PLURALISMO RELIGIOSO E PLURALISMO DE VALORES: RITUAL E A REGULAÇÃO DA DIVERSIDADE INTERCULTURAL¹

*Joel Robbins**

Agradeço pela oportunidade de poder apresentar este texto numa reunião sobre “Pluralismo e Interculturalidade: Fluxos e Itinerários Religiosos”.³ Trata-se de um tema atual e importante, num mundo onde a preocupação cada vez maior com o papel público da religião emana, dentre outros fatores, da percepção de que, por toda parte, mais de uma religião compete para influenciar na vida social e política. Mas devo confessar logo de início que, em se tratando de pluralismo religioso, sinto-me em desvantagem aqui. Na introdução a uma coletânea de ensaios publicada em 1995 abordando a relação entre ritual e pluralismo – um dos meus temas nesta fala, Jan Platvoet e Karel van der Toorn (1995, p. 10) notaram que o Brasil “[...] pode servir, talvez como nenhuma outra [sociedade], como um laboratório para o estudo da pluralidade e do pluralismo”. Pode-se dizer que as discussões sobre a natureza do pluralismo religioso, o modo como ele é vivido pelos praticantes das religiões e os problemas que ele coloca para as ciências sociais encontram-se mais desenvolvidas na literatura do e sobre o Brasil do que em qualquer outra. Enquanto estudioso do pentecostalismo global, tenho sido instigado por esses trabalhos, mas sei que o que já li é apenas a ponta do enorme *iceberg* dessa importante literatura, mais refinada conceitualmente que meu trabalho atual sobre esse tema, que encontra-se ainda em seus

¹ Este texto é dedicado à memória de Clara Cristina Jost Mafra, uma importante contribuidora para o estudo antropológico do cristianismo, colega e amiga.

* Professor da Universidade de Cambridge. Contato: jlrobbins@ucsd.edu

³ Este texto foi apresentado em sua primeira versão na conferência de abertura da XVII Jornadas sobre Alternativas Religiosas da América Latina, realizada entre os dias 11 e 14 de novembro de 2013, em Porto Alegre.

primeiros passos. Temo, portanto, que, ao falar hoje em dia de pluralismo religioso, corro o risco não apenas de vender areia no deserto, mas de vender uma areia de qualidade certamente inferior à variedade local.

Diante do meu legítimo sentimento de inferioridade quanto à minha compreensão da literatura contemporânea sobre diversidade religiosa, recorrerei a duas estratégias acadêmicas bem conhecidas para conduzir situações desse tipo. Uma é mais geral e envolve mudar ligeiramente o assunto, de modo a trazê-lo para um terreno onde me sinto mais à vontade. Utilizo essa estratégia aqui ao mudar o foco, primeiramente, do pluralismo religioso tal qual comumente concebido para o pluralismo de valores – que é, a meu ver, uma questão bastante próxima. Além disso, desloco a atenção da religião em geral para o ritual, que, como argumentarei, é um aspecto central para a expressão de valores nas religiões. Minha segunda estratégia é mais específica à antropologia e envolve desenvolver meu argumento teórico acerca do pluralismo de valores e do ritual, através de uma análise da situação religiosa não no Brasil ou em alguma outra grande nação religiosa e culturalmente diversa, mas numa pequena comunidade da Papua Nova Guiné, onde fiz trabalho de campo e na qual todos declaram ser membros de uma mesma religião. Após trabalhar minha análise do pluralismo a partir desse contexto da Papua Nova Guiné, tentarei retornar ao terreno social mais familiar da discussão sobre pluralismo religioso. Mas não é daí que começarei.

Ao implementar essas duas estratégias – redefinir o problema do pluralismo religioso e alargar o leque de lugares onde possa fazer sentido estudá-lo –, minha intenção não é tomar o lugar ou desmerecer modos mais comuns de discutir esse tema. Não tenho interesse em fazê-lo e tenho a *expertise* necessária para tanto. Quero simplesmente sugerir um outro ângulo, a partir do qual possa fazer sentido olhar para a questão do pluralismo. Não se trata, portanto, de uma intervenção crítica na discussão existente sobre pluralismo religioso. Espero que seja ao menos uma intervenção sugestiva e, quem sabe, nova. Guardando isso em mente, comecemos com o que pode significar colocar de lado o pluralismo religioso tal qual ele é normalmente entendido e miremos o foco no pluralismo de valores.

DO PLURALISMO RELIGIOSO AO PLURALISMO DE VALORES

No meu entendimento, bastante elementar, das discussões recentes sobre pluralismo religioso, elas parecem se concentrar nas relações entre tradições religiosas relativamente bem definidas, entre pessoas de diferentes identidades religiosas com essas e outras trs bem definidos social ou politicamente aderem a uma única religião. Quando essa condição não se apresenta, vêm à tona os problemas que estão no âmago do debate sobre pluralismo: como as fronteiras religiosas são construídas, como as relações entre os grupos religiosos são geridas e como o movimento entre eles é regulado. Em outras palavras, são questões sobre como as unidades sociais são definidas e como elas e seus membros se relacionam.

Nesse nível bastante abstrato, as discussões sobre pluralismo religioso e pluralismo de valores parecem bem distintas. É por isso que considerar a diversidade religiosa alternando entre um arcabouço e outro pode ser interessante. Mas, antes de avançar nessas diferenças, permitam-me esclarecer o que entendo por valores e por pluralismo de valores.

Entendo valores como fins culturalmente definidos e considerados dignos de orientar as ações. Alguns autores enfatizam a importância da definição cultural ao afirmar que valores são fins “desejáveis”, e não apenas aqueles que uma pessoa deseja num momento determinado (Kluckhohn, 1962[1951], p. 395). Quando as pessoas têm consciência dos seus valores, ocorre um tipo de pensamento de segunda ordem: não apenas eu desejo X, mas entendo que seja bom desejar X. Para capturar o que seria um valor no sentido em que o defino aqui, pense na formação social que conforma a conduta em ambientes acadêmicos internacionais, como em congressos. Dois valores presentes nessas situações são o valor geral da cortesia e o valor da sinceridade e da honestidade. Nos ambientes acadêmicos, em que passamos boa parte das nossas vidas, às vezes temos que ser educados e pensamos que seja bom fazê-lo; às vezes queremos ser honestos e sentimos que também é bom agir dessa forma. Há, sem dúvida, outros valores orientando nosso comportamento em ambientes acadêmicos – tais como inteligência e sucesso

–, mas os dois exemplos simples da honestidade e da cortesia transmitem bem a noção do que entendo por valores neste texto.

A coexistência entre os valores da honestidade e da cortesia em ambientes acadêmicos me permite colocar dois outros pontos importantes acerca dos valores. O primeiro desses pontos é que, em toda formação social, há diversos valores em jogo. Em outras ocasiões, argumentei que há razões teóricas, baseadas no trabalho de Louis Dumont (Robbins, 2013), que explicam por que toda formação social contém uma multiplicidade de valores. Mas espero que, através da consideração de ambientes sociais que conhecemos bem, como no exemplo bem geral dos congressos acadêmicos, isso apareça como autoevidente.

O segundo ponto evocado pelo exemplo dos valores acadêmicos da cortesia e da honestidade é que, em muitos casos, valores que são relevantes numa determinada situação social aparecem em conflito aos olhos de algumas das pessoas nela envolvidas. Às vezes, sentimos que ser cortês num ambiente acadêmico significa perder a oportunidade de ser honesto, quando, por exemplo, dizemos educadamente a alguém que gostamos do *paper* que acabou de apresentar, quando, na verdade, não gostamos. E, outras vezes, sentimos que, ao ser honestos, perdemos uma chance de ser educados, como quando dizemos a alguém que não gostamos do seu *paper*, mesmo sabendo que a pessoa ficará chateada. Em nossa reflexão de segunda ordem sobre nossos desejos, pensamos que é bom ser tanto honesto quanto cortês – ambos são valores –, mas, na realidade, há muitas situações em que só podemos pôr em prática um desses valores e deixar o outro de lado.

Notei que, em muitas formações sociais, existe mais de um valor e que há situações em que os atores sentem que esses valores estão em conflito, para esclarecer o que entendo por pluralismo de valores. O fato básico de que todas as sociedades têm mais de um valor não é, em si, o que os acadêmicos entendem quando falam de pluralismo de valores, ou seja, pluralismo de valores não é apenas a afirmação de que qualquer pessoa leva a vida tendo em conta mais de um valor. De agora em diante, vamos chamar essa afirmação de que em todo lugar há mais de um valor de "multiplicidade de valores". Podemos, assim, utilizar "pluralismo de valores" em contraste com multipli-

cidade de valores para indicar não a existência pura e simples de múltiplos valores, mas questões envolvendo as relações estabelecidas entre eles. Um dos modos de pensar essas relações é sugerir que os valores de uma sociedade funcionam em consonância. Segundo essa perspectiva, conhecida na filosofia como posição "monista", os valores são, como colocou Plaw (2004, p. 109), "integrados de modo harmônico". Essa harmonia existe, pois, como Galston (2002, p. 6) colocou a questão: há uma "hierarquia abrangente ou ordenamento entre os bens". Ou, na formulação mais recente de Dworkin (2011, p. 10) sobre a posição monista, cada valor importante sustenta a realização de todos os outros. Ou, ainda, porque todos os valores que reconhecemos como existentes, na verdade, reduzem-se a um "supervalor", como o prazer, porque cada um adquire seu próprio valor ao contribuir para a realização desse supervalor (Chang, 2001). Os pluralistas opõem-se a essa posição monista, afirmando que os valores frequentemente entram em conflito uns com os outros, de modo que perseguir um deles significa deixar de perseguir o outro. Isaiah Berlin e Max Weber são nomes conhecidos do pluralismo (Lassman, 2004). Berlin (1998, p. 239) deu célebre voz a essa posição ao afirmar que:

Se, como acredito, os fins dos homens são muitos e nem todos são, em princípio, compatíveis entre si, então a possibilidade de conflito – e de tragédia – não pode ser de todo eliminada da vida humana, nem social, nem pessoal. A necessidade de escolher entre afirmações absolutas é, portanto, uma característica inescapável da condição humana⁴.

Nos conhecidos termos de Weber (1946, p. 147), a posição pluralista repousa sobre a suposição de que "[...] as diversas esferas de valor [ou valores] do mundo encontram-se em conflito irreconciliável". Para os pluralistas, não há como – pelo menos, não de modo legítimo, não totalitário – alcançar o monismo de valores ou fazer com que a pluralidade de valores não leve à possibilidade de conflito entre eles.

⁴ A citação foi vertida ao português pelo tradutor do artigo.

Retornemos, então, aos valores acadêmicos da cortesia e da honestidade para ilustrar essas diferenças entre monismo e pluralismo. Os monistas argumentariam que há modos de conciliar os conflitos que muitos percebem entre esses dois valores. Pode ser que falar honestamente seja sempre cortês, se compreende que o valor acadêmico da honestidade corretamente – ou seja, se ele for colocado em prática somente após uma autorreflexão, para não haver o risco de sentimentos pessoais de competitividade ou agressão interferirem na determinação da verdade. Agir dessa forma poderia levar a resultados construtivos para a pessoa à qual se dirige a fala. Ou, tomando um outro caminho monista, poder-se-ia argumentar que um desses valores é sempre mais prestigiado em ambientes acadêmicos. Se for o caso, por exemplo, de que é sempre melhor ser honesto do que educado nessas situações, então nunca haverá conflito legítimo sobre qual valor deve ser aplicado, visto que só se pode aplicar um deles. Os pluralistas, como seria de se esperar, não veem plausibilidade nesses argumentos monistas. Eles sustentariam, pelo contrário, que há situações em que se deve escolher entre cortesia e honestidade, resultando necessariamente na perda de um ou outro valor, ainda que seja desejável concretizar ambos ao máximo. Para os pluralistas, há uma série de valores importantes que entram em conflito dessa forma (justiça e misericórdia, liberdade e igualdade e liberdade e segurança são alguns dos principais pares que os acadêmicos têm levantado para ilustrar esse ponto). A necessidade de optar entre eles, que resulta na perda de algum valor – as escolhas que Berlin chama de “trágicas” na citação anteriormente aposentada –, é, portanto, um aspecto inevitável da vida humana.

Embora Weber seja um dos pioneiros sociológicos no debate entre monistas e pluralistas, mais recentemente, essas discussões têm sido protagonizadas por filósofos. Eles conduzem-nas em termos bem gerais e visam a conclusões normativas universalmente aplicáveis, que sustentariam ou uma posição estritamente monista ou estritamente pluralista. Como antropólogo, gostaria de abordar a questão do monismo e do pluralismo de valores a partir de um outro ponto de vista, que pergunta como as pessoas vivem a multiplicidade de valores que as confronta dentro das formações sociais nas quais elas

conduzem suas vidas. Ao examinar a questão da multiplicidade de valores a partir dessa ótica, quero sugerir que as pessoas, em alguns contextos, buscam soluções monistas para os problemas apresentados pela multiplicidade de valores, enquanto, em outros, contentam-se em viver com a necessidade de fazer escolhas trágicas entre valores. Além disso, as pessoas podem vivenciar uma oscilação entre tendências monistas e pluralistas dentro delas mesmas. Um dos modos de estudar valores na vida social segundo esse modelo é examinando como o embate entre tendências monistas e pluralistas aparece para os indivíduos numa dada formação social. Proponho aqui um estudo do pluralismo religioso precisamente nesses termos: observando como a multiplicidade de valores influencia o modo como as pessoas levam vidas religiosas numa dada formação social.

Essa reformulação do estudo da diversidade religiosa em termos da multiplicidade de valores coloca-me numa posição de ter que explicar como essa abordagem difere daquelas enquadradas pelo pluralismo religioso. Quando o arcabouço é o pluralismo religioso, a questão central concerne aos modos através dos quais identidades religiosas pessoais e coletivas são definidas e a como as relações entre elas são negociadas. Há também uma pressuposição subjacente de que o estado mais simples, talvez até “natural”, seja aquele em que cada pessoa e cada grupo claramente definido tenham uma só religião. Do ponto de vista do estudo da multiplicidade de valores, contudo, identidades e fronteiras coletivas não são as preocupações centrais. Presume-se que qualquer pessoa, independentemente dos grupos aos quais pertença e das identidades que abrace, enfrenta o problema de lidar com uma multiplicidade de valores que podem orientar suas ações. Não há um estado primitivo, edênico, a partir do qual a condição da multiplicidade de valores possa ser entendida como uma queda. Além disso, cruzar fronteiras e mudar de identidade não são mais questões centrais. Nossa preocupação acadêmica tem sido, pelo contrário, no sentido de explorar como as pessoas lidam com as relações entre os valores que elas sustentam à medida que se movem por situações e fases da vida e que as empurram, por vezes, em direção a certos tipos de monismo e, por outras, em direção a certos tipos de

pluralismo. No restante deste texto, debruçar-me-ei sobre como as pessoas lidam com a diversidade religiosa nesses termos.

DA RELIGIÃO AO RITUAL

Tendo deslocado nosso foco do pluralismo religioso para o pluralismo de valores, quero agora fazer meu segundo deslocamento de ênfase: da religião em geral para o ritual. A principal razão para tanto é que, em mundos onde sempre há múltiplos valores em jogo, penso que os rituais sejam uma das instâncias em que as pessoas podem encontrar valores singulares expressos de modo nítido e agir sobre eles, um de cada vez. Em outras palavras, no ritmo cotidiano da vida social, as pessoas encontram-se orientadas para diferentes valores de modo quase simultâneo e, normalmente, não são capazes de concretizar nenhum deles de modo integral. Voltemos aos congressos acadêmicos, nos quais algumas vezes se é cortês, outras, honesto, e em que normalmente oscilamos entre a realização de um e de outro valor na mesma interação, terminando o dia sem ter sido nem plenamente cortês, nem plenamente honesto. Sugiro que é no ritual, em contraposição à vida cotidiana, que as pessoas chegam mais perto de concretizar valores singulares de modo pleno. No final de uma palestra acadêmica, por exemplo, em alguns lugares, procede-se a um ritual de aplaudir o palestrante. Naquele ato, concretiza-se a cortesia com uma nitidez e uma plenitude raramente alcançadas em outros momentos durante o congresso. A capacidade de engajar-se com um valor de cada vez dessa forma é um dos atrativos dos rituais para aqueles que deles participam.

Baseio meu argumento de que os rituais permitem às pessoas encontrar e concretizar valores únicos de forma extraordinariamente plena em duas correntes dos estudos de rituais, que chamarei de representacional e performativo, respectivamente. Não poderei oferecer aqui uma revisão completa da teoria de rituais e, em todo caso, acredito que as ideias básicas nas quais me inspiro são conhecidas o suficiente para não exigirem grandes

introduções. Basta dizer que as teorias representacionais são aquelas que enfocam a capacidade dos rituais de representar aspectos do mundo social de modos relativamente únicos. Para dar três exemplos breves, podemos começar com o argumento de Roberto DaMatta (1991, p. 24-25) de que os rituais promovem uma “dramatização de certos elementos, valores, ideologias e relações de uma sociedade”, que traz à tona aspectos da vida social das pessoas que encontram-se normalmente “submersas pelas rotinas, interesses, indiferenças e outras complicações do cotidiano”. Mais recentemente, Bruce Kapferer (2006, p. 673) propôs uma visão parecida de ritual enquanto espaço de virtualidade que “[...] permite às pessoas romper com as limitações e determinações da vida quotidiana [...]”, não para deixá-la de lado com suas preocupações, mas para “[...] desacelerar seu fluxo e velocidade [...]” (2006, p. 676), para que consigam examinar e talvez transformar seus elementos. Finalmente, podemos notar a definição de ritual proposta por Jonathan Z. Smith (1982, p. 63): um “[...] meio de realizar as coisas como elas deveriam ser, em tensão consciente com o modo como as coisas são, para que essa perfeição ritualizada seja lembrada no fluxo ordinário, não controlado das coisas”. Nessas breves definições, DaMatta, Kapferer e Smith sugerem que os rituais realçam, e talvez possamos dizer que aperfeiçoam representações sociais que as pessoas apreendem de modo apenas vago ou incompleto na vida social (ver também Valeri, 1985, p. 244-245). Eu acrescentaria a esse tipo de argumento a especificação já antecipada explicitamente por DaMatta de que um dos tipos de representação que os rituais comumente apresentam de forma nítida ou aperfeiçoada são os valores. Os rituais permitem que as pessoas suspendam a complexidade das relações entre os muitos valores com os quais elas se deparam na vida quotidiana e vivam a experiência de apreender e concretizar um único valor de modo pleno.

Enquanto as teorias representacionais ajudam-nos a reconhecer que os rituais apresentam os valores do modo que sugeri, são as teorias performativas, das quais Roy Rappaport (1999) é provavelmente o proponente mais influente hoje em dia, que explicam como eles conseguem fazê-lo. Simplificando bastante, as teorias performativas sugerem que os atos rituais performativos

fazem com que as coisas apareçam ou aconteçam ao serem objeto de uma performance. Nesse sentido, os participantes do ritual comprometem-se a tentar alcançar aquilo que o ritual busca realizar performativamente. Eu sugiro que, ao comprometer-se a realizar os resultados do ritual, as pessoas também se comprometem a concretizar os valores incorporados nesses resultados. Se participamos de um rito de cura, por exemplo, comprometemo-nos com a noção de que o que vale ou o que é bom para o paciente submetido ao rito é que ele seja curado. Uma vez que todo ritual, enquanto ação performativa, exige o compromisso dos participantes com uma meta específica, cada um deles também pressupõe e, com frequência, também expressa explicitamente o valor que essa meta realiza. É nesse sentido que os rituais oferecem oportunidades para a realização de valores únicos de modo mais pleno e também tendem a oferecer representações claras dos valores que eles expressam.

Encontro-me agora na posição de explicar por que escolhi enfocar os rituais ao invés das religiões na minha discussão sobre pluralismo, do ponto de vista dos valores. Assim como os rituais religiosos, algumas religiões também podem buscar a realização de um valor singular, mas não creio que elas o façam tão bem e tão frequentemente quanto os rituais. Talvez porque espera-se que as religiões sejam aplicáveis a muitas – ou mesmo a todas – áreas da vida social, mesmo aquelas que se esforçam para enfocar claramente um valor singular, acabam refletindo a multiplicidade de valores que marca a vida social como um todo⁵. Rituais, por sua vez, podem ser mais especializados. Eles podem operar com um único valor de cada vez. Essa é uma das razões pelas quais, nos casos do Brasil e da Papua Nova Guiné, que discutirei adiante, e em muitos outros, as pessoas acham possível pertencer a uma religião e também participar de rituais fora dela. Quando elas desejam realizar de forma mais intensiva um valor que não se encontra bem representado em sua própria tradição religiosa, os rituais de

⁵ É possível especular que é também por isso que as religiões tendem a incluir uma série de rituais distintos, que as permitem realizar um leque de valores diferentes que são relevantes para seus praticantes.

alhures podem permitir que elas o façam. No mesmo sentido, creio que, no estudo do modo como as pessoas vivem com uma multiplicidade de valores, possa ser útil, em alguns casos, discutir o pluralismo de rituais em vez do pluralismo religioso de modo geral.

PLURALISMO DE RITUAIS E VALORES NA PAPUA NOVA GUINÉ

A partir daqui, empregarei minha estratégia final para redefinir o modo usual de abordar a questão do pluralismo religioso. Após realizar o deslocamento do pluralismo religioso para o pluralismo de valores e da religião em geral para o ritual, quero agora mudar o foco da coexistência entre tradições religiosas mais ou menos distintas em grandes estados-nação para o exame de alguns aspectos da vida religiosa do povo urapmin, da Papua Nova Guiné. Argumentarei que, mesmo na minúscula comunidade urapmin, na qual todos são zelosos cristãos carismáticos, existe uma pluralidade de rituais que reflete a multiplicidade de valores existente na sociedade urapmin e que permite às pessoas explorar e lidar com as relações entre esses valores.

Os urapmin são um grupo de mais ou menos 400 pessoas, situado na província de Sepik Ocidental, na Papua Nova Guiné. Remotos, mesmo para os padrões da Papua Nova Guiné, os urapmin nunca receberam missões ocidentais diretamente, mas familiarizaram-se com muitos dos pilares do cristianismo ao enviarem jovens para estudar com os missionários batistas, que vieram trabalhar com seus vizinhos nos anos sessenta. Em fins da década de setenta, um movimento de renovação carismática protestante espalhou-se pela Papua Nova Guiné. Quando chegou em território urapmin, em 1977, toda a população adulta converteu-se ao cristianismo carismático. No ano seguinte, os urapmin já consideravam-se uma comunidade inteiramente cristã. Desde então, trabalhar para a salvação cristã tem sido o tema dominante na vida pública e na maior parte das vidas privadas dos urapmin. Descrevi a conversão dos urapmin mais detalhadamente noutras ocasiões;

mais relevante para a presente discussão é o fato de o cristianismo urapmin definir a salvação como sendo, em última instância, individual, algo que cada pessoa deve buscar por si mesma (Robbins, 2004a). Para os urapmin, o cristianismo promove portanto um tipo particular de individualismo, que é o valor mais importante ao qual uma pessoa pode se dedicar.

Ao mesmo tempo em que os urapmin tomaram uma versão do individualismo cristão como seu valor religioso mais importante, grande parte da sua vida social continua a ser orientada para o valor tradicionalmente central na comunidade. Trata-se do que chamei de “relacionalismo” – um valor que define a criação e a manutenção de relações como a meta mais importante para a qual se pode trabalhar (Robbins, 2004a). Na vida urapmin contemporânea, as pessoas frequentemente se veem divididas entre realizar o valor do individualismo (que, no seu entender, exige um certo afastamento da vida social para evitar o pecado) e realizar o valor do relacionalismo (que requer um engajamento social dirigido ao estabelecimento e à manutenção de relações com o outro). A incapacidade das pessoas de realizar um desses valores plenamente na maior parte do tempo produz um tipo de frustração moral, que é descrita, em termos cristãos, como um sentimento forte de que se está pecando. Esse sentimento de frustração moral ilustra bem meu ponto de que, na vida quotidiana, as pessoas normalmente sentem que suas ações não conseguem concretizar plenamente nenhum dos valores pelos quais elas têm em apreço.

Não obstante, ainda que a maioria dos urapmin ache difícil realizar os valores de modo pleno em sua vida quotidiana, há situações rituais em que eles são capazes de fazê-lo. Para ilustrar esse ponto, considerarei dois rituais dentre os mais dramáticos e importantes aos urapmin: um ritual cristão chamado *disco do Espírito* (*Spirit disko*) e um ritual tradicional chamado *sacrifício do porco* (*kang anfukeleng*). Esses dois são um par ideal para meu argumento, pois, enquanto o disco do Espírito é uma realização extraordinariamente acabada do valor do individualismo, o sacrifício do porco concretiza, de modo pleno, o valor do relacionalismo.

Começarei com o disco do Espírito, um ritual-chave do cristianismo urapmin. Os urapmin preparam-se para a salvação participando de um largo leque de rituais, desde cultos frequentes na igreja e estudar a bíblia até rezar regularmente ao longo do dia. O objetivo das atividades rituais cristãs inclui fortalecer o coração (*aget* – o lugar de todo pensamento e sentimento) para que ele não caia na tentação de atender ao chamado do pecado, e expurgá-lo dos pecados já cometidos. Entendidos como ritos conectados visando à criação de um *self* individual preparado para o retorno de Jesus, muitos dos seus rituais cristãos acabam apontando para o disco do Espírito, que os urapmin realizam com menor frequência que a maioria dos outros ritos cristãos. O disco do Espírito constitui, portanto, o ápice da vida ritual urapmin, pois ele realiza, de modo dramático e pleno, um fim para o qual os demais rituais cristãos contribuem, mas não levam a cabo completamente de uma forma tão espetacular. Ele livra todos os participantes do pecado individualmente e os deixa prontos para serem levados por Jesus para o Paraíso – caso a Segunda Vinda aconteça perto da sua conclusão – ao remover os resíduos de pecados cometidos dos corações daqueles que dele participam.

Os discos do Espírito são danças circulares, realizadas à noite, dentro da igreja, das quais a maioria dos seus membros participa. Durante a dança, alguns dos dançarinos são possuídos pelo Espírito Santo. Quando isso acontece, eles começam a se debater desvairadamente e são “controlados” por outros dançarinos, que os seguram e fazem o possível para evitar que eles se machuquem e machuquem os outros. Durante uma dança bem sucedida, várias pessoas são possuídas dessa forma por até uma hora. No auge do rito, a cena dentro da igreja pode beirar o caos, com as pessoas possuídas rodando imprevisivelmente pelo recinto, enquanto outras tentam manter o padrão circular da dança. Eventualmente, o Espírito deixa, um a um, os dançarinos possuídos. Quando o Espírito sai de um dançarino, ele ou ela desaba no chão, completamente prostrado, inconsciente e, na visão urapmin, em paz. Após a possessão, as pessoas permanecem deitadas no chão da igreja, nesse estado, durante algum tempo, até que os dançarinos diminuam o ritmo e

eventualmente parem. Os participantes ficam com eles até que recuperem a consciência, e, então, todos rezam juntos e o ritual termina.

No entendimento dos urapmin, a violência da possessão durante o disco do Espírito deve-se a uma batalha travada dentro do coração da pessoa, entre o Espírito Santo e seus pecados. O fim da possessão acontece quando o Espírito finalmente consegue “expulsar” do corpo os pecados da pessoa – essa expurgação dos pecados é, portanto, a meta do ritual. Como preparação para alcançar essa meta, antes de começar o disco do Espírito, todos os participantes devem confessar seus pecados a um pastor ou diácono, que rezará por eles e dirá a Deus que os pecados Lhe foram dados. Mas é apenas durante o disco do Espírito e a possessão, que Lhe é central, que os pecados são finalmente removidos do corpo. Isso deixa a pessoa pronta para a salvação. Para os urapmin, a pessoa que esteve possuída, quando já deitada, sozinha no chão da igreja, representa a concretização plena do indivíduo salvo. Certa vez, um deles resumiu esse entendimento da seguinte forma: “quando as pessoas deixam o prédio da igreja, começam a pecar de novo”. Em outras palavras, elas serão novamente enredadas no pecado ao buscarem realizar uma ampla gama de diferentes valores de uma só vez. Por isso, é apenas no momento apoteótico, ao final do disco do Espírito, que se pode ter certeza sobre a salvação de si mesmo ou de outrem. Trata-se, portanto do único momento na vida social urapmin em que o valor de tornar-se um indivíduo merecedor da salvação é completamente realizado⁶. O disco do Espírito é, assim, um exemplo do valor do individualismo cristão urapmin concretizado em sua forma mais plena.

Se o disco do Espírito é o coroamento de um amplo leque de rituais cristãos, o sacrifício do porco é uma instituição mais singular, sem ligações com outros ritos praticados pelos urapmin. Na verdade, o sacrifício do

⁶ Nos termos que venho utilizando neste texto, em outros rituais cristãos, as pessoas encontram o valor de viver sem pecado para serem salvas como indivíduos e conseguem *trabalhar de modo não ambíguo* para esse fim – um tipo de trabalho que é difícil de ser realizado na vida quotidiana. Mas é apenas no disco do Espírito que se pode dizer que eles alcançam esse fim de modo integral.

porco é o único ritual “tradicional” ainda realizado por eles. Como discuti noutra ocasião, muitos urapmin têm uma visão ambivalente sobre o dever de realizá-lo e questionam se não seriam levados a fazê-lo pela influência de maus espíritos (*sinik mafak*) (Robbins, 2007). Mas também é verdade que a comunidade não conseguiu se livrar dele. Meu argumento aqui é que isso se deve ao fato de o sacrifício do porco ser uma instância-chave para a realização plena do valor do relacionalismo – que, não obstante à promoção cristã do individualismo, retém sua importância na vida dos urapmin.

Sacrifícios de porcos são oferecidos aos espíritos da natureza (*motobil*), que, segundo a tradição urapmin, eram donos de uma porção significativa do seu ambiente natural: a terra, as principais árvores, os rios, as pedras grandes e os animais de caça. No passado, os espíritos da natureza permitiam aos urapmin utilizar esses recursos, contanto que observassem uma série de tabus colocados pelos espíritos que os detinham. Entre outras coisas, esses tabus proibiam os urapmin de falar alto ou rir enquanto caçavam ou cuidavam da roça, para não ofender os espíritos. Se os urapmin ofendessem os espíritos violando esses tabus, os espíritos os “seguravam” (*kutalfugumin*), deixando-os doentes. Uma vez cristianizados, os urapmin passaram a dizer que Deus criou e é o dono de tudo e que Ele deseja que as pessoas utilizem os recursos que oferece. Não há mais tabus. No lugar deles, dizem, agora há “tempo livre” (*fri taim*), e as pessoas podem, em tese, usar o que a terra dá sem medo de retaliação por parte dos espíritos da natureza.

Mas ainda que os espíritos tenham perdido sua posição de donos originários de todos os recursos naquela paisagem, os urapmin continuam a reconhecer sua existência. Como no passado, quando alguém fica doente, presume-se que perturbou os espíritos de alguma forma. De modo geral, amigos e parentes reagem a situações de doença rezando para que Deus remova o espírito ofensor do doente, às vezes recrutando especialistas em rituais cristãos para ajudá-las. Se a doença persiste, especialmente no caso de crianças (que, diferentemente dos adultos, podem morrer de doenças causadas pelos espíritos da natureza), as pessoas sacrificam um porco para eles, pedindo-lhes que levem o “cheiro” (*tang*) do porco embora e deixem

sua vítima humana. Esse dom de um porco para o espírito é a expressão plena do relacionalismo urapmin, que é também elaborado através da troca de presentes em vários outros contextos rituais. Ele realiza esse valor face à recusa mais ampla dos espíritos da natureza a fazer sua parte na construção e na manutenção das relações. Diferentemente das pessoas, os espíritos não dão com generosidade. Eles permutam seus dons por tabus, e sua generosidade é pouco confiável. Normalmente, eles prefeririam não serem perturbados. É por realizar o valor do relacionalismo na interação com os espíritos – não obstante a falta de compromisso sério dos próprios espíritos com esse valor – que o sacrifício do porco se torna uma performance central do relacionalismo na cultura urapmin. Ao continuar realizando esse ritual, apesar do receio de que ele seja pecaminoso em termos cristãos, os urapmin concretizam uma versão acabada do seu relacionalismo, que continua a figurar em tantas outras áreas das suas vidas.

Aqui faço uma pausa na minha discussão da relação entre os rituais e os valores dos urapmin para notar como seria diferente abordar o disco do Espírito e o sacrifício do porco por meio das ferramentas que normalmente utilizamos para analisar o pluralismo religioso. Se eu fosse abordá-los dessa forma, começaria enfatizando que esses dois ritos podem ser entendidos como pertencentes a duas tradições religiosas distintas e em conflito. Os próprios urapmin, às vezes, falam dos dois ritos em termos parecidos. Eles notam que o sacrifício do porco não é um costume cristão, mas uma das tradições dos ancestrais (*alowol imi kukup*). Como já assinalei, como cristãos, eles receiam que esta seja uma prática pecaminosa e que seria melhor se nunca a realizassem. Mas, do ponto de vista externo do analista, a situação ritual dos urapmin consiste na prática de ambos os ritos. Uma análise desse fato, do ponto de vista do pluralismo religioso, enfocaria o conflito criado pela prática do sacrifício do porco nessa comunidade cristã. Mas, na verdade, o conflito em torno do sacrifício do porco é pequeno, intermitente e parece não demandar tanta atenção analítica. Uma análise do ponto de vista da administração ritual da multiplicidade de valores é útil, portanto, para evitar a tentação de dedicar mais atenção a esse conflito do que ele realmente

merece. Ela nos encoraja, por outro lado, a explorar o que ambos os rituais têm a nos dizer sobre a multiplicidade de valores da vida urapmin. Posto de outro modo, ela nos leva a colocar questões diferentes das que levantaríamos, caso tivéssemos realizado uma análise baseada no pluralismo religioso. É a utilidade desse tipo de questão que busco estabelecer neste texto.

Espero que conte como evidência da utilidade da abordagem que apresento aqui, baseada no ritual e na multiplicidade de valores, o fato de ela lançar luz sobre um aspecto da diversidade ritual que raramente recebe a devida atenção: o fenômeno das inovações rituais que falham. Dois exemplos desse tipo de ritual malsucedido aos urapmin podem nos auxiliar na percepção de que considerar o ritual em sua relação com o pluralismo de valores também pode nos ajudar a traçar os limites da multiplicidade de valores numa dada formação social, pois permite a nós entrever os valores que as pessoas rejeitam inteiramente.

O primeiro ritual malsucedido que quero explorar envolve a tentativa, por parte de um homem urapmin, de reconfigurar os ritos fúnebres tradicionais. Os rituais fúnebres tradicionais dos urapmin são compostos de um certo número de partes, que inclui dons de comida daqueles que viviam com o falecido para seus outros parentes – que, por sua vez, de modo bem relacionalista, levam o alimento recebido para casa, para dividi-lo com aqueles com os quais eles vivem. Esses ritos também envolvem a troca de bens exatamente equivalentes entre aqueles que viviam com o morto e seus outros parentes⁷. Rituais de troca que, como esse, giram em torno de dar e receber bens exatamente equivalentes são performances relativamente comuns do valor do relacionalismo. O complexo de ritos em torno da morte é, portanto, a realização do relacionalismo em uma de suas formas mais plenas. Trata-se de uma resposta adequada ao modo como a morte, por sua própria natureza, ameaça destruir as redes relacionais que os urapmin valorizam tanto ao remover um de seus nós.

⁷ Ver Robbins (1999) para uma discussão mais completa dessas transações.

O rito fúnebre inovador que desejo discutir prescinde dessa ênfase no valor do relacionismo, que é tão central nos rituais fúnebres tradicionais. A proposição desse novo rito deve ser entendida em sua relação com o caráter remoto do território urapmin. A comunidade não tem eletricidade, estradas, nem pista de pouso, e há muito pouco envolvimento local com a economia monetária. Mas os urapmin vivem a cinco dias de caminhada de Ok Tedi, uma grande mina de ouro e cobre situada na cidade de Tabubil. Desde a abertura da mina, nos anos oitenta, muitos homens urapmin trabalharam lá por curtos períodos. Um homem urapmin que eu chamarei de Docsi teve a experiência singular de viver em Tabubil durante mais de quinze anos. Embora ele seja um trabalhador mal pago, que vive numa ocupação (ao invés de morar numa casa da companhia, portanto, mais prestigiosa), ele é a pessoa urapmin mais experiente com a economia de mercado e com o mundo moderno (ou *branco*) de Tabubil. Por essas e outras razões, ele é altamente respeitado entre os urapmin.

Quando os pais idosos de Docsi faleceram, num curto intervalo de tempo entre um e outro, ele voltou aos urapmin e anunciou que realizaria um novo tipo de ritual fúnebre para eles. O ritual que ele tinha em mente era inspirado no modo como a comida era servida e consumida no refeitório da mina. Ele fez com que os jovens da aldeia construíssem um balcão de serviço, ao longo do qual as pessoas andariam e receberiam porções de comida de tamanho individual em diferentes pontos: primeiro, uma porção de inhame cozido; depois, uma porção de verduras, mais à frente, na fila. Assim, quando todos tivessem seus pratos cheios, Docsi planejou que se sentariam na vila de seus pais e comeriam, assim como todos comem juntos no refeitório de Ok Tedi. No meu entender, o ritual resumir-se-ia a isso, não havendo troca de bens exatamente equivalentes.

A autoridade de Docsi era tal que as pessoas, a princípio, ficaram empolgadas com a ideia do novo rito. No dia do ritual, os jovens da aldeia dos pais de Docsi serviram a fila, e todos caminharam ao longo dela com seus pratos individuais, coletando sua comida. Então, sentaram-se. Mas a cena era muito silenciosa, e parecia que ninguém se sentia confortável em

comer junto publicamente, como num refeitório. Nas celebrações tradicionais, leva-se a comida embora e a maior parte dela é redistribuída, então come-se o que sobrou na privacidade da própria casa. A ideia de comer porções individuais em público era muito vergonhosa (*fitom*) para as pessoas. Um senhor, eventualmente, levantou-se e caminhou com seu prato rumo à sua casa. Outros, rapidamente, seguiram-no, e logo a vila estava vazia. O ritual fúnebre inovador foi um fracasso completo.

Ao analisar o fracasso do novo rito, é importante levar em conta que ele tinha tudo para ser bem sucedido. De modo geral, os urapmin sentem-se atraídos por tudo o que é novo e ligado ao que chamam de mundo *branco*, e todos na comunidade respeitam Docsi como um importante representante local desse mundo. O rito fracassou porque não realizou, em nenhuma medida, o valor do relacionalismo, do qual os ritos fúnebres tradicionais são performances tão eloquentes: os dons só foram numa direção, dados em pequenas porções por jovens de pouco prestígio, e redistribuir ou reciprocamente não fazia parte do plano do ritual. Tampouco era uma representação robusta do novo valor do individualismo cristão, pois não fazia nenhuma contribuição para a salvação cristã daqueles que participaram como consumidores individuais do dom de alimento unidirecional de Docsi. Na falta da realização plena e nítida de um valor singular – aquilo que define os rituais bem sucedidos –, na prática, ele instigou pouca atenção positiva, por parte dos urapmin, e nenhum compromisso. Rapidamente esquecido, ele nunca chegou a servir à realização de algum fim específico que as pessoas desejassem perseguir legitimamente.

O segundo ritual malsucedido que quero discutir tem fracassado, até o momento, num sentido diferente do ritual fúnebre de Docsi. Embora as pessoas, por vezes, falem desse rito e de como elas o realizariam, nunca chegaram ao ponto de efetivamente levá-lo a cabo. O rito de Docsi gerou interesse suficiente para justificar uma performance, embora haja razões para crer que isso teve a ver tanto com o prestígio de Docsi na comunidade quanto com a empolgação das pessoas com o potencial do rito propriamente dito. Esse outro ritual existe

apenas como um assunto em conversas ocasionais, nunca como um projeto no qual as pessoas colocam energia de modo mais sustentado.

O ritual em questão é cristão e expulsaria os espíritos da natureza de partes importantes da paisagem urapmin. Isso permitiria que eles utilizassem os recursos aos quais os espíritos se anexam sem medo de contrair as doenças que eles provocam como represálias pela quebra de tabu. Esse rito de remoção espiritual, para o qual os urapmin não definiram um nome, assemelha-se, em alguns aspectos, a outros ritos que eles realizam regularmente⁸. Quando as pessoas ficam doentes, especialistas rituais conhecidos como *mulheres do Espírito* (*Spirit meri*) são chamadas. Essas mulheres são possuídas pelo Espírito Santo, que lhes mostra qual espírito da natureza está causando a doença. Elas, então, rezam com o poder de Deus para exigir que o espírito da natureza deixe a vítima e pedem a Deus que prenda o espírito bem longe do território urapmin, para que não volte a afligir o paciente ou outras pessoas. É apenas nos raros casos em que diversas tentativas de cura espiritual, ao longo do tempo, não conseguem melhorar a condição do paciente, que os urapmin recorrem aos rituais de sacrifício do porco discutidos anteriormente. O tratamento pelas mulheres do Espírito é bem mais comum e é o modo rotineiro de lidar com casos de doença dos urapmin.

Assim como os tratamentos de doenças realizados pelas mulheres do Espírito, o ritual de remoção espiritual que os urapmin discutem de vez em quando, mas nunca realizam, envolveria buscar a ajuda de Deus para remover os espíritos da natureza do seu território. Mas esse ritual o faria numa escala muito maior do que o tratamento dos indivíduos afligidos. Os urapmin imaginam esse rito da seguinte forma: algumas mulheres do Espírito trabalhariam para limpar todos os espíritos da natureza de áreas do território urapmin que eles habitam mais densamente. Isso incluiria espaços

⁸ Tanto os ritos realizados pelos urapmin quanto os que eles discutem mas não concretizam, assemelham-se a certos rituais carismáticos-pentecostais bem disseminados globalmente, associados ao que se tornou conhecido como “guerra espiritual.” Os urapmin, todavia, não utilizam esses termos (discuto mais detalhadamente a história da forma difundida globalmente, e o engajamento dos urapmin com ela, em Robbins, (2012).

que eram sagrados (tabu – *awem*), outros que os urapmin esperam poder utilizar no futuro para atividades de extração intensiva de recursos, como mineração de ouro (companhias de mineração já realizaram prospecção em sua terra), e as aldeias nas quais muitas pessoas ficam doentes.

Ainda que o padrão básico desses rituais imaginados tenha muito em comum com os ritos de cura já praticados regularmente pelas mulheres do Espírito, é importante notar que os rituais perseguem objetivos bem distintos. As curas buscam tratar das doenças de pessoas individualmente, que elas contraíram ao desconsiderar as demandas relacionais dos espíritos da natureza. Nos casos bem sucedidos, o paciente volta a viver uma vida urapmin normal, em que ele ou ela deverá equilibrar a realização de valores relacionais e individualistas. O rito sem nome, doutro modo, visa não apenas a resolver conflitos passados entre as pessoas e os espíritos da natureza, mas também a permitir que todos os urapmin passem a ignorar as demandas relacionais atualmente colocadas pelos espíritos da natureza – ainda que ilegítimamente, do ponto de vista cristão. Assim como o novo rito funerário de Docsi, caso fosse realizado com sucesso, esse rito também não traria contribuição alguma para os esforços das pessoas em realizar seus projetos individualistas cristãos de se expurgar do pecado. Ele simplesmente as liberaria para explorar, sem limites, o mundo à sua volta, como num frenesi descontrolado de desejo e consumo – um resultado que, para os urapmin, evoca a forte imagem de um individualismo indesejável e mesmo pecaminoso. Nesse sentido, o rito não vingou, pois ele realiza, em termos plenos, algo que é desvalorizado. Enquanto tal, ele incita discussões, entre os urapmin, em torno das fantasias de consumo individual que traz à tona, porém, sem solicitar um engajamento performativo⁹.

⁹ Nesse sentido, o rito sem nome, para remoção dos espíritos, é o contrário do sacrifício do porco. O sacrifício do porco realiza o importante valor do relacionismo. Embora trate-se de um valor em tensão com o valor cristão do individualismo, sua persistente importância na vida dos urapmin faz dele um ritual do qual eles não podem prescindir, ainda que falem muito sobre abandoná-lo. O rito de remoção dos espíritos representa uma desvalorização do individualismo consumista desenfreado, e, como tal, os urapmin não conseguem praticá-lo, ainda que falem muito sobre fazê-lo.

Tendo discutido dois rituais que são importantes na vida urapmin e outros dois que não vingaram entre eles, espero ter demonstrado como a diversidade ritual dos urapmin indica a existência de diversos valores e desvalores na comunidade. Quando os urapmin realizam os discos do Espírito e os sacrifícios de porcos e quando tentam ou imaginam novos tipos de ritos como, o ritual fúnebre de refeitório, que promove o consumo individual, ou o rito de remoção dos espíritos, que promove um uso desenfreado dos recursos da comunidade, sem levar em conta as consequências relacionais desse uso, sugiro que estas sejam experiências de como realizar esses diferentes valores de modo relativamente pleno. E à medida que eles vão encontrando modos de distribuir suas energias rituais, praticando alguns ritos com maior frequência e deixando outros de lado, eles negociam as relações entre os diferentes – e, nos casos que discuti aqui, conflitantes – valores que exigem sua atenção. Se as análises padrão do pluralismo religioso permitem-nos explorar como conflitos sociais entre membros de diferentes religiões emergem ou são, às vezes, evitados, minha expectativa é de que a análise da multiplicidade de valores e de sua expressão e administração ritual nos permita estudar os modos, geralmente mais silenciosos, mas não menos importantes, através dos quais as pessoas lidam com a multiplicidade de valores que elas encontram ao viverem suas vidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando introduzi a noção de valores neste texto, elenquei monismo e pluralismo como dois modos pelos quais os valores podem se relacionar. Ao abordar o estudo dos rituais, que, conforme argumentei, permitem às pessoas realizar um valor de cada vez, tomei a existência de múltiplos valores como um problema que todos devem enfrentar, mas pus de lado o foco nas relações monistas ou pluralistas entre os próprios valores. Para oferecer alguns pontos à guisa de conclusão, quero retornar à questão das relações monistas

e pluralistas entre valores como um modo de retomar, também, algumas questões que são centrais aos estudos mais ortodoxos do pluralismo religioso.

Relembremos que o monismo se refere a uma situação na qual os valores operam harmoniosamente em conjunto, ou porque fazem parte de uma hierarquia clara, ou porque todos promovem um valor mais abrangente ou porque cada um sustenta a realização dos demais. Em contraste com o monismo, o pluralismo descreve uma situação na qual os valores entram em conflitos irreconciliáveis, levando as pessoas a fazer escolhas trágicas entre eles. Eu sugeri que, de um ponto de vista antropológico, as questões mais importantes relativas aos valores não concernem à explicação mais correta para o modo como eles se relacionam – monismo ou pluralismo. Seriam, em vez disso, aquelas que perguntam como as pessoas transitam entre contextos monistas ou pluralistas ao longo de sua vida social e como elas lidam com tendências, dentro delas mesmas, que as levam, por vezes, a trabalhar para realizar relações monistas entre seus valores, por outras, a aceitar, de modo pluralista, que alguns dos conflitos de valores que elas enfrentam não permitem resoluções fáceis, não trágicas. Sugeri que uma das tarefas da antropologia é estudar como essas tensões entre monismo e pluralismo operam em formações sociais concretas, nas vidas das pessoas que as habitam.

Para arrematar o quadro que venho delineando de como realizar tal pesquisa, quero agora passar da análise de rituais para as religiões de modo mais amplo. Os rituais, enquanto realizações separadas de valores singulares, tendem, ao menos no decorrer da sua performance, a um certo tipo de monismo situado. Mas as religiões variam muito quanto ao grau em que incitam compreensões monistas ou pluralistas das relações entre os valores. O pentecostalismo e outras religiões que tendemos a ver como se apresentassem dinâmicas mais sectárias se encontram mais perto do polo monista desse *continuum*. Intensamente centrados na salvação individual, os pentecostais clássicos condenam confortavelmente todos os outros valores e os rituais que os representam. Com efeito, o pentecostalismo encena seu monismo de modo um tanto explícito, porque, como sabemos, ele tende a preservar os espíritos que representam os valores que ele recusa, para que possa continuar

a rejeitá-los ritualmente (Robbins, 2004b, oferece uma revisão dessa literatura). Vimos que os ritos de cura do cristianismo carismático urapmin faz isso com os espíritos da natureza que representam o valor do relacionalismo, ainda importante em sua formação social. Mas mesmo dentro da tradição pentecostal mais ampla, encontramos variações em termos da intensidade com que seus diversos segmentos promovem uma visão estritamente monista dos valores. Igrejas da teologia da prosperidade, por exemplo, fizeram as pazes com os valores individualistas do mercado e os celebram ritualmente, junto com sua celebração da salvação individual. Esse posicionamento, com frequência, leva outras igrejas pentecostais mais monistas, a criticá-las tão violentamente como fazem com outros representantes de valores diferentes dos seus. Olhando para além do pentecostalismo, podemos notar que outras religiões tendem a ser mais abertas a um pluralismo ainda mais amplo que o das igrejas da teologia da prosperidade. O catolicismo aparece frequentemente aberto a conciliar mais de um valor, assim como alguns tipos de budismo no sudeste asiático (Ames, 1964). Ambas as tradições mostram-se propensas a absorver ritos populares que realizam valores diversos dos seus valores mais centrais ou não censuram que as pessoas participem dos rituais de outras tradições para que possam realizar os valores representados por esses rituais. Diante de tamanha variação no grau com que cada religião promove o monismo ou o pluralismo, um objetivo futuro para o estudo do pluralismo religioso, do ponto de vista do pluralismo de valores, poderia se averiguar em que condições tipos mais monistas ou mais pluralistas de religiões florescem e por quê, em alguns contextos, ambos coexistem em tensão aparentemente estável. Penso que, em alguns sentidos, seja isso que os estudiosos do pluralismo religioso já fazem, ainda que não exatamente nesses termos. Espero que, abordando aqui essas questões a partir de um novo ângulo – o dos valores – e oferecendo algumas sugestões sobre como a vida ritual cabe nesse quadro, eu tenha aberto algumas novas avenidas para que continuemos a explorar o que deve permanecer sendo, durante um bom tempo, um tema de pesquisa central nas ciências sociais da religião.

REFERÊNCIAS

- AMES, Michael M. Magical-Animism and Buddhism: A Structural Analysis of the Sinhalese Religious System. In: HARPER, E. B. *Religion in South Asia*. Seattle: University of Washington Press, 1964. p. 21-52.
- BERLIN, Isaiah. *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1998.
- CHANG, Ruth. Value Pluralism. In: SMELSER, N. J.; BALTES, P. B. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. New York: Elsevier, 2001. p. 16139-16145.
- DA MATTA, Roberto. *Carnivals, Rogues, and Heroes: An Interpretation of the Brazilian Dilemma*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.
- DWORKIN, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- GALSTON, William A. *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- KAPFERER, Bruce. Virtuality. In: KREINATH, J.; SNOEK, J.; STAUSBERG, M. *Theorizing Rituals: Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts*. Leiden: Brill, 2006. p. 671-684.
- KLUCKHOHN, Clyde. Values and Value-Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification. In: PARSONS, T.; SHILS, E. A. *Toward a General Theory of Action: Theoretical Foundations for the Social Sciences*. New York: Harper and Row, 1962 [1951]. p. 388-433.
- LASSMAN, Peter. Political Theory in an Age of Disenchantment: The Problem of Value Pluralism: Weber, Berlin, Rawls. *Max Weber Studies*, v. 4, n. 2, p. 253-271, 2004.

PLATVOET, Jan; VAN DER TOORN, Karel. Ritual Responses to Plurality and Pluralism. In: _____. *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behavior*. Leiden: E.J. Brill, 1995. p. 3-21

PLAW, Avery. Why Monist Critiques Feed Value Pluralism: Ronald Dworkin's Critique of Isaiah Berlin. *Social Theory and Practice*, v. 30, n. 1, 2004. p. 105-126.

RAPPAPORT, Roy A. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

ROBBINS, Joel. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press, 2004.

_____. The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*, n. 33, 2004. p. 117-143.

_____. You Can't Talk Behind the Holy Spirit's Back: Christianity and Changing Language Ideologies in a Papua New Guinea Society. In: MAKIHARA, M.; SCHIEFFELIN, B. B. *Consequences of Contact: Language Ideologies and Sociocultural Transformations in Pacific Societies*. New York: Oxford University Press, 2007. p. 125-139.

_____. On Enchanting Science and Disenchanting Nature: Spiritual Warfare in North America and Papua New Guinea. In: TUCKER, C. M. *Nature, Science, and Religion: Intersections Shaping Society and the Environment*. Santa Fé: School for Advance Research Press, 2012. p. 45-64.

_____. Monism, Pluralism and the Structure of Value Relations: A Dumontian Contribution to the Contemporary Study of Value. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 3, n. 1, 2013. p. 99-115.

SMITH, Jonathan Zittell. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

VALERI, Valerio. *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

WEBER, Max. *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, 1946.

Recebido em: 10/11/2013

Aprovado em: 01/12/2013