

PLURALISMO, DIVERSIDADE E TRÂNSITO RELIGIOSO EM ANGOLA: QUE ELEMENTOS DE DEBATE?¹

Manuel Fernando, Msc.²

“A vocação própria do intelectual é de situar os problemas essenciais que orientam o público do seu tempo”. (MÁRIO PINTO DE ANDRADE *apud*. KAJIBANGA, 2000, p.13).

Resumo

Este texto constitui uma versão preliminar de algumas reflexões que temos vindo a desenvolver no domínio da sociologia da religião, cujo objectivo fundamental é expor algumas ideias sobre a problemática do pluralismo, da diversidade e do trânsito religioso. Desta forma, é prudente levar adiante, enquanto sociólogo e docente, os termos de um debate que, do meu ponto de vista, ainda não são suficientemente esclarecidos entre nós (Angolanos).

Igualmente, o texto pretende discutir e analisar a questão do pluralismo, da diversidade e do trânsito religioso trazendo a “lume” aspectos (que considera relevantes). Estes aspectos permitem um maior aprofundamento e compreensão do tema no contexto actual de Angola. Finalmente, o texto procura reconhecer a importância da religião na sociedade angolana contemporânea como um elemento vital nos processos de interpretação dos factos sociais.

Palavras-chave: Pluralismo religioso, Trânsito religioso, Religião e Igreja.

Abstract

This text is a preliminary version of some reflections that we have been developing in the field of the sociology of religion, whose fundamental objective is to expose some ideas on the issue of pluralism, diversity and religious transit. Thus, it is prudent to carry forward, as a sociologist and teacher, the terms of a debate that, in my view, are not yet

¹ Comunicação apresentada nas 3^{as} Jornadas Científicas de Sociologia do ISCED/LUANDA, Maio/2018.

² Sociólogo e Docente Universitário, no Instituto Superior de Ciências da Educação/ISCED/Luanda, na Faculdade Ciências Sociais da U.A.N e no ISPT. Coordenador do Curso de Sociologia no Instituto Superior Politécnico Tocoísta (ISPT). Contacto: nelofernando@yahoo.com.br

sufficiently clarified among us (Angolans). Likewise, the text intends to discuss and analyze the issue of pluralism, diversity and religious transit, bringing to light "aspects" (which it considers relevant). These aspects allow a greater depth and understanding of the theme in the current context of Angola. Finally, the text seeks to recognize the importance of religion in contemporary Angolan society as a vital element in the processes of interpreting social facts.

Keywords: Religious pluralism, Religious transit, Religion and Church.

1. INTRODUÇÃO

Uma questão prévia impele-nos fazer antes mesmo de entrarmos no assunto a que nos propusemos abordar: *Por que razão o homem, enquanto ser social, acreditou sempre na existência de entes sobrenaturais?* Tentaremos responder a esta pergunta a partir de quatro hipóteses:

- a. A primeira: pelo facto de o homem sentir-se finito diante da vida e da natureza. Logo, sente-se incompleto e incapaz de conhecer todo o universo.
- b. A segunda: por se encontrar nesta condição (de finito, mortal e limitado), o homem procura algo que o torna completo.
- c. A terceira: reside no facto do homem, ao buscar o infinito, corresponder ao princípio da religião.
- d. A quarta: tem a ver com o facto de existirem fenómenos cuja explicação escapa à ciência e ao pensamento humano.

Na verdade, como se pode verificar, a partir da proposição acima mencionada, não é fácil tratar este assunto, muito menos no contexto actual de Angola em que vivemos uma espécie de “apogeu” de liberdade religiosa. Entretanto, é esta liberdade que nos tem conduzido, nas últimas décadas, ao processo de pluralização, da diversidade e do trânsito religioso. Importa realçar, também, que isso permite que sejamos independentes de qualquer monopólio ou hegemonia³ de uma única religião ou denominação.

³ Na esteira de Gramsci, o termo designa domínio, supremacia, proeminência, preponderância. Trata-se da supremacia de uma classe social ou de uma cultura sobre a outra, ou o domínio de um povo sobre os demais. Nas democracias modernas, a hegemonia é a forma de fazer a contraparte à representatividade e ao

No entanto, por ser parte integrante da história da humanidade, desde os primórdios, a religião sempre ocupou um espaço central na vida das comunidades. Por esta razão, entende-se que a importância e a relevância da religião, nas sociedades humanas, está ligada, por um lado, às diversas manifestações colectivas de povos e comunidades; por outro, a religião é, antes de tudo, uma fonte de sentido e de significado para a vida humana, uma vez que permite construir, às pessoas, “trajectórias” que orientam as suas vidas, fornecendo-lhes valores e modelos de conduta que devem seguir na vida quotidiana.

Enquanto fenómeno social e cultural, para além de permitir às pessoas a criação de laços de proximidade, redes de relacionamentos que, em certa medida, lhes são dadas segurança e conforto a partir do universo religioso, a religião mobiliza vontades e corporiza convicções diversas, de acordo com as práticas e crenças das pessoas na sua relação com o sagrado.

Por conseguinte, e como faz saber Silva (2004: 8-9), a variedade de abordagens e a pluralidade das tradições religiosas não só enriquecem os estudos e investigações do fenómeno em si mas, sobretudo, constitui um desafio para a compreensão correcta da sua história e do seu significado. Portanto, o esforço de trazer à tona o diálogo entre o *familiar* e o *estranho* antigas questões para novos caminhos, novas abordagens e, concomitantemente, novas respostas permite suscitar novos questionamentos.

2. OPERACIONALIZAÇÃO DOS CONCEITOS-CHAVE

2.1. Pluralismo religioso

Vale, em primeiro lugar, realçar que o pluralismo religioso é um fenómeno das sociedades modernas, cuja origem reside na ruptura do monopólio de uma religião, como a oficial de uma determinada sociedade. (STEIL, 2001) um monopólio que é quebrado tanto pelo avanço da razão secular que se impõe através das ciências positivas, quanto pela diversificação do campo religioso que resulta do rompimento da relação entre o Estado e a Igreja.

sufrágio universal, (duas características da democracia), no momento em que os partidos e sindicatos estão consolidados.

Assim, para melhor entendermos o conceito de pluralismo religioso, precisamos distinguir três conceitos que se relacionam com o mesmo, designadamente: *relativismo*, *exclusivismo* e *inclusivismo* (GEISLER, 2002, p. 701). O conceito de *relativismo* está ligado à ideia segundo a qual, não existem critérios para se saber qual religião é verdadeira. Deste modo, o relativismo religioso pode ser entendido na perspectiva de que, cada religião pode ser considerada como “verdadeira” para os seus adeptos. Logo, não havendo verdades absolutas, cada religião será sempre verdadeira para quem acredita nela.

Em relação ao conceito de *exclusivismo*, este tem a ver com a crença de que apenas uma religião seja verdadeira, ao passo que as demais que se opõem a ela sejam falsas. E, como tal, somente a primeira é a portadora da salvação (acontece com frequência nos países em que o Estado opta por uma religião como sua – oficial - Estados de matriz confeccionais). Finalmente, o conceito de *inclusivíssimo* que reconhece a importância das diversas religiões no plano da salvação. Mas afirma-se que a possibilidade dessas religiões salvarem depende do cristianismo (GEISLER, 2002).

Esta última asserção do *inclusivíssimo*, segundo (WAGNER SANCHES *apud*. ÁBIAS, 2011:35 – 39). É uma tentativa de preservar a importância do cristianismo mas, ao mesmo tempo, reconhecer o valor das demais confissões religiosas. Logo, é uma posição que favorece o diálogo inter-religioso, na medida em que coloca as religiões (e/ou denominações religiosas) numa atitude de diálogo e de compreensão permanente.

" não existem religiões falsas. Todas elas são verdadeiras a seu modo, ou seja, todas correspondem, ainda que de maneira diferente, a condições dadas da existência humana; diz o sociólogo Emile Durkheim (1996: vii-viii) ".

Nessa ordem de ideia, sendo um fenómeno das sociedades modernas, trata-se de um conceito que nos remete à ideia de convivência na diferença através de ideias “também diferentes” e até mesmo contraditórias. Em tese, falar do pluralismo religioso significa que existe espaço para as diversas manifestações religiosas. Nesse caso, prevalece a tese que admite a igualdade das religiões num diálogo sociocultural, partindo do pressuposto de que todas elas sejam boas. Logo, são verdadeiras na perspectiva valorativa face às demandas sociais (WEBER, Sociologia das religiões, 2006, pp. 297 - 299).

2.2. Diversidade

O tema da diversidade religiosa tem sido recorrente nos últimos anos, em Angola. O campo religioso tem vindo a sofrer mudanças significativas como resultado da presença em “massa” de várias confissões religiosas. Logo, a diversidade significa variedade, pluralidade e diferença. Implica, ipso facto, um diálogo eclético das discordâncias (WEBER, Sociologia das religioes, 2006, p. 109). Como se pode notar, é um nome que caracteriza tudo o que é diverso. Por um lado, é um conceito que denota a reunião de tudo aquilo que apresenta múltiplos aspectos e que se diferenciam entre si. Por outro lado, traduz a ideia segundo a qual, as sociedades podem funcionar e existir sem precisarem estar “fundadas” sobre um único referencial organizador. Dito de outra maneira, não precisam de estar “fundadas” numa única religião. Nesta perspectiva, a diversidade deve conduzir à compreensão, respeito, admiração e atitudes pacificadoras.

2.3. Trânsito religioso

É, sem dúvidas, um dos traços característicos e fundamentais da religião na modernidade, que consiste no deslocamento dos actores religiosos por diversos espaços sagrados e/ou crenças religiosas, bem como na prática simultânea de diferentes religiões (STEIL, 2001, pp. 120 - 121). Sendo uma das vertentes do pluralismo e da diversidade, o indivíduo, ao migrar-se para outra religião e/ou denominação, este trânsito permitir-lhe-á a incorporação de novos rituais, símbolos, ideias religiosas e a maneira de conceber o sagrado para a satisfação pessoal. Assim, o trânsito religioso altera a postura das igrejas na oferta de uma religiosidade que participa de um contexto amplamente difuso, como resultado das opções que o fiel (e/ou os fiéis) tem para fazer.

Nesta perspectiva “conforme as circunstâncias e as necessidades sociais, novos ritos podem ser criados ou reunificados” e na esteira de (VILHENA, 2005, p. 22)

É neste sentido que as igrejas se vão adequando diante desse fenómeno oferecendo, por um lado, propostas que sejam cada vez mais atraentes ao divulgarem as suas “características e especialidades”, no sentido de atender ao "gosto das subjetividades", das emoções e/ou dos sentimentos dos seus crentes e aderentes o que caracteriza, por

outro lado, segundo FERNANDES e PITTA (2006), Fernandes e Pitta (2006), uma condição activa de enunciação dos sujeitos religiosos e que desafia as igrejas. Nesse sentido, é preciso focalizar a perspectiva individual, já que essa movimentação religiosa não se refere, somente, à circulação de conteúdos simbólicos e práticas religiosas, mas, principalmente, à circulação de pessoas (ALMEIDA, 2006)

2.4. Religião

Segundo Emile Durkheim (1996), uma noção tida como característica de tudo o que é religioso é a de sobrenatural. O sobrenatural é o mundo do mistério. Isto é, o espaço do incompreensível. Para este autor, a essência da religião está na distinção da realidade social em duas esferas:

a. A esfera do *sagrado*, composta por um conjunto de crenças e ritos. Fazem parte do sagrado *os seres sobrenaturais, a dimensão do mito, as práticas rituais, as normas e proibições* cuja origem não seja considerada humana⁴. Em outras palavras, as coisas sagradas são aquelas cujas proibições protegem e isolam o indivíduo.

b. A esfera do *profano* é contrária da primeira, e se constitui por tudo aquilo que está relacionado com o mundo que vivemos. Quando falamos do mundo em que vivemos, estamos a nos referir das coisas diárias que fazemos e que não têm qualquer relação com aquelas divinas. Isto é, falamos, exclusivamente, da vida humana em si. Por exemplo, *o acto de namorar, trabalhar, estudar* (entre outros) nada tem a ver com as coisas divinas. No entanto, é possível que algumas religiões (e/ou denominações) possam ter uma visão negativa do mundo, mas é preciso não generalizar.

Em outras palavras, podemos dizer que o *profano* sempre foi fruto proibido mas, entretanto, o de melhor sabor. As coisas profanas são doces. Dito de outra maneira, o profano goza; o sagrado adia (DURKHEIM, 1996). Por conseguinte, ao tomar como objecto a Religião, Durkheim sublinha que ela é, antes de tudo, um “sistema de crenças e de práticas”. Ou, também, um conjunto de princípios, crenças e práticas de doutrinas religiosas baseadas em livros sagrados, que unem seus seguidores numa mesma comunidade moral - a *Igreja* (FERNANDO, 2011)

⁴ A teoria da Hierofania superior e a Hierofania inferior indica a origem desta diferença. WEBER (2006: 298) especifica a organização social que a igreja (ou denominação religiosa) promove.

2.5. Igreja

Na sua obra “*A ética protestante e o espírito do capitalismo*, edição de 1990”, Max Weber (1864-1920) promove uma abordagem objectiva acerca do espírito capitalista na ética protestante. Também, procurou demonstrar a influência das ideias religiosas no desenvolvimento da sociedade capitalista industrial. O autor apresenta uma distinção entre *igreja e seita*, apreendidas como dois modos de existência social da religião. Para o autor, a *igreja* seria uma instituição burocrática de salvação, aberta a todos, onde é exercida a autoridade do “padre”, que coabita em perfeita simbiose com a sociedade global. Ao passo que, a *seita* seria uma associação voluntária de crentes em ruptura, mais ou menos marcada pelo ambiente social⁵.

Contudo, do ponto de vista bíblico, o conceito de *igreja* versa-se na ideia do povo de Deus. Quer com isso dizer que se refere a um grupo de pessoas chamado para sair do pecado do mundo, com intuito de servir o Senhor. Logo, a Igreja não é nenhum tipo de instituição ou objecto impessoal. É, antes de tudo, um organismo vivo constituído por componentes vivos, embora algumas pessoas usam o termo *igreja* para descrever um grande edifício (estrutura física). Ora, para efeitos do presente texto, o conceito é tomado na perspectiva de pensarmos nas pessoas e não na estrutura física.

Assim, a “Igreja será o conjunto de fiéis ligados pela mesma fé”
(FERNANDO, 2014)

3. ANGOLA: PLURALISMO, DIVERSIDADE *versus* TRÂNSITO RELIGIOSO. Que ELEMENTOS DE DEBATE?

Ao longo do século XX, o cristianismo, enquanto corrente cristã, era maioritariamente professada por angolanos. O campo religioso⁶ angolano era então dominado pelo cristianismo. A partir da década de 80 do século passado, tal como nos indicam alguns dados publicados pelo Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos (INAR, 2008; 2010), (2008; 2010), assistiu-se a “explosão” do crescimento de confissões religiosas, grupos sincréticos, seitas locais provenientes de outras paragens do globo

⁵ Existe uma explicação mais profunda nos seus textos em relação a *Sociologia das Religiões*. WEBER, 2006.

⁶ Utiliza-se o sentido de *campo religioso* tal como o define Pierre Bourdieu (BOURDIEU, 2005, p.38)

designadamente: África, Europa, América (Estados Unidos, Brasil) e Ásia. Verificou-se, no entanto, uma significativa diversidade de religiões, doutrinas cristãs (nas mais diversas vertentes), protestante, animistas, sincréticas⁷ e não cristãs.

Na verdade, em Angola, as religiões (e/ou igrejas) nunca foram tão livres como nas últimas duas décadas (fruto de um conjunto de factores que mais adiante discutiremos) em que tudo nos parecia ser “apetitoso” e onde novas manifestações de religiões e novas formas de filosofia de vida continuavam a despontar. Por esta razão, iniciaremos o nosso debate com os seguintes questionamentos:

- i. Trata-se de um fenómeno adventício (que surgiu e/ou surge acidentalmente, imprevisto, estranho ou forasteiro)?
- ii. Ou, se trata de um fenómeno surgido na história e na vida dos indivíduos por razões estranhas ao próprio fenómeno?
- iii. Ou ainda, se trata de um fenómeno autónomo, com existência própria que em certa medida exerce uma acção coerciva sobre a vontade dos indivíduos?⁸

Para respondermos a estes questionamentos, recorreremos a algumas teorias. Para Emile Durkheim (1996), autor clássico cuja obra continua a “irrigar” as produções mais actuais sobre a religião, procurou estabelecer uma teoria sociológica sobre o religioso, tomando a religião como um acto social explicável pelo social. Ele considera que “a sociedade contém todos os ingredientes para fazer despertar nos seus membros o sentido do divino”. Para este autor, a sociedade é como um “grande pai” que impõe a sua vontade a todos os seus “filhos” e, com base no princípio da obediência, mantém a sua autoridade sobre os “filhos”. Em outras palavras, com base na predisposição para a obediência gerada entre os seus membros, a sociedade tudo faz para canalizar este estado de espírito em proveito da sua própria estabilidade.

⁷ Etimologicamente, a palavra “sincretismo” é de origem grega *sygkretismós*, que significa “reunião das ilhas de Creta contra um adversário em comum”. O processo de sincretismo está intrinsecamente ligado às relações de comunicação entre grupos sociais heterogéneos, com diferentes culturas, costumes e tradições. Quando ocorre o contacto e se desenvolve um convívio entre estes grupos distintos, surgem “adaptações” nos vários aspectos culturais, fazendo com que um grupo “absorva” o sistema de crenças do outro. É esta interpenetração de crenças e ritos para produzir novas formas religiosas que chamamos de sincretismo. (ANDRADE, 2009: 108).

⁸ Na visão de Durkheim (2001), a religião, enquanto facto social, é o modo de **pensar, sentir e agir** de um grupo social. Em virtude dessas características, segundo Durkheim, os fatos sociais podem ser estudados objectivamente, como “coisas”, tendo as seguintes características: **Generalidade** (o fato social é comum aos membros de um grupo); **Exterioridade** (o fato social é externo ao indivíduo, existe, independentemente da sua vontade); **Coercitividade** (os indivíduos sentem-se obrigados a seguir o comportamento estabelecido) e, finalmente, **Estado de independência** (gozam de uma autonomia relativa quanto às manifestações sociais).

Para os teóricos defensores da origem “adventícia” e da “dependência externa” do fenómeno religioso, consideram como algo que pode ser objecto de estudo, sujeito às mesmas leis como qualquer outro fenómeno social (PONTIFÍCIO, 1994 *apud* TEIXEIRA, 2012:175). Para os defensores da religião como uma actividade “ocasional” e “dependente” de circunstâncias diversas, destacam-se aqueles que postulam a ideia segundo a qual, a origem da religião é o resultado da influência da própria sociedade.

No caso concreto de Angola, o pluralismo religioso foi sempre uma realidade. Essa pluralidade expressava-se nas múltiplas formas de religiosidade desenvolvidas pelos “nativos” antes mesmo da chegada dos colonizadores (1482). Os diferentes povos que habitavam o território que hoje chamamos “Angola”, tinham suas práticas religiosas particulares, expressando-se como distintas e plurais. Com a chegada dos Portugueses em 1482, verificou-se uma tentativa de imposição de uma religiosidade “oficial”, representada pela Igreja Católica Romana, tanto do ponto de vista institucional, quanto do ponto de vista da religiosidade vivida no quotidiano das pessoas. Esta tentativa de homogeneização jamais “vincou” em solo angolano. As múltiplas formas de religiosidade (mesmo no contexto do cristianismo) trazidas pelos Portugueses conviveram e misturaram-se a outras crenças e práticas, inclusive com as múltiplas religiosidades africanas em presença no território.

Por essa razão, entendemos que a pluralidade e diversidade de denominações religiosas presentes no território angolano estão associadas, directamente, à nossa própria história e, ao mesmo tempo, ao nosso percurso enquanto país independente. Assim, isto tem possibilitado que a sociedade angolana, nesta sua caminhada em busca da construção do projecto maior (angolanidade), exista e funcione sem necessidade de estar “fundada” sobre um único referencial religioso organizador.

Por conseguinte, o pluralismo, enquanto reflexo da diversidade religiosa e do trânsito religioso, pode ser visto como um paradigma do nosso tempo que “convoca” os estudiosos da teologia e os da sociologia da religião a retomarem, de forma viva e intensa, a dimensão hermenêutica deste fenómeno na medida em que concorre para um “novo modo de fazer teologia”, assim como uma maneira diferente de pensar, sentir e viver o religioso, agora, contextualizado numa realidade marcada pela dinâmica inter-religiosa passando, deste modo, a teologia das religiões a ser compreendida como uma “teologia hermenêutica inter-religiosa⁹”.

⁹ Cfr. GEFFRÉ, 2001: 9.

Assim, no caso de Angola, este movimento “explosivo” do crescimento quantitativo (e em certa medida desordenado) de novas denominações, algumas delas que consideramos “hospedes¹⁰”, fez com que a questão do pluralismo, da diversidade e do trânsito religioso (anteriormente confinado, apenas, a variações dentro do cristianismo) fosse estendida abrangendo novas concepções de espiritualidade derivadas de outras tendências religiosas “alheias” às nossas culturas e tradições. Por outro lado, reconfigurou as orientações, os ensinamentos, as práticas e os padrões de organização das denominações existentes, tornando-as totalmente diferentes das características correspondentes das igrejas e/ou denominações tradicionais locais africanas.

Importa salientar que a “explosão” contínua dos novos movimentos religiosos fez com que a questão do pluralismo, da diversidade e do trânsito religioso adquirisse dimensões sem precedentes, tornando-se num imperativo inevitável em Angola. Cada vez mais vem surgindo novas denominações, rituais, crenças e tendências que tornam o “campo religioso” *polissêmico e problemático* em certa medida. Com o cenário actual, a questão central não se coloca, apenas, ao nível dos desafios e receios mas, também, no domínio dos efeitos “perversos” que tais movimentos carregam numa era global em que o mundo enfrenta os desafios do fundamentalismo religioso.

Se olharmos para os dados publicados pelo INAR (2008; 2010), facilmente chegaremos à conclusão de que o campo religioso angolano sofreu mutações profundas e incisivas nos últimos anos que levaram a uma intensa circulação de pessoas pelas novas alternativas religiosas. Todavia, para além de alterar a configuração actual do campo religioso, esta mobilidade de pessoas que designamos de “trânsito religioso” coloca no contexto actual de Angola um problema de análise em dois planos:

- i. O primeiro é propriamente institucional e descreve a mudança das filiações;
- ii. O segundo é de ordem cognitiva e descreve semelhanças e diferenças entre as representações dos universos religiosos.

“Os movimentos individuais de passagens entre cultos incluem um espaço de interlocução constante, onde encontramos instituídas mediações sociais e simbólicas que tornam possível a dita conversão. Espaço de interlocução que necessariamente possui algo de fluido, de sincrético, já que estará sempre sujeito a reinterpretações constantes,

¹⁰ Cfr. CALEY, 2011.

feitas por crentes e não crentes, por conversos e críticos. Esse espaço pode, portanto, ser concebido como de passagens num sentido mais amplo: de redefinição de fronteiras, de trocas simbólicas e de elaborações sincréticas, de inovações e de invenções em certa medida e que submete também a mudança dos cultos envolvidos”. Como afirma Patrícia Birman (2012: 209-226), (PATRÍCIA BIRMAN, 2012:209 – 226)

Igualmente, num campo religioso, cada vez mais marcado pela pluralidade, diversidade e trânsito religioso, muitos segmentos do próprio cristianismo estão a ser levados a revisitarem os seus posicionamentos e métodos diante de outras religiões e/ou denominações que nos chegam (ABIAS, 2011, pp. 37 - 38). Tomando como referência o próprio “cristianismo” (visto que Angola é um país maioritariamente cristão), e porque os dados que dispomos nos permitem tomar esta posição, podemos observar uma espécie de reinvenção e revitalização da tradição e de rituais. Isso abre a possibilidade para múltiplas escolhas dos cidadãos.

Nesta perspectiva, é um facto que a pluralidade, a diversidade e o trânsito religioso existentes em Angola atingiram o próprio cristianismo. Logo, as opções para expressar “o ser cristão”, por exemplo, multiplicaram-se nestes últimos anos, em Angola, de modo que as possibilidades variam da forma mais tradicional a mais liberal ou, ainda, a mais carismática, de tal sorte que, com a liberdade de expressão, de escolha e de pensamento existente, o pluralismo, a diversidade e o trânsito religioso se tornaram elementos fundamentais que, ao longo dos anos, vêm estruturando o pensamento social das nossas comunidades.

Numa conferência ocorrida na cidade de Eichstätt (Baviera, Alemanha), em Abril de 1961, o teólogo Karl Rahner (1965: 534) já falava da necessidade de um “cristianismo aberto” que se pudesse confrontar com o imperativo do pluralismo e da diversidade religiosa. Na verdade, não se podia entendê-lo, apenas, como um “dado de facto”, mas deveria ser levado a sério e ser situado na “unidade vasta e complexa da concepção cristã da existência”. Como se pode observar, a partir da asserção de Karl Rahner, não é recente que a teologia cristã tenha sido colocada diante deste grande desafio que as sociedades modernas enfrentam.

Em termos lógicos e no plano teórico, seja qual for a religião ou denominação, torna-se inconcebível pregar o evangelho do mal para prejudicar os cidadãos. Pelo contrário, a religião é uma maneira que o homem encontrou para se chegar a princípios

essenciais que enaltecem a vida humana, cujo fundamento repousa numa convivência sã em sociedade, e que assenta em princípios tais como: o respeito, a união, a solidariedade, a fraternidade, a igualdade, a irmandade, a paz e a unidade entre os povos (CORRENT, s/d: 8-10). Deste ponto de vista, a religião é um bem necessário à humanidade, pois, não é uma simples crença ou um dogma. Ela é, antes de tudo, uma postura, uma conduta, uma organização: enfim, a religião é conviver entre todos e com todos, sem distinções, em nome de um líder, de um santo, ou de vários deuses.

Por conseguinte, e sem querer uma resposta definitiva sobre este assunto, é possível falar-se da existência de pluralismo, diversidade e trânsito religioso em Angola. Para isso, em nosso entender, consideramos os seguintes aspectos:

i. O primeiro tem a ver com a democratização do país, que teve seu início a partir de 1991, com a introdução, em Angola, de um sistema democrático e de Direito, o que significa (a princípio) que as sociedades democráticas reconhecem o direito à diferença dos indivíduos e dos grupos sociais mas, também, que haja um maior aprofundamento dos direitos e das liberdades dos cidadãos.

ii. O segundo tem a ver com a paz efectiva que se vive no país desde 2002, que proporcionou a circulação de pessoas e bens em todo o espaço do território nacional. Logo, as rotinas da vida quotidiana dos cidadãos mudaram: observam-se novas formas de pensar, sentir, fazer e ser. A religião, como uma das dimensões da vida do cidadão, também foi afectada.

iii. Por último, os efeitos do processo da globalização¹¹ permitiram, na verdade, uma aproximação dos sistemas religiosos distantes em presença, criando uma situação de interculturalidade¹² mas, também, produziu uma espécie de mercantilização do campo religioso Angolano, em oposição a uma visão tradicional que enfatiza a dimensão sagrada da religião.

¹¹ Na esteira do sociólogo inglês Anthony Giddens (2000), o conceito de globalização refere-se a intensificação das relações sociais em escala mundial e as conexões entre as diferentes regiões do globo, através das quais os acontecimentos locais sofrem a influência dos acontecimentos que ocorrem há muitas milhas de distância e vice-versa. Pelo que, tais consequências dos nossos actos estão “encadeadas” de tal sorte que, o que fazemos agora repercute em espaços e tempos distantes. Isto diz respeito às interconexões que se dão entre as dimensões global, local e quotidiana. Contudo, convém lembrar que, para além do aspecto económico propriamente dito, a globalização possibilitou uma maior aproximação das nações no que tange à discussão de assuntos de relevância capital e de interesse geral, como a fome, a pobreza, o meio ambiente, o trabalho, as identidades, a política, a cultura, etc.

¹² Sobre esta matéria aconselha-se Steil (2001, p. 120).

Como escreveu Peter Berger (2007, pp. 21-34): (PETER BERGER, 2007, pp. 21 – 34)

“a modernidade conduz, mais ou menos, necessariamente, ao pluralismo religioso. E sob o pluralismo, assegura, todas as instituições religiosas, cedo ou tarde, tornam-se associações voluntárias, quer queiram ou não”.

O pluralismo, a diversidade religiosa e o trânsito religioso refletem, de forma clara, a dimensão sociológica da população Angolana pelo que, as questões relacionadas com o tema (no meu modesto entender), decorrem já de um plano jurídico-constitucional que tem a ver com a democratização do campo religioso Angolano e do reconhecimento das liberdades religiosas. Em tese, essa nova roupagem vem, de forma clara, potenciar a criação de um quadro de harmonia, de respeito e de diálogo entre as diversas confissões religiosas presentes, tendo em conta os direitos fundamentais dos cidadãos consagrados na constituição da República de Angola.

Concomitantemente, embora não sendo o tema de debate, vale sublinhar que, para além do pluralismo, da diversidade e do trânsito religioso existentes, o cenário religioso angolano é tomado por outro fenómeno - o da multiplicação de denominações religiosas. Verifica-se isso, sobretudo, no seio das igrejas pentecostais¹³ e neopentecostais¹⁴, que vão

¹³ O pentecostalismo surgiu nos Estados Unidos há 110 anos, pelo trabalho de William Joseph Seymour, que ficou conhecido pelo Avivamento da Rua Azuza, ocorrido em 1906. A importância de Seymour, discípulo de Parham, segundo Matos, 2006 (*apud*, PICOLOTTO, 2016: 71-74), está no trabalho ímpar liderado por ele na Rua Azuza que levou o pentecostalismo a se tornar um “fenómeno internacional e mundial”. O Pentecostalismo originou-se no movimento internacional de “hollines” no fim do século XIX e início do século XX. Este movimento enfatizava, no início, o baptismo no espírito santo, cura e a glossolalia. As raízes do pentecostalismo podem ser localizadas na teologia de Wesley, fundador do metodismo no século XVIII (ARONSEN, 2012). Dão bastante ênfase ao louvor e são mais flexíveis teologicamente não permanecendo estáticos na doutrina como *são os pentecostais*. Distingue-se, também, quanto aos usos e costumes. *É o grupo que mais cresce actualmente em Angola e no Brasil devido a um maciço investimento na mídia. Em apenas um século, o movimento pentecostal atingiu mais de 650 milhões de fiéis em todo o mundo. Peter Wagner (1991) analisou o crescimento da igreja pentecostal e do seu surgimento até a década de 1990. Ele observou que até à Segunda Guerra Mundial (SGM), o crescimento pentecostal foi lento. Foi após a SGM que o movimento pentecostal explodiu. O autor afirma que em 1945 existiam 16 milhões de pentecostais da Primeira Onda. A segunda onda do pentecostalismo surgida na década de 1960 levantou o número de pentecostais para 50 milhões, em 1965. Em 1975, o mundo pentecostal já tinha 96 milhões. Após dez anos, em 1985, o número cresceu para 247 milhões (PICOLOTTO: 70-74).*

¹⁴ O conceito ganha fôlego com a utilização da expressão “neopentecostal”, utilizada por inúmeros estudiosos do Pentecostalismo no Brasil, especificamente para se referir às igrejas da terceira onda, nascidas a partir da década de 1970 e que teriam como características básicas – apesar da falta de homogeneidade – posturas menos sectárias, uma postura mais liberal e tendências a investir em actividades extra - igreja, quando comparadas com suas antecessoras do Pentecostalismo clássico. Para ser enquadrada como neopentecostal, deve ser uma igreja fundada a partir de meados da década de 70 e apresentar as

disputando o mesmo espaço com as chamadas igrejas tradicionais e históricas¹⁵ mas, também, com as denominadas igrejas africanas.

Dentro do quadro acima espelhado, podemos sustentar a ideia segundo a qual uma ampla cristianização marca o actual cenário religioso de Angola, onde as religiosidades africanas tradicionais, não obstante serem mais fortes e actuates nas áreas rurais, estão presentes de diversas maneiras. A adesão a igrejas e/ou denominações religiosas, a despeito das exigências de exclusividade de diversas confissões religiosas, é vivida como um processo à parte. Ou então, interligam-se aos cultos dos ancestrais, aos rituais de cura e a outras crenças e práticas tradicionais. Isto é, as pessoas não necessariamente se abandonam as antigas cosmologias ou as crenças religiosas mais profundas. (PEREIRA, 2006) (TSIBANGU, 2010).

Nesta medida, podemos afirmar que o novo cenário (fragmentado e desordenado em grande medida, como acima ficou dito) tomou conta de quase todo o território nacional, quer no espaço urbano, quer no espaço suburbano. Esse cenário torna-se num imenso “manancial” de “formas e cores” diversas, em contínua mutação, sem um centro de referência. Ou, ainda, esse centro vem marcado pela “provisoriedade e transitoriedade”¹⁶ de um “mercado religioso”, substituto do monopólio das igrejas históricas e tradicionais bem como das igrejas africanas estabelecidas no território nacional. Outrossim, além de uma simples mudança de “formas e cores”, o “trânsito religioso” representa, hoje, na sociedade angolana do nosso tempo, uma grande viragem de paradigmas que perpassam, praticamente, toda a sociedade. Os processos de dupla filiação e do trânsito religioso em Angola é um facto e, nem sempre, os censos e/ou inquéritos (precários em alguns casos, por não reflectirem a realidade concreta das nossas comunidades) conseguem captar essa realidade complexa e nova.

Nota-se, no entanto, que o pluralismo, a diversidade e o trânsito religioso têm feito com que aquelas famílias que, a título de exemplo, caminhavam juntas às igrejas onde realizaram todos os seus sacramentos (baptismos, crismas, comunhão entre outros) deixaram de fazê-lo, optando por novas confissões. Enquanto alguns membros continuam

características teológicas e comportamentais distintivas dessa corrente. Quanto mais próxima dessas características estiver, tanto mais adequado será classificá-la como neopentecostal. Isto é, quanto menos sectária e quanto mais liberal e tendente a investir em actividades extra-igreja (empresariais, políticas, culturais, assistenciais), sobretudo naquelas tradicionalmente rejeitadas ou reprovadas pelo pentecostalismo clássico, mais próxima tal hipotética igreja estará do espírito, do ethos e do modo de ser das componentes da vertente neopentecostal (MARIANO 1999: 37).

¹⁵ Por exemplo; Católica, Metodista, Kimbanguista, Tocoísta, Baptistas, Congregacionais, entre outras.

¹⁶ Sobre esta matéria, veja-se Benedetti (2001).

a seguir a religião dos seus pais, outros passaram a frequentar novas denominações religiosas, de modo que, uma mesma família passou a ser religiosamente eclética: um crente católico, outro baptista, terceiro é fiel metodista, um outro tocoísta, e o quinto crente um kimbanguista, etc, etc. Este é o novo cenário em que podemos identificar os distintos movimentos, coabitando com as religiões locais, fazendo de Angola, um verdadeiro “santuário” do pluralismo, da diversidade e do trânsito religioso.

Finalmente, hoje, não se pode negar a presença, em Angola, de uma diversidade religiosa que aponta para a contínua hegemonia do cristianismo. O campo religioso angolano, a pesar de ser “polissêmico e problemático”, é ainda bem marcado pelo cristianismo e, sobretudo, pela sua força “relativa e não absoluta”, como mostrou (SANCHIS, 1992, pp. 1992a33,b.c) “há religiões demais nesta religião”.

3.1. Diálogo inter-religioso perante a pluralidade, diversidade e o trânsito religioso

Perante o cenário acima descrito, a questão do diálogo inter-religioso afigura-se como um imperativo da Angola contemporânea, na medida em que, tal como afirma Pontifício (1994 *apud* TEIXEIRA, 2012:175),

o verdadeiro diálogo inter-religioso acontece quando se respeita, em profundidade, o “enigma” da pluralidade, da diversidade e do trânsito religioso na sua diferença irreduzível e irrevogável.

Mas, também, o diálogo inter-religioso permite que sejam aprofundadas as relações entre as várias tradições religiosas heterogêneas, onde cada uma tem uma visão do mundo divergente. Outrossim, fortalece o compromisso das igrejas com a causa social, com o futuro do movimento ecuménico na base da comunicação entre as denominações religiosas presentes numa sociedade laica tal como é o caso da sociedade angolana¹⁷ (HERLLER; NOTAKER; GAARDER, 2004: 283).

“Há diferentes possibilidades para uma abordagem da psicanálise quanto à questão do religioso (da presença da *coisa religiosa* na vida psíquica). Propomos que um fato religioso pode ser encarado a partir de três perspectivas complementares. Na primeira, há a teia

¹⁷ No plano teórico, o “Estado laico” (no sentido mais geral do termo) não privilegia nenhuma confissão religiosa, ao mesmo tempo garante a livre expressão de cada uma delas dentro de certos limites consagrados na Constituição e na Lei. Sobre esta matéria, aconselha-se Fernando (2016: 1-6).

emaranhada por simbólico e imaginário que é oferecida por um sistema religioso. Na segunda perspectiva, pode-se falar do tipo de configurações grupais e culturais que uma corrente religiosa enseja, no tipo de relação com as escrituras (nas formas de exegese e transmissão predominantes), em como se forjam, se ampliam e se reproduzem esses grupos e suas relações com outros aspectos da cultura - como o fazer político de um país, a relação com as mídias, com os objetos da cultura popular”, (*BINKOWSKI, ROSA, & BAUBET, 2000*)

Por conseguinte, não sendo Angola um caso à parte enquanto Estado democrático e de Direito, o diálogo inter-religioso assume grande relevância, pelo facto de que permite aos cidadãos serem livres de manifestarem as suas crenças sem precisar esconder as suas próprias identidades, como é o caso da religiosa. Também, é através do pluralismo, da diversidade e do trânsito religioso que, em teoria, se efectiva e se pode falar do diálogo inter-religioso e da alteridade em busca do entendimento.

A paz, a tolerância e o diálogo inter-religioso entre os cidadãos, numa sociedade plural, como é o caso de Angola, são colocados à “prova” através do pluralismo, da diversidade e do trânsito religioso, que remete o cidadão a viver de forma respeitosa com o diferente. Ou seja, o pluralismo religioso, para além de representar a liberdade religiosa dos cidadãos, valoriza todas as manifestações religiosas em presença, marcadas pela diversidade de ideias e de pensamento mas, também, pelo trânsito religioso dos cidadãos.

À guisa de conclusão

No início deste século, parece-nos que a problemática do pluralismo, da diversidade e do trânsito religioso, de uma maneira geral, do fenómeno religioso, constituiu um dos desafios mais importantes, não apenas para os teólogos, sociólogos, historiadores e antropólogos, mas, sobretudo, para todos quantos se interessam sobre esta abordagem.

O pluralismo religioso, ainda que conheça tensões, favorece o aparecimento de novos ciclos de trocas simbólicas com assimilação de novas crenças e ritos, ampliando o processo de sincretização. Contudo, perante o fenómeno do trânsito religioso, muitas das religiões e/ou denominações religiosas mostram-se menos propensas a tal fenómeno,

exigindo aos seus adeptos uma maior fidelidade perante as novas “tendências” que vão surgindo em Angola.

Apesar do Pluralismo, da diversidade e do trânsito religioso constituírem um imperativo da democracia e da liberdade dos indivíduos a partir do qual se estrutura o princípio do respeito à opinião alheia é, também, o elo mais “frágil”, quando associado à natureza humana “egoísta”, “intolerante”, “orgulhosa” e “oportunista”. Neste caso, em vez do pluralismo, da diversidade e do trânsito religioso serem uma riqueza, acabam esvaziando a essência do Evangelho que assenta nos princípios da unidade, da concórdia, da paz e da irmandade.

Advogamos por isso que é necessário contermos uma proliferação¹⁸ anárquica e desordenada de denominações religiosas. Ao mesmo tempo, advogamos, no contexto actual de Angola, uma postura dialogante com todas as tendências religiosas em presença, na base do respeito à lei e à Constituição da República. Deste modo, poderá rentabilizar o exercício da liberdade religiosa para que possa ser cada vez mais efectivo. Caso contrário, corremos o risco de perpetuarmos a imagem de valores exógenos, em detrimento dos valores endógenos, que repousam na nossa ancestralidade, cujos alicerces permitiram a geração dos nossos mais velhos (nacionalistas com elevado nível de patriotismo), guindarem os caminhos da liberdade que culminou com a proclamação da nossa Independência, em 1975.

Também, corremos o risco, neste modelo de caminhada, de relegarmos as nossas práticas locais para um lugar de marginalização, discriminação e desvalorização. Ou ainda, nos limitaremos a reproduzir as estatísticas que indicam uma adesão quase que total ao cristianismo, ignorando as constatações da considerável reabilitação das crenças tradicionais.

Finalmente, de acordo com (SANTOS, 2011) sugerimos, no contexto actual de Angola, que se empreendam esforços no sentido de se intensificar as pesquisas que lançam um olhar de coabitabilidade religiosa, sem menosprezar o olhar cosmogónico tradicional angolana. Em tese, esse procedimento gera conhecimentos e proporciona interpretações intrínsecas aos contextos socioculturais e lugares específicos.

¹⁸ Quando falamos de proliferação religiosa, estamos a nos referir no *“modo pelo qual as crenças religiosas estão a ser “disseminadas” no seio das comunidades”*. Logo, aqui não estamos a falar da proliferação religiosa no sentido da multiplicação de “lugares de cultos e/ou templos”. A expansão de “templos e/ou lugar de cultos”, enquanto estruturas físicas, em no entender, é parte da estratégia de qualquer denominação no sentido de expandir o Evangelho.

Bibliografia

- ABIAS, J. E. (14 e 15 de Junho de 2011). O Paludismo religioso e a multiplicação das denominações. *In Actas do workshop sobre fenómeno religioso em Angola)INAR - Angola, p. 35 - 39, pp. 35 - 39.*
- ANDRADE, M. O. (2009). A religiosidade Brasileira: o pluralismo, a diversidade de crenças e o processo sincretico. *Revista Electronica de Ciencias Sociais*, pp. 106 - 118.
- BARROS, M. (s.d.). A reconciliação de quem nunca se separou Pluralismo cultural e religioso. *Eixo da teologia da Libertação*, pp. 1 - 18.
- BERGER, P. (2007). Pluralism, protestantization, and the voluntary principle. *In BANCHOFF, Thomas Democracy and the new religious pluralism. New York Oxford University Press*, pp. 19 - 29.
- BINKOWSKI, G. I., ROSA, M. D., & BAUBET, T. (Junho de 2020). A discursividade evangelica e alguns de seus efeitos: laço social, psicopatologia e impasse teorico e transferencias. *REv. latinoam. psicopatol. fundam. Sao Paulo. .*
- BIRMAN, P. (2012). *Cruzadas pela paz; praticas religiosas e projectos seculares relacionados á questao da violencia do Rio Janeiro*. Rio de Janeiro.
- BORDIEU, P. (2005). *A economia das trocas simbolicas*. Sao Paulo.
- CALEY, C. (s.d.). As religioes tradicionais africanas e universais em Angola em tempo de renascença. *in Actas do Workshop sobre o fenomeno religioso em Angola, (INAR)*, (pp. 19 - 28). Luanda.
- CARVALHO, E. d. (2011). As praticas religiosas e a convivencia social. *In actas do Workshop sobre o Fenómeno Religioso em Angola. (INAR)*, (pp. 29 - 34). Luanda.
- CORRENT, N. (s.d.). *Diversidade religiosa: uma temática em debate*.
- DURKHEIM, E. (1996). *As formas elementares da vida religiosa*. Editorial Presença 9a Edição .
- FERNANDES, S. R. (2006). Mapeando as rotas do transito religioso no Brasil. *Religiao e Sociedade, . Religiao e Sociedade*, 120 - 153.
- FERNANDO, M. (2011). Dimensao cultural da religiao. Subsídios para a construção de um objecto de pesquisa da realidade... *Revista INAR*, 1 - 16.
- FERNANDO, M. (2014). A problematica dos novos movimentos religiosos em Angola. *Comunicação apresentada no ambito.... Sao Paulo, SP*, 701.
- FERNANDO, M. (2014). Religiao e Tradição. In *Religioes e Estudos n 4, Revista INAR - Luanda. Uma perspectiva Sociologica*, 99 - 117.
- GEFFRÈ, C. (2001). *Croire et interpréter: le toumant herméneutique de la théologie*. Paris: Cerf.
- GEISLER, N. L. (2002). *Enciclopédia de apologética*. Vida.

- GIDDENS, A. (2000). *o Mundo na era da globalização*. Lisboa: Presença.
- GRAMSCI, A. (1977). *Quaderni del cárcere*. (a cura de V. Gerratana, Einaudi, Torino. 1134 - 1518: Edizione crítica Dell Instituto Gramsci di Roma .
- HERLLER, V., NOTAKER, H., & GAARDE, J. (2004). *O Livro das religioes: 13 Ed.* Sao Paulo: Schwarcz.
- INAR. (2007). *Panoramica das religioes em Angola Independente (1975 - 2008)*. Luanda; .
- INAR. (2010). *As religioes em Angola: a realidade do período pós - independencia (1975 - 2010)*. Luanda: INAR.
- KAJIBANGA, V. (2000). *A Alma Sociologica na Ensaística de Mário Pinto de Andrade. Uma Introdução ao Estudo da Vida do Primeiro Sociologo Angolano*. Luanda: INIC - Instituto Navional das Industrias Culturais.
- KWONONOCA, A. (2011). As Religioes em Angola e os desafios da globalização. *In actas do Workshop sobre o Fenómeno Religioso em Angola. INAR - Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos*, 41 - 50.
- MARIANO, R. (1999). *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo do Brasil*. Sao Paulo: Loyola.
- PEREIRA, L. (2006). *Ritual e conflito num óbito em Luanda*. In Selma Pantoja (Org) *Identidades, memórias e histórias em terras africanas*. Luanda: Nzila.
- PICOLOTTO, M. R. (2016). *O Pentecostalismo no Brasil. Uma reflexao sobre novas classificações. Dissertação apresentada para o programa de pós - graduação em Antropologia, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul*. Rio Grande do Sul .
- RAHNER, K. (1965). *Cristianismo e religioni non Cristiane. Saggi di antropologia soprannaturali*. Roma: Paoline.
- SANCHIS, P. (1992). *Catolicismo e movimentos* . Sao Paulo: Loyola - Colecção Catolicismo no Brasil.
- SANCHIS, P. (1992). *Catolicismo: modernidade e tradição*. Sao Paulo: Loyola - Colecção Catolicismo no Brasil.
- SANCHIS, P. (1992). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. Sao Paulo: Loyola - Colecção Catolicismo no Brasil.
- SANTOS, O. (2011). *Cultura, tradição e identidades religiosas em Angola; Que elementos de debate?*
- SILVA, E. M. (2004). *Religiao, Diversidade e Valores Culturais; conceitos teoricos e a educação para a Cidadania; In Revista de Estudos da Religiao*. In Revista....

- STEIL, C. A. (2001). Pluralidade, modernidade e tradição: transformações do campo religioso; . *Ciencias Sociais e religioso.*, Ano 3, 115 - 129.
- TEIXEIRA, F. (2012). *Teologia e pluralismo religioso; Sao Bernardo do Campo*. Sao Paulo: Nhanduti.
- TSIBANGU, T. (2010). Religiao e evoluçao social. *In historia Geral da Àfrica, VIII; Àfrica desde 1935. Ali A. Mazrui e Christophe Wondji - Brasilia, UNESCO, 605 - 630.*
- VILHENA, M. A. (2005). *Ritos e expressoes " Temas de ensino religioso"*. Sao Paulo: Editora Paulinas.
- WEBER, M. (1990). *A ética protestante e o espirito do capitalismo*. Lisboa 3a Ed.: Editora Presença.
- WEBER, M. (2006). *Sociologia das religioes*. Lisboa: Relógio d'Água. .