

RELIGIÃO, ALTERIDADE E MIGRAÇÕES A ESTRANGEIRIDADE COMO CAMINHO DE ENCONTRO

Roberto Marinucci*

O artigo trata das mudanças identitárias inerentes ao ato migratório e suas repercussões para a religiosidade do migrante. Levando mão da análise de Peter Berger, o autor mostra como todo ato migratório envolve uma crise identitária que, por vezes, pode levar a modificações da filiação religiosa ou do paradigma religioso dos atores envolvidos. Após mostrar os limites das tentativas de excluir ou eliminar o diferente, o artigo expõe uma visão da religião, a partir da tradição judaico-cristã, baseada na idéia de estrangeiridade e na exigência de uma constante abertura ao encontro dialético com a alteridade divina e humana.

Palavras-chave: Religião; Alteridade; Migrações; Estrangeiridade

This article is about identity changes inherent to migratory act and its consequences to migrants' religious faith. The author, using Peter Berger's analysis, shows how every migratory act implicates on an identity crisis, which sometimes can result in changes of religion affiliation or religious paradigm of the involved actors. After demonstrating limits in the attempts to ban or to eliminate what is different, the article expresses a point of view on religion, based on the Judaic-Christian tradition that is based on the idea of foreignness, and on the demand for a constant opening toward the dialectic meeting between divine and human alteration.

Keywords: Religion; Alterity; Migrations; Foreignness

O mundo globalizado tende a colocar em contato insularidades. O longínquo está cada vez mais próximo. As fronteiras são violadas por redes cibernéticas, acordos de livre comércio ou migrantes internacionais. O "diferente" entrou em nossas casas, às vezes sem ser convidado: preenche nossas prateleiras, senta no nosso sofá, observa as decorações de nossos quartos pela *webcam*.

No entanto, se o mundo globalizado favorece os contatos, ele não determina as modalidades interativas, ou melhor, não garante interações

* Mestre em missiologia, pesquisador do Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios, professor do Instituto São Boaventura de Brasília.

simétricas. As pontes nas fronteiras podem servir tanto para a entrada de agentes de paz quanto para as invasões de exércitos conquistadores. Em outras palavras, o encontro com a alteridade não se dá necessariamente de forma dialógica e harmoniosa. Muito pelo contrário. Sendo o atual modelo de globalização empurrado pelo neoliberalismo, a interação entre diversidades, com frequência, segue a lógica da competição, da concorrência. Os valores do mercado tornam-se universais e totalitários. Desta maneira, a chegada do “outro” não raramente é interpretada como ameaça à própria identidade. A alteridade desperta medos e fobias.

As religiões não fogem dessa realidade. Elas também são afetadas pelas dinâmicas globalizantes, sobretudo no que se refere ao fortalecimento do pluralismo religioso. Deve-se isso a diferentes fatores, entre os quais o processo de secularização – com a conseqüente separação entre religiões e Estado –, o aprimoramento e difusão de meios de informação e a intensificação dos fluxos migratórios. Tudo isso tem gerado o fim dos monopólios religiosos, com duas conseqüências: por um lado, o descobrimento do caminho do diálogo inter-religioso, do diálogo intra-religioso¹ e do ecumenismo; por outro, o fechamento, às vezes fundamentalista, de grupos religiosos, que tentam retornar ou reproduzir o passado mediante a volta à disciplina rígida,² a redução da tolerância e a demonização das demais denominações.

É neste contexto que se insere o percurso dos migrantes. Vivendo longe da própria sociedade e em contato com novos referenciais identitários, eles experimentam o desejo da manutenção da religião tradicional e, ao mesmo tempo, a necessidade de incorporação no novo contexto social. De forma análoga, as sociedades de acolhida são desafiadas pela presença de migrantes que trazem crenças e religiões exógenas, questionando os monopólios tradicionais. Em ambos os casos, o desafio está no encontro dialético entre a própria e a alheia identidade religiosa, um encontro que implica mudanças recíprocas, pois tanto o migrante quanto o nativo vão passar por uma transformação, mais ou menos rápida e intensa, da própria identidade. Como lidar com isso? Como transformar a própria identidade e, ao mesmo tempo, permanecer fiel ao próprio passado, aos próprios valores e à própria tradição religiosa? Utilizando uma linguagem mais teológica, o desafio está na “conversão”, entendida não apenas como mudança de filiação religiosa, mas também e, sobretudo, como reformulação do próprio imaginário religioso no interior da mesma filiação.

Na primeira parte deste artigo, vamos analisar as características e as conseqüências que a saída da própria terra comporta para o migrante,

¹ Cf. PANIKKAR, Raimond. *Il dialogo intrareligioso*. Assisi: Cittadella, 1988.

² Cf. LIBÂNIO, João Batista. *A volta à grande disciplina*. São Paulo: Loyola, 1984.

principalmente, no que se refere à sua prática religiosa. Para isso, lançaremos mão, sobretudo, da análise de Peter Berger. Na segunda parte, aprofundaremos a dialética entre identidade e alteridade religiosa, em busca de uma visão da religião que estimule e sustente o migrante no seu encontro dialético com a alteridade. No desenvolvimento desta última parte, nossa referência básica será a tradição judaico-cristã e, em alguns aspectos específicos, a tradição católica.

1. Desafios da religiosidade da pessoa que migra

Historicamente, no mundo católico, o cuidado pastoral no âmbito da mobilidade humana esteve relacionado, principalmente, com a preservação da fé e dos costumes daqueles católicos que migravam para contextos em que o catolicismo não estava presente, era minoritário ou ainda não suficientemente estruturado. Como asseverava Pio XII, na Constituição *Exsul Familia* de 1952, “era necessário que a Igreja procurasse, com extremo cuidado e assídua assistência, manter intacta neles [nos migrantes] a fé dos maiores e, de acordo com os preceitos da moral, a prática da vida” (n. 3). Com efeito, a falta de referenciais identitários religiosos, nas novas terras, poderia impossibilitar a prática religiosa – por exemplo, em ausência de comunidades católicas ou ministros ordenados – ou afetar seriamente as crenças e a moralidade dos migrantes. Esta preocupação eclesial era fundada ou exagerada?³

A fim de aprofundar essa questão, reputamos significativo apresentar alguns elementos da análise de Peter Berger no que diz respeito ao fenômeno social e religioso. De acordo com o sociólogo norte-americano, há uma relação dialética entre ser humano e sociedade: pelo processo da “exteriorização”, os indivíduos, coletivamente, constroem um mundo humano; no entanto, a “objetivação” da realidade construída e a posterior “interiorização” da realidade objetivada fazem com que o próprio ser humano se torne produto da sociedade. Instituições, papéis e as próprias identidades são construções sociais interiorizadas, embora não se possa pensar em termos determinísticos: o indivíduo é, ao mesmo tempo, produto e “co-produtor” do mundo social e de si mesmo.

Segundo Berger, toda construção social visa criar uma ordem, um *nomos*, que permita dar sentido à biografia do ser humano. É um escudo diante da possibilidade da anomia, ou, como diria Berger, do “terror” da anomia. Tornar-se anômico significa “tornar-se sem mundo”, perder

³ Cabe lembrar que outras igrejas e religiões (por exemplo, o islamismo), historicamente, tiveram cuidados análogos em relação à emigração dos próprios membros. No Brasil, cabe lembrar do assim chamado protestantismo de migração.

aqueles referenciais identitários que dão sentido à experiência cotidiana. Entre eles, o sociólogo norte-americano destaca a radical interrupção da “conversação com interlocutores importantes”, o que pode implicar na perda da memória, ou seja, um esquecimento do caráter nômico da construção. As conseqüências podem ser dramáticas:

a ordem fundamental em termos da qual o indivíduo pode ‘dar sentido’ à sua vida e reconhecer a própria identidade estará em processo de desintegração. O indivíduo não só começará a perder as suas posturas morais, com desastrosas conseqüências psicológicas, como também se tornará inseguro quanto às suas posições cognitivas. O mundo começa a vacilar no exato momento em que a conversação que o sustenta começa a esmorecer.⁴

Ao aplicarmos esta teoria às migrações, podemos inferir que a pessoa que emigra tende a interiorizar a realidade objetivada de um novo contexto social. Em outras palavras, o migrante passa por um “segundo processo de socialização”. Contudo, diferentemente do primeiro, o migrante pode comparar e estranhar, parcial ou totalmente, o novo contexto sócio-cultural que se lhe apresenta como alteridade, ou seja, como diferente daquele do país de origem. A experiência migratória, em si, é uma experiência de encontro com uma realidade “outra”, que pode colocar em xeque o sentido da própria biografia assim como é interpretado a partir da construção social do país de origem. Isto, parafraseando Berger, pode levar à anomia individual, ou seja, à perda de um sentido estruturador da própria existência, devido, sobretudo, à ausência de “interlocutores importantes” para dar legitimidade ao *nomos* subjetivo.⁵

Qual o papel da religião nesse contexto? Qual sua incidência nessas dinâmicas sociais? Focada por Berger na dialética entre cosmos (ordem) e caos, a religião é interpretada em seu papel de fundamentar a ordem social no sagrado. O mundo, construído pelos seres humanos, é abordado em correlação com a ordem cósmica, como expressão da natureza das coisas. Enfim, a religião é a suprema tentativa de afugentar a anomia e suas dramáticas conseqüências, fundamentando a plausibilidade da ordem social numa ordem cósmica e sagrada: *Deus vult!!* Ela “legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas”.⁶ A eficácia

⁴ BERGER, Peter. *O dossel sagrado*, p. 35.

⁵ Sobre a questão dos interlocutores, Berger sustenta que “a realidade subjetiva do mundo depende do tênue fio da conversação. A razão de muitos de nós não termos consciência dessa precariedade, a maior parte do tempo, está na continuidade de nossa conversação com os interlocutores importantes. A manutenção dessa continuidade é um dos mais importantes imperativos da ordem social” (*Ibidem*, p. 30).

⁶ *Ibidem*, p. 45.

da legitimação está justamente em ocultar o “caráter de coisa construída”⁷ da ordem social.

Neste espaço, nos interessa destacar que, segundo Berger, ao âmago desses processos está a necessidade da construção social ser constantemente sustentada. Ela é intrinsecamente precária e se sustenta unicamente pelos processos de legitimação, cuja interrupção geraria uma crise de anomia. Surge aqui o conceito de estrutura de plausibilidade: “cada mundo requer uma ‘base’ social para continuar a sua existência como um mundo que é real para os seres humanos reais. Essa ‘base’ pode ser denominada a sua estrutura de plausibilidade”. Esta estrutura vale tanto em relação à ordem legitimada quanto a suas legitimações. Dito de outra forma, a religião também precisará de uma estrutura de plausibilidade para continuar seu processo de legitimação e manutenção da ordem social. Berger cita expressamente o cristianismo:

A realidade do mundo cristão depende da presença de estruturas sociais nas quais essa realidade apareça como óbvia e que sucessivas gerações de indivíduos sejam socializadas de tal modo que esse mundo será real para eles. Quando essa estrutura de plausibilidade perde a sua integridade ou a sua continuidade, o mundo cristão começa a vacilar e sua realidade deixa de se impor como verdade evidente. É este o caso do indivíduo – digamos o cruzado, que foi aprisionado e é forçado a viver num ambiente muçulmano.⁸

É este também o caso específico dos migrantes. Berger cita o judeu exilado ou da diáspora, que se pergunta “como se pode adorar lahweh numa terra estranha?”. A saída da própria terra torna impuro o judeu, pois gera o risco de anomia pela perda da estrutura de plausibilidade da própria religião. Em outros termos, “a ‘conversão’ (isto é, a transferência individual para outro mundo) é sempre possível em princípio. Essa possibilidade aumenta com o grau de instabilidade ou descontinuidade da estrutura de plausibilidade em questão”.⁹

O judeu no gueto está menos inclinado à conversão do que o judeu que vive “em sociedades abertas”, pois, neste caso, sua estrutura de plausibilidade estará sujeita ao encontro dialético com outras estruturas de plausibilidade de outras religiões e ideologias. O risco de anomia se torna muito mais provável. Enfim, diz Berger,

a migração entre mundos religiosos significa migração entre duas respectivas estruturas de plausibilidade. Este fato tem tanta importância para os que querem fomentar essas migrações como para os que desejam impedir. Em

⁷ *Ibidem*, p. 46.

⁸ *Ibidem*, p. 59-60.

⁹ *Ibidem*, p. 63.

outras palavras, o mesmo problema sociopsicológico será envolvido na evangelização e na “cura de almas”.¹⁰

Qualquer conversão – entendida como mudança de filiação ou paradigma religioso – nasce da crise da estrutura de plausibilidade da própria religião e do encontro com outra. Evitar a conversão, então, significará reduzir os contatos com interlocutores que possam colocar em crise essa estrutura e, ao mesmo tempo, favorecer a conversação com pessoas significativas para sustentar e manter a memória da própria estrutura. Além disso, na visão de Berger, a maneira pela qual a religião se torna instrumento de legitimação está, em primeiro lugar, na “facticidade objetiva”, ou seja, na simples presença monopolista num determinado contexto social. Lendo essa expressão de forma inversa, podemos inferir que sua simples ausência, em outros contextos, se torna, para o migrante, um fator de desestabilidade da estrutura de plausibilidade e da ordem social nela construída.

As conseqüências são evidentes: em ausência de interlocutores significativos, de instituições e papéis sociais objetivados, de rituais que previnam os riscos de esquecimento, a precariedade da construção social – e da própria religião – vem à tona e se multiplicam os riscos de anomia, bem como as possibilidades de conversão a uma nova cosmovisão que tenha uma estrutura de plausibilidade mais sólida no novo contexto social.

Nesta ótica, o tradicional envio de padres, pastores, religiosos e religiosas para acompanhar os migrantes, ou a insistência das igrejas na preservação das tradições culturais, principalmente da língua, representam tentativas de manter significativos referenciais identitários em vista da manutenção da plausibilidade subjetiva da religião e da moralidade a ela relacionada. No entanto, permanecem abertas algumas questões: até que ponto a simples presença de ministros sagrados e a continuidade de alguns traços culturais garantem a incolumidade da crença e da prática religiosa? Até que ponto é possível para o migrante sobreviver sozinho, ir contra a ordem da realidade em que vive, sustentar uma religião cuja plausibilidade está em plena crise? E, de um ponto de vista teológico, a preservação rígida da prática religiosa deve ser privilegiada à sua transformação dinâmica em continuidade com o espírito dos fundadores?

Enfim, a abordagem de Berger nos ajuda, por enquanto, a interpretar o ato migratório como espaço de mudança, de reformulação do próprio *nomos* em contato com uma nova construção social que se

¹⁰ *Ibidem*, p. 64. Por “evangelização”, neste caso, entende-se a conversão do outro e sua incorporação na própria igreja/religião, enquanto com a expressão “cura de almas” indica-se a preservação e o amadurecimento da fé dos membros da própria tradição religiosa.

apresenta ao ser humano como objetiva. A migração é um espaço de reformulação identitária, inclusive, no que se refere à religião. Por outro lado, o fato do migrante provir de outra construção social, baseada em outro *nomos*, pode ter um papel desestabilizante em relação à ordem vigente no lugar de chegada. Em outras palavras, a presença do migrante desvela a existência de outras maneiras de ordenar ou, diria Berger, nomizar a realidade, incluindo a própria religião. O migrante percebe e faz perceber que a construção social vigente é apenas produção humana e, portanto, precária e sujeita a modificações. Nesse sentido, a exteriorização do migrante se torna um perigo para a ordem estabelecida ou, numa outra ótica, uma possibilidade de construção de uma nova ordem.

Isso vale também para a religião. Em princípio, o ato migratório, ao colocar em contato o migrante com alteridades religiosas e, sobretudo, com um contexto que questiona a estrutura de plausibilidade, acaba desmascarando o caráter de construção social da própria religião. Mesmo permanecendo na própria confissão, o migrante tende a mudar seu imaginário religioso. A religião deixa de ser algo de divinamente estabelecido, para tornar-se algo de humanamente construído. Nesta perspectiva, as migrações estariam favorecendo o processo de secularização, entendido como nova interpretação do fato religioso e não como fim dele (secularismo).

No entanto, a fim de evitar generalizações, é importante sublinhar que a aquisição da cultura do país de chegada, ou, como diria Berger, *mutatis mutandis*, a interiorização da realidade objetiva é sempre algo gradativo e personalizado. Nem todos os migrantes aceitam todos os códigos culturais que encontram. Estamos de acordo com Vittorio Cotesta, quando afirma que a cultura de uma sociedade é composta de uma pluralidade de códigos em relação aos quais o estrangeiro pode ter uma relação de maior ou menor proximidade. Em breve, ele pode estar razoavelmente integrado ao sistema econômico e, mesmo assim, rejeitar códigos relacionados à vida política ou ao mito constitutivo da sociedade.¹¹

Enfim, precisa ter cuidado para não cair em formas de determinismo. Existem inúmeras variáveis que condicionam a integração do migrante. Sua religiosidade poderá permanecer muito próxima daquela do período pré-migratório ou passar por profundas modificações. No entanto, mesmo levando em conta as peculiaridades de cada pessoa, bem como as diversidades das culturas e das religiões, não há dúvida de que todo migrante terá que lidar com o desafio da presença, muitas vezes hegemônica, de outras estruturas de plausibilidade. Isso exigirá necessariamente uma

¹¹ Cf. COTESTA, Vittorio. *Lo straniero*, p. 62.

resposta, seja ela o fortalecimento rígido ou até fundamentalista da própria religião, a adaptação criativa da própria religiosidade ao novo contexto ou a mudança da filiação religiosa.

2. A rejeição da alteridade

No século XVII, na Paz de Westfalia, na Europa, estabeleceu-se um acordo confessional sintetizado pelo ditado *cuius regio, eius religio*: esta regra obrigava os súditos a aceitar a religião do próprio rei a fim de evitar conflitos religiosos. Em outras palavras, posto que não houvesse espaço para o diálogo e a tolerância ou, mais simplesmente, posto que o contato com o diferente significasse um sério risco – como diria Berger – para a estrutura de plausibilidade da própria confissão religiosa, optou-se por separar fisicamente os membros das diferentes denominações cristãs. Na época, isso se concretizou pela violação daquilo que hoje chamamos de “liberdade religiosa”: a localização geográfica e a fé do respectivo monarca, de fato, determinavam a filiação religiosa das pessoas.

Diante disso, surgem algumas perguntas: esse acontecimento está relegado a um passado longínquo ou a dificuldade em conciliar a proximidade geográfica de membros de diferentes confissões religiosas continua ainda hoje? O contato com a alteridade religiosa é necessariamente deletério para a fé do migrante? A fim de evitar a saída de fiéis para outras igrejas ou religiões é necessário limitar os contatos, as “conversações” com pessoas com outras estruturas de plausibilidade?

A Paz de Westfalia, antes de tudo, atesta a dificuldade que o cristianismo e, em geral, a maioria das religiões têm em lidar com a presença de alteridades, ou seja, de “construções religiosas” diferentes.

No âmbito *ad intra*, essa dificuldade se concretiza na não aceitação da dissidência interna. Em geral, o aparecer de novos paradigmas interpretativos da própria tradição gera conflitos que, com frequência, são removidos pela separação, exclusão ou eliminação do diferente, tido como uma doença de impossível convivência. A alteridade é como um vírus que contamina o corpo e que deve ser eliminado. O risco de anomia não pode ser tolerado.

Nesta questão, gostaria de sinalizar dois aspectos: em primeiro lugar, a exclusão do diferente, em geral, se dá de forma geográfica, ou seja, na não participação da vida comunitária ou de determinados momentos fundamentais dela. Em segundo lugar, é interessante notar que, às vezes, a alteridade interna é considerada mais perigosa que aquela externa. Esta, de fato, por ser radicalmente “outra” atrai menos os fiéis que, ao contrário, podem ser mais facilmente seduzidos por alteridades internas que combinam traços de

continuidade e descontinuidade. Às vezes, há mais diálogo e comunhão entre membros de religiões diferentes do que entre grupos separados da mesma tradição religiosa. Usando a linguagem da teologia cristã, não raramente, é mais fácil o diálogo inter-religioso que o diálogo ecumênico.

No berço dessa dificuldade de lidar com a alteridade está uma construção identitária edificada em negativo: o que identifica é o fato de ser diferente do outro. Desta maneira, a introdução, por parte de membros da comunidade religiosa, de elementos estranhos à própria tradição é tida como infidelidade à mesma. O “sincretismo”, entendido de uma maneira pejorativa, se torna a grande traição à própria identidade.

Isso se torna ainda mais forte na época atual em que, de acordo com Berger, vivemos uma forte tendência à padronização das religiões, em contexto de secularização e pluralismo. Como aspecto correlato disso, o sociólogo norte-americano fala da “era das redescobertas das heranças confessionais”, enquanto necessidade de diferenciar grupos religiosos que, por diferentes razões, tendem a oferecer produtos cada vez mais parecidos.¹² Nesse sentido, exige-se uma “embalagem confessional” cada vez mais clara, de modo a criar fronteiras entre as diferentes denominações.

Na mesma esteira, Vittorio Cotesta sustenta que no atual contexto de secularização e globalização, a presença de um forte pluralismo leva numerosos grupos a perder a confiança na própria identidade. Sente-se o medo da competição de diferentes produtores de sentido e seus produtos. Nesta situação,

proprio mentre i confini e la sostanza dell'identità nazionale ed etnica sono messi in discussione, nascono movimenti e partiti in sua difesa. Da questa reazione ai processi di secolarizzazione e globalizzazione che investono la nazione nascono le tendenze alla chiusura e alla ridefinizione dell'identità perduta o minacciata. Lo straniero va pertanto mantenuto ai confini. Anzi, solo in quanto egli esiste, la comunità può autodefinirsi di nuovo. Questo tipo di comunità tende alla perfetta omologazione di tutti i suoi membri ed è pertanto caratterizzata da una bassa disponibilità alla tolleranza verso la differenza.¹³

O outro, enquanto pólo antitético, se torna instrumento de definição da própria identidade. Nesta visão não há espaço para a alteridade interna, pois ela é tida como auto-negação. Os únicos caminhos de fidelidade identitária são a baixa tolerância e a intensa uniformidade.

Já, de um ponto de vista externo, a não aceitação da alteridade se traduz em atitudes polêmicas e apologéticas em relação ao mundo,

¹² *Ibidem*, p. 159-160.

¹³ COTESTA, *op. cit.*, p. 68.

tido *a priori* como lugar hostil e inimigo. Os conflitos do catolicismo, no século XIX e primeira metade do século XX, com o mundo moderno ou a desconfiança em relação a alguns direitos humanos por parte de várias tradições religiosas representam claros exemplos dessa dificuldade de dialogar com o diferente.

De um ponto de vista teológico, freqüentemente, a rejeição da alteridade está acompanhada a uma interpretação rígida daquele conceito que a tradição judaico-cristã chama de “eleição”, ou seja, a crença na relação privilegiada ou exclusiva dos membros de determinada denominação religiosa com o Divino. Interpretado de forma fundamentalista, esse conceito pode levar ao exclusivismo, ou seja, à idéia de que não há revelação e salvação fora do próprio grupo. Não há, portanto, espaço para o diálogo. A proximidade do outro é execrada. A tolerância, quando houver, se torna simples indiferença.

É evidente que, na época da globalização, o que no passado era exceção se tornou regra. O pluralismo de fontes de produção de capital religioso hoje está se tornando cada vez mais amplo e universal, obrigando todos os grupos religiosos a lidar com a proximidade do outro. Neste sentido, alguns sociólogos da religião começaram a utilizar a metáfora do “mercado religioso” para expressar essa situação de pluralismo e, ao mesmo tempo, de concorrência entre tradições religiosas. Trata-se, é evidente, apenas de uma metáfora, pois, como reconhece Lester Kurz, “*non si possono acquisire o fare propri sistemi etici e credi di importanza vitale così facilmente come si compra un paio di scarpe o una casa*”.¹⁴ Mesmo assim, não há dúvida de que cresce um clima de competição entre as diferentes tradições religiosas, motivada pela difusão dos próprios credos e pela busca de novos adeptos.

Berger também analisa o fenômeno religioso, no mundo secularizado e pluralista, em analogia ao mercado. Na opinião dele,

os grupos religiosos transformam-se de monopólios em competitivas agências de mercado. Anteriormente, os grupos religiosos eram organizados como convém a uma instituição que exerce um controle exclusivo sobre uma população de dependentes. Agora, os grupos religiosos têm de se organizar de forma a conquistar uma população de consumidores em competição com outros grupos que têm o mesmo propósito.¹⁵

As religiões, em contexto pluralista, estão preocupadas com os resultados e, por isso, devem enfrentar a concorrência de outras religiões, mas, também, de outros rivais não-religiosos, como ideologias, valores

¹⁴ KURZ, Lester R. *Le religioni nell'era della globalizzazione*, p. 29.

¹⁵ BERGER, *op. cit.*, p. 150.

modernos, tendências culturais, que também aportam definições do mundo. Enfim, neste novo contexto, a religião passa por uma forte crise de credibilidade, vendo, assim, diminuído seu poder de construir o mundo. Agora ela pode, sim, construir “mundos parciais, universos fragmentários, cuja estrutura de plausibilidade, em alguns casos, pode não ir além do núcleo familiar”.¹⁶ Agora os “clientes” não são mais dependentes. A submissão é voluntária e, portanto, extremamente precária.

Cabe realçar que nem todas as denominações religiosas estão preocupadas em aumentar o número de membros ou difundir os próprios credos. Não raramente, determinados grupos religiosos assumem posturas proféticas e radicais mais aptas a afastar do que atrair “consumidores”.¹⁷ Nesse sentido, a noção de “resultados”, utilizada por Berger, deveria ser interpretada de forma peculiar a cada grupo religioso e, às vezes, até a cada segmento de cada grupo religioso. Enfim, a metáfora do mercado pode ser desviante ao traduzir o fenômeno religioso em termos monoliticamente comerciais. Por outro lado, ajuda a focalizar o clima competitivo que, de uma forma ou outra, acaba tendo uma influência capilar no cotidiano da maioria das religiões. Difunde-se uma sensação de insegurança e medo do proselitismo alheio. A alteridade religiosa se torna ameaçadora. O outro se torna o inimigo.¹⁸

Assim, apesar dos discursos oficiais, o medo da alteridade, sobretudo da alteridade dos migrantes, representa um dos principais paradoxos da suposta aldeia global. De acordo com Bauman,

a proximidade de ‘estranhos étnicos’ dispara os instintos étnicos dos nativos, e as estratégias que se seguem a esses instintos têm por objetivo a separação e o isolamento desses ‘alienígenas’, o que por sua vez reverbera no impulso ao auto-estranhamento e autofechamento do grupo isolado à força.¹⁹

Parafraseando Berger, o medo da anomia faz com que se interrompam as conversações e as relações com pessoas que sustentam uma diferente estrutura de plausibilidade. A manutenção do próprio mundo impele a exclusão dos outros.

Berger sinaliza importantes estratégias para impedir que o contato com a alteridade produza a crise da estrutura de plausibilidade, como o

¹⁶ *Ibidem*, p. 146.

¹⁷ Por exemplo, no Brasil, cabe citar a tomada de posição de algumas igrejas em favor da promoção dos direitos humanos de presos, prostitutas, meninos e meninas de rua, povos indígenas, movimentos sem-terra, ou seja, de grupos sociais frequentemente estereotipados e rejeitados pela maioria da população nacional.

¹⁸ Berger chega a falar na difusão de um “ecumenismo pragmático”, ou seja, numa aproximação entre igrejas em vista de uma regulamentação do mercado, de modo a evitar que as igrejas saiam prejudicadas pela competição selvagem (*ibidem*, p. 153-155).

¹⁹ BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*, p. 94.

“desenvolvimento de instituições subsocietárias de ‘defesa’, educação e sociabilidade, restrições voluntárias nos contatos sociais perigosos para a manutenção da realidade, endogamia voluntária de grupo”.²⁰ O mesmo vale tanto para quem não quer mudar de religião tanto para quem quer “ficar convertido”, que

precisa desligar-se daqueles indivíduos ou grupos que constituíam a estrutura de plausibilidade da sua antiga realidade religiosa, e associar-se tanto mais intensamente e (se possível) exclusivamente àqueles que servem para manter a sua nova identidade religiosa.²¹

A cura é a mesma: a separação da alteridade é tida como o caminho de manutenção da própria identidade religiosa e social.

Na realidade, essas tentativas de se proteger dos outros desmascaram a fragilidade das construções sociais identitárias. O medo do encontro com o outro é diretamente proporcional à fragilidade da própria identidade. Estamos de acordo com Vittorio Cotesta quando afirma que, “*la chiusura è piuttosto un segno di debolezza che di forza*”.²² As construções de majestosos muros, o envio pomposo de exércitos nas fronteiras ou a utilização de sofisticadas tecnologias para flagrar os imigrantes irregulares desmascaram a fragilidade de um contexto sócio-cultural incapaz de lidar com a presença da alteridade.

Seja como for, diante disso surgem algumas perguntas: há ainda espaço para o encontro e o diálogo entre alteridades religiosas? É possível a convivência e a colaboração entre elas? O ecumenismo e o diálogo inter-religioso são reais caminhos de comunhão e libertação ou meras estratégias para gerenciar os riscos da competitividade do mercado religioso?

Na última parte deste ensaio, tentaremos mostrar que a religião, em sua tarefa de dar sentido à existência, não necessariamente promove a manutenção da ordem. Ela pode ser interpretada também como espaço de encontro com a alteridade da presença inefável da divindade e, portanto, como espaço de inovação, transformação e abertura ao outro.

3. A “estrangeiridade” como caminho de encontro

No amplo universo religioso mundial, há muitas maneiras de interpretar a relação entre o ser humano e o sagrado. Existem enfoques diferentes entre as várias religiões, bem como no interior das mesmas. Nosso objetivo, neste capítulo, é mostrar como a religião pode se caracterizar também como espaço de encontro. Nesta ótica, a identidade religiosa, sempre *in fieri*, está no

²⁰ BERGER, *op. cit.*, p. 64.

²¹ *Ibidem*.

²² COTESTA, *op. cit.*, p. 66.

caminho de aproximação, constante e interminável, à transcendência e não nos limites rígidos do templo. Interpretar nessa ótica a religião significa criar pontes, abrir fronteiras, deixar as portas abertas para a acolhida da alteridade. Enfim, o que identifica a pessoa enquanto pertencente a um determinado grupo religioso é o fato de continuar dinamicamente fiel à própria tradição na interação constante com a novidade e a alteridade epifânica.

Esta abordagem do religioso não é abstrata ou ilusória. Na tradição judaico-cristã – nossa referência básica neste artigo – o Êxodo constitui o evento fundador de uma espiritualidade que se constrói na experiência e no testemunho das intervenções de Deus na história. Essa experiência é vivenciada na lógica da saída da própria terra, da fuga das seguranças do próprio lar, para enfrentar o desconhecido, o novo, verdadeiro espaço de encontro com o Altíssimo e de realização de Suas promessas. Israel é chamado a estar aberto à novidade de Deus, o que exige de seu povo um processo constante de conversão, a fim de reconhecer, em qualquer situação e contexto, a Sua nova manifestação.

Ser religioso, nesta ótica, significa compartilhar, em sentido analógico, a condição do estrangeiro, ou seja, da pessoa que não se identifica totalmente com o lugar em que vive. Os cristãos, apesar dos inevitáveis condicionamentos, conseguem transcender o próprio contexto histórico-cultural, estando sempre abertos à novidade de Deus. Dito de outra forma, a experiência profunda do ressuscitado faz com que as comunidades cristãs interpretem criticamente a realidade. Mesmo compartilhando a vida e os costumes dos povos no meio dos quais vivem, eles assumem atitudes críticas, não se identificando plenamente com nenhuma pátria.²³

Nesta perspectiva, a “estrangeiridade” representa um marco constitutivo das comunidades cristãs. De acordo com a *Carta a Diogneto*²⁴ - escrito do século II de autoria anônima – os cristãos “vivem na sua pátria, mas como forasteiros; participam de tudo como cristãos e suportam tudo como estrangeiros. Toda pátria estrangeira é pátria deles, a cada pátria lhes é estrangeira” (n. 5). Este estranhamento em relação à pátria terrena, longe de ser alienação ou fuga da realidade,²⁵ representa a característica de quem constrói a própria identidade religiosa na relação com o Deus do Êxodo,

²³ No decorrer dos últimos séculos, o fenômeno religioso foi interpretado, por alguém, como puro reflexo da realidade e, por outros, como totalmente autônomo. Na nossa interpretação, a religião é profundamente condicionada pela realidade, mas, ao mesmo tempo, mantém um espaço de autonomia. É o que queremos dizer ao afirmar que ela, às vezes, “transcende o contexto histórico-cultural”. Essa (limitada) autonomia é diretamente proporcional, como veremos daqui adiante, à capacidade de seus membros de “des-idolstrar” a realidade e estar constantemente abertos à alteridade divina.

²⁴ Cf. *Carta a Diogneto*. Petrópolis: Vozes, 2000.

²⁵ Embora não possa ser negada uma influência platônica, a *Carta a Diogneto* reconhece o papel dos cristãos que “sustentam o mundo” (n. 6) e não o desprezam.

o Deus que se apresenta constantemente como o Totalmente Outro. O encontro com esse Deus só é possível por quem vive a estrangeiridade, ou seja, o *modus vivendi* daquele que é capaz de transcender a realidade histórico-cultural em que vive. Neste sentido, há uma analogia entre o ser cristão e o ser estrangeiro: em ambos os casos, vivencia-se um parcial estranhamento em relação ao próprio contexto. No caso da pessoa religiosa, esse estranhamento é gerado pela abertura à alteridade de Deus e, por sua vez, gera posturas críticas em relação à realidade.

As atitudes proféticas e “contra-culturais” das primeiras comunidades cristãs confirmam essas afirmações. A partilha dos bens, a negação da divindade do imperador, a valorização da mulher, a recusa do serviço militar, a não-violência, a eleição “democrática” dos bispos, a aceitação do martírio são apenas alguns exemplos desse espírito profético. Enfim, como reconhece a Carta a Diogneto: os cristãos “obedecem às leis estabelecidas, mas com sua vida ultrapassam as leis” (n. 5). É justamente este “ultrapassar” as leis que atesta a “estrangeiridade” das comunidades cristãs em relação às pátrias em que vivem.

O ser religioso, nesta interpretação da tradição cristã, significa, precisamente, vivenciar uma atitude de abertura em relação à novidade da presença libertadora do Deus da história, abertura que exige uma não identificação plena com nenhuma realidade contingente e efêmera. Na Bíblia, este conceito é aprofundado na distinção entre Jahvé e os ídolos. Estes são produtos das mãos humanas, manipuláveis, criados pelo ser humano à imagem e semelhança de si mesmo. Jahvé, por outro lado, é transcendente, está além de qualquer codificação e definição, ultrapassa quaisquer lideranças e instituições históricas, não se deixa encaixotar por nenhum objeto, imagem ou lugar de culto. Jahvé é o Totalmente Outro. Moisés pode ver Suas costas, mas ninguém conhece Seu rosto (Ex 33,23). Jahvé pode ser ouvido apenas no “murmúrio de uma brisa suave” (1Rs 19,12) ou, como diz Paulo, pode ser visto “em espelho e de maneira confusa” (1Cor 13,12).²⁶

Portanto, a verdadeira experiência religiosa, na ótica bíblica, é o encontro com a Alteridade divina, sendo que a tentação humana consiste justamente em eliminar essa alteridade, criando constantemente ídolos, ou seja, divindades feitas nos moldes humanos. A tentação é a negação da estrangeiridade; a tentação é identificar-se e moldar-se plenamente pela lógica desta ou daquela pátria. Estamos de acordo com Adolph Gesché

²⁶ Algumas tradições islâmicas, na mesma esteira, apresentam 99 nomes ou atributos de Deus, sendo que o centésimo é desconhecido e, segundo uma lenda, guardado pelos camelos, pois ao ser humano não é dado compreender toda a realidade divina.

quando, ao tratar das invectivas dos profetas bíblicos contra a idolatria, sustenta que “o que o profeta denuncia é exatamente o que em termos modernos chamaríamos de rejeição da alteridade, do outro. Um homem, quando serve a um ídolo, nada faz senão adorar seu simples reflexo”.²⁷

A tradição cristã retomará essa questão com muita ênfase, dando origem às tradições apofáticas ou às teologias negativas, que reconhecem as limitações humanas em compreender e expressar plenamente os mistérios divinos. A própria noção de “reserva escatológica” remete para um conhecimento “antelucano” das realidades divinas, a saber, um conhecimento obtido na luz da madrugada²⁸. Enfim, Deus é absoluto, mas o conhecimento que dEle temos profundamente limitado. *Ergo*, a experiência do divino é sempre experiência da alteridade. A vivência da fé cristã, com frequência, vivência da estrangeiridade em relação ao próprio contexto. A experiência religiosa cristã exige uma constante *metanoia*, conversão do fiel, reiteradamente chamado a ultrapassar seus esquemas mentais e deixar-se guiar por Aquele que faz novas todas as coisas (cf. Ap 21,5).

No período patrístico, esta consciência continuará forte, embora não mais hegemônica. Após o Edito de Milão (313 d.C.), as conversões – ou talvez, mais simplesmente, as mudanças massivas de filiação religiosa – reduziram o espírito profético das comunidades cristãs. Assim, em reação a esta mundanização do cristianismo, difundiu-se, nessa época, o monaquismo com seu ideal da *xeniteia*:

Si tratta di un esilio volontario: c'è la consapevolezza che, se si vuole raggiungere l'obiettivo della *sequela Christi*, bisogna condurre una vita solitaria (monaco viene da *monos*, solo), e questa solitudine esige l'espatriamento, l'abbandono della propria patria. Ecco: questo è il significato di *xeniteia*.²⁹

Mesmo não negando nessa visão da realidade prováveis influências platônicas (e seus riscos), o que nos interessa sublinhar é o espírito anti-idolátrico que fomenta o radicalismo desses monges desejosos de recuperar o espírito profético das primeiras comunidades cristãs. A estrangeiridade, nesta ótica, se torna condição *sine qua non* do seguimento de Jesus de Nazaré.

Estas sucintas reflexões visam mostrar que, em sua tarefa de dar sentido e ordem à realidade, a religião pode, sim, legitimar as construções sociais vigentes, mas pode construir, também, um *nomos* “caótico”, “desordenado”, “crítico” ou seja, uma ordem dinâmica, inacabada, *semper*

²⁷ GESCHÈ, Adolphe. “O cristianismo e as outras religiões”, in TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto (org.). *Diálogo de pássaros*, p. 53-54.

²⁸ BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*, p. 311-312.

²⁹ FILORAMO, Giovanni. *Civitas peregrina*, p. 56.

reformanda, sujeita às intervenções constantes e imprevisíveis da alteridade divina. O que identifica o cristão – ou seja, o que o torna tal, o que é necessário que ele seja para se identificar como tal – é justamente o fato de ter consciência de que o Altíssimo se faz presente no mundo, mas sempre de forma parcial, limitada. O tradicional convite à “conversão constante” nada mais é do que uma conseqüência dessa identidade do cristão que, ao afirmar a precariedade e efemeridade do presente, reconhece que a realidade é construção humana e, portanto, não pode ser absolutizada, idolatrada. Daí a experiência de se sentir estrangeiro no mundo.

Nesta ótica, a religião cristã gera segurança e amparo – exorciza a anomia, diria Berger – unicamente por garantir a presença do ressuscitado até a consumação dos séculos (cf. Mt 28, 20), mas não oferece nenhuma certeza em relação à ausência de desordem, de dificuldades e de sofrimentos. A providência de Deus Pai não elimina a cruz. A segurança e a “ordem” é dada pelo parceiro de caminhada e não pela facilidade ou pela certeza do caminho. A existência do cristão pode, às vezes, se tornar desordenada, paradoxal, ininteligível. A única ordem, o único *nomos* está na consciência de que toda ordem histórica é efêmera, provisória e, portanto, não pode ser absolutizada, idolatrada; a única certeza é que não temos pátria nesta terra, que somos estrangeiros. A única pátria é a alteridade divina.

Ao encerrar esta parte, repetimos mais uma vez: a espiritualidade da estrangeiridade possibilita uma profunda relação dialética com a alteridade, permite o encontro, o diálogo, a interação com o diferente, e, ao mesmo tempo, alimenta a atitude crítica em relação a todo tipo de experiência contingente. Em outras palavras, qualquer tipo de encontro com a alteridade será aceito e valorizado, mas nunca absolutizado ou idolatrado. Qualquer experiência de Deus é importante, mas nenhuma é definitiva. Retomando a Carta a Diogneto: “toda terra estrangeira é sua pátria, e cada pátria lhes é estrangeira” (n. 5).

4. Estrangeiridade e Pastoral Migratória

Voltamos, agora, às perguntas iniciais: é possível interpretar o encontro de alteridades religiosas como espaço de enriquecimento recíproco ou, então, para evitar conflitos ou proselitismos será necessário eliminar, separar ou assimilar o outro? O migrante, em terra estrangeira, terá condição de perseverar na própria tradição religiosa ou está, necessariamente, destinado à mudança? O outro é uma ameaça, um inimigo?

A análise de Berger mostrou que a mudança de contexto social implica, necessariamente, uma crise, mais ou menos grave, das estruturas de plausibilidade da própria religião, o que pode levar à mudança de filiação religiosa ou a uma reformulação simbólica da mesma. Enfim, a experiência migratória implica necessariamente uma crise identitária e, portanto, algum tipo de mudança. Neste sentido, a preocupação tradicional da Igreja católica – e não só dela – de auxiliar as comunidades de migrantes, através da criação de uma pastoral da mobilidade humana, atesta a plena consciência, por parte da instituição, em relação aos riscos do ato migratório.

Por outro lado, no que se refere aos modos de preservar a fé dos migrantes, a prática tradicional do envio de ministros ordenados ou outros tipos de lideranças responde – diria Berger – à necessidade de manter “a conversação com interlocutores importantes” para a manutenção das estruturas de plausibilidade da própria religião. Sem dúvida é uma prática que não elimina os desafios e as crises identitárias inerentes ao ato migratório, mas, com certeza, as ameniza. Outras religiões e igrejas cristãs também utilizam a mesma prática, favorecendo a formação de comunidades e associações de fiéis ao redor de lideranças religiosas.

No entanto, na nossa opinião, essa prática pastoral está mais preocupada em preservar a fé do migrante do que em enriquecê-la no encontro com a alteridade. Em outras palavras, ainda hoje, o foco de muitas Pastorais Migratórias – católicas e a-católicas – está, sobretudo, em evitar a mudança de filiação religiosa dos próprios fiéis. É uma ótica institucional. No contexto do citado “mercado religioso”, o critério quantitativo torna-se cada vez mais hegemônico na avaliação das práticas pastorais. Perder fiéis é sintoma de fracasso, da mesma forma que, para uma empresa, o é a perda de clientes. Nesta ótica, a migração constitui sempre um risco, pois, como vimos, implica sempre transformações identitárias. As Pastorais Migratórias, às vezes, são pensadas apenas para reduzir os prejuízos.

Já, na ótica da “estrangeiridade”, que tentamos esboçar neste artigo, o foco, mais que na mudança de filiação, está na “conversão”, aqui entendida como “o retorno do coração humilde e contrito a Deus, com o desejo de lhe submeter mais generosamente a própria vida”.³⁰ Esta conversão não necessariamente implica a mudança de adesão religiosa: em princípio, pode-se passar por um processo de *metanoia* profunda, por uma mudança do próprio paradigma simbólico e, ao mesmo tempo, permanecer na mesma tradição religiosa.

Focada no paradigma da conversão, a Pastoral Migratória estará preocupada, sobretudo, em favorecer uma profunda experiência religiosa

³⁰ PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e Missão*, n. 37.

dos migrantes no encontro com a alteridade do novo contexto histórico-cultural. A proximidade geográfica do outro, longe de ser rejeitada, será até promovida, justamente por fortalecer a consciência da efemeridade de cada construção social e a total alteridade do Deus da revelação cristã. Nesta perspectiva, o pluralismo se torna uma riqueza e as Pastorais Migratórias terão como prioridade auxiliar a formação de sociedades inter-religiosas e interculturais, em que não haja apenas a convivência respeitosa entre diversidades, mas interação e interlocução entre elas. Em outros termos, a experiência migratória será tida antes como uma oportunidade para o enriquecimento humano e espiritual do fiel, do que uma ameaça. A conversão será buscada e promovida de forma incondicional, mesmo levando em conta os riscos de uma possível mudança de filiação religiosa.

Além disso, interpretando-se como estrangeiro em sua experiência de fé, o migrante estará aberto e sensível ao encontro com outros povos, culturas e religiões, pois sabe que seu país de origem não é sua pátria, mas apenas uma construção social efêmera e contingente, assim como seu paradigma religioso, ou seja, sua maneira histórica de vivenciar a fé em Deus. De forma análoga, o migrante olhará o novo contexto histórico, cultural e religioso com os olhos críticos de quem sabe que a alteridade é espaço de encontro com o Totalmente Outro, mas, ao mesmo tempo, espaço efêmero, transitório, parcial. Isso não é anomia. Isso é um *nomos* dinâmico, uma ordem *semper reformanda*.

Neste contexto, o papel da religião pode se tornar supra-sistêmico ou, até, anti-sistêmico, questionando os fundamentos da manutenção do *status quo*. A luta antiidolátrica, desta forma, concretiza-se na luta contra a idolatria de qualquer construção social e religiosa que se apresente como “divina” ou “eterna”. Idéias como a do “fim da história” ou da “guerra infinita” são claramente imbuídas do discurso religioso nos moldes idolátricos. As pretensões sacrificais do mercado neoliberal também lançam mão de argumentos religiosos para justificar a vitimização de inocentes.³¹

Enfim, acreditamos que uma importante contribuição que as igrejas cristãs podem oferecer para os migrantes do terceiro milênio, além das lutas solidárias em prol de seus direitos fundamentais, é o despertar da espiritualidade da estrangeiridade, enquanto caminho de encontro com o outro e atitude crítica em relação à realidade. Para que isso seja possível, a estrangeiridade deve ser vivida, antes, *ad intra*, no seio das próprias igrejas que, neste sentido, se transformam em verdadeiros laboratórios de acolhida – gratuita e crítica – de todo tipo de alteridade.

³¹ Cf. SUNG, Jung Mo. *Sujeito e sociedade complexas*. Petrópolis: Vozes, 2002.

Ao mesmo tempo, se torna necessária uma mudança de paradigma da Pastoral da Mobilidade Humana: duma pastoral de conservação da fé, para uma pastoral da conversão; de uma pastoral do medo, que vê como ameaças as migrações e o mundo, para uma pastoral da coragem, que reconhece nas migrações e na experiência dos estrangeiros, caminhos da presença reveladora e libertadora do Deus da Vida; duma pastoral “capitalista”, preocupada com os números, com a manutenção da quantidade de fiéis (capital humano), para uma pastoral “contemplativa”, voltada à contemplação da ação do Espírito, em todos os seus diferentes e surpreendentes caminhos; enfim, de uma pastoral eclesiocêntrica, centrada no fortalecimento da instituição, para uma pastoral reinocêntrica, em que a prioridade está na realização da vocação transcendental de cada ser humano.

Bibliografia

- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CARITAS – MIGRANTES. *Immigrazione. Dossier Statistico 2005*. XV Rapporto. Roma, 2005.
- Carta a Diogneto*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- COTESTA, Vittorio. *Lo straniero*. Pluralismo culturale e immagini dell’Altro nella società globale. 3ª ed., San Donato Milanese (MI): Laterza, 2005.
- FILORAMO, Giovanni. *Civitas peregrina*. Radici cristiane dell’idea di straniero (a cura di Gabriella Caramore). Brescia: Morcelliana, 1999.
- GESCHË, Adolphe. “O cristianismo e as outras religiões”, in TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto (org.). *Diálogo de pássaros*. No caminho do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993.
- KURZ, Lester R. *Le religioni nell’era della globalizzazione*. Bologna: Il Mulino, 2000.
- PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e Missão*. São Paulo: Paulinas, 1993.