003), uma religião que convence até os analistas de estado deve ser realmente muito poderosa! Por isso concordamos com ele quando afirma que, embora o estado tente ser secular, não o é de fato. Ele conduz cada vez mais as igrejas para a esfera privada, mas o vazio que resulta é preenchido pela “quase religião” ou pela religião civil (BELLAH, 1966; SCHIFFAUER, 1993). O estado-nação se constrói assim sobre uma comunidade imaginária (ANDERSON, 1996), como se fosse uma super etnia e se confia a uma rede de templos, lugares e valores simbólicos que se podem definir como religiosos. O que tudo isto tem a ver com o multiculturalismo?

2.1 SOBREPOSIÇÕES IDENTITÁRIAS E RELIGIOSAS: AS NUANCES MULTICULTURAIS

Exatamente nesta relação entre religião e estado-nação é que emerge o problema: o estado-nação não é neutro no que diz respeito à religião. Os estados se secularizam afastando as igrejas e as minorias religiosas do espaço público, mas preenchem o vazio com as próprias ideias religiosas sobre a nacionalidade. Além do mais, cada projeto de estado-nação cria uma comunidade homogênea e unida em torno de valores e crenças comuns. Estes valores e crenças são veiculados e oferecidos de modo a determinar uma identidade coletiva, nacional. Mas o estado os oferece de modo que os cidadãos reconheçam e se convençam que tal identidade moral foi construída por eles próprios e sem a interferência do estado. Por isso quanto mais os cidadãos se apropriam desses valores, tanto mais eles se sentem um com o estado-nação a ponto de investir suas forças, energias e até sua própria vida em sua construção. Dentro dessa perspectiva, a substituição da religião pelo estado-nação é completa. Mesmo assim o impasse não fica





resolvido: a religião continua sendo um problema para o estado-nação, pois, embora o estado tenha substituído a religião das comunidades por uma “religião civil nacional”, as pessoas continuam tendo suas religiões e estas constituem a fonte última e absoluta da moral e, portanto, continuam interferindo no cotidiano das pessoas e até mesmo dos legisladores. Não são raros os casos em que os legisladores devem ter certo cuidado em questões como o aborto, a eutanásia, o casamento gay, o uso dos preservativos, entre outros. A moral religiosa vai sempre de encontro à moral do estado-nação, pois nem sempre a moral civil (“quase” religiosa), determinada pelo estado, está em sintonia com as concepções e convicções dos mais diferentes grupos religiosos que compõem o estado, gerando assim diversos conflitos e acalorados debates sem se chegar a um denominador comum.

Como então reconhecer as diferentes religiões e suas convicções morais em um estado que pretende que todos os cidadãos sejam iguais e tenham os mesmos direitos e deveres? Como reconhecer-se cidadão de um estado e ao mesmo tempo ter reconhecido suas convicções religiosas? Estes questionamentos nos colocam no centro do debate multicultural e mais uma vez nos fazem perceber como a etnicidade e a religião são identidades que reivindicam direitos que se contrapõem à lógica de um estado que se diz soberano e que defende a homogeneidade da nação e de seu povo.

A questão fica mais complexa quando estas identidades se sobrepõem como no caso dos afroamericanos quando reivindicam seu reconhecimento como afroamericanos mulçumanos, ou cristãos; ou dos hispanos que, sendo católicos, não se reconhecem pertencentes às fileiras do catolicismo anglo ou irlandês, mas reafirmam sua identidade étnica a partir de seu catolicismo popular. Como se comportará um mulçumano afroamericano: como negro americano, como um mulçumano ou como um africano? Como se comporta um mulçumano albanense que vive na Sérvia? E o ateu holandês nascido na Turquia e que frequenta a escola católica romana? (BAUMANN, 2003, p. 60 -61).

No Brasil, os afrodescendentes e indígenas exigem o reconhecimento de suas expressões religiosas e minam assim séculos de catequese católica/cristã. Quem é então o negro brasileiro? Deverá exigir o reconhecimento de sua identidade negra e de sua pertença





a uma religião de matriz africana ou pode reivindicar sua pertença ao catolicismo ou ao protestantismo? E o que dizer de um brasileiro descendente de japonês que reivindica o direito de pertencer à Umbanda ou ao Candomblé? O que dizer de um branco que se declara negro e se reconhece afrodescendente? Ou de um afrodescendente que se declara católico; ou de um indígena que se reconhece mestiço e católico ou umbandista? Nestas situações, algumas vezes, as fronteiras entre religião, identidade étnica e estado-nação se aproximam, se distanciam, em outras se sobrepõem, são rígidas e em outras ainda podem ser porosas.

As totalidades homogêneas e universais (estados-nação) não se reconhecem como processos temporais e se veem como expressão espacial de um povo unitário. Os estados-nação são comunidades imaginadas que possuem identidades essencialistas, convertem seus territórios em tradição e o povo em um só (BHABHA, 2013). Nesta perspectiva, os estados não conseguem articular a heterogeneidade da nação, pois a problemática das fronteiras coexiste nas temporalidades do espaço-nação. Como então articular a heterogeneidade da nação? Como articular a heterogeneidade da religião e permitir uma relação equilibrada entre as diferenças culturais, étnicas, religiosas e o estado-nação? Mais uma vez precisamos retomar a categoria de cultura para podermos fazer frente ao debate multicultural. Também aqui a categoria essencialista de cultura não serve ou não ajuda muito no enfrentamento deste debate. Entendendo que a religião é uma dimensão importante da cultura, vamos procurar discutir a sua relação com a cultura antes de avançarmos no debate multicultural.

2.2 A DINÂMICA CULTURAL DA RELIGIÃO

A religião, como a arte, a economia e o parentesco, constitui um sistema simbólico, principal instrumento na formação do mundo cultural. Neste sentido, a religião enquanto sistema simbólico possui sua específica estruturação, suas regras de combinação e de uso, organizando a realidade de um modo diferente de outra, embora existam articulações entre o campo simbólico religioso e outros campos simbólicos. Se assumirmos a cultura como “um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das





quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (GEERTZ, 1989, p. 103), então podemos afirmar que a religião, por constituir a centralidade da cultura, é um sistema simbólico. Os símbolos sagrados sintetizam o *ethos* de um povo “o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos e sua visão de mundo” (GEERTZ, 1989, p. 103). A religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana (p. 104) e por isso a

religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 1989, p. 103).

E é por meio dos mitos e ritos que se manifesta a convicção de que as concepções religiosas são verídicas e corretas. Desta forma a religião modela a ordem social tal como o faz o ambiente, o poder político, a arte, a estética, o poder jurídico. As condutas culturais são constantemente elaboradas e reelaboradas, são múltiplas as metamorfoses da cultura, porque as condições históricas e sociais de produção e reprodução culturais são extremamente diversificadas. O que significa, também, que não há produções políticas, religiosas e sociais que não sofram constantemente novas simbolizações e novas práticas sociais (AMADO, 2001, p. 22). . A cultura, os sistemas simbólicos e a religião acabam permitindo a elaboração de um mapa sociocultural que define os campos de significações e demarca identidades. Geertz (1989, p. 56) afirma que a “cultura é um conjunto de mecanismos de controle – planos, receitas, regras, instruções (o que os engenheiros de computação chamam de programas) – para governar o comportamento”. Este comportamento é dirigido por um conjunto de padrões culturais que se constituem num “sistema organizado de símbolos significantes, sendo que a totalidade acumulada de tais padrões, a cultura, não é apenas um ornamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela – a principal base de sua especificidade” (GEERTZ, 1989, p. 58). E é esta especificidade que faz o homem ser ao mesmo tempo produto e produtor de mecanismos simbólicos que condicionam seu comportamento cultural, ou seja, os padrões





culturais – símbolos significantes – presentes nas posturas corporais, nas apropriações artísticas, tecnológicas; nas relações econômicas, políticas, ideológicas; nas vivências religiosas: nas palavras, nos gestos; na convivência social enfim “em qualquer coisa que esteja afastada da simples realidade e que seja usada para impor um significado à experiência” (GEERTZ, 1989, p.57). O sistema simbólico põe em relevo a coerência “lógica dos saberes filosóficos, religiosos, artísticos, científicos existentes num grupo” (LAPLANTINE, 1989, p. 112). “Um único símbolo, de fato, representa muitas coisas ao mesmo tempo, é múltiplo e não único. Seus referentes não são todos da mesma ordem lógica, e sim tirados de muitos campos de experiência social e de avaliação ética” (TURNER, 1974, p. 71).

Os sistemas simbólicos assumem grande importância nas práticas rituais que marcam a descontinuidade social no fluxo do tempo cronológico, estabelecido pela sociedade. As práticas rituais só podem ser compreendidas em meio a um sistema de significações e de códigos culturais, pelos quais as pessoas comunicam, perpetuam e desenvolvem o seu conhecimento e as suas atitudes em relação à vida, como referência (GEERTZ, 1989). Os saberes religiosos que se manifestam nas diversas religiões são atos culturais que recorrem a diversas formas simbólicas para estabelecer relações que ligam as pessoas “dentro da sociedade, aos seus fundamentais fins e módulos de valor, através de algumas entidades e forças não-humanas” (FIRTH, *apud* PRANDI, 1999, p. 268).

A religião entendida como sistema simbólico tem uma relação profunda com a realidade objetiva. Moldando-a e revelando-a, torna-se também, ao mesmo tempo em que é uma conduta espiritual, uma “espécie de técnica que permite ao homem enfrentar o mundo com mais confiança” (DURKHEIM, 1996, p. 193). A religião como parte da cultura, constitui-se então em um programa (GEERTZ, 1989) e em uma técnica (DURKHEIM, 1996). Os indivíduos adotam o programa ou a técnica, e estes passam a ser um fio condutor que os fazem olhar para si mesmos, olhar o outro, olhar o mundo. A religião ensina como perceber e avaliar as relações no mundo profano. É um sistema de significados que se revelam nos símbolos, orientando a conduta humana ao longo da vida cotidiana, já que estes trazem em si todo o sentimento do sagrado.





Os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o deem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente (GEERTZ, 1989, p. 103).

Por isso as práticas religiosas devem ser entendidas como rituais de memória coletiva, de continuidade da tradição, de reafirmação do sentimento de pertença, como momento espacial e temporal de vivência, de solidariedade. Há correspondência entre os sistemas de crenças, as práticas religiosas e a estrutura social da comunidade. A religião atribui poder às pessoas, diferenciando-as dentro da própria comunidade, retrata a ordem social, modela a sociedade tanto em termos morais como funcionais, utilizando-se de símbolos religiosos tais como altares, santuários, comidas, perfumes, amuletos, livros, velas, imagens de santos, bem como os gestos: os olhares, o dar as mãos, as rezas, a procissão, os cantos, posturas entre outros.

A análise dos símbolos sagrados e de seus significados leva a perceber toda a dinâmica cultural de uma sociedade, já que os símbolos sagrados sintetizam “o *ethos* de um povo e (...) sua visão de mundo” (GEERTZ, 1989, p. 103). “A religião é depositária de significados culturais, pelos quais indivíduos e coletividade são capazes de interpretar a própria condição de vida, construir para si uma identidade e dominar o próprio ambiente” (MARTELLI, 1995, p. 34). A religião aqui é entendida como um universo simbólico de significados que legitima a estrutura da sociedade, modelando-a tanto em termos morais como funcionais. As crenças equivalem às representações cognitivas que caracterizam a consciência coletiva. São sistemas de classificação das coisas reais ou ideais em sagradas e profanas.

Os ritos são dramatizações cognitivas que podem classificar o que é sagrado e profano. Os rituais ditam as regras de conduta e preservam como as pessoas devem se comportar. E levam as pessoas a distinguirem o sagrado do profano. Deste modo, pode-se afirmar que alguns rituais estão impregnados de ideologias, de relação de poder, hierarquias, elementos do cotidiano. Rito e rituais promovem leituras da realidade social. E se constituem num *locus* de alternativas ideológicas voltadas, ou não, para a manutenção do *status quo* e ao mesmo tempo é produtor de solidariedade entre as pessoas. Estas são trans-





portadas para fora de si, distraídas de suas ocupações e preocupações ordinárias, reelaborando simbolicamente o próprio ciclo de rotina.

Mas se religião forma um todo com a cultura, é necessário atentarmos para a sua essencialização e reificação. Sua reificação servirá apenas aos interesses de um determinado grupo religioso e/ou político que geralmente não quer e não aceita as mudanças sociais. Ou preferem se esconder atrás da ideia de que, diante das mudanças sociais e culturais indesejadas, a única coisa sólida que permanece é a religião.

Se adotarmos em relação à religião uma definição relacional como o fizemos com a cultura e a identidade, entenderemos que para a religião não há fronteiras fixas e imutáveis. Tanto o novo como o antigo assumem novas conotações, pois no momento em que se tenta defender o antigo este não é mais o mesmo. O antigo, o tradicional já está sendo observado a partir de uma situação específica, a partir do meu “estar aqui e agora”, ou seja, a partir da minha mentalidade atual. Portanto os princípios religiosos não são fixos e determinados para sempre. Por isso, por ser a religião uma dimensão dinâmica da cultura, ela não possui uma bagagem de imutáveis verdades. As religiões são como sistemas de navegação que dependem da posição do crente no tempo histórico e no espaço político (BAUMANN, 2003, p. 96).

Essencializar esta ou aquela cultura, esta ou aquela religião é, pois, uma estratégia útil para exigir direitos e reivindicar isenções, para avançar com demandas coletivas e para pretender até privilégios de grupo (BAUMANN, 2003, p. 93). Neste sentido, observa-se que as pessoas podem apelar à nacionalidade para promover os próprios direitos de igualdade civil; às culturas religiosas para reclamar sua liberdade de consciência e o direito à discordância e podem invocar as culturas étnicas para protestar contra a discriminação ou para pedir ações afirmativas (BAUMANN, 2003, p. 93). Tudo isto se baseia na visão essencialista da cultura, pois esta sugere que a identidade é objetivamente dada e, por isso, pode-se sentir no direito de exigir. A perspectiva multicultural busca, assim, intervir, criticar e provocar os discursos ideológicos que tentam justificar e legitimar a “normalidade” hegemônica, as histórias de nação, raça e religiões universalizantes e homogeneizadoras, comunidades e povos imaginados (ANDERSON, 1996). Sendo assim, faz-se necessário atentarmos também para a compreensão da identidade étnica e sua relação com a religião, pois





nela estão em jogo os elementos do imaginário simbólico que interfere na identidade e na estrutura social.

2.3 RELIGIÃO E IDENTIDADE ÉTNICA

A linguagem religiosa fornece os códigos para expressar e reforçar demandas por direitos humanos ou por reconhecimento das identidades étnicas. A religião é também uma referência de identidade, pois governa a ordem do indivíduo e mantém um conjunto de práticas e deveres que dão significado e “nomia” à existência das pessoas. A religião constitui a expressão dinâmica das camadas sociais e representa uma maneira de se afirmar em sua própria cultura. Um exemplo é o Candomblé no Brasil. Apesar dos preconceitos sistemáticos a que estão submetidas, as religiões de matrizes africanas conseguem sobreviver a partir da ressignificação constante de suas raízes e do sincretismo religioso. Hoje, o terreiro é o símbolo de uma afirmação existencial oriunda da etnia dos antigos escravos que preserva e ressignifica uma cosmologia ancestral. Nesse sentido, é impossível compreender o *ethos* cultural brasileiro sem passar pela questão do negro e da etnicidade.

A identidade religiosa se constitui também por meio de várias interações, sejam elas internas, externas, fracas, fortes, estáveis ou contingenciais. O efeito destas interações não é dado e acabado; ao contrário, são flexíveis, mutáveis e permeados por forças contraditórias. As identidades podem mudar de maneira imprevisível. A identidade da pessoa é definida a partir de sua inserção em microuniversos e de escolhas pessoais e/ou contratual. A pessoa pode intensificar e fazer uso de algumas performances identitárias de acordo com a situação. A pessoa não é passiva e nem totalmente submissa aos processos identitários. Além do mais, a dimensão identitária não é um valor absoluto, especialmente aquela religiosa. Por isso a análise da identidade religiosa não pode ser feita a partir de sistemas de crenças consolidadas e fixas historicamente. A identidade religiosa é fortemente influenciada por fatores imprevisíveis. Do mesmo jeito em que os grupos humanos aparecem, eles desaparecem; se dividem e se reagrupam novamente; às vezes possuem substratos intelectuais simples, unívocos e às vezes complexos. A identidade religiosa precisa ser imaginada em relação a um grupo humano, em um mundo de reais relações simbólicas.





O conceito de etnia, embora insuficiente para dar conta de todas as nuances sobre grupos e comunidades, constitui grande importância por ser fonte de solidariedade e ao mesmo tempo por representar um espaço de afirmação de identidade no seio de uma nação (D'ADESKY, 2001, p. 57). Do ponto de vista das estratégias políticas e das religiões consideradas universais (cristianismo, judaísmo, islamismo), “cuja apreensão do mundo propõe uma ética na qual o indivíduo escolheria, com maior ou menor grau de autoconsciência, o caminho de sua salvação” (ORTIZ, 2006, p. 108), estas (religiões) postulam a existência de valores, de uma educação e de julgamentos morais que têm valor absoluto. Estas são religiões que fazem uso da linguagem escrita, a utilização do livro sagrado (Bíblia, Torá, Corão) e de uma literatura religiosa elaborada por seus teólogos. Por isso o universalismo ético das religiões está vinculado à escrita e se apresenta como “uma fórmula abstrata superposta às normas contextualizadas das sociedades orais. Ela favorece a expansão religiosa, via conversão, dando-lhe um alcance que supera em muito o localismo das crenças particulares” (ORTIZ, 2006, p. 111). Os livros sagrados constituem, assim, os parâmetros indiscutíveis e válidos para todos os povos e todas as culturas.

Esta homogeneização, ou universalismo, não existe, pois a história dos negros, dos indígenas, e dos grupos de imigrantes (japoneses, italianos, portugueses, alemães, sírio-libaneses, entre outros) mostra o contrário (SEMPRINI, 1999). A teoria de que somos todos iguais alimenta a utopia universalista e gera um grande equívoco, pois não engloba o conjunto dos cidadãos e exclui várias pessoas que não têm acesso equalizado aos espaços sociais como os demais. Trata-se de uma igualdade ilusória, pois mesmo quando está estendida a todo o corpo social, ela se refere apenas aos direitos formais, administrativos, legais do indivíduo e não se aplica às desigualdades econômicas, culturais ou sociais (SEMPRINI, 1999). Tal igualdade também desconsidera as especificidades étnicas, históricas, identitárias e religiosas – em suma, a diferença – que torna o espaço social heterogêneo, flexível, dinâmico.

Portanto,

cega a estas diferenças, esta igualdade é na verdade, discriminatória. Aplicando-se a um cidadão ideal e não a indivíduos reais, plenos





de subjetividade e de interioridade, a igualdade continua sendo um conceito abstrato. Avaliada com base em parâmetros abstratos e que podem não corresponder às percepções de desigualdade como os indivíduos as experimentam (SEMPRINI, 1999, p. 93).

A crença de que o Brasil é uma sociedade mestiça levou à adoção de medidas e políticas ambíguas. Exatamente aí se encontra a discussão sobre etnicidade. A crença na mestiçagem, isto é, de que somos o resultado de uma mistura, de uma hibridização, levou as pessoas a não repararem nas diferenças étnicas e em outros sistemas de valores. Nesta situação, negros, índios e outras minorias étnicas com suas culturas, religiões e costumes são considerados peças imóveis de um mosaico social e suas especificidades culturais seriam apenas um fato aceito como tal.

Numa perspectiva relativista, quando se fala de etnicidade tende-se a conceber as etnias como grupos imutáveis. O próprio conceito relativista de cultura tem se baseado numa concepção estática e com um conjunto de características imutáveis e homogêneas que eram transmitidas de maneira semelhante de uma geração a outra. Por muito tempo fomos acostumados a ver a cultura numa dimensão homogeneizante e essencialista em que as identidades, os grupos sociais, as etnias eram concebidos como algo acabado e com suas diferenciações delimitadas. Tal fato não nos permitiu observar as relações interculturais que ocorrem entre os diferentes grupos e observar que mesmo dentro de um determinado grupo cultural as pessoas se apropriam de sua cultura de maneira diferente, provocando mudanças culturais e sociais.

No entanto, nos últimos anos novas perspectivas e novas interpretações têm nos levado a uma nova concepção do conceito de cultura. A partir desta nova concepção, a cultura adquire características próprias que resultam de uma complexa rede de relações sociais e históricas que irão influenciar e moldar a identidade de seus detentores. Nesta perspectiva, o conhecimento só pode ser alcançado a partir dos critérios do outro e dos elementos de cada cultura e sem imposição e comparação com padrões externos. Uma nova abordagem conceitual da cultura nos leva a perceber quanto a teoria relativista, apesar de sua contribuição, no começo do século XX, é insuficiente para a compreensão da cultura nos dias atuais.





Hoje nós vivemos e somos perpassados por mais de uma cultura.

Nós todos contribuímos para a manutenção de uma cultura nacional, uma cultura étnica e uma cultura religiosa e provavelmente participamos de uma cultura específica de uma região, de uma cidade, de uma particular comunidade linguística e de categorias sociais como estudantes ou operários, feministas, motociclistas, surfistas, punks – a lista é infinita (BAUMANN, 2003, p. 90).

Nas sociedades urbanizadas do Ocidente, as diferentes rupturas, fraturas culturais não são paralelas, mas se intersectam formando uma configuração mutável de fraturas transversais (BAUMANN, 1996). Por isso o multiculturalismo não diz respeito às diferenças culturais absolutas, pois as identidades transversais estão onipresentes, mas diz respeito a uma consciência ativa destas fraturas culturais transversais e a um conceito de cultura que deve ser adequado para tratar destas diferenças (BAUMAN, 2003, p. 91).

Diante deste quadro e destas fraturas transversais, o cristianismo, que sempre se autocompreendeu como religião universal, única e verdadeira, está interpelado e convidado a repensar seus paradigmas. O multiculturalismo desafia o cristianismo a estar preparado para o diálogo com outros saberes, outras culturas, novas sensibilidades, novas religiões e suas teologias. Entendemos que apenas o diálogo não é suficiente. É necessário o reconhecimento do outro; é preciso pensar a fé a partir do outro, de outras tradições culturais e religiosas e reconhecê-las como espaços de verdade, de salvação e de identidades.

As identidades culturais e religiosas, como vimos, não são tão rígidas e nem imutáveis. Elas são transitórias, estão sempre em contínuo processo de negociação (POMPA, 2002) e implicam uma constante identificação do “eu” ao redor do outro e do outro em relação ao “eu”. O olhar sobre o outro faz aparecer as diferenças e por estas, a consciência de uma identidade. Neste sentido, o pluralismo religioso encaixa-se como uma das peças da constelação do multiculturalismo e por isso reclama uma compreensão atualizada das antigas verdades. Uma delas é a consciência histórica que reconhece que as ideias, os valores humanos e os processos de pensamento em que culminam têm raízes nas particularidades do tempo e do espaço históricos. Daí a compreensão que cada religião tem de sua significação e a partir da qual deve ser compreendida no âmbito de seu próprio contexto e das fraturas transversais, culturais que atingem





as pessoas, suas sociedades e suas estruturas. As religiões, portanto, participam das culturas particulares no bojo das quais existem (RIGHT, 2003) e por isso tem sentido o pluralismo religioso. Este se torna uma perspectiva interessante para o reconhecimento das diferenças religiosas em uma sociedade multicultural.

2.4 NOVOS PARADIGMAS PARA O RECONHECIMENTO DO OUTRO

Em tempos de mobilidades, as identidades são construídas processualmente. De um lado elas são “glocais”, ou seja, situam-se em um determinado local, mas ao mesmo tempo recebem as influências de outras culturas e realidades sociais, políticas e econômicas: translocais e transculturais. A transcultura e os diversos processos de transculturação nela implícitos determinam a globalização. A globalização “introduz as noções de desterritorialização, dispersão e hibridismo dentro de uma cultura global de certa maneira sem raízes e contextos fixos” (ROLAND, 2008, p. 38). A desterritorialização, dispersão e hibridismo atingem também os espaços, pertencimentos e identidades religiosas, exigindo adaptações e reformulações doutrinárias, embora a tentativa das religiões seja a de lutar para a manutenção e preservação de suas ortodoxias. Nesta encruzilhada (entre o local e global), onde diferentes elementos culturais se encontram, transformam-se e se renovam as diferentes identidades religiosas que interagem e redefinem o *ethos* e as cosmovisões de suas diferentes comunidades em circunstâncias e contextos, nos quais as migrações “glocais” criam identidades hifenizadas e/ou diaspóricas ancoradas em comunidades, lugares, regiões, nações, continentes e culturas outras (ROLAND, 2008). Por isso parece-nos não ser razoável falar de uma religião homogeneadora e transcultural em realidades que são multiculturais e diaspóricas.

Parece-nos ser mais viável falar de espaços religiosos que se tornam importantes para suas respectivas comunidades não tanto em função de sua doutrina fundante, mas porque se transformaram em locais de nomia, pertencimento e de relações solidárias, igualitárias e pacíficas que podem sobreviver às realidades, muitas vezes fragmentadas, caracterizadas pelo medo, indiferença, anonimatos, violências, discriminação e sofrimentos. Os diferentes espaços religiosos, nos grandes centros urbanos globalizados, têm como finalidade principal a de articular as relações sociais, políticas, econômicas e culturais por meio de fronteiras geográficas e etnorraciais. Estas intervenções





sociais implicam maior visibilidade das diferenças étnicas, regionais e religiosas. Esta maior visibilidade, a exigência para o seu reconhecimento e as intervenções sociais apontam para o debate sobre o multiculturalismo e o pluralismo religioso.

2.4.1 As abordagens multiculturais e as analogias com o pluralismo religioso

Como vimos demonstrando, na sociedade contemporânea, as categorias da multiplicidade, da flexibilidade e de porosidade das fronteiras e das identidades étnicas estão presentes nas religiões e apontam, por isso mesmo, para a necessidade do reconhecimento do pluralismo religioso e da diversidade cultural de grupos sociais e étnicos que o compõem. Isto exige formas de intervenção social e requer maior visibilidade das diferenças étnicas, regionais e religiosas. O multiculturalismo tem se estabelecido como um terreno de debates e polêmicas intermináveis, confrontando diferentes modos de promover a igualdade, o reconhecimento do outro, de outras religiões, questionando a hegemonia do grupo étnico e/ou da religião dominante e dando espaço a novas expressões culturais, novos saberes e ao reconhecimento de religiões até então relegadas à margem e, na maioria das vezes, discriminadas, como é o caso, no Brasil, das religiões de matrizes africanas.

O multiculturalismo tem a ver com uma coexistência de vários pontos de vista, interpretações e heranças culturais e pressupõe certa flexibilidade baseada no respeito à diversidade, na rejeição do preconceito e da intolerância. No multiculturalismo, o espírito humano transcende o marco estreito de sua formação cultural e é capaz de ver, sentir e interpretar por meio de outras tendências culturais. O modelo humano resultante é compreensivo, amplo, sensível e fundamentalmente rico; a capacidade interpretativa, de observação e até a emotiva multiplicam-se.

Um dos pontos-chave para entender o multiculturalismo é a questão da diferença. A diferença é uma realidade concreta, um processo humano e social inserido no processo histórico. O multiculturalismo tem se tornado objeto do debate social e político e discute o problema da identidade e do reconhecimento. Mas só entenderemos o multiculturalismo como também o pluralismo religioso se adotar-





mos as concepções a partir das quais se fundamentam os debates multiculturalistas. Elencamos, a seguir, algumas destas concepções:

- *A realidade é uma construção*: a realidade social não tem existência independente das personagens que a criam, das teorias que a descrevem e da linguagem que viabiliza sua descrição e comunicação. Toda objetividade oferece apenas uma visão mais ou menos eficiente da realidade.
- *As interpretações são subjetivas*: se a realidade não é objetiva ela se reduz a uma série de enunciados cujo sentido e estatuto referencial estão amplamente condicionados pela identidade e posição do emissor e de seu receptor.
- *Os valores são relativos*: a verdade portanto só pode ser relativa, fundamentada numa história pessoal ou em convenções coletivas. Relativizada a verdade, são relativizados os julgamentos que só têm sentido no interior de uma configuração específica, mediada pela linguagem e dentro de uma formação discursiva.
- *O conhecimento é um fato político*: o conhecimento não brota da relação entre um enunciado e uma determinada condição do mundo, mas do fato de impor como objetiva e neutra o que é apenas uma versão da realidade, uma perspectiva entre outras (SEMPRINI, 1999).

Estes novos paradigmas constituem também a base para o reconhecimento de outros espaços religiosos, dando assim abertura para o pluralismo religioso. Este tem se tornado uma exigência na sociedade, nas famílias, no trabalho e tem provocado uma série de desafios, pois a visão de mundo encontra-se perturbada pelo contato com outras perspectivas, outros valores e normas e a própria noção de verdade tem sido colocada em dúvida (BASSET, 1999, p. 7).

2.4.2 *A verdade como forma de exclusão*

Para uma desconstrução da pretensão universal de uma determinada religião, o novo conceito de verdade é importante. No passado fomos acostumados a pensar em verdades definitivas, únicas e absolutas. Ao pensar assim, excluímos outras formas de ver e de pensar o mundo porque poderiam ser falsas, não tão boas como as nossas ou





incorretas. Tínhamos um modelo de verdade estabelecido que fazia parte de uma cultura e de todo um sistema simbólico construído para legitimar a cultura dada e estabelecida. Este modelo de verdade, do qual por muito tempo compartilhamos, tem suas raízes na antiga Grécia e remonta ao princípio aristotélico da não contradição que afirma que algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo. Ou uma coisa é ou não é. Portanto a verdade é única, exclusiva e exclui outras verdades. Ela é única e absoluta. Na modernidade, à exclusão foi acrescentada a inclusão. Uma verdade, para sê-la, deve incluir necessariamente. Mas percebeu-se que a inclusão tem levado à absorção e não tem deixado espaço à alteridade. Mais recentemente percebeu-se que uma nova concepção de verdade começou a originar-se.

A verdade não mais se baseia na exclusão e nem na inclusão, mas na relação. A partir deste novo paradigma, entende-se que nenhuma verdade está só ou isolada; nenhuma verdade é completa ou perfeita em si mesma, nem é intocável, nem absoluta. A verdade, por sua própria natureza, precisa de outra verdade. A minha verdade se completa e se enriquece com a verdade do outro. Desta forma, só há acesso à verdade se reconhecemos a verdade particular e que no particular está contida a verdade total. As verdades particulares só podem ser entendidas com base na dinâmica do todo. Portanto não se trata de redimensionar ou negar o valor do todo, mas reconhecer que o todo está numa relação dialética constante com as partes. Desta forma, não é possível o reconhecimento das verdades sem, porém, remeter-se ao todo. Só há acesso à verdade total se reconhecermos a verdade particular e se reconhecermos que a verdade absoluta está contida nas partes (VIGIL, 2006).

VERDADE COMO ABERTURA A OUTRAS POSSIBILIDADES E A CONCEPÇÃO CRISTÃ DE VERDADE UNIVERSAL

Aproximar-se da verdade do outro significa perceber que há sempre algo que remete a um outro lugar, a um “não ainda”. A verdade não é mera adequação à realidade, mera matematização e formalização do real. Parece poder arriscar dizendo que a verdade é antes de tudo um não esconder-se – *aletheia* – ou seja, um revelar-se. A verdade seria uma autorrevelação do ser. Uma revelação de sua essência, mas tal revelação nunca é total e absoluta. A realidade não contém em si a





plenitude de seu ser. Há nela algo que escapa e que se esconde; que se abstrai e que remete ao “não ainda”. Daí a necessidade de atentarmos para esta dimensão da verdade. Isto exige um cuidado contínuo com as verdades que nos são colocadas ou que impomos como absolutas, autênticas e únicas. Verdades que, por seu caráter de “absoluteza”, não se abrem para a possibilidade do diálogo e do reconhecimento de outras possibilidades além de si.

Cada pessoa se revela e se mostra em sua própria verdade, mas como estamos em relação com o outro também a nossa verdade está colocada em relação à verdade do outro e, portanto, a minha verdade deve permanecer numa dimensão de abertura para a verdade do outro. O reconhecer a unicidade da minha verdade, porém, coloca-me em posição de reconhecer a pluralidade das verdades que juntas devem caminhar em busca da verdade total e definitiva. O reconhecer a verdade do outro deve necessariamente nos levar ao encontro da Verdade Absoluta. Somente nesta dinâmica e nesta tensão que podemos nos livrar de nossos autoritarismos, fundamentalismos e nossos dogmatismos. A concepção antiga de verdade encontra terreno fértil na concepção cristã de religião universal e homogeneizadora que desemboca na ideia da unicidade e, portanto, na exclusão do diferente. Embora tenha havido tentativas de amenizar este absolutismo por meio de um processo de inclusão, vimos que está longe de resolver a questão do absolutismo que tem recaído em outra forma de exclusão. A inclusão leva à negação da diferença, pois, ao incluir o outro, é absorvido em sua diferença. Esta absorção acontece sempre na perspectiva do mais forte e do hegemônico. Desta forma o outro é absorvido, escondido e negado, ou seja, não reconhecido e excluído (VIGIL, 2006). Para Vigil,

tais características do modelo de verdade do Ocidente ecoaram mais profundamente no campo religioso: a verdade religiosa, sobretudo ela, pretende ser única e absoluta, e em princípio exclui toda outra verdade religiosa. É indubitável e eterna, imutável (VIGIL, 2006, p. 252).

Foi assim que esta perspectiva atingiu, em cheio, outras denominações religiosas e, no caso do Brasil, as religiões de matrizes africanas advindas das junções de várias cosmologias. Estas sofreram e vêm sofrendo discriminações e perseguições. Foram retratadas como exemplos de atraso e superstição. O povo de terreiro ainda continua





sendo exposto e ridicularizado pela polícia, presos e violentados em seus corpos e em seus espaços sagrados. Os símbolos destas religiões, na maioria das vezes, só são expostos em museus ou entram nos estabelecimentos de ensino na semana do folclore (SOUSA JÚNIOR, 2004). Ainda é preocupante o crescimento de denominações cristãs com posturas agressivas em relação a estas religiões. Este cenário reforça o medo que se tem da cultura negra. Segundo Sousa Júnior (2004), seria este medo que impede que sejam tomadas medidas mais enérgicas no combate ao racismo, ao preconceito e à discriminação. É este medo que faz com que, nos novos cenários delineados pela economia, esta população continue à margem da sociedade.

A partir destas situações, podemos perceber como estes paradigmas totalizantes e universais reforçam o fundamentalismo e trazem à tona a ideia de “pureza”. O ideal de pureza relacionado às religiões é uma ideologia, um mito e parece se opor ao sincretismo que remete às noções de mistura, síntese, troca, encontros culturais e religiosos.

Do ponto de vista do catolicismo, desde os anos 1960, assiste-se a um resgate do sincretismo e a uma tentativa no sentido de se reconhecer as diferentes culturas. Mas como a palavra sincretismo remete à ideia de mistura, confusão, impureza, este termo foi substituído pela categoria teológica de inculturação. Havia uma compreensão de que a mistura geraria a sensação de encobrir as especificidades identitárias da religião. Por isso opta-se por um novo paradigma, o da inculturação. Assim a inculturação surge no âmbito do cristianismo com a finalidade de amenizar o modelo autoritário que impunha a sua verdade como universal e homogeneizadora e fazer frente a uma compreensão negativa do sincretismo.

SINCRETISMO RELIGIOSO OU INCULTURAÇÃO?

O sincretismo é atualmente muito discutido e possui muitos significados sobre os quais há muita divergência. Desde a década de 1930, o sincretismo passou a ser relacionado com as religiões afro-brasileiras e às práticas culturais das classes dominadas. Por isso foram vistas com preconceito e como reflexo da inferioridade cultural dos “dominados”. Apesar da polêmica instaurada, o sincretismo é uma dimensão natural das culturas e das religiões. Em geral pode ser caracterizado como um elemento conciliador entre religiões e cul-





turas aparentemente distintas. Sincretismo remete à ideia de síntese, reunião e unificação, assimilação de elementos que são ressignificados e assumidos no âmbito de uma determinada cultura ou religião, deixando de ser um corpo estranho. Para Sanchis (1994), sincretismo é a transformação de elementos da identidade de um grupo, de uma religião, em razão do encontro com a alteridade, “é uma tendência a se utilizar nas relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo” (SANCHIS, 1994, p. 7).

Em geral a palavra sincretismo repercute negativamente no âmbito do cristianismo, alguns defendem o cristianismo como sendo uma religião pura e nesta perspectiva o sincretismo seria um mal a ser extirpado e um perigo para a fé cristã. Para alguns teólogos existiria um sincretismo correto e um sincretismo falso (MIRANDA, 2001). O sincretismo verdadeiro ou legítimo salvaguardaria a identidade cristã de elementos alheios incorporados ao longo dos séculos. O sincretismo errôneo deturparia o sentido que gerações anteriores deram à fé. O sincretismo é também considerado um processo da inculturação e tenderia a “desaparecer ao ser integrado na inteligibilidade e expressão da fé” (MIRANDA, 2001, p. 123) e sua utilização acontece mais no âmbito antropológico e cultural e não teológico. Por isso, no âmbito teológico pastoral, preferiu-se utilizar o paradigma da inculturação. (MIRANDA, 2001, p. 120).

Tal paradigma visaria uma aproximação radical e crítica do evangelho com as culturas. Consiste numa ação que visa adentrar numa cultura estranha e apropriar-se da mesma com a finalidade de transmitir a mensagem religiosa cristã. A partir da perspectiva cultural e antropológica, entendemos que esta apropriação pode acompanhar a suspeita de um intervencionismo cultural que visa a conversão do outro, com mais suavidade e não mais com meios violentos e agressivos como no passado. A inculturação também é vista como um processo de apropriação espontânea e voluntária, por parte de um determinado grupo, de uma religião, ou de elementos desta, e que serão expressos e comunicados a partir de sua determinada cultura, linguagem e símbolos. Neste caso, percebe-se que, no catolicismo, apesar do avanço da teologia da inculturação (entendida aqui como a compreensão da fé a partir de uma cultura específica) e do esforço





dos teólogos e dos agentes de pastoral¹ de torná-la viável, na prática, nota-se que existe certa dificuldade, uma vez que a Igreja com suas celebrações, ensinamentos e sua modalidade de vida se declara a única intérprete e gerente da mensagem de Jesus Cristo.

Apesar de falar e insistir que o sujeito da inculturação é o outro, geralmente, a teologia católica se refere a ela como um processo que deve acontecer em conformidade com a “unidade substancial do rito romano”, evitando-se todo e qualquer resquício de sincretismo religioso ou ambiguidade quanto aos lugares, objetos de culto, vestes litúrgicas, gestos, leituras e cantos bíblicos” (CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO, 1994, n. 36, 47 e 48).

Numa carta encíclica de João Paulo II (1991), onde ele aborda o tema da inculturação, fica claro a dificuldade de se perceber como, nesta perspectiva, a inculturação “não pode comprometer de modo nenhum a especificidade e a integridade da fé cristã” (n. 52). Desta forma, parece haver uma ambiguidade quando se afirma que a inculturação deve ser compatível com o Evangelho e ao mesmo tempo com a doutrina da Igreja Católica. É interessante perceber como tal ideia da inculturação reafirmada pela *Redemptoris Missio* (João Paulo II, 1991) será sempre sinalizada em documentos posteriores, de forma a relativizar o papel das Igrejas locais e acentuar a centralidade romana na definição da inculturação (TEIXEIRA, 2001).

Sendo assim, percebe-se que a proposta da inculturação ficaria ainda distante de uma perspectiva que queira reconhecer o outro em sua diferença assim como proposto numa abordagem antropológica e multicultural. A proposta de uma evangelização inculturada estaria mais próxima de uma inclusão do outro na medida em que afirmaria que o outro é o sujeito da inculturação, isto é, que deve se apropriar do evangelho a partir de sua cultura, de sua língua e de sua realidade

¹ Agentes de Pastoral são membros comprometidos com a fé e a doutrina católica, que se colocam à disposição de suas comunidades (paróquias) para a promoção e divulgação da fé, a evangelização e serviços junto às pessoas carentes e excluídas. O termo ‘pastor’ é muito utilizado na Bíblia e diz respeito aos costumes nômades dos povos do Primeiro e Segundo Testamentos e assumiu uma dimensão teológica uma vez que vem relacionado com Deus e com Jesus e se refere a eles como pastores de seu povo. Portanto como Àquele que cuida, orienta, alimenta e protege o seu ‘rebanho’ assim o ou a agente de pastoral é a pessoa que deve se comprometer a serviço, ao cuidado, à orientação dos membros de suas comunidades. O termo Pastor é também relacionado ao bispo e ao pároco, que são Pastores por excelência. Eles delegam parte de suas funções de ‘pastoreio’ aos ‘agentes’ de suas comunidades.





desde que estes valores sejam adaptados à doutrina e aos ritos da igreja católica. Nesta perspectiva, a inculturação seria mais uma tentativa de adequação/adaptação da cultura e dos ritos de outros povos aos ritos católicos do que um reconhecimento real dos valores de outros povos, culturas e crenças². Muitas vezes exige-se do indígena e do afrodescendente convertidos que sua fé seja autêntica, verdadeira e sem ambiguidades. Mas como sabemos, toda cultura é impregnada de um modo de ser e estar no mundo, portanto como é possível aderir a outro sistema de crença, a outros símbolos e ritos se estes não possuem um sentido para os novos adeptos? Como exigir dos povos latino-americanos uma fé pura e sem ambiguidades, uma vez que estes povos estão atravessados por experiências diaspóricas, fronteiriças, de entre-lugares e porosas? Como combater o caráter esquizofrênico de uma população submetida a uma religião que se pretende universal e válida para todos ou de uma religião que prega o amor e na prática tende a não reconhecer o outro em suas diferenças? Daí a necessidade de abrir-se para novas possibilidades e reconhecer que não é possível falar a partir de um único lugar, uma única verdade, um único espaço. Estes espaços estão impregnados de outras memórias, outros sabores, outras experiências e relações, e, como tal, estas inter-relações estão grávidas de imprevisibilidade, de não linearidade. Tudo isso pode ser sentido e não racionalizado. Os conflitos religiosos nada mais são que conflitos entre os seres humanos e estes podem encontrar seu alicerce na concepção do outro (ROLAND, 2008).

O MITO DA PUREZA AFRICANA

Se no âmbito do cristianismo houve um esforço para aceitar o sincretismo (inculturação), como categoria de compreensão dos encontros culturais, no caso das religiões afro-brasileiras nos anos 1980, militantes e adeptos condenaram o sincretismo afro-católico, afirmando não ser mais necessário disfarçar as crenças africanas. Surge assim, na Bahia, o movimento chamado reafricanização (CONSORTE, 1999), que critica e combate o sincretismo e tenta resgatar o mito da “pureza” africana e a volta a um africanismo originário.

² Espera-se que com o Papa Francisco estas posturas sejam amenizadas. Em seus discursos, ele já sinaliza para uma maior abertura e reconhecimento real das diferenças. Este, porém, é um debate teológico que exige maior discussão e aprofundamento e foge ao escopo deste trabalho.





Segundo Ferretti, existe neste movimento uma preocupação em negar ou ocultar os vestígios do catolicismo numa cruzada contra o sincretismo (FERRETTI, 1999). Mas sabemos que, na realidade, a negação do sincretismo nas religiões afro-brasileiras é um repúdio contra tudo aquilo que representou tais religiões ao longo dos séculos. A recusa do sincretismo daria às religiões de matrizes africanas o *status* de uma autêntica religião e ao mesmo tempo evitaria a atribuição de denominações tais como seita e religião animista. Tais referências foram utilizadas com o intuito de desqualificar e considerar as religiões de matriz africana inferiores. No fundo, ao se negar o sincretismo, parece que se quer negar toda forma de opressão, de perseguição, de desvalorização, de discriminação e intolerância sofridas pelos adeptos destas religiões. Os afrodescendentes querem o reconhecimento de sua identidade, de suas crenças, de sua cultura e de suas raízes africanas. Reivindicar, portanto, a separação do catolicismo era mais uma decorrência lógica do processo de escravidão, imposto pelas circunstâncias em que eram obrigados a esconder as suas crenças, do que uma rejeição e/ou abandono da fé católica. Segundo a pesquisadora Josidelth Gomes Consorte, ao analisar a decisão dos adeptos do Candomblé em romper com o sincretismo a

recusa do sincretismo parecia (...) uma simples questão de tomada de consciência de que fora imposto pela escravidão, já não se fazendo mais necessário nos tempos novos em que viviam. A ruptura do sincretismo não implicava, porém o abandono da fé católica, não se tratava, propriamente de um cisma (CONSORTE, 1999, p. 73).

Se para alguns adeptos existe esta convicção, para outros, no entanto, deve haver, sim, uma dissociação das práticas católicas daquelas das religiões afro-brasileiras. A divergência de tais posições revela uma “compreensão diversa da natureza da formação das religiões afro-brasileiras, com repercussões significativas para o debate e o encaminhamento da (re)construção da identidade do negro no Brasil (CONSORTE, 1999, p. 88). Apesar desse cenário parecer desolador, estas reivindicações não atingem a maioria e as religiões afro-brasileiras funcionam como espaços de solidariedade, proteção e amparo aos desvalidos, e não constituem uma religião apenas de negros, mas, elaborada por visões de mundo, podem ser compartilhadas por brancos e muitas outras culturas e etnias (SOUSA JÚNIOR, 2004).





Tais posições, no âmbito do catolicismo (sincretismo/inculturação?) e no âmbito das religiões afro-brasileiras (sincretismo/reafricanização?) parecem nos remeter à questão do exclusivismo que é algo inerente às religiões de um modo geral e que leva ao entendimento de que cada espaço religioso constitui, para o outro, um espaço de “ameaça” e diante do qual se faz necessário reforçar a identidade, a missão e suas próprias características. A defesa e o reforço destes aspectos numa realidade complexa e multicultural não é negativo. O problema surge quando este reforço identitário nega, desvaloriza, desqualifica ou tenta absorver o outro numa tentativa de homogeneização. “Se quisermos ser capazes de julgar com largueza, como é obvio que devemos fazer, precisamos tornarmo-nos capazes de enxergar com largueza. E para isso o que já vimos (...) não basta” (GEERTZ, 2001, p. 85). Por isso, faz-se necessário novos paradigmas, novas sensibilidades e novas práticas plurais. Acreditamos que o paradigma multicultural pode nos ajudar a combater estes excessos pregados pelos processos de reafricanização e pelas concepções homogêneas e universalizantes de religião.







O DESPERDÍCIO DAS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS

Nas sociedades multiculturais, onde, cada vez mais, as etnias e grupos exigem o respeito e o reconhecimento de suas culturas, de seus símbolos e de suas crenças, a centralidade do cristianismo, que se compreende como a única religião possível e detentora dos meios de salvação para toda a humanidade, constitui uma dificuldade que deve ser pensada e discutida para possibilitar e encontrar soluções adequadas à realidade contemporânea. Embora haja um rico debate no âmbito da teologia das religiões¹, o nosso enfoque aqui é antropológico e voltado para as ciências da religião. Por isso, antes de avançarmos na discussão sobre se há sentido falarmos de uma religião universal em sociedades multiculturais, vamos tecer algumas considerações antropológicas sobre o fenômeno religioso e sobre como sua compreensão pode interferir na pretensão cristã de religião universal.

3.1 A PRESENÇA REVELADORA DO SAGRADO NAS CULTURAS

A primeira coisa a ressaltar é a de que os estudos antropológicos têm mostrado que em todas as culturas existe uma linha imaginária, às vezes evidente e contínua, e, às vezes, incerta e descontínua, que separa o que é considerado humano daquilo que é considerado não humano ou sobrenatural. Percebe-se também que as pessoas ao longo da história e de suas vidas investem muita energia para compreender as relações existentes entre estes dois níveis. Esta linha imaginária nem

¹ Disciplina teológica que se debruça sobre as questões levantadas pelo pluralismo religioso e o diálogo inter-religioso e enfrenta a questão de como o cristianismo se constitui numa religião detentora da salvação universal em Jesus Cristo.





sempre é compreendida e reconhecida claramente ou univocamente por elas. Muitos são os exemplos e situações que mostram o esforço das pessoas, dos grupos e comunidades para se relacionarem com a realidade extra-humana com o objetivo de superar suas limitações, ansiedades, sofrimentos e terem acesso ao poder superior e divino.

Na vida cotidiana das comunidades humanas, nem tudo flui corretamente e nem sempre as coisas estão em perfeito equilíbrio. Para isto existem processos que buscam este equilíbrio, esta “nomia” entre a realidade humana e aquela extra-humana. Há uma contínua reformulação e negociação cuja finalidade é conservar e garantir a eficácia estrutural e simbólica (DESTRO, 2008). Portanto constata-se que a religião enquanto experiência do sagrado é uma dimensão presente em todas as culturas. Os estudos antropológicos e neles os estudos sobre o fenômeno religioso tem demonstrado que a religião é parte integrante da cultura e que a pessoa é naturalmente religiosa (BELLO, 1998). A partir daí pode-se afirmar que existe uma presença reveladora do sagrado e que esta é universal. No entanto, entende-se que, embora esta presença seja universal, o modo como se faz a sua experiência, em cada cultura, é relativo. E é relativo também o modo como as pessoas acolhem, entendem e transmitem esta experiência.

3.2 A COMPREENSÃO ETNOCÊNTRICA DO FENÔMENO RELIGIOSO

A segunda constatação sobre a experiência do sagrado tem a ver com a etimologia da palavra “religião”. Segundo a antropóloga italiana Adriana Destro (2008), esta palavra tem sido usada de maneira simplista e etnocêntrica. Como observam Feil (2000) e Guerriero (2013), nem todas as comunidades humanas possuem um conceito que corresponda ao conceito de religião usado no Ocidente. Também se notou que nem todas as culturas elaboraram um sistema religioso centrado na categoria de divindade ou de sobrenatural. Embora existam culturas extremamente religiosas, seus símbolos, suas crenças, seus ritos e suas normas doutrinárias se apoiam em concepções diferentes daquelas do Ocidente. Este fato levou estudiosos, pesquisadores, religiosos e colonizadores a afirmarem que estes povos não possuíam uma religião. Neste sentido, no que diz respeito a culturas não ocidentais, estudos apontam cada vez mais para a dificuldade de se definir o que seja um costume e/ou uma tradição religiosa de





outros comportamentos ou atividades que as acompanham (GUERRIERO, 2013). Por isso o termo “religião”, como o entendemos no Ocidente, ato de religar ao transcendente ou a uma divindade, deve ser utilizado com cautela quando se trata de outros povos e culturas, pois a partir da concepção Ocidental de religião pode-se facilmente chegar à conclusão de que outros povos ou culturas não possuem religião (como aconteceu com as diferentes culturas indígenas, africanas entre outras).

A partir do que foi dito, parece que não se pode pensar a religião, nos dias atuais, procurando encontrar pontos comuns, permanentes ou ideias universais que interessem toda humanidade e, menos ainda, fazer uso de uma única e onicompreensiva hermenêutica e estabelecer hipóteses fechadas sobre o *homo religiosus*. Estas atitudes têm sido, quase sempre, constante até pouco tempo atrás. Estas concepções têm sustentado a autocompreensão do cristianismo enquanto religião homogeneizadora e universal.

Esta autocompreensão dificulta a abertura para o diálogo e para o reconhecimento de outras realidades, contextos culturais e religiosos da humanidade. Esta concepção levou também o cristianismo a manter certa rigidez de modo a assegurar sua identidade e sua especificidade enquanto espaço religioso no mundo. Diante do que afirmamos, parece difícil que as religiões enquanto instituições, embora possuam uma dimensão sagrada em comum, sintam-se impelidas a encontrar uma solução válida para todas as culturas de modo a se tornarem um farol para humanidade como pretende Terrin (2004). Somos favoráveis, com Terrin (2004), de que em termos éticos as religiões podem se tornar atrativos excepcionais da humanidade a partir de um lento e profundo deslocamento dos limites, desde que não seja afetado o núcleo das respectivas doutrinas.

Parece-nos possível poder afirmar que, do ponto de vista institucional, as religiões não estariam prontas para se reconhecerem permeáveis e/ou porosas às doutrinas, aos dogmas, símbolos e crenças de outras confissões religiosas. Existe uma defesa para que o núcleo de suas respectivas doutrinas religiosas fique intacto. Isto acontece porque a religião envolve a comunidade e/ou o grupo de uma energia e de uma força totalizadora que é concebida como um indicador insubstituível das dimensões espaço-temporal e históri-





co-local. Além disso, a religião possui uma tendência natural à homogeneização. Por isso, parece ser possível afirmar que em nível das instituições religiosas não existe um espaço de negociação, de porosidade e de flexibilidade. Os intelectuais e defensores dos diferentes espaços religiosos, sejam eles sacerdotes, teólogos e/ou adeptos, estão ocupados em defenderem seu conceito de verdade e sua verdade religiosa. Neste caso, parafraseando Sena (2012, p. 102), pode-se afirmar que a tendência dos intelectuais religiosos é preservar tudo que é antigo e por isso “quando novas hipóteses são obrigadas a se ajustar a teorias já aceitas, cria-se ambiente propício para a dogmatização”. Para os intelectuais das instituições religiosas

de nada adianta buscar fatos novos sem mudança de olhar, pois virão à tona somente aqueles que demonstram coerência com a teoria então vigente. Os paradigmas são ultrapassados, ou relidos e reinterpretados, quando os métodos (...) tradicionalmente aceitos são reposicionados como “minorias cognitivas” e não “maiorias hegemônicas” [...] Assim, faz-se necessário lembrar a importância da surpresa e da descoberta daquilo que não se está procurando, da imprevisibilidade, da constante subversão do enclausuramento taxonômico e da resistência à estandardização e ao uso não crítico da autoridade epistêmica (SENA, 2012, p. 102).

Pelo que foi dito, parece que uma determinada religião, pelas suas próprias características, não pode reivindicar para si a possibilidade de ser a única referência válida para todas as outras e a única capaz de oferecer a salvação para a humanidade. Não é possível falar de universalização da religião se cada uma delas possui uma doutrina, um credo, sistema de crenças e visão de mundo, uma hierarquia de valores e de instituições consolidadas. Falar de universalidade religiosa não seria, por acaso, atribuir um conceito a partir de uma determinada perspectiva? Determinar uma religião universal pressupõe certamente um padrão universal de verdade. E qual seria este padrão universal de verdade, de salvação, de justiça e de ética? Aquele ocidental? Ao se pensar numa religião universal, não estaríamos perdendo de vista as situações históricas e específicas de cada povo, de cada etnia e de cada cultura? Seria possível uma identificação com a crença do outro? E quem é o outro? Do ponto de vista institucional o outro é e tem sido o infiel, o pagão, o diferente; aquele que deve se converter.





Por isso, parece que não se pode esperar que as diferentes instituições religiosas se unam e se submetam a uma única religião e/ou denominação para se transformarem num fenômeno globalizante como pretende Terrin (2004). De outro lado, deve-se evitar o risco ao qual os vários espaços religiosos são submetidos: o de fechar-se em suas fronteiras num discurso dogmatizante, tolerante e às vezes fundamentalista. A tolerância tem a ver com uma permissão concedida para que se possa atuar dentro de uma margem definida. Caso isto não ocorra, aquele que concede a permissão pode usar de mecanismos para garantir que o outro possa reconsiderar suas atitudes desviadas. Esta atitude, tolerante muitas vezes, é enaltecida e considerada como positiva. Em outras palavras, pode-se dizer: “eu o suporto desde que não me incomode e não interfira no meu espaço”. Neste sentido, “ser tolerante” não significa “reconhecer o outro”. Reconhecer o outro tem a ver com uma postura de acolhimento e aceitação profunda (do outro) em sua inteireza e em sua realidade sociocultural e histórica. Reconhecer o outro não implica em ter que anular a própria identidade ou aceitar as regras do outro, mas admitir e aceitar o outro em suas diferenças e reconhecer que estas diferenças são tão válidas e importantes quanto aquelas nas quais eu acredito e me sustento enquanto pessoa e/ou comunidade (TERRIN, 2004).

3.3 O DIÁLOGO ENTRE AS RELIGIÕES

Como visto acima, os estudos antropológicos e neles os estudos sobre o fenômeno religioso têm demonstrado que a religião é parte integrante da cultura e que a pessoa é naturalmente religiosa (BELLO, 1998). Existe uma presença reveladora do sagrado universal. No entanto, entendemos que, embora esta presença seja universal, o modo como se dá a experiência do sagrado em cada cultura é relativo. E é relativo também o modo como as pessoas acolhem, entendem e transmitem esta experiência. Se Deus se revela na história, necessariamente, isto se dá por meio de um determinado contexto sócio-histórico e sociocultural. A religião participa intimamente das culturas, no bojo das quais elas existem. Se do ponto de vista fenomenológico podemos afirmar que a religião é um fenômeno universal e que existe uma unidade ontológica da espécie humana, porém, em termos de cosmovisão, de conteúdo e de ética elas podem ser radicalmente diferentes





e cada grupo irá preservar sua autoconsciência e o caráter histórico de toda a existência (BELLO, 1998). Os mundos históricos e os objetos neles existentes são percebidos e construídos diferentemente na consciência coletiva. Isto implica na dificuldade de apreensão de uma mensagem a partir de uma perspectiva colocada por outrem e no fato que nenhuma mensagem transcendente pode ser dissociada daquela que a medeia historicamente e, neste sentido, podemos falar de reinterpretação e ressignificação. “Quando generalizada, toda opinião ou proposição assume novos significados, na medida em que é mediada dentro de uma situação e horizontes novos” (RIGHT, 2003, p. 462). Neste sentido, podemos afirmar que a mensagem de Jesus, uma vez que é generalizada, assume novos significados e novas reinterpretações a partir do contexto histórico em que ela é proposta. Então a pergunta que fazemos é: até que ponto pode-se falar com segurança que a apropriação e reinterpretação (da mensagem cristã, por exemplo) está em sintonia com um núcleo primordial e transcendente, ou até que ponto este núcleo é percebido da mesma maneira e com o mesmo significado entre grupos diferentes?

Toda comunicação implica o fato de que a compreensão do emissor e a do receptor e apropriador são parcialmente idênticas e parcialmente diferentes. Toda compreensão é interpretação e a apropriação sempre implica alguma adaptação do conhecido ao sujeito “cogniscente” (RIGHT, 2003, p. 462). Esta adaptação se dá a partir da própria realidade e do próprio contexto e aquilo que pode ser contradição, falso e/ou verdadeiro para um povo não o é para outro. Além do mais, quando estamos falando de experiência religiosa, estamos nos referindo à experiência do sagrado, do mistério e do Totalmente Outro; isto envolve conceitos, linguagens limitadas e inadequadas para a expressão deste mistério. Neste sentido, fica difícil compreender até que ponto o que é expresso e comunicado corresponde à totalidade da experiência.

A este ponto pode-se perguntar: será que a pessoa estaria totalmente incapacitada de compreender o outro como outro? É possível um espaço – entre fronteiras – que permita enxergar o outro com os olhos do outro e desta forma aceder à religião do outro a partir da perspectiva deste (inculturação)? As cosmovisões entre culturas são diferentes. Esta diferença levaria à incomunicabilidade? Certamente





a pessoa é um sujeito aberto e capaz de autotranscendência e por isso mesmo capaz de criar significados comuns analogicamente, mas estes significados só são possíveis quando “situados em torno de questões que são constantes e constitutivas de toda a vida” (RIGHT, 2003, p. 464). Sendo assim

Nascimento, comunidade, eu e morte, por exemplo, serão concebidos de maneira diversa em diferentes culturas e religiões; mas apresentam-se em todas como objeto de interpretação, constituindo, portanto, um vínculo formal de comunicação e de unidade, mas em tensão com o conteúdo específico que nelas é dado (RIGHT, p. 464).

Nós temos acesso ao mundo alheio, à religião do outro sempre a partir do nosso mundo. Mas a compreensão humana parece ser sempre deficiente devido a sua própria limitação histórica. Isto, longe de levar ao fechamento que paralisa e interrompe as possibilidades de negociação, deve levar à abertura, ao acolhimento das várias possibilidades num esforço constante para esclarecer o significado autêntico da experiência vivida, evitando qualquer pretensão de domínio, conquista e superioridade. O critério da verdade não pode ser posto a partir de fora. Este só pode ser validado a partir da realidade. Trata-se de interpretar aquilo que se coloca aqui e agora.

Uma experiência é verdadeira na medida em que se produz um sentido profundo para a pessoa e que exista uma articulação entre a oferta real e sua assimilação subjetiva. Somente aí é que se reconhece e se verifica a verdade de toda experiência (QUEIRUGA, 2007). Não se trata de cair num relativismo onde vale-tudo e onde tudo é possível, mas de uma busca constante que exige diálogo, transparência, redução de preconceitos, interesses egoístas e uma escuta profunda e autêntica do outro, de suas ansias, angústias, alegrias e do novo que ele (a) carrega consigo. O caminho do autêntico diálogo comporta riscos, perdas e negociações. Mas estas são exigências necessárias para o acolhimento, a compreensão e a abertura ao outro. Estar aberto ao outro, não implica perder a própria identidade. As pessoas podem e devem manter-se fiéis a seus projetos de vida, às suas crenças e a seus ideais sem, contudo desprezar, desvalorizar, negar e invisibilizar a riqueza e a beleza de outras experiências.

No que diz respeito ao diálogo entre religiões, cabe lembrar que isto só é possível na medida em que se reconhece que todas as religiões





ões se apresentam em pé de igualdade. “Só sobre essa base é que se torna lícito e realista o esforço por mostrar as razões da própria crença e o modo em que são concebidas as relações com as demais” (QUEIRUGA, 2007, p. 88). Não se pode universalizar uma particularidade à custa do aniquilamento, da submissão, da invisibilidade e da negação do outro e de suas especificidades.

3.4 A RELIGIÃO SITUADA NO TEMPO E NO ESPAÇO

O diálogo entre as religiões, o reconhecimento e respeito recíprocos são exigências que as sociedades multiculturais se impõem. A irredutibilidade dos núcleos doutrinários não deve impedir o diálogo. Este diálogo e reconhecimento não são fáceis, como às vezes, pretende-se imaginar. Trata-se de colocar ao centro da questão o confronto entre identidades religiosas. As religiões, como observado, por sua própria natureza, além de serem determinantes na composição da cosmovisão de um grupo e de uma sociedade, são estruturas totalizadoras enquanto possibilitam à pessoa tomar consciência da totalidade dos aspectos que envolvem a sua existência. São meios culturais que permitem aos autores (as) possuir um olhar global sobre o mundo, a condição humana e desta forma possibilitam uma postura específica diante da vida e do mundo.

A linguagem religiosa está carregada de uma especificidade que é própria de uma cultura. As pessoas, portanto, a partir de sua religião, adquirem um modo de sentir, de pensar a si e o mundo e por isso elas são estruturantes da identidade e graças à sua força são indicadores insubstituíveis das dimensões espaciais, temporais e históricas locais. As pessoas constantemente se colocam as questões sobre si mesmas e sobre aquilo que está totalmente aquém de seus conhecimentos. Para isto elas gastam muita energia, se envolvem, algumas mais, outras menos, para compreender a relação entre estes dois níveis: humano e extra-humano. A realidade que se apresenta é por si mesma complexa, imperfeita, fragmentada e em desequilíbrio. Para isso a religião fornece os elementos que poderão garantir o equilíbrio, a segurança e o sentido da existência (BERGER, 1985). Mas como fica esta compreensão diante da exigência de se reconhecer outras experiências religiosas que convivem em um mesmo espaço? É possível uma convivência pacífica no âmbito do pluralismo religioso que caracteriza as nossas sociedades?





3.5 A LÓGICA QUE DESPERDIÇA E INVISIBILIZA A RIQUEZA DAS EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS

O pluralismo religioso, embora seja uma expressão mais recente, pode-se afirmar que tem sido uma constante na história da humanidade e uma constante em relação ao próprio cristianismo. Embora tenha se escrito muito sobre este tema (especialmente no âmbito da teologia cristã), a questão continua em aberto.

O cristianismo desde sempre teve que conviver e se relacionar com povos, marcados por culturas e experiências religiosas diferentes e variadas. No entanto, sua presença tem sido marcante e tem favorecido uma cosmovisão que determinou uma compreensão de mundo homogeneizante, especialmente no ocidente. O cristianismo constitui um sistema simbólico, um código de sentido que forneceu e ainda fornece às pessoas um conjunto de referências, regras, normas, valores, símbolos que dão sentido e significado à existência das pessoas.

O cristianismo ao longo dos séculos tem se autocompreendido como uma religião universal, cujos valores, crenças, normas seriam válidas para todos os povos e culturas. Mas esta compreensão tem mudado e a realidade de outras religiões, que outrora pareciam ser de interesse apenas de estudiosos e pesquisadores, hoje se faz presente em nosso dia a dia, nos canais televisivos, nas livrarias, jornais e redes sociais; em conversa entre amigos e vizinhos; no trabalho e nas organizações e empresas. As pessoas parecem cada vez mais se interessar pela religião do outro: formulam questões, fazem comparação entre o cristianismo e outras experiências de fé, avaliam a verdade das diferentes tradições e se familiarizam com diferentes possibilidades religiosas. Existe uma consciência mais clara das diferenças; cresce cada vez mais a necessidade de se respeitar e reconhecer o outro (multiculturalismo) e por isso a presença homogeneizadora e universal do cristianismo é questionada.

As pessoas de outras crenças religiosas não são mais periféricas ou distantes, fúteis curiosidades de histórias de viajantes. Quanto mais despertos estamos e quanto mais envolvidos com a vida, mais descobrimos que eles são nossos próximos, nossos colegas, nossos concorrentes, nossos companheiros (KNITTER, 2008).





Percebe-se que a diferença e a multiplicidade acontecem não apenas do ponto de vista das identidades étnicas e culturais, mas também do ponto de vista religioso. Por isso não é mais possível que se continue pensando que algumas poucas pessoas sejam detentoras da verdade enquanto as demais permaneçam no erro. Afirmar que a minha religião é a única possibilidade para compreender e experienciar o sagrado é viver em uma “distorção temporal” (KNITTER, 2008). Neste sentido, a teoria multicultural, embasada nos estudos antropológicos, ajuda-nos a entender que não há um caminho superior, único e válido para todos. A multiplicidade e a diversidade constituem a própria realidade. Sendo assim, é natural que as pessoas comecem a se questionar e a acreditar que suas estruturas de racionalidade, de consciência, de etnicidade, nacionalidade e religião não são únicas, mas uma entre tantas outras. De acordo com o teólogo Schillebeeckx (1990), se reduzirmos a multiplicidade à expressão mais simples do “uno” estaremos causando dano a nós mesmos e mutilando o mundo. Esta lógica, a do “uno” universalizante, é uma lógica que não apenas mutila, mas que empobrece, fragiliza e invisibiliza a riqueza que existe em nossas culturas e sociedades. Nesta mesma perspectiva, Santos (2014) afirma que a concepção ocidental está guiada por algumas lógicas com as quais se faz necessário romper:

1. *a lógica da monocultura do saber*: segundo a qual a ciência moderna é o critério único de verdade e de qualidade estética. Tudo que não é reconhecido por esta lógica é declarado inexistente.
2. *a lógica da monocultura do tempo linear*: segundo a qual a história tem sentido e direção únicos. Esta lógica declara como “não existente” tudo que é assimétrico em relação ao que é declarado avançado. É nos termos desta lógica que a modernidade ocidental produz a não contemporaneidade do contemporâneo.
3. *a lógica da monocultura da naturalização das diferenças* que consiste na distribuição das populações por categorias que naturalizam as hierarquias (a classificação racial e a classificação sexual são as mais relevantes dessa lógica). De acordo com esta lógica a “não existência” é produzida sob a forma da inferioridade insuperável porque natural.





4. *a lógica da escala dominante*, segundo a qual a escala adotada como primordial determina a irrelevância de todas outras possíveis escalas. Portanto as escalas normais são: o universalismo e o global. No âmbito desta lógica, as realidades definidas como particulares e/ou locais não são dignas de credibilidades.
5. *a lógica produtivista*: nos termos desta lógica o crescimento econômico é inquestionável e, como tal, inquestionável o critério de produtividade. Segundo esta lógica a “não-existência” é produzida sobre a forma de improdutivo, que aplicado à natureza é esterilidade e aplicada ao trabalho é preguiça e desqualificação profissional. Desta forma, temos as “não-existências” produzidas e legitimadas pela razão metonímica (aquela que reivindica para si o poder de ser a única forma e modelo de racionalidade) (SANTOS 2014).

De acordo com estas “lógicas” totalizadoras e universalizantes da racionalidade indolente, parece que as religiões que se encontram fora do cristianismo – indígenas, de matrizes africanas² –, no caso do Brasil, – o islamismo, entre outras – seriam “invisíveis” e estariam “ausentes” (não reconhecidas).

Apesar do grande potencial que elas teriam para contribuir com uma compreensão diferente da realidade, elas são negligenciadas, excluídas e não reconhecidas como verdadeiras religiões, pois não se encaixariam nos paradigmas estabelecidos pela razão indolente. Tais religiões estariam à margem do mundo e seriam, portanto, nada mais que uma forma de resistência a uma razão indolente e preguiçosa, que não se exercita de modo a abrir-se para a inesgotável diversidade epistemológica do mundo. Para combater o desperdício da experiência, da credibilidade e tornar visíveis as diferentes religiões e os movimentos alternativos, seria necessário propor um modelo diferente de racionalidade ocidental.

Analisando a situação de outras tradições religiosas a partir desta perspectiva, podemos perceber que a razão indolente, ou seja, o pensamento hegemônico e a lógica universalizante que perpassam a tradição cristã, tem “desperdiçado” e tornado invisível e “ausente” a expe-

² Para aprofundar o debate em relação às religiões de matrizes africanas, ver OLIVEIRA (2012).





riência de outras religiões e culturas. Elas foram subtraídas do mundo, desprezadas, perseguidas e violentadas naquilo que elas possuem de mais rico e sagrado: sua “força vital”, sua concepção de tempo e seu modo de ser e estar no mundo. Inúmeras vezes, o pensamento hegemônico e totalizante do cristianismo não tem possibilitado pensar em outras lógicas, nas dimensões que não estivessem contempladas em sua relação com a totalidade. Daí ter sentido as afirmações “*extra ecdesiamnullasalus*” ou “somente Jesus salva”.

Estas afirmações parecem estar centradas na visão ou concepção essencialista da religião. Do ponto de vista das relações de poder, a religião entendida nesta perspectiva pode ter como finalidade o controle das pessoas irreverentes, desobedientes, ou indisciplinadas; mostrar-lhes o lugar que ocupam; quem manda e quem detém o poder. Nesta lógica, uma vez que a tradição e a ordem não sejam respeitadas, as pessoas são consideradas não gratas e convidadas a abandonarem o grupo, sendo assim invisibilizadas e negadas. Ao mesmo tempo, esta concepção possibilita a criação de estereótipos das pessoas e grupos que pertencem a outras tradições religiosas e estabelece parâmetros e mecanismos para quem se encontra *ad intra*, proporcionando um referencial e permitindo que se situem e saibam como devem pensar, agir e se comportar. Esta concepção pode ser excludente e seletiva. Diante das questões colocadas pelo multiculturalismo e pelo pluralismo religioso, esta compreensão essencialista da religião não tem mais sentido.

3.6 NOVAS ECOLOGIAS APONTAM PARA A PLURALIDADE E PARA AS DIFERENÇAS RELIGIOSAS

Com as mudanças epistemológicas ocorridas nos anos 1980 e '90, assiste-se à heterogeneidade das práticas e à pulverização da totalidade. Daí decorre uma preocupação cada vez maior com as diferenças, com o respeito ao outro e com o reconhecimento da diversidade étnica e religiosa. Mas, para subverter as experiências “periféricas”, “insignificantes”, “invisíveis” é necessário substituir as “monoculturas” por novas “ecologias”, isto é, por saberes e religiões que foram relegados e invisibilizados. Desta forma, as diferentes práticas religiosas, poderão ser reconhecidas em suas especificidades, alteridade e em sua riqueza. Elas constituem um saber capaz de, a partir de sua concepção





de tempo, espaço, cultura, maximizar as possibilidades de esperança, ressignificar o futuro, contemplar a heterogeneidade e apontar para a pluralidade de sentido do mundo contemporâneo (SANTOS 2014). Mas esta pluralidade de sentido não se dá na pureza das relações e dos acontecimentos, pois estamos falando de subjetividades que estão perpassadas pelas experiências múltiplas e pela diáspora de suas subjetividades e, por isso, em constante movimento e cujas fronteiras são ora porosas, ora híbridas e ora fragmentadas e flexíveis

3.6.1 *Flexibilidade e fluidez identitárias, culturais e religiosas*

O cristianismo como uma dimensão específica da cultura ocidental parece não estar imune à dinâmica do espaço e do tempo e aos processos de fluidez e flexibilidade. Se, como afirmamos, a religião é parte constituinte da cultura, entendemos que também ela possa apresentar-se “porosa” e capaz de estar nos “*entre-lugares*”. Para melhor entendermos esta questão, precisamos esclarecer que, quando falamos de religião, não estamos falando de algo abstrato. Estamos falando de homens e mulheres que acreditam e que constroem suas identidades com os recursos disponíveis e no âmbito das condições culturais, sociais e políticas onde esta experiência se dá. Vamos, portanto, analisar o cristianismo a partir da perspectiva das subjetividades. Retomamos aqui a teoria do “*entre-lugar*” e da “*porosidade*” para entendermos que as identidades religiosas como aquelas culturais não são identidades fixas. Todos nós estamos envolvidos em mais de uma cultura e experiência religiosa. Vivemos nos “*entre-lugares*”, nas fraturas culturais e religiosas. Além do mais, as diferentes experiências religiosas e suas respectivas fraturas em nossas sociedades ocidentais e urbanizadas não acontecem de forma paralelas, elas se intersectam, se cruzam e possuem uma configuração transversal e em constante movimento. O multiculturalismo e o pluralismo religioso têm a ver com a “*consciência*” destas fraturas (BAUMANN, 1996). Por isso o multiculturalismo não pode defender as diferenças culturais absolutas. É necessário reconhecer que, no bojo de cada cultura, as pessoas, os grupos se identificam e se apropriam da mesma cultura a partir de suas subjetividades, emoções, aspectos, contextos e situações diferentes. O mesmo acontece no âmbito das experiências religiosas. Estas são sentidas, percebidas e concebidas pelas pessoas, grupos e comu-





nidades de maneira diferente. O ideal da “pureza” não existe. O que deve estar em jogo é a consciência destas fraturas, destas intersecções e dos movimentos transversais. Queremos ilustrar o que dissemos com os exemplos a seguir. Utilizaremos aqui um exemplo na tentativa de esclarecer como pode se dar a questão da transversalidade e do “entre-lugar” na subjetividade das pessoas.

Vamos observar o dia comum de uma pessoa que chamaremos de Senhor X. Este Senhor X, em um dia comum, numa determinada cultura, em uma dada sociedade, negocia a sua identidade cultural e religiosa o tempo inteiro. O Senhor X é cristão. Ao sair de seu prédio, para ir trabalhar, se encontra com o porteiro e o cumprimenta. O porteiro nasceu no mesmo bairro onde o Senhor X nasceu mas pertence a outra classe sociocultural. O Senhor X precisa negociar também com o porteiro de seu prédio. Suponhamos que neste mesmo dia o Senhor X, ao chegar ao trabalho, deva participar de uma reunião com empresários árabes muçulmanos. Ao fechar negócio, ele estará lidando com as exigências de fundo religioso e cultural que estão na base da concepção dos empresários muçulmanos como é normal em suas culturas. Durante o almoço, o Senhor X encontra-se no refeitório da empresa com uma garçonete negra e sabe que ela é adepta do Candomblé, por exemplo. Também aqui ele deve saber lidar e/ou respeitar os princípios que regem a cosmovisão desta garçonete.

Neste simples exemplo, pode-se constatar que o Senhor X negocia o tempo todo e nas mais diferentes ocasiões, com várias cosmovisões, classes sociais e religiões. Como todos nós experienciamos em nossas vidas, este geralmente é um típico dia para nós que vivemos nas sociedades urbanizadas e multiculturais. As pessoas estão sempre negociando seus espaços, suas atitudes, comportamentos, medindo forças e tomando decisões de acordo com as situações, seus interesses, suas crenças e aquelas das pessoas com as quais tem contato no seu dia.

No dia a dia, as pessoas estão no “entre-lugar”, nas intersecções, elas são “pluri-identitárias” e estão em movimento na maior parte do tempo. As pessoas possuem, na verdade, várias identidades e se apropriam delas quando e como melhor lhes convém. Seu cotidiano é marcado pela flexibilidade e fluidez identitárias, culturais e religiosas. Caso contrário, o cotidiano seria incompreensível e marca-





do por tensões e conflitos o tempo todo. Esquecer esta fluidez ou não perceber as intersecções, fluidez e porosidade da realidade nos deixam mais propensos aos conflitos e às tensões em nossos relacionamentos.

A concepção reificada de cultura e de religião impede que as pessoas, entre elas os/as pesquisadores/as teólogos/as e cientistas sociais, deixem-se surpreender pela natureza transversal das culturas e das religiões. O desafio consiste em entender que as guerras religiosas, os conflitos e as mais diferentes formas de fundamentalismo religioso surgem em função da concepção essencialista da religião. Não há religiões puras e nem abstratas. Esta concepção (da pureza) estabelece estratégias que exigem direitos, reivindica isenções, legitima os conflitos étnicos e prega a “pureza” religiosa. Neste sentido, é relevante perceber que as “religiões não são como uma mala repleta de verdades imutáveis. Ao contrário, acreditamos que elas são como um sistema de navegação que depende da posição do viajante situado no tempo histórico e no espaço político” (BAUMANN, 2003, p. 96)³. Para isso é relevante optar por um conceito de cultura processual, embora tenhamos que reconhecer e aceitar que não podemos abdicar da sua concepção essencialista.

3.6.2 O cristianismo no aqui e agora da dinâmica cultural

Segundo Baumann (2003), as teorias processual e essencialista não estão em oposição. Elas interagem e estão numa relação dialética; elas não são simétricas e alternativas e nem devem ser consideradas como se uma fosse falsa e a outra verdadeira. A concepção essencialista da cultura implica uma concepção processual. Isto é, na medida em que a cultura, baseada em pressupostos essencialistas, legitima a unidade ou identidade cultural, serve como condição para se conseguir os próprios objetivos, sejam eles étnicos, religiosos e/ou nacionais e oferece aos indivíduos certo conforto, sentido, nomia e segurança. Ao mesmo tempo, ela é processual, maleável, flexível e aberta às mudanças e a uma nova consciência.

Portanto a concepção processual de cultura implica necessariamente uma concepção essencialista da mesma. Todas as mudanças

³ Tradução livre do italiano: “non crediamopiúchelereligionisiano um bagaglioculturalediimmutabiliverità, e leabbiamo invecericonosciute come sistemidinavigazionechedipendonodalladell’ utente nel tempo storico e ellospazio politico” (BAUMANN, 2003, p. 96).





culturais (processual) só podem ocorrer se se tem consciência de sua dimensão essencialista. Por isso o grande desafio para as religiões é, a partir de suas tradições adormecidas (essencializadas), encontrar forças e estímulos para determinar as mudanças (processuais) no aqui e agora. A cultura é, portanto, as duas coisas ao mesmo tempo: “é a reconstrução conservadora de uma essência reificada em um determinado momento, e uma nova construção exploratória de uma ação processual no momento seguinte (...). Aqui encontra-se a complexidade e a beleza dialética do conceito” (BAUMANN, 2003, p. 101)⁴. Por isso toda cultura apreendida faz parte de uma cultura que se vai construindo; todas as diferenças culturais são atos de diferenciação, e todas as identidades culturais são atos de identificação cultural (p. 101).

Trazidas estas teorias para o campo da religião, especialmente para o caso do cristianismo, é necessário se ter presente que também o cristianismo não é e nunca foi uma religião pura; ele foi se construindo e tomando consciência de si mesmo no tempo e no espaço, no aqui e no agora. Ele foi se tecendo a partir de sua tradição adormecida, mas, ao mesmo tempo, reativada, recriada e reconstruída de maneira seletiva infinitas vezes. Os sujeitos sociais estão envolvidos em um processo de seleção e de adaptação contínuos e exercem sua memória coletiva, lançando mão dos símbolos que são manipulados, reativados e recriados ao infinito.

Concebido desta forma, parece que não se pode falar de uma estabilidade absoluta ou intocabilidade das instituições com suas normas e doutrinas e nem dos sujeitos sociais. Assumir uma postura universal e achar que seus ritos, doutrinas e normas sejam válidas para todos, parece ser o paradoxo de uma religião que, em suas raízes, surge de um acontecimento histórico e humano: Jesus histórico (no caso do cristianismo). Sua especificidade (histórica e humana) é condição para se pensar e se recriar constantemente o seu modo de ser e estar no mundo.

O cristianismo, para garantir a sua identidade, deve se imaginar em relação ao outro, ao diferente de si. Não basta entender-se a partir de suas normas, distinções e classificações padronizadas e universalizadas.

⁴ Tradução livre do italiano: “La cultura é due cose all’stesso tempo (...). É la ri-costruzione conservativa di un’ essenza reificata in un dato momento, e la nuova costruzione esplorativa di una azione processuale nel momento successivo” (BAUMANN, 2003, p.101) .





zadas. Isto não justifica a identidade do cristão que só tem sentido se processual e relacional, tendo como pano de fundo o mundo das reais relações. Não basta, portanto, um sistema de crenças consolidadas ao longo da história. Este é importante, pois é o que, de um lado, garante a nomia, o conforto da existência e o sentido de vida diante das agruras e incertezas, mas isto não deve colocá-lo em nível de superioridade em relação a outras experiências religiosas que, a seu modo e com outros recursos simbólicos, permitem a seus adeptos e crentes viver em “nomia”⁵.

Os estudos antropológicos recentes têm mostrado que duas pessoas nascidas em uma mesma cidade e na mesma região e que tenham recebido a mesma educação ou tenham uma estrutura familiar semelhante podem ser enormemente diferentes em termos de religiosidade e identidade religiosa. Podem se apropriar de características e objetivos de acordo com as diferentes concepções de si mesmas. Daí o entendimento de que cada cultura religiosa não oferece apenas uma única identidade, mas uma gama de possibilidades e de combinações (DESTRO, 2008).

As identidades religiosas se manifestam porque existe uma pluralidade de experiências religiosas. Estas experiências subjetivas se dão na dimensão diaspórica do sujeito que está constantemente no entre-lugar, no fluido, na fronteira de si mesmo e na fronteira com o outro. Estes sujeitos diaspóricos “moram em línguas, histórias e identidades que mudam constantemente. São tradutores culturais cujas passagens fronteiriças minam limites estáveis e fixos e reescrevem o passado e as tradições, num processo de transformação contínua” (ROLAND, 2008, p. 40). Existe aí um fluxo, uma troca, uma valoração mais ou menos contínua, mas cambiante do universo externo. A presença de uma pluralidade de identidades religiosas confirma que a presença desta pluralidade é o resultado de uma série de intersecções, cruzamentos, encontros, desencontros, rupturas de fronteiras ideológicas e revisões conceituais por parte daqueles que se percebem inseridos em um universo religioso de oposições às autoridades centrais internas, influências de outras realidades e contextos internos e externos. Por

⁵ Parece-me que o Papa Francisco no atual momento tenha consciência desta dinâmica. Basta observar os movimentos realizados por ele no âmbito da Igreja Católica ultimamente.





isso parece coerente afirmar que há uma dívida entre as religiões. Elas são devedoras umas às outras. Talvez, tornar-se consciente dessas dívidas, de uma em relação às outras identidades religiosas, seja o passo para uma convivência harmoniosa e dialogal.

Cabe ao cristianismo compreender e reconhecer que pode aprender de outras religiões e que a “verdade” está presente em outras tradições e confissões religiosas. Sem este reconhecimento não há espaço, sequer, para o diálogo e qualquer atitude dogmática e/ou fundamentalista pode torná-lo impossível ou levá-lo ao fracasso.





4

PLURALISMO RELIGIOSO E MULTICULTURALISMO: algumas conclusões

Como já adiantamos acima, a religião constitui o dinamismo da cultura enquanto é reconhecida como um rico sistema simbólico. Portanto, religião e cultura podem ser compreendidas como duas faces de uma mesma moeda. Sendo assim, o pluralismo religioso está intrinsecamente interligado ao multiculturalismo.

O multiculturalismo é a teoria do reconhecimento do outro e luta contra todas as formas de homogeneização. Como cultura e religião estão interligados, entende-se também que multiculturalismo está para o pluralismo religioso como religião está para a cultura. O pluralismo religioso se entende como uma forma de resistência ao processo de homogeneização e universalização por parte de uma determinada religião e chama a atenção para os aspectos da multiplicidade, da diversidade e da validade das experiências religiosas de outros povos e culturas. O cristianismo que conhecemos hoje encontra-se “prisioneiro de estruturas arcaicas, obsoleto (...) reduzido à cultura grega clássica, hierarquizada, uniforme. Tão bem inculturado na sociedade imperial romana que não consegue desvencilhar-se dela. A busca de novas formas sociais mais bem adaptadas e compreendidas pela cultura atual tornou-se um desafio gigantesco” (GASDA, 2012, p. 57)¹.

Embora o pluralismo religioso seja uma realidade impactante, ele se constitui para a teologia cristã como um dos grandes desafios e exige dela um novo modo de refletir sobre si mesma e repensar seus pressupostos hermenêuticos. Muitos passos já foram dados e neste sentido o debate é longo

¹ Haja vista o esforço do Papa Francisco no âmbito da Igreja Católica nos últimos meses, na tentativa de dialogar com os grandes problemas que desafiam a nossa sociedade.





e complexo, mas ainda há muito por se fazer. Não foi objetivo deste trabalho discutir teologicamente sobre o pluralismo religioso, apenas o discutimos na perspectiva cultural e o aproximamos do multiculturalismo para percebermos os desafios que estes paradigmas trazem para o cristianismo monocêntrico e homogeneizador. Por isso ousamos aproximar o pluralismo religioso, em sua vertente cultural, ao multiculturalismo. Sendo assim, ocorre lembrar que o debate no âmbito do multiculturalismo é complexo e está longe de ser resolvido.

No âmbito deste debate existem várias vertentes. Uma delas defende e reconhece que o multiculturalismo é uma característica das sociedades atuais. Nossas sociedades são multiculturais e neste sentido convém lembrar que as configurações multiculturais dependem e estão interligadas a cada contexto histórico, social, político e cultural. Por isso, o multiculturalismo da sociedade brasileira é diferente daquele das sociedades europeias, americanas e ou canadenses. Cada contexto cultural e histórico enfatiza determinados aspectos e determinadas concepções na construção de sua formação multicultural (CANDAU, 2008). Segundo Semprini (1999), há duas perspectivas para se compreender o multiculturalismo: a antropológica e a militante. A antropológica reconhece que as sociedades são marcadas por uma diversidade cultural, pela pluralidade de grupos sociais, étnicos e culturais que as compõem. A vertente militante reconhece que o multiculturalismo não é apenas uma realidade das nossas sociedades, mas exige uma atitude, uma intervenção e ações concretas que visem a transformação das dinâmicas socioculturais. Além destas duas vertentes, quando se fala em multiculturalismo, deve-se pensar também nas referências e pressupostos a partir dos quais as sociedades se reconhecem multiculturais. Ou seja, quando uma comunidade ou grupo se reconhece ou se afirma como multicultural, quais são as referências assumidas para que seja reconhecido como tal? A partir destas diferenças, o multiculturalismo, em vários domínios, tem estabelecido, em muitos países, um terreno de debates e polêmicas intermináveis, confrontando diferentes ideologias quanto aos modos de promover a igualdade e o reconhecimento do outro. Embora o debate seja complexo e amplo, vamos lançar mão de três concepções que mais se adéquam às aproximações que queremos realizar entre multiculturalismo e o pluralismo religioso.

Candau (2008) destaca três concepções do multiculturalismo: o multiculturalismo assimilacionista; o multiculturalismo diferencialista ou monoculturalismo plural e o multiculturalismo intercultural. No âmbito do





debate acerca do pluralismo religioso, pode-se reconhecer três concepções que podemos relacioná-las às três concepções do multiculturalismo enfocadas acima. São elas: o monoteísmo universalista, o politeísmo e o pluralismo religioso verdadeiramente dito. Nas três concepções, as pessoas, grupos e/ou comunidades entendem-se como sendo multiculturais ou adequadas do pluralismo religioso, mas as bases sobre as quais se sustentam são diferentes. Vejamos.

A abordagem assimilacionista² reconhece as diferenças de grupos, etnias, gênero, entre outras diferenças possíveis existentes em uma sociedade. Porém estes grupos não possuem as mesmas oportunidades e o mesmo acesso aos bens de serviço. A política que rege a construção desta sociedade que se entende multicultural exige que todos sejam integrados, assimilados à cultura hegemônica da mesma forma e sob as mesmas condições. Segundo afirma Candau,

Há grupos, como os indígenas, negros, homossexuais, pessoas oriundas de determinadas regiões geográficas do próprio país ou de outros países e de classes populares e/ou com baixos níveis de escolarização, que não têm o mesmo acesso a determinados serviços, bens, direitos fundamentais que têm outros grupos sociais, em geral, de classe média ou alta, brancos e com altos níveis de escolarização. Uma política assimilacionista – perspectiva prescritiva – favorece que todos se integrem na sociedade e sejam incorporados à cultura hegemônica. No entanto, não se mexe na matriz da sociedade, procura-se assimilar os grupos marginalizados e discriminados aos valores, mentalidades, conhecimentos socialmente valorizados pela cultura hegemônica (CANDAUI, 2008, p. 50).

Nesta perspectiva, pretende-se que o outro seja assimilado à realidade pensada para todos. Tentativa de homogeneização e universalização.

No âmbito da religião e no caso do cristianismo, em especial, pode ocorrer que se reconheça as várias denominações religiosas que dividem o mesmo espaço (bairro, região etc.). No entanto, há uma preocupação para que o outro se converta à minha religião uma vez que se acredita que esta pode oferecer condições melhores (um Deus mais verdadeiro, uma salvação mais completa, uma doutrina mais sólida etc.). Todos são chamados a participarem da mesma doutrina e da mesma fé. Embora se reconheça as

² Para aprofundar este tema o leitor pode lançar mão do interessante artigo da pesquisadora CANDAU, Vera Maria, 2008, que constitui a base das nossas reflexões sobre este tema. .





diferenças, pretende-se construir um projeto universalizante, que, em nome do mito fundante, do Deus único e verdadeiro, deslegitima crenças, valores, línguas e culturas pertencentes aos grupos e comunidades em diáspora nas sociedades “glocais”. Há aí um processo de inclusão que procura assimilar o outro a partir do lugar do mais forte, do mais perfeito, mais verdadeiro, do lugar hegemônico. Neste sentido, cabe ao outro renunciar à sua *ipseidade*, à sua cultura e às suas crenças.

Os adeptos do multiculturalismo diferencialista reconhecem que a abordagem assimilacionista nega a diferença porque a anula ou a silencia e, por isso, colocam a ênfase nas diferenças e defendem que sejam criados espaços para que os diferentes grupos possam manifestar suas matrizes culturais e possam preservar suas identidades. Esta abordagem defende uma visão essencialista da cultura que acredita que as identidades são fixas e imutáveis e, por isso, propõe-se criar comunidades homogêneas com suas estruturas e organizações específicas como bairros, escolas, igrejas, clubes, associações, parques, entre outras formas de agregação, favorecendo desta forma guetos e verdadeiros *apartheids* socioculturais (CANDAUI, 2008).

Da mesma forma, na perspectiva religiosa, pode-se encontrar situações em que a religião tende a reforçar e “reconhecer” as diferenças religiosas, os vários deuses, as várias denominações de maneira tal que a ênfase na diferença é tão grande que a tendência é impossibilitar o diálogo, as negociações e as possibilidades de trocas e ações conjuntas e transformadoras das realidades pessoais e sociais.

A abordagem intercultural diz respeito a um multiculturalismo intercultural que articula políticas de igualdade com políticas de identidade. Esta abordagem se coloca em confronto com as visões diferencialistas que radicalizam as afirmações das identidades específicas e as visões assimilacionistas que não reconhecem a riqueza das diferenças culturais e rompe com a visão essencialista de cultura e das identidades culturais. A abordagem intercultural reconhece que cada cultura, embora tenha suas raízes, é, ao mesmo tempo, histórica, processual e dinâmica e não fixa as pessoas em determinado padrão cultural (CANDAUI, 2008; OLIVEIRA, 2012). Esta perspectiva reconhece que as sociedades vivem processos de hibridização culturais intensos, que as identidades estão em permanente construção e que as culturas não são puras. Pois reconhece que toda vez que

a humanidade pretendeu promover a pureza cultural e étnica, as consequências foram trágicas: genocídio, holocausto, eliminação e ne-





gação do outro. A hibridização cultural é um elemento importante para levar em consideração na dinâmica dos diferentes grupos socio-culturais. A consciência dos mecanismos de poder que permeiam as relações culturais constitui outra característica dessa perspectiva. As relações culturais não são relações idílicas, não são relações românticas; estão construídas na história e, portanto, estão atravessadas por questões de poder, por relações fortemente hierarquizadas, marcadas pelo preconceito e pela discriminação de determinados grupos (CANDAU, 2008, p. 51).

As questões da diferença e das desigualdades não podem estar desvinculadas e também não se pode reduzir um polo ao outro. A perspectiva intercultural, no âmbito do multiculturalismo, entende que os conflitos são provocados pela assimetria de poder e que, para tanto, o diálogo, as negociações, as traduções são fundamentais para a política de reconhecimento das diferenças. A cultura não é isenta de conflitos e a vigilância constante e o pensamento crítico são importantes para que se possa atentar para a riqueza de outros espaços culturais e religiosos. Além do mais, o conceito de interculturalidade é fundamental para a reconstrução de um pensamento que queira ser crítico e aberto ao debate por três motivos:

primeiro porque está vivido e pensado desde a experiência vivida da colonialidade [...]; segundo, porque reflete um pensamento não baseado nos legados eurocêntricos ou da modernidade e, em terceiro, porque tem sua origem no sul, dando assim uma volta à geopolítica dominante do conhecimento que tem tido seu centro no norte global (WALSH, 2005, p. 25 *apud* CANDAU, 2008, p. 52).

No âmbito das religiões, a perspectiva antropológica da interculturalidade nos leva a abdicar de um lado, do monoteísmo científico (assimilacionismo) e do outro, do politeísmo anárquico (multiculturalismo diferencialista). Faz-se necessário lançar mão do entre-lugar e para isso é necessário articular três dimensões: as perspectivas a partir das quais os fenômenos religiosos são observados – social, institucional e político – as perspectivas de quem observa e de quem é observado e as possibilidades de perspectivação, ou seja, as alternativas de compreensão e a desconfiança em relação aos sistemas interpretativos hegemônicos e contra-hegemônicos (SENA, 2012).

Expressas no singular, cultura e religião sinalizam a utopia e anseio por uma totalidade abstrata passível de pleno entendimento, embora em suas vivências reais estejam lastreadas no plural, nos fluxos e refluxos da vida e das estruturas políticas, econômicas e culturais da contemporaneidade (SENA, 2012, p. 103).





Nas sociedades multiculturais e marcadas pela presença de comunidades diáspóricas, cujas populações encontram-se dispersas entre cidades, regiões e nações diferentes, o entre-lugar é marcado pela desterritorialização e reterritorialização e

os que vivem na diáspora (migrantes, imigrantes, exilados, refugiados, *Gastarbeiter*, *sanspapiers*, entre outros) compartilham uma dupla – se não múltipla – consciência e perspectiva caracterizadas por um diálogo difícil entre vários costumes e maneiras de pensar, ver e agir. Moram em línguas, histórias e identidades que mudam constantemente. São tradutores culturais cujas passagens fronteiriças minam limites estáveis e fixos e reescrevem o passado e as tradições, num processo de transformação contínua; um recontar que hifeniza autenticidades e problematiza os interstícios ocultados pelo discurso oficial (ROLAND, 2008, p. 40).

Neste sentido, também a religião se torna o espaço da encruzilhada, do entre-lugar diaspórico, pois é nela que as subjetividades são evocadas e constituídas por múltiplas trajetórias históricas, linguísticas, etnorraciais e culturais. Daí a impossibilidade de se fazer um discurso que pretenda ser minimamente sério sem relacionar a questão da etnicidade, multiculturalismo e religião. A diáspora e o entre-lugar nos levam a abandonar as posições fixas, homogeneizadoras e nacionalistas de identidade que permeiam as redes de relações de poder locais e globais (ROLAND, 2008). Portanto precisamos ter uma compreensão antiessencialista da religião se quisermos pensar no reconhecimento do outro a partir do entre-lugar, da fronteira e da diáspora. As religiões estão situadas no tempo e no espaço. Esta consciência histórica e intercultural nos leva a perceber que o discurso sobre o universalismo da religião (o cristianismo no caso) pode implicar na exclusão das demais. O contato entre as religiões em nossas comunidades diaspóricas leva as pessoas a reconhecerem as riquezas de outras dimensões religiosas. Não se pode pensar “que fora da Bíblia tudo são trevas ou que as práticas religiosas têm sua origem no demônio” (QUEIRUGA, 2007, p. 24).

Como se pode perceber, não basta adotar uma visão multicultural, é necessário perceber quais são as concepções que regem esta visão. O mesmo vale em relação ao pluralismo religioso em nome do qual violências, inadequações discursivas, exclusões e toda espécie de injustiça podem ser cometidas. Parece-nos poder apontar que o maior reconhecimento da diferença e maior igualdade e justiça para todos podem constituir um horizonte





comum. O universal é incomensurável com o particular e o universal não pode existir sem o particular (LACLAU *apud* HALL, 2006, p. 85).

Concluindo, pode-se afirmar que o diálogo torna-se um instrumento fundamental e indispensável no âmbito das sociedades multiculturais e do pluralismo religioso. Os objetivos do diálogo são vários: entendimento recíproco, avaliação mútua do outro, aprendizado e transformação recíproca. A proposta do diálogo não deve fazer com que uma pessoa se converta à religião do outro, mas deve levá-la a abrir-se à solidariedade de todos em um mundo cada vez menor, interdependente e marcado pelos desequilíbrios sociais e pelo sofrimento humano. Os aspectos comuns da experiência humana devem constituir um ponto de referência para aqueles que dialogam. As soluções não são fáceis e faz-se necessário continuar a tessitura em busca do ponto justo e adequado à trama no aqui e agora.

A realidade não pode ser analisada numa perspectiva binária, dual. Ela é mais complexa do que imaginamos. A exclusão, o preconceito, a invisibilização de povos, culturas e religiões possuem um aspecto virulento e geram efeitos nefastos tanto na esfera pública quanto privada. É

praticamente impossível que uma pessoa que não se enxergue como digna de respeito e admiração possa ter qualquer espécie de participação na esfera pública. A introjeção da inferioridade, da categoria de cidadão de segunda classe ou, pior ainda, de sub-gente tem efeitos fortíssimos na naturalização das desigualdades (...). Portanto reconhecimento não é 'uma mera cortesia que devemos conceber às pessoas. É necessidade vital (TAYLOR, 2000, p. 242 *apud* MATTOS, 2006, p. 125 e 126).

O sofrimento humano, a opressão política e social e as diversas formas de desumanização representam uma responsabilidade comum concreta, um ponto de partida e um constante ponto de referência (RIGHT, p. 482) para o pluralismo religioso num contexto multicultural. O sofrimento é o que vincula os seres humanos e não há dúvida de que lá onde a dor e o sofrimento são tamanhos lá as experiências religiosas e éticas precisam dialogar discutir e encontrar soluções adequadas para cada contexto e cultura.

Como as Ciências da Religião podem colaborar para este debate?





4.1 OS NOVOS PARADIGMAS E OS DESAFIOS POSTOS ÀS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Embora as Ciências da Religião sejam uma área bem recente nas universidades brasileiras, elas, mais do que nunca, exercem um papel fundamental na academia e podem contribuir para a reinvenção de novos paradigmas e disseminação de atitudes compreensivas e de reconhecimento das diferenças religiosas. Para isso faz-se necessário assumir alguns desafios.

O primeiro trata de abandonar aqueles paradigmas científicos que podem servir de obstáculo às práticas que transformam e possibilitam os sujeitos de adquirirem *status* de cidadania plena e os levem a refletir sobre atitudes e teorias que tornem as relações entre religião, sociedade e natureza mais integradas, harmoniosas e igualitárias. Faz-se, portanto, necessário abandonar os paradigmas binários e essencializados, congelados no tempo e na história (HALL, 2006).

Em segundo lugar, trata de entender que a transformação de uma racionalidade produtiva depende também de um conjunto de fatores econômicos e políticos e, por isso, seria importante que os estudos da religião produzissem e elaborassem estratégias conceituais que possam apoiar e sejam orientadas a construir novas práticas que alcancem e proporcionem o reconhecimento das diferenças religiosas em nossas sociedades, evitando atitudes intolerantes, violentas e preconceituosas. Os nossos problemas não podem ser resolvidos com base nos enfoques fragmentados que caracterizam nossa educação e nossas instituições de ensino. Há uma necessidade de se encontrar novos espaços de aprendizagem que estejam adequados a um novo paradigma e a uma nova concepção de mundo e da realidade. Tais enfoques constituem para as Ciências da Religião um grande desafio na busca de novos modelos de construção do conhecimento. De uma visão educacional modernista, compreendida como um sistema fechado e isolado, é necessário passar para uma compreensão da educação enquanto um sistema aberto, onde o conhecimento seja algo que está em contínuo processo e que implique na existência e possibilidades de transformação. Um sistema aberto significa que tudo está em movimento; é algo que não tem fim; cada final significa um novo começo, um recomeço. Cada início pressupõe a existência de um final anterior e isto faz com que o crescimento ocorra em espiral. Um sistema aberto exige um movimento e cada ação completa é insumo para um novo começo (MORAES, 2003). Nesta linha de raciocínio, um novo saber emerge da crise da racionalidade do mundo moderno e





mantém-se em um processo contínuo de demarcação, delimitação, disjunção, desconstrução e diferenciação do conhecimento verdadeiro, do saber concebido, deslocando-se para a exterioridade dos paradigmas estabelecidos, libertando-se do jugo do propósito totalitário de todo pensamento global e unificado (LEFF, 2007, p.11).

O terceiro desafio consiste em perceber que, por se tratar de um projeto educacional, a pesquisa está marcada por várias correntes, disputas e estratégias. Dentro destas correntes ou vertentes, são elaboradas diferentes concepções de mundo. Neste sentido, os discursos acadêmicos e também aqueles referentes às Ciências da Religião servem de fundamento para defender ou apoiar argumentos inscritos nas lutas de poder que caracterizam as diferentes posições ideológicas. Pode-se, portanto, perceber a complexidade das relações, os jogos de poder que permeiam as relações e os projetos educativos.

Como tudo na vida, não se pode fazer uma avaliação linear e reducionista da realidade. A pesquisa em Ciências da Religião também não foge a esta realidade. Tudo é relativo, tudo é “ambíguo”. Segundo Cascino (1999), o termo “ambíguo” deve ser compreendido no sentido de polaridade, de se contemplar os polos e as singularidades ao mesmo tempo. Parece-nos fazer entender que as polaridades, no caso dos estudos do fenômeno religioso, são ricas e servem para lembrar os limites aos quais estão submetidas as construções do saber. Mas longe de ser uma limitação negativa, isto deveria nos levar ao diálogo, ao acolhimento das críticas, ao crescimento conjunto, atentando para a capacidade de conter o duplo e articular as diferenças entre si (CASCINO, 1999, p. 3). A pesquisa, mais do que nunca, deve compreender que as ações e experiências das populações, culturas, etnias e religiões, consideradas “invisíveis” e “desperdiçadas”, estão interligadas com seus referenciais culturais e simbólicos e que, portanto, suas reflexões devem estar voltadas para a compreensão dos mecanismos simbólicos e estruturais dos diversos grupos, de modo a se combater a causa e estabelecer mecanismo educativos que visem à conscientização, à transformação da realidade a partir de uma postura ética e cidadã. Faz-se necessário evitar que a apropriação de um determinado “saber” e “conhecimento” não seja transformado em “cavalo de batalha” para a defesa estéril e improdutiva de determinadas ideologias, sem visar o que realmente interessa. Neste sentido faço minhas as palavras de Fábio Cascino:





O polissêmico ao contrário de se tornar suporte para a heterogeneização e pluralização das leituras do real é apropriado como arma para justificar as batalhas em torno do controle dos conceitos, arremessando práticas plurais para o terreno da homogeneização e pasteurização, terreno próprio à estruturação dos poderes conservadores (CASCINO, 1999, p. 10).

Desta forma, a imagem da totalidade, do discurso único, verdadeiro e totalizante é substituída por uma miríade de pequenas totalidades diferentes, abertas e provisórias, mutáveis e em devir, que devem ser continuamente reconstruídas pelos coletivos inteligentes que se cruzam, se interpelam, se misturam e se chocam. O que não deixa de ser uma experiência interessante e rica desde que se vise o que realmente interessa à pesquisa nas Ciências da Religião no Brasil: educar e preparar a pessoa para uma consciência de solidariedade, de fraternidade e de respeito em relação a si mesma, aos outros e à natureza, sempre partindo do pressuposto de que a ação individual tem uma repercussão no todo, no coletivo. Desta forma, as Ciências da Religião na universidade poderão ser reconhecidas em sua especificidade, alteridade, em sua riqueza e como construção de um saber capaz de, a partir do reconhecimento de novas concepções de tempo, espaço e cultura, maximizar as possibilidades de esperança, ressignificar o futuro, contemplar a heterogeneidade e apontar para a pluralidade de sentido do mundo contemporâneo (SANTOS, 2014).

Por isso entendemos que o paradigma do multiculturalismo intercultural possa ajudar as Ciências da Religião a se manterem atentas a toda forma de fechamento excludente racial, étnico, de gênero e religioso, praticado sobre as comunidades ou no interior delas. Todo tipo de exclusão impede o acesso de todos à cidadania plena e à construção de uma sociedade de bases democráticas e, com certeza, os estudos da religião têm muito a contribuir neste sentido.

4.2 AS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO E AS NOVAS SENSIBILIDADES

Parece-me possível afirmar que as Ciências da Religião no Brasil já lançam mão de uma racionalidade cosmopolita, aberta às inúmeras experiências de modo a evitar o desperdício das experiências. As Ciências da Religião já possuem entre seus objetos de pesquisa “as emergências”, isto é, as novas “sensibilidades” e, ao invés de uma teoria geral para compreensão do objeto, já lançam mão de uma teoria de tradução, isto é, um procedimento





capaz de criar uma inteligibilidade mútua entre as experiências religiosas disponíveis. Mas cremos que ainda precisamos mais.

Até que ponto nossos núcleos e grupos de pesquisa estão abertos para estas novas sensibilidades? Aquelas sensibilidades que foram desperdiçadas em nome de um cientificismo dogmático que nos congelou e ainda continua congelando a todos nós? As pesquisas estão realmente voltadas para os problemas que afligem as relações em nossas sociedades e preparadas para se apropriarem das experiências religiosas desperdiçadas? Acreditamos que estas experiências podem trazer para o debate acadêmico a possibilidade de se discutir sobre as novas bases epistemológicas para pensar a articulação das ciências e a produção de conhecimentos. Neste sentido, propomos uma pesquisa voltada para as inter-relações dos saberes capaz de integrar as diferentes ordens do real. A pesquisa em Ciências da Religião, portanto, deveria fundamentar-se na renúncia ao fechamento dogmático, ao conformismo do pensamento, descortinando-se para novos horizontes que possibilitem ver o mundo a partir da alteridade, do “não-dito” e do não pensado. A pesquisa nas Ciências da Religião deveria derrubar as certezas e abrir os raciocínios, fechados aos conhecimentos e em busca da sustentabilidade da vida e da vida em toda a sua plenitude, por meio de uma epistemologia política da vida e da existência humana (LEFF, 2007). Neste sentido faço minhas as palavras de Geertz:

A dificuldade disso é imensa como sempre foi. Compreender aquilo que, de uma dada maneira ou forma, nos é estranho e tende a continuar a sê-lo, sem aparar suas arestas com vagos murmúrios sobre a humanidade comum, sem desarmá-lo com o indiferentismo do “cada cabeça sua sentença” e sem descartá-lo como encantador, adorável até, mas sem importância, é uma habilidade que temos de aprender duramente e, depois de havê-la aprendido, sempre de maneira muito imperfeita, temos de trabalhar continuamente para manter viva; não se trata de uma capacidade inata, como a percepção de profundidade ou senso de equilíbrio em que possamos confiar plenamente. É nisso, no fortalecimento da capacidade de nossa imaginação para apreender o que está diante de nós, que residem os usos da diversidade e do estudo da diversidade (...). Se quisermos ser capazes de julgar com largueza, como é obvio que devemos fazer, precisamos tornar-nos capazes de enxergar com largueza (...). E para isso o que já vimos (...) não basta (GEERTZ, 2001, p. 84 e 85).







REFERÊNCIAS

- AMADO, Lúcia de Fátima Lobo. *São Francisco e os pretos: continuidade e mudança em uma comunidade rural do rio Manso/MT*. Dissertação de mestrado. Mestrado em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2001.
- ANDERSON, Benedict. *Comunitáimmaginate: origini e diffusione dei nazionalismi*. Roma: Manifestolibri, 1996.
- ANDRÉ, João Maria. *Identidade(s), multiculturalismo e globalização*. In: http://www.apfilosofia.org/documentos/pdf/JMAAndreIdentidade%28s%29_Multiculturalismo.pdf 2006. Acesso em 23 de setembro de 2013.
- ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power*. In *Christianity and Islam*. London: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- BARTH, Fredrik. *Ethnic groups and boundaires: the social organization of culture difference*. Bergen/Oslo: Universitetsforlaget, 1969.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Unesp, 1995
- BASSET, Jean-Claude. *El dialogo interreligioso*. Desclée, Bilbao, 1999.
- BAUMANN, Gerd. *Contesting culture: discourses of identity multiethnic*. London: Cambridge University Press, 1996.
- BAUMANN, Gerd. *L'enigmamulticulturale: stati, etnie, religioni*. Bologna: Il Mulino, 2003.
- BELLAH, R. Civil religion in America. *Dedalus: Journal of the America Academy of Arts and Sciences*, 1966.





- BELLO, Angela Ales. *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru: Edusc, 1998.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2013.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988.
- CANDAU, Vera Maria. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. **In:** *Revista Brasileira de Educação*, PUC/RJ, v. 13, n° 37, jan. / abr. , PUC/RJ, 2008.
- CASCINO, Fábio. *Educação ambiental: princípios história e formação de professores*. São Paulo: Editora SENAC/SP, 1999.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios antropológicos*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- CAVALLI – SFORZA, Luca; CAVALLI – SFORZA, Francesco. *Quem somos? História da Diversidade Humana*. São Paulo: Editora da UNESP, 2002.
- CHATTERJEE, P. *Nationalist thought and the colonial world: a derivativ discourse*. London: Zed, 1986.
- CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Declaração Dominus Iesus*. São Paulo, Paulinas, 2000, n. 21.
- CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *A liturgia romana e a inculturação*. São Paulo: Paulinas, 1994.
- CONNOR, Steven, *Cultura pós-moderna*. Introdução às teorias do contemporâneo. São Paulo: Loyola, 1996.
- CONSORTE, Josideth Gomes. Em torno de um manifesto de ialorixas baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas, 1999.
- D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro:Pallas, 2001.





- DESTRO, Adriana. *Antropologia e religioni: sistemi e strategie*. Brescia: Morcelliana, 2008.
- DURKHEIM, Èmile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FEIL, E. *On the concept of religion*. New York: Binghamton University, 2000.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas, 1999.
- GALLISSOT, René. *Sous l'identité, le procès d'identification: l'homme et la société*, n. 83, 1987.
- GASDA, Elio Estanislau. Cultura e religião: a teologia como discurso público. In: MOTA, Lindomar Rocha; SOUZA, José Carlos Aguiar de; OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de (orgs.). *Religião e cultura: memórias e perspectivas*. Belo Horizonte: PUC - MINAS, 2012.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação da cultura*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GERRTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- GOMES, Mércio Pereira. *Antropologia*. São Paulo: Contexto, 2008.
- GUERRIERO, Silas. Antropologia da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Org.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.
- GUERRIERO, Silas. A diversidade cultural como desafio à teologia. In: BAPTISTA, Paulo A.; SANCHEZ, Wagner L.. (Org.). *Teologia e Sociedade.: relações, dimensões e valores éticos*. 1 ed. São Paulo: Paulinas, 2011.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.





- JACQUARD, Albert. *Elogio da diferença*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- JACQUARD, Albert; POSSENOT, J. M.. *Todos semelhantes, todos diferentes*. São Paulo: Editora Augustus, 1993.
- JOÃO PAULO II, *Redemptoris Missio*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- JOÃO PAULO II. *Carta encíclica sobre o empenho ecumênico*, São Paulo, Paulus, 1995, n. 14 (*Ut Unum Sint*).
- KNITTER, Paul. *Introdução às Teologias das Religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- LEFF, Enrique. *Epistemologia ambiental*. São Paulo: Cortez, 2007.
- MAALOUF, Amin. *As identidades assassinas*. Lisboa: Difel, 2002.
- MACHADO, Cristina Gomes. *Multiculturalismo: muito além da riqueza e da diferença*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zelia Maria Neves. *Antropologia: uma introdução*. São Paulo: Atlas, 1998.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MATTOS, Patrícia. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2006.
- MINISTERE DE L' EDUCATION NATIONALE. *Charte de laLaïcité á l'Ecole*. in:MINISTERE DE L' EDUCATION NATIONALE. *Charte de laLaïcité á l'Ecole*. in: <http://www.gper.com.br/noticias/55fe6cc40ebde7c1c9b133465ca3e095.pdf> acesso em 23 de setembro de 2013.
- MIRANDA, Mário de França. *O cristianismo em face das religiões*. São Paulo: Loyola, 1998.
- MIRANDA, Mário de França. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*. São Paulo: Loyola, 2001
- MORAES, Maria Cândida. *O paradigma educacional emergente*. São Paulo: Papirus, 2003.





- OLIVEIRA, Irene Dias de. *Etnicidades, religiões e culturas em movimento: para onde vamos?* Anais do V Simpósio Internacional do Centro de Estudos do Caribe e Brasil. Revista Brasileira do Caribe, out. 2008. Disponível em www.revistabrasileiradocaribe.org
- OLIVEIRA, Irene Dias de. Religião e etnicidade: novas sensibilidades num mundo multicultural. In: PARKER, Cristián. *Religi-ón, política y cultura em América Latina: nuevas miradas*. Santiago de Chile: IDEA/ACSRM, 2012.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: UNESP, 2006.
- ORTIZ, Renato. *Mundialização: saberes e crenças*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. São Paulo: Edusc, 2002.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1995.
- PRANDI, Carlo; FILORAMO, Giovanni. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.
- RIGHT, Roger. *Jesus símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- RIVIÈRE, P. *Socio-anthropologiesdesreligions*. Paris: Armand Colin, 1997.
- ROLAND, Walter. Mobilidade cultural: o (não-)lugar na encruzilhada transnacional e transcultural. In: *Interfaces Brasil-Canadá*, Rio Grande, n°8, 2008.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. de Janeiro: Pallas, 2001.
- SANCHIS, Pierre. Da cultura à identidade, um itinerário político no campo religioso: o caso dos agentes de pastoral negros. *Religião e sociedade*, vol. 20, faz. 2, 1999, p. 65.
- SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISER*, n. 45, 1994.





- SANTOS, Boaventura Sousa (org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- SANTOS, Boaventura.Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2001.
- SANTOS, Boaventura Sousa. *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. Disponível em www.ces.fe.pt/emancipa, acessado em 28.06.2014.
- SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade*. Salvador/Rio de Janeiro, 2004.
- SCHIFFAUER, Werner. Die ‘civil society’ und der Fremde – Grenzmarkierungen in vierpolitischenKulturen. In: SCHWIERIGE, Fremdheit. Über integration und Ausgrenzung in Einwanderungslandern. Frankfurt: Fischer, 1993.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *The Church: the human story of God*. New York: Crossroad, 1990.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz; QUEIROZ, Renato da Silva (orgs.) *Raça e diversidade*. São Paulo: Edusp/Estação Ciência, 1996.
- SEMPRINI, Andréa. *Multiculturalismo*. São Paulo: Edusc, 1999.
- SENA, Emerson. De entrelugares e tensionamentos: os regimes do conhecimento e os intérpretes do religioso em redes culturais. In: MOTA, Lindomar Rocha; SOUZA, José Carlos Aguiar de; OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de (orgs). *Religião e cultura: memórias e perspectivas*. Belo Horizonte: PUCMINAS, 2012.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SIMON, Pierre Jean. Aspects de l’ethnicitébretonne. *PlurielDébat*, n. 19, 1979.
- SOUZA JÚNIOR, Vilson (org.) *Nossas raízes africanas*. São Paulo: Atabaque, 2004.
- SOUZA, José Carlos Aguiar de; OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de (orgs). *Religião e cultura: memórias e perspectivas*. Belo Horizonte: PUC- MINAS, 2012. .





- TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*: Lisboa, Instituto Piaget, 1998.
- TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- TEIXEIRA, Faustino. Inculturação da fé e pluralismo religioso. In: TAVARES, Sinivaldo (org.). *Inculturação da fé*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- TERRIN, Aldo Natale. *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*. São Paulo: Paulus, 2004.
- TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana – 1*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Autoconhecimento cristã: diálogo das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- TRINH, Minh-ha. *When the moon Waxes Red*. New York/London: Routledge, 1991.
- TRINH, Minh-há. *Woman, native, other*. Indianapolis: Indiana University Press, 1989.
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006
- WIRTH, Lauri Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.



