



A Contribuição das noções de entre-lugar e de fronteira para a análise da relação entre religião e democracia

The Contribution of the Concepts of In-Between and Border for the Analysis of the Relationship between Religion and Democracy

Claudio de Oliveira Ribeiro*

Resumo: A pesquisa indica bases conceituais para análise dos espaços fronteirços entre a presença pública das experiências inter-religiosas no Brasil e o aprofundamento da democracia. Entre os resultados da pesquisa, apresentamos bases teóricas que mostram a necessidade de uma atenção especial nas análises sociais à articulação entre a capacidade de diálogo dos grupos religiosos e os desafios em torno da democracia. Entres tais bases se destacam a noção de entre-lugar e de espaços fronteirços, a lógica de alteridade e a dimensão ecumênica, e a relação entre religião e globalização contra-hegemônica. Os resultados da pesquisa tratam da primeira dimensão: as noções de *entre-lugar* e de *fronteira* como referenciais de análise das diferenças culturais e religiosas. Metodologicamente, a pesquisa utilizou o recurso da interação entre elementos da realidade sociorreligiosa e conceitos dos estudos culturais pós-coloniais advindos da produção teórica de Homi Bhabha e Boaventura de Souza Santos.

Palavras-chave: pluralismo religioso; democracia, emancipação, fronteiras, entre-lugar.

Abstract: This article aims to indicate a conceptual basis for analysis of border areas between the public presence of religions, especially the interfaith dialogues in Brazil, and deepening efforts of democracy. Based on the concepts of Homi Bhabha and Boaventura de Souza Santos, the article presents theoretical foundations that deserves special attention in the context of social analysis of the relationship between the capacity for dialogue of religious groups and the challenges of democracy. Among such bases stand the notion of in-between and border areas, the logic of otherness and the ecumenical dimension, as well as the relationship between religion and counter-hegemonic globalization. The results presented here focus on the first dimension, that is, the notions of in-between place and borders as analytical frameworks of cultural and religious differences.

Keywords: religious pluralism; democracy, emancipation, borders, in-between.

* Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e professor de Teologia e Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. claudio.ribeiro@metodista.br

Introdução

Nossa pesquisa está centrada na constatação de que estão presentes na sociedade diversas expressões de presença pública das religiões, articuladas ecumenicamente entre si, ou vivenciadas separadamente, que vão em direção do reforço da democracia, do pluralismo e da capacidade contra-hegemônica na defesa dos direitos humanos. Nossa intenção é avaliar os impactos de experiências ecumênicas inter-religiosas no fortalecimento dos processos democráticos e da defesa dos direitos humanos. Para isso, chegamos ao desenvolvimento de três dimensões teóricas norteadoras de nossas análises, que cooperam na compreensão do papel das religiões no plano de reforço das visões democráticas e dos direitos humanos: (i) a noção de entre-lugar e o trabalho fronteiriço da cultura, (ii) a importância de uma lógica de alteridade e de uma perspectiva ecumênica para os processos socioreligiosos, e (iii) as possibilidades de inserção religiosa nos processos de globalização contra-hegemônica que possam ocorrer como crítica à lógica e ao poder imperial. Os resultados ora apresentados mostram as bases teóricas referentes à primeira dimensão. Por delimitação temática, as outras duas dimensões serão apresentadas em outra oportunidade, embora estejam correlacionadas.

Debrucemo-nos agora, portanto, no primeiro conjunto de bases teóricas da pesquisa: as noções de *entre-lugar* e de *fronteira* como referenciais de análise das diferenças culturais e religiosas. Elas surgem da busca de um equacionamento mais adequado para as relações entre religião e cultura e se dão dentro do destaque e da valorização que os estudos culturais tem tido nos espaços acadêmicos.

Uma das interpelações críticas mais agudas às formas dualistas, bipolares, quase maniqueístas de compreensão da realidade socioeconômica vem da contribuição dos estudos culturais. Para as nossas reflexões, especialmente no que comumente nos referimos à necessidade de alargamento de horizontes metodológicos para a compreensão das experiências religiosas, consideramos que o *local da cultura* é fundamental no processo que advogamos de estabelecer mediações socioanalíticas para as interpretações sobre o pluralismo religioso.

Nossa base são as abordagens de Homi Bhabha, em sua destacada obra *O local da cultura*¹, e as de Boaventura de Souza Santos, em *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*² e em *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*³. É importante ressaltar que há diferenças entre as visões dos dois autores referidos. Embora estejamos valorizando ambas as contribuições, consideramos fundamentais as críticas de Boaventura de Souza Santos no tocante ao fato de que tais investigações não podem ficar confinadas à cultura, pois, assim, correm o risco de ocultar a materialidade das relações sociais e de poder que estão presentes nos processos culturais. “A ênfase no reconhecimento da diferença sem uma ênfase comparável nas condições econômicas, sociais e políticas que garantem a igualdade na diferença corre o risco de combinar denúncias radicais com a passividade prática ante as tarefas de resistência que se impõem”.⁴

O casamento entre religião e cultura sempre foi demasiadamente complexo, e as diferenças de épocas e de contextos sociais não nos facilitam sínteses. Em nossas

¹ H. BHABHA, *O local da cultura*.

² B. S. SANTOS, *Pela Mão de Alice*.

³ B. S. SANTOS, *A Gramática do Tempo*.

⁴ B. S. SANTOS, *A Gramática do Tempo*, p.38.

reflexões consideramos as variadas formas de hibridismo cultural vivido em diferentes contextos na atualidade. Ao mesmo tempo, reconhecemos que as expressões religiosas são sempre polissêmicas, o que duplamente acarreta maiores desafios de compreensão da relação entre religião e cultura.

Qual seria um caminho adequado de interpretação teológica do referido casamento? Ou, de forma mais adequada, quais seriam os caminhos, uma vez que a complexidade dos quadros religiosos em geral exige caminhos plurais?

Temos em nossas reflexões duas pressuposições. A primeira é a de que as dimensões da pluralidade, da subjetividade e da ecumenicidade que emergem da realidade complexa do quadro religioso possuem significativa interferência no método teológico. Elas visam o reforço de uma lógica plural na reflexão teológica e nas Ciências da Religião que leva a um alargamento metodológico que possui consequências para o conjunto da sociedade. Tais consequências podem se dar tanto em relação às perspectivas teóricas de análise sociocultural como também aos indicativos de novas práticas culturais e religiosas que possam ser mais dialógicas e marcadas pela alteridade, fortalecendo assim os processos de humanização e de democracia.

A segunda pressuposição é de que nas reflexões em torno da relação entre religião, teologia e cultura não podemos deixar de destacar as mudanças econômicas, sobretudo as que se tornam mais nítidas no capitalismo internacional, em especial por suas propostas e ênfases totalizantes e hegemônicas que reforçam sobremaneira as culturas do individualismo e do consumismo exacerbados. Ao lado disso está a complexidade da realidade cultural e a necessidade de compreensões mais amplas que não sejam reféns de uma visão meramente bipolar *dominantes x dominados*. Todos esses aspectos são arestas correlacionadas de uma mesma realidade e demarcam as discussões em torno dos temas teológicos e das análises científicas das experiências religiosas. A necessidade de se superar as visões dicotômicas e dualistas revela a importância dos estudos culturais, desde Stuart Hall,⁵ e das análises oriundas da visão pós-colonial para os nossos estudos.

Os estudos culturais encontram ressonância na análise teológica da cultura, uma vez que ambas as perspectivas levam em conta a complexidade de toda e qualquer realidade, assim como as dificuldades inerentes à linguagem para que as ideias sejam expressas e para que as visões de mundo sejam criadas. Essa construção, como se sabe, faz-se no âmbito da cultura. É oportuno lembrar, tendo em vista o campo da religião, que “qualquer tipo de linguagem, incluindo a da Bíblia [*e aqui poderíamos estender a todo texto sagrado*], resulta de inumeráveis atos de criatividade cultural”.⁶

A linguagem, como criação cultural fundamental, é mediação do encontro humano com o infinito. Essa linguagem é também infinita na medida em que não se esgota nas formas que conhecemos dela; ela se recria e se reinventa. Ela é prova da relação real e ambígua que existe entre religião e cultura. Daí que o reconhecimento do caráter *simbólico* da linguagem religiosa, seja teológica ou eclesial/comunitária, é elemento fundamental para o diálogo da religião com a cultura e com o mundo atual. O símbolo é abertura a uma realidade profunda, mas não se confunde com ela. Por isso, nenhum símbolo pode ser absolutizado nem elevado à condição de realidade objetiva; ele é sempre provisório.

⁵ S. HALL, *Da diáspora*.

⁶ P. TILLICH, *Theology of Culture*, p.47.

Os símbolos, como sabemos, servem ao propósito de revelar a comunicação entre as expressões culturais e a profundidade delas. Eles não são o sagrado, mas permitem experimentá-lo. Eles aparecem em determinado contexto e adquirem aí os seus significados. Ao mudar o contexto, os símbolos, se não forem recriados, perdem o sentido e se tornam obsoletos e vazios de significado. Com isso, novos símbolos precisam emergir para que as experiências religiosas, com as polissemias que lhe são características, possam conferir sentido para as diferentes gerações e contextos culturais. Nesse caminho, mostra-se relevante a aproximação de nossas preocupações acerca dos estudos da religião com as perspectivas dos estudos culturais pós-coloniais, especialmente naquilo que se refere à noção do entre-lugar e das fronteiras e à importância da negociação/tradução e da diferença cultural no tocante a experiências religiosas. Tais perspectivas são extremamente úteis para a interpretação que usualmente fazemos do quadro religioso na atualidade e dos temas que estão relacionados direta ou indiretamente ao debate sobre democracia e direitos humanos.

Assim, como o conhecido teólogo protestante Paul Tillich, Homi Bhabha e Boaventura de Souza Santos também poderiam ser chamados de teóricos da fronteira. No caso de Bhabha, inserido em ambiente fronteiriço, ele irá propor uma nova teoria sobre as culturas. A partir da literatura, um dos pontos de partida privilegiados pelo autor em suas análises, ele perscruta os interstícios onde ocorrem as movimentações culturais. Lançando mão da literatura produzida nesses lugares, agora definidos por ele como sendo entre-lugares, Bhabha identifica as novas alternativas políticas forjadas pelos sujeitos socio-históricos habitantes das fronteiras. Os cidadãos e as cidadãs na atualidade, assim como o autor, também são marcados pela experiência vivencial da fronteira. No caso de Boaventura de Souza Santos, sua perspectiva propositiva e a fundamentação teórica se fronteirizam permanentemente. São deles as palavras que revelam o seu apelo em aprender com o Sul – entendido como metáfora do sofrimento humano causado pelo capitalismo – para poder resignificar os processos de emancipação social. Além disso, os esforços transdisciplinares do autor cooperam para uma reconstrução social fundamentada a partir das experiências das vítimas, cujos grupos sociais correspondentes tiveram suas possibilidades emancipatórias drasticamente reduzidas pela modernidade ocidental capitalista. O autor propõe uma *razão cosmopolita* a partir de sua *crítica à razão indolente* do pensamento ocidental moderno. Ele considera que a fronteira é a forma privilegiada de sociabilidade, de conhecimento e de emancipação.

O lugar da cultura e a noção de entre-lugar

A referida obra de Bhabha destaca que as identidades se constroem não mais nas singularidades – como as de classe, gênero, etc. – mas, nas fronteiras das diferentes realidades. Trata-se dos *entre-lugares*. Eles são compreendidos como um pensamento liminar, construído nas fronteiras, nas bordas. Pela natureza deles, não é simples caracterizar tal espaço cultural, mas eles podem se encontrar, por exemplo, na experiência da comunicação eletrônica entre jovens das camadas sociais pobres, que reúne duas dimensões de tempo distintas na vivência humana: o pós e o pré-moderno. Ou na construção da cidadania a partir de expressões artísticas como o hip-hop, danças de rua, capoeira e formas de teatro popular, em que nem sempre o elemento racional de conscientização política está explícito. Ou ainda nas experiências religiosas que agregam diferentes tradições, como aquelas que reúnem em uma só vivência o urbano, o afro e

elementos tradicionais cristãos. São entre-lugares dessa natureza que possibilitam que a fronteira se torne “o lugar a partir do qual *algo começa a se fazer presente...*”.⁷

Perspectiva similar nós encontramos em Boaventura de Souza Santos:

Sabemos hoje que as identidades culturais não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação. Mesmo as identidades mais sólidas, como a de mulher, homem, país africano, país latino-americano ou país europeu, escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades. Identidade são, pois, identificações em curso.⁸

Ou seja, o afastamento das singularidades de classe ou gênero etc. nos motiva a pensar a cultura a partir de novas categorias como a de entre-lugar. Isso é inovador e politicamente importante, pois são nesses terrenos que ocorrem as novas estratégias de construção de identidades. É daí que brotam os novos signos que colaborarão e contestarão as definições e ideias sobre as sociedades. Nas palavras de Bhabha:

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade.⁹

Para o autor, a condição pós-moderna não pode meramente celebrar a “fragmentação das ‘grandes narrativas’ do racionalismo pós-iluminista”.¹⁰ Tal perspectiva converge com a crítica política de Boaventura de Souza Santos quando este afirma que “a celebração da fragmentação, da pluralidade e da proliferação das periferias oculta a relação desigual, central no capitalismo moderno, entre o Norte e o Sul”.¹¹ Ao contrário, viver na *fronteira* das distintas situações deve produzir um novo sentido para a realidade. Além disso, viver no *além* da fronteira é desfrutar do futuro, mesmo vivendo no presente:

O trabalho fronteiro da cultura exige um encontro com “o novo” que não seja parte do continuum de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O “passado-presente” torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver.¹²

⁷ H. BHABHA, *O local da cultura*, p.24.

⁸ B. S. SANTOS, *Pela Mão de Alice*, p.135.

⁹ H. BHABHA, *O local da cultura*, p. 20.

¹⁰ *Ibid.*, p. 23.

¹¹ B. S. SANTOS, *A Gramática do Tempo*, p. 30.

¹² H. BHABHA, *O local da cultura*, p. 27.

Isso pode ser representado em novas formas jurídicas, como as que propõem direitos de minorias sociais, direitos ambientais, liberdade religiosa, ou em novas formas econômicas, como moedas únicas, compras e vendas por intermédio de canais eletrônicos, sem barreiras até mesmo de nacionalidade, diversificação das modalidades de trabalho, ou ainda em avanços tecnológicos e na área da saúde como monitoramento eletrônico da vida social, clonagem e manipulação genética e aspectos similares do avanço da bioética. As ambivalências e ambiguidades dessas possibilidades não requerem de nós uma negação a priori, como é comum em determinadas visões políticas e/ou religiosas.

O conceito entre-lugar, formulado por Bhabha, está relacionado à visão e ao modo como grupos subalternos se posicionam frente ao poder e como realizam estratégias de empoderamento. Tais posicionamentos geram entre-lugares onde aparecem com maior nitidez questões de âmbito comunitário, social e político. Para o autor, essa percepção é viabilizada na medida em que são ultrapassadas as *narrativas ordinárias* e que se entra nos conflitos e nas aproximações surgidas em função das diferenças culturais, com todas as subjetividades inerentes desses conflitos. A posição de fronteira permite maior visibilidade das estruturas de poder e de saber, o que pode ajudar na apreensão da subjetividade de povos subalternos.

A concepção de entre-lugar possui na ideia de fronteira a sua localidade. Ou seja, é de lá que se interpreta a cultura e a história. Trata-se de um local que possui limitações importantes e que não podem ser desconsideradas nas análises sociais. De lá nem sempre surgem discursos e práticas unívocas, retílineas e de racionalidade interna coerente. No entanto, as fronteiras revelam compreensões sobre a humanidade e sobre a vida, mais próximas do que elas realmente são. O poder e o saber permanecerão intocáveis como universais e globais se não forem consideradas as fronteiras. Elas é que permitem um reordenamento de sentidos, uma vez que reúnem as diferenças que se cruzam e se articulam nas relações humanas e sociais.

As fronteiras ajudam a relativizar o poder e o saber quando narrados pela oficialidade. A premissa é de que no interior das culturas reside uma infinidade de experiências e formas de conhecimento que depõem contra os poderes e os saberes coloniais. Outra premissa é que tais poderes e saberes solaparam as formas de organização social e cultural oponentes. Tal perspectiva corrobora a ideia de que as culturas subalternas são sujeitos que possuem falas interpretativas a respeito de sua própria história e que podem com elas fazer emergir as subjetividades e estratégias de resistência. Nas palavras do autor: “A pós-colonialidade, por sua vez, é um salutar lembrete das relações ‘neocoloniais’ remanescentes no interior da ‘nova’ ordem mundial e da divisão de trabalho multinacional. Tal perspectiva permite a autenticação de histórias de exploração e o desenvolvimento de estratégias de resistência”.¹³ Ou, nas palavras de Boaventura de Souza Santos: “A perspectiva pós-colonial parte da ideia de que, a partir das margens ou das periferias, as estruturas de poder e de saber são mais visíveis. Daí, o interesse desta perspectiva pela geopolítica do conhecimento, ou seja, por problematizar quem produz o conhecimento, em que contexto o produz e para quem o produz”.¹⁴ A crítica pós-colonial possibilita aos grupos e nações se constituírem culturalmente como tais “de outro modo que não a modernidade”. Isso não significa que

¹³ H. BHABHA, *O local da cultura*, p. 26.

¹⁴ B. S. SANTOS, *A Gramática do Tempo*, pp. 28-29.

tais expressões contramodernas pós-coloniais não sejam contingentes à modernidade, pois o são; mas estão em descontinuidade ou desacordo com ela.

Boaventura de Souza Santos é um entre tantos autores que mostra a promiscuidade entre o projeto da modernidade e o desenvolvimento histórico do capitalismo. Aí está o embrião da descontextualização das identidades que em geral atendem mais aos aspectos da regulação social do que da emancipação social. Ou seja, as dimensões do individual e do abstrato se sobrepõem às do coletivo e do concreto. As energias emancipatórias são absorvidas pelos processos de regulação social, que entram em mútuo colapso. Aí se revelam as contradições do paradigma da modernidade, não obstante as suas potencialidades. Para o autor:

Este riquíssimo processo histórico de contextualização e de recontextualização de identidades culturais é interrompido violentamente por um ato de pilhagem política e religiosa que impõe uma ordem que, por se arrogar o monopólio regulador das consciências e das práticas, dispensa a intervenção transformadora dos contextos, da negociação e do diálogo. Assim, se instaura uma nova era de fanatismo, de racismo e de centrocentrismo.¹⁵

O autor sintetiza duas formas de contestação à identidade moderna: a romântica e a marxista. Ambas precisariam ser articuladas, inter cruzadas e exploradas mutuamente em suas possibilidades sociais e políticas. A primeira propõe uma busca de identidade que implica uma nova relação com a natureza e uma valorização do mítico, do popular, do irracional, das forças do inconsciente e dos imaginários. Trata-se de uma perspectiva em contraposição à racionalidade descontextualizada e abstrata que se fortalece na medida em que se deixa colonizar pelo instrumentalismo científico e pelo cálculo econômico. A segunda propõe uma recontextualização de identidades em oposição ao individualismo e ao estatismo abstrato. Ela é feita por intermédio da ênfase no papel das relações sociais de produção na constituição das ideias e práticas dos indivíduos concretamente situados e nas relações assimétricas entre eles e deles com o Estado. "A contestação romântica [ao projeto da modernidade] propõe a recontextualização da identidade por via de três vínculos principais: o vínculo ético, o vínculo religioso e o vínculo com a natureza. A contestação marxista propõe, como vimos, a recontextualização através do vínculo de classe".¹⁶ Tais perspectivas não lograram êxito em função da égide do capitalismo. As múltiplas identidades e os contextos de intersubjetividades que as sustentam foram reduzidos à lógica sistêmica. E prossegue o autor: "A hegemonia histórica da modernidade europeia transformou sub-repticiamente a excepcionalidade em regra e, a partir daí, todos os demais paradigmas socioculturais foram colocados na contingência de questionarem a sua identidade a partir de uma posição de carência e subordinação".¹⁷

As perspectivas pós-coloniais reinscrevem ou *traduzem* o imaginário social moderno ou da metrópole a partir das condições fronteiriças. Tais condições são marcadas pelo hibridismo cultural e possibilitam novas formas de compreensão da vida e das relações de poder na sociedade. Esse quadro é marcado por imagens complexas, intertextuais, localizadas no tempo e no espaço, que não obstante a isso são permeadas e transpassadas por outros discursos também localizados historicamente. Com isso, a

¹⁵ B. S. SANTOS, *Pela Mão de Alice*, pp. 138-139.

¹⁶ B. S. SANTOS, *Pela Mão de Alice*, p. 141.

¹⁷ B. S. SANTOS, *Pela Mão de Alice*, p. 143.

prática discursiva híbrida, como prática significatória, anula a possibilidade de binarismos maniqueístas, ou seja, as análises das representações são complexas e rejeitam formas de reducionismo.

A noção de hibridismo revela, por assim dizer, o conceito de entre-lugar. Este, como já referido, se constitui como espaço intersticial, onde significantes e significados se encontram e produzem novos sentidos. Não se trata de uma via média (uma síntese homogênea), mas o estabelecimento de um espaço que supere as polaridades, permanecendo para além das singularidades, “nem um e nem outro”, mas numa hibridização que contesta os espaços de ambos. Entre-lugar, portanto, é acima de tudo um espaço produtivo, onde ocorrem as diversas formas de hibridismos. O entre-lugar é justamente *o local da cultura*, é seu lócus de enunciação, é o terceiro espaço proveniente do encontro entre significados e significantes. A compreensão da representação dos sujeitos depende da compreensão do lócus de enunciação de quem fala, que, aliás, não é hermético e homogêneo; antes, ele é composto por uma ampla heterogeneidade que o atravessa a partir das mais variadas ideologias e valores socioculturais. Para os temas em torno das práticas de aprofundamento da democracia e da defesa dos direitos humanos, tais considerações são de importância singular.

As lógicas da *negação* e da *negociação*

Outro aspecto importante para as nossas análises são as lógicas da *negação* e da *negociação*. Consideramos que nos *entre-lugares* ocorrem as *negociações*. Ou seja, é no limite, nas fronteiras, que os sujeitos negociam suas convicções e posturas, dando origem a novas culturas híbridas. As práticas religiosas, para reforçar a democracia e a defesa dos direitos humanos, não precisam necessariamente estar compostas com discursos politizados ou explicitamente articuladas politicamente. Há elementos nos intercruzamentos das linguagens, das expressões simbólicas e das vivências cotidianas que *negociam* com as lógicas e discursos formais de dominação ou de exclusivismos e refletem novas possibilidades de compreensão da vida, mais abertas e plurais.

Homi Bhabha propõe uma linguagem crítica, que não somente distinga as polaridades *senhor e escravo*, *dominadores e dominados*, *mercantilista e marxista*, mas que as ultrapasse ao mostrar como o hibridismo presente na cultura também revela novas formas de dominação. A cultura, então, precisaria ser *traduzida*. Tal perspectiva não pode e nem precisa mascarar as formas antigas e novas de dominação. Daí a importância do pensamento crítico de Boaventura de Souza Santos: “A multiplicação e sobreposição dos vínculos de identificação - a que hoje assistimos - particulariza as relações e, com isso, faz proliferar os inimigos e, de algum modo, trivializá-los, por mais cruel que seja a opressão por eles exercida. Quanto mais incomunicáveis forem as identidades, mais difícil será concentrar as resistências emancipatórias em projetos coerentes e globais”.¹⁸ Por outro lado, vive-se a fragmentação das meta-narrativas e uma falência dos projetos utópicos globais. Quais seriam, então, as alternativas, tanto para os processos de análise da realidade quanto para as possibilidades de alternativas políticas?

Como se sabe, a passagem para o século XXI foi marcada, não somente no campo da Teologia e das Ciências da Religião, mas em diferentes áreas do saber, por diversos impasses teóricos, parte deles identificados usualmente pela “crise dos paradigmas” que caracterizaram as últimas décadas do século XX. Os modelos de análise sofreram diversas

¹⁸ B. S. SANTOS, *Pela Mão de Alice*, p. 147.

avaliações, especialmente no tocante às formas de dogmatismo, comum em determinadas visões teológicas de caráter mais eclesialístico, ou do uso de instrumentais científicos de análise social, como o marxismo, caso da Teologia Latino-Americana da Libertação e de setores acadêmicos no âmbito das Ciências da Religião.

De fato, a tensão entre compreender e transformar o mundo não ficou isenta de simplificações para todos aqueles que temos trabalhado com a herança do marxismo ou formas similares de racionalismo político e social. O entusiasmo pelos esforços de transformação social impediu fortemente uma percepção mais definida de que o mundo mudou. Dessa forma, emergiram com intensidade discussões em torno do valor da pluralidade, da subjetividade e da ecumenicidade para as reflexões teológicas e para as reflexões científicas sobre a religião.

Sobre a compreensão da realidade, teólogos latino-americanos como Júlio de Santa Ana,¹⁹ Hugo Assmann,²⁰ Juan Luis Segundo²¹ e José Comblin²², entre outros, já reafirmavam no final do século passado que as análises de corte teórico marxista demonstraram não ser suficientes para as mediações socioanalíticas da produção teológica. Tais análises, ao partir de contradições que se dão em plano socioeconômico, encontram dificuldades em desvelar outros aspectos da realidade, em especial os marcados pela dinâmica cultural. Soma-se a isso, na América Latina, o crescimento de importância dos conflitos sociais que não são de classes, como os étnicos, os raciais e os de gênero. Isso parece indicar a necessidade de se complementarem as análises marxistas com elementos da teoria sistêmica, das ciências antropológicas e da psicologia social e de abordagens transdisciplinares.

Nesse sentido, Bhabha indica como horizonte hermenêutico e de intervenção social a possibilidade de *negociação* ao invés da *negação* da cultura. Nas palavras do autor:

Quando falo *negociação* em lugar de *negação*, que transmitir uma temporalidade que torna possível conceber a articulação de elementos antagônicos ou contraditórios: uma dialética sem a emergência de uma História teleológica ou transcendente, situada além da fronteira prescritiva da leitura sintomática, em que os tiques nervosos à superfície da ideologia revelam a “contradição materialista real” que a história encarna.²³

Exemplos disso são: a viabilidade de projetos políticos identificados com os referenciais da *esquerda* que estabelecem avanços sociais significativos em *negociação* com outras formas de ver e de exercer a política. Também as formas mais intimistas de experiência religiosa que ganham força e visibilidade social podem, nessa perspectiva, ser consideradas transformadoras da dinâmica social se vistas de forma mais abrangente sem estarem reféns das lógicas meramente racionalistas. Como tais práticas podem ser assumidas como reforço da democracia e da defesa dos direitos humanos?

Tal reflexão toma corpo a partir da construção de identidades, que, segundo os autores, não acontecem mais na singularidade: raça, gênero, geração, local institucional, localidade geopolítica, orientação sexual, religião. Elas se desenvolvem, porém, no espaço

¹⁹ J. SANTA ANA, *O amor e as paixões*.

²⁰ H. ASSMANN, *Crítica à Lógica de Exclusão*.

²¹ J. L. SEGUNDO, *Que mundo? Que homem? Que Deus?*

²² J. COMBLIN, *Cristãos Rumo ao Século XXI*.

²³ H. BHABHA, *O local da cultura*, p. 51.

da articulação de diferenças culturais, na emergência dos interstícios, nos acontecimentos das regiões fronteiriças, com o movimento de deslocamento e sobreposição de diferenças, locais em que os valores culturais são negociados.

Em contraposição à diversidade cultural e suas problemáticas, a diferença cultural no pensamento de Bhabha é marcada pela interpelação/estranhamento entre culturas. O outro é aquele que lança o eu a orientar-se em seus limites culturais. Não em uma dinâmica binária: eu e outro. Mas numa interação relacional eu-outro, espaço de articulação e enunciação cultural: o entre-lugar, o terreno fronteiriço e espaço identitário. A diferença é, pois, o estranhamento necessário para o rompimento das totalidades impostas e a superação dos fantasmas de cultura universal e culturas puras.

Para esse processo é preciso que haja a crítica às formas de invisibilização de culturas subalternas. Para isso, Boaventura de Souza Santos propõe uma *sociologia das ausências*. “Trata-se de uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como não existente, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe”.²⁴ A realidade não pode ser reduzida ao que existe. Para dar visibilidade às realidades ativamente produzidas como não existentes é necessário se criar uma visão ampla de realismo, o que o autor chama de ecologias. Nelas estão presentes: (i) a ecologia dos saberes, que articula criticamente os saberes científicos e os considerados não científicos, (ii) a ecologia das temporalidades, que integra diferentes concepções de mundo, de tempo e organização da vida cotidiana, (iii) a ecologia das reconhecimentos, que valoriza diferentes grupos sociais e suas identidades e visões de resistência social e luta política nos processos de emancipação, (iv) a ecologia das trans-escalas, que destaca a recuperação de aspirações universais alternativas de justiça social, dignidade, respeito mútuo, solidariedade, comunidade e espiritualidade, harmonia natureza e sociedade, e de outras formas de escalas locais/globais que não resultam da globalização hegemônica, (v) a ecologia das produtividades, que amplia a realidade social por intermédio de experiências econômicas alternativas e realistas para a construção de uma sociedade mais justa. Daí, a noção de diferença cultural se reforça na medida em que inclui as realidades ausentes, seja por silenciamento, supressão ou marginalização.²⁵

É a partir da relação entre a diferença cultural que há a possibilidade da interação cultural. Aqui, busca-se a negociação ao invés de estabelecer caminhos de negação e exclusão cultural entre elementos oposicionais. Nesse intuito, a tradução/negociação pode ser criativa, numa relação interpeladora nas fronteiras culturais. No pensamento de Homi Bhabha não se constrói uma interação em que uma cultura/método nega e encobre outra cultura/método. Há uma articulação entre ambas. Mas essa relação acontece de maneira *agônica*, em tensão. Afinal, como retoma o autor: negociação tem a sua origem etimológica em “(*neg* [não] + *otium* [ócio, repouso])”.²⁶ Um ruído inquietante que coloca todas as pessoas, grupos e instituições em desafio e incerteza cultural. Não é uma interação que se constrói rumo a uma síntese estática. Por isto, como definição mais específica, negociação para Bhabha “é a habilidade de articular diferenças no espaço e no tempo, de ligar palavras e imagens em novas ordens simbólicas, de intervir na floresta de sinais e de mediar o que parecem ser valores incomensuráveis ou realidades contraditórias”.²⁷ No pensamento de Boaventura de Souza

²⁴ B. S. SANTOS, *A Gramática do Tempo*, p. 102.

²⁵ B. S. SANTOS, *A Gramática do Tempo*, pp. 106-115.

²⁶ H. BHABHA, *O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses*, p. 96.

²⁷ H. BHABHA, *O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses*, p. 97.

Santos, a ênfase está na crítica a uma teoria geral de emancipação social procurando substituí-la por um procedimento de tradução entre os diferentes processos parciais de emancipação. Traduzir permite criar sentido e direção, ainda que precários, mas concretos. O objetivo da tradução entre saberes é criar justiça cognitiva incidindo assim em justiça social global. No processo de tradução não se atribui a qualquer conjunto de experiências nem o estatuto de totalidade exclusiva nem o de parte homogênea. A pluralidade é, ao mesmo tempo, interna e externa às experiências e culturas particulares. "O trabalho de tradução visa transformar a incomensurabilidade em diferença, uma diferença que torne possível a inteligibilidade recíproca entre os diferentes projetos de emancipação social sem que nenhum possa subordinar em geral ou absorver qualquer outro".²⁸

Aqui se ressalta a noção de antropofagia cultural. Trata-se do conhecido personagem Macunaíma, da literatura brasileira de Oswald de Andrade. "A zona fronteira é uma zona híbrida, babélica, onde os contactos possíveis se pulverizam e se ordenam segundo micro-hierarquias pouco susceptíveis de globalização. Em tal zona, são imensas as possibilidades de identificação e de criação cultural, todas igualmente superficiais e igualmente subvertíveis".²⁹ Além disso, as formas culturais da fronteira apresentam características de dramatização e de carnavalização. Elas tendem a se identificar mais com as formas do que com os conteúdos dos produtos culturais incorporados. Isso não pode ser visto de maneira negativa, mas há uma riqueza que emerge da disponibilidade multicultural da zona fronteira.

As relações entre religião e cultura são por demais complexas e há uma densa e consistente base teórica para compreendê-las. Da mesma forma são diversas as áreas e exemplos nos quais emergem tensões ou equacionamentos com certa originalidade entre esses dois polos. O aprofundamento da democracia e dos direitos humanos está diretamente envolvido neles.

O local da cultura de Homi Bhabha pode, inicialmente, nos deixar um tanto quanto intrigados, pois, além de ser complexo, uma leitura desatenta desse texto pode passar a ideia de um autor politicamente conservador. Acostumados que somos com a tradicional lógica binária (explorador-explorado), é possível que haja certa dificuldade de compreender suas posições. Porém, a afirmativa: "Será preciso sempre polarizar para polemizar?",³⁰ longe de ser uma lógica de acomodação ou de manutenção do *status quo*, revela outra maneira de compreender a realidade.

Bhabha representa um avanço teórico e metodológico nas teorias críticas pós-coloniais, pois, sem negligenciar a condição imanente ao modo de produção capitalista neoliberal contemporâneo – a saber, a existência de exploradores e explorados –, ele consegue driblar os ideologismos idealistas propondo-se a ouvir não o que se diz sobre as minorias, mas sim o que as minorias estão dizendo. De acordo com ele

o déspota turco de Montesquieu, o Japão de Barthes, a China de Kristeva, os índios nhambiquara de Derrida, os pagãos de Cachinahua de Lyotard, todos são parte desta estratégia de contenção onde o Outro texto continua sempre sendo o horizonte exegético da diferença, nunca o agente ativo da articulação. O Outro é citado, mencionado, emoldurado, iluminado, encaixado na estratégia

²⁸ B. S. SANTOS, *A Gramática do Tempo*, p. 42.

²⁹ B. S. SANTOS, *Pela Mão de Alice*, p. 147.

³⁰ H. BHABHA, *O local da cultura*, p. 43.

imagem/contra-imagem de um esclarecimento serial. A narrativa e a política cultural da diferença tornam-se o círculo fechado da interpretação. O Outro perde seu poder de significar, de negar, de iniciar seu desejo histórico, de estabelecer seu próprio discurso institucional e oposicional.³¹

Para as Ciências da Religião, em especial pelas polissemias que as linguagens da religião possuem, a contribuição desses conceitos reside na perspectiva de privilegiar o Outro. Não um Outro ideal, transpassado e moldado de antemão por nossos preconceitos e utopismos idealistas; mas o Outro real, ambíguo e complexo. Entendê-lo desde seu *locus* de enunciação. O Outro atravessado por uma gama heterogênea de influências, ideologias, valores socioculturais e históricos. O Outro híbrido, como também nós somos. Daí, a importância do conceito de ambivalência. Para Bhabha, “o ‘verdadeiro’ é sempre marcado e embasado pela ambivalência do próprio processo de emergência, pela produtividade de sentidos que constrói contra saberes *in media res*, no ato mesmo do agonismo, no interior dos termos de uma negociação [...] de elementos oposicionais e antagonísticos”.³² As análises sobre a relação entre religião e democracia, incluídos aí os aspectos relacionados à defesa dos direitos humanos, não podem estar dissociadas dessa noção do Outro.

Perspectiva ecumênica e cultura

Ao se construir esse caminho, aproximamos concepções teológicas à tríplice dimensão presente no pensamento de Homi Bhabha e sintetizada por Rita Schmidt: “revisão, reconstrução e reinvenção”.³³ Trata-se de um empreendimento que envolveria todo o espectro das categorias teológicas, assim como as diferentes premissas de análise da religião, especialmente levando em conta a polissemia presente nas mais diversas experiências religiosas e as possibilidades das experiências inter-religiosas contribuírem para os processos democráticos de globalização contra-hegemônica.

Indicaremos, como exemplo, duas dimensões: a que reforça a ecumenicidade do pensar teológico e a visão de utopia, tão forte nos debates no campo da religião, da teologia e da política.

Perspectiva plural

No que tange à Teologia, as percepções sobre entre-lugares são importantes quando pensamos no ecumenismo inter-religioso, justamente por reforçarem a dimensão do outro, da alteridade. Com isso, se reforça a noção do “outro” como categoria filosófica de destaque para a compreensão da diferença cultural. Bhabha, retomando Frantz Fanon, lembra “que uma leitura oposicional, diferencial do Outro de Lacan poderia ser mais relevante para a condição colonial do que a leitura marxizante da dialética do senhor e do escravo”.³⁴ Essa perspectiva é muito cara às nossas preocupações concernentes às relações entre Teologia e Cultura e entre Teologia e Política.

Tendo em vista que questões como essas ainda são consideravelmente novas, isso não diminui o caráter dificultoso desse processo, ainda mais quando se trata de setores

³¹ H. BHABHA, *O local da cultura*, p. 59.

³² H. BHABHA, *O local da cultura*, p. 48.

³³ R. T. SCHMIDT, “O pensamento-compromisso de Homi Bhabha”, p. 40.

³⁴ H. BHABHA, *O local da cultura*, p. 60.

teológicos latino-americanos, boa parte deles ligados a lógicas binárias concernentes ao marxismo tradicional ortodoxo.

A presença do *outro* é a dimensão interpeladora da prática ecumênica. É esse *outro* em seu corpo, sua fala e sua fé que estimula a vida e a produção teológica de quem com ele ou ela se relaciona. Essa presença é desafiadora em diferentes aspectos. Um deles é a pluralidade. Embora cada vez mais mencionada em vários discursos, é possível assumir as dificuldades que todos os que temos a perspectiva teórica do marxismo ou temos atuado com os referenciais da esquerda política encontramos nesse aspecto. Os reducionismos teóricos e metodológicos de expressiva parcela de agentes e líderes religiosos, assim como de teólogos/as, têm sido muitas vezes, um exemplo de estar *pouco à vontade* nesse ponto. Quanto aos grupos políticos e religiosos com visões mais conservadoras, a pluralidade quase nunca é considerada um valor. No entanto, as pessoas que somam em sua trajetória uma experiência ecumênica, regra geral acrescentam aos eventos, projetos ou experiências religiosas uma sensibilidade distinta de abertura, afetividade, alteridade e criatividade. Também o aprofundar da vivência ecumênica exige um reordenamento de sentidos e de sensibilidade aos fatos. Trata-se de possuir – como as mulheres, por exemplo – outra forma de ver o mundo e o divino. Assim, nessa interação com o *outro*, nas mobilidades de nossas fronteiras, se dá um encontro com o *novo*, numa espécie de evento *kairótico*, em que a relação com esta alteridade explode o curso comum das histórias pessoais e de grupos.

Paul Knitter, ao introduzir a ideia, assumidamente utópica, de “uma comunidade dialógica de comunidades entre as religiões mundiais” enfatiza que

Para conhecer a verdade temos de estar comprometidos com a prática de comunicação uns com os outros; isso quer dizer conversar realmente com pessoas que são, de modo significativo, diferentes de nós, e escutá-las. Se falamos somente conosco mesmos ou com alguém de nosso próprio grupo natural, ou se algumas pessoas que simplesmente excluímos de nosso convívio e com quem não conseguimos nos imaginar falando, então possivelmente nos alijamos da oportunidade de aprender algo que ainda não descobrimos.³⁵

As aproximações à realidade cultural com lógicas de alteridade, com subjetividades mais abertas e compreensões mais plurais, tanto no campo das interpretações científicas da realidade quanto no âmbito das relações humanas e institucionais, favorecem uma postura de *negociação*, nos termos que Bhabha nos apresenta, e exigem certo cuidado com as práticas de mera negação do outro e de seus ideais, valores e posturas. Todos esses aspectos, tendo em vista uma perspectiva crítico-libertadora precisam ser interpretados, reavaliados, e, como na linguagem do autor, *traduzidos*.

Aqui, as identidades religiosas não se constroem apenas na singularidade de um caminho espiritual intrarreligioso, mas se desenvolvem no espaço da articulação de diferenças religiosas. Elas se dão na emergência dos *interstícios*, em que os valores são negociados. Passa-se, assim, para uma vivência inter-religiosa em que se abre mão de um diálogo *ou-ou* (dicotômico) para um diálogo *e-e* (relacional), em que cada identidade nesta interação religiosa se depara com suas fronteiras deslocadas e diferentes da sua formação como grupo inicial (ou como pessoa), confrontando-se com os seus próprios lugares enunciativos (limites sociais).

³⁵ P. KNITTER, *Introdução à Teologia das Religiões*, p. 32.

Perspectiva utópica

Homi Bhabha propõe um alargamento de horizontes e de caminhos de reflexão sobre a realidade em que seja possível uma nova descrição da contemporaneidade humana, que supere o que em geral é visto como normalidade no presente. É o que o autor sugere como *posicionar-se num além*. Trata-se de uma atitude de revisão que permita retornar ao presente, reinterpretando-o, e redescrivendo a contemporaneidade com novas significações e possibilidades interventivas. O futuro é, nesse aspecto, assumido desde os entre-lugares, com todas as instabilidades e indefinições que lhe são características.

Boaventura de Souza Santos propõe uma *dilatação do presente* por intermédio da já referida *sociologia das ausências*, mas ao mesmo tempo considera ser fundamental uma *contração do futuro* a partir do que ele chamou de *sociologia das emergências*. Ela é a investigação das alternativas sociais compatíveis com o horizonte das possibilidades concretas e que “consiste em substituir o vazio do futuro segundo o tempo linear (um vazio que tanto é tudo como é nada) por um futuro de possibilidades plurais e concretas, simultaneamente utópicas e realistas, que se vão construindo no presente através de atividades de cuidado”.³⁶

Para o pensamento teológico, a perspectiva de posicionar-se num além, como propõe Bhabha, ou de contrair o futuro, como propõe Boaventura Santos, é fundamental. Como se sabe, outro significado teológico da perspectiva e vivência ecumênicas de grande importância é a referência utópica. A presença em conjunto de pessoas e de grupos com diferentes experiências religiosas e/ou culturais aponta para o futuro e, necessariamente, precisa estar deslocada do real. Ou seja, trata-se de uma *ruptura* ou *descontinuidade* criativa. Tal presença não precisa corresponder exatamente à realidade na sua totalidade. Quando comunidades religiosas, ainda que de forma incipiente, começam a se unir em torno de uma proposta socialmente responsável e comum, isso se torna uma ação política e profética. A unidade é, portanto, uma tarefa religiosa sublime e nos cabe identificá-la (ou mesmo as suas contraposições) nas diferentes linguagens religiosas.

É a dimensão da imaginação. Esse utópico, todavia, não é uma perspectiva linear e progressiva da história em que ela vai se completando e tomando rumo a um sentido único. Utopia, aqui, relaciona-se com uma atividade visionária que, a partir da dimensão do futuro, cria intervenções e rupturas no presente.³⁷

Falar sobre o futuro é uma das tarefas mais difíceis da vida! Na tradição cristã, as pessoas que se aventuraram a isso, como os profetas, por exemplo, foram duramente criticadas, vistas, por vezes, como desajustadas e, dependendo da visão que tiveram, foram mortas. O futuro é implacável! Dele sabemos apenas que a morte nos espera. Tudo mais é: teologia, interpretação, apostas existenciais, fé. A ideia do profeta que fala do futuro não pode, por exemplo, induzir a uma compreensão redutiva do conceito bíblico de *nabi*. O profeta é alguém que capta os sinais dos tempos e os relê para a comunidade.

Jürgen Moltmann já nos chamava a atenção em sua *Teologia da Esperança*:

³⁶ B. S. SANTOS, *A Gramática do Tempo*, p.116.

³⁷ C. RIBEIRO e D. SOUZA, *A teologia das religiões em Foco*.

Mas como falar de um futuro que ainda não existe, e de acontecimentos vindouros aos quais ninguém assistiu? Não se trata de sonhos, especulações, desejos e temores, que todos necessariamente permanecem vagos e indecisos, já que ninguém os pode]comprovar? [...] Não é possível haver logos [conhecimento] do futuro, a não ser que o futuro seja continuação ou o retorno periódico e regular do presente. Mas se o futuro traz algo de surpreendente e de novo, sobre ele nada podemos afirmar, nem conhecer [...], mas tão somente naquilo que é permanente e retoma regularmente. Aristóteles chama a esperança de “sonho de quem está acordado”. [...] A escatologia cristã não fala do futuro. Ela toma seu ponto de partida numa determinada realidade histórica e prediz o futuro da mesma, suas possibilidades e sua eficácia futura.³⁸

Nessa mesma direção, Homi Bhabha afirma que “residir ‘no além’ é ainda... ser parte de um tempo revisionário, um retorno ao presente para redescrever nossa contemporaneidade cultural; reinscrever nossa comunidade humana, histórica; tocar o futuro em seu lado de cá. Nesse sentido, então, o espaço intermédio ‘além’ torna-se um espaço de intervenção no aqui e no agora”.³⁹ Para o autor,

“além” significa distância espacial, marca um progresso, promete o futuro; no entanto, nossas sugestões para ultrapassar a barreira ou limite -- o próprio ato de ir *além* -- são incognoscíveis, irrepresentáveis, sem um retorno ao “presente” que, no processo de repetição, torna-se desconexo e deslocado. O imaginário da distância espacial -- viver de algum modo além da fronteira de nossos tempos - dá relevo a diferenças sociais, temporais, que interrompem nossa noção conspiratória da contemporaneidade cultural. O presente não pode mais ser encarado simplesmente como uma ruptura ou um vínculo com o passado e o futuro, não mais uma presença sincrônica: nossa autopresença mais imediata, nossa imagem pública, vem a ser revelada por suas descontinuidades, suas desigualdades, suas minorias.⁴⁰

Passado, presente e futuro fazem parte de uma mesma *mistura*, como a vida. São dimensões que requerem de nós constantes interpretações, revisões e tomadas de posição.

Diante disso, a categoria teológica cristã do reino de Deus é vivenciada como uma realidade política, um projeto que é anunciado e acontece numa sociedade em conflito, marcada por injustiças e relações estruturadas pelo antirreino. Com essa conjuntura, a parcialidade do reino em relação às pessoas que sofrem violações de direitos pode ser uma *zona de contato* para a articulação inter-religiosa, uma mobilização que sinaliza a universalidade deste reino. Para isto, essa tensão sustenta-se entre a atividade negadora da realidade em que se está (o *certamente não*) e a capacidade imaginativa de outro lugar e de outra realidade para além da conformidade instituída (o *ainda não*), uma reinvenção para dentro da história. Algo semelhante ao que afirmou o autor: “é o espaço da intervenção que emerge nos interstícios culturais que introduz a inovação criativa dentro da existência”.⁴¹ Ou “o Ainda-Não é o modo como o futuro se inscreve no

³⁸ J. MOLTMANN, *Teologia da Esperança*, p.23.

³⁹ H. BHABHA, *O local da cultura*, p.27.

⁴⁰ *Ibid.*, p.23.

⁴¹ *Ibid.*, *O local da cultura*, p.29.

presente e o dilata”.⁴² Os espaços de negociação de diferenças religiosas, tomando os/as destinatários/as do reino como ponto de interação, mostram-se, pois, como um poderoso espaço de ruptura com antirreinos e um lugar de acontecimentos do reinado de Deus, numa integração do potencial libertador das religiões, que compreende a universalidade da vocação ao reino a partir da parcialidade em prol das vítimas de nosso mundo e nesta tensão, elaboram-se novos discursos religiosos e desencadeiam novas práticas.

Teologicamente, afirmamos que o acontecimento do reinado de Deus não transcende as contradições e ambiguidades da sociedade, da religião, e de nós mesmos, mas faz-se presença nestes dilemas humanos. Ou, como perguntou Homi Bhabha: “deverá o projeto de nossa estética liberacionista ser para sempre parte de uma visão utópica totalizante do Ser e da História que tenta transcender as contradições e ambivalências que constituem a própria estrutura da subjetividade humana e seus sistemas de repressão cultural?”⁴³ A imaginação utópica (o reino de Deus, na linguagem cristã) mostra-se, pois, como um potencial criativo, a partir das contradições, para o acontecimento de novos modos de viver e existir mais humanos e solidários.

Últimas considerações

Nestas páginas nos ocupamos em apresentar parte dos resultados de uma pesquisa cujo objetivo geral visa indicar bases conceituais para análise dos espaços fronteiriços entre a presença pública das religiões, em especial os diálogos inter-religiosos no Brasil, e os esforços de aprofundamento da democracia e da defesa dos direitos humanos. Entres tais bases, destacamos a noção de entre-lugar e de espaços fronteiriços a partir de conceitos fundamentais dos estudos culturais pós-coloniais advindos da produção teórica de Homi Bhabha e Boaventura de Souza Santos, procurando interagir tais conceitos com elementos da realidade sociorreligiosa brasileira. Mostramos que as perspectivas dos referidos autores representam uma das interpelações críticas mais agudas às formas dualistas, bipolares e maniqueístas de compreensão da realidade socioeconômica e cultural. Para as nossas reflexões, especialmente no que comumente nos referimos à necessidade de alargamento de horizontes metodológicos para a compreensão das experiências religiosas, enfatizamos que o local fronteiro das culturas é fundamental no processo que advogamos de estabelecer mediações socioanalíticas para as interpretações teológicas sobre o pluralismo religioso. Nosso destaque foi ao que se refere à noção do entre-lugar e à importância da negociação/tradução e da diferença cultural nas interpretações das experiências religiosas e como elas interpelam direta ou indiretamente o debate sobre democracia e direitos humanos.

Em nossa análise, consideramos as variadas formas de hibridismo cultural vivido em diferentes contextos na atualidade e, ao mesmo tempo, reconhecemos que as expressões religiosas são sempre polissêmicas, o que acarreta um duplo desafio de compreensão da relação entre religião e cultura. Consideramos que as dimensões da pluralidade, da subjetividade e da ecumenicidade que emergem da realidade complexa do quadro religioso brasileiro possuem significativa interferência nos processos hermenêuticos. Tais dimensões requerem um reforço de uma lógica plural na reflexão teológica e nas Ciências da Religião que levem a um alargamento metodológico, cujas consequências para o conjunto da sociedade são diversas. Tais consequências incidem tanto em relação

⁴² B. S. SANTOS, *A Gramática do Tempo*, p.116.

⁴³ H. BHABHA, *O local da cultura*, p. 43.

às perspectivas teóricas mais consistentes de análise sociocultural como também aos indicativos de novas práticas culturais e religiosas que possam ser mais dialógicas e marcadas pela alteridade, fortalecendo assim os processos de humanização e de democracia.

Referências bibliográficas

ASSMANN, Hugo. *Crítica à Lógica de Exclusão: ensaios sobre economia e teologia*. São Paulo, SP: Paulus, 1994.

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

_____. *O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses: textos seletos*. Organização de Eduardo F. Coutinho. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

COMBLIN, José. *Cristãos Rumo ao Século XXI: nova caminhada de libertação*. São Paulo: Paulus, 1996.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

KNITTER, Paul. *Introdução à Teologia das Religiões*. São Paulo: Paulinas, 2008.

MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Teológica, 2003.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira & SOUZA, Daniel Santos. *A teologia das religiões em foco*. São Paulo: Paulinas, 2012.

SANTA ANA, Julio de. *O Amor e as Paixões: crítica teológica à economia política*. Aparecida: Santuário, 1989.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010.

SEGUNDO, Juan Luis. *Que mundo? Que homem? Que Deus? Aproximações entre ciência, filosofia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1995.

SCHMIDT, Rita Terezinha. O pensamento-compromisso de Homi Bhabha: notas para uma introdução. In: BHABHA, Homi. *O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses: textos seletos*. Organização de Eduardo F. Coutinho. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, pp.13-61.

TILLICH, Paul. *Theology of Culture*. Oxford-England: Oxford University Press, 1959.

Recebido: 17/08/2015

Aprovado: 15/09/2015