

IDENTIDADE E ALTERIDADE RELIGIOSA NA EXPERIÊNCIA MIGRATÓRIA

Roberto Marinucci *

despite de todos os discursos em favor da tolerância e do diálogo, atualmente nos deparamos com uma crescente aversão à alteridade. O “outro” desperta temores e fobias. A vida ao lado do diferente assume traços de incerteza e insegurança. Aumenta a saudade do tempo em que as sociedades eram menos complexas, menos pluralistas.

As religiões não fogem dessa realidade. Elas também são afetadas pelas dinâmicas globalizantes, sobretudo no que se refere à questão da desmonopolização da produção de capital religioso: torna-se cada vez mais difícil encontrar espaços geográficos monopolizados por uma única tradição religiosa. Deve-se isso a diferentes fatores, como a separação entre religiões e Estado, a perda de credibilidade das religiões tradicionais, o crescente subjetivismo, a redução da esfera religiosa ao âmbito do privado e, sobretudo, o pluralismo cultural e religioso decorrente da globalização da informação e da intensificação dos fluxos migratórios.

Neste contexto, a situação dos migrantes é uma das mais desafiadoras. 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. Além disso, as próprias sociedades de acolhida são desafiadas pela presença de migrantes “importadores” de crenças e religiões exógenas, que questionam os monopólios tradicionais. Em ambos os casos, o desafio está no encontro dialético entre a própria e a alheia identidade religiosa.

Na primeira parte deste artigo, vamos analisar as características e as conseqüências que a saída da própria terra comporta para o migrante, principalmente, no que se refere à sua prática religiosa. Para isso, lançaremos mão 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.

OS MIGRANTES E OS DESAFIOS DA ALTERIDADE

Historicamente, no mundo católico, o cuidado pastoral no âmbito da mobilidade humana esteve relacionado, sobretudo, com a preservação da fé e dos costumes daquelas pessoas 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 Família* 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; tradução minha). 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?

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. O ponto de partida do sociólogo norte-americano é a dialeticidade da relação entre o ser humano e a sociedade: “As duas asserções, a de que a sociedade é produto do homem e a de que o homem é produto da sociedade, não se contradizem. Refletem, pelo contrário, o caráter inerentemente dialético do fenômeno social” (Berger, 1985: p. 15-16). Na teoria de Berger, pelo processo da “exteriorização”,

os indivíduos, coletivamente, constroem um mundo humano, mas 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.

Berger, no entanto, realça também o papel ativo do indivíduo: “o mundo social (com suas instituições, papéis e identidades apropriados) não é passivamente absorvido pelo indivíduo, e sim apropriado ativamente por ele” (ibidem: p. 31). Sua consciência nunca é totalmente socializada, a ponto de se formar uma “duplicação da consciência” (ibidem: p. 95), ou seja, um conflito entre a identidade socialmente fixada e identidade subjetivamente apropriada. Enfim, o indivíduo é, ao mesmo tempo, produto e “co-produtor” do mundo social e de si mesmo.

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 aqueles referenciais identitários que dão sentido à experiência cotidiana. Entre eles, o sociólogo norte-americano destaca a radical interrupção da “conversação com interlocutores importantes” para o ser humano, 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 (ibidem: p. 35).

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”. O caso do idioma é sintomático: a nova língua aparece como algo objetivo, externo, que a pessoa deve apreender para garantir uma mínima convivência social.

No entanto, diferentemente das crianças, 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 da maneira que 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* subjetivo¹.

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!! Deus o quer!!*

A religião, portanto, se torna um escudo contra a precariedade do mundo e os riscos de anomia, um dossel sagrado que visa dar estabilidade, transformar o caos em cosmo, dar sentido e ordem à realidade. Ela *“legítima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas”* (ibidem: p. 45). A eficácia da legitimação está justamente em ocultar o *“caráter de coisa construída”* (ibidem: p. 46) da ordem social.

Neste espaço, nos interessa destacar que, segundo Berger, no 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”*, que Berger assim define: *“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 (ibidem: p. 59-60).

É este também o caso específico dos migrantes. Berger cita o judeu exilado ou da diáspora, que se pergunta *“como se pode adorar Iahweh numa terra estranha?”*. A saída da própria terra torna impuro o judeu, pois gera o risco de anomia, de perda da estrutura de plausibilidade da própria religião. Dito de outra forma, *“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”* (ibidem: p. 63).

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. 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 outras palavras, o mesmo problema sociopsicológico será envolvido na evangelização e na ‘cura de almas’”* (ibidem: p. 64).

Qualquer conversão – entendida como mudança de pertença 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 ou, então, favorecer a conversação com pessoas significativas para sustentar e manter a memória da própria estrutura. Fica clara, nesta ótica, a razão pela qual Israel considerava o contato com os pagãos uma forma de impureza.

Cabe realçar, nesta ótica, que para 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: na 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 ou pastores 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 mais 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 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 mostra que a construção social vigente é apenas produção humana e, portanto, precária e sujeita a modificações. Nesse sentido, se a interiorização da nova construção social estimula uma reformulação identitária do migrante, a exteriorização deste 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.

CAMINHOS DE REJEIÇÃO DA ALTERIDADE

No século XVII, na Paz de Westfália, na Europa ocidental, 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, optou-se por separar fisicamente os membros das diferentes denominações religiosas 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 pertença religiosa da pessoa.

Diante disso surgem algumas perguntas: esse acontecimento está relegado a um passado longínquo ou a dificuldade em conciliar a proximidade geográfica de diferentes confissões religiosas continua ainda hoje? Atualmente, existem respostas parecidas aos desafios da alteridade religiosa? A globalização econômica e as migrações internacionais favorecem ou prejudicam a tolerância e o diálogo entre os povos e as religiões?

O episódio do século XVII, antes de tudo, atesta a dificuldade que o cristianismo e, em geral, a maioria das religiões tem em lidar com a presença de alteridades, ou seja, de “construções religiosas” diferentes. Isso se torna ainda mais forte na época atual em que, de acordo com Berger, vivemos uma forte tendência à padronização das religiões, devido ao contexto de secularização e pluralismo, cujo correlato é a “redescoberta das heranças confessionais”, enquanto necessidade de diferenciar grupos religiosos que, por diferentes razões, tendem a oferecer produtos cada vez mais parecidos (ibidem: p. 159-160). Nesse sentido, exige-se uma “embalagem confessional” cada vez mais clara, de modo a criar fronteiras entre as diferentes denominações. A eliminação ou, simplesmente, o

menosprezo dessas fronteiras põe em risco a identidade religiosa do grupo.

Para analisar essa realidade, alguns sociólogos da religião começaram a utilizar a metáfora do “mercado religioso”. Trata-se, é evidente, apenas de uma metáfora, pois, como reconhece Lester Kurz, “*não se podem adquirir ou fazer próprios sistemas éticos e credos de importância vital tão facilmente como se compra um par de sapatos ou uma casa*” (Kurz, 2000: p. 29). Mesmo assim, na opinião de Berger, “*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*” (Berger, 1985: p. 150).

Enfim, em contexto pluralista, reduz-se o poder que a religião tem 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*” (ibidem: p. 146). 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 resultados quantificáveis, como, por exemplo, aumentar o número de membros ou difundir os próprios credos. Não raramente, determinados grupos religiosos assumem posturas proféticas e anticonformistas mais aptas a afastar que atrair “consumidores”.² 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.³

A regra do *cuius regio, eius religio* aponta também uma solução frequentemente encontrada, ainda nos dias de hoje, para a superação dos conflitos étnicos e religiosos: quando se esgotam ou não se trilharam os caminhos do diálogo, a única solução possível é a separação física e geográfica dos atores envolvidos. No âmbito migratório, por exemplo, o aumento do número de detenções e deportações de estrangeiros irregulares confirma a lógica da exclusão física do diferente. As políticas de cotas, muitas vezes, são orientadas a favorecer o ingresso de determinados grupos de migrantes e a exclusão de outros. Mas também as restrições à reunião familiar, a separação geográfica de migrantes no território ou a opção pelos vistos “temporários” de trabalho manifestam, de forma não muito dissimulada, o medo da presença estável do diferente. Mesmo quando, por razões econômicas, a presença do estrangeiro se faz necessária, tende-se a exorcizar sua alteridade, ao ver de Zygmunt Bauman através da assimilação ou da exclusão:

O propósito das pressões pela assimilação era despojar os “outros” de sua “alteridade”: torná-los indistinguíveis do resto do corpo da nação, digeri-los completamente e dissolver sua idiossincrasia no composto uniforme da identidade nacional. O estratagema da exclusão e/

ou eliminação das partes supostamente indigeríveis e insolúveis da população tinha uma dupla função. Era usado como arma – para separar, física ou culturalmente, os grupos ou categorias considerados estranhos demais, excessivamente imersos em seus próprios modos de ser excessivamente recalcitrantes para poderem perder o estigma da alteridade; e como ameaça – para extrair mais entusiasmo em favor da assimilação entre os displicentes, os indecisos e os desinteressados (Bauman, 2003: p. 85-86).

A dominante lógica da exclusão/eliminação do diferente e de sua diversidade representa o principal paradoxo da suposta “aldeia global”. 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 à exclusão dos outros.

Para impedir que o contato com a alteridade produza a crise da estrutura de plausibilidade, Berger sinaliza importantes estratégias, como o “desenvolvimento de instituições subsocietárias de ‘defesa’, educação e sociabilidade, restrições voluntárias nos contatos sociais perigosos para a manutenção da realidade, endogamia voluntária de grupo” (Berger, 1985: p. 64). O mesmo vale para quem não quer mudar de religião ou quer “ficar convertido”, o qual “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” (idem). Enfim, a cura é a mesma: a separação da alteridade é o caminho de manutenção da própria identidade religiosa e social.

Diante disso surge a pergunta: 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?

A RELIGIÃO: PONTE DE ENCONTRO COM O OUTRO E OS OUTROS

Nesta última parte, tentaremos fundamentar que a tarefa de dar sentido, que a religião desenvolve, não se identifica necessariamente com a manutenção da ordem. A religião pode ser interpretada também como “ponte”, ou seja, como espaço de encontro com a alteridade e como agente de transformação. A identidade religiosa está sempre *in fieri*, no caminho do encontro com Deus, e não nos limites rígidos do templo. Interpretar nessa ótica a identidade religiosa significa criar pontes, abrir fronteiras, deixar as portas abertas para a acolhida da alteridade. Enfim, o que identifica o “crente” enquanto pertencente a um determinado grupo religioso é o fato de continuar dinamicamente fiel à sua tradição na interação constante e inovadora com a alteridade religiosa.

Esta abordagem do religioso não é abstrata ou ilusória. Na tradição judaico-cristã, por exemplo, 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.

Nessa perspectiva, o encontro com a alteridade divina representa um elemento constitutivo da tradição judaico-cristã. Na Bíblia, focaliza-se, com muita insistência, a distinção entre Jahvé e os ídolos. Estes são criados pelo ser humano a 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, só pode ser visto “*em espelho e de maneira confusa*” (1Cor 13,12).

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. Estamos de acordo com Adolph Gesché quando, ao tratar das invectivas proféticas 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*” (Gesché, 1993: p. 53-54).

A tradição cristã retomará essa questão dando origem 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 madrugada (Boff, 1998: p. 211-212). Enfim, 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).

Esta “heterofilia” se torna tão central, constitutiva e normativa, que envolve também a relação com aqueles que foram criados à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1,26). O ser humano é, sem dúvida, o mais importante caminho para o encontro com o Altíssimo, desde que nele seja perscrutada e reconhecida a própria alteridade divina. Dito de outra maneira, caso o “outro ser humano” seja destituído de sua alteridade e manipulado como um ídolo, as relações interpessoais se tornam reificadas ou, poderíamos dizer, “*idolatradas*”.

Portanto, em sua tarefa de dar sentido e ordem à realidade, a religião pode legitimar as construções sociais vigentes, mas pode construir, também, um *nomos* “caótico”, “desordenado”, ou seja, uma ordem dinâmica, inacabada, *semper reformanda*, sujeita às intervenções constantes e imprevisíveis da alteridade divina. O tradicional convite à “conversão constante” nada mais é do que uma consequência dessa identidade “heterófila” 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.

EXPERIÊNCIA MIGRATÓRIA:

FONTE E ALIMENTO DA ALTERIDADE RELIGIOSA

As conseqüências das reflexões anteriores para o âmbito da mobilidade humana são eloqüentes. As migrações internacionais estão promovendo um expressivo acirramento do pluralismo religioso. Em muitos casos, as religiões acompanham a própria migração de adeptos, como é o caso, por exemplo, do islamismo na Europa. Dados da União Européia mostram como a migração internacional pode interferir no perfil religioso da região. Em 2003, mais de 30% do total de migrantes eram de religião islâmica (Caritas – Migrantes, 2005: p. 208). A migração é fonte e alimento da alteridade religiosa.

A lógica do *cuius regio, eius religio* não pode ser mais aplicada no sentido estrito. No entanto, o medo que a presença maciça de estrangeiros, ou seja, de pessoas socializadas em outros contextos sociais, possa desmascarar a precariedade da própria construção social e religiosa, multiplica as atitudes xenófobas, discriminatórias e segregacionistas. Embora tenham perdido o poder de construir “o mundo”, as religiões podem ainda construir “mundos”, sobretudo, na vida privada de seus adeptos, e lutam para isso. A presença do estrangeiro representa mais um entrave na realização desse objetivo, pois desmistifica a idéia da existência de uma religião verdadeira.⁴

No entanto, se a religião for interpretada como ponte de encontro com o divino que se manifesta como alteridade, a crença e a pertença religiosa assumem o papel transformador, inovador, às vezes, anti-sistêmico, questionando os fundamentos da manutenção do *status quo*. A luta anti-idolátrica, nesta ótica, se realiza na superação da idolatria de qualquer construção social e religiosa que se apresente como “a-histórica”.

Portanto, a diversidade religiosa do

migrante, na medida em que se torna instrumento que desvenda a origem humana da construção social e religiosa vigente, pode ser interpretada positivamente em seu potencial de transformação e superação de estruturas idolátricas. Para isso, torna-se necessária a promoção da diversidade religiosa e cultural e, mais que isso, a formação de sociedades inter-religiosas e interculturais, em que não haja apenas a convivência respeitosa entre diversidade, mas interação, interlocução entre elas. O pluralismo pode trazer "competição", mas também "diálogo", "articulação", "parcerias". Os "resultados" a serem alcançados no mercado religioso podem ser a luta pelo aumento do número de fiéis, mas, também, a comunhão entre igrejas e religiões em vista da solidariedade e da paz universais.

Nesta perspectiva, não é suficiente garantir aos migrantes o direito de professar na vida privada sua religião tradicional. É fundamental que ele tenha espaços públicos onde sua religião possa ser abertamente cultuada, de modo a criar pontes concretas de interlocução com as demais tradições religiosas, em vista da formação de um "nomos desordenado", ou seja, *in fieri*, em construção, sempre aberto à novidade de Deus que o migrante pode trazer com sua presença e sua biografia.

Isso vale também para o migrante que, em contato com uma nova construção social, é chamado a uma necessária reformulação identitária. A questão, portanto, não é se a religiosidade do migrante mudou, e sim, de que forma mudou. Em outras palavras, não há como a fé do migrante ficar intacta diante da mudança de contexto social. O que as lideranças religiosas são chamadas a exigir aos próprios membros migrantes, mais que

uma estática repetição da religiosidade tradicional, é uma transformação dinâmica e, ao mesmo tempo, fiel, ou seja, sem perder os trilhos traçados pelo carisma transmitido pelos fundadores e os textos sagrados. Desta forma, a religião pode exorcizar a anomia e, ao mesmo tempo, tornar-se caminho de encontro e comunhão com a alteridade.

Enfim, diante dos desafios da globalização, como afirma o teólogo indiano Wilfred, "*existe espaço legítimo para uma comunidade confessional baseada em símbolos, crenças, ritos etc. comuns. Mas existe também a comunidade mais ampla que ultrapassa as fronteiras confessionais. Enquanto a maioria das tradições religiosas tem formas e meios eficazes de reforçar suas identidades confessionais, há muita coisa a fazer no sentido de reforçar a comunidade mais ampla*" (Wilfred, 2001: p. 40). É este o desafio vindouro.

*** Roberto Marinucci é Mestre em Missiologia e Pesquisador do Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios de Brasília.**

NOTAS

1 - Sobre a questão dos interlocutores, Berger sustenta que "a realidade subjetiva do mundo depende do tenuous 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" (Berger, 1985: p. 30).

2 - Por exemplo, no Brasil, a tomada de posição de algumas igrejas em favor da promoção dos direitos humanos de presos, prostitutas, meninos e meninas de rua, povos indígenas, ou seja, grupos sociais frequentemente estereotipados

e rejeitados pela maioria da população nacional.

3 - 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 (Berger, 1985: p. 153ss).

4 - A mesma reflexão pode ser desenvolvida no interior de uma única religião. Por exemplo, a presença de católicos latino-americanos nos Estados Unidos questiona profundamente o modelo eclesial estadunidense, principalmente, quando o catolicismo dos migrantes está imbuído, explícita ou implicitamente, pela espiritualidade da Teologia da Libertação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUMAN, Zygmunt
(2003) *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro, Zahar.
- BERGER, Peter
(1985) *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Paulus.
- BOFF, Clodovis
(1998) *Teoria do método teológico*. Petrópolis, Vozes.
- CARITAS – MIGRANTES
(2005) *Immigrazione. Dossier Statistico 2005*. XV Rapporto. Roma.
- GESCHÈ, Adolphe
(1993) "O cristianismo e as outras religiões". In: TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto (org.). *Diálogo de pássaros. No caminho do diálogo inter-religioso*. São Paulo, Paulinas.
- KURZ, Lester R.
(2000) *Le religioni nell'era della globalizzazione*. Bologna, Il Mulino.
- WILFRED, Felix
(2001) "A religião em face da globalização". *Concilium*, nº 293/5, p. 35-43.