

SUMÁRIO

1 - OS VÁRIOS CAMINHOS DA INVESTIGAÇÃO DO FENÔMENO RELIGIOSO ...	2
1.1. ESCOLAS HISTÓRICO-RELIGIOSAS.....	2
1.2. ESCOLAS LINGUÍSTICAS.....	3
1.3. ESCOLAS PSICOLÓGICAS	3
1.4. ESCOLAS SOCIOLOGICAS	4
1.5. ESCOLAS ANTROPOLÓGICAS	5
2 - COMPREENDENDO A RELIGIÃO APARTIR DAS SUAS MANIFESTAÇÕES....	6
2.1. O QUE É A FENOMENOLOGIA.....	7
2.2. RELIGIÃO.....	7
3 - A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA	8
4 - A ANÁLISE FENOMENOLÓGICA NA PRÁTICA	9
5 - FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO E TEOLOGIA BÍBLICA	12
5.1. TEOLOGIA BÍBLICA COMO RESPONDENTE CULTURAL	12
5.2. AS PERGUNTAS SÃO CULTURAIS E OCULTAS.....	13
5.3. AS RESPOSTAS SÃO BÍBLICAS E REVELAS	15
6 - A DISTINÇÃO ENTRE O SAGRADO E O PROFANO	16
6.1. SER SUPREMO.....	18
6.2. DEUSES INFERIORES	19
6.3. ESPÍRITOS.....	19
7 - A MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO	20
8 - DESSACRALIZAÇÃO DO UNIVERSO.....	21
8.1. CÉU – SÍMBOLO DA TRANSCENDÊNCIA	22
8.2. SOL – SÍMBOLO DA SOBERANIA.....	22
8.3. LUA – SÍMBOLO DOS RITMOS DA VIDA.....	22
8.4. TERRA – SÍMBOLO DA MATERNIDADE.....	22
8.5. ÁGUA – SÍMBOLO DA CRIAÇÃO.....	23
8.6. PLANTAS – SÍMBOLO DA RENOVAÇÃO	23
8.7. PEDRAS – SÍMBOLO DE ESTABILIDADE	23
9 - DOGMAS.....	23
9.1. EXEMPLOS DE RELIGIÕES DOGMÁTICAS.....	24
9.2. NOMINALISMO RELIGIOSO.....	25
9.3. RELIGIOSIDADE POPULAR	25
10 - RELIGIÃO OU COSMOVISÃO?	26
11 - SINCRETISMO RELIGIOSO	27
11.1. O QUE É SINCRETISMO?.....	27
11.2. EXEMPLOS BÍBLICOS DE SINCRETISMO	28
11.3. NÍVEIS DE SINCRETISMO.....	28
11.4. CAUSAS DO SINCRETISMO.....	30
11.5. LIDANDO COM POVOS SINCRETISTAS	31

1 - OS VÁRIOS CAMINHOS DA INVESTIGAÇÃO DO FENÔMENO RELIGIOSO

As ciências da religião surgiram como campo acadêmico somente na segunda metade do século 19, como resultado dos estudos da história da religião que, naquela época, era aceita apenas como disciplina. No seu início, as ciências da religião foram por muito tempo tributárias da filosofia e da teologia, chamadas “velhas mães”, mas aos poucos ganharam sua autonomia.

Ainda hoje há uma discussão acirrada acerca da terminologia. Qual seria correto: ciência da religião ou ciência das religiões? Ou ainda, ciências da religião ou ciências das religiões? Em outras palavras, existe um único método de pesquisa (ciência) e um único objeto de estudo (religião)? Os cientistas da religião ainda não chegaram a um consenso a este respeito e não é nosso objetivo entrar no mérito da questão.

O fenômeno religioso pode ser estudado de várias perspectivas, cada uma com suas particularidades, objeto e método próprios. Assim, dentro das ciências da religião surgiram várias correntes ou escolas de estudo do fenômeno religioso.

1.1. Escolas Histórico-Religiosas

As escolas histórico-religiosas surgiram na segunda metade do século 19 e suas raízes remontam à obra “História Natural da Religião”, de David Hume (1711-1776), publicada em 1757. Ganhou credibilidade especialmente através do padre e etnólogo italiano Wilhelm Schmidt (1862-1954), que fundou em Viena uma escola dedicada à pesquisa das influências de uma cultura sobre outra. Para essa escola, a forma religiosa mais antiga seria a dos Pigmeus, da Floresta Tropical Africana, por serem os povos que se encontram no estágio econômico mais primitivo do mundo. Schmidt concentrou anos de pesquisa à ampliação da teoria de outro conhecido historiador das religiões, o escocês Andrew Lang (1844-1912). Lang levantou a tese de que as sociedades iletradas crêem num “Ser Supremo”, criador primordial que, apesar de não-ativo, continua sendo um referencial ético do povo. E como resultado das suas extensas pesquisas, Schmidt publicou uma obra monumental, em doze volumes, com mais de onze mil páginas, chamada “Origem da Idéia de Deus” (1912ss), a qual contempla um número extensivo de religiões “primitivas” da terra.

Outro grande vulto da escola histórico-religiosa é o italiano Raffaele Pettazzoni (1883-1959), para quem se instituiu em 1924, na Universidade de Roma, a primeira cátedra italiana de história das religiões. Pettazzoni fez uma transferência do historicismo absoluto para o campo histórico-religioso e dedicou-se à tese de que a forma original da religião não era o monoteísmo e, sim, o politeísmo, apesar de concordar com Lang sobre a idéia do Ser Supremo. Seus discípulos mais destacados tornaram-se famosos historiadores da religião, como o húngaro Ângelo Brelich (1913-1977), que sucedeu Pettazzoni na cadeira de história das religiões na Universidade de Roma, Ernesto De Martino (1908-1965), aberto às sugestões da psicanálise e do existencialismo, e Vittorio Lanternari, cujo interesse são os fenômenos religiosos e culturais de fronteira, que geram sincretismo.

A história das religiões está interessada no conjunto dos fatos religiosos enquanto manifestações da cultura humana, podendo ser um método descritivo, analítico ou comparativo. Dessa forma, sua grande utilidade está na classificação

das religiões e fornecimento de dados para fins de comparação, mas dificilmente possibilitará a compreensão do significado último da experiência religiosa para o próprio homem religioso.

1.2. Escolas Linguísticas

Ainda na primeira metade do século 19, surgiu a lingüística comparada indo-européia, que acabou propondo métodos de estudo do fenômeno religioso. Foi o lingüista e historiador alemão Friedrich Max Müller (1823-1900) que propôs o primeiro cruzamento sistemático da lingüística com o mundo das religiões. Para ele, as palavras são originariamente eventos. Os nomes de divindades evocam fatos históricos ou fenômenos da natureza. E assim, estudando a origem dos nomes é possível descobrir a origem das religiões. Em suas pesquisas, Müller percebeu que os nomes de muitos deuses tinham uma origem lingüística comum. Por exemplo, nos Vedas, escritos em sânscrito, aparece o nome de Agni, uma das principais divindades da Índia. Em latim, aparece o nome Ignis, enquanto em eslavo antigo Ogný. Para Müller, são apenas nomes diferentes, em línguas diferentes, para se referir a uma mesma entidade. É o mesmo caso de Dyaus, conhecido em grego como Zeus, em latim como Jouis e no alto alemão como Zio. Em sânscrito, Agni significa “fogo” e Dyaus “céu brilhante”. Müller propôs então que as entidades espirituais seriam apenas fenômenos da natureza divinizados pelos povos antigos. Surgia assim, a teoria de que a forma mais antiga de religião seria o naturismo, ou seja, a adoração das forças cósmicas da natureza, como ventos, rios, astros, plantas, animais, rochas, além dos já mencionados fogo e céu.

O francês Emile Benveniste (1902-1976) trilhou a pista aberta por Müller e ampliou essa linha de pesquisa, concluindo que a análise lingüística possibilita não apenas a descoberta das origens religiosas, mas também a compreensão da religiosidade em si. Com uma habilidade lingüística acima da média, o francês George Dumézil (1898-1986) ampliou ainda mais essa teoria, dando também a sua parcela de contribuição.

Entretanto, apesar da sua considerável contribuição, hoje é consenso a limitação da lingüística no alcance do real significado da religiosidade.

1.3. Escolas Psicológicas

Como disciplina científica autônoma, a psicologia da religião nasceu no final do século 19, nos Estados Unidos. Esses estudos foram iniciados pelo pastor americano Granville Stanley Hall (1844-1924), que dedicou-se ao estudo da psicologia da conversão. Aluno de Hall, o suíço, de orientação calvinista, James Henry Leuba (1868-1946), deu continuidade aos estudos sobre conversão do seu professor. Apesar de ter passado por uma marcante experiência de conversão, através do Exército de Salvação, abandonou a sua fé posteriormente, dedicando-se apenas à pesquisa científica. Já seu aluno quacre, Edwin Diller Starbuck (1866-1947), seguiu as trilhas da psicologia da conversão mas permaneceu fiel à sua fé até o fim. Outros pesquisadores conhecidos são William James (1842-1910) e George Albert Coe (1862-1951), tendo este último pesquisado sobre as influências do temperamento na conversão.

Entretanto, os mais conhecidos nessa área são, sem sombras de dúvida, o moraviano Sigmund Freud (1856-1939) e o suíço Carl Gustav Jung (1875-1961). Freud faz uma abordagem negativista da religião, interpretando a mesma como um produto de conflitos ancestrais, equivalentes à infância da humanidade. No seu livro “Totem e Tabu” (1913), ele tenta explicar a origem da religião com a

controvertida teoria do “Complexo de Édipo”. Nos tempos dos ancestrais da humanidade, numa “horda primeva”, teria existido um pai prepotente e ciumento que ficava com todas as mulheres do seu clã, expulsando seus filhos de casa. Um dia os filhos se juntaram, mataram esse pai e o devoraram num banquete totêmico de comunhão. Porém, esse homicídio tornou-se para aqueles irmãos uma causa de profundo sentimento de culpa e o pai morto se tornou mais poderoso do que era enquanto em vida. Nesse clima de remorso coletivo, os filhos passaram a agir exatamente como o pai. Proibiram relações com as mulheres do seu próprio grupo que antes tanto desejavam, surgindo assim a exogamia. Proibiram também a matança de um determinado animal que passou a representar o pai, surgindo assim o totemismo⁶. A imagem do pai continuou se fortificando, surgindo assim a idéia de Deus. Se referindo a esse pai assassinado, Freud afirma que “no fundo, Deus nada mais é do que um pai glorificado” e que a raiz de toda forma de religião é a saudade do pai.

Já Jung adota uma postura positivista, mas interpreta a religião como uma resposta ao inconsciente coletivo que se formaliza em profundas marcas psíquicas. Teria, assim, um papel estabilizador da personalidade.

São muitas as contribuições da psicologia para o estudo da religião, porém, os pressupostos da maioria dos seus teóricos são questionáveis. Via de regra, os fenômenos religiosos são considerados na psicologia como o espelho da psique humana, da mesma forma que na sociologia esses fenômenos são o espelho da sociedade. O sentimento religioso seria uma elaboração do desejo humano por satisfação.

O professor de fenomenologia, Waldomiro Octávio Piazza, critica essa escola por sugerir que “a religião não passa da expressão de sentimentos e temores do subconsciente humano”. Ou seja, é fruto da imaginação do homem.

1.4. Escolas Sociológicas

O belga Claude-Henri de Saint Simon (1760-1825) é um dos primeiros e principais teóricos dessa escola, com sua ênfase no retorno às origens. Mas seu interesse principal era mesmo o cristianismo, que para ele devia ser centrado na filantropia, que seria sua verdadeira base. Um dos seus discípulos mais conhecidos é Augusto Comte (1789-1857) que acabou afastando-se do seu mestre e voltando seu pensamento para o fato religioso em si, quando elaborou a famosa “lei dos três estágios”, segundo a qual a religião passa por três sub-estágios sucessivos: fetichismo, politeísmo e monoteísmo.

Na área francesa das escolas sociológicas, surgiu Émile Durkheim (1853-1917), que se tornou o maior expoente dessa escola. Para ele, tudo o que há de essencial na sociedade é fruto da religião e, portanto, a essência da religião é a idéia de sociedade. A partir dos seus estudos de grupos australianos, ele levantou a tese de que a forma mais antiga de religião seria o totemismo. Sobrinho e discípulo de Durkheim, Marcel Mauss (1872-1950) tornou-se também um grande vulto, dirigindo seus interesses para o âmbito etnológico e dedicando-se ao estudo das sociedades iletradas, especialmente seus sistemas mágicos e formas de sacrifício. Podemos citar ainda, Gabriel Le Brás (1891-1970), que marcou uma reviravolta na sociologia da religião com sua tentativa de criar uma metodologia destinada a medir a prática religiosa dentro das dinâmicas sociais.

Na área alemã, destacou-se o historiador Max Weber (1864-1920), que se dedicou à investigação sobre a ética econômica das grandes religiões universais. Amigo e colega de Weber, Ernst Troeltsch (1865-1923) também se despontou na

sociologia da religião, mas, como Saint Simon, dedicou-se à história e sociologia do cristianismo.

As escolas sociológicas contribuem em muito para a compreensão do fenômeno religioso, especialmente no estudo da função social da religião. Entretanto, críticas sérias têm sido feitas a elas, por reduzir o fenômeno religioso a um subproduto da sociedade. Como comenta Filoramo e Prandi, a sociologia da religião não coloca a religião no centro dos seus interesses; antes, fixa a atenção no fato religioso entendido como “produto social” ou como fruto de uma criação coletiva [...] Assim, o objetivo da sociologia da religião é o estudo das funções sociais da religião.

Isto pode ser observado claramente nas palavras do próprio Durkheim: “O objeto da experiência religiosa é a sociedade [...] Se a religião gerou tudo o que existe de essencial na sociedade, é porque a idéia da sociedade é a alma da religião. As forças religiosas são, portanto, forças humanas, forças morais.”

1.5. Escolas Antropológicas

O estudo da religião do ponto de vista antropológico começa efetivamente com o antropólogo inglês Edward Burnet Tylor (1832-1917), com sua teoria do animismo. Com essa teoria, Tylor discorda do seu contemporâneo Max Müller, afirmando que a religião surgiu da concepção de “alma” – princípio vital que “anima” o corpo humano, bem como a natureza. Esse conceito, por sua vez, teria surgido da tentativa do homem antigo de entender e explicar o fenômeno do sonho. E a partir do conceito da alma, teria surgido também o conceito de espíritos. Assim, as religiões teriam evoluído do animismo politeísta para o monoteísmo.

Mas foi o polonês Bronislaw Malinowski (1884-1942) quem forneceu um status metodológico à antropologia em geral, e ao estudo da religião em particular, se ocupando especialmente com o rito e mito, elementos essenciais para a expressão do sagrado. Tylor e Malinowski são expoentes da antropologia cultural, mas surgiu uma outra linha de pesquisa conhecida como antropologia social. Essa teve seu início com o inglês Edward Evan Evans- Pritchard (1902-1973), que privilegia a sociedade como recipiente da cultura. Enquanto a antropologia cultural está mais atenta aos comportamentos, técnicas, linguagens e símbolos, a antropologia social volta seu olhar para as instituições e, em especial, aos sistemas de parentesco. Nesse campo, podemos citar também o antropólogo francês Roger Bastide (1898-1974) que estudou a influência da religiosidade africana sobre a brasileira.

Uma terceira linha de pesquisa é o estruturalismo, desenvolvido pelo etnólogo belga Claude Lévi-Strauss (1908), que viveu vários anos no Brasil, onde estudou os indígenas Bororo, Kadiwéu, Nhambikuara e outros. Lévi-Strauss estudou o mito e o rito, analisando oitocentos mitos na sua obra “Mitologias” (1964). Escreveu também sobre questões do totemismo e deu maior amplitude aos estudos das relações de parentesco.

Apesar da relevância da antropologia para a análise cultural de qualquer povo, têm-se percebido sua limitação no que se refere à religiosidade. Como comenta Dagmar Castro, a antropologia tende a objetivar a subjetividade humana¹². Ou, nas palavras de Piazza, se referindo especificamente a Malinowski e Lévi-Strauss, a tendência dessa escola é reduzir a religião a uma “fórmula” para fazer funcionar a sociedade¹³. Assim, em especial no meio missionário, a antropologia tem lançado mão da fenomenologia para análise do fenômeno religioso, como veremos no próximo capítulo.

2 - COMPREENDENDO A RELIGIÃO APARTIR DAS SUAS MANIFESTAÇÕES

A fenomenologia se firmou como corrente filosófica e método científico somente no século 20, ao se distanciar do estudo comparado das religiões. O termo “fenomenologia” surgiu em 1764, com o matemático e filósofo suíço-alemão Johann Heinrich Lambert (1728-1777). Entretanto, o alemão, de ascendência judaica, Edmund Husserl (1859-1938) que é considerado o “pai da fenomenologia”. Com sua obra “Investigações Lógicas” (1900-1901), ele desenvolveu o método fenomenológico de tal forma que o mesmo passou a constituir o centro de gravidade de grande parcela do pensamento filosófico do século 20 e sua influência estendeu-se a todas as ciências humanas. Como método científico, a fenomenologia pode ser utilizada pelas mais diferentes áreas de conhecimento, ciências e meios de expressão que o homem possa desenvolver.

Já a expressão “fenomenologia da religião” foi criada pelo holandês, historiador das religiões, Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848-1920). Na primeira edição da sua obra “Manual de História das Religiões” (1887) usou essa expressão, entretanto, não indicava com a mesma um novo método, mas apenas uma alternativa terminológica para a chamada religiões comparadas. Isso ficou evidente quando, dez anos depois, na segunda edição do seu “Manual”, suprimiu a referida seção.

Assim, a primeira expressão significativa da fenomenologia da religião vem do holandês Gerardus van der Leeuw (1890-1950), na sua “Fenomenologia da Religião” (1933). Ligado à fenomenologia filosófica de Husserl, Leeuw propõe um método de compreensão da experiência religiosa, e não apenas de descrição, a partir da análise das suas linguagens ou meios de manifestação – os fenômenos. Para ele, a meta da pesquisa fenomenológica é atingir a essência da religião, essência esta que o fenomenólogo alemão Gustav Mensching (1901-1978), contemporâneo de Leeuw, definiria como “a experiência do encontro com o Sagrado”.

Apesar de se afastar um pouco da linha filosófica, van der Leeuw retoma pelo menos dois conceitos básicos de Husserl: a epoché e a visão eidética. Epoché é a suspensão do juízo que o fenomenólogo deve operar se quiser compreender realmente o fenômeno estudado. E visão eidética é a busca pela essência do fenômeno em questão.

Mensching é um dos representantes da escola fenomenológica alemã de Marburgo, fundada pelo iminente Rudolf Otto (1869-1937), com seu livro “O Sagrado” (1917). Apesar de não ser especificamente uma obra fenomenológica, este livro ofereceu um modelo de análise fenomenológica em chave hermenêutica da experiência religiosa. Se Otto não chegou a ser um fenomenólogo, seus alunos o foram, aprimorando o método de análise fenomenológica compreensiva, típico da escola de Marburgo.

Um dos nomes mais citado na fenomenologia da religião é do romeno, que se radicou nos Estados Unidos, Mircea Eliade (1907-1986). A bem da verdade, Eliade foi um historiador das religiões e não um fenomenólogo, mas suas pesquisas foram tão extensas que acabou deixando um material de valor inestimável para a fenomenologia religiosa.

A escola fenomenológica lança mão de princípios metodológicos de basicamente todas as demais escolas, mas se distingue por buscar compreender o que a experiência religiosa significa para o próprio homem religioso. O argentino, professor de fenomenologia da religião, José Severino Croatto (1930-2004), sintetiza isso da seguinte forma:

Aplicada à(s) religião(ões), a fenomenologia não estuda os fatos religiosos em si mesmos (o que é tarefa da história das religiões), mas sua intencionalidade (seu eidos) ou essência. A pergunta do historiador é sobre quais são os testemunhos do ser humano religioso, a pergunta do fenomenólogo é sobre o que significam. Não o que significam para o estudioso, mas para o homo religiosus, que vive a experiência do sagrado e a manifesta nesses testemunhos ou “fenômenos”.

Entre os cientistas da religião, tem sido defendido que a investigação fenomenológica é a melhor opção para se aproximar, o máximo possível, do significado real da experiência religiosa.

2.1. O Que é a Fenomenologia

O termo “fenômeno” vem do grego *phainomenon*, que significa literalmente “aquilo que aparece”, “que se mostra”. Logo, fenomenologia é, literalmente, “o estudo do que aparece”. Mas, obviamente, como método científico, o termo vai muito além do seu significado literal. A fenomenologia é uma tentativa de compreender a essência da experiência humana, seja ela psicológica, social, cultural ou religiosa, a partir da análise das suas manifestações, que chamamos de fenômenos. É uma tentativa de compreensão não do ponto de vista do observador, mas do ponto de vista da própria pessoa que teve a experiência. No meio lingüístico e antropológico, isso seria chamado de ponto de vista *êmico*.

2.2. Religião

Já “religião” é um termo conceitualmente bastante complexo. Aceitamos geralmente que religião vem do latim *religare*, significando assim “religar”, ou seja, religião é o meio de religar o homem a Deus. Entretanto, historicamente isto nem sempre foi assim. Sêrvio Sulpício afirmou, em época bem remota, que a palavra religião deriva de *relinquere* = “deixar”, “abandonar”. Cícero (século 1 a.C.) sugeria como origem o termo *relegere* = “observância do rito”. Foi Lactâncio (séculos 3 e 4 d.C.) quem sugeriu o termo *religare* = “religar”. Agostinho (século 4 d.C.) também entrou nesta questão, tentando melhorar a conceituação de Cícero com o termo *religere* = “reeleger”, mas posteriormente concordou com Lactâncio no termo *religare* = “religar”. Tomás de Aquino (1224-1274) retoma a questão numa tentativa de unificar as sugestões de Cícero e Lactâncio, sugerindo os termos *relectione* = “reescolha” e *religacione* = “religação”. Mas Aquino vai além, reinterpretando Agostinho e tentando dar um basta na questão, ao concluir que religião implica propriamente numa relação com Deus.

Filoramo e Prandi comentam sobre certo pesquisador que comparando 68 respostas que lhe foram enviadas por colegas sobre o modo como definiam religião, objeto de seus estudos, não encontrou sequer duas iguais.

Esses comentários são apenas para demonstrar que, tanto etimológica como historicamente, não há um consenso simples quanto à conceituação de religião. Nos afastaremos aqui das tentativas de definições etimológicas, optando pelas conceituações de cunho antropológico. Neste meio, várias conceituações já foram sugeridas, mas aceitamos neste trabalho a sugestão do antropólogo e missiólogo

alemão Paul Hiebert, que conceitua religião como “um sistema explicatório que trata das últimas questões da vida e da morte, das razões da própria existência”. Nessa mesma linha também podemos citar o conhecido antropólogo americano Clifford Geertz, que entende a “religião como um sistema cultural”.

Para Felix Keesing, a religião é um sistema explanatório e também interpretativo. Explanatório à medida que responde sistematicamente aos porquês totais, relacionados diretamente com a existência – natureza do mundo e do homem; poder – forças dinâmicas do universo; providência – funções de manutenção do bem-estar; moralidade – vida e morte dos indivíduos. E interpretativo porque tende a interpretar todo o comportamento importante e valorizado, ligando-se aos diferentes setores da vida humana, como economia, política, família, lazer, estética e segurança.

Segundo o professor de fenomenologia Antônio Mendonça, “a fenomenologia da religião pode ser vista num duplo sentido: uma ciência independente, com suas pesquisas e publicações, mas também como um método que faz uso de princípios próprios”.

A fenomenologia da religião como método de pesquisa e, enquanto tal, William Paden a define como “o estudo das coisas em seus aspectos observáveis, contrapondo-se à sua causalidade”. Ou seja, é o estudo das causas religiosas através da observação das suas manifestações. Entretanto, a questão da causalidade é um pouco controversa. Assim, preferimos trabalhar com o conceito de idéias. Por trás das manifestações religiosas existem idéias que determinam o real significado da experiência para aquele que a experimenta.

Ângela Bello, professora de história da filosofia em Roma, usa o termo “fenomenologia arqueológica” para se referir a esse esforço em busca das idéias por trás dos fenômenos. Para ela, a fenomenologia é uma investigação regressiva que permite escavar no interior da consciência individual e coletiva, até alcançar o significado real da experiência religiosa. A análise fenomenológica é como o trabalho do arqueólogo. A partir de uma pequena evidência que aparece no solo, ele escava até descobrir grandes fósseis escondidos sob os seus pés. Os fenômenos ou manifestações religiosas são apenas pequenas evidências que se mostram. Cabe ao fenomenólogo intuir através delas até alcançar o seu significado mais profundo. Detrás de cada fenômeno há uma idéia, um significado. É essa idéia que a fenomenologia procura compreender. A pergunta mais básica no estudo fenomenológico é: “qual idéia cultural está por trás de cada fenômeno?”

3 - A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

A experiência é a forma básica de aquisição de conhecimento. Nada chega ao nosso intelecto sem causar uma experiência pessoal, quer seja empírica ou existencial. A experiência existencial pode ser física, social, moral, metafísica ou religiosa. Assim sendo, a religiosidade está intimamente relacionada com a experiência, no caso, com o sagrado.

Se referindo a um contexto cristão, Piazza afirma, como já havia dito Mensching, que “a essência da experiência religiosa é o ‘encontro’ do homem com Deus”. Generalizando esse raciocínio, podemos então dizer que a experiência religiosa consiste no “encontro” do homem com o sagrado. Tácito Leite Filho chama esse mesmo fato de “relações do homem com a divindade”, as quais, para ele, constituem a base de todas as religiões. Vale lembrar, que o cristão pode contar

com a Bíblia para conhecer a Deus, mas a maioria dos religiosos só pode contar com a própria experiência para conhecer o divino.

Apesar de não se tratar de uma obra especificamente fenomenológica, o livro "O Sagrado", de Rudolf Otto, tem sido considerado a ponte da fenomenologia filosófica de Husserl para a fenomenologia da religião de Leeuw. Nele, Otto analisa a experiência religiosa afirmando que a mesma tem por agente o "sagrado", que se manifesta como um "mistério tremendo e fascinante". "Mistério" porque é algo maravilhoso, que transcende a compreensão do homem, totalmente outro; "tremendo" porque é uma potência estranha, que se impõe de forma absoluta; e "fascinante" porque desperta curiosidade, causa fascínio. Ou seja, a experiência religiosa se dá quando o homem entra em contato com o sagrado e isso lhe causa um "sentimento de estado de criatura", enchendo o seu ser de perguntas, terror e admiração.

A experiência religiosa é ao mesmo tempo individual e comunitária. Individual porque o homem religioso a experimenta na sua particularidade. Comunitária porque esse mesmo homem não a contém e por isso comunica com outros sobre a mesma. Neste processo, a experiência religiosa se manifesta através de linguagens próprias, que se apresentam em forma de fenômenos. São estes fenômenos que constituem o objeto da fenomenologia da religião.

4 - A ANÁLISE FENOMENOLÓGICA NA PRÁTICA

Uma pergunta que pode ser feita a esta altura é como tudo isso se dá na prática. O antropólogo brasileiro Roberto de Oliveira escreveu um relevante texto sobre pesquisa de campo que pode nos ajudar nesta questão. Para ele, "o trabalho do antropólogo é olhar, ouvir e escrever". Isto é igualmente válido para o trabalho do missionário na sua análise fenomenológica.

Olhar, ouvir e escrever são três habilidades que todo missionário precisa desenvolver se quiser compreender o povo para o qual vai ministrar. Oliveira chama essas habilidades de "atos cognitivos", pois é através delas que se torna possível "construir o saber" ou organizar o conhecimento adquirido. Olhar é muito mais que admirar o exótico de forma ingênua, como um turista que, cheio de curiosidade, pára diante do diferente, até então desconhecido. Olhar é observar com atenção e descrição, de forma acurada e intuitiva, tentando perceber o real sentido de cada fenômeno. Portanto, faz-se necessário treinar o olhar. É a partir da observação que se deve fazer perguntas, as quais são fundamentais no processo analítico. Ao observar um fenômeno, queremos logo concluir algo sobre o mesmo, porém, no primeiro momento, muito mais importante que chegar às respostas é fazer perguntas. Sem as perguntas certas jamais chegaremos às respostas certas. E perguntas aqui não são arguições verbais a serem feitas a um "informante", mas sim, questões de análise que levantamos para nós mesmos e que servirão de um roteiro para nossa observação. A religiosidade do povo se manifesta no seu dia-a-dia, em práticas rotineiras, e não apenas em rituais complexos. Ela permeia todas as áreas da vida. Por isso, é preciso estar atento o tempo todo e tudo que chamar a atenção deve ser analisado.

Por exemplo, no Toré Xacriabá, mencionado na introdução deste trabalho, muitas perguntas podem ser feitas. Por que o local do ritual tem o formato de círculo? Por que chamam aquele lugar de "terreiro"? Pode acontecer em qualquer horário ou só à noite? O que acontece se alguém de "sangue misturado" participar?

Parra que os participantes devem estar descalços e vestidos de branco? O que quer dizer a suposta cruz de fumaça? O que vem a ser aqueles objetos usados? Por que só o pajé pode manuseá-los? Qual a finalidade da jurema? O que eles crêem a respeito da entidade Yayá? Perguntas. Precisamos fazer perguntas. E no início o que teremos de palpável serão as perguntas, pois as respostas só virão com o tempo, e algumas com muito tempo. Faremos essas perguntas a nós mesmos e, quem sabe, algumas vezes teremos a oportunidade de verbalizar com alguém. No entanto, as principais respostas não são obtidas através de perguntas verbalizadas, pontuais e objetivas, e sim através de falas espontâneas. Por isso, o segundo elemento é igualmente fundamental: além de olhar, é preciso ouvir.

Ouvir é estar atento a conversas informais, narrativas, cânticos, fórmulas verbais de rituais. São nas conversas do dia-a-dia que grande parte da religiosidade é expressa e comentada. Um ouvido atento perceberá o que se comenta sobre os problemas da vida e suas soluções, acerca de entidades e a relação das mesmas com a comunidade. A finalidade de cada fenômeno, as normas e regras de cada ritual, os “porquês” do religioso. Perguntas objetivas dificilmente obterão respostas objetivas, mas conversas informais, na normalidade do dia-a-dia, podem revelar o sentido mais profundo do mundo do outro. Portanto, faz-se necessário um ouvir disciplinado. É claro que, em contexto transcultural, nos primeiros momentos a comunicação será muito limitada e pouco se obterá através do ouvir. Mas se o olhar é acurado, todas as perguntas que vierem à mente desde o primeiro momento podem ser anotadas para uma investigação posterior. Por isso, além de olhar e ouvir é necessário escrever.

Escrever é registrar de forma organizada todas as impressões, perguntas e conclusões. As anotações pessoais com tempo se tornarão um banco de dados. Em um caderno bem organizado, pode-se, por exemplo, anotar todas as observações, descrevendo o que se viu e as perguntas que vieram à mente, deixando uma parte em branco para o futuro registro das respostas e conclusões que se chegar sobre aquele fenômeno. Estas anotações devem conter elementos como local, dia, horário, ambiente e a pessoa diretamente envolvida ou observada. Da mesma forma, deve-se registrar futuramente o que levou o observador às conclusões. Com registros bem organizados ficará bem mais fácil fazer uma análise fenomenológica segura e apresentável. Se for possível digitalizar tais registros, melhor ainda. Quando escrevemos, cristalizamos idéias, alinhamos raciocínio e documentamos informações que poderão ser úteis a outros. Mas, obviamente, todo esse processo deve ser feito com muita descrição e naturalidade. Enquanto o olhar e ouvir acontece no dia-a-dia, junto ao povo, o escrever acontece no “gabinete”. É interessante ter sempre consigo um pequeno bloco e caneta para registro de fatos principais, em especial palavras e expressões desconhecidas, mas o registro detalhado e analítico deve ser feito em casa, na quietude do lar, onde o missionário pode ficar à sos com os seus pensamentos. É necessário disciplina. O ideal é ter um horário diário para registrar as observações do dia. Também é aconselhável ter um diário pessoal, além do caderno de anotações. No diário registra-se a experiência pessoal, os principais fatos que marcam o missionário enquanto pessoa nessa vivência transcultural. É um espaço para registrar seus sentimentos, reações e aprendizado. Isto tornará seu registro histórico. Já no caderno de anotações, registra-se as observações, o apreendido pelo olhar e ouvir, perguntas sobre a cultura e religiosidade, descrição de rituais e o máximo de fenômenos observados, sempre evitando conclusões éticas no primeiro momento, buscando as respostas êmicas.

É consenso entre antropólogos e fenomenólogos que os primeiros meses do contato são fundamentais nesse processo de observação. Muitos fenômenos se

tornarão naturais para o observador em pouco tempo e não mais lhe chamarão a atenção. Por isto, é preciso fazer o máximo de anotações e perguntas já nos primeiros momentos. É claro que, algumas questões mais sutis, só serão percebidas com algum tempo de convívio, mas o quanto antes dar início a essa prática de registro, melhor.

Imagine um missionário chegando pela primeira vez num grupo indígena pouco conhecido, em algum lugar da Floresta Amazônica. Ele não conhece uma palavra sequer do idioma, mas tem um bom olhar etnográfico e razoável conhecimento etnológico³⁰. Entrando em uma grande maloca, em poucos momentos seu olhar aguçado vasculha o interior da mesma. Logo conta os fogos, acesos ou em resíduos de cinzas e carvão, o que indicará possivelmente quantas famílias ou grupos domésticos habitam aquela maloca. Contando as redes de dormir, perceberá quantas pessoas ou pelo menos quantos adultos vivem ali. Observando onde estão as armas, como arco e flecha, lanças e zarabatanas, logo terá uma possível idéia se os homens e mulheres dormem juntos ou separados. Os utensílios e vestimentas lhe darão uma boa idéia do nível de contato com a sociedade externa. Observando a estrutura arquitetônica da maloca e relacionando a mesma às informações disponíveis na literatura etnológica, será possível ter uma suspeita de qual família etnolinguística aquele grupo deve pertencer.

No primeiro momento mais reservado que tiver, registrará todas essas observações no seu caderno de anotações. Estas idéias iniciais são apenas suspeitas e deverão ser confirmadas. Muitas outras perguntas virão à sua mente e serão registradas também: por que alguns pintam o corpo com listras e outros com círculos? Por que algumas redes estão mais próximas das fogueiras que outras? Por que a maloca não tem janelas?

Esse missionário também tem um bom treinamento lingüístico e, assim, com pouco tempo de convívio já percebe os sons daquela língua, compreende algumas palavras e até frases mais simples. Começará a tomar nota das nomenclaturas de parentesco, percebendo que os tios paternos são chamados pais e os primos paternos chamados irmãos, enquanto o mesmo não se dá com os tios e primos maternos. Isto já lhe dará uma boa idéia acerca do sistema de parentesco.

A análise fenomenológica acontece no mesmo viés, porém, a subjetividade é maior. Poucas conclusões serão possíveis nos primeiros momentos por se tratar de experiências e não de instituições. O alvo é compreender o que cada fenômeno significa para o homem religioso, de forma eidética e êmica. Mas a prática de observação e elaboração de perguntas é a mesma, tendo sempre em mente a pergunta básica: “qual idéia está por trás desse fenômeno?” Andando nos arredores da aldeia com alguns indígenas, o missionário observará que eles sempre tocam em uma determinada árvore ao passar por perto. Qual a razão? Dão volta ao irem ao rio, para não atravessar um grupo específico de árvores. Será um local sagrado? Parece que algumas palavras jamais são pronunciadas por mulheres. Outras, somente o pajé pronuncia. Será uma fórmula mágica ou algum tabu? Em alguns lugares que os homens passaram corriqueiramente, as mulheres nem se aproximam. Qual o motivo da restrição? Observando um ritual ele perceberá objetos manuseados, palavras e frases proferidas repetidas vezes e alguns nomes até então não ouvidos. Que objetos são estes? E os nomes, seriam de entidades? É preciso fazer perguntas e com o tempo as respostas virão.

Antes de prosseguir, é bom lembrar que a análise fenomenológica não é um fim em si mesma. Como missionários, buscamos compreender a cultura, a língua e a religião de um povo com uma finalidade maior: apresentar-lhes o evangelho. Assim, a fenomenologia, bem como, todos os demais métodos científicos aplicados,

é apenas um meio para alcançar o fim. Portanto, é necessário desenvolver um constante diálogo com a teologia bíblica, pois é através dela que o evangelho será apresentado de forma relevante. É o que veremos no próximo capítulo.

5 - FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO E TEOLOGIA BÍBLICA

Em termos missionários, nada valerá compreender de forma relevante uma religião se não apresentarmos o evangelho também de forma relevante à mesma. Enquanto lançamos mão da fenomenologia da religião para analisar e compreender a religiosidade do povo, devemos lançar mão da teologia bíblica para apresentar respostas relevantes e devidamente contextualizadas às muitas perguntas que a cultura fará ao evangelho. Assim, a fenomenologia nos leva às perguntas certas e a teologia bíblica fornece as respostas certas. O trabalho missionário é, portanto, uma abordagem multidisciplinar.

O missionário corre o risco de levar respostas pré-fabricadas para perguntas que ainda nem conhece. Respostas para perguntas não feitas, por mais profundas que sejam para o próprio missionário, não surtirão qualquer efeito para o povo. Estamos acostumados a lidar com perguntas como: De onde venho? Para onde vou? Qual o significado da vida? Entretanto, as perguntas da maioria dos povos de cosmovisão não ocidental, em especial os animistas, são diretamente ligadas aos problemas imediatos da vida: Por que estou doente? Por que meu filho morreu? Quem causou a morte dele? Quem ou o que está causando esta seca prolongada?

Se não tomarmos o devido cuidado, apresentaremos uma teologia importada que pode ter grande relevância para nós mesmos, mas não fazer qualquer sentido ao povo para o qual ministramos. É preciso desenvolver uma teologia bíblica que atenda aos anseios do povo, que vá de encontro aos seus questionamentos e aos seus problemas da vida.

5.1. Teologia Bíblica Como Respondente Cultural

Esta questão da teologia bíblica como respondente cultural tem sido oportunamente levantada por Paul Hiebert. Para ele, quando da interação do evangelho com a cultura, é de extrema importância a elaboração de teologias bíblicas que vão de encontro a questões específicas. É o que ele chama de "contextualização crítica" no processo de lidar com o "velho" – crenças, rituais, histórias, canções, costumes, artes, músicas, etc. Aluna de Hiebert, foi a lingüista-tradutora, bem como antropóloga americana, Frances Popovich que levantou a mesma questão no meio missionário brasileiro.

Teologia bíblica é diferente de teologia sistemática. Ambas partem da Bíblia como revelação divina, mas andam por caminhos diferentes. A teologia sistemática tem um fundamento mais filosófico e trabalha na elaboração de verdades eternas, atemporais e supraculturais, numa perspectiva lógica. A teologia bíblica visa a aplicabilidade prática, trabalhando com ensinamentos e casos bíblicos que se apliquem diretamente a situações reais e temporais, dentro de uma determinada cultura. A teologia sistemática responde à pergunta: "quais são as verdades universais imutáveis?" Já a teologia bíblica responde à pergunta: "o que significam as passagens bíblicas no tempo que elas foram escritas e que lições podemos aprender delas nos dias de hoje, em situações específicas?"

Observe, portanto, que a teologia bíblica é sempre aplicada e não filosófica como a teologia sistemática. A questão central não é o que a Bíblia diz sobre determinado tema, mas o que ela ensina a determinada situação. As cartas de Paulo, na sua maioria, são bons exemplos de teologias bíblicas. Observe a primeira carta aos Coríntios e verificará que Paulo está o tempo todo elaborando teologias bíblicas em resposta a situações específicas. Nos capítulos 1.10 a 3.23, ele elabora uma teologia sobre unidade, em resposta a questões de divisões internas na igreja; capítulo 4, uma teologia do apostolado, em resposta a distorções na compreensão deste ministério; capítulo 5, uma teologia de disciplina eclesiástica em resposta a problemas de aceitação do pecado dentro da igreja; capítulo 6.1-11, uma teologia de conduta cristã, em resposta a problemas de processos judiciais entre cristãos; 6.12-20, uma teologia de pureza pessoal, em resposta a questões de sensualidade; capítulo 7, uma teologia de família, em resposta a perguntas sobre o matrimônio e celibato; capítulos 8.1 a 11.1, uma teologia de santidade e liberdade cristã, em resposta a perguntas sobre alimentos sacrificados a ídolos e escândalos entre irmãos; capítulo 11.2-34, uma teologia de liturgia e submissão da mulher, em resposta a questões de desordem no culto; capítulos 12 a 14, uma teologia dos dons espirituais, em resposta a perguntas sobre os mesmos; e, capítulo 15, uma teologia da ressurreição, em resposta a ensinamentos errôneos que estavam sendo difundidos sobre tal assunto.

Infelizmente pouca ênfase tem sido dada à teologia bíblica nos currículos de treinamento teológico e missionário. A primazia é sempre da teologia sistemática. Esta é importante e necessária, pois é através da mesma que se adquire um conhecimento macro- teológico consolidando convicções, entretanto, ela tem suas limitações. Como comenta Hiebert, “a teologia sistemática desempenha um papel em ajudar-nos a desenvolver uma cosmovisão bíblica, mas não tem sido a força motivadora para conduzir pessoas e igrejas às missões”. Vale lembrar, que a teologia sistemática surgiu em contextos culturais específicos para dar respostas específicas a questões específicas do seu tempo. Ela é essencialmente ocidental, portanto, dá respostas a uma cosmovisão ocidental. O missionário que vai trabalhar em uma cultura não ocidental se valerá muito pouco da nossa teologia sistemática se quiser apresentar respostas relevantes, pois aquela cultura terá as suas próprias perguntas.

5.2. As Perguntas são Culturais e Ocultas

A dinâmica de “perguntas” e “respostas” deste capítulo é diferente do que foi tratado no capítulo anterior. As perguntas do capítulo anterior podem ser chamadas de antropológicas e as respostas de culturais. As deste capítulo serão chamadas de perguntas culturais e respostas bíblicas. Como visto, as perguntas antropológicas são aquelas feitas pelo pesquisador à cultura, questionamentos intuitivos, na maioria das vezes não verbalizados, na busca de compreensão da cultura em estudo. E as respostas culturais são aquelas dadas pela cultura ao pesquisador ou, a bem da verdade, as conclusões que o pesquisador chega em resposta aos seus questionamentos. Já as perguntas culturais são aquelas que a cultura fará ao evangelho quando abordada pelo mesmo e as respostas bíblicas são aquelas que a Bíblia, como Palavra de Deus, atemporal e supracultural, dará à respectiva cultura.

Entretanto, toda cultura é auto-suficiente e completa. É ingenuidade missionária pensar que os povos estão culturalmente à espera de explicações para fatos não resolvidos na sua religiosidade. Pelo contrário, para cada anseio existencial, há uma solução cultural elaborada e praticada por incontáveis anos. Desta forma, é à medida que o evangelho vai sendo apresentando que perguntas

culturais vão surgindo. Os novos valores e princípios causam mudanças e situações novas, com as quais o povo não está acostumado a lidar. E um erro que às vezes o missionário incorre é achar que o povo irá verbalizar todos os questionamentos que surgirem. Na prática, isto nem sempre acontece. A tendência natural de qualquer povo é compreender o evangelho a partir dos seus pressupostos religiosos. Portanto, é preciso estar fazendo uma leitura cultural a todo tempo para perceber quais são as perguntas que estão surgindo e apresentar respostas relevantes para as mesmas. É o que David Hesselgrave chama de estudo paralelo das Escrituras e das pessoas nos seus contextos culturais. Não basta conhecer a Palavra, é preciso conhecer bem as pessoas para perceber suas perguntas⁵. Só então respostas relevantes podem surgir. Se a teologia bíblica não der as respostas, a cultura local dará, o que resultará num sincretismo religioso.

Em uma determinada cultura, para os jovens serem aceitos como adultos pela sociedade, passam por complexos rituais de iniciação, envolvendo uma série de sacrifícios a entidades espirituais. Quando abordada pelo evangelho e chegando à conclusão de que tais sacrifícios são condenados pelo mesmo, certamente essa cultura perguntará: “e agora, como nossos jovens se tornarão adultos, podendo constituir família?” Esta é uma pergunta cultural que demanda uma resposta bíblica. E muito provavelmente ela não será verbalizada, cabendo ao missionário percebê-la e ajudar o povo a achar a resposta.

Para Hiebert, há três possibilidades aqui⁶. Primeiro, a negação desse rito, o que seria uma rejeição da contextualização ou anti-contextualização. Ou seja, o rito de passagem seria simplesmente proibido por se tratar de uma prática animista e antibíblica. Isto causaria um vácuo cultural gerando problemas a longo prazo. Um deles é que a igreja se tornaria uma comunidade culturalmente alienada, pois não passando por nenhum rito de iniciação, os jovens crentes não seriam aceitos como adultos pela sociedade e, logo, não poderiam contrair matrimônio culturalmente aceitável. Jamais poderiam se tornar líderes comunitários e não teriam voz ativa nem mesmo para pregar o evangelho. Dessa forma, o evangelho seria sempre estrangeiro e conseqüentemente rejeitado. Ou a igreja continuaria praticando os ritos de iniciação às escondidas, o que resultaria em sincretismo.

A segunda possibilidade é a aceitação desse rito, o que seria uma contextualização acrítica ou hiper-contextualização. Em especial no tempo em que vivemos, onde o pluralismo e relativismo ditam regras, a contextualização acrítica é um dos principais riscos no trabalho missionário. Elementos como esse podem ser aceitos como não danosos ao evangelho por se tratar “apenas” de manifestações culturais. Alguns entendem que o “diferente” não deve ser confrontado pelo missionário, deixando a cargo dos próprios convertidos perceber e abandonar as práticas anti-bíblicas. Entendemos ser ingenuidade missiológica optar por este caminho. É verdade que mudanças não devem ser forçadas, mas é papel do missionário apresentar de forma compreensível e aplicável todo o evangelho, e, como sabemos, o mesmo pressupõe mudanças. O principal problema da contextualização acrítica é que elementos condenáveis são aceitos como legítimos causando igualmente o sincretismo religioso.

A terceira opção, e única viável, é compreender essa pergunta cultural e respondê-la de forma relevante a partir da elaboração de uma teologia bíblica específica para o caso. É o que Hiebert tem chamado de contextualização crítica. A anti-contextualização é resultado do fundamentalismo teológico e sua principal conseqüência tem sido o sincretismo religioso. A hiper-contextualização é resultado do liberalismo teológico e sua principal conseqüência tem sido o nominalismo religioso. Contextualização crítica é a saudável aplicação da teologia bíblica a um contexto cultural específico, de forma tal que o Evangelho se torna

compreensível e relevante para aqueles que o recebem (e mesmo para os que o rejeitam), e seu principal resultado tem sido o surgimento de igrejas bíblicamente saudáveis e culturalmente aceitáveis.

5.3. As Respostas são Bíblicas e Revelas

Se por um lado as perguntas culturais são na maioria das vezes ocultas, pouco perceptíveis, as respostas bíblicas são reveladas, estando ao nosso dispor na Palavra de Deus. Basta encontrá-las e auxiliar os crentes na compreensão das mesmas. Neste processo de elaboração de respostas bíblico-teológicas os convertidos da cultura local devem ser os principais agentes, sendo o missionário um facilitador. É o processo da contextualização crítica e Hiebert sugere alguns passos a serem seguidos⁷.

Primeiro, a igreja local ou algum dos seus líderes deve perceber a necessidade de repensar a prática cultural. Em alguns casos, os próprios convertidos logo perceberão a disparidade de algumas práticas com o evangelho. Mas caso isto não aconteça, o missionário poderá direcionar ensinamentos bíblicos sobre áreas problemáticas da cultura, até que alguém perceba. Obviamente, por trás de tudo isso deverá ter muita oração, para que o Senhor faça a Sua Palavra se tornar viva para o povo.

No segundo passo, os líderes da igreja e o missionário devem reunir toda a igreja local para uma análise não crítica do costume em questão. O objetivo deve ser compreender, de forma profunda, a prática cultural e o que a mesma envolve. Neste momento não deve haver qualquer crítica, pois as pessoas podem se fechar. É a busca de uma compreensão êmica que está em questão.

O terceiro passo será o estudo do que a Bíblia tem a dizer sobre tal prática, seja através de ensinamentos explícitos ou casos registrados na Palavra de Deus. É aqui que o missionário terá mais a contribuir, pois dispõe dos recursos da exegese. Mas é de extrema importância que a igreja seja apenas conduzida nessa busca pelo ensinamento bíblico. Ainda que o missionário já saiba de antemão o que a Bíblia diz, seu papel deve ser ajudar os crentes a encontrarem as respostas. Este é o ponto crucial, pois se as pessoas não compreenderem de forma clara o ensinamento bíblico, não serão capazes de lidar com seus próprios costumes culturais. A teologia bíblica é elaborada pela igreja local. É uma autoteologização.

O quarto passo é a avaliação que a congregação local deverá fazer, agora criticamente, da prática em questão, à luz do ensinamento bíblico. Pode ser que se chegue à conclusão de que tal prática não é antibíblica, mantendo a mesma. Mas não sendo este o caso, será necessária uma decisão em relação à mesma. É importante que a igreja tome tal decisão, pois os convertidos conhecem sua própria cultura e as implicações de mudanças melhor que o missionário.

Pode ser que eles decidam preservar a prática, apenas eliminando os elementos que são realmente contrários ao evangelho ou apenas mudando alguns por outros elementos cristãos. Pode ser que a congregação decida criar um outro ritual, culturalmente aceitável, mas baseado em princípios cristãos. Isto é chamado de "substituto funcional" e tem sido a opção em muitos casos. No caso dos rituais de iniciação na vida adulta, muitas igrejas da África têm usado como substituto funcional o batismo. Os adolescentes são batizados na mesma época que passariam pelo ritual e assim são igualmente aceitos como adultos. Pode ser também que a igreja opte por introduzir um ritual já praticado por outros grupos cristãos, porém, adaptando-o à sua cultura local. São muitas as opções e, claro, algumas vezes o missionário deverá fazer questionamentos sobre elementos que a própria

igreja não esteja percebendo nesse processo, mas a decisão final deve ser da igreja local. E o missionário nem sempre vai concordar com a decisão da igreja, mas até onde a consciência permitir, é importante aceitar, pois afinal, a igreja local é igualmente guiada pelo Espírito Santo.

A necessidade de algumas respostas bíblicas só será percebida quando surgir algum problema relacionado à igreja nascente. Outras, entretanto, são claramente perceptíveis já no início da análise fenomenológica. Por exemplo, uma cultura que pratica a poligamia, mais cedo ou mais tarde demandará uma teologia de família. Uma cultura que na sua cosmologia existe mais de um Ser Supremo demandará uma teologia da trindade e assim por diante. É assim que Popovich propõe a elaboração de algumas teologias necessárias para povos animistas. Para atender aos anseios animistas sobre questões de origem, sentido e destino do mundo, das sociedades e indivíduos, ela propõe uma teologia de história cósmica. Para questões de direção, cura, provisão e proteção, uma teologia de história humana. Para questões relacionadas à natureza, uma teologia de história natural.

Mas as principais perguntas culturais estarão relacionadas a questões práticas do dia-a-dia. Especialmente culturas animistas, demandam respostas menos reflexivas e mais práticas. É necessário deixar claro, portanto, que as respostas de Deus não são manipuláveis. Na mesma linha de raciocínio de Popovich, mas se referindo especificamente ao contexto Konkomba-Limonkpe do oeste africano, o missionário e antropólogo brasileiro, Ronaldo Lidório, cita algumas teologias necessárias para a evangelização de animistas. Para responder a questões como: se Deus é maior, então por que os crentes continuam sofrendo? Uma teologia de sofrimento e maldição. O crente deve participar de guerras tribais? Teologia de guerra e paz. Se Deus cura, por que os crentes adoecem? Teologia de enfermidade e cura. Por que somos sujeitos a ataques espirituais? Teologia de batalha espiritual e sincretismo.

Mas, obviamente, mesmo dentro do contexto animista, cada cultura fará as suas próprias perguntas e cada uma demandará respostas bíblicas relevantes e específicas. É por esta razão que, em um currículo de treinamento missionário, deve ser dada ênfase ao desenvolvimento de teologia bíblica, pois ela não apenas dará as respostas certas para as perguntas do povo, como dará diretrizes para toda a vida pessoal e ministerial do missionário.

6 - A DISTINÇÃO ENTRE O SAGRADO E O PROFANO

Depois das considerações anteriores, podemos entrar assim nos campos mais específicos da fenomenologia da religião. Uma questão básica na análise fenomenológica de qualquer religião é procurar entender como o homem religioso distingue e classifica os vários elementos do seu mundo.

No seu clássico "As Formas Elementares de Vida Religiosa" (1912), Émile Durkheim propõe uma classificação do universo em dois domínios totalmente distintos e fundamentais, que ele chama de profano e sagrado:

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam elas simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens representam, em duas classes ou dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos traduzidos relativamente bem, pelas palavras profano e sagrado.

Essa concepção tornou-se clássica nos estudos da religião, por fugir da percepção ocidental do mundo dividido em natural e sobrenatural, material e espiritual, percepção esta alienígena para a maioria dos povos não ocidentais. Essa percepção ocidentalizada do universo por vezes interfere na análise de culturas não ocidentais. Evans-Pritchard sugere que nem devemos perguntar se o povo faz diferença entre natural e sobrenatural, mas sim, se ele vê alguma diferença entre acontecimentos que nós, observadores, classificamos como naturais e místicos.

Rudolf Otto também escreveu sobre o sagrado (1917), mas identificando-o basicamente com o conceito judaico-cristão de Deus. Mircea Eliade então retomou o assunto e dedicou-se ao mesmo, a ponto de lançar um pequeno livro com o título "O Sagrado e o Profano" (1957), o qual tornou-se leitura obrigatória no estudo das religiões. Para ele, o homem religioso, em especial aquele de sociedades "primitivas", cria uma tensão constante entre o comum (profano) e o incomum (sagrado). É difícil conceituar o sagrado, pois o mesmo é muito abrangente e variável. Assim, Eliade prefere discorrer sobre o mesmo em forma de contraste.

Ora, a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano.

Todas as definições do fenômeno religioso apresentadas até hoje mostram uma característica comum: à sua maneira cada uma delas opõe o sagrado e a vida religiosa ao profano e à vida secular.

Temos aqui as duas dimensões básicas de classificação do universo para o homem religioso: o sagrado e o profano. Esta forma de perceber o universo pode ser observada em todas as cosmovisões. Cada cultura, porém, determinará suas próprias categorias e subcategorias.

Profano aqui não deve ser entendido como mundano, ímpio, mas como terreno, comum, material, o que não possui qualquer virtude especial. Todos os elementos materiais são, a princípio, profanos. Pertencem a este mundo, à nossa dimensão existencial. São comuns, não possuindo nada de especial. Assim, uma pedra, uma árvore, uma casa, um animal ou qualquer outro elemento ou objeto, são, a princípio, profanos.

Sagrado é o oposto. Parece simplismo, mas o que Eliade quis dizer é que sagrado é tudo aquilo que não é profano. Conseqüentemente, sagrado é o incomum, pode ser transcendente, divino, uma entidade espiritual que habita outra dimensão ou, como nas palavras de Otto, o "totalmente outro". Aqui e em todo este trabalho, divino não é sinônimo de Deus, mas sim, de seres espirituais sejam eles bons ou maus. O divino pertence ao domínio do sagrado, mas não o totaliza, pois o sagrado pode ser também um objeto aparentemente comum que, porém, desperta no homem religioso admiração, espanto ou até assombro, causando-lhe o "sentimento de estado de criatura". Sobre isto escreveu Durkheim:

"Mas por coisas sagradas, não se devem entender simplesmente esses seres pessoais que chamamos deuses ou espíritos; um rochedo, uma árvore, uma fonte, uma pedra, uma peça de madeira, uma casa, enfim, qualquer coisa pode ser sagrada."

Objetos podem ser sacralizados com a manifestação do sagrado nos mesmos. Apesar de continuar sendo, fisicamente, um objeto natural, simbolicamente representa algo incomum. Assim, o homem religioso distingue uma árvore de outra árvore do mesmo gênero e família. Para ele, uma é profana e a outra sagrada, apesar de serem semelhantes e produzirem frutos idênticos. Mas o sagrado pode

também ser profanado, e por isto surge em torno dele os tabus, que nada mais são do que meios de proteger o sagrado, de impedir a profanação do mesmo.

O sagrado pode ser o desejado, bom e ideal, ou o indesejado, mau, para onde ninguém quer ir ou a forma que ninguém quer se tornar. Durkheim chama esta dualidade possível de ambigüidade do sagrado, dizendo que o mesmo pode ser fasto ou nefasto, benfazejo ou malfazejo⁸. O grande anseio do homem religioso é estar em contato com o sagrado, se relacionar com ele, conhecê-lo, pois afinal, ele está além do homem, é melhor, é superior. Ou, se o sagrado é mau, ruim, esse mesmo homem quer evitar a sua fúria, seu castigo e, por isto, precisa da mesma forma estar em contato com ele para saber como agradá-lo, ou pelo menos, como não desagradá-lo. O sagrado é um conceito básico para qualquer religião. Portanto, quem quer realmente compreender a religiosidade de determinado povo, precisa entender o que é sagrado para eles.

No domínio do sagrado pode existir diferentes categorias de poder. Pensando em um contexto animista, podemos sugerir algumas possíveis categorias. Esta, porém, não é uma questão fechada. Cada cosmovisão apresentará a sua própria categorização ou, quem sabe, não categorizará nada. Aliás, a bem da verdade, categorização é uma perspectiva bem ocidental, podendo assim ajudar ou atrapalhar na compreensão de culturas não ocidentais. É preciso estar sempre atento quanto a isto.

6.1. Ser Supremo

Foi Andrew Lang quem levantou a teoria do Ser Supremo, ainda no século 19, e a mesma foi ampliada por Wilhelm Schmidt. Lang percebeu que a grande maioria dos povos tradicionais possui na sua cosmologia a figura de um criador do universo, estabelecedor de destinos, detentor de grande poder e, geralmente, considerado bom. De acordo com Hoebel e Frost, a figura do Ser Supremo está presente em apenas vinte e cinco por cento dos povos das Ilhas do Pacífico, mas chega a cinquenta por cento nos povos das Américas e Eurásia Oriental. Nos povos da África Subsaariana chega a oitenta e seis por cento e na região do Mediterrâneo a noventa e sete por cento.

Mas um fato muito curioso é que, basicamente em todos os povos, o Ser Supremo é "ocioso", uma entidade não ativa, presente na memória cosmológica mas ausente no dia-a-dia do povo. Geralmente não existem ritos dirigidos ao Ser Supremo e o mesmo é buscado somente em casos extremos. O missionário africano John Mbiti menciona o resultado de uma pesquisa feita com quase trezentos grupos tribais da África Subsaariana, fora das comunidades tradicionalmente cristãs ou muçulmanas. Basicamente todos os grupos estudados possuíam a idéia de um Ser Supremo e, em alguns casos, até com conceitos como onisciência, onipresença e onipotência. Entretanto, na sua maioria eram deuses ociosos, o que pode ser visto nos nomes atribuídos a esses deuses: em Lunda, "o Deus do desconhecido"; em Ngombe, "o Inexplicável"; em Maasai, "o Desconhecido" .

Segundo Eliade, isso se dá porque o Ser Supremo é substituído por deuses inferiores, mais próximos do cotidiano e dos quais é fácil obter favores, como os deuses das chuvas e da fertilidade¹¹. Observe esse distanciamento, em um cântico das populações Fang da África Equatorial:

Nzane (Deus) está nas alturas, o homem aqui embaixo. Deus é Deus, o homem é homem. Cada um no seu isolamento, cada um na sua casa.

Os Fang não oferecem culto ao deus Nzane e só se dirigem a ele para pedirem chuva.

Entretanto, Lothar Käser nos chama atenção para um fato de extrema importância. A figura cultural do Ser Supremo não significa necessariamente que há uma noção da pessoa do Deus verdadeiro nessas culturas¹³. Em alguns casos, como nos Maxakali de Minas Gerais, a concepção cultural do Ser Supremo serviu como ponte para a apresentação do Deus verdadeiro. Com apenas algumas redefinições conceituais, foi possível traduzir o termo Deus para Topa (o Ser Supremo daquela cultura) no processo da tradução bíblica. Mas isto nem sempre é possível. Em muitas culturas a concepção do Ser Supremo é distante demais da revelação bíblica da pessoa de Deus. Seria ingenuidade missiológica entender toda concepção de Ser Supremo como uma “revelação geral” de Deus.

6.2. Deuses Inferiores

Hoebel e Frost preferem chamar esses deuses inferiores de deuses “executivos”, pois são mais facilmente manipuláveis para a execução do que o povo busca. São entidades menores que o Ser Supremo, mas detentoras de grandes poderes. Às vezes incorporam elementos da natureza como o sol ou a lua, um rio ou um bosque. Na sua maioria são temidos por serem maus, mas largamente adorados por se tornarem a fonte de favores do povo.

Esse fenômeno de substituição do Ser Supremo por deuses inferiores é comum em basicamente todas as religiões e não apenas no animismo. É fácil percebê-lo, por exemplo, no catolicismo popular, onde Deus, o Ser Supremo do cristianismo, é substituído pelos inumeráveis santos, que fenomenologicamente são deuses inferiores. Junto a esse fenômeno, vem o processo de ociosidade do Ser Supremo. À medida que ele vai sendo substituído pelos deuses executivos, se torna cada vez mais distante do dia-a-dia do povo. Permanece presente na cosmologia, mas ausente do cotidiano. Os deuses inferiores são mais próximos, mais ativos e mais identificáveis. Na compreensão popular, os santos um dia foram homens e por isso compreendem melhor os sentimentos e necessidades do devoto, bem como, se apiedam mais rápido. Também são em uma quantidade muito grande, diferente do Ser Supremo que é único. Assim, é fácil recorrer a eles e manipulá-los na obtenção de favores.

6.3. Espíritos

Para Durkheim, espíritos são entidades espirituais, sujeitos conscientes, dotados de poderes superiores aos do homem. Se diferem das almas por não possuírem corpos físicos. Depois da morte a alma se torna espírito. Mas os espíritos não são apenas as almas de homens falecidos. Podem também ser da natureza, de animais, ou simplesmente seres de uma outra dimensão. Os espíritos vivem na dimensão do divino, mas interagem com a dimensão do humano. Em contexto animista, grande parte da religiosidade gravita em torno dos espíritos, pois é preciso criar meios de estabilizar e controlar essa constante interação com o mundo dos homens. Se não houver controle, este mundo entra em instabilidade e aí acontece as mortes, doenças e outros infortúnios.

Via de regra, os espíritos podem ser classificados como éticos e a-éticos. Espíritos éticos são aqueles reconhecidos como bons ou maus, enquanto os a-éticos podem ser tanto bons como maus, dependendo de variados fatores. São também chamados de “espíritos caprichosos”, pois podem praticar atos de maldade ou bondade por simples capricho. Geralmente são imprevisíveis e não confiáveis. É importante mencionar essa classe de espíritos aqui, porque na nossa cosmovisão ocidental só existe espíritos éticos: anjos são bons, demônios são maus, e nada

mais. Entretanto, em muitas cosmovisões não ocidentais nem tudo é absoluto assim.

Dentro dos espíritos éticos, uma classe muito comum em contextos animistas são os ancestrais. Estes são almas dos antigos parentes que, apesar de pertencerem agora à dimensão do divino, mantêm um forte relacionamento com a família. A bem da verdade continuam integrando a família de forma real para os seus parentes vivos. São considerados bons e os mais sábios, trazendo assim soluções para os problemas do dia-a-dia da família ou do povo. São respeitados por todos e não raramente exigem sacrifícios.

Uma rápida análise da cosmologia Maxakali pode servir como um bom exemplo deste ponto. Os Maxakali vivem no noroeste de Minas Gerais, somando cerca de mil pessoas, mantendo sua cultura, língua e religiosidade bem preservadas. Na base da sua concepção do divino estão os yāmiy – “espíritos do canto”. São os espíritos dos falecidos que, apesar de viverem no mundo dos mortos podem interagir com os vivos. São detentores do conhecimento e, idealmente, somente eles sabem fazer os instrumentos musicais, as máscaras para os rituais, pinturas e até mesmo o arco e flecha de caça. Entretanto, o contato com eles é muito melindroso, pois estão sempre querendo levar os vivos para o seu mundo. Por isto são considerados maus e conseqüentemente evitados.

Os yāmiy se agrupam de forma misteriosa formando uma segunda categoria de entidades chamadas yāmiyxop. Não são simples agrupamentos, pois adquirem personalidade, e é através desses que se dá o contato com o divino. Estes yāmiyxop estão ordenados em vários grupos – provavelmente doze ou quatorze – e se dividem em muitos subgrupos. Há o yāmiyxop do morcego, do gavião, da mulher e assim por diante.

A figura central do divino para os Maxakali é Hāmgâyāgñag, uma alma finada individual, soberana das forças do mal. Eles têm pavor dessa entidade, sendo esse temor que rege o relacionamento com a mesma, mediado pelos yāmiyxop. Segundo eles, Hāmgâyāgñag se manifesta como uma onça feroz que vive na mata e devora as suas vítimas. Entretanto, a cosmologia Maxakali mantém a memória de Topa, Ser Supremo, bondoso criador do mundo, o qual há muito tempo atrás vivia entre os homens. Havia um pacto entre Topa e os Maxakali, porém, este foi quebrado. Topa então enviou sobre a terra um grande dilúvio e retirou-se do dia-a-dia do povo. Desde então os Maxakali não se relacionaram mais com Topa, entrando a figura de Hāmgâyāgñag e dos yāmiyxop. Topa continua sendo o Ser Supremo, porém, ocioso, ausente do cotidiano do povo, por ter sido substituído por deuses inferiores e espíritos.

7 - A MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO

É a manifestação do sagrado que possibilita distingui-lo do profano. É esta manifestação também que possibilita a experiência religiosa, já que sem uma manifestação o sagrado permaneceria inacessível ao homem. Estas manifestações são classificadas em teofanias e hierofanias.

Por causa do meio teológico, já somos acostumados com o termo teofania, que indica uma manifestação de Deus em forma humana. Já hierofania é um termo criado por Eliade e indica a revelação ou manifestação do sagrado em um objeto qualquer²⁴. Como exemplifica Popovich, as manifestações de Deus a Abraão são teofanias, já o Seu simbolismo na arca da aliança, na serpente de bronze e nos elementos da ceia, são hierofanias²⁵.

Através das hierofanias é que torna-se possível perceber de forma mais objetiva a idéia local de sagrado. Os yāmiyxop descem nos mimānām e através destes entram na kuxex interagindo com os Maxakali. Os yāmiyxop formam aqui o sagrado, mas seus objetos hierofânicos (os mimānām e a kuxex) são também sacralizados com a manifestação do mesmo. Tudo o que há em volta é profano. Em torno do sagrado surgem tabus para protegê-lo: mulheres não podem se aproximar desse recinto, com pena de morte caso desobedeçam ao tabu.

Dessa forma, atenção especial deve ser dada às hierofanias, pois elas ajudarão a entender a história da religiosidade do povo, a sua forma de enxergar o sagrado, como foram formadas as crenças, os tabus, os ritos, a forma de reação da comunidade local em relação a determinados episódios e assim por diante.

8 - DESSACRALIZAÇÃO DO UNIVERSO

Eliade chama-nos a atenção para o processo de dessacralização do universo do homem religioso. À medida que as sociedades mais isoladas vão se aproximando das sociedades externas e se modernizando, esse processo torna-se inevitável. Isto pode ser facilmente percebido em regiões de rápida expansão do urbanismo. Em uma mesma região, certo elemento religioso pode ser considerado mito sagrado para alguns, lenda para outros e conto popular para um terceiro seguimento. Na Amazônia, por exemplo, é possível perceber essas três concepções na crença do boto encantado. O boto é visto como um ser que se transforma em um homem galanteador e ataca mulheres, especialmente quando estas estão menstruadas. Para boa parte dos moradores das cidades, tal história não passa de conto, crendice, sem influência ativa na religiosidade. Para muitas comunidades ribeirinhas, trata-se de uma lenda, real para alguns, duvidosa para outros, mas que de qualquer forma exerce influência religiosa no dia-a-dia. Já para comunidades indígenas menos descaracterizadas, trata-se de um mito de grande importância, com alto nível de sacralidade, regendo muitas práticas religiosas e culturais.

Esse é apenas um exemplo, mas muitos dos contos populares de hoje, como o curupira, o saci pererê, o lobisomem e a mula sem cabeça, já foram mitos em tempos antigos e ainda o são para alguns povos. Isto acontece porque a tendência do homem moderno é secularizar ou humanizar o seu universo. Mas o processo de dessacralização é, a bem da verdade, apenas uma busca por substitutos funcionais. Por isso Malinowski sugere que religião e ciência são sistemas muito próximos. Na religião tem o xamã, na ciência o psicanalista; na religião o curandeiro, na ciência o médico; na religião raízes e ervas, na ciência medicamentos industrializados; a religião explica o universo através do sobrenatural, numa mentalidade intuitiva, a ciência oferece explicações naturais e racionais. À medida que o universo do homem religioso vai sendo dessacralizado, esses primeiros elementos vão sendo, aos poucos, substituídos pelos segundos. O cântico sagrado se torna música popular, as danças sagradas se tornam danças de diversão e tantos outros rituais se tornam meras comemorações. No processo de evangelização é preciso perceber em qual nível de dessacralização do universo o povo está vivendo.

Alguns objetos são considerados símbolos-padrão por funcionarem como elementos básicos da expressão religiosa universal. Eliade chama-os de mitologemas, pois em qualquer parte do mundo eles possuem significados pelo menos muito próximos, em função das suas características naturais.

8.1. Céu – Símbolo da Transcendência

O céu é intocável, imperscrutável, inacessível, transcendente. É visto por todos, mas não é conhecido por ninguém. Está acima do homem, da terra, das águas, portanto, no imaginário do homem religioso é a morada ideal para o Ser Supremo.

8.2. Sol – Símbolo da Soberania

O sol brilha com fulgor, produzindo não apenas calor mas também claridade. Sua luz dissipa as trevas, portanto, é mais forte do que elas. Nada pode impedir a luz do sol quando esse aparece com todo o seu fulgor. De acordo com Eliade, nas sociedades antigas, a adoração ao sol era praticada apenas no Egito, Ásia, Europa arcaica, Peru e México, o que coincide com sociedades que possuíam soberanos, grandes líderes respeitados e até venerados pelo povo.

8.3. Lua – Símbolo dos Ritmos da Vida

Para Piazza, a lua é o astro mais religioso entre os povos tradicionais. Ela rege toda a vida, tanto do homem, como dos animais e natureza. Diferente do sol não permanece sempre igual. Cresce, decresce, desaparece e reaparece novamente. Controla os ciclos, as águas, as chuvas, a vegetação, a fertilidade e estabelece o tempo. Em sua grande maioria, os deuses da fertilidade são lunares e há símbolos de morte e regeneração também ligados à lua, pelo fato dela “morrer” e “ressuscitar” todos os meses.

Os Yuhupdeh crêem que a lua, bem como, o sol e as estrelas, estão constantemente trilhando um caminho chamado werho-tiw, ou “caminho do sol”, em torno desta dimensão do universo onde vive o homem, chamada yuhup-bō-saah ou “terra dos mortais”. No início da noite a lua emerge da terra, no dēh-ye'-hōd, o limite do mundo “abaixo (leste)”, e caminha no espaço até quase o amanhecer, quando novamente entra na terra, agora yam-mee', o limite do mundo “acima (oeste)”. Durante o dia ela continua andando numa dimensão abaixo desta que conhecemos, chamada pej-dēh ou “terra do rio umari”, onde tudo é invertido. Ou seja, ali, o “abaixo”, mere' mah, e “acima”, pörö' mah, se invertem e quando aqui é dia lá é noite.

8.4. Terra – Símbolo da Maternidade

É da terra que vem o sustento do homem e de toda a natureza. A terra é fecunda e produz frutos como a mulher. É símbolo máximo de fertilidade. Nas culturas mais antigas, era muito comum a figura da terra-mãe, o que pode ser visto ainda hoje na Pacha Mama – “terra fértil” ou “terra esplêndida” – dos ameríndios. A terra é solidária e generosa como a mãe que alimenta os filhos.

Isto pode ser claramente percebido na fala de Smohalla, um líder religioso ameríndio:

Vocês me pedem que eu are a terra. Devo tomar uma faca e abrir o seio de minha mãe? Então, quando eu morrer, ela não me receberá no seu seio, para repousar. Vocês me pedem que cave em busca de pedras. Deveria cavar-lhe a pele em busca dos ossos? Então quando eu morrer, não poderia entrar em seu corpo para nascer novamente.

8.5. Água – Símbolo da Criação

A idéia da terra surgindo das águas não é apenas bíblica. Muitas culturas possuem relatos semelhantes¹³. O homem também é gerado na “água” do útero materno. Os rituais de purificação ou iniciação que envolvem a água, como o batismo cristão, apontam geralmente para um renascimento. É o velho homem voltando ao início e nascendo de novo. Portanto, a água é o símbolo ideal da produção e renovação da vida.

Os Yuhupdeh crêem que no início, na época das origens, todos viviam em forma pré- humana num mundo cheio de perigos e surpresas. Até que encontraram um grande lago, chamado dēh pud-dēh hōy ou “lago de leite”. Ali eles emergiram numa grande canoa até este mundo atual e ao longo dos rios foram se transformando em “gente”. Quando o xamã faz seus rituais de cura, ele regressa até o dito lago de leite e revive a viagem da transformação, na busca do mih diid ou “benzimento” correto para a cura.

8.6. Plantas – Símbolo da Renovação

As plantas produzem folhas, flores, frutos e sementes, mas não constantemente. Elas se renovam a cada estação e por isto algumas espécies duram séculos e séculos. Observe que até na própria Bíblia encontramos o simbolismo das plantas, na “árvore da vida”, “árvore do conhecimento do bem e do mau”, bem como na “videira”.

8.7. Pedras – Símbolo de Estabilidade

Em contraste com a instabilidade da vida humana, as pedras lembram a estabilidade do sagrado. Por isto, com muita frequência elas são objetos de hierofanias, onde o sagrado se manifesta. Não apenas tornam-se sagradas como marcam um lugar sagrado, como o caso da pedra de Jacó, pois permanecem as mesmas enquanto tudo ao redor pode perecer ou transformar-se.

Os Baniwa do Alto Rio Negro e Colômbia crêem que no início, nos tempo primevos, seu Ser Supremo chamado Ñapiríkoli organizou o universo tornando-o habitável. Além dele havia outros seres, como Dzóoli e Káali. Hoje tais seres não mais interagem com as pessoas, mas transformaram-se em pedras que existem ao longo dos rios. Tais pedras não são adoradas, mas são sagradas e em torno delas existem tabus.

Os povos Tukano, da mesma região, têm histórias semelhantes. Vários episódios dos tempos primevos são hoje lembrados por pedras ao longo dos rios. Em certa altura do Rio Uaupés tem uma grande pedra na sua margem esquerda. Os Tukano contam que nos tempo imemoráveis uma grande cobra se escondeu no leito do rio e comeu um menino. O pai do menino, entristecido e furioso, fez uma armadilha, capturou a cobra e preparou sua carne numa panela. Depois emborcou a panela e deixando-a na margem do rio. Aquela panela se transformou no que hoje é a grande pedra. Assim, todas as vezes que eles passam por ali o mito é vivenciado em suas mentes.

9 - DOGMAS

Enquanto nas religiões iletradas a experiência religiosa é quase exclusivamente expressa através do símbolo, do mito e do rito, nas religiões

letradas aparece uma terceira linguagem que chamaremos de dogma. Dogma aqui não se refere à imposição de uma suposta verdade, defendida pelo clero de um determinado seguimento religioso. Antes, trata-se da sistematização doutrinária das crenças de uma religião. É a sistematização reflexiva, na maioria das vezes literária, do símbolo, do mito e do rito.

Para Antônio Mendonça, nas religiões iletradas a elaboração dogmática é pouco presente por causa do imediatismo entre o mito e o rito. Ou seja, quando a religião tem um pressuposto funcional, seus praticantes não estão muito interessados em saber o que é certo ou errado, mas sim, o que funciona ou não funciona. Assim, há pouco interesse na reflexão sobre o que crêem.

Um fato importante de ser observado, é que o dogma não surge do povo e sim de uma elite pensante. Assim, ele não vem diretamente do divino, como o mito e o rito, mas é uma tradução que o teólogo faz da crença da multidão.

9.1. Exemplos de Religiões Dogmáticas

Apenas a título de exemplo, podemos citar algumas religiões onde faz-se necessário analisar os seus dogmas para entender a sua religiosidade. Mas antes, precisamos entender que, na maioria dos casos, o dogma é o resultado de reflexões sobre textos sagrados, que são muito comuns nas chamadas “grandes religiões”.

No cristianismo temos a Bíblia, como Palavra de Deus revelada, inspirada e dotada de autoridade divina. No islamismo o Alcorão é o texto sagrado, escrito em árabe, com 6.200 versos, distribuídos em 114 suratas. O budismo filosófico tem o Tipitaka, ou “três cestos”, escrito em pali, onde Buda expõe sua doutrina. E também o Udâna, que contém breves lendas sobre Buda com a “palavra” final do Iluminado.

No hinduísmo antigo existem os quatro livros dos Vedas. Datados do século 2 antes de Cristo, foram escritos em sânscrito e contêm a revelação essencial e originária do hinduísmo. São quatro volumes: o Rig Veda, que contém 1.028 hinos às divindades, repartidos em dez círculos ou mandalas; o Yagur Veda, que é uma coleção de fórmulas para os sacrifícios; e o Sâma Veda, que é um conjunto de fórmulas de orações, rituais, feitiços e encantamentos. Já o Taoísmo chinês tem sua forma escriturística no livro chamado Tao Te Ching, ou “livro do caminho e da virtude”.

Para suas respectivas religiões, esses textos são considerados sagrados e inquestionáveis. Como resultado das reflexões sobre os mesmos, surge então os dogmas. Muitas vezes, estes surgem a partir de uma necessidade apologética. Quando os textos sagrados são interpretados de forma distorcida, levantam-se os defensores da ortodoxia e suas elaborações apologéticas acabam tornando-se dogmas.

Mas não podemos limitar os dogmas às religiões que possuem textos sagrados. Mesmo em algumas religiões onde toda a crença é baseada nos mitos, à medida que essa vai interagindo com as sociedades letradas, vão surgindo reflexões que tornam-se dogmas.

Dois principais fenômenos são por demais comuns nas religiões dogmáticas. Para um aprofundamento na compreensão das mesmas, esses fenômenos precisam ser considerados. São eles, o nominalismo e o populismo.

9.2. Nominalismo Religioso

Em termos gerais, o nominalismo é o distanciamento entre o dogma e a praxe, ou seja, entre a teologia e a prática, entre a fé e a vida, entre o que se crê e o que se faz. Este distanciamento geralmente acontece quando o dogma, por uma série de fatores, deixa de ser relevante para o homem religioso. Isto acontece quase que exclusivamente nas religiões dogmáticas, pois num contexto animista, por exemplo, não existe nominais. Com o processo de dessacralização ou secularização, cada vez mais comum nas grandes religiões, o homem tende a distanciar-se do sagrado, numa tentativa de viver apenas no nível do profano.

Lamentavelmente, este fenômeno é muito comum também no cristianismo. O percentual de católicos nominais é gritante e, infelizmente, no meio evangélico o nominalismo têm ganhado espaço. Como cristãos, cremos em verdades tremendas. Pregamos princípios revolucionários. Ensinamos doutrinas que transformariam qualquer vida se devidamente praticadas. No entanto, confrontando nossa teologia com a nossa ética, fica evidente o abismo que separa a nossa fé da nossa vida. Crems no perdão, mas muitos nutrem mágoas até por parentes. Pregamos o amor, mas não são poucos que odeiam irmãos. Ensinamos a santidade, mas quantos carregam, por anos a fio, pecados escondidos no coração. Isto é nominalismo.

Isso também acontece nas demais grandes religiões, como islamismo e budismo. Por isso, na análise de religiões dogmáticas, não basta examinar seus dogmas, suas idéias ou sua teologia. É preciso confrontá-los com a ética, com a prática. Isso é de extrema importância, porque se o evangelho for comunicado apenas no nível dos dogmas, certamente será irrelevante. E se aceito, a possibilidade de um cristianismo igualmente nominal é muito grande.

9.3. Religiosidade Popular

Igualmente comum nas religiões dogmáticas, é o populismo religioso. Stephenson Araújo define religiosidade popular como “a maneira do povo viver sua religião” e menciona algumas características próprias deste fenômeno. Uma delas é a criação de novas formas sacramentais ou ritualísticas, de forma não institucionalizada, informal, mas que se tornam ativas e vivas no dia-a-dia, seja um copo d’água sobre o rádio ou televisão, ou uma unção com “óleo ungido”. O excessivo uso de alegorias é outra característica, pois a alegorização dos textos sagrados torna fácil manipular o significado dos mesmos. A alegoria também substitui a linguagem mítica. Uma terceira característica é a grande ênfase na euforia, no êxtase e no misticismo. Isto se dá em detrimento à aceitação do dogma, ou seja, o ensino é substituído pela experiência. Por fim, é também característico uma grande ênfase na libertação. Isto está ligado ao que Carlos Brandão chama de “religião dos subalternos”⁵. Para ele, religiosidade popular está diretamente ligada à dominação social. Trata-se de um fenômeno comum entre classes menos privilegiadas que anseiam de alguma forma por libertação.

Piazza faz um excelente comentário sobre o fenômeno da religiosidade popular:

O povo não tem tempo nem condições culturais para aprofundar a sua fé. Ele confia este encargo aos “especialistas” em religião (os sacerdotes), como confia em outros especialistas: médicos, advogados, arquitetos, etc.

E assim como se contenta com a “receita” do médico, sem se preocupar com a natureza de sua enfermidade, assim, em matéria religiosa, contenta-se com fórmulas eficazes de salvação, sem se importar com a ortodoxia da fé.⁶

Tanto no catolicismo como no protestantismo brasileiro, as religiões populares estão presentes e ganhando espaço. É um fenômeno diferente do nominalismo, pois enquanto a principal característica deste é o distanciamento entre fé e prática, a principal característica da religião popular é a dependência das “receitas prontas” dos líderes religiosos. Enquanto no nominalismo há muita reflexão porém sem prática, na religião popular há muita prática porém sem reflexão.

Assim, a religiosidade popular também é um distanciamento entre o dogma e a praxe. Porém, neste caso o dogma não deixa de ser praticado, mas sim, sofre alterações. Isto acontece quando o dogma perde a relevância para o homem religioso, no sentido de funcionalidade. Então, o dogma passa a dar respostas a perguntas, enquanto a praxe passa a dar soluções aos problemas. No catolicismo popular brasileiro, o dogma diz que Deus é bom e protege aqueles que o buscam, mas a praxe diz que uma ferradura de sete furos protege a casa do mal. No nível do dogma, fazer um sinal-da-cruz em frente ao cemitério é interceder pelas almas dos mortos, mas na praxe é proteger-se contra “assombrações”! No nível do dogma, o purgatório é uma segunda chance para aqueles que tentaram ser fiéis em vida, porém não conseguiram, mas na praxe é uma segunda chance para qualquer um, contribuindo para uma vida de práticas libertinas e reprováveis.

As principais manifestações do populismo religioso se dão através dos ritos. Estes expressam os reais princípios religiosos ativos do povo. O caminho, portanto, é compreender os dogmas e confrontá-los com a ritualística. Estes dois elementos precisam ser compreendidos antes da exposição do evangelho. Se o evangelho for apresentado apenas no nível do dogma, será irrelevante. Se for apresentado apenas no nível da praxe, será recebido de forma igualmente popular, supervalorizando os ritos em detrimento do ensino.

A principal consequência de falhas na comunicação do evangelho tem sido o sincretismo. Ao sair para o campo, o missionário deve estar preparado para enfrentar realidades sincréticas.

10 - RELIGIÃO OU COSMOVISÃO?

Como se pode perceber, animismo não é apenas uma religião. Não podemos entendê-lo da mesma forma que entendemos as mega-religiões como cristianismo, islamismo e budismo⁴. Mesmo porque, cada povo animista tem o seu próprio animismo, com entidades, rituais, categorias de liderança, mitos e crenças específicos. O animismo dos Pigmeus Mbuti, da Floresta do Ituri, na África, é diferente do animismo dos Yuhupdeh, da Floresta Amazônica, no Brasil, apesar de classificarmos os dois povos apenas como animistas.

Portanto, animismo não é uma religião, mas sim um sistema religioso ou, mais precisamente, uma cosmovisão onde tudo é religioso⁵. O que os animistas têm em comum é essa concepção do mundo visível sendo animado pelo mundo invisível.

Sendo uma cosmovisão, a religiosidade animista se manifesta em todas as áreas da vida. O semear uma roça ou o caçar um animal, a coleta de frutos ou a pescaria, o preparar do alimento ou a refeição, o construir uma palhoça ou o construir uma canoa, são todos atos religiosos ou que manifestam aspectos da religiosidade. Por isso dizer que, em alguns casos, não há um sistema religioso dentro da cultura pois a própria cultura já é esse sistema.

Entre os Yuhupdeh a religiosidade é tão entrelaçada com as várias áreas culturais que até o controle de natalidade é, teoricamente, feito através de rituais mágicos. Quando a menina menstrua pela primeira vez, seu pai ou o velho da

aldeia, faz um benzimento para que a ela não engravide. Quando então se casa, é feito outro benzimento para poder engravidar. Crêem cegamente que é o benzimento quem impede ou possibilita a gravidez. E se, por acaso, ela ficar grávida antes de se casar, é porque o benzimento foi mal feito.

11 - SINCRETISMO RELIGIOSO

É comum a classificação dos povos e países do mundo em blocos religiosos bem específicos em termos de mega-religiões. Assim, classifica-se os povos em cristãos, islâmicos, budistas, hinduístas, animistas e o restante como pertencentes a outras religiões. A partir dessa classificação têm surgido bons textos e treinamentos bem direcionados para quem deseja trabalhar com povos desses contextos religiosos. Não é difícil encontrar bons cursos sobre islamismo e budismo, ou informações, ainda que incipientes, sobre animismo. Entretanto, muitos ainda não se deram conta de que, possivelmente, a maioria dos povos ainda carentes de ação missionária, apesar de professarem uma dessas mega-religiões, possuem uma religiosidade sincretista. Especialmente em povos de cultura menos tradicional, mais aberta a novas formas de resolver problemas e ao intercâmbio lingüístico, aberta a novas expectativas e meios de subsistência, há uma maior abertura também na religiosidade, facilitando assim a mistura religiosa.

O catolicismo popular brasileiro é fortemente influenciado pelo espiritismo, enquanto o animismo de muitos grupos indígenas é influenciado pelo catolicismo e em alguns casos também pelo candomblé. Tal fenômeno não acontece apenas no Brasil e por isso um missionário que vai trabalhar com muçulmanos precisa estar ciente de que, em algumas regiões, a religiosidade islâmica é mesclada com xamanismo, enquanto em outras regiões recebe influência animista. Da mesma forma, quem vai trabalhar com budistas deve estar ciente que em algumas regiões encontrará um sincretismo budista-xintoísta, enquanto em outras a realidade poderá ser um sincretismo budista-confucionista e assim por diante.

Em contextos assim, não basta ter um bom conhecimento da religião dominante. É preciso fazer uma leitura acurada das diferentes camadas religiosas, detectando os princípios religiosos ativos que influenciam o dia-a-dia do povo. Vale aqui o mesmo princípio de confronto entre o dogma e a praxe. Não basta ter conhecimento dos ensinamentos, é preciso compreender a prática. A falta dessa compreensão favorecerá o surgimento de igrejas sincretistas, pois o evangelho pode entrar apenas como mais um princípio religioso.

11.1. O Que é Sincretismo?

O termo sincretismo foi usado inicialmente por Plutarco, no século 1, para designar a união das cidades cretenses contra inimigos comuns (no grego syn, "união" + cretismo, "cretenses"). Somente no século 16 a expressão passou a ser relacionada à mistura religiosa.

Scott Moreau, professor de religiões populares no Wheaton College, define sincretismo como uma substituição ou diluição de elementos essenciais do evangelho¹. Seguindo o seu raciocínio, o conceito pode ser ampliado para substituição ou diluição de elementos essenciais de uma certa religião. Já David Hesselgrave entende sincretismo como uma modificação e adaptação de crenças e práticas de sistemas opostos (ou diferentes) resultando em um novo sistema. Neste caso o termo fica bem restrito, pois nem sempre surge um novo sistema.

Empregamos o termo sincretismo neste texto de forma mais genérica, conceituando-o como a mistura de princípios religiosos diferentes ou opostos, com a aceitação de todos como verdadeiros, em maior ou menor escala, independente dessa mistura se dar em nível de influência apenas ou de uma fusão. Desta perspectiva, é possível perceber sincretismo desde o macro das mega-religiões até as suas micro-divisões, como no contexto cristão evangélico. Fica claro também que sincretismo não é uma religião, mas sim uma mistura religiosa, da mesma forma que miscigenação é uma mistura racial.

11.2. Exemplos Bíblicos de Sincretismo

Apesar do uso do termo nesse sentido ser relativamente recente, a prática em si é muito antiga. Já no Antigo Testamento encontramos exemplos de sincretismo, como o caso dos povos que ocuparam Samaria, em 2 Reis 17.27-33. O rei assírio enviou para as terras do reino do norte grupos de vários povos, os quais levaram consigo seus respectivos deuses. Assim, os de Babilônia fizeram para si o deus Sucote-Benote; os de Cuta fizeram Nergal; os de Hamate fizeram Asima; os aveus fizeram Nibaz e Tartaque; e os sefarvitas queimavam seus filhos a Adrameleque e a Anameleque, deuses de Sefarvaim. Um sacerdote israelita foi enviado para ensinar o povo a “servir o deus da terra” e a consequência foi uma religiosidade altamente sincrética: “Adoravam ao Senhor, mas também prestavam culto aos seus próprios deuses, conforme os costumes das nações de onde haviam sido trazidos” (v.33).

No Novo Testamento temos o exemplo clássico do gnosticismo, combatido por vários autores bíblicos, que era um sistema religioso dualista, incorporando elementos dos mistérios orientais, do judaísmo, do cristianismo e dos conceitos filosófico-religiosos dos gregos.

11.3. Níveis de Sincretismo

O sincretismo se dá com o contato de dois ou mais sistemas religiosos, podendo acontecer em vários níveis ou graus. Os quatro níveis (“S” = sincretismo) a seguir, são apenas os principais.

S1 – A antiga religião é preservada, mas absorve influências de uma nova religiosidade.

Esse é o caso, por exemplo, dos Krenak do Vale do Rio Doce, em Minas Gerais. Avessos a tudo que vem da sociedade externa, resistiram ferrenhamente ao processo de catequese desenvolvido pelos capuchinhos desde o século 17, bem como, à influência católica da sociedade envolvente ao longo dos anos. Em conversas sobre a sua religiosidade, eles são enfáticos em afirmar: “não somos católicos nem protestantes”. Entretanto, é fácil perceber alguns traços do catolicismo na religiosidade Krenak.

Na dimensão do divino, os Krenak possuem três categorias principais de poderes espirituais: Maréts – significa literalmente “velhos” e trata-se de seres espirituais que habitavam o céu (taru), os grandes ordenadores dos fenômenos da natureza e protetores dos índios (burúm); Nanitiongs (ou Nandyóns) – espíritos encantados dos mortos, dignos de veneração; e os Tokóns – espíritos da natureza, mas que também podem manter contato com os xamãs.

Logo, a despeito da influência católica durante séculos, os Krenak mantiveram suas categorias de poderes espirituais, além de lugares sagrados e rituais. Porém, incorporaram categorias católicas ao seu universo espiritual, como santos, a Virgem Maria e a própria pessoa de Cristo. O Ser Supremo dos Krenak é o mesmo Deus dos

cristãos que, apesar de ausente no dia-a-dia, foi incorporado no universo religioso indígena.

S2 – A nova religião é aceita, mas interpretada pela ótica da antiga religiosidade.

Esse é o caso possivelmente mais comum e podemos percebê-lo nos Caxixó do centro-oeste mineiro. Subjugados pelos colonizadores no século 18, tornaram-se jagunços e posteriormente agregados de fazendas. Proibidos de falar a língua e de praticar seus rituais, aos poucos se tornaram católicos, mas interpretam o catolicismo de forma bem peculiar.

Eles usam a Bíblia, celebram missas no vilarejo e participam das programações católicas no povoado mais próximo. Entretanto, preservaram em grande parte a sua cosmovisão animista, praticando ainda antigos rituais de cura e invocação de espíritos. Na dimensão do divino, buscam proteção em Jacy, entidade herdada dos "Carijó", que a identificavam com a lua. Temem a Angüera, também herdada dos Carijó, descrita como um ser medonho, de rabo e língua branca. Crêem ainda nos Caboclos D'Água, seres que vivem nas águas do Rio Pará.

Assim, ao contrário dos Krenak que incorporaram categorias católicas ao seu universo religioso, os Caxixó se tornaram católicos mas incorporaram ao catolicismo categorias da sua antiga religiosidade.

S3 – A nova religião é aceita, porém a antiga é preservada sem que haja uma fusão.

Hesselgrave prefere classificar esse caso como "multi-religião", citando como exemplo os casos do Japão e da China. Para ele, no Japão são praticados o xintoísmo e budismo, com influências do confucionismo e taoísmo. Já na China, essas mesmas religiões se manifestam em áreas específicas da vida. O confucionismo em aspectos intelectuais e éticos; o budismo na filosofia e arte; o taoísmo em aspectos místicos e idealistas.

Apesar de não se fundirem, é inevitável a influência recíproca dessas religiões, portanto, pode-se considerar esse fenômeno como sincretismo. Em culturas de perfil mais utilitário fato similar ocorre com frequência. É um sincretismo instrumental, onde as pessoas buscam em diferentes sistemas religiosos soluções para diferentes problemas da vida. Alguém pode ser católico, mas se a solução para seus freqüentes pesadelos está numa religião esotérica, não há qualquer receio de buscá-la ali.

S4 – A antiga religião se funde com a(s) nova(s) religiosidade(s), formando um novo sistema religioso.

Um caso típico seria os Xacriabá do norte de Minas. Contatados pelos colonizadores ainda no século 17, passaram por um intenso processo de miscigenação com negros, escravos e retirantes baianos. Foram também catequizados pelos capuchinhos e o resultado foi a fusão da sua antiga religiosidade com o candomblé afro-brasileiro e com o catolicismo de tal forma que surgiu um novo sistema religioso.

Como já mencionado, a principal entidade Xacriabá é a onça-cabocla Yayá, protetora e orientadora do povo. A segunda é São João dos Índios, que se trata de uma imagem católica esculpida por um indígena e atribuída a São João. Entretanto, o conceito Xacriabá daquela imagem tem pouco a ver com o São João católico, e sim com uma entidade espiritual que protege o povo. O lugar mais sagrado é o terreiro, onde praticam seus rituais. E como se pode perceber no ritual

descrito na introdução, para entrar ali os participantes devem estar vestidos de branco e descalços, aos moldes de muitos rituais afro-brasileiros.

Esse caso revela não apenas a influência de uma religião sobre outra, mas a fusão de princípios religiosos ativos diferentes, resultando num terceiro ou quarto elemento.

11.4. Causas do Sincretismo

Em última análise, o sincretismo é fruto do vazio espiritual, do sentimento de que algo está incompleto, ainda por vir. Mas em termos histórico-culturais, pode surgir por várias causas, das quais apontaremos apenas as principais.

Imposição. Em processos de conquista e dominação política, é historicamente comum a imposição da religião dos dominadores como parte do processo de subjugação. Assim aconteceu na época das conquistas de Alexandre, o Grande, quando a religiosidade e mitologia grega foram amplamente difundidas. E o mesmo aconteceu no período das grandes expansões européias, quando a religião dos Estados andava de mãos dadas com os colonizadores.

Sempre que uma religião é imposta, o povo a assimila superficialmente, no nível das formas, mas no nível dos significados a sua antiga religiosidade permanece viva. A maioria dos indígenas brasileiros passou por esse processo de cristianização através da ação dos capuchinhos, jesuítas e salesianos. Tentando livrar os indígenas do genocídio promovido pelo governo e militares, esses religiosos faziam aldeamentos, onde reuniam várias tribos num processo unificado de catequese. Proibiam a prática da religião tradicional e impunham o catolicismo, ao mesmo tempo que proibiam o uso da língua materna e impunham o português. O resultado foi um sincretismo religioso que até hoje influencia não apenas o catolicismo, mas também o evangelicalismo popular.

Intercâmbio Religioso. Alguns sistemas religiosos são resistentes ao sincretismo, enquanto outros são mais abertos. Especialmente nesse segundo caso, o simples contato com outras práticas religiosas já é suficiente para causar misturas de princípios ativos. As sociedades de cultura menos tradicional estão mais abertas a absorver o que consideram de melhor nas outras religiões. É o caso dos seguimentos religiosos considerados esotéricos.

Em tempos de globalização, quando o pluralismo e relativismo pós-moderno imperam, cresce a tendência à subjetividade religiosa, onde cada um pratica o que acha melhor. Mas esse intercâmbio não é privilégio da pós-modernidade, pois os romanos já praticavam o intercâmbio de deuses, inclusive com povos por eles subjugados. Esse também era o principal problema dos israelitas nos tempos do Antigo Testamento, que com uma facilidade incrível se envolviam na adoração de deuses dos povos vizinhos.

Falhas na Comunicação. Pensando mais especificamente no trabalho missionário, as falhas na comunicação podem ser apontadas como as principais causas de sincretismo. A falta de compreensão da cultura e religião local por parte do missionário, resulta numa comunicação truncada do evangelho. A exportação de formas culturais ao invés de princípios bíblicos resulta num evangelho irrelevante para o povo. E uma igreja que surge em situações assim, está apenas a um passo do sincretismo.

Outra questão crítica é a contextualização. Há um longo debate acerca de sincretismo e contextualização, como sendo coisas muito próximas. O missiólogo neozelandês John Roxborough faz um interessante questionamento: “se

contextualização é apenas um bom sincretismo, então sincretismo é apenas uma má contextualização?"⁹ Para Paul Hiebert, o sincretismo é o resultado da falta de contextualização ou de uma contextualização acrítica.

11.5. Lidando com Povos Sincretistas

Como evangelizar um povo sincretista, sem que o evangelho se torne apenas mais um elemento religioso? Ou como evitar que o evangelho seja reinterpretado a partir da antiga religiosidade? Não existe resposta simples e não se pode fechar a questão. Em última análise, sem sabedoria do alto e discernimento de Deus é vã qualquer tentativa. Mas algumas medidas podem contribuir para o desafio em pauta.

Primeiramente é preciso perceber quais as diferentes fontes religiosas presentes na religiosidade local e quais os princípios religiosos ativos que regem a vida religiosa do povo. E para chegar a esse nível de compreensão, cremos que a análise fenomenológica é o melhor caminho.

Um segundo elemento tem sido chamado de "princípio do rompimento". Esse princípio é uma sugestão de Alan Tippett e certamente é de grande aplicabilidade em contextos sincretistas. Segundo ele, em grupos assim, faz-se necessário um ato de rompimento com a antiga religiosidade, ou "ritual de separação", que sirva como recordação de que aquelas antigas crenças e práticas ficaram para trás. É o que aconteceu em Atos 19.19, com alguns convertidos de Éfeso: "Grande número dos que tinham praticado ocultismo reuniram seus livros e os queimaram publicamente".

Alguns cuidados precisam ser tomados para evitar extremismos. É preciso cuidar para que o rompimento não se torne uma alienação cultural. O convertido não deve romper com toda a sua cultura, muito menos com o seu povo, mas sim com as antigas práticas religiosas contrárias a princípios bíblicos. Outro cuidado a ser tomado é que esse rompimento não deve ser imposto ou mesmo proposto pelo missionário. Deve acontecer por iniciativa dos próprios convertidos. O importante é que haja um marco que lembre a mudança de vida. O batismo, por exemplo, pode ser um momento ideal para a prática desse princípio.

Um terceiro elemento é o desenvolvimento de teologias de respostas, indo de encontro àquelas áreas que demandam uma elaboração bíblico-teológica específica. Vale aqui mencionar que, o principal problema encontrado hoje nessa área é em igrejas já plantadas, que na sua segunda ou terceira geração apresentam traços sincréticos. Um caso clássico a nível mundial é Moçambique, onde muitos líderes evangélicos conciliam o púlpito e o terreiro. Numa escala mais amena, temos no Brasil, dentre outros, o caso de muitas igrejas Baniwa e Kuripaco, no Alto Rio Negro. Nas décadas de 1940 a 60 foram alvo de um movimento de plantio de igrejas sem precedente, mas devido restrições políticas da permanência missionária não houve tempo suficiente para um treinamento mais consistente da liderança local. O resultado foi um evangelicalismo nativo que, em grande parte, apresenta vários sinais de sincretismo.

Em toda a região do Alto Rio Negro a religiosidade gira em torno da doença e dos elementos a ela relacionados. Certamente a doença é o principal elemento de desestabilização social e emocional, causando os sentimentos de temor e tristeza. Pessoas acometidas por simples doenças se recolhem às suas redes em profundo estado de melancolia e deixam de executar atividades básicas do seu cotidiano. E não só o doente, mas, às vezes, a família também se abate instaurando forte estado de apatia.

Via de regra, a enfermidade é vista como causada e não como algo casual. A fonte pode estar 1) em uma série de seres malévolos que constantemente estão à espreita, querendo causar males aos humanos; 2) na quebra de tabus, especialmente ligados à dieta alimentar; 3) no envenenamento, feito à base de ervas por pessoas invejosas ou inimigas; e 4) no “sopro” de pajés que possuem capacidade mágica de causar males, seja por vingança ou por “encomenda”.

Amedrontadas pela constante ameaça de doenças, uma série de medidas preventivas são tomadas para evitar as enfermidades. Dietas alimentares, envolvendo em especial as mulheres no período menstrual; evitamento de lugares, situações, palavras e pessoas; uso de plantas e ervas protetoras; banho matutino, benzimentos ou orações para fortalecimento do corpo.

E quando alguém é acometido por uma enfermidade, a cura é buscada em atos mágicos de benzimento ou pajelança e em ervas próprias para cada doença, sendo que, leva-se mais em conta o valor mágico das mesmas do que propriamente suas propriedades medicinais. Sopro e benzimento parecem ser elementos polares, sendo o primeiro sempre malévolos, negativo, destrutivo, e o segundo benéfico, positivo, construtivo (ou reconstrutivo).

Desta forma, a doença seria o principal problema da vida, sendo a prevenção e cura buscas por soluções. Se o problema é sempre causal, as soluções estão no descobrir a causa e desfazê-la. Certamente esta é uma das razões por que a medicina ocidental (remédios/médicos/hospitais) é pouco valorizada, enquanto a medicina tradicional (ervas/benzimento/pajelança) é preferida. Daí tanta energia dedicada a solucionar os problemas de saúde e tamanho envolvimento religioso com as enfermidades.

Tais crenças são compartilhadas não apenas por aqueles que se identificam como católicos, mas também por muitos que se identificam como crentes. Certamente o evangelho foi recebido, seja por decisão pessoal ou tradição familiar, mas a idéia de doença foi pouco ou não foi trabalhada, de forma que a compreensão causal permanece. Faltou, ao que parece, dentre outras, uma teologia de doença e cura que respondesse às inquietações existenciais em torno de tais problemas.

Assim, mesmo entre muitos crentes, às vezes os pajés são temidos e evitados, os seres malévolos são tidos como reais e dietas alimentares seguidas quase à risca. Mulheres menstruadas não saem de casa, não comem certos tipos de peixe ou caça e evitam o rio. O parto é sempre um momento de muita tensão, pois dependendo do lugar onde se der o nascimento a criança pode nascer morta ou adoecer logo em seguida. A mãe pode ser acometida por enfermidades. Então, busca-se proteção com orações.

Uma vez doente, pede-se oração aos líderes da igreja, não apenas uma vez, mas várias. E se a pessoa fica melhor é porque o líder “sabe orar bem”. Também é muito comum orar pela comida que vai dar ao doente, não como agradecimento pela provisão e sim como elemento de cura. Desta forma, o ancião (ou qualquer líder) é visto funcionalmente como benzedor e a oração como benzimento. Sem contar que são freqüentes os casos de procura direta aos benzedores quando a oração da igreja “não dá certo”.

Nos grupos “católicos”, quando da primeira menstruação, a menina é recolhida do convívio social por cerca de uma semana, sendo submetida a um jejum quase absoluto, ingerindo apenas “água benzida”. No final é surrada com caniço e encerra o jejum comendo “pimentas benzidas”. Algumas famílias crentes submetem suas filhas ao mesmo ritual, encerrado com “pimentas oradas” e poupando-as apenas da surra.

Em casos como este, a proposta missiológica tem sido exatamente o ensino bíblico com viabilização teológica da liderança local, a partir do desenvolvimento de teologias específicas. Estudos sistemáticos sobre o tema, envolvendo o que a Bíblia diz sobre a fonte das enfermidades (pecado e nossa sujeição às intempéries da vida por causa do mesmo) e a cura (Deus, milagrosamente ou através de homens/remédios, bem como sua soberania em curar ou não curar). Ensino repetitivo sobre o tema, confrontando os pontos e casos de sincretismo ativo, bem como as crenças, e expondo biblicamente as respostas bíblicas. Não deixar de orar por enfermos mas tomar o cuidado de sempre esclarecer que “pastor não é benzedor e oração não é benzimento”, explicando que o poder para cura está em Deus e não no orador. Isso na questão da doença e cura, pois cada ponto sincretismo precisar ser abordado de forma específica, direta e repetidamente.

Portanto, frente à desafiadora realidade sincretista que permeia tantas religiões, o missionário deve estar sempre atento a essa questão. As possibilidades de surgimento de igrejas sincretistas são grandes e por isso medidas devem ser tomadas para evitar tal fenômeno. Pesquisas mais abrangentes sobre sincretismo seriam de grande contribuição para o crescente contingente missionário. Temas como esse, deveriam estar presentes em todos os currículos de formação missionária, especialmente vinculados aos estudos da fenomenologia da religião.

Contudo, algo que nunca podemos perder de vista é que, enquanto missionários, a fenomenologia permanece sendo apenas uma ferramenta de trabalho e apresenta suas limitações. Em última análise, nosso labor não é humano e sim espiritual, portanto, precisamos buscar o discernimento de Deus. É sobre isso que trata o próximo e último capítulo.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA
BELLO, Ângela Ales. Culturas e Religiões – Uma Leitura Fenomenológica. Bauru: EDUSC, 1998.