

Um cemitério chamado Europa.
Cristianismo, visão global e identidades migratórias

Ruy Llera Blanes

«[...] É por isso, por exemplo, que muitos africanos falam que a Europa é um cemitério de cristãos!»

(MIGUEL, crente angolano, 10 de Maio de 2007)

Esta curiosa afirmação foi-me sugerida, há umas semanas atrás, por Miguel (nome fictício), um angolano cristão evangélico nos seus 40 anos que vive em Lisboa desde o início da década de 1990. Falávamos sobre a sua história de fé cristã no contexto da experiência de migração da África para a Europa.

A sua afirmação, proferida naquele momento sem qualquer intuito provocatório e denotando uma sensação de descobrimento e surpresa em relação a um conhecimento prévio, explicava-se a partir de um «confronto de religiosidades» experienciado por Miguel desde que se tornara cristão activo no Uíje até ao momento em que participava, enquanto obreiro (elemento com funções de liderança), no culto cristão evangélico africano mais antigo de Lisboa. Nascido no seio de uma família de crentes cristãos, e numa região (o Congo, que abrange o Norte de Angola e o Sul dos dois Congos francófonos) com uma tradição centenária e pluralizada de fé cristã, Miguel desde cedo começou a participar de forma activa em igrejas locais, nomeadamente nas Assembleias de Deus. Na viragem para a década de 1990, apesar da boa situação socioeconómica de que desfrutava em Angola,

decidiu, num «arrebato de intuição», viajar para Portugal. E por cá ficou. Nos primeiros tempos da sua estadia, Miguel verificou com desagrado que não existia em Lisboa uma igreja que correspondesse de forma específica às necessidades espirituais dos angolanos e outros africanos, pelo que, em conjunto com outros imigrantes oriundos da mesma região, ajudou a fundar o primeiro «culto africano de Lisboa».

No entanto, a surpresa e o desencanto de Miguel (e dos seus companheiros) não derivava tanto da inexistência de um culto específico para os africanos em Portugal, como do descobrimento de que, no que dizia respeito à fé e à prática cristãs, Lisboa — e, por extensão, a Europa — não era aquilo que ele imaginara. Para quem lhes trouxera o Evangelho séculos antes, isto deveria ser uma espécie de paraíso cristão. No entanto, Miguel veio encontrar uma realidade contrastada: as igrejas vazias, pouca predisposição para a oração, ninguém a predicar nas ruas... Era como se a fé, ao contrário do que acontecia no contexto angolano («onde a fé anda na rua»), andasse escondida do olhar público.

Neste sentido, tal como muitos outros angolanos (e, para o efeito, estrangeiros), ele sentiu na pele as diferenças da inevitável dialéctica mental que ocorre em processo de viagem, mobilidade e migração — a mesma dialéctica que faz com que nos perguntemos onde, afinal, é que se compra um bilhete para andar de eléctrico em Viena, por que raio é que o comboio é tão caro em Londres, afinal qual a «candonga» de confiança em Luanda, porque é que as cerejeiras são tão importantes em Tóquio, onde bebemos um café decente em Espanha, etc. Neste contexto, Miguel é uma das muitas caras da viagem, da migração, da mobilidade humana contemporâneas — uma mobilidade à escala transnacional que circula entre continente e continente, entre cidade e cidade,

accionando novas realidades sociais e interpretações colectivas. Por outras palavras, na medida em que é assim constituído pelos principais raciocínios intelectuais e políticos contemporâneos, ele é um dos protagonistas da globalização.

Recapitulemos. A migração africana para a Europa (e Portugal), já o sabemos, não é um fenómeno recente e inédito. No entanto, as imagens de *pateras*, *cayucos* ou balsas demasiado sobrecarregadas de mauritanos, somalianos e outros subsaarianos à deriva pelo estreito de Gibraltar ou ao largo das Ilhas Canárias — e do arame farpado a ser sobressaltado na fronteira de Melilla — tornaram-se autênticos fetiches das caracterizações contemporâneas sobre o «mundo globalizado» e os seus «problemas». Por outras palavras, se há um processo definidor daquilo a que nos habituámos a chamar de «globalização», é o da migração internacional e, nomeadamente, a migração contemporânea: é através dela que falamos de diásporas globais, transnacionalidade, fluxos monetários, deslocalização, etc.

Esta constatação não é, obviamente, inédita. Pelo contrário, é omnipresente nas agendas e nos *briefings* dos fazedores de opinião, política e teoria académica pelo mundo fora, que procuram «soluções» para esses «problemas». No entanto, no subtexto destas configurações, existe um outro debate — um debate que transcende o plano da agenda política e cruza argumentos filosóficos e ideológicos sobre a essência, condição e pertença humanas. Estou a falar, concretamente, da religião e do cristianismo, e da forma como o tal protagonismo migratório afecta a «essência» cristã do mundo ocidental. É, precisamente, o que vemos hoje na Europa (o tal «cemitério»), imersa em contínuas discussões sobre a sua herança e, em última instância, identidade cristã, sob o pretexto das referidas consequências da globalização.

Curiosamente, argumento, o prisma do cristianismo, frequentemente invocado como chave para a solução do tal «problema», mais do que oferecer pistas para o encerramento e para a conclusão dessas discussões, complexifica e até desafia as usuais grelhas interpretativas invocadas nesses debates, que associam com demasiada facilidade as noções de herança cristã, civilização e identidade. Antes pelo contrário, permite-nos até, qual desengordurante, descolá-las umas das outras — para além de, qual diluente, nos permitir desfazer alguns dos preconceitos sobre os supostos efeitos da globalização.

CONSTITUIÇÃO EUROPEIA:

A RELIGIÃO E OS LIMITES DA CIVILIZAÇÃO

O argumento de Miguel não fora construído com esse propósito; no entanto, acertou em cheio no cerne de uma das polémicas mais interessantes das discussões sobre a herança, a essência e, em última instância, a utilidade do conceito de uma «Europa unida»: o legado cultural cristão. Foi este, precisamente, um dos principais problemas por detrás dos recentes desacordos políticos sobre o texto constitucional europeu que tanta celeuma provocaram entre os *media* e os comentadores políticos.

Essa ausência de consenso encontra explicação em vários elementos. Por um lado, apesar de historicamente nos ser fácil reconhecer a importância da religião cristã na formação política e cultural das nações europeias, também é verdade que a Europa albergou — e alberga — uma pluralidade de cristianismos (católico, ortodoxo, protestante, anglicano, pentecostal, etc.) que dificulta uma visão homogênea e simplificada. Por outro lado, se, usando

o vocabulário de George Steiner, a religião cristã era, até à segunda metade do século xx, o nosso «absoluto» (a instituição que define o que somos e o que nos rodeia), hoje, segundo as ideias (ou ideais) secularistas, sentiremos «nostalgia» desse absoluto, procurando novas mitologias para preencher o vazio deixado pela retirada da instituição formal cristã da esfera do oficial e consequente privatização (Steiner, 2003). No entanto, também o sabemos, a retirada da instituição formal cristã não implica o seu desaparecimento. Uma das «marcas de água» do fenómeno da globalização contemporânea é precisamente a confirmação do fracasso das profecias secularistas. Noutras palavras, a religiosidade deixou de ter «ministério estatal» e passou a assumir uma marca transnacional que a coloca hoje, depois da viragem de milénio — o tal que comemora, já nos esquecíamos, mais mil anos depois do nascimento de Jesus Cristo (Gifford, 2003) —, no plano público.

Levando este argumento mais longe, o filósofo Slavoj Žižek refere a conceptualização usual da religiosidade contemporânea como um «estilo de vida cultural» (2006) — daí que se proceda frequentemente a uma colagem entre «cristandade» e «ocidentalidade», uma espécie de «orientalismo invertido».

Um dos problemas desse procedimento é, simultaneamente, um dos problemas dos conceitos actuais de globalização operados na teoria social: aquilo a que chamarei de «perspectiva civilizacional determinista», ou seja, a ideia de que esses complexos culturais são unos, estanques, impermeáveis e irreversíveis (tal como era suposto sê-lo a secularização). Passo a explicar: se há obra que agitou a opinião pública e a academia nos últimos anos, terá sido o polémico *O Choque das Civilizações* e a *Mudança na Ordem Mundial*, de Samuel Huntington. Publicada em 1993, a sua tese defendia uma reinterpretação da ordem geopolítica mundial contemporânea

que, de certa forma, cruzava noções antigas de «civilização» (recuperando o estilo do famoso historiador Arnold J. Toynbee) com preceitos da imperante teoria da globalização: ao pensar o mundo, já não se trata de pensar em Estados-nação e «blocos», mas sim em lógicas civilizacionais, longas durações culturais (e nomeadamente religiosas), em confronto. Esta proposta é, obviamente, problemática; no entanto, é certo que muito do que ali se disse, ou do que dali se extrapolou, ainda perdura como instrumento argumentativo e activo nos dias de hoje. Por exemplo, nas discussões sobre o papel do Islão no mundo de hoje — a propósito de «religiões globais», fundamentalismo, terrorismo, etc., mas também sobre a sua implantação no território europeu. E também na resposta política ao «infame» Huntington: a Aliança das Civilizações, hoje presidida por Jorge Sampaio.

Neste sentido, discutir o Islão na Europa é, também, discutir a «essência cristã» deste continente. Por entre comentários descuidados do Papa Bento XVI sobre a «violência» muçulmana¹, e as «dúvidas» do primeiro-ministro francês Sarkozy sobre o «europeísmo» da Turquia², está em causa (discute-se) a própria ideia da Europa. Tal como, séculos atrás, desenhar o mapa do mundo era, simultaneamente, interpretá-lo à luz de um cristianismo eurocêntrico. É por isso que nunca damos por nós a discutir a «essência e herança confucionista» da China em oposição à «invasão cristã» que ali se processa hoje, a perda das tradições xamanísticas da Amazônia graças à «escola jesuíta», ou a ameaça à identidade yoruba, face à cristianização e islamização da Nigéria.

No entanto, em primeiro lugar, será empiricamente correcto reservar esse espaço exclusivo de autoridade cristã para o Velho Continente? A própria fonte da autoridade (a *Bíblia*) contesta esse espaço ao descrever montes, vales e rios em paisagens não euro-

peias. Mas a questão, como veremos na secção que se segue, não se resume a um problema de esquadria.

CRISTIANISMO E CULTURA GLOBAL

As dúvidas de Sarkozy acima referidas reflectem, entre outras coisas, uma noção-chave por detrás dessa perspectiva civilizacional: a sua associação com uma ideia de fronteira geográfica. É no estreito de Bósforo (e não, por exemplo, na Gronelândia ou nos Urais) que acaba a essência cristã, portanto, europeia. Tal como, nas cortes espanholas do século XVI, o era no estreito de Gibraltar, que separava o mundo cristão da *Barbaryland*, *Berberia* (terra dos berberes), barbárie.

No entanto, se há realidade que desmonta, à partida, essa abordagem geográfica, é a vocação e consciência global da religião. A religião, e o cristianismo em particular, sempre se motivou através de movimentos globais. A própria *Bíblia* oferece como lema «ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda a criatura» (no evangelho de Marcos 16, versículo 15), associando à noção de fé a predisposição para a conquista e a civilização (através do baptismo). Este foi, para muitos, o pretexto ideal para as missões religiosas que coexistiram com os projectos coloniais europeus. São incontáveis os exemplos disto mesmo na historiografia portuguesa e europeia. Nem precisamos de ir muito longe, basta sair na estação de metro da Cidade Universitária, descer o relvado e entrar na Torre do Tombo, onde se encontram cuidadosamente arquivados documentos relativos à constituição da Ordem de Cristo, um dos grandes paradigmas da associação entre civilização e religião católica: fundada em 1319, herdeira da antiga Ordem dos

Templários (que lutara nos séculos XII e XIII em Portugal contra os muçulmanos), a Ordem de Cristo foi investida da «missão de expansão cristã» através do seu grão-mestre, o infante Dom Henrique, participando daí em diante no projecto marítimo através do seu financiamento e na assunção da vertente evangelizadora. A administração governamental e «espiritual» das colónias era levada a cabo pela mesma pessoa, o rei, que mandava erguer dioceses à medida que os terrenos ultramarinos eram povoados.

Um dos episódios mais interessantes deste processo de expansão foi o dos contactos (e posterior cristianização) com o chamado Reino do Congo. Ao contrário do que sucedera (e viria a suceder daí em diante) noutros locais de contacto colonial, as primeiras missões portuguesas para o estuário do rio Congo (lideradas por Diogo Cão) foram bem recebidas pelo monarca local, Nzinga-a-Nkuwu, que rapidamente se converteu ao cristianismo (baptizando-se como Dom João I, em honra do então rei de Portugal Dom João II). A aceitação foi de tal ordem que, nos anos e décadas seguintes, foram vários os pedidos para a ida de mais missionários, várias as embaixadas «conguenhas» a Lisboa, e foi mesmo o seu neto Henrique o primeiro padre africano com dignidade episcopal. Este foi o ponto de partida para uma interessante história de séculos de catolicismo activo na região, com distintas vagas de missões capuchinhas, jesuítas e, já no século XIX, protestantes.

Mas a história também tem as suas ironias. O «sucesso» da implantação cristã na região também foi a semente de vários movimentos anticolonialistas que, a partir do século XVIII, foram cultivados, alguns deles oriundos das mesmas regiões que tão alegremente aceitaram a «civilização cristã». Um dos primeiros movimentos foi o chamado «antonianismo». O movimento

antoniano teve origem nas visões de uma mulher chamada Kimpa Vita (1684-1706) — posteriormente baptizada como Dona Beatriz — que afirmava ter visões de Santo António de Pádua (defendendo, consequentemente, a sua divindade) e ainda ser «possuída» por Santo António. Por outro lado, reclamava-o como sendo de origem congoleza, invocando assim uma forma de cristianismo «nacionalista» africano, ao ponto de, nas suas profecias, reclamar a união política dos distintos reinos rivais do Congo. Por outro lado, numa política iconoclasta, promoveu a recriação de uma «igreja católica do Congo», rejeitando por igual elementos do catolicismo missionário «europeu» e crenças não cristãs locais. Neste sentido, o movimento antoniano adquiriu fortes conotações políticas na esfera local. Em 1706, Dona Beatriz foi capturada por um dos reis locais, Dom Pedro IV, que a acusou de heresia e bruxaria, morrendo queimada na cidade de Evululu.

O movimento antoniano perdeu impacto depois da morte de Vita. No entanto, as suas principais ideologias e reivindicações subsistiram ao longo dos séculos, ao ponto de serem reivindicadas, já no século XX, por vários movimentos cristãos proféticos congolezes. Estes novos movimentos — o kimbanguismo de Simon Kimbangu, a «missão» negra de Simon Mpadi, o tocoísmo de Simão Toco, entre outros —, apesar de constatar consideráveis diferenças ideológicas e rituais entre si, tinham em comum a crença no carácter profético (ou divino) dos seus fundadores, a reivindicação da «africanidade» da espiritualidade cristã e uma ideologia nacionalista. Enquanto «igrejas independentes africanas» (igrejas cristãs criadas em território africano por africanos, e não por missionários), desligavam-se em protesto da umbilicalidade europeia. Hoje acolhem (em Angola, República Democrática do Congo e República Popular do Congo... e na diáspora africana) milhões de seguidores.

Estes movimentos proféticos não foram, no entanto, exclusivos da região do Congo: o continente africano assistiu, ao longo do século xx, a múltiplos e concomitantes movimentos de reivindicação política (nacionalista, racial, étnica) e de revivalismo cristão, que marcaram progressivamente o desligamento de práticas cristãs «europeias»: desde as igrejas Zione da África do Sul às igrejas Aladura da África Ocidental, passando por muitos outros movimentos pentecostais de alcance transnacional, etc. Neste contexto, em contraposição à tal postura eurocêntrica e «ocidentalista», muitos teólogos cristãos africanos também começaram a defender aquilo a que chamaremos de «autoridade africana» na história do cristianismo. Esta postura tinha tanto de historicizante (ao recuperar a centralidade do Nilo na história bíblica, ao recordar a antiguidade do cristianismo copta da Etiópia, etc.) como de ideológica (ao defender a autoridade moral de uma fé etnicizada ou geograficamente delimitada). Seja como for, esta defesa moral do cristianismo de raiz africana aparece, além do mais, estatisticamente reforçada. Historiadores como Philip Jenkins, entre outros, reciclam o conceito de «novo cristianismo» para recordar-nos que existem hoje mais cristãos no hemisfério sul do que no hemisfério norte. Mais ainda, é para a África e a América do Sul que devemos olhar para podermos vislumbrar o futuro da religião cristã (Jenkins, 2002).

Neste contexto, muitos analistas falam hoje em «missão reversa» (*reverse mission*) para descrever um suposto movimento de «regresso» para a Europa (ou, em geral, para o mundo ocidental) dos anteriores sujeitos coloniais (os tais selvagens que precisavam da missão civilizadora) para a recolocar no caminho da fé — movimento enquadrado no fenómeno das migrações globais. Oriundo da literatura teológica e missionária, o conceito de «missão

reversa», apesar de se referir a políticas de diálogo intercultural no âmbito de projectos missionários intercontinentais (políticas que defendem uma mudança no clássico estilo missionário «unidireccional»), encontra-se perigosamente próximo, num sentido geral, do conceito de «colonização reversa», explorado por alguns estudiosos do fenómeno da migração (como por exemplo Roger Ballard), no contexto da pós-colonialidade e da globalização contemporâneas. Digo «perigosamente» porque, mesmo sem ter nascido com essa intenção, o conceito é fácil e erradamente invocável no âmbito dos discursos acusatórios da «invasão islâmica» acima referidos, ao sugerir que a Europa está a ser objecto de um projecto alter-civilizacional. No entanto, se é verdade que a imigração tem contribuído para a pluralização e relocalização contemporânea do fenómeno religioso no território europeu, também é verdade que, do ponto de vista das próprias teologias envolvidas nesses novos processos de missão, não se tratará, como veremos, de «salvar a Europa», mas sim de «difundir a mensagem entre iguais» e de «viver a experiência de fé num contexto transnacional e globalizado».

É aqui que nos apercebemos dos limites das propostas civilizacionais: o Miguel é, de certa forma, um «receptor» do projecto de expansão colonial/religiosa e simultaneamente um agente confirmador (ao percorrer o seu horizonte globalizante, entre África e Portugal) e subversor (ao identificar o cemitério europeu e compará-lo à espiritualidade africana) do mesmo projecto. Neste sentido, uma «visão do mundo cristã» serve tanto para apoiar teses civilizacionais como para as combater. Como recorda o filósofo Slavoj Žižek, no mundo de hoje, o cristianismo — na medida em que constitui, numa época de prevalência do materialismo puro e do «politicamente correcto», uma postura de crença «crítica» e

«terapêutica», uma assunção explícita de uma visão do mundo determinada — tem mais de «subversivo» (ou mesmo herético) do que propriamente de «hegemónico» (2006 [2003]). Obviamente, poder-se-á contestar esta afirmação recordando a maneira como, por exemplo no contexto português do século xx, a instituição católica desenvolveu uma postura social e culturalmente conservadora, hegemónica e hierarquizante — o que não deixa de ser verdade. No entanto, hoje, esta subversão deriva, segundo Zizek, do facto de a «crença» desafiar a postura racionalista e empirista dominante, autopropondo-se como uma ontologia de igual ou maior valor.

IDENTIDADE CRISTÃ, CRENÇA E PERTENÇA NA CONTEMPORANEIDADE

Acabámos de ver como a fé cristã serviu de pretexto para a configuração de diversas formas de olhar o mundo nas suas vertentes global e local, formas essas frequentemente contraditórias entre si. De facto, o cristianismo serviu tanto para legitimar o eurocentrismo como para o desmontar. O próprio argumento de Miguel também extravasa os mesmos conceitos de civilização que procurei criticar a propósito de Huntington e de Sarkozy, ao validar ideias tão abrangentes e abstractas como a de «africanidade» e de «europeísmo». Esforço aparentemente inútil o meu, portanto.

Mas nada está perdido. Por muito pós-modernos que tentemos ser, os conceitos e as associações existem por alguma razão, por mais superficiais que nos pareçam. Por exemplo, na obra emblemática de Edward Said, *Orientalismo*, o autor constrói de forma brilhante uma genealogia crítica do conceito de «orientalismo»; no

entanto, fá-lo a partir de noções de «Ocidente cristão» e de «Europa» — conceitos com a mesma necessidade de problematização que o debatido na obra. Neste sentido, apesar da predisposição «derridaiana» da ciência social contemporânea para o desconstrutivismo, persiste em vários domínios (político, cultural, mediático, pessoal) o imediatismo da «imposição empírica».

Simplificando, o Miguel não fez senão o mesmo que cada um de nós faria na sua situação: tal como eu, quando viajo para os Estados Unidos da América, sou invadido por uma sensação inédita de ser «orgulhosamente europeu» — marcando distâncias e proximidades entre formas de ser, de estar e de viver em ambos os continentes —, Miguel atribuiu novos significados para a ideia de «África» *através e depois* do seu processo migratório. Não que eles não existissem anteriormente; simplesmente, eram diferentes e não informados pelo exercício da comparação (a tal «dialéctica mental» de que falava) apenas propiciado pela experiência da mobilidade, da viagem.

Neste sentido, Miguel, como muitos outros migrantes, desenvolve uma terceira via, algures entre a sua terra de origem e o lugar de destino migratório. Uma via que faz com que, em Lisboa, ele seja africano, e no Sumbe (Angola), ele seja europeu. Uma via que faz com que a sua crença seja produto do interconhecimento entre as duas realidades. Assim, depois de afirmar que a Europa era um cemitério de cristãos, o próprio Miguel procurou relativizar essa afirmação: «(...) Apesar de em muitas coisas na África também estarmos a aprender. Por exemplo, saímos de África com um conhecimento, e depois chegamos aqui e começamos a aprender e entender algumas coisas que talvez entendêssemos muito mal. Isso também é verdade.» A própria igreja por ele frequentada promovera, recentemente, sermões onde se abordou a questão do

«choque de culturas», explicando como, por cima de qualquer ideologia ou interpretação doutrinal, não há um cristianismo melhor que o outro. O pastor Paulo (outro nome fictício), líder desta igreja, resumiu num sermão esta ideia da melhor maneira: *«Ninguém é dono da verdade, nem mesmo os americanos. Apenas Jesus Cristo!»*.

Estes sermões, na óptica do pastor, justificavam-se por duas razões: em primeiro lugar, como uma tentativa de pedagogia do multiculturalismo, dirigida a pessoas migrantes, confrontadas com a tal dialéctica resultante da mobilidade e da diferença; em segundo lugar, como uma tentativa de definição perante um grupo de crentes que, apesar de partilhar o país de origem, a língua, a cultura e, em alguns casos, a familiaridade, incorpora formas individuais de experiência religiosa. A igreja, sendo um ponto de encontro para cristãos angolanos, procurava então congregar e absorver a pluralidade angolana de cristianismos num contexto de diáspora. Ou seja, os crentes que se reúnem no culto dominical do pastor Paulo e do irmão Miguel fazem-no na medida em que são africanos, angolanos, imigrantes e cristãos.

Esse exercício pastoral mostra-nos como o cristianismo (e o fenómeno religioso em geral), enquanto expressão de uma visão do mundo, se desdobra em múltiplos registos, entre o universal e o particular, em permanente diálogo. Não só não se essencializa em lógicas civilizacionais, como nos ajuda a descobrir as complexidades que suportam o fenómeno da globalização e da transnacionalidade. «Estar no mundo» implica pensar em função da fricção entre esses registos (individual, grupal, regional, nacional, continental, mundial, universal) a partir de uma noção de crença. Esta crença, obviamente, não se resume a uma noção única de pertença identitária. Como afirma o prémio Nobel da Economia Amartya Sen, pensar o mundo através dos olhos (ou caneta) de Hunting-

ton, onde se atribui às pessoas uma única categoria de afiliação ou pertença — com especial peso para a afiliação religiosa — é, no mínimo, redutor (Sen, 2007). Até porque, como vimos a propósito do cristianismo e do seu papel no continente africano, podemos distinguir diferenças, hegemonias, ironias e contradições que não encaixam com o modelo civilizacional.

Talvez seja por isso que Miguel nos oferece em simultâneo um discurso aparentemente «civilizacional» e uma postura que transcende o seu próprio discurso, ao reconhecer as complexidades da fé.

A CONVERSA DA GLOBALIZAÇÃO

«Europa é um cemitério de cristãos». Esta afirmação de um imigrante angolano em Lisboa conduziu-nos através de caminhos que nos permitiram descobrir como a globalização contemporânea — revestida da multiplicação de posturas: movimento transnacional, consciência global, etc. — incorpora complexidades, ironias e contradições que no fundo a constituem como fenómeno contemporâneo. Se num primeiro momento achávamos que a globalização resultaria num processo de uniformização, hoje apercebemo-nos de quão errados estávamos. É que, como nos sugere o antropólogo James Ferguson (2006), a globalização contemporânea não é apenas e só uma questão de irreversibilidade temporal ou de «fluxo» entre um ponto A (de «África primitiva», por exemplo) e um ponto B (de «Europa civilizada», por exemplo), mas também e sobretudo uma sobreposição de espaços, enclaves e mobilidades. E a crença (cristã ou qualquer outra) é apenas um desses enclaves.

A religião, e o cristianismo em particular, têm sido protagonistas (por vezes voluntários, por vezes involuntários) daquilo a que um anglófono chamaria de *globalisation talk* — conversa da globalização, que explica porque é que em Lisboa debatemos acaloradamente a publicação de uma tira de banda desenhada num jornal dinamarquês que provocou tumultos no Médio Oriente. Esta conversa, por um lado, é importante, porque desmonta alguns pressupostos modernistas com prazo de validade caducado: as teses da secularização, o determinismo do progresso homogeneizante, etc. No entanto, esses pressupostos caducaram no preciso instante em que o seu código de barras os identificava como ideologias do futuro. Olhando para a religião (e, neste contexto, para o cristianismo) através do processo global de migração e mobilidade humana, apercebemo-nos ainda dos limites que continuam a caracterizar essa conversa.

«Eu partilho com os outros o dizer: “não há cultura maior que a dos outros”. E eu respeito a minha cultura como respeito a cultura dos outros. E a minha cultura religiosa é a minha cultura religiosa. Por exemplo, quando eu participo no culto de manhã daqui, não vou obrigar os portugueses a fazer o culto da minha maneira, nunca vou exigir isso, porque eles também têm a sua cultura religiosa. Da mesma maneira, também espero que eles não me obriguem a fazer as coisas da maneira deles...»

(PAULO, pastor evangélico angolano, 12 de Janeiro de 2007)

NOTAS:

- 1 A 12 de Setembro de 2006, Bento XVI visitou a Universidade de Ratisbona (onde fora estudante), onde citou um diálogo entre o imperador Manuel II Paleólogo e um erudito persa em 1391, em que este afirmava que Maomé «pregava com o uso da espada». O facto de o papa ter escolhido esta citação foi muito mal recebido pelos *media* islâmicos.
- 2 Na campanha das eleições para a presidência francesa, o então candidato Nicolas Sarkozy manifestou a sua posição contrária à adesão da Turquia na União Europeia, considerando que, a acontecer, seria o «fim de uma união europeia política». Segundo Sarkozy, a Turquia não faz parte, geograficamente, da Europa, e a sua adesão «aumentaria o problema do Islão na Europa».

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA:

- FERGUSON, James (2006), *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*, Durham e Londres, Duke University Press.
- GIFFORD, Paul *et al.* (2003), *2000 Years and Beyond. Faith, Identity and «The Common Era»*, Londres e Nova Iorque, Routledge.
- HUNTINGTON, Samuel (1999 [1993]), *O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*, Lisboa, Gradiva.
- JENKINS, Philip (2002), *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford, Oxford University Press.
- SAID, Edward (2003 [1979]), *Orientalismo*, Lisboa, Livros Cotovia.
- SEN, Amartya (2007), *Identidade e Violência. A Ilusão do Destino*, Lisboa, Tinta-da-china.
- STEINER, Georges (2005 [1974]), *Nostalgia do Absoluto*, Lisboa, Relógio D'Água.
- ŽIŽEK, Slavoj (2006 [2003]), *A Marioneta e o Anão. O Cristianismo entre Perversão e Subversão*, Lisboa, Relógio d'Água.