
MULTICULTURALISMO E CAPACIDADE IMAGINATIVA NO DOMÍNIO DA RELIGIÃO

CRISTINA PATRIOTA DE MOURA

Resumo: as sociedades globalizadas se caracterizam também pelo conceito da pluralidade cultural, fruto da grande circulação de de pessoas, bens, valores e referências culturais. Neste contexto, o multiculturalismo surge como conceito teórico que diz respeito à necessidade de acomodar outras concepções e outras práticas, diferentes daquelas dos grupos hegemônicos que idealizaram o univeralismo mas, ao mesmo tempo, colonizaram e oprimiram outros grupos, muitas vezes menosprezando suas práticas e visões de mundo no processo. Pensar a complexidade do mundo atual e reconhecer a diversidade de pontos de vista e interpretações da realidade significa a capacidade de imaginar também uma transcendência que não seja nem sectária nem homogeneizante. A gestão pacífica das diferenças é o caminho possível do multiculturalismo.

Palavras-chave: multiculturalismo, religião, globalização, pluridade cultural, gestão pacífica

Ao ser convidada a proferir esta aula inaugural em um curso de mestrado em Ciências da Religião, na Universidade Católica de Goiás, senti que a ocasião seria uma instigante oportunidade para compartilhar algumas idéias a respeito de questões que vêm desafiando o campo da antropologia, como área de conhecimento, e o campo da normatização de direitos de grupos no contexto atual, num sentido mais amplo.

O tema do multiculturalismo poderia parecer óbvio e fácil de ser tratado por uma antropóloga, já que o conceito de cultura e a constatação da diversidade das formas culturais está na base da definição mo-

derna da antropologia. Desde Franz Boas que, principalmente em sua versão norte-americana, a antropologia chamada cultural vem utilizando este conceito como premissa para se pensar a diversidade humana. O moderno conceito antropológico de cultura se estabeleceu na primeira década do século XX, mas ganhou força como forma padrão para se referir àquilo que distingue os povos humanos uns dos outros depois da grande crise mundial envolvendo o nazismo. O conceito de cultura foi de grande utilidade para desestabilizar noções deterministas – principalmente as racialistas – que pautavam as investigações e explicações científicas do século XIX e início do século XX.

Mas o próprio conceito de cultura vem sendo questionado na antropologia, no sentido de que o seu engessamento fez com que se traçassem fronteiras rígidas entre grupos que na realidade tinham formas muito mais fluidas, mutáveis e interpenetráveis do que se imaginava. Assim como os determinismos biológicos do século XIX enrigeciam as classificações, o culturalismo empregado no século XX também se tornou um determinismo que fez com que indivíduos e grupos fossem definidos de forma reificada.

Hoje já há antropólogos que questionam a própria utilidade de existir um conceito de cultura, já que este poderia facilitar a utilização de estereótipos e pressuporia uma “totalidade” empiricamente difícil de ser averiguada (KUPER, 1999). Para falarmos de multiculturalismo, portanto, é imprescindível ter em mente que só existe multiculturalismo onde existem culturalismos, estes baseados em alguma noção do que seja essa coisa chamada cultura. E por culturalismos quero me referir a discursos, no sentido foucaultiano de epistemologias e programas de verdade que servem como sustentáculos a regimes de poder específicos.

É interessante, no entanto, perceber que se, por um lado, o conceito de cultura como sendo algo plural surge na antropologia, o termo multiculturalismo vem sendo utilizado mais por outros campos de saber, notadamente a filosofia, o direito e a ciência política. Isso porque ao longo do século XX o termo cultura veio sendo apropriado cada vez mais pelo grande classificador de pessoas e grupos da modernidade capitalista ocidental: o Estado Nação. Seja no sentido de forjar ou perpetuar sentimentos de unidade nacional ou no de classificar diferentes grupos internos ao domínio estatal, o termo cultura serviu como um equivalente geral para falar

dos processos mais diversos. Por um lado, há a cultura como sinônimo daquilo que torna um povo específico singular frente a outros povos e , por isso mesmo, um explicador da diversidade. Por outro lado, temos também outra acepção do termo cultura, este utilizado no âmbito das “sociedades complexas” da modernidade ocidental: a cultura como sendo fruto do que existe de melhor e mais cultivado, tida como um valor universal e com um significado bem próximo à idéia de civilização. Na interessante formulação de Santos (2003, p. 27):

Estes dois modos de definir a cultura permitiam estabelecer uma distinção entre as sociedades modernas – as sociedades coincidentes com espaços nacionais e com territórios sob a autoridade de um Estado -, estruturalmente diferenciadas que ‘têm’ cultura, e as ‘outras’ sociedades ‘pré-modernas’ ou ‘orientais’ que ‘são’ culturas. Essas duas formas foram consagradas e reproduzidas por instituições típicas da modernidade ocidental como as universidades, o ensino obrigatório, os museus e outras organizações, e exportadas para os territórios coloniais ou para os novos países emergentes dos processos de descolonização, reproduzindo nesses contextos concepções eurocêntricas de universalidade e de diversidade.

Exploreemos mais um pouco essa distinção entre os que “têm” cultura e os que “são” cultura. Essa distinção, feita por Santos sem uma análise muito aprofundada do debate antropológico acerca do conceito de cultura, é bastante interessante para pensarmos as possibilidades de gestão das diferenças no mundo atual. Segundo uma tradição antropológica que remonta a Durkheim e Mauss, as sociedades “arcaicas”, primitivas ou o que quer que queiramos chamá-las, seriam todos integrados, com instituições totalizantes como a religião primitiva de Durkheim (1996) ou fenômenos sociais totais, como o Kula e Potlatch analisados por Mauss (2003). É interessante que essa noção de totalidade integrada casa bem com a noção de cultura de Tylor ou mesmo a desenvolvida por Boas e seus alunos, principalmente Alfred Kroeber (Laraia, Kuper). Também Lévi-Strauss (1986) defenderá esse tipo de concepção de cultura, ainda que em seu célebre *Raça e cultura* defenda a diversidade e veja a possibilidade de mudanças e intercâmbios entre culturas diferenciadas. Não obstante, como critica Geertz em texto escrito em 1999, Lévi-Strauss pensa em relações entre culturas diferentes

e não na gestão das diferenças culturais dentro das sociedades complexas contemporâneas.

Em termos mais concretos, as questões morais provenientes da diversidade cultural, as quais, se é que chegavam a surgir, surgiam sobretudo entre sociedades – aquele tipo de coisa dos ‘costumes contrários à razão e à moral’ de que se alimentou o imperialismo –, surgem agora, cada vez mais, dentro delas (GEERTZ, 2001, p. 77).

E, mais adiante no mesmo texto:

Meu propósito é sugerir que chegamos a um ponto na história moral do mundo (uma história que, em si mesma, é claro, é tudo menos moral), em que somos obrigados a pensar nessa diversidade de modo bem diferente do que costumávamos fazer. Se de fato está ocorrendo que, em vez de se separarem em unidades emolduradas, em espaços sociais com limites definidos, as abordagens seriamente distintas da vida estão se misturando em espaços mal definidos, espaços sociais cujos limites não têm fixidez, são irregulares e difíceis de localizar, a questão de como lidar com os enigmas de julgamento a que tais disparidades dão margem assume um aspecto bem diferente (GEERTZ, 2001, p. 82-3).

É a essa gestão das diferenças que o multiculturalismo visa responder, como necessidade premente em um mundo onde as diferenças não estão localizadas somente nas fronteiras de sociedades diferentes, mas no âmbito de sociedades sujeitas a regimes de direito específicos, num mundo globalizado onde há cada vez mais fluxos de pessoas, bens, valores e referências culturais. À idéia do multiculturalismo como organização de diferenças no âmbito de sociedades nocionais, pode-se contrapor a idéia de interculturalidade e do hibridismo (CANCLINI, 2003), que não supõem necessariamente o fechamento de culturas em si mesmas¹. A grande perversão do multiculturalismo, tal qual muitas vezes exercido no âmbito estatal, é que ele muitas vezes só aceita as diferenças “culturais” como sendo “culturais”, no sentido da cultura como uma das esferas da vida em uma ordem social onde existem outras esferas, como a política e a economia, estas outras tidas como “universais”. Assim, os grupos étnicos ou religiosos, tidos como “culturais” têm seus direitos garantidos contanto que se conformem às normas e

sistemas de classificação da sociedade hegemônica naquilo que não seria “cultural”, como se pensa ser o caso do direito e da economia. O paradoxo, no entanto, é que o conceito antropológico de cultura inclui o direito e a economia como formas culturalmente específicas, que variam segundo ordens de significados compartilhados. O que acontece, portanto, é que reduzindo os outros a “culturas”, os Estados ocidentais muitas vezes esquecem que o que eles estão apresentando com racional e universal também é culturalmente específico e que a própria universalização só é possível a partir de longos processos de dominação (SANTOS, 2003; DUMONT, 1993; PEIRANO, 2006)

SER OU TER RELIGIÃO: UMA QUESTÃO DE CIVILIZAÇÃO?

De forma análoga ao caso do conceito de cultura, a produção científico-acadêmica sobre religião se iniciou justamente no momento em que, no ocidente, se consolidou a separação entre as esferas ou domínios sociais. Em diversas sociedades o Estado se separou da Igreja e esta deixou de ditar as regras acerca da interpretação e estudo dos fenômenos naturais ou sociais. As ciências humanas, notadamente a sociologia, se consolidam justamente neste contexto. O próprio termo “ciência da religião” só é possível neste contexto em que ciência e religião são vistos como esferas relativamente autônomas e a “ciência” é tomada como a esfera de conhecimento legítimo e a “religião” um objeto passível de investigação científica. Tal concepção é impensável ou mesmo absurda em um contexto onde não há tal divisão entre o natural e o sobrenatural e onde todo o conhecimento se reveste de uma aura de sacralidade atribuída a forças superiores à natureza humana. Dentro de tal contexto, ou “cultura”, se assim o quisermos chamar, não há ciência da religião, pois a própria religião já é a ciência e toda ciência tida como verdadeira está relacionada a concepções espirituais.

Assim sendo, uma “cultura” que não faz a separação entre ciência e religião não “tem” uma religião, ela é a própria religião. Essa afirmação não passa de uma permutação dos termos da conclusão à qual chega Durkheim (1996) em seu clássico *As formas elementares da vida religiosa*. Após analisar o que ele chama de religião primitiva, o ilustre sociólogo francês chega a seu veredicto: a religião primitiva é a própria sociedade. É da sociedade, experienciada nos ritos

religiosos, que emerge o sentimento de que há uma força superior. E é também no âmbito dessa sociedade sacralizada que emergem as categorias de entendimento, as técnicas, enfim, a “ciência”.

O que acontece no mundo ocidental é que as culturas de origens judaico-cristãs passaram por longos processos de secularização e separação de esferas onde a religião ficou subsumida à esfera da “cultura”, enquanto a ciência, a política e a economia se estabeleceram como domínios hegemônicos, concebidos como universais e, portanto, tidos como superiores a práticas religiosas, por exemplo². Uma consequência dessa forma de conceber o mundo é que o respeito às diferenças é apreciado e mesmo exigido contanto que não afete os domínios “universais” da “civilização” ocidental, tais quais a economia capitalista, os valores democráticos e individualistas e o formato laico do Estado.

É neste contexto que o multiculturalismo se torna uma questão problemática. E não é de se estranhar que os maiores problemas internacionais se dêem justamente em contextos onde os valores “universais” do ocidente são contestados por valores “culturais” e “religiosos” do “oriente”, como é o caso das crises relacionadas ao oriente médio e ao mundo muçulmano, por exemplo (SAID, 1995). Não obstante, é fácil esquecer que o próprio universalismo ocidental tem fortes raízes religiosas, bem como nossas organizações e valores políticos e econômicos. Max Weber, por exemplo, mostrou como o surgimento do “espírito do capitalismo” teve como condição necessária o estabelecimento de uma prática ascética e sistemática gestada no âmbito do calvinismo europeu (WEBER, 2004).

Para Weber, uma vez estabelecida a lógica capitalista de produção e acumulação, bem como a racionalidade da ciência moderna, essas teriam se dissociado completamente de suas origens religiosas, em um processo de irreversível desencantamento do mundo. Porém, essa visão não se mantém sem contestação. O antropólogo do Sri Lanka e professor de Harvard, Stanley Tambiah, por exemplo, questiona a validade da oposição entre ciência, magia e religião e a operacionalidade destes termos como conceitos antropológicos, já que à antropologia cabe compreender não só o mundo ocidental, mas as culturas humanas em geral (TAMBIAH, 1990). Tambiah demonstra um processo de cientifização do mundo onde o ocidente toma a dianteira e o cientismo aparece não como uma racionalidade centrada no cálculo dos melhores meios para os melhores

fins específicos mas uma ideologia (no sentido dado por Marx) que desconsidera a pluralidade de cosmologias e apresenta a ciência como verdade última inquestionável. A ciência, portanto, deixa de ser um procedimento instrumental e passa a ser uma ideologia que, em oposição à magia ou à religião, vistos como sistemas integrados autônomos, tende a superá-los e desconsiderá-los como meios de dar sentido à vida coletiva.

Por outro lado, o próprio ocidente não é tão laico como se pensa. E nesse sentido é interessante lembrar os questionamentos feitos por Bruno Latour (1994) às grandes separações feitas pela “modernidade”. Em seu livro *Jamais fomos modernos*, o antropólogo francês demonstra que as separações entre natureza e cultura, por exemplo, foram mais ilusões provisórias do que verdades duradouras, e a proliferação de híbridos e novas tecnologias como as tecnologias reprodutivas, por exemplo, mais uma vez põem em cheque a operacionalidade de tais ilusões.

No caso do Brasil, vemos que proliferação de práticas religiosas extáticas, tanto em denominações protestantes quanto católicas vêm crescendo em número nas derradeiras décadas. Também vêm crescendo as práticas espiritualistas e esotéricas nos grandes centros urbanos, justamente entre profissionais e membros das camadas médias. Esse fato aponta para novas buscas de sentido transcendentes, e um “reencantamento” procurado por sujeitos contemporâneos (MAGNANI, 1999; CARVALHO, 1999).

DIREITO À RELIGIÃO: “CULTURAL” OU “UNIVERSAL”?

Como o multiculturalismo é mais uma questão de direito e política do que uma questão de teoria antropológica “pura” (se é que existe tal coisa), proponho pensar uma querela legal. O caso proposto é extremamente interessante justamente por envolver e ilustrar algumas das questões teóricas aqui levantadas. Trata-se de um caso julgado na Suprema Corte dos Estados Unidos, envolvendo um pequeno grupo de pessoas (130, originalmente), em sua maioria cidadãos norte-americanos, que praticam uma religião de origem amazônica, cuja Sede Geral se localiza em Brasília e que tem seus ensinamentos espirituais transmitidos em língua portuguesa. A decisão da Suprema Corte, publicada em 21 de fevereiro de 2006, deu ganho de causa ao Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (CEBUDV)

sobre o governo federal dos Estados Unidos, que desde maio de 1999 vinha considerando ilegal o exercício religioso do grupo. Os rituais religiosos dessa religião têm como prática central a utilização sacramental de um chá, denominado hoasca, que é preparado através do cozimento de dois vegetais nativos da amazônia, o mariri (*banisteriopsis caapi*) e a chacrona (*psicotria viridis*). O uso ritual dessa bebida tem origens pré-colombianas e é bastante difundido entre grupos indígenas amazônicos. Também há outras religiões que fazem uso sacramental do chá, inclusive nos Estados Unidos, mas o caso julgado envolveu somente a UDV. O caso em questão, que se iniciou em um corte distrital no estado do Novo México e chegou até a Suprema Corte dos Estados Unidos, foi uma iniciativa do Centro Espírita União do Vegetal contra o governo dos EUA, alegando que o governo estaria impedindo o livre exercício religioso daquele grupo e violando, portanto, os direitos garantidos pelo Religious Freedom Restoration Act (RFRA)³, instituído pelo congresso americano em 1993.

Vejamos as interpretações “culturais” em jogo. Em primeiro lugar, o uso ritual do *cipó*, *yagé*, *ayahuasca* ou *vegetal* (nomes pelos quais a mesma bebida é conhecida em diferentes contextos) é perfeitamente aceitável e inclusive desejável nas múltiplas culturas indígenas amazônicas no qual ele ocorre. No âmbito das religiões urbanizadas que utilizam a bebida, a mesma é compreendida como um veículo de transcendência também integrado nas vidas cotidianas de seus adeptos. A União do Vegetal, especificamente, utiliza a comunhão com o chá Hoasca para efeitos de “concentração mental”, sendo a mesma uma doutrina reencarnacionista de fundamentação cristã.

Na interpretação do governo dos Estados Unidos, no entanto, o chá hoasca deveria ser proscrito pelo motivo “universal” de que ele contém uma substância química – a dimetiltriptamina (DMT) - que consta de listas internacionais e também nacionais como um alucinógeno. O chá, então, deveria ser tratado como uma droga proscrita e sua importação considerada tráfico de drogas, independente de seu uso ser exclusivamente ritual.

Não obstante, o direito ao livre exercício da religião é um direito fundamental e que merece atenção especial na constituição norte-americana desde o início. O próprio Charles Taylor, filósofo político que vem discutindo as bases filosóficas do multiculturalismo, aponta para o fato de que é o modelo estadunidense que permite que o

direito de grupos seja incluído em uma organização política liberal. E o mais interessante é que esse modelo é justamente religioso em sua origem. Ao falar sobre a constituição dos EUA e a declaração de direitos, Taylor (1994, p. 74) nos esclarece, em uma nota:

A Primeira emenda, por exemplo, que proibiu o Congresso de determinar qualquer religião, não foi feita inicialmente a pensar na separação entre a Igreja e o Estado como tais. Foi, sim, aprovada numa altura em que muitos Estados tinham sua Igreja e destinava-se, simplesmente, a impedir que o novo governo federal interferisse ou anulasse as decisões locais.

Essa mesma primeira emenda é o que permite que grupos se defendam contra o governo federal se este interfere no “exercício sincero da religião”. Voltando ao caso citado, é interessante vermos parte do argumento enviado à Suprema Corte pela Conferência dos Bispos Católicos dos Estados Unidos, em favor da UDV:

A postura da UDV nessa questão é a situação arquetípica onde se torna necessário o aumento da proteção ao exercício religioso. Não se trata de alguma reivindicação pessoal subjetiva de um direito de estar isento de leis criminais gerais, ou mesmo de usar o chá Hoasca de alguma outra forma que não como parte de um sacramento religioso. Outrossim, a questão é se o direito dessa religião de administrar seus sacramentos durante seus serviços religiosos será testado pela aplicação do teste de interesse vinculante (compelling interest test) que o congresso decidiu que se aplicaria sob o Ato de Restauração da Liberdade Religiosa. Nós opinamos que problemas institucionais são um subconjunto de questões que difere de reivindicações de isenção individualizadas. Elas são mais numerosas mas afetam muito mais pessoas. E o conflito com princípios religiosos bem estabelecidos é constantemente claro e inequívoco⁴.

O que está em jogo é justamente o direito de grupos, que se distingue dos direitos individuais. Enquanto os direitos individuais são pensados como universais, as culturas de onde originaram as primeiras declarações universais eram justamente aquelas culturas ocidentais individualistas que “universalizaram” suas concepções para atingir toda a humanidade. O dilema do multiculturalismo é justamente a necessidade de acomodar outras concepções e outras práticas, diferentes daquelas dos grupos hegemônicos que idealizaram o

universalismo mas, ao mesmo tempo, colonizaram e oprimiram outros grupos, muitas vezes menosprezando suas práticas e visões de mundo no processo.

A situação mundial atual, com o grande aumento de migrações de populações, o esfacelamento de muitas das narrativas modernas de progresso e civilização e a consolidação política que grupos minoritários, com demandas de reconhecimento, é o que faz com que o tema do multiculturalismo seja tão relevante e complexo. Definir de forma estanque o que sejam culturas ou listar de forma hierarquizada quais os domínios a serem reconhecidos como universais e aqueles a serem reconhecidos por suas particularidades já não funciona mais. A dinâmica do mundo atual, sob a égide de processos pensados sob os rótulos da globalização e da pós-modernidade, torna imperativa a gestão dialógica dos direitos e do reconhecimento, assim como a negociação de hierarquias e relevâncias, o que deve ser feito caso a caso.

O desafio, para aqueles que se dispõem a pensar a complexidade do mundo atual e reconhecer a diversidade de pontos de vista e interpretações da realidade, é a capacidade de imaginar uma transcendência que não seja nem sectária nem homogeneizante. A religião, como propriedade universal da humanidade, mas que se apresenta de formas tão particulares e diversas, representa desafios análogos. A transcendência imaginada no âmbito religioso originou historicamente – e continua originando – concepções das mais diversas, inclusive as científicas, econômicas e políticas. O multiculturalismo é um possível caminho para chegar à gestão pacífica das diferenças, mas o desafio está no processo, no caminhar, mais do que nas formulações teóricas propositivas, ainda que essas nos permitam imaginar e pautem nossos projetos de ação.

Notas

¹ Santos (2003) propõe aqui uma “hermenêutica diatópica”, mas sem fugir da circunscrição das culturas.

² Ver Dumont (1993).

³ Ato de Restauração da Liberdade Religiosa.

⁴ “The UDV’s posture in this matter is the archetypal situation where increased protection for religious exercise is called for. No personal, subjective claim of a right to be exempted from the general criminal laws, or to use Hoasca tea other than as part of a religious sacrament, is at issue. Rather, the question is whether this religion’s right

to administer its sacraments during its religious services will be tested by application of the compelling interest test Congress decided would apply under the Religious Freedom Restoration Act. We submit that institutional problems are a different subset of issues than individualized claims for exemption. They are less numerous but affect far more people. And the conflict with well-established religious principles is often clear and unequivocal” (Supreme Court of the US, 2005, p. 3).

Referências

CANCLINI, N. G. Políticas para a interculturalidade. In: _____. *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

CARVALHO, J. J. de. *Um espaço público encantado: pluralidade* Brasília: Ed. da UnB, 1999. (Série Antropologia, n. 249).

DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: M. Fontes, 1996.

GEERTZ, C. *Os usos da diversidade em Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

KUPER, A. *Culture: the anthropologist's account*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1999.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LEVI-STRAUSS, C. *Raça e cultura em O Olhar Distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1986.

MAGNANI, J. G. C. *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na cidade*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MAUSS, M. Ensaio sobre a Dávida. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

PEIRANO, M. Pecados e virtudes da antropologia: uma reação ao problema do nacionalismo metodológico. In: _____. *A teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006.

SAID, E. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

SANTOS, B. de S. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SUPREME Court of the United States. *Brief of the United States Conference of Catholic Bishops as Amicus Curiae in Support of Respondents*. October Term, n. 04-1084, 2005.

TAMBIAH, S. *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

TAYLOR, C. *Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

Abstract: Global companies are also characterized by the concept of multiculturalism because of the great movement of goods, people, values and cultural references. In this context, multiculturalism appears as theoretical concept that concerns the need to accommodate other ideas and other practices, different from those of groups that idealized the hegemonic uniculturalism but at the same time, colonized and oppressed other groups, often disregarding their practices and visions the world in the process. Thinking the complexity of the current world and recognize the diversity of views and interpretations of reality means the capacity to imagine also a transcendence that is neither sectarian nor homogenizing. The peaceful management of differences is the possible path of multiculturalism.

Key words: multiculturalism, religion, globalization, cultural pluridade, peaceful management