

## “Religiões, culturas e identidades”

José Manuel M., Anes

O regresso em força, no final do século passado e neste começo de século, do religioso - e do espiritual e, também, do mágico -, embora sob novas formas (algumas das quais “efervescentes”), é um fenómeno global que muito dificilmente se poderia prever, há cerca de 30 anos. Após um diagnóstico feito a partir dos anos 60-70, explicitado numa “teoria da secularização” que afirmava que a religião institucional em crise, face à modernidade e ao Estado democrático laico, continuaria a perder a sua posição na “praça pública”, verifica-se um regresso em força do religioso mas agora sob novas formas, por vezes “efervescentes”, naquilo a que hoje se chama uma “dessecularização do mundo” e um “reencantamento do mundo”; a este propósito, é interessante notar o caso de Peter Berger que, após ter defendido a “secularização”, veio agora corrigir a sua posição - não se trata de negar a evidente crise de influência social e política da religião institucional no mundo moderno ocidental, mas de constatar e explicar as novas formas de religiosidade e de espiritualidade que entretanto nasceram e se desenvolveram.

Este regresso global do religioso está sendo acompanhado por afirmações e reafirmações identitárias culturais (incluindo algumas “invenções da tradição”) extremamente poderosas. Pode mesmo afirmar-se que o religioso e o cultural são hoje (outra vez), e numa escala global, os principais elos sociais e, portanto, de identidade socio-cultural dos grupos e comunidades.

\*

A vaga de afirmação violenta por parte das religiões, que começou em meados dos anos 70 com a revolução iraniana – essa “vingança de Deus” (Gilles Keppel) ou

esse “aumento global de violência religiosa (Mark Juergensmeyer) -, faz parte de um **“ressurgimento global da religião e da cultura”** (Scott Thomas) – o qual, é preciso dizer, não apresenta aspectos exclusivamente violentos, mas também mais benéficos, como a participação de religiões e movimentos religiosos em acções ecuménicas em prol da paz (ver, por exemplo o papel da Comunidade de Santo Egídio, do Dalai-Lama, etc.). Deste ressurgimento são manifestações evidentes não só correntes como a dos Carismáticos católicos, os Evangélicos e os Pentacostalistas protestantes, o espiritualismo “New Age”, mas ainda outras manifestações da enorme (e paradoxal) importância do religioso na esfera política, como é o caso das transformações políticas na Polónia, por acção da Igreja Católica (transformações que se estenderam depois aos outros países do lado de lá da então “cortina de ferro”).

No entanto os diversos fundamentalismos, milenarismos, apocaliptismos e revivalismos assumem, na maior parte dos casos, características extremistas e violentas, quer no âmbito dos impropriamente chamados “cultos” e “seitas”, na verdade, Novos Movimentos Religiosos (ver, p. e., editado por Christopher Partridge e com prefácio de J. Gordon Melton, *Encyclopedia of New Religions: New Religious Movements, Sects, and Alternative Spiritualities*, 2004, ou *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, editado por James R. Lewis, 2004) – lembremo-nos apenas dos casos do grupo Verdade Suprema, no Japão e na Rússia e da Ordem do Templo Solar, na Suíça, em França e no Canadá -, quer no âmbito de tendências no seio das chamadas “grandes religiões” ou “religiões históricas” – por exemplo, os bombistas cristãos contra as clínicas de aborto nos EUA, o terrorismo budista no Sri Lanka, o extremismo dos ultra-ortodoxos judaicos e está claro, o terrorismo islâmico, incluindo as suas formas recentes de auto-sacrifício suicidário. Isto deve-se àquilo a que Scott Appleby chamou de **“ambivalência do sagrado”** (cf. *The Ambivalence of the sacred: religion, violence and*

*reconciliation*, 2000), a qual existe em todas as “grandes religiões” (e à qual não escapam, surpreendentemente para alguns, nem o hinduísmo, nem o budismo); de facto, “as mais nobres expressões da religião e da espiritualidade, podem também produzir ódio, violência e intolerância” (Scott Thomas, op. cit., p. 13), ou não fossem elas expressões da cultura humana.

René Girard, o autor de *La Violence et le Sacré* e de *Le Bouc Émissaire*, Professor em Stanford e antropólogo *malgré les anthropologues* (apesar dos elogios de Victor Turner e de Lucien Scubla e da referência no livro de texto de 2000, *The Anthropology of Religion* de Fiona Bowie), elaborou uma doutrina da violência e do sagrado, que identifica a violência como estando na própria origem da religião e da cultura. Para Girard e os girardianos (de que são exemplo os já citados Mark Juergensmeyer e Scott Thomas), as sociedades promovem a coesão social e a estabilidade política, através do “mecanismo da vítima expiatória (e emissária)”, na verdade indivíduos ou grupos sociais que são perseguidos ou marginalizados, e que carregam toda a culpa dos males da sociedade, particularmente da “violência indiferenciada”, generalizada e caótica, com origem na chamada “violência mimética”. Ao canalizar essa violência sobre um indivíduo ou grupo, a sociedade estabelece uma unanimidade violenta que a salva do caos e lhe permite (re)estabelecer a ordem. A origem da cultura e da religião radica, segundo Girard, nos rituais que se estabelecem com o objectivo de simbolizar essa violência real que se verificou nessa emissão e expiação da vítima (ou vítimas).

Assim, o mecanismo sacrificial (simbólico ou real) é a saída por vezes encontrada “quando é necessária uma solução política para resolver um conflito etno-religioso ou conflitos nacionais, particularmente em estados fracos ou colapsados”. Caso ele não seja posto em prática, as soluções serão sempre provisórias, arriscando-se

a cair em breve numa violência indiscriminada com origem em religiões políticas e nacionalismos sagrados. No entanto, mesmo em estados fortes como por exemplo os EUA, existe a utilização deste mecanismo sacrificial em algumas situações delicadas como foi o caso da escolha de Sadam Hussein como vítima expiatória, logo após o 11 de Setembro...

\* \*

O aparecimento destes fenómenos religiosos (uns mais efervescentes do que outros) parece estar associado a uma **crise do estado liberal no Ocidente** e a uma **crise do estado secular modernizante nos países em desenvolvimento** - um verdadeiro falhanço na produção de democracia e de desenvolvimento nesses países, quer em soluções marxistas, quer capitalistas -, mas ao mesmo tempo por uma rejeição do Ocidente moderno e secular e por uma demanda de **desenvolvimento assente nas heranças identitárias**, isto é, um desenvolvimento compatível com a autenticidade e a identidade religiosas e culturais. Como refere Scott Thomas (in *The global resurgence of religion and the transformation of international relations*, 2005, com prefácio do Rev. Desmond Tutu, pp. 10 e 11), “existe um ressurgimento global da religião que tem lugar através do mundo e que desafia a nossa interpretação do mundo moderno – (isto é) o que significa ser moderno - (...) e que manifesta uma mais profunda e mais geral **desilusão com aquela modernidade que reduz o mundo àquilo que pode ser percebido e controlado pela razão, pela ciência e pela tecnologia e deixa de fora o sagrado, a religião e a espiritualidade**”. Pergunta-se, a propósito: não haverá, para além da modernidade ocidental, liberal e laica, outras maneiras de ser moderno mantendo as raízes culturais e religiosas das sociedades? Aquilo que vemos hoje, desafia a própria teoria que temos da sociedade e das relações internacionais, pois “a

religião fornece muitas vezes mais do que uma linguagem coloquial de legitimação da revolta e dos motivos subjacentes a alguns dos mais prementes e perturbadores movimentos nas relações internacionais. **A religião muitas vezes ajuda a constituir o próprio contexto identitário dos movimentos sociais, e os valores religiosos e suas práticas, tradições e instituições modelam realmente as suas lutas, encorajam a mobilização e influenciam o seu tipo de acção político-social.**” (op. cit., p. 12).

Assim sendo, será lícito dizer que o “ressurgimento global da religião” pode ser visto como uma consequência de um sentimento de desilusão com a modernidade vigente, como muito bem demonstrou Giles Keppel, no seu livro *La revanche de Dieu - chrétiens, juifs et musulmans à la conquête du monde*, 1991 (reed. 2003). Perante a dupla falência, das grandes ideologias e da modernização das religiões, que não dão respostas para a necessidade de sentido espiritual e de valores – tal como a ciência e a tecnologia também não o fazem – o homem de hoje tem, *grosso modo*, duas atitudes de **afirmação identitária religiosa**: ou procede a uma recomposição do religioso, com a criação de novas formas (posição mais frequente no Ocidente pós-moderno) ou reafirma as correntes tradicionais em movimentos fundamentalistas de alguma radicalidade. Alguns argumentam que essa reacção fundamentalista é anti-moderna, mas autores como Jose Casanova (*Public religions in the modern world*, 1994), Peter Berger (*The desecularization of the world*, 1999), para além de Keppel (op. cit.), afirmam que essa reacção de «desencantamento» é, ela própria, moderna (ou pós-moderna): “algumas formas de «religião pública» podem também ser compreendidas como críticas normativas *contrafactual* das tendências históricas dominantes, em alguns aspectos semelhantes às críticas clássicas, republicanas ou feministas” (Casanova, op. cit., p.43).

Em suma, o que uma perspectiva, digamos pós-moderna, quer dizer é que **não existe apenas uma maneira de ser «moderno»**, outrossim, “podem existir outras

formas de ser «moderno», de fazer «progresso» e de ser «desenvolvido» (...), (isto é), podem existir múltiplas vias, «**múltiplas modernidades**», ou múltiplos caminhos de ser moderno, apropriando-se das diferentes tradições culturais e religiosas no mundo em desenvolvimento (Scott Thomas, p.45). É claro que a nossa perspectiva de uma modernidade laicista com raiz no iluminismo – qual? já que existiram pelo menos três, o inglês, o francês e o americano (cf. Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: the British, French, and American Enlightenments*, 2004) – não aceita que a possibilidade de que “**o mundo pós-moderno seja um mundo pós-secular**” (Scott Thomas, *ibid.*). E isto porque existe um etnocentrismo cultural e político que considera como único modelo – isto é, um «pensamento único» - para a Europa, para o Ocidente, mas também para o resto do mundo, a nossa modernidade europeia e laica (na versão anglo-americana), ou mesmo laicista (na versão francesa). É preciso que o Ocidente seja humilde e não imponha os seus modelos às outras culturas, fora das suas fronteiras – já que dentro das suas próprias fronteiras isso poderá ser aceitável, embora a humildade continue a ser desejável face às culturas imigrantes que ele acolhe no seu seio.

\* \* \*

É sabido que as “velhas” identidades comunitárias têm raiz no parentesco e no território. Mas uma vez que o Homem é um “animal criador de significação”, desde cedo esses elementos foram simbolizados enquanto que, progressivamente e à medida que a sociedade se desenvolvia (passando da natureza à cultura), as diversas componentes culturais – cultura material, linguagem, símbolos, valores, crenças, normas – tornaram-se também factores de identidade grupal. Assim, foram acrescentados às características biológicas e geográficas da identidade, outras de natureza simbólica pois, como escrevem John Macionis e Ken Plummer, “os humanos ao constuírem um mundo de significação (...) transformam os elementos do mundo em

símbolos, que são tudo aquilo que transporta uma significação particular reconhecida pelas pessoas que partilham essa cultura” (in *Sociology – a global introduction*, 3ª. Ed. 2005, p. 107).

Constitui-se desse modo, uma *superestrutura* ideológica assente em valores, crenças, normas, com uma grande carga simbólica, assistindo hoje a humanidade a (mais uma) uma demonstração do **poder dos símbolos culturais e religiosos**, particularmente destes últimos. Por vezes um empobrecimento da teoria – que acarreta uma conseqüente e perigosa incompreensão da realidade – acarreta o primado quase exclusivo da *infraestrutura* material em detrimento da *superestrutura* ideológica, pensando que esta última é um mero parasita da dimensão material, mas esquecendo que esta última adquire uma considerável autonomia e vida própria – **o poder simbólico** -, naturalmente em dialéctica com dimensão material da realidade.

As causas das dificuldades que o mundo está a atravessar actualmente, radicam desde logo nas desigualdades e injustiças de índole social, económica e política, mas ao mesmo tempo – e isto é importantíssimo! - na nossa incapacidade de “**tomar a sério a cultura e a religião**” - cf. Scott Thomas, *The global resurgence of religion and the transformation of international relations*, 2005. Como refere este autor, “(os não-ocidentais) **querem ganhar as vantagens da prosperidade material, mas de maneiras consistentes com as suas tradições culturais e religiosas**” (op. cit., p.8). Sabemos que é difícil para um ocidental ver rejeitado o seu modelo de modernidade que arrogantemente queremos impor como universal e indiscutível. Ainda recentemente os problemas verificados em França, com a onda de violência urbana da autoria de jovens descendentes de comunidades imigrantes, são uma demonstração da falência de um modelo de integração assimilacionista e normalizador proposto pelo estado laicista francês.

Que o Estado deve ser laico, e portanto neutro em relação às religiões, não nos parece oferecer dúvidas, num quadro de modernidade democrática ocidental. Mas que essa neutralidade implique nos nossos países europeus, como acontece na República Francesa, uma ocultação forçada dos símbolos religiosos e culturais, símbolos de uma vivência cultural e religiosa – como se o sagrado republicano tivesse “ciúmes” do sagrado religioso -, isso já nos parece ser uma má solução de integração cultural. Como refere Adam Crawford (“The growth of crime prevention in France as contrasted with the English experience”, in *Crime Prevention and Community Safety – New Directions*, Gordon Hughes ed., 2002, p. 230), “A Lei e a política francesas estão marcadas pela ausência de um **discurso público reconhecendo a existência de identidades étnicas e culturais**”. Existe, de facto, no universo legal e político francês, um “horror” à diferença cultural e religiosa, o que é sintoma em nossa opinião de um equívoco teórico, a saber de que a abertura à expressão da diversidade cultural – que seria um fantasma de “caos” cultural, no universo cultural laicista republicano francês - criaria necessariamente um caos social, decorrente duma diminuição da força dos símbolos republicanos. Ora, é exactamente a diluição e a anulação das **diferenças culturais e religiosas** – que são meio de afirmação identitária - que pode ser fonte de instabilidade, de conflito e de violência, segundo nos diz René Girard (outra vez ele!), quando nos recorda que em algumas comunidades humanas primitivas era o “medo” da ausência de diferenças – fonte potencial de rivalidades decorrentes do “desejo mimético” - que determinava, por exemplo a morte dos gémeos (esses demasiado iguais) - por exemplo nos Ibo da Nigéria, cf. Fiona Bowie, *The Anthropology of Religion*, op. cit., p. 50): “As culturas, mesmo e sobretudo se elas não pensam a violência fora do religioso, experimentam diante dela um **medo** que importa referenciar. E o verdadeiro sintoma da sua presença é **o semelhante, o idêntico, o indiferenciado**.”

As sociedades que sentiam outrora terror pelos gémeos e que se desembaraçavam deles desde o nascimento, acreditavam perceber na sua semelhança extrema uma ameaça de conflito agudo.” (René Girard, *Celui par qui le scandale arrive*, 2001, p. 30). Então segundo esta perspectiva verdadeiramente antropológica, **não é a diversidade que é uma ameaça à paz social, mas sim a semelhança, a anulação das diferenças, diferenças essas que estão na origem da própria cultura**, como refere Girard: “A cultura humana consiste essencialmente num esforço para impedir o desencadear da violência, separando, «diferenciando» todos os aspectos da vida pública e privada os quais, se os abandonarmos à sua reciprocidade natural arriscam-se a cair na violência irremediável” (ibid.). Então poderemos dizer, em conclusão, que **o problema não reside (de modo algum) no Estado laico, que separa a Igreja do Estado, o problema reside na ideologia “laicista” que só concebe a neutralidade face às afirmações identitárias culturais e religiosas, através da supressão da sua expressão diferenciada.**

Melhor orientação que a francesa neste domínio, parece ser pois a solução de **integração multicultural**, isto é uma integração que **respeita e mantém as diferenças culturais e religiosas, abrindo a possibilidade de eventuais aculturações e sincretismos que enriquecem ambas as comunidades (a integradora e a integrada), através da criação de novas formas culturais**, mas, deve dizer-se, esta solução também não está isenta de dificuldades, uma vez que não dispensa (como em todas outras) uma paralela integração socio-económica, desenvolvida num contexto de tolerância activa por parte da sociedade envolvente – solução que tentamos pôr em prática em Portugal, juntamente com outros países europeus, como a Inglaterra; como dizia recentemente Gordon Brown, no “Prospect Magazine” de Abril último, a “identidade britânica”, neste contexto, pode ser sintetizada pela seguinte definição: “um

acreditar na tolerância e na liberdade, um sentido de dever cívico, um sentido de *fair play* e de estar aberto ao mundo”.

\* \* \* \*

É pois necessário **abrir as nossas identidades as outras culturas e outras religiões, quer seja no plano internacional, quer seja no plano nacional**. Ora, neste último aspecto, importa saber como abrir a identidade histórica do país às novas comunidades migrantes de modo a que elas não se sintam agredidas, sabendo nós que não se pode (nem se deve) anular a história nem os seus vestígios patrimoniais. Tal como aconteceu recentemente em França com a vaga de violência suburbana da autoria de jovens (na sua maioria franceses) de origem norte-africana, em que muitos declararam não se sentirem franceses, não apenas no domínio da cidadania, mas no domínio cultural, rejeitando por isso a “identidade francesa”, também em Portugal, a movimentação de jovens de origem africana (cidadãos nacionais ou não) no último 10 de junho (com ou sem “arrastão”), parece-nos constituir um sinal de uma rejeição do significado dessa Festa Nacional e do Dia de Portugal, pelo menos no modo como é interpretado na memória colectiva e como sobrevivem (infelizmente) ecos de um passado não integrador, com o seu conceito de “raça portuguesa” e de “gesta nacional”. É necessário, se queremos **integrar no nosso seio todas as comunidades imigrantes – e integrá-los também culturalmente, embora mantendo e respeitando as diferenças – proceder a uma revisão da leitura dos nossos símbolos e mitos nacionais**. Isso tem sido feito a nível oficial (o 10 de Junho já não é Dia da Raça, mas sim dia de Portugal, Camões e das Comunidades, embora Camões signifique pouco para estas comunidades) e foi também feito a nível de diversos intelectuais a seguir ao 25 de Abril (Manuel Alegre, António Quadros, Natália Correia, Fernando Dacosta, etc.).

No que diz respeito a esta vontade de **abertura identitária integradora**, com consequências tanto internas como externas, citaremos o exemplo concreto de um mito nacional, o do Vº. Império que na origem é cristão – o Livro da Daniel do Antigo Testamento –, católico, português e imperial, na leitura do Padre António Vieira, passando depois, na visão de Fernando Pessoa (ele que queria ser um *estimulador de akllmas* e um *criador de mitos*), a um “império” da cultura, um “império” assente na língua portuguesa, para em Agostinho da Silva ser um Império do Espírito – que agora se poderia finalmente realizar por já não termos um império material –, com uma dimensão universal integradora de todos os “simples”.

É interessante referir que nesta **re-criação de tradições míticas** (que têm um objectivo evidente de resistência cultural e política, ver o caso da resistência contra os holandeses no Nordeste brasileiro, com uma raiz claramente sebastianista), as diversas vagas super-estruturais são produzidas respondendo a crises na infra-estrutura (refira-se que a passagem da violência simbólica, presente nos textos religiosos, a uma violência real, física, é determinada por vezes pela interacção com a infraestrutura – ver o caso da OTS e as perseguições judiciais e policiais aos seus dirigentes). Assim aconteceu por altura da perda da nossa independência, de 1580 as 1640, em que se reforçou a veia sebastianista e se elaborou o mito do Vº. Império (por essa “central” de propaganda nacionalista que eram os monges de Alcobaça, Frei Bernardo de Brito, etc.); assim aconteceu em finais do século XIX com o Ultimato inglês que determinou uma reafirmação identitária cultural de tipo “regeneracionista” (as “religiões da Lusitânia”, “lendas e narrativas”, as “tradições populares portuguesas”, etc.) na qual se insere a Quinta da Regaleira (Sintra) com o seu “nacionalismo místico” e, como resposta tardia, o Quinto Império de Pessoa. Assim aconteceu também, a seguir ao 25 de Abril, com a leitura mitificadora (para alguns mistificadora...) da nossa colonização como sendo

integradora e “humanista” (perspectiva que já vinha do salazarismo, mas noutra registo de argumentação) e do nosso papel no mundo como mediadores entre culturas, raças e civilizações. Trata-se de um **esforço de adaptação e abertura da nossa “identidade”, e de reinvenção da tradição identitária com o louvável propósito de integrar outras comunidades e estabelecer boas relações com os outros países** das ex-colónias (os chamados PALOPs).

Mas uma coisa são **mitificações**, outra bem diferente são as mistificações – e com esta nota final, em jeito de desabafo, termino esta minha comunicação -, como é o caso da que se verifica há cerca de 30 anos, referente à “linhagem real” dos Merovíngios, via Maria Madalena, a esposa de Cristo, e que tem como sede uma obscura aldeia do sul de França, Rennes-le-chateau. Mas se a seriedade deste *marketing* turístico-cultural fica muito a desejar, ele é (injustamente) recompensado com a visita anual de cerca de 300 mil turistas para verem a obra (de um *kitsch* ridículo) do cura Saunière. Que pena que os locais do nosso património construído não tenham um êxito proporcional à sua seriedade, interesse e valor histórico, como é o caso do Convento de Cristo e do Castelo dos Templários, em Tomar (e do vizinho castelo de Almourol) – e como é o caso, num registo neo-templário, da própria Regaleira -, isto numa época de mistérios e códigos templários, com milhões de leitores em todo o mundo. Mas será que a culpa pertence apenas aos estrangeiros que não nos visitam no número que nós merecíamos e desejávamos (e de que nós precisávamos, sobretudo em época de crise), ou também nos cabe alguma culpa na fraca vocação que temos para valorizarmos turística e culturalmente o pouco que temos no domínio do nosso património arquitectónico histórico? Mas isso são contas de outro rosário...

Caparica, 23 de Novembro de 2005