

ONEIDE BOBSIN
MARCELO RAMOS SALDANHA
ORGS.

CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

UMA HÓSPEDE IMPERTINENTE



Oneide Bobsin
Marcelo Ramos Saldanha
Org.

CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

UMA HÓSPEDE IMPERTINENTE



São Leopoldo

2020

© 2020 Faculdades EST

© 2020 das pessoas autoras

Faculdades EST

Rua Amadeo Rossi, 467, Morro do Espelho

93.010-050 – São Leopoldo – RS – Brasil

Tel.: +55 51 2111 1400

Fax: +55 51 2111 1411



www.est.edu.br | est@est.edu.br

Esta obra foi licenciada sob uma Licença Creative Commons Atribuição-Não Comercial- Sem Derivados 3.0 Não Adaptada.

Reitor

Wilhelm Wachholz

Conselho Editorial ad hoc

Euler Renato Westphal (Univille) |

Simone Loureiro Brum Imperatore

(ULBRA) | Lori Altmann (UFPeI) |

Georgina Helena Lima Nunes (UFPeI) |

Roberto Ervino Zwetsch (Faculdades

EST) | David Mesquiati de Oliveira

(Faculdade Unida de Vitória) | Edla

Eggert (PUCRS) | Dion A. Forster

(Stellenbosch University) | Oneide

Bobsin (Faculdades EST) | Kathleen

Luana de Oliveira (IFRS).

Capa e diagramação: Marcelo Ramos

Saldanha.

Revisão: das pessoas autoras.

Esta é uma publicação sem fins lucrativos, disponibilizada gratuitamente no Portal de Livros Digitais da Faculdades EST, bem como outros espaços.

Os textos publicados neste livro são de responsabilidade de seu autor, tanto em relação ao respeito às normas técnicas e ortográficas vigentes e à idoneidade intelectual (respeito às fontes) quanto acerca do copyright. Qualquer parte pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C569o Ciências da religião : uma hóspede impertinente / Oneide Bobsin, Marcelo Ramos Saldanha Silva (orgs.) – São Leopoldo : Faculdades EST, 2020.

208 p.

ISBN 978-65-88074-25-1

E-book, PDF.

1. Religião e sociologia. 2. Espiritualidade. 3. Religiões – Relações. 4. Pluralismo religioso. 4. Teologia. I. Bobsin, Oneide. II. Saldanha, Marcelo Ramos. III. Faculdades EST. IV. Título.

CDD 200

Sumário

Apresentação.....	6
Oneide Bobsin	
Marcelo Ramos Saldanha	
Memórias	18
André Droogers	
Sincretismo	26
André Droogers	
Espiritualidade: O problema da definição	41
André Droogers	
Condições Sociológicas de uma Estratégia Pastoral.....	62
André Droogers	
Filho-do-Sol, um malandro indígena	77
Saskia Ossewaarde	
Nova Era ou: como pode o peixe vivo viver fora da água fria?	94
Como poderei viver sem a tua companhia?	
Saskia Ossewaarde	
Compartilhar de dons, mundialmente; a relação entre missão e Ciências da Religião	108
Saskia Ossewaarde	
O subterrâneo religioso da vida eclesial: intuições a partir das ciências da religião	116
Oneide Bobsin	
Tendências religiosas e transversalidade: Hipóteses sobre a transgressão de fronteiras.....	146
Oneide Bobsin	
Etiologia das doenças e pluralismo religioso	172
Oneide Bobsin	
Índice remissivo	202
Autores	204

Apresentação

Oneide Bobsin¹

Marcelo Ramos Saldanha²

A implementação de uma cátedra em Ciências da Religião por volta de 1980, na Faculdade de Teologia, que antecedeu a Escola Superior de Teologia, sinaliza que esta área do saber, filha do iluminismo e da Teologia, encontra um espaço fecundo e aberto para a descrição e explicação dos fenômenos religiosos na perspectiva do diálogo entre saberes distintos, quer acadêmicos ou confessionais.

Os estudos das religiões são anteriores à institucionalização das Ciências da Religião no século XIX e XX. A busca de explicação científica em séculos e milênios anteriores pauta-se por uma visão de mundo e de vida sem referenciais religiosos. Desta forma, Ciências da Religião³ decorre de um longo processo de embates com as ciências sob influência teológica e na busca de emancipar-se delas. Para isto as pesquisas nas áreas de História das Religiões, Paleontologia e da Etnologia, entre outras, disponibilizaram um vasta material diversificado sobre dados importantes das marcas universais dos fenômenos religiosos. Neste horizonte as Ciências da Religião tornaram-se uma área interdisciplinar de formação recente.

Algumas informações atestam a sua institucionalização a menos de dois séculos. Vejamos alguns dados da obra *A Ciências das Religiões*, de Julien Ries. É importante mencionar alguns lugares a respeito das primeiras cátedras. Em 1877, em Leiden,

¹ Pela organização do volume.

² Pela organização da série.

³ Usaremos “ciências da religião” como disciplina ou componente curricular no singular.

Groningen, Utrecht e Amsterdã foram erigidas algumas cátedras de história das religiões. Na França, em 1880 duas cátedras foram implementadas, uma na ótica religiosa e outra numa ótica laica. Na mesma data várias cátedras foram criadas na Bélgica. Na Itália, Raffaele Pettazzoni criou as cátedras de história das religiões na Universidade de Roma. No contexto germânico-escandinavo, especialmente em Marburgo e Uppsala, cadeiras de história das religiões foram implantadas antes da Grande Guerra. Em muitas universidades alemãs foram criadas várias cátedras de história das religiões. No Reino Unido, no século XIX, Max Müller teve uma grande atuação nessa área, a qual repercute até hoje. Do lado de cá do atlântico, após o World Parliament of Religions, em Chicago, no ano de 1893 e seguintes, desenvolveu-se a história das religiões na Universidade de Chicago⁴. Este breve panorama deixa fora muitos outros aspectos, mas nos dá uma boa visão do desenvolvimento desta área do saber que se configurará numa área interdisciplinar emancipada da teologia.

Mesmo emancipada da teologia e após um século de constituição, Ciências da Religião se torna uma cátedra na Faculdade de Teologia de São Leopoldo nas duas últimas décadas do século XX, tendo como pioneiros docentes André Droogers e Saskia Ossewaarde, ambos oriundos da Holanda, por conta de uma parceria entre a Missão das Igrejas Reformadas da Holanda e a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, esta mantenedora teológica da Faculdade de Teologia. André Droogers é antropólogo e Saskia, teóloga reformada e especialista em Ciências da Religião pela Universidade de Leiden. Atua como pastora na Holanda. Além desta contribuição da Missão das Igrejas Reformadas da Holanda para implementação e sustentação da cátedra de Ciências da Religião numa escola de teologia evangélico-luterana que se dedica à formação de pessoas para o ministério pastoral; também eu recebi Bolsa de Estudo para o mestrado e doutorado na PUC-SP, visando me preparar para

⁴ RIES, Julien. A Ciência das Religiões – História, Historiografia, Problemas e Método. Petrópolis, RJ; Vozes, 2019, p. 72-74.

continuar as atividades acadêmicas dos pioneiros holandeses. Assim, este e-book mapeia os itinerários da Ciências da Religião numa Escola de Teologia confessional no sul do Brasil. Certamente há um determinado pioneirismo desta implementação no Brasil.

Deixamos, assim, estas considerações gerais incompletas para comentar brevemente textos publicados em Estudos Teológicos, que neste ano completa setenta anos, começando pelas preleções inaugurais dos professores André Droogers, Oneide Bobsin e da professora Sáskia Ossewaarde.

Em sua preleção inaugural sobre o *Sincretismo* o antropólogo André Droogers se diz honrado por ser o primeiro docente da cátedra Ciências da Religião. Também destaca em suas palavras introdutórias a relação em teologia e ciências da religião. Destaca, outrossim, que a relação entre a teologia como anfitriã e a ciências da religião como hóspede está marcada por um longa trajetória de emancipação da última em relação à primeira. Em decorrência disto assinala que as Ciências da Religião gostam de ser convidadas pelas faculdades de teologia. Sem se ocupar com a verdade das religiões ou das teologias, próprias destas, Ciências da Religião pode colaborar, por exemplo, com a Missiologia e a Teologia Prática, oferecendo conhecimentos sobre as religiões tanto de fora quanto dentro das igrejas.

Droogers vê o tema do *Sincretismo* como oportuno para falar da presença da Ciências da Religião numa escola de teologia. Inicialmente elenca uma série de definições e significados sobre sincretismo. Não os reproduziremos aqui dada a extensão e a complexidade do assunto. Apenas chamamos a atenção para o sincretismo como possibilidade de influência de uma religião sobre as outras, favorecendo mudanças nos fenômenos religiosos. Assim, a Ciências das Religiões levanta conhecimentos importantes para que teologia e igrejas se situem numa realidade em mudança e com influências recíprocas, afins e contraditórias.

O antropólogo da Universidade Livre de Amsterdã sustenta os seus argumentos numa pressuposição antropológica, ou seja, os seres humanos são animais capazes de simbolizar. Com esta capacidade os seres humanos passam a ser tradutores. Ao

traduzirem os símbolos os tornam familiares, o que permite dar nomes, ordenar mundos mais ou menos seguros e dar nome para a realidade, tornando-a significativa.

A presença de um cientista da religião numa faculdade de teologia coloca o pesquisador em tarefas de fronteiras, para as quais a Ciências da Religião precisa trabalhar com conceitos que não são de sua pertinência. É o caso do ciclo de palestras sobre espiritualidade nos primeiros anos de 1980, quando se abordou o tema da Espiritualidade. Nas suas considerações iniciais Droogers destaca uma possível interpretação a respeito da conexão ou não com o ciclo de palestra anterior, que tratou da *Igreja, Profecia e Estado*. Cabe lembrar que ainda estamos nos últimos anos da Ditadura civil, midiática, empresarial e militar. Tratar da Espiritualidade naquele contexto poderia transparecer que, após um tema profético, o ciclo de palestras se voltaria para uma espécie de fuga do mundo, que é próprio para algumas espiritualidades. Mas Droogers não se deixa levar por uma perspectiva alienante.

Reconhecendo que não é um tema de sua área, não se furta a fazer um extenso levantamento do conceito de espiritualidade no senso comum e um diálogo com diversos teólogos que trataram do tema. O autor espelha um quadro de senso comum e de definições teológicas. Usando, então, de algumas metáforas, das quais destaco uma, sente-se diante do assunto como se estivesse comendo sopa com garfo. Também fala da lâmpada acessa sobre uma mesa, onde esta é iluminada, mas não só, pois o entorno revela outros objetos. Com estas e outras metáforas não se exime de fazer uma definição de espiritualidade a partir do estudo das religiões. Assim, na Conclusão expõe sua definição de Espiritualidade como um processo de produção simbólica e com outras características. A leitora e o leitor estão convidados a conhecer o caminho trilhado por Droogers para chegar a sua definição de espiritualidade.

Em *Condições Sociológicas de uma Estratégia Pastoral*, Droogers coloca os problemas enfrentados por jovens pastores e pastoras no início de sua carreira ministerial. A Sociologia é

convidada a analisar os impactos da realidade sobre os sonhos de estudantes de teologia em seu primeiro campo de trabalho. Quem almeja mudanças sem o conhecimento da realidade social pode correr o risco de cedo se tornar um decepcionado com as impossibilidades de mudanças. Droogers vê algumas respostas para quem perde os sonhos sem estratégias. Uma delas é cair no ativismo; outra, numa acomodação prematura, o que parece mais comum a meu ver.

Entre as possibilidades de uma relação diferenciada destas duas está a compreensão de que uma realidade eclesial não está situada fora do mundo. O contexto do trabalho pastoral e das estruturas eclesiais devem ser percebidas numa relação dialética e não dualista. No dualismo trabalhamos com ou isto ou aquilo. Por exemplo, há uma relação entre o indivíduo e a coletividade. Uma caminhada pública por uma causa se mostra mais lenta, mas avança com segurança. Agora, quem corre sozinho, pode ir mais longe, mas vai solitariamente. Logo, precisamos traçar uma relação dialética entre indivíduo e coletivo. O púlpito para alguém individualista, sem relação com a comunidade, pode ser um meio autoritário. Droogers permite outras leituras da relação entre comunidade/igreja e contexto social.

Droogers destaca como importante considerar como não alternativo as metodologias de ação relativas à harmonia e o conflito. Novamente aqui o antropólogo propõe uma relação dialética, ou seja, harmonia e conflito podem em muitos momentos não serem excludentes. Contudo, pregar a harmonia numa situação de conflito onde uma pessoa sofre a opressão da outra torna a violência perene, sem possibilidade da paz e da justiça. Após estas considerações sociológicas, Droogers apresenta modelos de estratégias que merecem nossa atenção. Leiam o seu texto com as suas estratégias sociológicas para a atuação pastoral. É uma leitura importante não apenas para quem exerce o ministério pastoral, mas para as lideranças das comunidades e das paróquias. As mudanças vêm de fora, da sociedade, mas a igreja também pode alterar situações injustas. Droogers não disse, mas gosto de enfatizar que, em muitas situações, o “ou” precisa ser mudado para o “e”. Por fim, as estratégias podem ajudar a quem

quiser continuar sonhando apesar da dura realidade que nos cerca.

Com o apoio da Missão das Igrejas Reformadas da Holanda segue-se ao trabalho do professor André Droogers a professora Saskia Ossewaarde, teóloga reformada e especialista em Ciências da Religião pela Universidade de Leiden, acima já mencionada como pioneira nos estudos científicos das religiões. Neste novo momento temos uma mulher nas atividades acadêmicas da Ciências da Religião ao lado de outras mulheres docentes, embora os homens ainda eram maioria.

A preleção de Saskia aconteceu no segundo semestre de 1986, sob o tema Filho-do-Sol, um malandro indígena e herói civilizador de povos da costa da América do Norte. Sua preleção, que se tornou artigo em Estudos Teológicos em 1986, fundamenta-se em uma literatura que cobre mais ou menos cinquenta anos de pesquisa de alta qualidade. Logo, estamos diante de uma pesquisa de fôlego sobre as ambivalências das ações do herói mítico, deuses e semideuses. Tais seres míticos, a exemplo de Hermes da mitologia grega, prestam bons serviços aos seres humanos, mas, ao mesmo tempo, podem lhes causar infelicidades. Por duas vezes Saskia busca um paralelo em Exu, no Brasil, e sugere para uma outra oportunidade uma pesquisa sobre o trikster abrazeirado, comum em muitas religiões.

Valendo-se de uma pesquisa em alemão, francês e inglês Saskia discorre sobre uma variedade de versões do mito. O ser mítico ou malandro dos Kwakwaka'wakw ridicularizava as regras e transgredia os tabus, revelando, assim, as ambivalências de suas ações, que bem poderia ser nossas também. Destaca-se também que o malandro indígena vê outras possibilidades diante de uma realidade fechada. No Brasil poderíamos atribuir ao Exu um certo “jeitinho” para driblar situações sem saída; sim, um jeitinho para quem vive nas limitações da marginalização e da marginalidade. Professora Saskia chama a atenção para o desenvolvimento da pesquisa sobre o malandro e heróis civilizadores como separados em outros tempos. A pesquisa revela que ambos tornam-se um só possibilitando a percepção da ambivalência das ações humanas.

De fato, somos ambivalentes como é a personagem Dona Flor e seus Dois Maridos, romance de Jorge Amado.

Compartilhar de dons, mundialmente, é o tema das Igrejas Reformadas na Holanda dos anos de 1987 e 1978, quando Saskia volta depois de dois anos ao Brasil para visitar as comunidades religiosas e apresentar-lhes suas experiências brasileiras. O compartilhar de dons procuram responder duas perguntas, sendo a mais intrigante formulada por uma senhora que ouviu os relatos de Saskia. A preocupação da mulher pergunta pela relação entre missão e ciências da religião. A senhora está anunciando a Palavra de Deus ou a Palavra do Diabo? A pergunta da interlocutora está preocupada com o ensino a respeito das religiões não-cristãs numa faculdade de teologia onde estudam jovens que talvez nunca tiveram contato com outras religiões ou igrejas, embora vivendo num “paraíso religioso”, expressão de Saskia para se referir ao Brasil. A segunda pergunta nasce do intercâmbio entre religiões e culturas nos dois países, Holanda e Brasil. O compartilhar de dons possibilita uma troca entre dois contextos. O que a Holanda procurará receber da experiência da missionária e cientista da religião e o que o Brasil pode dar às comunidades reformadas?

Um dos aspectos desta troca para a missionária e cientista da religião nasce das diferenças entre as realidades eclesiais dos dois países. A Holanda é um contexto bem mais secularizado que o Brasil. Aqui se fala mais abertamente da “minha igreja”, como se a fé vivesse num espaço mais público, o que difere da situação das comunidades reformadas na Holanda. Saskia percebe nisto um aprendizado advindo das experiências do Brasil.

Outro aspecto relevante do texto de Saskia diz respeito aos riscos que correremos quando tomamos uma decisão na vida, ou quando deixamos de tomá-la. Sempre há riscos também na fé. A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, mantenedora teológica da instituição que acolheu o projeto de uma cátedra em Ciências da Religião, também correu riscos, expondo os e as estudantes ao ensino sobre as teologias de outras igrejas e às religiões não-cristãs. Não é possível, segundo a especialista em

Ciências da Religião de uma universidade pública, deixar seu país como missionária a fim de trabalhar na área de Ciências da Religião, já que estas duas áreas não são afins. Há distanciamentos entre Teologia e Ciências da Religião. A vantagem do desafio entre saberes distintos e entre Igrejas de contextos diferentes reside na compreensão de que riscos são necessários quando não se quer fechar num casulo eclesiástico. Ser Igreja de Jesus Cristo no Brasil, como está na constituição da IECLB, implica em conhecer a realidade na qual as comunidades luteranas vivem e se confrontam com profundas contradições sociais articuladas com o pluralismo religioso, ora convergente ora divergente. Saskia olha para os riscos como possibilidades de troca, ou ao menos, vislumbra no conhecimento do outro, do diferente, uma possibilidade de fortalecimento da experiência da fé vivida. Nesta perspectiva de diálogo com conhecimento das diferenças evitaria o tom de projetos missionários que pedem ao Estado brasileiro o direito constitucional de demonizar a outra religião, como vi recentemente num programa religioso de um famoso líder evangélico. Acrescento este aspecto por minha conta e risco, para exemplificar o que Saskia já intuiu nos seus textos publicados em Estudos Teológicos. A Ciências da Religião não tem percepções futuristas, mas percebe os movimentos das igrejas e religiões.

As considerações teóricas sobre a *Nova Era* são emolduradas por um subtítulo que busca em canções folclóricas uma contextualização e um questionamento. Por isto a autora acrescenta ao título *Nova Era*, um *ou*: *Como pode o Peixe vivo viver fora da água fria? Como poderei viver, como poderei viver sem a tua, sem a tua companhia*. Se de um lado há uma referência à Era de Aquários, por outro, se nega o individualismo ao cantar que não se pode viver sem a tua companhia.

Numa escola de teologia confessional cabe a quem ocupa a cadeira de Ciências da Religião articular perguntas e indicar caminhos para compreender o contexto, especialmente quando pastores e pastoras são tomadas, muitas vezes por falta de conhecimentos e tempo, de pânico diante de novos/velhos movimentos religiosos. Imagino que o texto de Saskia não saiu de sua cabeça longe do mundo, mas das perguntas colocadas por

novos movimentos religiosos para as igrejas e seus fiéis. Lembro-me daquele contexto no qual a Nova Era parecia sepultar os dois mil anos de Cristianismo. Uma nova era estava surgindo, e isto causava pavor em muitas pessoas cristãs.

Diante de situações que parecem totalmente novas e ameaçadoras, é necessário ouvir a voz da razão, especialmente quando esta está sendo questionada por ser fria e calculista. Vem agora uma nova era holística que vai afogar o peixe num aquário. Lembro que ironizei naquela época dizendo que neste aquário o peixe não morre afogado. Certamente é isto que o texto de Saskia problematiza.

Como uma cientista da religião ou como uma teóloga especializada em sua fé, a autora traça algumas características da Nova Era. Entre tantas, relembramos o holismo, a espiritualização, transformações e processos, templo cíclico e reencarnação, etc. Seriam sinais dos novos tempos o Movimento ecológico, medicina alternativa, educação como processo, movimentos feministas, a chama divina interior, etc. Tanto as características quanto os sinais são avaliados com critérios científicos e, depois, analisados sob o ponto de vista das igrejas cristãs, mostrando que nem tudo é novo na Nova Era, nem tudo é uma ameaça. Saskia, por fim, se pergunta: orientalização do Cristianismo? Ou inculturação do Evangelho? O leitor e a leitora podem ler o texto de Saskia a partir de suas perguntas conclusivas, ou seja, do fim para o começo.

Com a volta de Saskia e sua família para a Holanda, me candidatei à cátedra de Ciências da Religião, assumindo-a a partir do segundo semestre de 1996. Como vinha da atuação pastoral de dez anos em duas comunidades evangélico-luteranas na circunvizinhança de São Leopoldo, passei a escrever tendo em vista dois aspectos aparentemente irreconciliáveis: prática pastoral e ciências da religião. Mesmo com todos os tensionamentos, procurei olhar para as vivências religiosas dos fiéis para além do discurso institucional. Desta forma surgiu o tema da minha preleção proferida no segundo semestre de 1996: *O subterrâneo Religioso da Vida Eclesial*.

A tensão entre um insider e um outsider na mesma pessoa exigiu um deslocamento de uma metodologia da pesquisa social marcada pelo positivismo em direção a uma perspectiva de observação crítica mesmo estando imerso nas atividades pastorais. Não foi um processo fácil, mas facilitado pelo recurso à literatura. A obra de Jorge Amado, *Dona Flor e seus Dois Maridos*, possibilitou uma leitura da religião no cotidiano de uma comunidade religiosa. Dona Flor vivia entre dois mundos durante a sua vividez. Mesmo com seu casamento com o farmacêutico, um homem metódico, que nada tinha a ver com o falecido Vadinho, uma pessoa desregrada e dada à malandragem. Por algum tempo Dona Flor vivia entre estes dois mundos, até que um rito religioso fez com que a morte física fosse sucedida por uma morte espiritual. Assim, a partir desta perspectiva de uma teologia “Floriana” foi possível perceber os discursos subterrâneos da vida eclesial daquelas comunidades institucionalizadas e orientadas por uma teologia confessional.

Deslocando-se da análise do campo religioso comunitário confessional, o texto *Tendências Religiosas e Transversalidade: hipóteses sobre a transgressão das fronteiras*, possibilita uma problematização sobre fronteiras em tempo de globalização. A abordagem analisa as fronteiras na sua ambivalência; pode-se cruzar fronteiras para recriar novos sentidos ou para invadir e impor uma determinada visão de fé. O texto tematiza a *desterritorialização* e a *destraditionalização* como possibilidades criativas, já que não se prendem aos engessamentos dos dogmatismos eclesiásticos.

Retomando palavras do resumo de artigo, assim mapeamos as novas fronteiras. O artigo reflete sobre as reconfigurações dos mapas das religiões com o auxílio da noção de “transversalidade”, visando captar a dinâmica da migração de ideias e crenças religiosas distantes de seus contextos, “destraditionalizadas”, que interagem com religiões constituídas, aprofundando, assim, mudanças mútuas. O foco é a religião cristã no Brasil, e a pergunta por uma matriz religiosa subjacente às denominações religiosas, que permitem, por exemplo, o trânsito de fiéis entre o pentecostalismo e a renovação carismática católica e de outras

confissões protestantes. O êxtase religioso pode ser tomado como um outro exemplo de transversalidade.

Entre os anos 2000 e 2001 aconteceu um intercâmbio de docentes do PPG da EST e dos departamentos de teologia e ciências da Religião da Universidade de Bayreuth. O grupo de docentes da Alemanha estiveram em São Leopoldo por três semanas. Trataram do tema Renascimento. O grupo de docentes de São Leopoldo esteve três semanas na cidade de Bayreuth, também por três semanas, dias depois dos atentados às torres gêmeas nos Estados Unidos da América. O tema de pesquisa de nosso grupo foi *Curas Espirituais*. Professor Ricardo W. Rieth tratou do tema Cruz e cura na teologia e na poimêmica em Lutero; professor Uwe Wegner abordou o tema Demônios, maus espíritos e a prática exorcista de Jesus nos evangelhos. Outros docentes da EST escreveram sobre o tema *Curas Espirituais*; seus textos estão no volume 43, número 2, de Estudos Teológicos de 2003. De minha parte abordei para aquele projeto de intercâmbio o tema *Etiologia das Doenças e Pluralismo Religioso*.

Como o resumo do texto ainda está bem atual, transcrevo as suas palavras como apresentação do tema. O artigo limita-se a um mapeamento introdutório do nexos entre o binômio cura/doença em algumas práticas religiosas brasileiras. Simultaneamente, buscou-se destacar de forma elementar as narrativas de pessoas que buscam nas igrejas e religiões curas de seus males físicos e espirituais como ressignificação de suas vidas, permitindo, assim, um novo desenho do mapa religioso brasileiro, cujas fronteiras ora se fecham, ora se abrem. Desta forma, o evolucionismo que forjou uma compreensão científica da medicina e da teologia – influenciadas pela secularização – pode ser apropriado por uma “lógica” simbólica que se caracteriza pela complementariedade de métodos e de discursos. As práticas religiosas “terapêuticas” são simbólicas, isto é, se apropriam de diversos saberes, o que as teologias e a medicina pouco sabem fazer.

Além dos nove textos que compõem este E-Book - *Ciências da Religião na EST: Uma Hóspede Impertinente?*, acrescentamos as

Memórias do Professor André Droogers, primeiro docente de CR da EST. Como testemunhamos, depois de uma quarentena de anos de contágio não infeccioso entre teologia e ciências da religião, testemunhado por Estudos Teológicos nos seus setenta anos, nasce um curso de Licenciatura em Ciências da Religião. Novamente, a Faculdades EST inova a partir de suas raízes.

Por fim, mas não menos importante, é preciso destacar que a presença da Ciências da Religião, por quarenta anos, contribuiu para o diálogo entre as igrejas e a compreensão do universo religioso plural e contraditório. Por isso Ciências da Religião foi o primeiro tema da série *Teologias e Interculturalidade*, que fará o resgate de artigos e a apresentação de novas pesquisas, gerando um estado da arte nas várias áreas em que o Programa de Pós-Graduação (PPG) da Faculdades EST tem se destacado desde a sua criação.

Finalizo com uma frase que formulei recentemente, a qual talvez eu tenha lido de alguém outro ou outra, mas assumo como minha: *Graças a Deus, Deus não é religioso.*

São Leopoldo,
Advento de 2020

Memórias

André Droogers

Num dia em 1979, pelas cinco da tarde, estava no elevador do prédio da minha universidade, indo para casa. Por acaso, o meu diretor do Instituto para Estudo da Religião, o professor Dick Mulder, estava aí também. Ele, na época, era presidente da Missão das Igrejas Reformadas na Holanda, que – junto com a outra Igreja Reformada – teve contatos ecumênicos com a IECLB e a EST. Lá, pelo apoio das duas igrejas, o historiador da igreja, Klaus van der Grijp, estava atuando. O professor Mulder me contou que o Klaus ia voltar para a Holanda e que a EST tinha sugerido que, como sucessor, um cientista da religião estaria bem-vindo. 'Talvez não seja algo para ti, pois tua área é a África, mas queria que soubesses.'

Conversamos em casa sobre a proposta. E consultei colegas. A maioria não recomendou uma ida para o Brasil. 'Fique na terra africana, já tens uma boa base para continuar como africanista'. De fato, depois de cinco anos numa universidade no Congo, e com uma tese de doutorado bem avaliada sobre um assunto africano, uma transferência para o Brasil parecia uma perda de capital acadêmico.

Por outro lado, os anos no Congo tinham trazido o prazer e o desafio de viver com a família no exterior. E profissionalmente falando, houve claramente uma forte influência africana nas culturas e religiões do Brasil.

No final das contas minha esposa Ineke e eu decidimos, com o aval dos nossos dois filhos, na época 10 e 8, que eu ia me candidatar para a vaga em São Leopoldo. Fui aceito. Não sabíamos que a fase brasileira na nossa vida ia ter tanta influência que depois de quarenta anos continua sendo presente na nossa maneira de ser.

Começamos o preparo. O visto foi solicitado. O país estava ainda sob pleno regime militar. As relações da IECLB com as autoridades eram tensas. Descobrimos isso logo, porque na

mesma época um pastor holandês, destinado ao trabalho nas colônias holandeses do Paraná, conseguiu o visto dentro de três semanas. Contrária à IECLB, a igreja naquela região não tinha se manifestado de maneira nenhuma contra o regime... Nosso pedido ficou pendente durante meio ano.

Esta desvantagem tinha a vantagem que tivemos tempo para aulas de Português. Uma professora brasileira, casada com holandês, nos introduziu nos segredos da língua. E sobrou tempo para familiarizar-me com a literatura sobre as religiões do Brasil.

Em agosto de 1980 chegamos finalmente em Curitiba, onde tivemos meio ano para nos perfeiçãoar na língua, e para conhecer uma comunidade da IECLB. Eu pude me acostumar com a prática das várias religiões que naquela cidade atuavam no mercado religioso. O pastor Kjell Nordstokke e sua esposa Kazumi eram nossos excelentes guias durante aquele semestre.

Essa era a minha pré-história com a IECLB e a EST. No início de 1981 nos mudamos para São Leopoldo. O primeiro contrato cobriu dois anos, prorrogado duas vezes, uma vez por dois anos e finalmente por um ano só.

Temas

Já antes de chegar no Brasil, vários temas que deveriam me ocupar no trabalho na EST ficaram evidentes. Uma vez em São Leopoldo, numa das primeiras reuniões dos professores que assisti, pedi aos colegas que me aconselhassem quanto às ênfases que devia colocar, tanto nas aulas quanto na pesquisa. No caderno em dois volumes, 'Ciências da Religião', que escrevi logo para acompanhar as minhas aulas, estes temas estão presentes.

Com a ajuda dos corpos docente e discente, consegui desenhar o meu mapa pessoal da paisagem religiosa brasileira e também planejar o meu roteiro acadêmico. Procurei de pôr isso na prática até metades de 1985, quando voltei para a minha universidade na Holanda. Fui sucedido pela professora Sáskia Ossewaarde.

Sincretismo

Na minha lista de temas, o primeiro era o **sincretismo**. Tornou-se o assunto da minha preleção inaugural. Procurei colocar, ao lado do conceito teológico negativo e condenador, outra abordagem, mais objetiva, inspirada pelas ciências sociais e particularmente minha área, a antropologia cultural.

A base da minha proposta era uma visão do ser humano. Esta visão permeia também a discussão sobre os outros temas. Basicamente coloquei que toda pessoa desenvolve uma maneira de experimentar o seu mundo a partir de um repertório de significados. Este repertório, construído inicialmente na educação, em todas as suas formas, muda o tempo todo. Influências, descobertas e uma quase-constante reflexão produzem alterações.

É importante observar que este processo se passa num contexto no qual sempre uma forma do poder se faz sentir. Poder pode ser definido como a capacidade de influenciar o comportamento de outra pessoa, mesmo contra sua vontade. O repertório de significados é influenciado pelo contexto de poder. Muitas vezes o poder serve uma ordem eficiente, mas ele também pode ser norteado por interesses pessoais, nefastos e exclusivos.

Aplicado ao tema de sincretismo, traz uma crítica à postura teológica negativa que se impõe a partir de uma base de poder exclusiva no campo religioso, mais precisamente eclesiástica. A ironia da opção negativa do sincretismo é que as religiões monoteístas, inclusive o cristianismo, são produtos de processos sincretistas. Veja só a maneira de celebrar o Natal. O debate sobre sincretismo estimula a reflexão sobre a identidade religiosa preferida.

Teologia da religião e das religiões

O segundo tema tem a ver com o assunto do sincretismo. Se trata da **teologia da religião e das religiões**. Em princípio não faz

parte da temática das ciências da religião ou das ciências sociais. Mas lecionando numa faculdade de teologia, este tema está na pauta. Já entra no debate sobre sincretismo. Qual a atitude responsável para com outras religiões, por exemplo tudo que se oferece na sociedade brasileira?

As opções são várias, indo de uma rejeição de tudo que é diferente, para uma postura que de alguma maneira mostra compreensão e tolerância. Obviamente o sincretismo aceita o valor de várias religiões e se deixa inspirar por elas. Uma opção tolerante influencia também a atitude no diálogo ecumênico e inter-religioso.

Como o método principal do antropólogo é a observação participante, minha atitude preferida é de se interessar pela outra religião, tentando conhecê-la por dentro, na medida do possível. Não significa conversão ou apoio, mas alimenta conhecimento como preparo para uma possível relação de entendimento.

A religiosidade popular luterana

Conhecer por dentro era também meu motivo concernente ao terceiro tema: **a religiosidade popular luterana**. Os colegas na EST me estimularam de desenvolver este foco quando propus este assunto para a minha pesquisa eventual. Percebi nos contatos com os estudantes que nas suas comunidades houve uma influência de uma religiosidade que veio da Europa, já com a primeira imigração. Benzedeiras e 'Himmelsbriefe' faziam parte desta tradição popular. Virou ao mesmo tempo um exercício na teologia das religiões e era parte do debate sobre sincretismo. Tradicionalmente os pastores tinham condenado estas práticas. Por outro lado, as benzedoras muitas vezes tinham conhecimento de ervas medicinais. Além disso, com a vinda do feminismo, eram vistas como mulheres emancipadas, reconhecidas no seu valor para a comunidade.

Mas quanto à religiosidade popular luterana, tinha mais do que a tradição que veio da Europa. Vários estudiosos tinham estudado a religiosidade popular católica, mas o lado protestante

tinha ficado fora dos interesses dos pesquisadores. Assim achei importante procurar contribuir da minha parte.

No contexto católico, além de outras tradições populares, os pesquisadores se interessaram pela relação entre clero e leigos. A minha ênfase no papel do poder na prática religiosa me inspirou de ver como este aspecto se manifestou nas comunidades da IECLB. Tive a oportunidade de pesquisar no interior do Espírito Santo. Outro holandês, Antônio Roos, atuava lá no time 01 (Zero-Um). Ele e o pastor Norberto Berger me introduziram na realidade luterana capixaba. Fiz pesquisa de campo sobre o papel dos pastores, no passado e atualmente. Ao mesmo tempo estudei outros aspectos da religiosidade popular luterana. Resultou num pequeno livro, publicado pela Editora Sinodal.

Teologia da libertação

Tinha uma dimensão da pesquisa no ES que ilustra o quarto tema: **a teologia da libertação**. Como o time 01 se inspirou nesta visão teológica, me ocupei na minha pesquisa também com a atuação dos pastores, principalmente nas comunidades de base que fundaram, mas também nos seus esforços de mudar a vida política local. Principalmente na época das eleições, tomaram posição contra a velha elite local que até então se deixou eleger cada vez nos conselhos municipais e no papel de prefeito. Detalhe interessante: em vários casos a mesma elite dominava o conselho da igreja local. Acompanhei os acontecimentos, na medida do possível, na região de Santa Maria de Jetibá.

Como na faculdade vários colegas atuavam como teólogos da libertação, e o esquema ver-julgar-agir era importante, o meu papel virou ser informante acadêmico na fase de 'ver'. Como cientista social pude contribuir nas discussões e nos seminários.

Gradativamente tinha outra elaboração da teologia da libertação, que era a teologia feminista. Mais do que eu, a minha esposa Ineke teve um papel na divulgação das idéias centrais deste forma de teologia entre as estudantes da EST – inclusive alguns estudantes. As igrejas que financiavam o nosso trabalho na EST

assumiram as despesas quando alguns anos depois dr. Wanda Deifelt, uma das estudantes mencionadas acima, foi nomeada na faculdade para o ensino nesta área.

Quero acrescentar ainda que até agora a teologia da libertação nos acompanha como uma inspiração na nossa vida cristã, também na comunidade eclesial onde Ineke e eu participamos atualmente.

As religiões mediúnicas

Vários dos temas já mencionados entraram no quinto tema: **as religiões mediúnicas**. Quando a diretoria da EST sugeriu que um cientista da religião seria outro professor enviado dentro do convênio com as igrejas da Holanda, a presença destes cultos tinha certamente alimentado este pedido. Tanto a umbanda quanto o kardecismo atraiu membros das comunidades luteranas. Assim, para futuros pastores seria importante saber mais sobre estas religiões, para pelo menos poder conversar com estes membros. Desta maneira, no curso, dediquei tempo a este tema. Uma das tarefas que sugeri aos estudantes foi uma visita a um terreiro de umbanda, sobre o qual escreviam um relatório. Além disso, fui autor de um pequeno livro sobre a pergunta 'O que é umbanda?' (Editora Sinodal). E dediquei uma parte do meu tempo de pesquisa a este assunto, visitando terreiros e casas espíritas em São Leopoldo e Porto Alegre.

Um dia o presidente da IECLB teve contato com um senhor que veio de uma família luterana mas que tinha-se tornado kardecista. O presidente se lembrou da minha presença na EST e sugeriu que eu iniciasse um diálogo com esta pessoa. O efeito foi que ganhei um informante que sabia muito da tradição espírita. Além disso ele me apresentou em uma das casas espíritas de Porto Alegre que se especializava na cura de pessoas. Abriu para mim uma oportunidade de fazer pesquisa de campo naquela casa. Aí encontrei uma colega antropólogo americano, Sidney Greenfield, da universidade de Wisconsin, com quem em seguida, quando

estava de volta na minha universidade na Holanda, colaborava em vários projetos acadêmicos.

O pentecostalismo

Um outro exemplo de uma linha de pesquisa que trouxe comigo quando voltei para a Holanda, era o último tema: o **pentecostalismo**. Na época o crescimento das igrejas pentecostais no Brasil e no mundo inteiro começou a ser exponencial. Dentro de trinta anos as estatísticas mostraram uma multiplicação por sete. Foi justamente esta expansão fenomenal que chamou a atenção dos estudiosos. Este tema, como o precedente, tinha importância para a IECLB, não só porque a igreja perdeu membros para as igrejas pentecostais, mas também porque dentro da IECLB uma ala carismática começou a se manifestar. Os pastores e membros que se identificaram com esta forma do cristianismo combinaram uma preferência evangelical com a descoberta dos dons carismáticos. Mais uma vez existia necessidade de informar os estudantes como futuros pastores sobre estas formas religiosas.

Confesso que na época não tenho previsto o papel político que as igrejas pentecostais iam ter na atualidade brasileira. Era óbvio que elegeram os seus candidatos nos órgãos políticos, mas estes representantes se limitaram às questões morais típicas pentecostais, como aborto e homossexualidade. Agora está claro que a maioria representa um setor que opta pela política da direita.

Para mim o estudo do pentecostalismo foi o início de um trajeto de muitos anos. Tive um papel na fundação tanto de uma rede de pesquisadores na Europa, chamada *GloPent*, quanto de uma revista acadêmica sobre assuntos pentecostais, *PentecoStudies*, que existe até agora. Vários dos doutorandos que tive o privilégio de acompanhar nos seus projetos se dedicaram ao estudo do pentecostalismo em algum canto do mundo. Penso que sem a EST não teria seguido neste caminho.

Aprendizagem

Além destes temas, quero relevar várias atividades que contribuíram à minha aprendizagem. Elas não faziam diretamente parte da área das ciências da religião, mas eram parte integrante da tarefa de docente. Me lembro por exemplo dos cultos na capela, da participação nos volumes homiléticos 'Proclamar Libertação', e das reuniões acadêmicas sempre alegres e inspiradoras.

O que me formou, graças à EST, é a experiência da organização dos seminários semestrais. Em conjunto os estudantes e os docentes decidiam quais seriam os assuntos abordados nos grupos de seminário. Mesmo que nunca consegui realizar uma cópia deste sistema no meu contexto acadêmico da Holanda, o espírito desta maneira de trabalhar me acompanhou sempre e me influenciou muito na minha maneira de lecionar.

Sincretismo*

André Droogers

Tenho a honra de ser o primeiro docente que ocupa a cadeira de ciências religiosas nesta faculdade. A palestra inaugural oferece uma boa ocasião para falar da relação entre a teologia e as ciências religiosas, um assunto fundamental que merece ser tratado no início da existência da cadeira. Podemos fazer isso falando de sincretismo.

Talvez não seja cortês dizê-lo agora, mas a história da presença das ciências religiosas nas faculdades de teologia foi a história da luta pela emancipação desta matéria⁵. Ela teve que se libertar da influência da teologia. Para não repetir a história talvez seja uma boa ideia explicar, por meio de um estudo do conceito 'sincretismo', em que o hóspede, as ciências religiosas, difere do dono da casa, a teologia. As ciências religiosas gostam de ser convidadas nas faculdades de teologia, mas fazem questão de não perder a sua identidade no encontro com a teologia.

Qual seria então a diferença entre as ciências religiosas e a teologia? As ciências religiosas estudam a religião como fenômeno geral e estudam religiões concretas, comparando as suas histórias e os seus fenômenos. Para elas o cristianismo é uma das religiões estudadas. Os valores e as doutrinas do cristianismo não são mais importantes do que os das outras religiões. Nas suas pesquisas, as ciências religiosas aceitam somente critérios de metodologia científica. Na medida do possível, as ciências religiosas tentam respeitar as regras da objetividade, mas estão conscientes do fato de que a objetividade absoluta não existe. De modo geral as ciências religiosas evitam pronunciar-se sobre a verdade das

* Publicado no volume 21, n.3 de 1981.

⁵ Walter Holsten, citado por Carl-Martin Erdsman. *Theologie oder Religionswissenschaft?*, in: Günter Lanczkowski (ed.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft* (Darmstadt, 1974), pág. 320-359 (referências p. 336).

religiões. As ciências religiosas em si não são religiosas, e por isso seria melhor falar-se em ciências da religião ou das religiões.

Tudo isto não quer dizer que o cientista da religião não tenha religião. Ele pode ser adepto de uma religião, e certos autores dizem até que ele teria que o ser para poder entender uma religião, qualquer que seja. Mas ele tem que fazer o seu trabalho sem que as opiniões da sua religião influenciem as suas pesquisas. Ele evita uma avaliação crítica das doutrinas e práticas da religião estudada.

Por isso, enquanto a teologia cristã fala de conhecimento do Deus que se revelou na história de Israel e especialmente na vida de Jesus Cristo, ou seja, fala dentro do quadro de uma única religião as ciências da religião estudam todas as religiões, sem ter uma opinião sobre a verdade de uma determinada religião. Não é o conhecimento de **Deus** que é o alvo das ciências da religião, mas sim o conhecimento que os **homens**, de qualquer religião, têm de Deus, de deuses, de espíritos etc⁶.

Surge então talvez a pergunta: Se as ciências da religião fazem questão da sua independência e não querem respeitar as regras da casa, o que é que elas estão fazendo numa faculdade de teologia? Para encontrar uma resposta a esta pergunta, um estudo do conceito 'sincretismo' também pode ajudar. Desta maneira espero mostrar como as ciências da religião podem oferecer à teologia os recursos para um melhor conhecimento de outras religiões e da religião em geral. Este conhecimento é indispensável para várias matérias da teologia. No Antigo e Novo Testamento e na História da Igreja outras religiões frequentemente desempenham um papel importante. Uma pergunta que interessa à Teologia Sistemática é a concernente a uma teologia das religiões. A Missiologia e a Teologia Prática precisam de conhecimento sobre as religiões que atuam fora e dentro da igreja.

⁶ Th. P. van Baaren. Menschen wie wir, Religion und Kult der schriftlosen Völker (Gütersloh, 1964), pág. 147.

Esta palestra sobre ‘sincretismo’ serve, portanto, para duas finalidades. Em primeiro lugar ela nos dá a ocasião de entender a relação das ciências da religião com a teologia. Num segundo passo ela pretende contribuir para o conhecimento de um fenômeno religioso que faz parte da realidade religiosa brasileira e que, segundo certos autores⁷, é a característica principal desta realidade. Mas o sincretismo não é o privilégio do Brasil, pois existiu em outros lugares e em outras épocas⁸.

Eu me proponho apresentar, nesta palestra, em primeiro lugar os vários significados da palavra ‘sincretismo’, num segundo parágrafo quero avaliar esta variedade, para apresentar, em seguida, uma abordagem que me parece ser mais frutífera. Na conclusão volto a certas perguntas feitas nesta introdução.

O que é sincretismo?

Talvez a melhor maneira de entender a variedade estonteante dos significados e das definições de ‘sincretismo’ seja a de dar alguns exemplos concretos.

Há dois mil anos Plutarco usou a palavra pela primeira vez. Para ele, sincretismo significava: agir como os cretenses, os habitantes de Creta, que tinham a reputação de brigar muito entre si, mas de unir-se quando tinham de enfrentar um inimigo comum⁹.

⁷ Roger Bastide, ‘The Present Status of Afro-American Research in Latin America’, *Daedalus* 103, no. 2 (1974), pág. 111-123. (referência pág. 111); Hanns-Albert Steger, ‘Revolutionäre Hintergründe des kreolischen Synkretismus, Soziale Aspekte geheimen Religionsumwälzung im kolonialen (und nach-kolonialen) Afro-Amerika’, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 4 (1970), pág. 99-141.

⁸ Raimundo Cintra, ‘Encontros e desencontros das religiões’, in: *Vozes* 71 n. 7 (1977), pág. 525-542; J.H.Kamstra, *Synkretisme, Op de grens tussen theologie en godsdienstfenomenologie* (Leiden 1970); H Kraemer, *De wortelen van het syncretisme* (s-Gravenhage 1937); G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1956), pág. 688s.

⁹ Kamsua, op.cit, pág. 8; Leonardo Boff, Avaliação teológico-crítica do sincretismo’, *Vozes* 71, no. 7 (1977), pág. 53-68 (573-588) (referência pág. 588 n. 2).

O mesmo significado de conciliar posições opostas surge de novo depois da Reforma. Nesta época os sincretistas são pessoas que tentam reconciliar teólogos que assumem posições contrárias. Mas a palavra obtém um sentido pejorativo: ser chamado de sincretista não é um elogio. Os sincretistas são acusados de querer diluir as opiniões teológicas¹⁰.

No âmbito das religiões, a palavra sincretismo, de vez em quando, tem o mesmo som negativo. Todo caso, em que a pureza de uma religião é ameaçada por ideias e práticas que têm a sua origem numa outra religião, é considerado caso sincretista. Neste sentido o culto de Baal no Israel do Antigo Testamento é sincretista. Mas podemos pensar também em exemplos brasileiros, como a introdução de divindades da África Ocidental, os orixás, no catolicismo brasileiro, ou, talvez melhor, à introdução de santos na religião africana dos escravos. Ou a atividade de curandeiros nas comunidades evangélicas luteranas¹¹. Mais um exemplo: eu me lembro de várias pessoas cristãs numa tribo do Zaire, onde fiz pesquisas, que me disseram que elas invocavam os espíritos ancestrais – da religião africana tradicional – pedindo ajuda para serem bons cristãos¹².

Uma outra interpretação de sincretismo, parecida com a precedente, fala de sincretismo como a tendência de encarar todas as religiões como caminhos legítimos para a salvação. Cada religião teria uma parte da verdade, mas somente o conjunto de todas as religiões ofereceria toda a verdade. A meta é construir uma religião universal que pode ser a religião de toda a humanidade¹³. A maioria dos brasileiros, mesmo permanecendo

¹⁰ Boff, art. cit., pág. 588 n. 2; Kamstra, op. cit., pág. 9.

¹¹ Nelso Weingaertner. Ocultismo – religiosidade popular, in: *Estudos Teológicos* 16 no. 3(1976), pág. 25-32.

¹² André Droogers. 'An African Translation of the Christian Message. Changes in the concepts of spirit, heart and God among the Wagema of Kisangani. Zaire', in: R Schefold. J.W.Schoorl and J. Tennekes (editores). *Man, Meaning and History, Essays in Honour of H. G. Schulle Nordholt* (The Hague 1980), pág. 300-331 (referência pág. 314).

¹³ Contra esta forma de sincretismo veja: W. A. Visser t Hooft. *Cristianismo e Outras Religiões* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968).

em sua religião, parece ser da opinião que “todas as religiões são boas”¹⁴. Esta mesma tolerância existe em certas religiões, como o hinduísmo, face às correntes dentro da religião, mas também no contato com outras religiões. E conhecemos todos o caso dos Gregos de Atenas que colocaram no Areópago um altar reservado 'Ao Deus desconhecido'. Para os que propagam esta mistura de religiões, o sincretismo perde o seu sentido pejorativo e torna-se uma atitude aceitável. A pureza da religião não existe, nesta visão, na exclusividade de uma certa religião, mas é realizada na união de todas as religiões ou pelo menos na tolerância entre as religiões do mundo.

Mas existem ainda outras definições de sincretismo. Pode-se falar de sincretismo, quando uma religião sai da sua cultura de origem e precisa adaptar-se a uma outra cultura. Dentro do Novo Testamento podemos encontrar os exemplos do evangelista João que introduz o termo grego de *logos* na mensagem cristã, e de Paulo que contribui para a helenização do cristianismo. Podemos também mencionar o exemplo de Natal no calendário de festas da igreja. Natal é celebrado na data da antiga festa do solstício do inverno¹⁵. E a história da atividade missionária da igreja oferece muitos exemplos deste sincretismo.

Neste quadro fala-se também em sincretismo, quando uma religião se adapta a uma cultura. Heiler falou assim do catolicismo como “um sincretismo grandioso e infinitamente complexo”¹⁶. Hoornaert que cita esta frase de Heiler, vê o sincretismo não só como resultado do encontro de duas religiões, mas também como produto do processo de integração de uma religião numa certa estrutura social¹⁷. Ele usa a definição de Kamstra que define o sincretismo como ‘a coexistência de elementos – entre si

¹⁴ Eduardo Hoornaert. *Formação do Catolicismo Brasileiro, 1550-1800* (Petrópolis 1974), pág 25; Pedro A. Ribeiro de Oliveira, ‘Coeastência das religiões no Brasil’, *Vozes* 71. no. 7 (1977), pág 35-42 (555-562) (referência pág 558).

¹⁵ Cintra, art. cit., pág. 537.

¹⁶ Citado por Hoornaert, op. cit., pág. 27, e Eduardo Hoornaert. ‘pressupostos antropológicos para a compreensão do sincretismo’, *Vozes* 71 no 7 (1977), pág 43-52 (563-572) (referência pág. 571).

¹⁷ Hoornaert, op.cit., pág. 23.

estranhos – dentro de uma religião¹⁸. Neste processo de adaptação, a essência da mensagem desta religião pode ser respeitada, mas existe também a possibilidade de que, na adaptação, o caráter essencial da religião mude. Hoornaert e Leonardo Boff, falando do caso do cristianismo, distinguem, assim, entre verdadeiro e falso sincretismo¹⁹. Surge imediatamente a pergunta teológica mas o que é essencial na mensagem cristã?'. Quais são os critérios? Será que o 'Deuschtum' (germanidade) na IECLB é um exemplo de sincretismo falso ou verdadeiro²⁰?

Para completar a confusão menciono ainda a abordagem que vê o sincretismo como uma falta de integração e de sistematização de elementos de origens diferentes²¹, e a abordagem contrária que enxerga o sincretismo como uma síntese, em vez de uma mera coexistência, de diversos elementos numa nova religião²².

Uma avaliação das várias definições.

Diante desta infinidade de definições nós podemos concluir que elas têm muito pouco em comum. Todas falam em mistura de ideias ou práticas religiosas. Mas de resto existem só diferenças. Quem quer usar o termo sincretismo deve enfrentar, então várias opções. A principal destas opções me parece ser, se a definição de sincretismo teria que ter um caráter subjetivo ou deve ser

¹⁸ Kamstra, op.cit., pág. 9, 10.

¹⁹ Hoornaert, op.cit., pág. 137s; Boff, art.cit., pág. 581s.

²⁰ Martin Norberte Dreher, Kirche und Deuschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (Göttingen 1978).

²¹ Kamstra, op.cit., pág. 10; Van der Leeuw, op.cit., pág. 689; Juana Elbein dos Santos. A percepção ideológica dos fenômenos religiosos; Sistema Nagô no Brasil, Negritude Versus Sincretismo, in: *Voices* 71 no. 7 (1977), pág. 23-34 (543-554) (referência p 543. 544).

²² Roger Bastide. 'Premier Bilan (de la mission au Brésil, septembre 1973)', in: *Archives de Sciences sociales des Religions* 38 (1974), pág. 10-11 (referência pág. 11); Kamstra, op.cit., pág. 11; De Oliveira, art.cit., pág. 556; Renato Ortiz, 'Du syncrétisme a la synthèse. Umbanda, une religion bréaiienne', in: *Archives de Sciences sociales des Religions* 40 (1975), pág. 89-97 (referência pág. 92.93); J.D.Y.Peel 'Syncretism and Religious Change', in *Comparative Studies in Society and History* 10 (1967-68), 121-141.

objetiva. No primeiro caso o sincretismo pode ser visto como um fenômeno positivo, como no caso das pessoas que estão buscando uma religião universal. Mas igualmente subjetiva é a versão pejorativa de sincretismo que entende este fenômeno como uma ameaça da religião pura e verdadeira. Uma abordagem objetiva limita-se à constatação de que uma religião muda sob a influência de uma outra religião (ou de uma cultura ou estrutura social, como Hoornaert propôs), mas neste tipo de estudo falta uma avaliação destas transformações.

No início desta palestra disse que as ciências da religião têm que se emancipar da influência teológica, e que o conceito de sincretismo serve para mostrar a diferença entre ciências da religião e teologia. Muitos cientistas da religião eram e são cristãos e trabalham em faculdades de teologia cristã. De maneira consciente ou inconsciente isso determinava a sua maneira de estudar as outras religiões. A linguagem que servia como meio de descrição veio da cultura ocidental e do cristianismo. Para nós é importante ver que o assunto desta palestra, o conceito sincretismo, fazia parte desta linguagem, especialmente onde ele expressa uma preocupação com a pureza da religião. Enquanto uma opinião teológica e subjetiva sobre sincretismo tem a sua legitimidade dentro da teologia, ela não ajuda muito nas pesquisas das ciências da religião. Como nós vimos, as ciências da religião pretendem estudar as religiões sem pressuposições sobre a verdade pura destas religiões. Para elas só serve uma definição objetiva de sincretismo.

Mas mesmo assim temos que perguntar-nos, se o conceito de sincretismo tem uma função para as ciências da religião. Será que elas precisam realmente deste conceito para descrever mudanças religiosas sob a influência de uma outra religião, ou de uma cultura. Se o assunto sincretismo é importante, ele parece ser isso não para as ciências da religião, mas para a teologia (ou pelo menos para a elite teológica do cristianismo, porque o povo

geralmente não tem problemas com o sincretismo²³. A inspiração para um estudo do sincretismo parece vir da teologia, especialmente de sua preocupação com as mudanças no cristianismo sob a influência de outras religiões. Quer dizer que o fenômeno é estudado a partir do cristianismo, para saber o que acontece com este cristianismo. O outro lado da moeda, o que acontece com as religiões que fornecem os elementos para mudar o cristianismo, não parece ser interessante. O ponto de partida é o cristianismo. O sincretismo nas outras religiões parece somente ser interessante e importante na medida em que ele atinge o cristianismo.

Mesmo Hoornaert e Boff²⁴, que no início das suas obras optam por uma definição objetiva de sincretismo, explicando que qualquer religião, incluindo o cristianismo, mostra inevitavelmente um certo sincretismo, voltam depois para uma distinção entre verdadeiro e falso sincretismo. Falso sincretismo não é um sincretismo que, segundo os critérios de uma determinada definição, não merece o nome sincretismo, mas trata-se de um sincretismo que leva à paganização do próprio cristianismo²⁵. Enquanto a definição de sincretismo usada por Hoornaert e Boff é geral e aplicável a todas as religiões, a distinção entre verdadeiro e falso sincretismo funciona só dentro do cristianismo, mais especificamente no catolicismo.

A conclusão desta avaliação parece inevitável. Se o conceito sincretismo tem tantos sentidos, e se ele representa um problema teológico subjetivo que é importante para o cristianismo, mas não necessariamente para as ciências da religião, então este conceito perde a sua utilidade. Seria melhor riscar esta palavra de nossos vocabulários²⁶. Poderíamos terminar aqui a palestra.

²³ Hoornaert, op. cit., pág. 29.

²⁴ Boff, art. cit.; Hoornaert, op. cit., art. cit.

²⁵ Hoornaert, op. cit., pág. 138.

²⁶ Elbein dos Santos, art. cit.

Mas há razões para continuar o nosso raciocínio ainda um pouquinho. Em primeiro lugar: termos não desaparecem por causa de palestras inaugurais. Eles têm uma tenacidade enorme. Em segundo lugar: um conceito e a definição deste conceito são expedientes para obter uma compreensão melhor do fenômeno. É este fenômeno que nós queremos entender e não a sua definição. A discussão sobre definições não é uma finalidade em si. Uma terceira razão é que para as ciências da religião, que são hóspedes numa faculdade de teologia, deve ser um prazer estudar um assunto de interesse para a teologia. A única condição que as ciências da religião podem estipular é que o seu método exclua a possibilidade de aceitar critérios cristãos na sua pesquisa, e que a avaliação teológica comece depois da sua pesquisa. Em vez de uma desvantagem, esta condição me parece ser uma vantagem para a teologia, porque ela obtém, desta maneira, um conhecimento melhor do assunto sobre o qual ela quer formular a sua opinião. Muitas vezes os mal entendidos têm a sua raiz nos preconceitos teológicos

Mas mesmo se nós aceitamos que o fenômeno do sincretismo é importante, mais importante do que o termo em si, fica a pergunta o que realmente está acontecendo nos casos em que se faia, de maneira imprecisa e confusa, em sincretismo. Se uma religião muda, por qualquer influência que seja, como é que estas transformações podem ser entendidas?

Sincretismo: um processo simbólico²⁷.

Podemos ver o sincretismo como um fenômeno que faz parte de um processo mais amplo, de transformações religiosas em geral. A razão de enxergar só esta parte sincretista é de natureza teológica, tendo a sua origem numa preocupação concernente à defesa da essência da verdadeira fé cristã. As ciências da religião não têm razões científicas para preferir estudar o fenômeno chamado sincretismo, como um tema a parte. Parece melhor estudar o sincretismo no quadro geral das transformações religiosas, porque a diferença entre uma mudança provocada sob a influência de uma outra religião e uma mudança por qualquer outra razão não é essencial.

Qual é, então, este quadro geral das transformações religiosas? Para entender isso teríamos que saber o que o **homem**²⁸ faz neste processo. Muitas vezes fala-se em transformações religiosas de uma maneira abstrata, como se só os conceitos, as doutrinas, as religiões, fossem os personagens principais. Ou fala-se em fatores sociais que determinam mudanças religiosas, como se o homem fosse objeto passivo de

²⁷ A minha inspiração vem da antropologia simbólica e estruturalista, por exemplo. Malcolm Crik, *Explorations in Language and Meaning, Towards a Semantic Anthropology* (London 1976); René Devisch. 'Processes for the Articulation of Meaning and Ritual Healing among the Northern Yaka (Zaire)', in: *Anthropos* 72 (1977), pág. 683-708; Raymond Firth, *Symbols Public and Private* (London 1973); Edmund Leach. *Culture and communication, The logic by which symbols are connected, An introduction to the use of structuralis analysis in social anthropology* (Cambridge 1976); Victor Turner, *O Processo Ritual, Estrutura e Antiestrutura* (Petrdpolis 1974). Sobre sincretismo uma abordagem parecida em: Marie Madeleine Breeveld. 'Uma Revisão do Conceito de Sincretismo Religioso e Perspectivas de Pesquisa', in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 35, fase 138 (1975), pág. 415-423; Kainstra op. cit., pág. 24; Ortiz, art. cit Renato Ortiz. *A morte branca do feiticeiro negro, Umbanda: Integração de uma religião numa sociedade de classes* (Petrdpolis, 1978), cap. VII; Van der Leeuw, op.cit., pág. 248,693, já falou em 'Verschiebung': 'as formas ficam quase as mesmas, enquanto o conteúdo muda' (248), ou seja, o significado muda (693).

²⁸ Falando sobre 'o homem' eu não considero apenas a pessoa individual, mas o homem social (uma tautologia) como membro de grupos, de uma sociedade, vivendo numa relação dialética com esta sociedade (veja: Peter L. Berger e Thomas Luckmann, *A Construção Social da Realidade, Tratado de Sociologia de Conhecimento* (Petrdpolis 1973), pág. 87).

tudo que cai em cima dele. O que é que o homem faz no processo de mudanças religiosas?

Considero o homem como o único animal que é capaz de inventar e usar símbolos. Adão que passa pelo jardim do Éden, dando nomes a todos os seres vivos, é o protótipo do homem simbolizador. O símbolo é a representação concreta de uma coisa ausente, invisível. Assim, a bandeira representa o nacionalismo. Palavras também são símbolos. A cruz representa para cada pessoa e cada teologia uma outra coisa, é um símbolo múltiplo. Muitas vezes símbolos têm mais significados. Pelo fato de os símbolos expressarem algo ausente, são de importância fundamental na religião, porque geralmente os seres venerados nas religiões são invisíveis.

Estes símbolos e os seus significados não existem de maneira isolada, como grãos de areia. Geralmente os símbolos fazem parte de uma estrutura, são arranjados de uma certa maneira num certo padrão, como acontece com palavras numa frase, ou com conceitos teológicos numa teologia sistemática. Nós aprendemos logo que texto e contexto são inseparáveis. Contudo, esta estrutura não é algo estático, eterno, mas muda. Existe uma dialética. O homem pode aceitar estes sistemas simbólicos e admitir o seu impacto na sua vida. Mas ele também pode agir como arquiteto destes sistemas e mudar o significado de símbolos, eliminar símbolos e significados, introduzir novos símbolos e significados, mudar a estrutura do sistema, criar novos sistemas, substituindo, invertendo, acrescentando, sintetizando, associando, imitando. Estas transformações podem ser o resultado de mudanças na sociedade ou no papel social do homem. O escravo trazido para cá, o migrante vindo da Alemanha, o camponês que vai para a cidade, todos adaptam, numa certa medida, as suas ideias e costumes à nova situação. Mas é também possível que o homem brinque com símbolos e sistemas, sem ser influenciado pela sociedade, como uma criança brinca com blocos, gostando das formas que ela constrói. O caráter dinâmico da atividade simbólica faz com que em certas fases o resultado não seja tão sistemático, deixando certos elementos fora da estrutura, assim como uma criança não usa todos os blocos ao mesmo tempo.

Se nós aplicamos estas ideias ao âmbito da religião, podemos dar o exemplo de nossa faculdade. É um jardim teológico onde, como Adão, estamos dando nomes, a todas as coisas que nós encontramos em nosso mundo. Nós tentamos construir sistemas de símbolos e falamos até em teologia sistemática. Nós lemos a Bíblia e descobrimos (ou não) significados, cada um à sua maneira, e raramente da mesma maneira que os estudantes e professores de dez anos atrás o faziam. O campo religioso é tão rico em significados que a nossa expressão da experiência religiosa é sempre limitada e seletiva, também porque ela surge num determinado contexto cultural e social. Lembro que os conceitos segredo e sagrado estão bastante próximos um do outro. Certos símbolos e certas estruturas ficam fora da nossa atenção, outros, ao contrário, são descobertos. Assim a teologia passou muito tempo sem estar consciente – por exemplo – da justificação pela fé, da tarefa da igreja na sociedade, ou do Espírito Santo, e de repente alguém faz a descoberta, e tudo muda. Durante muitos anos as ciências da religião e as religiões do Brasil não mereceram uma cadeira especial nesta faculdade, e de repente a situação muda e ela é criada. Estudando sistemas filosóficos podemos ficar conscientes da importância de certos filósofos para a nossa atividade. Neste último caso nós não falamos, por exemplo, em sincretismo marxista, mas o mecanismo é o mesmo que no caso do sincretismo, de qualquer espécie que seja.

O sincretismo pode ser visto como aquela parte do processo de transformação de símbolos religiosos em que a inspiração para esta mudança vem de fora, quer de uma outra religião ou de outras religiões, quer da estrutura social ou da sociedade secular. Trata-se não só da mistura de ideias ou práticas religiosas, mas da atividade do homem que brinca com os símbolos da sua própria religião e com os de outras religiões. Pelo fato de ser homem, ele não pode fazer outra coisa. Mesmo se outras pessoas, chamadas sacerdotes ou teólogos, se consideram especialistas na matéria, o homem simples continua a entender a mensagem e a prática religiosa à sua maneira. Assim surgiu a religiosidade popular, apesar do poder teológico da hierarquia eclesiástica. Assim os escravos desenvolveram a sua própria religião afro-brasileira.

Assim surgiu a Umbanda a partir do início da industrialização e da urbanização do Brasil. Assim os nossos membros, nas comunidades, entendem nas prédicas outras mensagens do que o pastor quer apresentar: eles fazem a sua seleção e interpretação. Assim Carlos Mesters deixa inspirar-se pela maneira em que o povo lê a Bíblia, invertendo os papéis tradicionais. Assim todos os prezados ouvintes entendem e interpretam esta palestra à sua maneira.

O homem é um tradutor. Ele vive traduzindo símbolos que vêm de fora, por símbolos familiares, construindo sistemas mais ou menos integrados, mas sempre dinâmicos. Ele precisa de uma certa ordem e identidade para sobreviver, mas esta ordem em si não é totalmente sagrada, mesmo se ele pensa que ela o é.

O poder vigente pode manipular símbolos para determinar o comportamento das pessoas, mas ele nunca pode dominar totalmente o pensamento dos indivíduos. O homem constrói o seu mundo, é determinado por este mundo, mas tem a liberdade de mudar tudo, se quiser. Ele faz isso, quando a sua situação na sociedade não corresponde mais com a visão do mundo. A roça exige uma outra atitude que a grande cidade. A tribo africana difere da situação de dominação na plantação de açúcar. A Pomerânia não é o Espírito Santo. A Faculdade de Teologia não é a comunidade natal dos estudantes. A prosperidade provoca uma outra atividade simbólica do que a pobreza, onde todos os recursos que diminuem a miséria são bem-vindos. Mas em todas as situações, o homem articula o significado, mudando símbolos e estruturas de símbolos, construindo e renovando a sua casa espiritual, tornando profano o que é sagrado, e sagrado o que é secular.

Conclusão

Começamos talvez com a ideia de que falar de sincretismo é falar de outros que têm pouca consideração para com a essência da fé cristã. Mas terminamos falando de nós mesmos. O modelo do homem simbolizador nos une a todas as pessoas de qualquer

convicção religiosa. O assunto do sincretismo é como um bumerangue que volta para quem o usa. Enquanto uma avaliação teológica tende a nos separar dos sincretistas, uma abordagem a partir do processo de transformação de símbolos religiosos funciona como um espelho.

Quero apontar para algumas consequências desta abordagem simbólica para a teologia. Penso em primeiro lugar na situação missionária. Nós não podemos encontrar sincretistas sem estarmos conscientes de nosso sincretismo e da atitude que nós temos em comum com os outros. Isto facilita certamente esse encontro. Nós podemos entender o sincretismo antes de avaliá-lo. A outra pessoa não pode ser mero objeto de nossa evangelização, mas deve ser vista como um homem simbolizador como nós também o somos. Ela não pode ser vista como um barril vazio que podemos encher com a nossa mensagem. **Mutatis mutandis** a mesma conclusão vale para o membro de nossas comunidades. Antes de falar temos que escutar, porque nós não encontramos objetos, mas sujeitos ativos, homens simbolizadores. Escutar é um processo criativo, ativo²⁹. Nós não podemos ditar a verdade, mas a verdade surge no encontro.

Uma outra consequência que quero mencionar concerne a teologia das religiões e ao encontro com outras religiões. Neste encontro nós não podemos participar como apologistas da nossa fé. Mas temos que ousar correr o risco de que a nossa fé mude no encontro com outras religiões. Ou formulado de uma maneira mais positiva: temos que ver as perguntas, colocadas por outras religiões, como desafios para a nossa teologia. Assim podemos descobrir dimensões inesperadas. Mesmo se nós não queremos adotar esta posição no encontro, nós a assumimos inevitavelmente, porque somos homens simbolizadores. Mudamos nós mesmos, mesmo sem estarmos conscientes disso.

Para concluir, quero lembrar que o modelo do homem simbolizador, que implica no encontro entre pessoas, não é tão

²⁹ Kraemer, op.cit., pág. 5, descreveu assim a abordagem específica das ciências da religião.

estranho numa faculdade que na sua abordagem didática, especialmente nos seminários, substitui o docente, que dita a sua verdade, pelo estudante, que descobre a verdade por sua própria atividade. Quero exprimir aqui a minha gratidão em poder trabalhar neste ambiente, e a minha esperança de que o encontro com as outras religiões, incluindo as religiões sincretistas, seja tão produtivo quanto este enfoque didático.

Espiritualidade: O problema da definição*

André Droogers

Nós não perdemos muito tempo quando decidimos que o tema geral do ciclo de palestras deste semestre deveria ser a espiritualidade. Concordamos que é um assunto importante que merece a nossa atenção.

Talvez uma das razões para a nossa satisfação inicial com esta escolha tenha sido que ela parecia ter um valor tático face às linhas teológicas que convivem em nossa igreja e em nossa faculdade. Depois de um ciclo de palestras sobre a Igreja, Profecia e Estado parece, à primeira vista, uma boa ideia fechar as cortinas e refletir sobre a nossa vida espiritual. Quem pensava assim, e admito que o meu velho Adão me sussurrou deste jeito, será decepcionado. Uma meia hora de leitura na literatura sobre o assunto chega para descobrir que a espiritualidade não significa necessariamente uma fuga do mundo para a tranquilidade da alma³⁰. Existe uma espiritualidade deste tipo, mas ela não representa a única possibilidade. Tudo isso não exclui, entretanto, que um ciclo de palestras sobre a espiritualidade ofereça uma boa oportunidade de diálogo entre as linhas teológicas.

Por isso, depois desta primeira meia hora de leitura, fiquei satisfeito com o assunto. Até que li um pouquinho mais, e pensei: será que realmente fizemos uma escolha boa? O conceito de espiritualidade parecia ser tão vago e impreciso³¹, a ponto de qualquer definição lograr êxito. Dar uma definição de espiritualidade é fácil demais, porque o assunto tem tantos

* Publicado no volume 23, n.2 de 1983.

³⁰ P. ex. AIM. Besnard. Linhas de força das tendências espirituais contemporâneas. *Concilium* 9 (1965), pág. 22; Hermann Brandt. *Espiritualidade. Motivações e critérios*. (São Leopoldo, 1978), pág. 18,20; Segundo Galilea. *Espiritualidade da Libertação* (Petrópolis, 1975), p. 15, 16, 19; Claude Geffré. Editorial. *Concilium* 69 (1971), pág. 1065.

³¹ A mesma idéia em Hermann Brandt, op. cit. , pág. 35,42; Christian Duquoc, Editorial, em: *Concilium* 9 (1965). pág. 3; Fergus G. Kerr. A latente espiritualidade da contracultura, em: *Concilium* 69 (1971), pág. 1107.

aspectos, que qualquer tentativa de definir o conceito é inevitavelmente um sucesso. Definir espiritualidade parece uma loteria sem bilhetes em branco. Mas o que ganhamos com isso? Definir espiritualidade é como comer sopa com um garfo: a gente nunca termina e fica o tempo todo com fome. Para um ciclo de palestras talvez seja bom manter a fome até a última palestra, mas o que aprendemos entretimentos?

Pensando nisso ocorreu-me a ideia bem-vinda que seria melhor dar uma definição ao fim do ciclo de palestras. Sabemos mais do fenômeno, o que facilita a nossa tentativa de definir espiritualidade. Mas por outro lado, falar sobre espiritualidade já pressupõe um conceito que serve para selecionar os fenômenos a serem tratados. Quem fala sobre espiritualidade já tem certa ideia do que se trata. Por isso é melhor não fugir do círculo hermenêutico. Podemos pelo menos fazer um inventário de nossas incertezas e dúvidas quanto ao conceito de espiritualidade.

Esta definição hipotética do assunto não deve delimitar demais. Ela deve abrir horizontes em vez de fechar os nossos olhos para fenômenos à margem da espiritualidade. Uma boa definição é como uma lâmpada em cima de uma mesa: ela ilumina a mesa, mas serve também para ver fenômenos em redor desta mesa³². Wittgenstein falou da "parecença familiar"³³ dos fenômenos juntados num conceito. Entre os membros de uma família existe uma semelhança, apesar do fato de que todos são indivíduos diferentes. A parecença não exclui as diferenças. Talvez nem todos os membros desta família mostrem todos os caracteres típicos para esta família, mas todos pertencem a ela. Assim, se usamos o conceito da espiritualidade, teríamos que usá-lo como um conceito de parecença familiar, que junta vários fenômenos que talvez nem possuam todos os caracteres que definem o conceito, mas que, não obstante, pertencem à categoria. Deste modo deve ser possível falar de espiritualidade quando ela parece fugir do

³² WITTGENSTEIN, L. *The Blue and brown books*. (New York, 1958), p. 27.

³³ "family resemblance". L. Wittgenstein. op. cit., pág. 17, 18.

mundo exterior, e também quando funciona como engajamento nos problemas sócio-políticos do mundo.

Esta abordagem que aceita uma definição provisória baseada numa aparência familiar, é especialmente útil no estudo de fenômenos que parecem escapar a uma definição, porque são subjetivos demais. Espiritualidade é um tal fenômeno. Ela representa uma certa experiência, uma atitude, e por isso não é fácil formular a essência dela. Definir é uma atividade racional e objetiva, e exatamente por isso temos dificuldades quando queremos definir uma experiência subjetiva que, às vezes, é emocional. Para entender o que é espiritualidade teríamos que praticá-la em vez de discursar sobre ela. E caso insistamos em dar palestras sobre ela, teríamos que fazer isso de maneira espiritual. Que desafio! Mas qual é a nossa experiência com a espiritualidade? Parece-me que escolhemos o assunto porque sentimos que existe uma falta de espiritualidade. Preparando esta palestra me senti de vez em quando como o poeta Drummond de Andrade quando ele escreveu: “é preciso fazer um poema sobre a Bahia..., mas eu nunca fui lá”³⁴. Corremos o risco de expressar uma experiência que em si já é pobre e fraca, por meio de um discurso racional que a torna ainda mais magra.

E ainda não chegamos ao fim das nossas dúvidas. O objetivo deste ciclo de palestras é de abordar um assunto de maneira interdisciplinar. Apesar de achar esta iniciativa muito simpática, deparo-me com dificuldades. A minha matéria, as ciências da religião, pretende estudar as religiões e a religião em geral de maneira objetiva, sem pressuposições. O cristianismo é uma das muitas religiões que são estudadas. Nas ciências da religião evitamos dar uma avaliação da verdade ou dos objetivos de uma religião. Queremos só descrever e entender³⁵.

Mas o que acontece quando quero estudar espiritualidade a partir destas ciências da religião? O problema não só é que a

³⁴ Carlos Drummond de Andrade. *Reunião: 10 livros de poesia* (Rio de Janeiro, 1978), pág. 10.

³⁵ André Droogers. Sincretismo, em: *Estudos Teológicos* 21 (1981), p. 139-150.

pretensão de estudar a espiritualidade **cientificamente** é grande demais, por razões que acabo de dar. (Que orgulho, aliás de falar em **ciências** da religião!) Antes de mais nada, o problema é que a espiritualidade como conceito não existe nas ciências da religião. Ela não é uma categoria que os cientistas da religião usam nas suas descrições e nos seus livros de introdução. E a razão parece estar clara: espiritualidade é um conceito cristão cuja definição quase sempre é formulada em termos teológicos, incluindo exatamente as pressuposições avaliadoras sobre verdades e objetivos que as ciências da religião querem evitar nas suas descrições³⁶. Quando se fala em espiritualidade isso se faz muitas vezes em termos de um ideal, um objetivo a alcançar, indicando como a vida do crente deveria ser. As ciências da religião, porém, querem estudar o que existe, o que é observável, sem se perguntar necessariamente se esta prática se aproxima do ideal ou não. Será que um conceito, que frequentemente representa um ideal cristão, poderá ser empregado também no estudo de fenômenos parecidos em outras religiões? É possível evitar critérios cristãos na seleção destes fenômenos parecidos? Por exemplo, podemos considerar a religiosidade popular como uma forma de espiritualidade?³⁷ É possível falar da espiritualidade do pagador de promessas? Será que o fenômeno da possessão no terreiro da Umbanda é uma forma da espiritualidade? Talvez aceitemos isso caso a possessão for tranquila e sofisticada como nos terreiros embranquecidos. Mas um transe violento parece estar longe da imagem que nós temos da espiritualidade. Tudo depende da definição de espiritualidade que usamos. Mas como definir? Incluindo ou excluindo as outras religiões? Incluindo ou excluindo esta margem do cristianismo oficial que chamamos de religiosidade popular?

Talvez seja melhor não excluir as outras religiões de nosso enfoque. Se o cristianismo oficial passa por uma crise de

³⁶ Entre os teólogos, Galilea, (O despertar espiritual e os movimentos de libertação na América Latina, em: *Concilium* 89 (1973), p. 150) é uma exceção.

³⁷ Segundo Galilea. O rosto latino-americano da espiritualidade. Onde se encontra o Espírito na América Latina? As fontes histórico-sociais da espiritualidade, em: *Revista Eclesiástica Brasileira* 156 (1979), pág. 566.

espiritualidade, vale a pena olhar para as outras religiões³⁸. A hora desta crise não é o momento indicado para uma atitude de orgulho superior. É melhor escutar modestamente. Não se assuste! Não quero propor praticar a possessão em nossos cultos! Mas estou convicto de que nas outras religiões podemos descobrir valores espirituais que nós perdemos na vida moderna tão ativista e racional. Vou voltar para este assunto mais adiante nesta palestra. Entretanto, procurando uma definição de espiritualidade, queremos cogitar uma formulação que vale também para as religiões não-cristãs.

Por enquanto podemos concluir que escolhemos um tema vago e pouco preciso como assunto do ciclo de palestras. Podemos só procurar uma definição provisória e cautelosa, partindo da pereceça familiar dos fenômenos chamados de espiritualidade. Teremos que estar conscientes da impossibilidade de darmos uma definição perfeita de espiritualidade, pois o caráter existencial do fenômeno ultrapassa os limites de uma abordagem racional. Cogitando eventuais definições teremos que dar atenção também às interpretações que valem para todas as religiões e não só àquelas que se limitam ao cristianismo.

Nesta introdução fizemos um levantamento dos problemas metodológicos do estudo da espiritualidade. Continuando a nossa caminhada pelo terreno da espiritualidade daremos, num primeiro passo, um esboço dos significados deste termo como ele é visto pelo senso comum. Em seguida, falaremos da crise atual da espiritualidade e das suas causas. Depois disso queremos discutir alguns aspectos essenciais da espiritualidade. Distinguimos, no passo seguinte, alguns tipos de espiritualidade dentro da grande família de espiritualidades. Terminamos com uma conclusão que

³⁸ Hans Urs von Balthasar, O Evangelho como norma e crítica de toda a espiritualidade na Igreja, em: *Concilium* 9 (1965), pág. 5; A.M. Besnard, op.cit., pág. 23.24; Hermann Brandt, op.cit., pág. 36; E Comélis. Espiritualidade cristã e espiritualidades não-cristãs, em *Concilium* 9 (1965), pág. 66; Christian Duquoc, op.cit., pág. 4; John Macquarrie. *Paths in spirituality* (New York, 1972), pág. 29,49s.

resume tudo, formulando a definição provisória que procuramos nesta palestra.

Espiritualidade segundo o senso comum

Se nós tentamos resumir o que são os significados formulados no nível do senso comum, chegamos a uma mistura de verdades e malentendidos. Muitos destes significados fazem parte de um dualismo. Nós já falamos da espiritualidade como categoria oposta ao mundo, à matéria, ao corpo, ao profano³⁹. Espiritualidade seria o contrário de uma atitude de engajamento sócio-político. Esta concepção da espiritualidade a vê como uma atitude interior,⁴⁰ distinguindo-a de um comportamento exterior. Espiritualidade seria algo individual, privativo, praticado por certas pessoas eleitas, talvez carismáticas,⁴¹ como sacerdotes,⁴² religiosos, místicos, ascetas, heróis da fé. Ou, outro dualismo: espiritualidade representaria o lado vertical da fé, em contraposição às ligações horizontais do crente. Seria a prática do primeiro mandamento, o amor a Deus⁴³. Em outras palavras, tratar-se-ia do aspecto subjetivo da fé, da vida espiritual da pessoa, da sua missão espiritual⁴⁴, da sua relação com Deus.

Outras definições no nível do senso comum enumeram meramente as práticas que parecem fazer parte da espiritualidade. Juntando todos os exemplos que encontrei destas definições⁴⁵ posso dizer que espiritualidade é vista como a vida

³⁹ Hermann Brandt, op.cit. pág. 10s; Christian Duquoc, op.cit., pág. 3; John Macquarrie, op.cit., pág. 40. Todos criticam esta abordagem.

⁴⁰ Christian Duquoc. Espiritualidade, fenômeno privado ou público?, em *Concilium* 69 (1971). pág. 1067; Claude Geffré. op.cit., pág. 1065. Ambos são contra essa opinião.

⁴¹ Christian Duquoc. Editorial, em: *Concilium* 9 (1965), pág. 1

⁴² A tradição católica, veja Hermann Brandt, op.cit., pág. 13-15.18s.24s.

⁴³ Segundo Galilea. op.cit. (nota 1), pág. 18.

⁴⁴ A M Besnard. op.cit. (nota 1), pág. 22, contra essa atitude.

⁴⁵ Hermann Brandt. op.cit. pág. 36-36; Segundo Galilea. op.cit. (nota 7), pág. 1147s; idem. op.cit. (nota 1). pág. 13; idem, op.cit. (nota 8), pág. 563,570; John Macquarrie, op.cit., pág. 1,45,72; Juan Martin Velasco, Os movimentos de despertar religioso na história das religiões, em: *Concilium* 49

cúltica, litúrgica e meditativa,⁴⁶ incluindo sacramentos, oração, contemplação, conversão pessoal, recolhimento, devoção, misticismo, êxtase.

Existe um terceiro tipo de definições no nível do senso comum. Nestas definições fala-se mais sobre o caráter, a qualidade da espiritualidade. Não raramente ela é vista como algo novo, criador, um despertar religioso,⁴⁷ uma experiência existencial e autêntica que acaba com a rotina estéril. Fala-se deste modo da espiritualidade quando ela falta, ou seja, numa época de crise espiritual⁴⁸. Ocorre aí o que se dá com o peixe que só na terra descobre o valor da água. Esta espiritualidade nova, às vezes, tem um caráter único e as experiências nela não se repetem. A autenticidade exclui a repetição. O novo nesta espiritualidade pode adotar a forma de uma renovação da tradição, suportada por uma saudade de um século de ouro. Seja como for, a espiritualidade, vista desta maneira, é um ideal que talvez nunca será alcançada⁴⁹. Por isso, ela tem um caráter negativo: o que nós gostaríamos de ter, mas não temos. Protestantes assim podem pensar na espiritualidade católica, e os católicos, por sua vez, observam com ciúme a espiritualidade dos russos e greco-ortodoxos⁵⁰. Sempre a verdadeira espiritualidade está com os outros.

Faiando em definições que acentuam a qualidade da espiritualidade quero mencionar as interpretações que frisam o lado estético da espiritualidade⁵¹. Espiritualidade á associada à arte, à beleza, à música sacra. Ela pode ter uma qualidade literária

(1973) pág. 1104; Hans-Otto Wölber. Spiritualität. Das Gebet des Gerechtfertigten, em: Lutz Mohaupt (ed), *Modelle gelebten Glaubens* (Hamburg 1978). pág. 56s.73.

⁴⁶ Hermann Brandt, op.cit., pág. 38.

⁴⁷ Tema do nº 89 de *Concilium*, Juan Martin Velasco, op.cit., pág. 1100.

⁴⁸ Potter citado por Hermann Brandt, op.cit., pág. 37s.

⁴⁹ Hermann Brandt, op.cit., pág. 24. citando Medelin: "qualidade exigida". A.M.Besnard, op.cit. pág. 23 escreve "um projeto terrivelmente ambicioso e exigente".

⁵⁰ Charles Bourgeois, O valor da espiritualidade oriental, em: *Verbum* 17 (1960).

⁵¹ Hermann Brandt, op.cit., pág. 36 que cita um texto do *CMI*.

nos textos sagrados de uma tradição religiosa, produtos de uma espiritualidade superior.

Finalmente temos que mencionar as apreciações negativas da espiritualidade⁵². A palavra ‘piedoso’ tem um significado de fanatismo, de exagero⁵³. Quem precisa de uma formulação clara e engajada da fé fica irritado pelas emoções privativas de pessoas espirituais, e pelo caráter vago da espiritualidade. E quem vê a fé como ação, logo se sente decepcionado pela espiritualidade. Fala-se em espiritualidade como uma alienação, um desvio dos objetivos essenciais da fé. Uma última interpretação negativa vê toda esta fala sobre espiritualidade como uma questão de moda,⁵⁴ estimulada por editoras espertas que descobrem uma lacuna no mercado literário.

A crise da espiritualidade

A crise da espiritualidade tem dois lados. Em primeiro lugar ela é consequência do fato de que a espiritualidade tradicional não é adaptada à vida moderna. Ela tem um caráter pré-industrial, e tem as suas origens numa sociedade muito mais estável do que a nossa⁵⁵. Ela não parece ter relevância para o nosso contexto histórico específico. A institucionalização demasiada de uma prática espiritual de uma certa época provoca a morte da vivência da fé. Os símbolos perdem os seus significados originais quando os tempos mudam. Como disse Rubem Alves: A instituição ... longe de ser uma **expressão** da experiência religiosa, é antes uma **repressão** da mesma”⁵⁶. Se a espiritualidade é petrificada, precisamos de um Moisés, que, desta vez, fala à rocha, em vez de

⁵² Christian Duquoc, op.cit. (nota 2), pág. 3.

⁵³ John Macquame, op.cit, pág. 40; Dietrich von Oppen. *Der sachliche Mensch. Frömmigkeit am Ende des 20. Jahrhunderts* (Stuttgart 1968), pág. 13.

⁵⁴ A.M.Besnard, op.cit. (nota 1), pág. 21; Hans-Otto Wölber, op.cit., pág. 55.

⁵⁵ Segundo Galilea. op cit. (nota 7). pág. 1147; idem, op.cit. (nota 1), pág. 25; Dietrich von Oppen, op.cit., pág. 13.

⁵⁶ Rubem Alves, *O enigma da religião* (Petrópolis 1975), pág. 13.

feri-la, para obter água viva. É significativo que a nova espiritualidade surge quase sem exceção fora da religião institucionalizada⁵⁷. Um fado da crise atual então é a falta de contextualização da espiritualidade, ela não está norteada pelas exigências de nosso tempo.

Mas o outro lado da moeda é uma insatisfação com este mundo moderno em que vivemos também no Brasil, especialmente no Sul. Parece paradoxal, mas esta crítica pode implicar em que a nossa espiritualidade se adapte demais, seja contextualizada demais. A consequência deste empobrecimento sob a influência da vida moderna é que nós não usamos o potencial da nossa pessoa. Esta crítica contra a cultura moderna atinge também a teologia na medida em que ela é influenciada por esta cultura. Vejamos mais em detalhes o que isso significa.

O elemento mais criticado da cultura moderna é o seu racionalismo⁵⁸. Este racionalismo traz consigo uma maneira abstrata de analisar a realidade. No raciocínio abstrato, conceitos substituem imagens concretas⁵⁹. O racionalismo pressupõe também uma distância entre o sujeito observador e o objeto estudado⁶⁰. A tendência de pensar em **objetos**⁶¹ prejudica um pensamento em **relações** entre sujeitos e objetos⁶². A realidade é reduzida a uma realidade objetiva que só existe na medida em que nós conseguimos conhecê-la objetivamente, afastando-nos dela, sujeitos conhecedores longe dos objetos conhecidos. Em consequência disso, a nossa experiência subjetiva da realidade torna-se menos sensível e desempenha um papel menos

⁵⁷ Hermann Brand, op.cit., pág. 13; Harvey Cox. *The seduction of the spirit. The use and misuse of people's religion* (New York 1973), pág. 17; Segundo Galilea, op.cit. (nota 7); John Macquarrie. op.cit. pág 30; Juan Martin Velasco, op.cit, pág. 1100.

⁵⁸ Hubertus Halbfas, *Religion* (Stuttgart 1976), pág.12); Okke Jager, *Opklaring. Bijbellezen met verbeeldingskracht* (Ede 1980), pág. 11; Fergus G. Kerr, op.cit. (nota 2), pág. 1107; Hans-Otto Wölber, op.cit., pág. 38.

⁵⁹ Okke Jager, op.cit., pág. 7.

⁶⁰ Dietrich von Oppen, op.cit, pág. 25.

⁶¹ John Macquarrie, op.cit., pág. 47.

⁶² Hubertus Halbfas, op.cit., pág 37.

importante⁶³. Enquanto o conhecimento objetivo torna-se propriedade coletiva por meio da educação, as experiências recuam para o domínio privativo. Nós inclusive estamos perdendo a capacidade de ter experiências, de viver com as nossas emoções. Nós não utilizamos mais todos os nossos sentidos⁶⁴, incluindo o sexto, porque viramos escravos do racionalismo. Nós até desconfiamos de emoções e de testemunhas pessoais.

Mas esta vitória do racional sobre o emocional⁶⁵ não é a única consequência. Nós aproveitamos o nosso conhecimento sempre maior da realidade para mudar esta realidade. Junto com o racionalismo vem o ativismo⁶⁶. Sem contar as consequências para o meio natural ou para a paz e a justiça no mundo, a cultura moderna muda o rosto do mundo. Quem não produz não conta. Quem fica sentado durante horas, sozinho com os seus pensamentos ou simplesmente com uma mente vazia, é um louco, um desempregado, ou alguém que não vale nada, um vagabundo preguiçoso. Ao mesmo tempo esta relação do racionalismo com ativismo traz consigo a especialização⁶⁷. Os especialistas se ocupam de um fragmento da realidade. O especialismo da pessoa desenvolve só estas qualidades da pessoa que são úteis para a sua especialização. Quase ninguém mais tem uma visão total da realidade⁶⁸. A personalidade é reduzida à sua utilidade para um setor do processo ativista.

Qual a importância destas observações para o nosso assunto? Quanto à teologia, podemos dizer que ela também parece atingida pelo espírito de nossa época. H. Berkhof escreveu que a teologia é uma maneira de amar Deus pelo intelecto⁶⁹. A teologia também trata a realidade estudada como um objeto⁷⁰. Os

⁶³ Hubertus Halbfas, op.cit., pág. 11-15,37.

⁶⁴ Okke Jager, op.cit., pág 7; John Macquarrie, op.cit., pág. 58.

⁶⁵ Mutz Mohaupt, *Modelle gelebten Glaubens* (Hamburg 1976), pág. 125.

⁶⁶ John Macquarrie, op.cit., pág 12.

⁶⁷ John Macquarrie, op.cit., pág 31.

⁶⁸ John Macquarrie, op.cit., pág. 32s; Dietrich von Oppen, op.cit., pág. 18.

⁶⁹ Hendrik Berkhof, *Der Sinn der Geschichte*: Christus (Göttingen e Zürich 1962), pág. 13.

⁷⁰ Okke Jager, op.cit., pág 11.

seus critérios metodológicos, em parte, vêm das ciências. O texto bíblico torna-se um objeto para o estudo. Tenta-se formular a doutrina cristã de maneira objetiva. A fé passa a ser uma fé formulada, mais do que uma fé vivida. Numa Faculdade de Teologia não se aprende a fé. Vários estudantes passam por uma crise de fé, porque eles não conseguem combinar o conhecimento obtido com a sua fé e as suas expectativas. As prédicas, muitas vezes, são discursos racionais sobre um texto, analisado de maneira abstrata⁷¹. O conceito de justificação pela fé é entendido racionalmente, por meio de um certo raciocínio, mas ele não é, por isso, sempre vivido existencialmente⁷². As confissões como documentos da fé funcionam como produtos do trabalho teológico, encantam mais por sua clareza racional e por sua utilidade como bandeira do grupo do que por seu valor para a fé. Os crentes são objetos da doutrina formulada pelos teólogos. A distância entre sujeito e objeto existe até na imagem que temos de Deus. Caso esta imagem for a de um Deus transcendente, mais do que imanente, a distância entre nós, os sujeitos, e Deus, o objeto de nosso conhecimento, é grande⁷³. A nossa especialização dentro da teologia prejudica a visão total e utiliza só uma parte das nossas capacidades. O racionalismo teológico – ou a teologia racional – apela somente para uma parte da nossa personalidade.

Quais são as implicações desta doença da cultura⁷⁴ para a espiritualidade? A crise da espiritualidade parece ser a consequência desta parcialidade da vida moderna. A espiritualidade pressupõe uma relação concreta entre o homem e o seu Deus em que a personalidade toda participa. Nesta relação Deus não é o objeto distante de nosso conhecimento, mas Ele é um parceiro que se aproxima de nós. Na espiritualidade nós diminuimos a distância entre nós, os sujeitos, e Deus, o objeto. Na

⁷¹ John Macquarrie, *op.cit.*, pág. 58 Juan Martin Velasco, *op.cit.*, pág. 1104.

⁷² Hans-Otto Wölber, *op.cit.*, pág. 38.

⁷³ John Macquarrie, *op.cit.*, pág. 122.

⁷⁴ Harvey Cox, *op.cit.*, pág. 41.

experiência mística esta distância tende mesmo a desaparecer⁷⁵. Na prática da espiritualidade uma visão total⁷⁶ e uma experiência vivida por toda a pessoa tomam o lugar de um conhecimento objetivo, racional e especializado. A espiritualidade convoca todo o potencial da pessoa, e não só a sua capacidade racional ou sua especialidade. A espiritualidade torna-se um problema porque nós não sabemos mais o que fazer com as nossas experiências, as nossas emoções. Fugimos às vezes para um ativismo, para a caridade, para um engajamento sócio-político. Lutamos assim talvez contra o ativismo destrutivo que domina no mundo moderno e que não respeita justiça e paz. Mas mesmo assim, querendo ou não, somos filhos da nossa época, pois somos tão ativistas quanto os que nós combatemos. Não quero condenar este ativismo, só quero apontar para o perigo de nos perdermos nele, e para a relação com a cultura moderna.

Pela análise da crise da espiritualidade, surge então uma visão de espiritualidade que vai além do conceito considerado no senso comum. Queremos agora aperfeiçoar estas noções, resumindo algumas contribuições de autores que escreveram explicitamente sobre espiritualidade.

O essencial da espiritualidade

Lendo as contribuições de vários autores a gente fica com a pergunta se, quando eles falam da espiritualidade em geral, de fato não estão falando de uma certa espiritualidade ou de um aspecto da espiritualidade.

Uma outra pergunta que deve ser levantada concerne à validade das colocações para outras religiões que não o cristianismo. As interpretações que são formuladas no nível do

⁷⁵ G. van der Leeuw, *Phänomenologie de Religion* (Tübingen 1956), citando Jaspers, pág. 361; cf. E. Cornéls, op.cit. (nota 9), pág. 64.

⁷⁶ A.M Besnard, op.cit. (nota 1), pág. 23; John Macquarrie, op.cit., pág. 33.120; Hans-Otto Wölber, pág. 58.

senso comum quase todas baseiam-se na prática cristã. O que dissemos sobre a crise da espiritualidade e as suas causas aplica-se também à espiritualidade não-cristã na medida em que todas as religiões do mundo cada vez mais lidam com a cultura moderna de origem ocidental. Agora ao quisermos relatar as colocações de certos autores encontramos ideias formuladas dentro de um quadro teológico cristão, às vezes indicando o que a espiritualidade deveria ser. Quando um autor (Hermann Brandt)⁷⁷ diz “que só se pode definir ‘Espiritualidade’ a partir do Espírito Santo” isto se aplica às outras religiões somente se nós aceitamos que o Espírito Santo atua também nestas religiões. Se outros autores, porém, interpretam a espiritualidade como uma auto compreensão do homem, ou como uma relação entre o homem e o seu Deus, a validade desta abordagem é universal. Elaboremos cada um destes aspectos essenciais da espiritualidade: o papel do Espírito Santo, a auto compreensão do homem, e o caráter relacional da espiritualidade.

Quero resumir como eu entendi a importância do Espírito Santo para a espiritualidade⁷⁸. Conhecemos Deus por meio do Espírito Santo. Ele também é a base da renovação e da criatividade na prática da espiritualidade. Ele é a força que está presente na atuação de Deus na história. O Espírito Santo é o arquiteto da comunhão: do homem com Deus, do homem com o seu próximo. A espiritualidade por estas razões é o domínio do Espírito Santo⁷⁹, é o encontro do Espírito com o povo cristão (Segundo Galilea)⁸⁰. Ele nos guia em toda verdade e nos liberta. Ele diminui a distância entre nós e Deus, constrói uma ponte entre o sujeito humano e o objeto da sua atividade religiosa. O Espírito Santo faz com que o homem se abra, se transcenda. Ele age de maneira imprevisível, como o vento que sopra onde quer. Toda criação é a sua área, e

⁷⁷ op.cit. pág. 4, cf. também pág. 9.

⁷⁸ H.BERKHOF, *ChrtiuHlijk geloof. Een inlciding tof de geloofsleer* (Nijkerk 1973). Pág. 336-348; E.Flesseman-Van Leer. *Geloven vandaag* (Nijkerk 1972), pág. 117-126; Segundo Galilea, op.cit. (nota 1),pág. 8; John Macquarrie, op.cit., pág. 4.

⁷⁹ Hermann Brandt, op.cit., pág. 79; Gustavo Gutiérrez, *Teologia da libertação* (Petrópolis), pág. 172.

⁸⁰ op.cit. (nota 8), pág. 566s.

por isso a ideia de que ele age nas outras religiões não precisa ser tão estranha⁸¹.

Um segundo aspecto essencial da espiritualidade é a auto compreensão⁸² do homem. Segundo Hans Urs von Balthasar, o homem se entende como um ser religioso e ético. A espiritualidade seria então a expressão desta auto compreensão do homem. Besnard escreve de maneira parecida sobre a espiritualidade como ‘a estruturação de uma personalidade adulta na fé’⁸³. A fé como visão total e global influencia toda a personalidade da pessoa como ela vale também para todos os aspectos da vida. Na vida moderna, com a fragmentação da pessoa em papéis especializados, estamos longe deste objetivo. Esta abordagem da espiritualidade, a partir de uma certa visão sobre o homem, significa que existe também espiritualidade nas outras religiões. Esta visão de espiritualidade, como certos autores preferem dizer, a partir do espírito⁸⁴ do homem, exclui um dualismo em que espiritualidade se confina à mente, à alma. Espiritualidade tem a ver com a pessoa toda e a vida toda. Isso exclui também uma espiritualidade individualista, pois o homem é um ser social⁸⁵.

Existe além disso, uma relação entre estes dois aspectos essenciais, entre espírito, com ‘e’ minúsculo, e Espírito, com ‘e’ maiúsculo. Como diz Macquarrie⁸⁶, ‘espírito (com minúsculo – AD) indica uma maneira de existir que o homem compartilha, de certo modo, com o Espírito de Deus ... teríamos que estar dispostos a encontrar dentro de nós mesmos, na própria estrutura de nosso

⁸¹ John Macquarrie, op.cit., pág. 50.

⁸² Hans Urs von Balthasar. op.cit. (nota 9). pág. 5; John Macquarrie. op.cit., pág. 5.7.40.120.

⁸³ A.M. Besnard, op.cit., pág. 21; E. Cornélis, op.cit., pág. 67 (“adulização” integral do-homem’) e John Macquarrie, op.cit., pág. 120 (“the perfecting of personal being”).

⁸⁴ Hans Urs von Balthasar, op.cit., pág. 6; A.M. Besnard, op.cit., pág. 24; John Macquarrie, op.cit., pág. 40.

⁸⁵ Hermann Brandt, op.cit., pág. 18.

⁸⁶ op.cit., pág. 42s. “... ‘spirit’ names a kind of being that is somehow shared by man with the Spirit of God ... we should be able to find within ourselves, in the very structure of our being, some clue to the nature of the divine Spirit”.

ser, uma indicação da natureza do Espírito divino'. Assim a auto compreensão quase secular do homem adquire a sua base teológica através do conceito de espírito. Inspirados pelo Espírito Santo podemos ser criadores, tornar-nos arquitetos de comunhão, ser autores de uma verdadeira espiritualidade, com olhos abertos para o contexto em que vivemos, sem perder a atitude crítica face a esta realidade. Esta espiritualidade tem toda a criação como o seu campo, assim como o Espírito Santo age na criação, já nas primeiras páginas da Bíblia. E para completar este pensamento: a criatividade espiritual tem uma dimensão escatológica, abre-se para o futuro e, por isso, está consciente do contexto histórico⁸⁷.

Quanto ao terceiro aspecto essencial da espiritualidade, o seu caráter relacional, nós já apontamos várias vezes para esta dimensão da espiritualidade. Rubem Alves formulou muito bem que 'a essência da religião não é um objeto, mas uma relação'⁸⁸. Esta relação entre o homem, como sujeito religioso, e um ser sagrado, como objeto da sua atividade religiosa, está no centro da religião. Como já observamos, no misticismo o homem tenta diminuir ou até eliminar a distância entre sujeito e objeto. No cristianismo Deus é um Deus da aliança, que expressamente quer manter uma relação com o homem, mesmo se este homem não procura esta relação. Pelo Espírito Santo o homem vive em comunhão, em relação com Deus e com o seu próximo. Nestas relações o homem se realiza como ser humano, como pessoa. A espiritualidade é a prática existencial deste relacionamento duplo.

Falando da ênfase dada às relações na espiritualidade, quero acrescentar algumas observações sobre o papel de símbolos na elaboração destas relações⁸⁹. Nós caracterizamos a nossa época por seu pensamento em objetos. De fato, em qualquer que seja a

⁸⁷ Macquarrie, op.cit, pág. 7. 44. 51. 120.

⁸⁸ Rubem Alves, op.cit, pág. 12; veja também Leonardo Boff, *A vida religiosa e a Igreja no processo de libertação* (Petrópolis 1976), pág. 94; e Jon Sobrino, *Espiritualidade de Jesus e Espiritualidade da Libertação. Estruturas fundamentais*, em: *Revista Eclesiástica Brasileira* 156 (1979), pág. 804.

⁸⁹ J. van Baal, *Symbols for communication. An Introduction to (be anthropological study of religion)* (Assen 1971), pág. 214-280; cf. Rubem Alves. *O que é religião* (São Paulo 1981), pág. 14ss; Harvey Cox, op.cit, pág. 9-19 e passim.

cultura, o homem vive numa tensão dialética como sujeito e objeto. Esta tensão é maior na cultura moderna de origem ocidental. Nós não mencionamos a consequência disso para a posição do homem. Se o homem é um ser relacional, ele fica muito solitário se, nas suas relações, ele é tratado como um objeto. A distância, pressuposta pelo pensamento em objetos, promove a solidão. Nós não podemos esquecer que esta solidão tem um aspecto político. A maioria das pessoas são meramente objetos da atuação de uma minoria dominante. A situação é ainda pior, porque, muitas vezes, os especialistas dos vários setores da sociedade moderna não sabem direitinho o que eles estão fazendo, por falta de uma visão global⁹⁰. Li uma boa frase de Marshall McLuhan: 'o especialista é uma pessoa que nunca comete faltas menores enquanto anda em direção da falácia maior'⁹¹. Somos objetos perdidos num mundo que nós não controlamos mais, apesar do fato de contribuirmos amplamente na sua construção. Somos aprendizes de feiticeiro que não sabem mais como parar a magia.

Nesta solidão, o homem-objeto vive procurando relacionar-se. Ele quer entender o que acontece, e assim descobrir sentido para sentir-se mais em casa. Ele é como uma criança que fica sozinha na sua cama e que não pode dormir porque ouve sons estranhos que ela não conhece. Só quando os pais explicam de onde vem estes sons ela se sente melhor.

O símbolo é um remédio contra a solidão da pessoa que se sente sozinha, mero objeto perdido. O que é um símbolo? O símbolo representa uma outra coisa que fica ausente, invisível ou abstrata. Esta outra coisa ausente pode receber um nome por meio dele, pode tornar-se parte de nossa visão sobre a realidade. Símbolos ajudam a transformar fenômenos estranhos e inquietantes, sem nome, em coisas familiares. Símbolos são instrumentos de comunicação. Na religião o homem constrói uma

⁹⁰ John Macquarrie, *op.cit.*, pág. 31.

⁹¹ Citado por Macquarrie, *op.cit.*, pág. 32.

relação com uma realidade invisível a fim de dar sentido à sua solidão, ao seu sofrimento, à sua vida. Dando nomes – Deus, divindades, espíritos – ele se relaciona para se sentir mais em casa. Ele se comunica com estes seres sagrados. Na espiritualidade ele elabora uma atitude, um comportamento que concretiza simbolicamente a sua relação com o sagrado. Estas relações com o sagrado têm consequências para as suas relações com o mundo, com os outros homens. Elas implicam uma visão global que dá sentido à sua vida. Falando teologicamente, o Espírito Santo inspira-nos para criar esta relação. Criando símbolos, o homem se mostra sujeito ativo em vez de objeto passivo. Símbolos juntam o que deveria estar juntado, mas que fica separado⁹². Por isso, eles possibilitam o mistério. O invisível fica invisível, misterioso, mas deixa-se conhecer.

É interessante ver que a solidão, em vez de ser uma desvantagem, na religião torna-se uma vantagem, uma posição frutífera na margem da realidade. Não é por acaso que muitos inovadores nas religiões receberam as suas inspirações e experiências fundamentais na solidão⁹³. Podemos pensar nas experiências de Jesus no deserto ou no Getsêmani ou na solidão da cruz. Toda a tradição monástica vive na solidão. A prática de renunciar à propriedade, à sexualidade e ao poder acentua a posição marginal dos monges⁹⁴. Assim eles podem dedicar-se à uma relação com Deus. Em certas formas da espiritualidade na teologia da libertação as imagens do êxodo e do deserto recebem uma ênfase significativa⁹⁵. Uma última observação: é sempre na margem das instituições religiosas, da religião institucionalizada, que surge uma nova espiritualidade⁹⁶.

⁹² Hans-Otto Wölber, op.cit., pág. 75.

⁹³ Andre Droogers. Symbols of marginality in the biographies of religious and secular innovators. A comparative study of the lives of Jesus. Waldes. Booth, Kimbangu, Buddha. Mohammed and Marx, em: *Numtit* 27. 1, pág. 105-121.

⁹⁴ Hermann Brandt, op.cit., pág. 12; Leonardo Boff, op.cit., pág. 93-95.

⁹⁵ Segundo Galilea, op.cit. (nota 7), pág. 1152; idem, op.cit. (nota 1). Potter, citado por Brandt, op.cit., pág. 40.

⁹⁶ Fergus G. Kerr, op.cit.; Juan Martin Velasco, op.cit.

O homem espiritual é um simbolizador que assim se realiza na plena potencialidade da sua pessoa. Assim ele sai do seu isolamento de objeto e se relacione como sujeito com o seu mundo e com o sagrado⁹⁷. É assim que podemos entender melhor o aspecto da auto-compreensão do homem.

Uma tipologia da espiritualidade

Uma tipologia pode ajudar para nos conscientizarmos da variedade de formas que a espiritualidade assume nas religiões. Existem espiritualidades, no plural. Esta diferenciação levanta para nós a pergunta em que medida a nossa espiritualidade esgota todas as possibilidades espirituais. As outras formas de espiritualidade que existem, dentro ou fora do cristianismo, mostram que nós usamos só uma pequena parte da potencialidade da pessoa humana. Não proponho aqui simplesmente copiar os exemplos das outras religiões. Aponto apenas para uma fonte de inspiração para a nossa criatividade, na esperança de que ela produza uma espiritualidade original. Tampouco quero dizer que qualquer tipo de espiritualidade merece ser vista como um objetivo a ser buscado, mesmo que haja autores que consideram a sua espiritualidade específica como a forma perfeita. Quero aqui somente constatar que existem vários tipos, sem julgar o valor destes tipos. Já mostrei, talvez demais, as minhas preferências!

Na espiritualidade existem também modas, de maneira que com o decorrer do tempo, um tipo se transforma em outro, agindo e reagindo em concordância com o contexto histórico. Existe uma maré da espiritualidade em que uma ênfase unilateral é corrigida. Assim, aos poucos, as possibilidades da pessoa humana se realizam sucessivamente⁹⁸.

⁹⁷ Jon Sobrino, *op.cit.*, pág. 694.

⁹⁸ Harvey Cox, *op.cit.*, pág. 41.

Para elaborar uma tipologia precisa-se de um critério. Uso três critérios: os meios de expressão dos quais a espiritualidade se serve, a forma que ela tem, e finalmente o conteúdo da espiritualidade.

Quanto aos **meios de expressão**, cada espiritualidade faz uma seleção de um leque de possibilidades. Ela pode usar o corpo ou negá-lo, apelar a toda a personalidade ou só a uma parte. Ela usa todos os cinco sentidos ou só alguns⁹⁹. Ela pode ter um caráter emocional ou, ao contrário, racional¹⁰⁰. O corpo pode ser usado de muitas maneiras. A espiritualidade pode exigir uma certa atitude do corpo, certos movimentos e gestos. A respiração pode ser um elemento central numa determinada espiritualidade. A espiritualidade pode se servir de objetos que têm valor simbólico, como nos sacramentos cristãos. Certos tempos e certos lugares no espaço podem ser destacados¹⁰¹. As artes podem ser usadas na prática da espiritualidade. Qualquer meio de expressão tem um valor simbólico. O símbolo evoca, sugere novas perspectivas, cria um certo ambiente. Símbolos, às vezes, perdem este caráter e neste caso não têm mais sentido¹⁰². Mas frequentemente eles continuam a ser usados, mesmo se ninguém entende mais a sua origem. Eles tornam-se sinais, que incitam a um comportamento quase automático, mas não evocam mais nada¹⁰³.

Quanto à **forma** da espiritualidade, podemos fazer várias distinções. A primeira distingue uma espiritualidade daquela que tem um caráter coletivo¹⁰⁴. Uma segunda diferencia uma

⁹⁹ John Macquarrie, op.cit., pág. 58.

¹⁰⁰ John Macquarrie, op.cit., pág. 59.62.63; François Vandenbrouke. Espiritualidade e espiritualidades, em: *Concilium* 9 (1965), pág. 40-41, faz uma distinção entre espiritualidade intelectual, ascética e mística.

¹⁰¹ Günter Paulo Süß, *Catolicismo Popular no Brasil. Tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida* (São Paulo 1979), pág. 143, pode ser usado para distinguir entre espiritualidade ritual, festiva, histórica e sincretista.

¹⁰² Rubem Alves, op.cit., (nota 27), pág. 14.

¹⁰³ Harvey Cox, op.cit., pág. 9-19.

¹⁰⁴ AM Besnard, op.cit., pág. 23; Segundo Galilea. op.cit. (nota 1) pág. 12; John Macquarrie, op.cit., pág. 51s para uma visão pessimista sobre a espiritualidade coletiva.

espiritualidade institucionalizada rotineira, oficial e disciplinada, de uma espiritualidade nova, espontânea¹⁰⁵, às vezes carismática que surge em épocas de crise espiritual na margem da espiritualidade oficial¹⁰⁶. A primeira é ligada ao clero, a segunda ao povo, aos líderes de movimentos religiosos proféticos, ou até a heréticos¹⁰⁷. Dentro deste segundo tipo, o da nova espiritualidade, podemos fazer uma distinção entre uma espiritualidade que quer reanimar uma tradição esquecida ou esvaziada, enquanto um outro tipo cria novas formas, talvez rompendo radicalmente com a tradição¹⁰⁸.

Finalmente, segundo o critério do **conteúdo** da espiritualidade, fazemos também algumas distinções. Em primeiro lugar podemos perguntar-nos se numa determinada espiritualidade apenas a relação entre o homem e o ser sagrado é destacada, ou se, ao mesmo tempo, a relação do homem com o seu próximo é integrada na espiritualidade¹⁰⁹. Quanto à relação do homem com a divindade, existem diferenças em função da distância ou da aproximação prescritas, ou formulado de uma outra maneira, em função do caráter transcendental ou imanente da divindade. Isso pode implicar, ao mesmo tempo, numa visão sobre o homem: quase divino, ou poeira diante do seu Deus¹¹⁰. Falando do conteúdo, uma outra distinção importante depende da medida em que a espiritualidade se abre diante do mundo, ou ao contrário, se fecha. A abertura para com o mundo recebe um destaque especial na teologia da libertação, como nesta citação de Segundo Galilea: 'A caridade torna-se ... "política" e a política uma experiência espiritual'¹¹¹. De fato, qualquer tipo de espiritualidade mostra uma certa influência do mundo, mesmo se as janelas para o mundo ficam fechadas. Se, consciente ou inconscientemente, a espiritualidade é influenciada pelo mundo, ela pode também

¹⁰⁵ Segundo Galilea, op.cit. (nota 7), pág. 1150; idem, op.cit. (nota 8), pág. 567.

¹⁰⁶ Harvey Cox, op.cit., pág. 11; Hans-Otto Wölber, op.cit., pág. 56s.70.

¹⁰⁷ Hubertus Halbfas, op.cit., pág. 12.

¹⁰⁸ Juan Martin Velasco, op. cit., pág. 1102s.

¹⁰⁹ E. Cornélis, op.cit., pág. 86; Segundo Galilea, op.cit. (nota 1), pág. 12.15-18.

¹¹⁰ John Macquarrie, op.cit., 7s.

¹¹¹ op.cit. (nota 7), pág. 1151.

adotar uma atitude crítica face ao mundo. Uma distinção pode ser feita ainda segundo o campo em que a espiritualidade funciona especialmente: os sacramentos, o trabalho, o matrimônio e assim por diante. Uma última distinção tem a ver com a presença ou a falta de uma dimensão escatológica.

Com esta lista de tipos de espiritualidade deve ser possível encaixar a nossa própria espiritualidade no quadro geral da espiritualidade. Eu não vou fazer isso agora, quero apenas mencionar esta aplicação concreta desta classificação abstrata.

Conclusão

Temos agora à nossa disposição os elementos que poderiam constar numa definição provisória da espiritualidade. Uma definição é como uma conclusão: ela só pode ser entendida se a gente tem em mente tudo que foi dito antes de chegar a ela. Ela resume, e resume sempre demais. Isso vale ainda mais se o objeto do estudo é maior do que pode ser expressado em palavras.

Concluindo, proponho então a seguinte definição que pretende valer para as religiões em geral: a espiritualidade é o processo de produção simbólica pelo qual a pessoa e o grupo religioso se comprometem numa relação existencial com uma realidade sagrada e, como consequência disso, com outras pessoas e outros grupos de pessoas. Espiritualidade é a vivência¹¹² de um relacionamento inspirado pela religião.

Quero encerrar com este resultado provisório e discutível. Minhas colocações queriam ocupar-se com o problema da definição. Talvez a nossa única contribuição tenha sido a de dar uma definição do problema.

¹¹² Hermann Brandt, op.cit., pág. 41,82; Segundo Galilea, op.cit. (nota 1).

Condições Sociológicas de uma Estratégia Pastoral*

André Droogers

Introdução

As frustrações e o desespero de pastores recém-formados, ao descobrir que na comunidade os sonhos da faculdade caem por terra, nos levarem a optar pelo tema “Sonho e Realidade” no ciclo de palestras deste semestre. A realidade dentro e fora da comunidade parece muito mais complexa e imóvel do que se esperava durante os anos do estudo. Conhecemos a situação atual e sabemos também mais ou menos de que situação sonhamos, mas não sabemos como viajar do ponto de partida ao ponto de chegada. Como consequência disso, alguns ficam onde estão, oferecem à comunidade o que ela espera deles. Reproduzem um padrão de uma pastoral tradicional. Vivem segundo o ritmo que os acontecimentos na comunidade ditam. Fogem para um ativismo que pelo menos justifica o ordenado e, às vezes, também a vocação. Alguns, contudo, arriscam a procura de outros caminhos, pois não param de sonhar. Têm a coragem de dizer não a determinadas expectativas da comunidade, e de aceitar conflitos, quando a comunidade não se contenta com isso. Invariavelmente alguns membros dirão que o pastor está sonhando e, felizmente, eles têm razão.

Para facilitar a vida dos sonhadores na realidade, ofereço nesta palestra algumas observações sobre as condições sociológicas da estratégia pastoral. Pastorado acontece num quadro social: da comunidade, da Igreja e, também na sociedade em geral, isso não só quando a comunidade assume a sua tarefa no mundo, mas de qualquer forma. Reflexões estratégicas devem

* Publicado no volume 24, n.2 de 1984.

levar em conta que existe esta dimensão social. Assim podemos conscientizar-nos das várias opções que se apresentam quando desejamos que sonhos se tornem realidade. Pastores, presbitérios e comunidades que explicitamente levantam a pergunta da estratégia, não podem deixar de dar atenção ao lado social da questão. Muitas vezes estas perguntas são negligenciadas e afogadas no mar do oportunismo e da rotina tradicional.

Não quero estimular expectativas que depois não posso satisfazer. A abordagem sociológica não promete milagres, não cura as dores dos pastores frustrados. Ela só ajuda a diagnosticar. Não existe algo como uma tecnologia social que ofereça a última novidade da engenharia sociológica. O comportamento humano sempre tem um lado imprevisível e inesperado. Contra todas as expectativas racionais, pessoas podem agir e reagir de maneira absolutamente irracional, acabando com qualquer planejamento. Pelo bem da verdade, tem que ser reconhecido que a instituição Igreja também esmagou, com todo o seu peso, muitas inovações.

É preciso lembrar que, em geral, as pessoas não mudam tanto depois da sua juventude. Elas selecionam a informação que querem ouvir, como todo pastor sabe a partir das reações dos membros às suas prédicas. P. ex., o pastor prega sobre a graça da justificação pela fé, a comunidade ouve uma troca da salvação por participação na comunidade. Além disso, as pessoas formam grupos, que o sociólogo Peter Berger chama de estruturas de plausibilidade¹¹³. Estes grupos protegem a pessoa contra informações diferentes e lhe dão a impressão constante de que ela tem razão. Mudar de ideia significa se separar do grupo. Não fica claro se a pessoa pertence ao grupo porque tem certas ideias, ou se tem certas ideias porque pertence a tal grupo. Nas linhas teológicas podemos encontrar ilustrações destes mecanismos de defesa. Quero acrescentar ainda que a pessoa desenvolve um certo equilíbrio pessoal que liga as suas convicções aos seus

¹¹³ A formulação mais recente in: BERGER, Peter L. *The Heretical Imperative, Contemporary possibilities of religious affirmation*. Garden City: Anchor Books, 1979, p. 16.

interesses, à sua biografia, ao seu autorrespeito e à sua maneira de se apresentar e de se expressar. Por todas estas razões não podemos estar muito otimistas quanto à perspectiva de mudar pessoas.

Porque mudança é o que está subentendido quando falamos em estratégia. Uma das definições que o Aurélio dá de estratégia é: “Arte de aplicar os meios disponíveis com vista à consecução de objetivos específicos”¹¹⁴. Quem quer alcançar objetivos específicos está procurando mudar algo. Quem aplica uma certa estratégia faz isto conscientemente e calcula bem como o alvo poderia ser alcançado. Quem quer que os seus sonhos se tornem realidade, deve fazer uso de pensamento estratégico. Aliás, qualquer atividade tem uma dimensão estratégica, embora muitas vezes inconsciente e imperfeita.

Quero deixar claro já agora que pensar em estratégias pode dar uma impressão antipática e cínica, principalmente porque estratégia tem cheiro de manipulação de pessoas que não ficam sabendo que são manipuladas. Mas penso que quem fica alerta pode evitar consequências negativas.

Quando falo em estratégia pastoral penso na situação do pastorado e da comunidade e não só na do pastor. Não vou dar uma definição mais teológica de pastoral, mas uso este termo como referência ao comportamento de pessoas, isoladas ou num grupo, relacionado à sua fé. Uma estratégia pastoral pode ser vista, então como “a arte de aplicar os meios disponíveis com vista à consecução de objetivos que a fé coloca”. Falando em condições sociológicas me restrinjo ao lado social da estratégia pastoral. Estas condições são apenas sociológicas na medida em que elas podem ser descritas e avaliadas com a ajuda da sociologia; no mais são condições sociais.

¹¹⁴ FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s.d., p. 586.

Depois destas observações introdutórias quero mencionar alguns dilemas falsos que parecem complicar a reflexão sobre a estratégia pastoral. Em seguida podemos formular algumas sugestões para escapar destes dilemas. Depois apresento três modelos diferentes, mas complementares, que apontam para estratégias concretas. Encerro com algumas considerações finais¹¹⁵.

Dilemas falsos

Muita frustração parece ser consequência de uma visão que pensa que a estratégia deve ser baseada em uma de duas possibilidades. Mas é uma simplificação pensar que a realidade pode ser reduzida a uma de duas alternativas. Geralmente estas alternativas são polos de todo um espectro de possibilidades. Vou dar alguns exemplos.

O mais conhecido e o mais influente é o dilema entre indivíduo e sociedade. Uma elaboração mais específica encontramos nas propostas exclusivas que sugerem *ou* a conversão, de preferência maciça, como panaceia para todos os males, *ou* a transformação das estruturas da sociedade como única saída. Ligado com isso está o dilema entre conscientização e ação sócio-política. Tanto os que saem da faculdade com fervor evangelístico quanto os que se colocam ao serviço de um processo revolucionário correm o risco de uma decepção muito forte, por se definirem em termos de um polo só. Pois a realidade social não corresponde a esta expectativa unilateral.

Da sociologia podemos aprender que nem a liberdade e autonomia total do indivíduo, nem o determinismo e a coerção absoluta da sociedade existem. O que existe é uma relação dialética entre indivíduo e sociedade que mutuamente se influenciam sem, porém, se determinar totalmente. Na sua

¹¹⁵ Fui muito inspirado pelas idéias desenvolvidas num estudo holandês de LAEYENDECKER, L. e STEGEREN, W. F. *Strategieën van sociale verandering*. Amsterdam, Meppel, Boom, 1978.

educação o indivíduo é marcado por sua sociedade e quando falamos em mecanismos de defesa já fiz alusão à dimensão social de certas convicções. Por outro lado, a sociedade é realização humana. Quem não se sente mais em casa num grupo, geralmente pode sair dele. Como dizem Berger e Luckmann: “A sociedade é um produto humano. A sociedade é uma realidade objetiva. O homem é um produto social”¹¹⁶. A consequência disso é que quem quer mudar pessoas tem que mudar os seus mecanismos de defesa e por isso tem que mudar algo no seu contexto social. Por outro lado, quem quer mudar a sociedade, tem que passar pelas pessoas que pertencem a esta sociedade. A revolução que se faz sem base numa parte convicta da população, fracassa. Se ela dispõe desta base, a revolução é o início de um processo de educação do resto da população. Da mesma maneira, conscientização e ação pertencem juntas. Pois pessoas conscientizadas que não podem aplicar o que aprenderam saem decepcionadas. P. ex., estamos cansados de ouvir prédicas e meditações que convidam a fazer algo, mas que ficam na retórica. Por outro lado, uma boa ação sociopolítica depende da medida em que pessoas, por convicção e por livre e espontânea vontade, se engajam, corpo e alma, na luta. Assim podemos concluir que quem negligencia *ou* o lado individual *ou* o lado social fica necessariamente prejudicado.

Um outro dilema falso é o entre abordagem parcial e planejamento total. Parece muito realista querer realizar somente o que está dentro do alcance, mas pode ser o fim do sonho. Pode ser uma luta contra sintomas sem descobrir ou eliminar a verdadeira causa. Às vezes este realismo é apenas ingenuidade da qual os que estão no poder fazem abuso. No outro extremo o planejamento total também não satisfaz. Parece muito mais eficaz, pois elimina de uma vez as causas principais e muda o sistema. Mas a complexidade da realidade impossibilita um conhecimento suficiente de todos os fatores, mais ou menos como acontece num

¹¹⁶ BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Tratado de sociologia de conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 87 (grifado no original).

jogo de xadrez. A retórica que acompanha esta abordagem total cria expectativas exageradas e a longo prazo os adeptos perdem a confiança nesta solução. Não pode ser negado, porém, que ela tem a vantagem de alimentar os sonhos, e por isso ela pode ter uma função profética. Falta, contudo, a receita concreta para preparar o prato gostoso que é propagado. Na prática a abordagem total acaba sendo parcial também, pois na impossibilidade de fazer o grande pulo, adota-se uma abordagem parcial: a atualidade dita o programa.

De novo seria aconselhável evitar os extremos e combinar as vantagens dos dois métodos. Numa imagem: no caso de um incêndio devo fazer tudo para apagar o fogo, mas ao mesmo tempo deveria me perguntar como uma repetição pode ser evitada.

Um último dilema falso, que ainda quero mencionar, faz uma distinção entre harmonia e conflito, como se fossem opções exclusivas. Ora, de novo trata-se de extremos e a realidade contém uma mistura de harmonia e conflito, de coesão e luta. Existem degraus de harmonia e de conflito. Quem defende a procura de soluções em boa harmonia nunca alcança o seu ideal sem pressão, quer dizer sem ameaçar com um conflito. Por outro lado, quem propaga o modelo do conflito, às vezes, considera todos que se manifestam a seu favor como os seus inimigos, esquecendo que muitas vezes há uma categoria indecisa que se pode tornar aliada numa determinada estratégia. Existe uma impaciência sagrada que classifica as pessoas em confiáveis e condenáveis e que não se dá o tempo de convencer pessoas indecisas. Às vezes há espaço para uma mudança harmoniosa, às vezes conversa não adianta e somente o conflito é a saída. E entre os dois há todo um leque de possibilidades sutis. Não é necessário entrar logo no conflito com maiúscula. Deveríamos aprender como fazer um uso frutífero de pressão e de conflito sem ter medo deles e sem ficar vitimados.

Explorar o espaço entre os extremos

Vimos que sonhos se esvaziam quando se esquece a realidade. Mas a realidade fica insuportável, se não se sonha mais. Da mesma maneira devemos evitar um realismo e um idealismo unilaterais. Quem se contenta com uma abordagem exclusiva, seja ela individual, seja ela norteadada pela sociedade, fica em baixo nível potencial e está frustrando o seu próprio trabalho. As duas abordagens devem se complementar. Também não é saudável ficar obcecado pelo modelo parcial ou total, nem pela abordagem harmônica ou contestadora.

É de extrema importância explorar as possibilidades que se apresentam *entre* os extremos. Por é só assim que será possível evitar ficar parado num dos polos. Tudo isso parece traição ao ideal, parece um compromisso que dilui a intenção do objetivo sagrado. Mas acredito que não devemos confundir alvo e procedimento. Muitos pastores estão frustrados porque proclamam valores muito bonitos e corajosos, mas extremamente abstratos. Sabem qual é o alvo, mas não investem tempo ou criatividade no procedimento. Compram uma briga com a comunidade, simplesmente porque não mostram os passos concretos que já podem ser feitos. É pena que a Bíblia só oferece valores gerais, não receitas concretas prontas. Isso complica, é preciso ver que quem assume a tarefa ingrata de passar lentamente por um caminho muito difícil, e às vezes perigoso, não renuncia necessariamente ao ideal. Ao contrário, sabe por onde quer ir, mesmo que gasta muito tempo em problemas triviais que aparentemente não têm nada a ver com o objetivo principal. E é só a esperança contra todas as evidências que faz com que não se desespere. Temos que ter a cabeça nas nuvens e os pés plantados firme no chão.

Concretamente falando, significa que na estratégia pastoral é importantíssimo combinar uma preocupação com o indivíduo e uma consciência das causas sociais. Quem faz um planejamento a longo prazo deve incluir uma certa flexibilidade para adaptações. Deve encontrar um compromisso entre centralização e descentralização, entre uma elite especializada versada e as

massas que também têm um papel na estratégia. Cada vez é necessário se perguntar em que nível, em que faixa do espectro entre os dois extremos se quer trabalhar. Enquanto para as autoridades o rumo da sua influência é do polo da sociedade, do planejamento total e do sistema ao outro extremo, para o povo o caminho a seguir é o inverso, começando perto do polo individual ou do pequeno grupo, trabalhando a partir de um caso concreto e limitado, mas com a perspectiva de levar cada vez mais em conta e atingir o outro extremo. O governo fala em crise internacional e dívida externa, o povo fala em arrocho salarial e no preço dos alimentos.

Os passos pelos quais uma estratégia pastoral pode passar são os seguintes:

- em primeiro lugar, a situação deve ser analisada para definir o problema, os fatores que o causam, e as categorias de pessoas implicadas, para poder formular o que deve mudar. Temos que conhecer a comunidade em que trabalhamos e a realidade na qual ela está inserida¹¹⁷.
- num segundo passo, as soluções eventuais devem ser estudadas e uma deve ser escolhida, levando em consideração os recursos disponíveis e a consistência com os valores do grupo.
- em terceiro lugar, deve ser decidido quais os passos a serem seguidos para realizar a solução prevista, quais os recursos para cada passo, quais as estratégias a serem usadas, deixando os passos irrevogáveis e caros para o fim.
- então chegou a hora de executar este plano, acompanhando sempre o que está acontecendo e, eventualmente, modificando o plano se for necessário.

¹¹⁷ Refiro o leitor aos anexos 1 a 3 de meu livrinho: DROOGERS, André. *Religiosidade popular luterana: relatório sobre uma pesquisa no Espírito Santo*, em julho de 1982. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

- depois, em quinto lugar, a mudança assim efetuada deve ser generalizada, tem que criar raízes, obter a repercussão cogitada.
- na última fase, tudo o que aconteceu deve ser avaliado, para ver se o objetivo foi alcançado e para haver autocrítica.

Sei que tudo isso soa muito geral e muito abstrato. Mas é fácil pensar num exemplo concreto e dar carne e sangue a esses ossos secos. P. ex., organizando uma festa na comunidade, se passou por estes passos. Um seminário é organizado do mesmo modo. Ou quem quer fundar um grupo da Juventude Evangélica onde ele não existe, poderia seguir este mesmo esquema. Ou, se um grupo quer iniciar um trabalho numa vila, ele pode prever os mesmos passos. Quer dizer que na prática muitas vezes já se segue este procedimento, especialmente quando a tarefa parece simples. Em casos mais complicados, e quando falta iniciativa, pode ser que exista mais improvisação. Este esquema pode ter a vantagem de estimular novas iniciativas, porque ele obriga a pensar sistematicamente em possibilidades eventuais de trabalho pastoral. E ele pode servir para melhorar o que já está sendo feito.

Os três modelos que quero apresentar agora, são subsídios importantes para a formulação e execução dos passos acima mencionados.

Três modelos

Os três modelos que vão ser descritos, ocupam espaço entre os polos antes mencionados. Eles oferecem subsídios para mudar as atitudes e o comportamento de pessoas, inclusive de autoridades. Eles oferecem soluções realistas, sem, porém, fechar o caminho para a realização do sonho. Começando por situações e problemas concretos eles visam um efeito mais estrutural. Cada um pressupõe uma certa visão sobre o ser humano e sobre a sociedade. Os interesses de um modelo podem, por isso, ser contrários aos de um outro, mas em geral eles são complementares e podem ser aplicados em conjunto. A opção por um ou – melhor – mais deles depende do objetivo a ser realizado.

O primeiro modelo usa *informação* para mudar o conhecimento que as pessoas têm, para, assim, poder mudar o seu comportamento. A visão que se tem do ser humano é a de que age de maneira racional. Ela é produto do Iluminismo. A sociedade é vista de maneira atomista, como se ela fosse composta de inúmeras unidades individuais. Muitas vezes é este o modelo que é usado na educação, quando a ênfase está num certo intelectualismo. A informação, dada com autoridade, deve acabar com a ignorância e a superstição. O bom senso da pessoa razoável deve prevalecer. Ela é levada a cogitar as vantagens e desvantagens de uma decisão, e a se posicionar conforme este cálculo de benefícios e perdas.

Esta própria palestra é um exemplo da aplicação deste modelo. Não faço outra coisa do que juntar argumentos para vender o meu peixe, contando com a sua compreensão e simpatia por argumentos racionais. As aulas aqui na faculdade seguem o mesmo método. Um outro exemplo, muito conhecido, é a prédica, onde o pastor fala para um conjunto de indivíduos que, se não dormem, escutam, cada um por si, o que é ensinado. As publicações da IECLB, como Jornal Evangélico ou uma parte do material divulgado pela Igreja, parecem seguir os caminhos deste modelo. Dependendo do método, o ensino confirmatório também se encaixa neste modelo.

O efeito deste modelo depende de vários fatores. Em primeiro lugar, parece importante não só o que é dito, mas também quem fala. Segundo as pesquisas, um estrangeiro tem menos prestígio do que uma pessoa da mesma origem que os ouvintes. A informação dada deve ser clara e lógica. Para evitar que o orador seja visto como um demagogo, ele deve incluir, entre os argumentos em favor da causa que ele defende, alguns argumentos – fracós! – contra o que defende. A linguagem e a maneira de expor dependem do público, e quem se adapta terá mais sucesso. Na comunicação não devem existir fatores que desviam a atenção do conteúdo. Colocando o problema, o orador deve apontar para soluções, p. ex., mencionando modelos diferentes e concretos. De grande valor estratégico é a pessoa na plateia que concorda e que está disposta a testemunhar do seu

entusiasmo, é algo que as igrejas pentecostais, dando espaço para testemunhos, entenderam muito bem. No mais, o jeito é descobrir quais as pessoas com mais autoridade na plateia e tentar convencê-las em primeiro lugar. Existem organizações evangelísticas americanas que no mundo inteiro, inclusive no Brasil, aplicam esta regra, convidando líderes para os seus encontros, na certeza de que assim a mensagem se multiplicará. A desvantagem desta abordagem é o reforço dado a estruturas hierárquicas.

Muito depende dos valores e das convicções dos ouvintes. Quem quer efetuar uma mudança profunda, nestes valores e nestas convicções, deverá investir muito tempo e muita paciência. Uma pessoa machista não vira logo defensor de interesses feministas. Quem dá muito prestígio aos fortes e ricos, dificilmente abrirá o coração para fracos e pobres. Quem acha que sucesso na vida é consequência de trabalho, não estará aberto para um discurso que mostra causas estruturais da pobreza. Por outro lado, não é nada difícil confirmar pessoas nas suas opiniões e no seu padrão de valores.

Vamos para o segundo modelo, que é bem mais democrático que o primeiro. Este modelo procura *mudar atitudes, normas e valores* por meio de um trabalho que se realiza em *grupos*. O instrumento principal não é a informação, mas o grupo. A visão antropológica é a do ser humano como um ser social. O raciocínio é o seguinte: se os valores não mudam facilmente, como acabamos de ver, é importante atingir a estrutura social que apoia estes valores. Conhecimento ou informação não bastam. As raízes do comportamento são sociais. Por isso uma mudança tem que passar pelas relações sociais da pessoa. Assim não só o lado racional, mas também o irracional pode ser alvo da estratégia. O próprio contexto social é o lugar onde a mudança deve ser efetuada. Pode ser criado um novo contexto social, como acontece num fim de semana numa casa de retiro. A visão da sociedade que está por trás deste modelo frisa o consenso, a coesão no grupo. A sociedade é vista como um conjunto de grupos cooperativos. A unidade principal é o grupo pequeno, onde o contato entre os participantes é muito intensivo.

Um exemplo deste modelo é o seminário onde o ensino se fez em grupos pequenos. Nas comunidades de base temos uma outra aplicação do mesmo modelo. Nos distritos onde existe uma ênfase no trabalho com e por grupos, este mesmo modelo é usado. JE e OASE podem ser outros exemplos, embora muito dependa da dinâmica adotada.

Falando em dinâmica, fica claro que o importante neste modelo são as forças que atuam num grupo. O objetivo do modelo é enfraquecer a força dos valores e normas do grupo, para introduzir os valores e normas desejados e para em seguida estabilizar o efeito desta mudança. Para isso muitas técnicas, que às vezes exigem um acompanhamento profissional, estão à disposição. P. ex., o grupo pode discutir um caso específico vivido por um dos participantes, analisar este caso e posicionar-se. Ou, outra técnica, o resultado de uma discussão pode ser dramatizado pelos membros do grupo, é possível também que o próprio grupo seja o assunto da discussão, para melhor funcionamento do grupo. Uma última técnica que quero mencionar, cria, de propósito, uma certa confusão, deixando as coisas acontecer, sem programa previsto, para depois poder analisar com o grupo o que aconteceu, quem fez o que, quem tomou iniciativas, etc.

Comparando os dois modelos que discutimos até agora, constatamos que o primeiro modelo tem um alcance maior que o segundo, mas ele é mais restrito no seu efeito. No contexto eclesial, o primeiro modelo parece ainda o mais usado, embora tenha sinais de que se mude para o segundo. Se estes modelos conseguem convencer um número maior de pessoas, eles podem levar a transformações estruturais. Ambos os modelos pressupõem um ambiente de comunicação, de abertura para ouvir. Neste sentido os dois diferem do terceiro que quero mencionar agora.

Neste terceiro modelo a pressuposição é o conflito, a falta de comunicação, a tensão entre interesses opostos. Quando os dois primeiros modelos não conseguem realizar mudanças estruturais, este terceiro modelo pode complementar os dois primeiros. A visão antropológica é bastante pessimista, porque ela

vê o ser humano como alguém que *só muda o seu comportamento sob pressão*. Pressão é o instrumento principal neste modelo. A sociedade é vista como regida por interesses em conflito. Há uma distribuição desigual de poder. Quem está no poder não muda o seu comportamento por argumentos, mas sob pressão. Esta pressão pode ter um caráter econômico, como no caso de uma greve. Ou um caráter jurídico, p. ex. quando se faz um processo contra o aumento da prestação do BNH. A pressão pode também ser psíquica, quando, p. ex., as autoridades argentinas são sistematicamente confrontadas com a pergunta das mães da Praça de Maio pelos filhos desaparecidos. Existe também pressão física, p. ex., se alguém derruba as mesas dos cambistas e as cadeiras dos que vendem pombas. Geralmente a pressão física é mais usada por regimes do que por sujeitos destes regimes. Assim a pressão pode ser violenta, mas também existem formas não-violentas. Quem raspa a cabeça para protestar contra o armamento, adota um método pacífico. Uma última distinção é a entre pressão legal e pressão ilegal. Um exemplo de pressão ilegal é p. ex., a recusa de pagar a taxa alta e injusta do INCRA, como aconteceu no Espírito Santo no ano passado.

O rumo da pressão é de baixo para cima. O pastor que participa nisso não pode ficar no papel de autoridade eclesiástica entre as autoridades seculares. Compare que no primeiro modelo a informação foi dada de cima – da cátedra e do púlpito – para baixo enquanto no segundo modelo há uma troca de ideias e de influências num nível horizontal entre os membros do grupo. Estendendo ainda esta comparação podemos dizer que, como estratégias pastorais, os dois primeiros modelos foram principalmente aplicados dentro da Igreja. Este terceiro modelo tem a sua aplicação maior fora da Igreja. Mas seria possível que os dois primeiros modelos sejam usados também na atuação pastoral fora da Igreja, e que o terceiro modelo encontre aplicação dentro da Igreja. Exemplos são o trabalho de conscientização nas vilas, ou uma passeata dos nossos estudantes para a Secretaria Geral da Igreja quando a bolsa não é paga.

Considerações finais

Os três modelos representam, em conjunto, vários aspectos da vida social. Os dois primeiros são sinais de coesão e de harmonia, o terceiro de conflito. Refletem assim os principais modelos da teoria sociológica. O primeiro articula o lado cognitivo da vida social, o segundo o lado emocional e afetivo, o terceiro o lado do poder e da pressão. Em conjunto oferecem uma estratégia mais ou menos completa. O primeiro e o segundo ajudam a preparar o caminho para o terceiro. Na sua variedade, os três podem ser usados em função das preferências teológicas e pastorais das pessoas, mas como vimos, uso de apenas um dos três diminui em muito o efeito realizado.

Pelo fato de os modelos mostrarem um caminho que evita posições extremas inefetivas, podemos nos perguntar, se a estrutura atual da IECLB é a mais efetiva para a execução da estratégia pastoral. Parece-me que uma avaliação das tarefas, assumidas ou ainda não iniciadas, e dos níveis em que estas tarefas precisam ser cumpridas, levaria a uma maior descentralização na organização da Igreja. Na fase atual, em que as comunidades começam a descobrir a sua tarefa na sociedade, a atuação pastoral deve ser mais local e concreta do que regional ou nacional e abstrata. A distância entre o espírito dos documentos oficiais da Igreja e a vivência da fé no nível do membro comum pode e deve ser diminuída. Com os recursos dos três modelos, deveria ser desenvolvida uma estratégia explícita, ao nível das comunidades, a partir do seu contexto concreto. Por enquanto o negócio é ser pequeno.¹¹⁸ A partir das situações concretas deve ser mostrado como a sociedade é organizada. Se numa fase ulterior toda a atuação pastoral se encontra mais perto do polo da sociedade e da abordagem total, a estratégia poderia ser adaptada de novo, agora com base mais firme, a esta nova situação. Só então uma centralização mais forte teria sentido. Com isso não

¹¹⁸ SCHUMACHER, E. F. *O negócio é ser pequeno*. Um estudo da economia que leva em conta as pessoas. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

quero eliminar todas as funções centrais concentradas em Porto Alegre e São Leopoldo, mas pode ser que algumas destas funções agora careçam ainda de uma base a nível das comunidades. Também não estou falando contra a tarefa profética da Igreja, só quero dizer que ela precisa ter o seu complemento concreto na comunidade, para não ficar num polo só.

Uma última consideração deve ser um apelo aos pastores de se comportarem cada vez mais como um membro entre os membros. Suas atribuições parecem destacá-los, mas o peso disso não deveria ser maior do que o dos dons e carismas de outros membros. Por isso, o primeiro modelo não pode ser o único. O pastor que critica o sistema, usando argumentos marxistas, deve ter a coragem de aplicar os mesmos critérios a si mesmo também. Ele não pode ser o dono dos meios de produção religiosa, e os membros não podem ser os desapropriados. As classes dos donos (clero) e dos desapropriados (leigos) deveriam ser abolidas. Os membros devem ser reabilitados, porque podem oferecer mais do que a sua mão-de-obra e o imposto eclesiástico. Podem ter mais do que uma participação meio-obrigatória na vida da comunidade da mesma maneira como o operário não tem outro jeito do que participar no sistema que está por aí. No caso econômico isto leva à pobreza material, na comunidade a consequência é pobreza espiritual. A Igreja não pode assumir, no nível religioso, o papel que o Estado tem no sistema econômico. Como o trabalho, a fé não pode ser recurso minimal para a sobrevivência das pessoas. A fé tem mais a oferecer do que só isso. Assim também será possível acabar com a consciência falsa que coloca o pastor, como o patrão, no pedestal. Os membros devem mais e mais ser os sujeitos da história eclesiástica. Se tudo isso acontecer, como consequência de uma abordagem estratégica mais refletida, um dia a linguagem vai mudar. Não se falará mais, p. ex., do pastor que dá o culto, mas da comunidade que celebra o culto. Não será mais dito que “o pastor é quem sabe”, mas a comunidade crescerá em sabedoria.

Filho-do-Sol, um malandro indígena*

Saskia Ossewaarde

Um fenômeno bem conhecido nas ciências da religião é o ser mítico, deus ou semideus, que presta bons serviços aos homens, mas ao mesmo tempo causa infelicidade. Um exemplo da mitologia grega é Hermes. Das mãos deste intermediário entre deuses e homens Pandora recebe um vaso que representa o reino dos mortos e no qual foi escondida a vida humana. Quem recebe esta vida automaticamente é candidato à morte. Porém, o pacote de presentes também contém a esperança, a esperança de uma vida bem-aventurada depois da morte. E exatamente esta esperança que tem que reconciliar os homens com a vida terrena, e com a fraude divina.

Designa-se uma tal figura ambivalente, que une características de benfeitor e de impostor na sua pessoa, com o termo técnico: “trickster”, quer dizer, malandro. Encontramos o malandro também fora do mundo das religiões antigas, p. ex., nas religiões tribais africanas e nas religiões dos índios das Américas. Ao longo dos anos as ciências da religião têm prestado muita atenção a este malandro. Vou repassar com vocês os resultados de mais de 50 anos de estudos teóricos em cima do malandro. Um malandro indígena pode servir de exemplo. Escolho o malandro dos índios Kwakiutl, embora tenhamos com Exu um bom representante brasileiro. Fico devendo um estudo sobre ele, mas não sei se a EST está disposta a organizar de novo uma reunião festiva, com mais uma recepção para uma palestra sobre Exu.

Os Kwakiutl são um dos povos indígenas que moram na costa noroeste da América do Norte. Especialmente devido ao antropólogo Franz Boas (1858-1942), que fez pesquisa de campo lá durante muitos anos, este povo está bem documentado. Os Kwakiutl são seminômades e providenciam sua subsistência por

* Publicado no volume 27, n.2 de 1987.

meio da pesca e da caça¹¹⁹. Na primavera e no verão eles vivem perto de regiões pesqueiras, em pequenos grupos preparando um suprimento de víveres para o inverno¹²⁰. Nesta estação fria são sedentários e moram em casas resistentes de madeira junto à costa e estão organizadas em sociedades religiosas secretas¹²¹. Os Kwakiutl, então, distinguem nitidamente o verão do inverno. Quase todas as atividades sociais e religiosas são reservadas para o inverno.

Os Kwakiutl chamam o inverno literalmente de “os segredos” ou “o cerimonial”.¹²² O grande ritual do inverno, que demora muitos meses, é composto de uma série de pequenos rituais envolvendo os jovens Kwakiutl que são iniciados nas diversas sociedades sagradas. Os noviços ficam por algum tempo fora da aldeia, no mato. Lá eles encontram o ser sobrenatural, que é o protetor de sua sociedade. Durante o ritual da iniciação, os membros da sociedade buscam os noviços no mato e os trazem para a aldeia. Neste momento, os noviços são possuídos pelo espírito tutelar. Na aldeia tem lugar o exorcismo deste espírito.¹²³ Daqui em diante o noviço é oficialmente membro da sociedade.

Muitas atividades são ligadas ao ritual de inverno, como refeições festivas e os assim chamados “potlatches”, quer dizer festas, nas quais o hospedeiro — no caso de uma iniciação, o pai do noviço — distribui bens e alimentação aos presentes. Entre uma festa e a outra há os casamentos do ano. O inverno também é o tempo em que os Kwakiutl constroem casas novas e canoas, fazem mobília e equipamento, esculpem postes de totens, máscaras, matracas e flautas, usadas nos rituais. Toda a costa noroeste tem uma cultura material de madeira de um nível muito alto. Isso não é surpreendente, quando sabemos que há matos

¹¹⁹ F. BOAS, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 317-318; cf. F. BOAS, *Kwakiutl Ethnography*, p. 8, 10.

¹²⁰ H. CODERE, *Kwakiutl Society: Rank without Class*, p. 152.

¹²¹ F. BOAS, *op. cit.*, p. 419-420.

¹²² *Id.*, *ibid.*, p. 418.

¹²³ *Id.*, *ibid.*, p. 431.

enormes entre a costa e as Montanhas Rochosas. A arte destes índios, os postes de totens são famosos, tem um caráter especial e típico. Muitos objetos deste povo quase extinto, foram preservados e nos mostram numerosas figuras míticas animais e ancestrais e também representações reais da natureza que não desempenham um papel na mitologia.¹²⁴ Este fato é importante para a minha conclusão final.

E no inverno que os Kwakiutl contam os mitos e outras histórias. Eles distinguem cuidadosamente os mitos das outras histórias.¹²⁵ Mitos se desenvolvem no tempo mítico, que terminou com um grande dilúvio. Nos mitos os homens têm a forma de um animal, enquanto que, p. ex., nas lendas clônicas são homens reais. A respeito do “*Sitz im Leben*” dos mitos e das lendas não sabemos quase nada. Sabemos somente, que os Kwakiutl contam mitos e histórias com elementos eróticos apenas aos rapazes. É verdade, que as meninas podem ficar no mesmo quarto, mas são obrigadas a não prestar atenção.¹²⁶

O material mitológico disponível nos oferece 26 mitos, nos quais o malandro Leselagila, isto é, Filho-do-Sol, desempenha o papel central. Ele é um semideus, nascido do Sol divino e de uma mulher humana, e tem a forma de uma marta. Num destes mitos é descrita a sua concepção:

A Mãe morava na Praia Curvada. Morreram o marido e o filho dela. Mãe se condeu sobre eles, mas com o tempo ela os esqueceu. Um dia, Mãe estava entrançando esteiras fora de casa. O tempo estava nublado e só de vez em quando o Sol irrompia pelas nuvens. Quando os raios brilharam nas costas de Mãe, ela engravidou. Durante a gravidez não fez esteiras para não prejudicar o nenê. (Os Kwakiutl acreditam que o entrançar pela mãe causa tranças nos membros do feto. Isso é ruim para o crescimento.) Mãe deu à luz um filho e o chamou Leselagila, quer

¹²⁴ Id., *Primitive Art*, p. 202.

¹²⁵ W. MUELLER, *Weltbild und Kult der Kwakiutl Indianer*, p. 55.

¹²⁶ N. BANCROFT e W. FORMAN, *People of the Totem*, p. 95.

dizer Filho-do-Sol. Foi uma marta. Mãe o lavou diariamente em água fria para que ele se tornasse um homem forte.¹²⁷

Num destes mitos do malandro Filho-do-Sol lemos como o povo Kwakiutl mítico morava na Praia Curvada. De uma certa distância deles morava o povo dos Lobos. Os dois povos eram inimigos. Os Lobos possuíam o importante ritual de inverno, mas, devido à sua atuação astuciosa, Filho-do-Sol consegue obter o ritual para os Kwakiutl, depois de matar os noviços dos Lobos.¹²⁸ Assim ele adquire, legalmente segundo as leis militares dos Kwakiutl, não só o ritual, mas também as posições religiosas nas sociedades, os cânticos e as danças religiosas de suas vítimas.

No tempo mítico, os Lobos também possuíam o poder de controlar o fluxo e o refluxo, mas porque eles tinham uma relação tensa com os Kwakiutl, eles nunca deixaram baixar a maré lá. Um mito do malandro relata como Filho-do-Sol roubou o rabo do Lobo Chefe e o devolveu, quando o Lobo Chefe prometeu baixar a maré até um nível aceitável para que os Kwakiutl pudessem colecionar mexilhões.¹²⁹ Filho-do-Sol pratica o mesmo método de sequestrar para adquirir o fogo: rouba o filho dos espíritos do fogo do berço e recebe em troca o fogo deles.¹³⁰ É claro que o caráter do malandro tem um lado negativo.

Em seus mitos os temas principais são alimentação, casamento e sexualidade. Filho-do-Sol gosta de comer grandes porções, coleta ou rouba alimentação do povo mítico e não se interessa pelo aspecto social da refeição. Não sabe como se comportar como marido, como o mostram os seus casamentos com p. ex., a Senhora Rã¹³¹ e a Senhora Diorito.¹³² (Entre parênteses: é bom lembrarmos que os homens no tempo mítico ainda não tinham uma forma humana). O primeiro termina,

¹²⁷ F. BOAS e G. HUNT, *Kwakiutl Texts — Second Series*, p. 80s.

¹²⁸ Id., *ibid.*, p. 103ss.

¹²⁹ Id., *ibid.*, p. 88ss.

¹³⁰ F. BOAS, Mitos dos Kwakiutl, *Zeitschrift für Ethnologie*, p. 228ss.

¹³¹ F. BOAS, *Kwakiutl Tales*, p. 128ss.

¹³² F. BOAS, *Kwakiutl Texts — Second Series*, p. 122ss.

porque Filho-do-Sol não aguenta mais o coaxar da Rã, o segundo porque a esposa de pedra é muito silenciosa. O Filho-do-Sol parece então um ser complicado e é difícil interpretá-lo.

As ciências da religião o chamam de malandro ou de um dos heróis civilizadores dos Kwakiutl. Mas o que é que se entende por um malandro e por um herói civilizador e, além disso como estes dois estão relacionados? Quero conduzir vocês no caminho da literatura para vermos como se desenvolveu o ponto de vista a respeito desta figura mitológica complicada.

No seu artigo “Die Lichtbringer bei den Indianerstämmen der Nordwestküste und ihre Darstellung im Bilde”, de 1982, **E. Seler** tenta interpretar a pequena estatura destes seres míticos. As forças da natureza não podem ser conquistadas numa luta esportiva entre dois participantes iguais. Tem que se derrotá-las por meio de artil e astúcia. Consequentemente, os animais que usam estas técnicas não são grandes e fortes, mas são os pequenos ladrões astuciosos como o coiole ou o corvo, e no nosso caso, a marta Filho-do-Sol.¹³³ Seler apresenta uma explicação convincente da forma do malandro, mas uma desvantagem do seu estudo é que não fica claro o que é exatamente o imprevisível, o que é o misterioso neles. Seler não fala das características negativas.

Os heróis civilizadores da América do Norte também são objeto do estudo de **A. van Deursen**, em “Der Heilbringer” (1931). Ele os define como segue: são as figuras mitológicas que ou desempenham um papel no reordenamento da terra depois do grande dilúvio ou depois da criação, ou dão ao povo as leis principais, instituições e bens culturais. Muitas vezes, o herói civilizador tem um caráter dualístico: ele é benfeitor e impostor.¹³⁴ Assim, as ciências da religião o definem como malandro e reservam o termo herói civilizador para benfeitores puros. Van

¹³³ E. SELER, Die Lichtbringer bei den Indianerstämmen der Nordwestküste und ihre Darstellung im Bilde, p. 195-198.

¹³⁴ A. VAN DEURSEN, *Der Heilbringer*, p. 361 ss.

Deursen arranjou o material disponível sistematicamente, mas não deu nenhuma explicação do malandro ou do herói civilizador.

Foi só com os artigos de **W. Brede Kristensen** e **J.P.B. de Josselin de Jong**, hoje em dia considerados clássicos, que o estudo do malandro e herói civilizador teve seguimento. Inspirado por “O Malandro Divino” de Kristensen (1929)¹³⁵, De Josselin de Jong foi o primeiro que esteve a procura da forma geral e universal deste malandro. A seu ver existe uma semelhança significativa entre Hermes, estudado por Kristensen, e o malandro das religiões tribais:

Como Hermes, o herói civilizador primitivo é na maioria das vezes um benfeitor e um malandro, um deus e um palhaço. Como Hermes ele pertence ao mundo dos deuses e ao inferno, aos vivos e aos mortos. Como Hermes, ele também proveio da aliança de céu e terra, a uma-dupla-unidade cósmica, cuja ambiguidade foi transferida para ele. A sua essência ainda é divina, mas próxima da humana: um mediador entre deuses e homens.¹³⁶

Ao mesmo tempo, De Josselin de Jong não nega a possibilidade de este dualismo ter sido separado no decorrer do tempo em duas personalidades.

Na direção inversa raciocina **Paul Radin** no seu estudo do malandro da tribo indígena Winnebago. Na sua opinião, o malandro e o herói civilizador formavam, originalmente duas figuras independentes; o malandro somente possuía qualidades más, enquanto o herói civilizador só possuía qualidades boas. Com o tempo, episódios míticos sobre o malandro e o herói civilizador teriam sido misturados.¹³⁷ Radin não consegue demonstrar que o malandro originalmente não tem capacidades criadoras e, a meu ver, a sua argumentação não é plausível. Pois, o que resta do malandro, se nós negássemos seu lado negativo? De maneira nenhuma resta uma figura caprichosa. Resta antes um ser maligno

¹³⁵ W. B. KRISTENSEN, *De goddelijke bedrieger*.

¹³⁶ J. P. B. DE JOSSELIN DE JONG, *De oorsprong van den goddelijke bedrieger*, p. 23.

¹³⁷ P. RADIN, *Der göttliche Schelm*, p. 151ss.

que é completamente de confiança, frente ao qual saberíamos exatamente o que podemos esperar dele. O real malandro, porém, nos sabe surpreender sempre de novo. Nunca podemos prever o que vai acontecer quando ele entra em cena.

Enquanto a teoria de Radin se baseou no malandro de apenas uma tribo indígena, **M. L. Ricketts** usou para sua tese de doutoramento, em 1964, material de toda a América do Norte. Ele interpreta o malandro como sendo um ser humano, que não aceita um papel de dependência e que quer tomar a iniciativa nas suas próprias mãos; quer ser todo-poderoso e dominar tudo. Seu objetivo é exercer poder, mas ele não consegue: a vida humana tem limitações. Quando nos ritos se conta o fracasso do malandro, a narrativa gera o riso do público.¹³⁸ No livro de Ricketts são salientados dois pontos importantes dos mitos de malandro. Primeiro, ele está ridicularizando deuses e espíritos, as normas e regras estabelecidas da cultura. Segundo, o malandro faz o público rir sobre as próprias limitações humanas.

Ridicularizar as normas e transgredir tabus também é o tema central do artigo, mais original do que convincente, de **Laura Makarius** “Le Mythe du ‘Trickster’”. Cada sociedade, Makarius diz, tem suas regras e tabus. De vez em quando são negligenciados. O malandro, que é o Transgressor Principal, representa seu povo. Regularmente transgredindo as regras, ele provoca uma reação divina ou espiritual. Assim é gerada uma força mágica divina que pode ter um efeito positivo ou negativo.¹³⁹ Portanto, para Makarius não é o próprio malandro que é uma figura ambivalente, ele antes provoca reações ambivalentes. Acredito que inevitavelmente ela transfere o problema do malandro para a força mágica e efetiva.

Barbara Babcock sublinha a marginalidade do malandro. O título do seu artigo é significativo: “A tolerated margin of mess:

¹³⁸ M. L. RICKETTS, *The Structure and Religious Significance of the Trickster Transformer — Culture Hero in the Mythology of the North American Indians*, p. 605 ss.

¹³⁹ L. MAKARIUS, *Le Mythe du ‘Trickster’*, p. 25.

the trickster and his tales reconsidered.” O malandro mostra que há outras possibilidades na vida, que são possíveis outras estruturas e até anti-estruturas, do que as vigentes, e ele nos faz lembrar que felizmente o caminho fica aberto para alterações. Isto é um alívio para o público e uma grande alegria. O comportamento não usual tem claramente um aspecto positivo e o alívio causa riso no público.¹⁴⁰

Continuando no caminho de Babcock foi publicado, em 1980, o livro “The trickster in West África; a study of niythic irony and sacred de- light” de **Robert D. Pelton**. Entre parênteses: num capítulo fala-se de Exu, o malandro dos loruba da Nigéria. Como já prometi, Exu será nosso tema em outra oportunidade. Agora nos interessa como Pelton construiu sua teoria sobre o malandro. Segundo ele, o malandro simboliza o homem vivendo no mundo, que fornece experiências contraditórias. Todos os dias de novo ele tenta unir estas experiências e combiná-las num sistema coerente. O malandro quer superar as contradições, mostrar a relatividade das limitações humanas.¹⁴¹ Aqui o rir tem uma função: a base do humor — Pelton traz uma citação do antropólogo Peter Berger — é a discrepância entre o homem e o universo.¹⁴²

Quando avaliamos a literatura, temos que concluir que, embora muitos cientistas da religião tenham estudado o malandro, não se desenvolveu um consenso na definição desta figura. Na literatura mencionada domina a opinião do que o malandro é caracterizado por ambivalência: ele cria e engana. Esta é a sua característica principal. Entendo por um malandro: um ser sobrenatural, mítico que é ativo no tempo mítico e as ações dele são ambivalentes: ele é criador e impostor ao mesmo tempo. Tendo achado esta definição, de fato uma definição bastante vaga, voltaremos aos Kwakiutl.

¹⁴⁰ B. BABCOCK-ABRAHAMS, A tolerated margin of mess: the trickster and his tales reconsidered, *Jornal of the Folclore Institute*, 1974-5, P- 147-186.

¹⁴¹ R.D. PELTON, The Trickster in West Africa: a study of mythic irony and sacred delight, p. 269 s.

¹⁴² Id., *ibid.*, p. 270.

Vemos, então, que os Kwakiutl conhecem três figuras que podem ser considerados como heróis civilizadores, respectivamente malandros. O mais respeitado é **Qanelakaku**. Ele é muito popular: em mais de trinta mitos Qanelakaku é o herói. Diz-se que o seu pai é o Sol. Seu nome significa “o Alado”. Sobre a forma dele não sabemos nada mais. Ele representa o tipo de heróis civilizadores, chamado “transformer”, quer dizer, não é o próprio criador, mas está peregrinando e nas suas viagens organiza e altera o mundo criado. Cito um mito que pode servir como ilustração:

A geração do coati-lavadeiro.

Qanelakaku continuou suas peregrinações. Encontrou um homem que estava preparando uma lança para guerra. Qanelakaku lhe perguntou: ‘o que você está fazendo?’ O homem respondeu: ‘de onde tu vens que nem sabes que está chegando Qanelakaku que organiza tudo? Vou derrotá-lo com esta arma.’ Pediu Qanelakaku a lança por um momentinho só para dar uma olhada. Recebeu então a lança e de repente a espetou nas costas do homem, falando: ‘toma! Você será o coati-lavadeiro das próximas gerações!’¹⁴³

Da mesma maneira, Qanelakaku é responsável pela geração das lontras, dos Patos Selvagens e, isto é interessante, das martas.¹⁴⁴ Faz felizes os seres humanos, por mudar os órgãos genitais, que no tempo mítico estavam na cabeça, transferindo-os para baixo.¹⁴⁵ O seu caráter sobrenatural é óbvio: ele ressuscita da morte seu irmão.¹⁴⁶ E também os homens que querem matá-lo não o conseguem, eles não sabem quebrar seu poder divino. Qanelakaku não é um impostor e tem um comportamento razoável. Os Kwakiutl o respeitam e lhe dão o título “Nosso Senhor”. Nos mitos é claro que Qanelakaku é uma figura profana. Ele não tem nada a ver com a religião ou com o ritual de inverno. Nem tem o interesse de se interessar por isso, visto o fato de que

¹⁴³ F. BOAS, Kwakiutl Texts — Second Series, p. 212s.

¹⁴⁴ Id., *ibid.*, p. 213s.

¹⁴⁵ Id., *ibid.*, p. 216s.

¹⁴⁶ Id., *ibid.*, p. 207ss.

ele evita o contato com os xamãs. Aspectos de malandro estão completamente ausentes nos mitos a seu respeito.

O segundo herói civilizador, respectivamente malandro, é **Kwek-waxawe**, o Corvo. Como Qanekelaku ele é um ser mítico que apresenta atividades de herói civilizador e de ‘transformer’, mas antes de mais nada, ele tem o caráter de um malandro, e nisso, é muito semelhante ao Filho-do-Sol, o terceiro herói civilizador, que vamos estudar daqui a pouco.

Um dos mitos do Corvo é paralelo ao mito de Filho-do-Sol, pois também ele sequestra o rabo do Lobo Chefe.¹⁴⁷ Um outro paralelo existe na questão de fluxo e refluxo.¹⁴⁸ Além disso, o Corvo sabe adquirir a luz do dia¹⁴⁹ e a água potável.¹⁵⁰ De resto, já conhecemos os temas dos seus mitos do Filho-do-Sol: alimentação e sexualidade.

O antropólogo Franz Boas acredita que o Corvo não é originalmente Kwakiutl. Realmente, ele pertence aos outros povos indígenas da costa noroeste. Na mitologia destes índios o Corvo não é um estrangeiro, ao contrário, estes povos conhecem o malandro sob a forma exclusiva do Corvo. Há mais ou menos setenta mitos do Corvo na costa noroeste. Quero dar alguns exemplos.

Corvo rouba o Sol.¹⁵¹

No início o Sol era preservado numa caixa e os homens só conheciam o luar. Então, o Corvo decidiu roubar o Sol. Ele o roubou assim: disfarçado como cria de truta, Corvo se escondeu na água potável da filha do Chefe que guardava o Sol. A menina bebeu a água e engravidou e depois de algum tempo deu luz ao Corvo. Ele sempre pedia a caixa do Sol. Finalmente, a sua mãe o deixou brincar com a caixa. Corvo brincou com a caixa dentro da casa, um pouco fora da casa, um pouco mais longe de casa, afastando-se cada vez mais, e na última vez fugiu, levando a caixa

¹⁴⁷ Id., *Kwakiutl Texts*, p. 278ss.

¹⁴⁸ Id., *Kwakiutl Tales*, p. 228ss.

¹⁴⁹ Id., *ibid.*, p. 232ss.

¹⁵⁰ Id., *ibid.*, p. 224ss.

¹⁵¹ Id., *Bella Bella Tales*, p. 3s.

do Sol consigo. Encontrou um grupo dos homens e lhes propôs libertar o Sol em troca de alimentação. Eles não aceitaram sua proposta de troca, mas um segundo grupo sim. O primeiro grupo, amando o luar, não apreciando a luz do Sol foi transformado em rãs.

Corvo e Cervo.¹⁵²

Corvo perguntou ao Cervo: ‘quando você engorda?’ Respondeu Cervo: ‘quando os galhos são colocados no chão para secar os salmões.’ (Isto é, na cultura Kwakiutl, na primavera e no verão. Nestas estações tem uma abundância de alimentação). Corvo disse: ‘por acaso, eu também! Devemos ser parentes.’ Pouco tempo depois, Corvo propôs subir em uma montanha alta para lamentar os seus predecessores comuns. Mas chegado lá em cima, Corvo empurrou Cervo para baixo. Cervo caiu e morreu. Corvo voou ligeiramente até sua vítima, a preparou e cozinhou em cima de um fogo. Mas quando ele quis começar a comê-lo, um tronco de árvore se deixou cair sobre o Cervo. Levantou-se depois lentamente e, olha: o corpo do Cervo tinha desaparecido. O tronco o comera.

A grande maioria dos mitos de Corvo tem o tema central da ganância. Poucos têm elementos eróticos. Corvo atua tanto sob forma de herói civilizador como de malandro, como de ‘transformer’.

Acredito que Boas tem razão, quando supõe que Corvo originalmente não fazia parte da mitologia Kwakiutl. Ele nos dá o seguinte argumento: os povos setentrionais têm muito mais mitos do Corvo e o número diminui gradualmente em direção ao Sul. Este argumento de difusão pode ter um certo valor, ou seja, a ideia de que quanto maior é a concentração dos mitos, tanto mais próximo é o lugar de origem. Na minha opinião, há outros argumentos mais fortes a favor da hipótese de que Corvo não é o malandro original dos Kwakiutl, mas sim Filho-do-Sol.

Primeiro, o número dos mitos de Filho-do-Sol é maior do que os do Corvo. Além disso, conhecemos a figura e o caráter do Filho-do-Sol profundamente, enquanto Corvo é um ser mitológico

¹⁵² T. F. MCILWRAITH, *The Bella Coola Indians*, p. 389s.

bastante vago. Mais importante para minha argumentação é perceber que o “couleur locale”, a característica particular é obscura nos mitos do Corvo: nunca se fala, p. ex., do povo mítico Kwakiutl. E verdade que Corvo adquire os bens culturais essenciais, mas não lemos a favor de quem. Por isso, as descrições e os mitos ficam gerais e não são especificamente Kwakiutl. Finalmente, o argumento decisivo, ou seja, a maneira como Filho-do-Sol e Corvo são ligados à religião e ao ritual de inverno. Num dos mitos de Corvo lemos que Corvo ressuscita da morte e se torna um grande xamã. Portanto, desempenha um papel dentro da religião. Porém, não é ele que adquire o ritual de inverno. Adquirir este ritual está reservado na mitologia Kwakiutl a Filho-do-Sol.

Admito que entre os 26 mitos de Filho-do-Sol encontramos só um a respeito do ritual de inverno, mas ao mesmo tempo precisamente este mito é o mais comprido e o mais detalhado da coleção. Apesar disso, com o tempo se desenvolvem facilmente mitos breves e simples sobre um casamento ou sobre alimentação, mas não é tão fácil criar um mito novo em cima do ritual de inverno com todos os detalhes específicos. Por isso, acho que o número mínimo de um mito não tem consequências para a importância do assunto.

Veremos na continuação da minha argumentação por que a obtenção deste ritual é o ponto crucial para definir o verdadeiro malandro Kwakiutl. Agora só concluo que, considerando estes argumentos enumerados acima, o Corvo é um dos heróis civilizadores respectivamente malandros Kwakiutl, mas não merece o título de malandro original destes índios.

Vamos ver se podemos estudar o terceiro herói civilizador respectivamente malandro mais de perto. Já falamos um pouco sobre ele no início da nossa pesquisa, e já sabemos como foi a sua concepção. Aqui segue um mito de casamento de Filho-do-Sol.

Filho-do-Sol casa com Senhora Alga.¹⁵³

Muito deprimido, Filho-do-Sol estava deitado de costas. A sua Mãe não dizia nada. Filho-do-Sol lhe informou que queria casar-se. Mãe perguntou: 'quem será a noiva?' Filho-do-Sol respondeu: 'será Senhora Alga.' Mãe: 'não é verdade! Isso não pode.' Mas Filho-do-Sol insistiu. Ele se preparou e saiu para o norte da Praia Curvada. Lá, ele encontrou Senhora Alga. Na maré baixa se deitou ao lado dela. Alga lhe perguntou: 'o que você vem fazer?' Filho-do-Sol disse: 'quero que casemos.' Alga se calou. Filho-do-Sol propôs arrojarem-se para baixo, quando houvesse maré alta. Alga disse: 'será sufocante para ti.' Filho-do-Sol: 'combinemos o seguinte: tu me soltarás quando eu te arranhar.' Alga se calou de novo. Quando veio a maré alta, eles abraçaram-se e se arrojaram para baixo. Foi muito sufocante para Filho-do-Sol e ele começou a arranhar Senhora Alga. Porém, ela só o largou quando ele não se moveu mais. Filho-do-Sol morreu e flutuou para a praia. Um homem velho o achou e chamou a sua Mãe. Filho-do-Sol acordou, dizendo: 'eu dormi bastante!' E foi para casa.

A luta contra o Lobo Chefe.¹⁵⁴

Filho-do-Sol e seu amigo Cervo tinham planejado um ardil. Aconteceu o seguinte: numa noite, um mensageiro veio a Filho-do-Sol, anunciando a morte de Cervo. Filho-do-Sol correu para a casa de Cervo e mandou colocar o corpo num caixão, e pôr o caixão numa árvore, nos ramos mais baixos. (Enquanto o costume Kwakiutl do enterro é exatamente na posição mais alta para proteger o corpo contra ataques de animais selvagens.) Na próxima noite os Lobos atacaram o caixão, como Filho-do-Sol já esperava. Subindo um nos ombros do outro, os Lobos alcançaram o caixão e o Lobo Chefe o abriu. Rapidamente, Cervo cortou o rabo do Chefe. Os Lobos todos caíram no chão e fugiram. Cervo trouxe o rabo para Filho-do-Sol, que o pendurou em cima de um fogo. Isso doeu muito e o Chefe mandou um mensageiro para trazer o rabo de volta. Filho-do-Sol devolveu o rabo, quando o Lobo Chefe prometeu baixar a maré. Desde então os Kwakiutl podem coletar mexilhões.

Filho-do-Sol adquire o ritual de inverno.¹⁵⁵

Era inverno, e o povo mítico passou fome. Os noviços dos Lobos saíram da aldeia para o mato. Filho-do-Sol também estava com fome e colocou uma rede de peixe no rio para pescar salmão. Três vezes a rede foi destruída e na quarta vez Filho-do-Sol

¹⁵³ F. BOAS, Kwakiutl Texts — Second Series, p. 117ss.

¹⁵⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 88ss.

¹⁵⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 103ss.

descobriu que os noviços eram os culpados e os matou. Quando os Lobos quiseram buscar seus noviços no mato, eles não os acharam e, por isso, decidiram buscá-los por meio das danças religiosas na casa de festa. Todos vieram para dançar lá, inclusive Filho-do-Sol. Ele, porém, entrou na casa com a cabeça coberta por um cobertor. Dançou até ao lugar dos Lobos. Tirou o cobertor e, olha: de repente as cabeças dos noviços estavam escondidas sob o cobertor. Os Lobos ficaram furiosos, mas Filho-do-Sol conseguiu fugir da casa. Pouco tempo depois, os participantes da festa ouviram no mato o canto dos Lobos noviços. Entrou um dançarino com um cobertor na cabeça. Diante dos Lobos, afastou-o e lhes mostrou uma serpente mágica com duas cabeças. Vendo-a, os participantes caíram mortos no chão. Filho-do-Sol — foi ele, que tinha esta cobra — fugiu de novo. Assim, adquiriu o ritual de inverno.

Por causa de espaço me senti obrigada a contar este último mito numa versão muito abreviada.

Antes já disse que é um ponto essencial que o ‘trickster’, o malandro dos Kwakiutl, desempenha o papel principal na obtenção do ritual de inverno. Para entender esta hipótese temos de perceber a importância deste ritual para os Kwakiutl. Vimos no início da preleção que os Kwakiutl têm uma vida de verão e uma outra de inverno. No verão eles moram em pequenos grupos perto de regiões pesqueiras e coletam o suprimento para o inverno. Não têm tempo para manter as relações sociais. Esta vida muda completamente no inverno. De volta, os Kwakiutl se instalam nas aldeias da costa e assim começa um período sedentário de quase meio ano. Não é apenas a vida religiosa com todos seus cerimoniais e rituais que alcança um ponto máximo, mas também a vida social: há casamentos, festas com distribuição de presentes, e campanhas militares são organizadas. Em resumo, no inverno a cultura Kwakiutl está em plena floração.

Então, quando Filho-do-Sol oferece o ritual de inverno aos Kwakiutl, implicitamente lhes dá sua cultura inteira, as instituições e regras, às quais todos os Kwakiutl adultos e iniciados devem obedecer. Cada cultura faz escolhas, seleções, escolhe da oferta ilimitada de opções um número limitado e cria, assim, um ambiente no qual uma certa ordem e ritmo incluem certas regras e prescrições. A escolha de opções definidas exclui outras. Quando

um membro da sociedade quer manter sua posição dentro de sua cultura, precisa submeter-se às exigências desta mesma cultura. Sendo o malandro, Filho-do-Sol não está sujeito às regras que ele dá aos Kwakiutl. O povo não pode escolher mais como comportar-se, mas para um herói civilizador ou malandro todas as opções são possíveis, assim como para a criança não-iniciada. De fato, Filho-do-Sol é representado assim. Nos mitos de malandro ele nos mostra estas opções que não são mais possíveis para os Kwakiutl.

Especialmente quanto à alimentação, e ao casamento e à sexualidade, duas necessidades básicas do ser humano, a cultura Kwakiutl conhece prescrições severas. Filho-do-Sol não transgredir estas regras, mas tem uma liberdade completa de ação, porque não está vinculado, não é um ser cultural. Ao ouvirem os mitos nos quais Filho-do-Sol não consegue fazer ou adquirir o que quer, os Kwakiutl entendem — o elemento moralista às vezes está presente claramente — que as suas próprias regras são as melhores para organizar a vida.

Infelizmente, desta vida indígena não resta muito hoje em dia, mas fica uma lembrança permanente: possuímos milhares de páginas que falam de aspectos da vida Kwakiutl; temos uma grande porção de material mitológico; e, além disso, ficamos com a sua famosa arte.

Hoje à noite ouvimos alguma coisa sobre a sua cultura material e tentamos interpretar um ser mitológico através dos textos. Numa interpretação, porém, não pode ficar excluída esta arte impressionante. Máscaras, flautas, matracas, postes de totens, caixas de alimentação, casas, canoas, pratos, talheres, camas, muitos objetos foram preservados. Objetos com representações de lobos, ursos, corvos, salmões, lontras, castores, orcas, rãs, águias e assim por diante. Todas estas figuras fazem parte da cultura Kwakiutl.

Embora o malandro Filho-do-Sol tenha seu lugar na mitologia e embora ocupe assim um lugar na cultura espiritual, ele realmente fica fora da cultura, sendo um elemento a-cultural. A arte dos Kwakiutl reflete esta visão numa maneira maravilhosa: você vai procurar em vão uma imagem de Filho-do-Sol.

Referências

- BABCOCK-ABRAHAMS, B. A tolerated margin of mess: the trickster and his tales reconsidered. *Journal of the Folklore Institute*, Blooming-ton, Indiana, EUA, v. 11-3 1974/5, p. 147-186.
- BANCROFT N. e FORMAN W. *People of the Totem. The Indians of the Pacific Northwest*. London, 1970.
- BOAS, F. *Mitos dos Kwakiutl, contribuições a Zeitschrift für Ethnologie*. Berlin, 1893.
- _____. *The Social Organization ad the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*. Report of the U.S. National Museum. New York, 1897, repr. 1970.
- _____. *Kwakiutl Tales Columbia University Contributions to Anthropology*, v. II. New York, 1910.
- _____. *Primitive Art*. Oslo, 1927. Repr. New York, 1955.
- _____. *Bella Bella Tales. Memoirs of the American Folk-Lore Society*, v. LII, New York, 1932.
- _____ e HUNT, G. *Kwakiutl Texts*. Publications of the Jesus. North Pacific Expedition, v. III. Leiden, 1905.
- _____. *Kwakiutl Texts — Second Series*. Publications of the Jesup North Pacific Expedition, v. X. Leiden, 1906.
- CODERE, H. Kwakiutl Society: Rank without Class. In: T. McFEAT, ed. *Indians of the North Pacific Coast*. Seattle, London, 1966.
- VAN DEURSEN, A. *Der Heilbringer*. Amsterdam, 1931.
- DE JOSSELIN DE JONG, J.P.B. *De oorsprong van den goddelijke bedrieger*. Mededeelingen der Koninklijke Academie van Wetenschappen, afd. letterkunde deel 68, série B. n. 1. Amsterdam, 1929.
- KRISTENSEN, W. B. *De goddelijke bedrieger*. Mededeelingen der Koninklijke Academie van Wetenschappen, afd. letterkunde deel 66, série B, n. 3. Amsterdam, 1928.

MAKARIUS, L. Le Mythe du 'Trickster'. *Revue de l'Histoire des Religions*, v. CLXXV, Paris, 1969, p. 17-46.

MCILWRAITH, T. F. *The Bella Coola Indians*. Toronto, 1948.

MUELLER, W. *Weltbild und Kult der Kwakiutl Indianer*. Wiesbaden, 1955.

PELTON, R. D. *The Trickster in West Africa. A study of mythic irony and sacred delight*. Berkeley, Los Angeles, London, 1980.

RADIN, P., JUNG, C. G., KERENYI, K. *Der göttliche Schelm*. Zürich 1954.

RICKETTS, M. L. *The Structure and Religious Significance of the Trickster — Transformer — Culture Hero in the Mythology of the North American Indians*. Chicago, 1964.

SELER, E. *Die Lichtbringer bei den Indianerstämmen der Nordwestküste und ihre Darstellung im Bilde*, *Globus*, v. 61, 1892, p. 195-198.

Nova Era

ou: como pode o peixe vivo viver fora da água fria? Como poderei viver sem a tua companhia?*

Saskia Ossewaarde

Introdução

“Para um cego todas as coisas ocorrem subitamente”, escreve Marilyn Ferguson, um dos expoentes mais importantes da Nova Era (= NE), no seu livro *A Conspiração Aquariana*¹⁵⁶, mas não se precisa de mais de um olho para constatar que existe algo — um movimento? uma espiritualidade? um fenômeno? — chamado *New Age* (Nova Era). Não se trata de um movimento-religioso-com-um-líder-poderoso, embora muitos preferissem que fosse assim (porque então, desconfio eu, seria mais fácil combater o movimento e seus adeptos). A NE é, antes, um fenômeno, uma tendência (“*trend*”), vagamente demarcado, sem estrutura clara, sem chefia, que apresenta as ideias mais diversas. Isto confunde *outsiders* que querem informar-se sobre a NE ou que, lendo um livrinho sobre ioga ou gnose, p. ex., nunca o associam com a NE. Eles têm a sensação de que a NE está tomando conta, de maneira indefinida, impossível de captar, mas irresistível. É significativo que a pergunta que mais escuto nas comunidades seja do tipo: “A NE é perigosa?” E, para tornar a questão mais angustiante ainda, os *insiders* da NE afirmam que não há *outsiders*, que todos nós somos participantes, estando envolvidos consciente ou inconscientemente. Assim, Ferguson explica o título de seu livro: “conspiração” vem do verbo “conspirar”, que significa

* Publicado no volume v.32 de 1992.

¹⁵⁶ Marilyn FERGUSON, *A conspiração aquariana*, p. 39.

originalmente “respirar junto”. Quer queiramos, quer não, todos nós respiramos o mesmo ar. Este inclusivismo é típico da NE.

Entrementes, os jovens — e não só eles — continuam devorando os livros de Paulo Coelho e Lauro Trevisan, e há uma oferta crescente de palestras, seminários e cursinhos sobre ioga, bioenergia, cura espiritual e gnose. Em meados de janeiro deste ano foi promovido, em Santa Maria/RS, sob a mentoria do padre Trevisan, o primeiro congresso internacional sobre a NE, para “celebrar o nascimento da Nova Era de Aquário” (diz o folheto). O tema foi “O poder da mente”, e os organizadores do congresso prometeram repeti-lo anualmente até o ano 2000.

A NE é um tema com variações¹⁵⁷: pode-se descobrir o fio vermelho. Tentarei articulá-lo nestas páginas e apresentar um comentário e uma avaliação no final, que talvez possa ser um auxílio no processo de formular um posicionamento diante das comunidades.

Características da Nova Era

O próprio nome “Nova Era” vem da astrologia. Conforme os astrólogos, a cada 2.000 anos (e uns quebrados) o sol ocupa uma casa do zodíaco e depois se muda para a casa seguinte. No momento, até aproximadamente o ano 2000, o sol está na casa de Peixes. Esta é a era em que vivemos agora, e ela se caracteriza pela dominação do cristianismo: não seria por acaso, explicam os astrólogos, que um dos símbolos de Jesus Cristo é o peixe. Agora estamos às vésperas de uma NE: logo o sol vai passar para a casa de Aquário, e esta mudança zodiacal causará mudanças radicais, paradigmáticas, que afetarão o cosmo todo.

O que marcou a Era de Peixes passará, e acontecerá uma “revolução da consciência”¹⁵⁸. Se quisermos acreditar em Marilyn

¹⁵⁷ René MUNNIK, De “nieuwe spiritualiteit”, p. 66.

¹⁵⁸ Religieuze Bewegingen, p. 8.

Ferguson, esta revolução é necessária e inevitável: “Temos que mergulhar no desconhecido: o conhecido nos tem falhado por completo.”¹⁵⁹ O que nos “tem falhado por completo” nesta Era de Peixes seria, grosso modo, o espírito da racionalidade, das análises clínicas e frias, do objetivismo, da monopolização da linguagem verbal. Tudo isso teria como resultado “contar árvores em vez de experimentar o mato”¹⁶⁰. O fruto amargo da diferenciação que marcou nossa era é a fragmentação que caracteriza nossas vidas: o médico traumatologista cura o pé quebrado, mas é inexperiente nos outros campos da medicina; o professor de Inglês não sabe o que se passa nas aulas de Artes. Nesta era, as pessoas crescem, se desenvolvem e trabalham aplicando e explorando apenas alguns dos seus dons, e deixando outros de lado. Isto causa desequilíbrios pessoais ou interpessoais ou até distúrbios.

Conforme Ferguson, há uma sede tremenda de transformações. Aquário vem matar esta sede, e a NE que virá vai trazer um espírito novo, caracterizado basicamente pelos seguintes elementos:

Holismo: O novo paradigma da NE pretende oferecer uma cosmovisão integrada. A visão holística entende que tudo, sejam pessoas, animais, plantas, objetos, estrelas e plantas, enfim, tudo está relacionado com tudo. Nada e ninguém existe ou vive só por si; antes, o cosmo é como um organismo vivo, e o bem-estar de uma parte está ligado ao bem-estar das outras e depende dele. É com um móbile: precisa-se tocar somente num dos elementos para os outros começarem a balançar junto.

Buscam-se uma integração plena e a harmonia entre todos e em todos os níveis: no nível pessoal, individual; no nível interpessoal; no nível mundial e cósmico. Visa-se a realização da união espiritual de todas as esferas da vida. Tudo que existe tem a capacidade de colaborar para concretizar este ideal, pois tudo está repleto de energias poderosas, positivas e negativas.

¹⁵⁹ Op. cit., p. 26.

¹⁶⁰ Religieuze Bewegingen, p. 60.

Espiritualização: Há uma forte tendência de espiritualização. Toda a criação é inspirada divinamente; em tudo ao seu redor e dentro dele mesmo o ser humano pode descobrir a chama divina que está presa nele, esperando ser libertada e unida às outras chamas divinas. Ele procura a experiência mística com o divino fora dele, através de contemplações de si mesmo (p. ex. através da gnose, num processo de autoconhecimento), para ativar as fontes de riqueza escondidas no seu interior. Da mesma maneira, podem-se contemplar plantas, cores, sons, cristais, etc., que, por sua vez, ocultam tesouros a serem descobertos e envolvidos no processo de (auto-)realização.

Na NE prevalece a experiência natural, intuitiva, extática que envolve corpo, alma, mente e emoções. Mesmo na ciência descobre-se a dimensão espiritual: Fritjof Capra mostrou de maneira convincente o paralelo existente entre a física moderna e o misticismo oriental

Transformação e processo: Na NE, a ênfase recai sobre a dimensão dinâmica: tudo é processo, está constantemente em transformação, sofre modificações, flui como a água do aquário. Tudo está a caminho e terá seu tempo, e é a própria caminhada que importa: “A viagem é o destino.”¹⁶¹ As coisas vêm e vão, se encontram e se afastam, dão e recebem, partem e voltam; o fluxo é contínuo. O ser humano é visto como agente no processo, ou melhor: ele é o processo. “Você é a conspiração.”¹⁶² Um médico, levando isto a sério, sugere que adaptemos a nossa linguagem. Em vez de dizer a um cliente: “Seu filho tem sarampo”, seria mais oportuno afirmar: “O seu garotinho parece estar sarampando.”¹⁶³

Como o dia se reveza com a noite, assim os momentos bons se equilibram com os maus. Quando um princípio chega ao seu ponto alto, logo cederá lugar ao outro. O símbolo do yin-yang representa esta harmonia no processo contínuo de transformação.

¹⁶¹ Marilyn FERGUSON, op. cit., p. 102.

¹⁶² Ibid., p. 424.

¹⁶³ Ibid., p. 260.

Tempo cíclico; reencarnação: Quando expoentes da NE dizem que os adeptos talvez já tenham destruído a continuidade da história, eles se referem, pelo menos em parte, ao fato de que não se quer mais experimentar o tempo como linear. Este foi trocado pelo tempo cíclico, e esta é mais uma das mudanças paradigmáticas. Nesta visão encaixa-se a ideia da reencarnação: o ser humano vem, vai e volta, incessantemente, como tudo no cosmo se repete, renasce para viver e morrer e novamente nascer.

A NE bebe de muitas fontes de inspiração. Há de tudo um pouco: encontram-se elementos da tradição judaico-cristã mística; das grandes religiões orientais (p. ex.: do taoísmo a noção de tao, que significa “o Caminho”, o processo cósmico que envolve todas as coisas num fluxo contínuo e cíclico¹⁶⁴; do hinduísmo e budismo, que indicam caminhos de autodesenvolvimento realizado em muitas reencarnações; do zen o desafio de procurar viver com naturalidade, espontaneidade e intuição, pois para os enigmas da vida não há respostas racionais); da ciência secularizada; e também do ocultismo, do esoterismo e da gnose¹⁶⁵. Trabalha-se com temas e símbolos antigos.

Network: Os movimentos que refletem ideias da NE transcendem as fronteiras. Estão organizados imprecisamente, numa rede de ramificações. Sempre se reconhecem novos grupos que são assimilados ao *network*. O *slogan* é: “Pense no nível global, aja no nível local.”¹⁶⁶

Sinais dos Novos Tempos?

Vivendo na véspera da NE, já se vislumbram sinais dos novos tempos, para quem quiser interpretar assim certas tendências. Seguem-se quatro exemplos:

¹⁶⁴ Fritjof CAPRA, p. 85.

¹⁶⁵ Michael FUSS, *New Age and Europe*, p. 191.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 206.

Movimento ecológico: A preocupação com o meio ambiente e a crescente consciência de que a condição humana está ligada de modo incondicional à condição do planeta encaixar-se-iam perfeitamente na ótica da NE. O nosso bem-estar depende diretamente do bem-estar da Floresta Amazônica, da mãe-terra. No seu projeto “Justiça, Paz e Integridade da Criação” (JPIC) as igrejas reconhecem sua responsabilidade a este respeito.

Medicina alternativa: Na ótica holística sublinha-se a atenção ao paciente como um todo e incentiva-se o paciente a se autoajudar no processo de cura que lhe devolve o bem-estar físico, psíquico, social e espiritual. O curandeirismo é apontado por Ferguson como um dos sinais dos novos tempos no Brasil¹⁶⁷. Curas pelo poder da mente, ioga e curas espirituais são exemplos concretos de um novo paradigma de saúde, cujo adágio é “curando-nos a nós mesmos”. Nesta NE troca-se a fé no médico pela fé no eu: eu sou o agente no processo. Pressupõe-se que a mente seja o fator primário ou de igual valor em todas as doenças. Nota-se isto de maneira concreta na filosofia da Seicho-no-lê, p. ex., cujos adeptos se mostram abertamente decepcionados — para não dizer revoltados — com a medicina ocidental tradicional.

Há muitas terapias alternativas e homeopáticas que vêm ao encontro da visão holística, oferecendo tratamentos que sintonizam com o corpo e a mente sem agredi-los, sem intoxicá-los com remédios químicos, não-naturais. A meditação é considerada um dos mais importantes remédios.

Educação: O novo paradigma atribui grande importância ao contexto e não ao conteúdo. Para a educação, isto significa que o alvo não é mais prioritariamente tirar notas altas, mas criar um ambiente favorável para o processo de crescimento e desenvolvimento pessoal e grupal. Na ótica da NE, esta formação inclui tanto o nível cerebral, intelectual quanto o intuitivo, emocional. A aprendizagem é vista como uma caminhada, e não

¹⁶⁷ Marilyn FERGUSON, op. cit., p. 279. Infelizmente a autora não consegue superar um nível de superficialidade, e ainda prescinde de fundamentação bibliográfica.

como uma caça de resultados concretos. O verdadeiro professor é um mestre que ensina através da sua sabedoria, e não através da cultura que aprendeu. Ele deve ser um companheiro, um parceiro igual, que caminha junto, pois afinal ele também continua sendo aluno, sempre. Paulo Freire com suas propostas pedagógicas cabe bem no quadro da NE.

Movimento feminista: Este é um lindo exemplo da busca de integração na NE: homens e mulheres saíram perdendo na Era de Peixes, que sufocava o envolvimento do feminino nas mulheres e nos homens.

Os ecologistas e todos os preocupados com JPIC, as pessoas feministas, os homeopatas, os curandeiros, os educadores como Paulo Freire podem ser entendidos à luz da NE e, para os conspiradores, seguramente são participantes do drama, que trazem um novo espírito.

Na nova espiritualidade, também divulgada por muitos novos movimentos religiosos (= NMRs), há uma concentração na busca da integração do microcosmo (o espírito humano) e do macrocosmo. Esta união é a base da espiritualidade da NE. O estágio último da visão holística é: a experiência total da harmonia, de paz¹⁶⁸.

De fato, trata-se de uma espiritualidade bastante oriental, que tentou incorporar elementos cristãos e assimilar a pessoa e a vida de Jesus Cristo. O livro *The Aquarian Gospel of Jesus the Christ*, escrito pelo teósofo Levi (seu nome real é H. Dowling), é bastante difundido entre adeptos da NE e transmite a convicção de que toda a revelação do Jesus histórico é uma sabedoria oriental aplicada, inculturada na Palestina¹⁶⁹. Entende o mistério da Paixão e da Páscoa como um mistério individual e interior, que pode ser experimentado por todas as pessoas; não interpreta a vida, morte e ressurreição de Cristo como evento histórico,

¹⁶⁸ Religieuze Bewegingen, p. 70.

¹⁶⁹ Michael FUSS, op. cit., p. 204.

salvífico, único. A história cíclica possibilita sempre novas ressurreições, autorrealizações.

A tendência desta espiritualidade é de *life centrism* (vida centrada) e eu-centrismo. Todo o potencial divino para realizar a harmonia total está dentro das pessoas. O indivíduo depende de si mesmo: “Eu sou a diferença no mundo.” Cada pessoa caminha pelo mundo e, de uma maneira que lhe é bem própria, se desenvolve dentro do processo cósmico. Todas estas maneiras são reconhecidas como caminhos valiosos, promissores. Não há supremacia de um sobre outro. A natureza das coisas e pessoas implica uma variedade infinita. Neste sentido, não pode haver dominação de uma religião sobre outra. Temos que permitir a riqueza da variedade. Em vez de aspirar à reconciliação de religiões ou igrejas, espera-se chegar à unificação delas. Como rios separados, elas afluirão nas “águas do oceano aquariano”, onde se difundirão: o Rio do *Ichthus*, o Rio do Yin-Yang, o Rio do Nirvana e tantos outros se encontrarão. Aspira-se a uma união que faça dissolver-se a unicidade.

Comentário e Avaliação

Muitos dos conceitos básicos da NE soam familiares aos ouvidos cristãos: harmonia, paz, amor ao próximo, tolerância, respeito pelo meio ambiente. Parece-se que estes ideais não se chocam muito com a concepção cristã. As igrejas, porém, mostram-se muito preocupadas com o fenômeno da NE. Por quê? Podem-se detectar vários motivos para esta preocupação. Em primeiro lugar, sente-se uma *falta de informação*: membros e obreiros das comunidades estão perdidos porque falta-lhes um parâmetro para se orientar e para avaliar a NE. Assim, não conseguem amparar e acompanhar os jovens que aparentemente são atraídos pela NE ou até estão envolvidos nela. Outro motivo são os *sentimentos de culpa e de falha* que afligem as igrejas: “O que fizemos de errado, que não conseguimos cativar os membros?” Depois de obter informações sobre a NE, a preocupação vai em outra direção. Surge irritação com o inclusivismo da NE, que é uma novidade. Em geral, os novos

movimentos religiosos são muito exclusivistas e exibem grande empenho missionário para conquistar novas almas. E agora vem a NE dizendo que todos já participam do processo de transformação, mesmo que de modo inconsciente ou involuntário. Esta atitude cheira a paternalismo, o que deixa os *outsiders* incomodados e até mesmo irritados. (O que é interessante, porque este inclusivismo também faz parte de certas teologias cristãs que refletem sobre o valor salvífico de outras religiões, concluindo que todos estão incluídos no plano salvífico de Deus...)

Por outro lado, vê-se na NE a *adoção de símbolos antigos*, incluindo símbolos cristãos. O mais conhecido certamente é o arco-íris, que adquiriu um novo significado na NE: simboliza a ponte entre o eu e as forças positivas presentes no macrocosmo. Entrementes esta confusão religiosa tornou-se comum; muitos NMRs assimilam símbolos conhecidos nas igrejas tradicionais. Um novo adepto de um movimento desses pensa reconhecer um símbolo e talvez seja até atraído por ele, achando-se intuitivamente “em casa”, mas aos poucos descobre que o símbolo ganhou outra conotação no seu novo contexto.

Por fim, as igrejas começaram a expressar sua insatisfação com os princípios da espiritualidade que constituem o coração da NE: há fortes objeções contra a ideia da *chama divina onipresente* que anima pessoas, animais, objetos, microcosmo e macrocosmo. Colocam-se grandes pontos de interrogação no que diz respeito à *autor-realização*, que também é chamada de realização do seu *Cristo interior*. É compreensível que as igrejas cristãs ocidentais tenham dificuldades com esta cristologia e com toda esta espiritualidade que orientaliza noções cristãs. E, de fato, não há muito lugar para o Cristo que viveu, morreu e ressuscitou *por* nós. Na concepção da NE, ninguém pode fazer algo *por* alguém. Pode, no máximo, indicar o caminho e servir de mestre. Neste ponto, que é literalmente crucial, as igrejas cristãs ocidentais divergem de modo radical da proposta da NE.

Os conspiradores ainda preveem o *fim da supremacia do cristianismo* nos próximos dois milênios, e esta previsão assustou a muitos (seja por causa de seu recado, seja por causa da ousadia de

a articular). É verdade que vemos muitos NMRs crescendo rapidamente ao nosso redor, e nos últimos anos a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) viu diminuir sensivelmente o número de seus membros, mas ninguém pode prever o futuro, e a sobrevivência da Igreja de Cristo não está nas nossas mãos, graças a Deus¹⁷⁰.

Por enquanto, vi duas reações de luteranos que se preocupam em informar e amparar as comunidades no tocante à NE¹⁷¹. Ambas vão na mesma direção, que, ao meu ver, não é indicada para alcançar nosso objetivo, que consiste em informar devidamente e fornecer critérios para que os próprios membros possam avaliar e julgar¹⁷².

Fundamental me parece, em primeiro lugar, buscar boa informação, de preferência através de simpatizantes da NE. Depois, penso que deveríamos abster-nos de opinar sobre assuntos dos quais não entendemos: existem muitos tipos de medicina, e todos eles podem ser eficazes em diferentes contextos, seja a acupuntura, a medicina ocidental, tradicional ou indígena. A avaliação cristã e pastoral entra em jogo onde está envolvida a dimensão espiritual.

Em terceiro lugar, ninguém é obrigado a aceitar o inclusivismo da NE. Sempre houve surtos de expectativas renovadas quando se chegava às vésperas de um novo século, um novo milênio. Vimos que as propostas da NE não são tão novas assim, mas têm suas raízes em tempos remotos. As pessoas podem ter os mais diversos motivos para simpatizar com o

¹⁷⁰ A Igreja, “o peixe”, tem sua missão dentro do mundo, dentro da “água” e é desafiada a conviver na companhia dos outros, sem os quais ela não tem vida

¹⁷¹ Refiro-me ao P. Walter Doerr e à Sra. Marise Frenzel. Preferiria não citar os dois, mas infelizmente as suas orientações têm boa acolhida nas comunidades.

¹⁷² Uma delas, o P. Doerr, descreve, p. ex., a meditação na NE como “mais do que um simples ‘relax’. Suas raízes estão no ocultismo”. Afirma ainda que o movimento da NE “empresta do movimento ecológico a proteção e divinização do meio ambiente”, e “do feminismo a desmontagem de toda a autoridade”. Segundo a outra, a Sra. Frenzel, as propostas da NE são “sedutoras, com soluções fáceis, fascinantes e até mágicas”; arrola, entre outras soluções, o “tratamento da acupuntura” e a “ecologia”.

movimento ecológico, p. ex. Pode ser a convicção da presença divina na natureza, como dizem os “conspiradores”, mas a preocupação de muitos é apenas a restauração do meio ambiente — como também o projeto JPIC não deixa de ser uma tentativa — mesmo tardia — de assumir a missão cristã. Não se deve jogar fora o nenê com a água da banheira.

Gostaria de formular três pontos de crítica a respeito das propostas da NE:

- a) *A importância do indivíduo*: Esta é legitimada pela teoria do inter-relacionamento entre o eu e o outro. Entretanto, embora em última análise seja isto o que a NE pretende alcançar (a própria NE nos diz que temos que abandonar o espírito da análise...), por enquanto sinto intuitivamente (e isto decerto fecha melhor com o espírito da NE) que os esforços pela autodescoberta e autorrealização têm um caráter extremamente. E assim corre-se o sério risco de não precisar se engajar social e politicamente, se este engajamento por acaso não sintoniza com as ambições pessoais. O ser humano é considerado onipotente, autossuficiente e o ator principal que define sua caminhada.
- b) O “*Cristo interior*”: Encontramos esta doutrina sob várias formas no espiritismo brasileiro, e não vejo ainda como conciliar esta concepção com a nossa fé cristã. A cristologia da NE é mais uma doutrina de *bodhisattva* (veja minha observação final).
- c) O *tempo cíclico*: Tildo vai e volta, tudo tem seu tempo, a NE é inevitável... As pessoas são entendidas como agentes num processo cósmico, e não consigo me livrar da impressão de que somos praticamente condenados a sermos prisioneiros na roda que continua girando. Entendo a intervenção de Deus na história como salvífica justamente porque a partir daí tudo é diferente: não haverá mais caminhos fechados, mas esperança de sermos libertados, livres para agir, sob a graça de Deus. Não é o cosmo que manda e define meus passos.

Duas observações finais:

Observa-se que em muitos NMRs o agente principal é o adepto. A sua opção pelo movimento deve ser consciente, pessoal e é uma escolha feita voluntariamente (diferente, portanto, do que acontece nas nossas comunidades: os luteranos são luteranos por nascimento, encostando-se, por assim dizer, na parede da tradição). Depois, o novo adepto precisa fazer por merecer a qualidade de membro: precisa, p. ex., passar por uma conversão e é envolvido no trabalho e na missão do movimento. E o que mais chama a atenção é que a maioria dos NMRs promove caminhos de autossalvação. Em princípio, o adepto não depende de ninguém para alcançar a graça. Numa realidade de crise, em que o povo depende da boa vontade e arbitrariedade de superiores imprevisíveis, existe a tentação de trocar a confiança nos outros, que foi traída, pela confiança em si mesmo. Quando a sociedade vira um caos, a ideia do “Eu posso contar comigo mesma” ou “Pelo menos eu tenho poderes interiores” talvez levante o moral e mobilize as pessoas que encontram muitos campos da vida desestruturados. Assim, muitos buscam seguranças e certezas interiores num mundo extremamente inseguro. Mesmo a graça de Deus pode ser encarada como seletiva e arbitrária, se pregada como estando exclusivamente dentro das igrejas, e ser trocada pela convicção da onipresença de Deus em todas as pessoas.

Deparamo-nos agora com uma inegável influência oriental que “veio sobre nós”, inquietando as igrejas cristãs. Durante 500 anos nós, cristãos europeus e americanos, “viemos sobre eles”, inquietando povos, culturas, religiões indígenas, sem sermos convidados. Custou, mas finalmente descobrimos que missão é caminhar junto, seja qual for o contexto. Esta caminhada não será fácil. Basta ler a exposição feita pela teóloga coreana Dra. Chung Hyung Kyung na Sétima Assembleia Geral do CMI em Canberra, em fevereiro de 1991:

Para mim a imagem da *Ruach* Sagrada resulta da imagem de *Kwan In*. Na religiosidade popular das mulheres da Ásia oriental, esta é venerada como deusa da compaixão e da sabedoria. Na qualidade de *bodhisattva* um ser iluminado, ela pode entrar a toda hora no nirvana conforme quiser, mas se recusa a fazer isso

sozinha. Porque tem compaixão de todos os seres vivos que sofrem, ela permanece neste mundo, possibilitando que outros seres vivos alcancem iluminação. Sua sabedoria compassiva cura todas as formas de vida e as capacita a nadar até a margem do nirvana. Ela espera e espera, até que todo o universo, seres humanos, árvores, pássaros, montanhas, ar e água sejam iluminados. (...) Será que isto talvez pudesse ser também uma imagem para um Cristo feminino, para uma mulher que seja a primogênita entre nós, que ande à nossa frente e leve outros consigo?

Orientalização do cristianismo? ou inculturação do evangelho? São grandes desafios para nossas igrejas, mas aqui já entraram cenas de um próximo capítulo.

Bibliografia

AMALADOSS, Michael. El pluralismo de las religiones y el significado de Cristo. *Selecciones de teología*, Barcelona, vol. 30, 119/1991, p. 163-175.

CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação; a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1983.

CAPRA, Fritjof. *O Tko da física*. São Paulo: Cultrix, 1983.

CHUNG, Hyung Kyung. "Komm, Heiliger Geist — emeuere die ganze Schöpfung". *Junge Kirche*, 1991/3.

ELIADE, Mircea. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris, Gallimard, 1969.

FERGUSON, Marilyn. *A conspiração aquariana; transformações pessoais e sociais nos anos 80*. 4. ed. Rio de Janeiro: Record.

FUSS, Michael. New Age and Europe — a Challenge for Theology. *Mission Studies*, vol. VIII/2, 1991, p. 190-220.

INTROVIGNE, Massimo. *I nuovi culti*. Milano, 1990.

MUNNIK, René. De "nieuwe spiritualiteit": een uitdaging. *Wereld en Zending*, uitgeverij Kok, Kampen (Holanda), 1991/, p. 65-74.

Religieuze Bewegingen in Nederland, vol. 18, New Age.
Amsterdam, VU Uitgeverij, 1989.

Compartilhar de dons, mundialmente; a relação entre missão e Ciências da Religião*

Saskia Ossewaarde

Introdução

“Compartilhar de dons, mundialmente”. Eis aqui o lema que a “minha Igreja” (expressão tipicamente brasileira) — as Igrejas Reformadas na Holanda — escolheu para a sua missão no biênio 1987 e 1988. Depois de dois anos de trabalho no Brasil, eu e a minha família visitamos a Holanda por alguns meses, para avaliar este trabalho feito e para relatar nas comunidades as nossas experiências brasileiras. Durante estes encontros, duas perguntas se repetiam:

- como a senhora liga missão com Ciências da Religião? Divulga a palavra de Deus ou a do Diabo? Com a sua matéria corre-se o risco que os estudantes caiam em tentação. Se isto for o caso, talvez seja melhor acabar com esta sua missão.
- o tema da nossa missão hoje é “compartilhar de dons, mundialmente”. Compartilhar quer dizer: dar e receber ao mesmo tempo. Da nossa parte, fica claro o que nós damos, ou seja, uma contribuição com o envio de uma missionária. Mas será que nós podemos receber algo também? Ou fala-se de compartilhar, somente para evitar nos nossos próximos algum complexo de inferioridade?

A meu ver, estas perguntas têm a sua importância, tanto para os membros da IECLB, quanto para os reformados na Holanda. Aqui, eu quero respondê-las a partir de experiências

* Publicado no volume 28, n. 2 de 1988.

pessoais, brasileiras e holandesas. Talvez este pequeno artigo possa ser uma modesta contribuição dentro destas duas Igrejas que procuram ser conscientemente missionárias. “... E sereis minhas testemunhas”.

Missão e ciências de religião

À primeira vista, missão e Ciências da Religião não são exatamente noções que se atraem mutuamente. Para dizer a verdade: estudando teologia numa universidade estadual, fiz uma opção consciente, durante alguns anos, em favor das Ciências da Religião, matéria ensinada na época por um professor que era um convicto ateu, e contrário à missão. Assim, dediquei toda a minha atenção às religiões não-cristãs e perdi de vista o posicionamento da Igreja. O postulado da incondicionalidade do cristianismo não era uma preocupação para mim. Hoje não sei se foi uma situação ideal, mas pelo menos não fiquei perturbada por uma visão cristã e, exatamente, a ausência dela criou um clima favorável para, realmente, estudar e tentar entender uma variedade de fenômenos religiosos.

Não foi uma tentativa fácil. Quem pode acompanhar os sentimentos mais íntimos, mais profundos do seu próximo? Além disso, tratou-se de um estudo acadêmico, de pesquisa literária, de exposições e de interpretações teóricas. Depois deste estudo, a mudança para o Brasil foi um grande passo. Saí da Holanda mais como cientista de religiões do que como missionária. Senti-me, em primeiro lugar, chamada por minha profissão. Talvez pressentisse que o desafio no Brasil poderia implicar riscos, embora este sentimento não fosse expresso. Quem, por primeiro, expressou a preocupação com riscos foram os estudantes da EST. No que diz respeito a isso, gostaria de fazer três anotações:

- a) Em primeiro lugar: o ser humano, seja onde for, seja o que fizer, corre riscos. Nós podemos decidir casar, aceitar um convite, escrever um artigo e, em todo nosso agir, nós nos abrimos até certa medida. E abrir-se é sempre mais ou menos perigoso: nunca se sabe qual a reação que será

provocada. Também quando o ser humano não age, se comporta passiva ou neutralmente, age e é vulnerável. Portanto, se queremos ministrar Ciências da Religião, devemos assumir riscos.

- b) Segundo: a IECLB decidiu, anos atrás, criar um espaço dentro do currículo da Faculdade de Teologia, para um primeiro encontro com tipos de fé não-luteranas. Ou seja, a IECLB aceitou um desafio, um risco, porque permite que jovens, que estão em busca de si e de um certo lugar dentro da Igreja, que se preparam para um futuro pastorado, encontrem neste caminho ainda um tanto indefinido outras religiões, outras convicções religiosas, não-cristãs.

Dentro deste contexto, qual a tarefa das Ciências da Religião? Acredito que a resposta a esta pergunta depende muito de quem administra esta matéria. Todas as religiões são fenômenos únicos e merecem ser tratadas como tal. Quando procuramos realmente entender uma religião a partir de si mesma, a pergunta pela divulgação da palavra de Deus ou do Diabo perde o seu sentido. O apologeta que acha necessário indagar as assim chamadas religiões diabólicas, para que possa, depois, numa comparação, concluir que seu cristianismo é a verdade mais verdadeira, se engana duas vezes. Uma, porque ele mostra não querer entender nada de outras expressões de fé. Por outra, porque a nossa fé cristã, quando a consideramos realmente como um dom divino, chega a ter um caráter totalmente absoluto e objetivo, e, portanto, não precisa de uma comparação com outros para se manter. Para quem se dá conta disso, dissolveu-se grande parte da tensão entre missão e Ciências da Religião. Mas, dito isso, as Ciências da Religião podem ter ainda uma função dentro e fora da formação de teólogos? Acredito que sim.

Nós crescemos e mudamos mentalmente, e também espiritualmente, por meio de nossas experiências e novos entendimentos. Enriquecemos no contato com o próximo, que nos influencia, de uma maneira invisível. Nos encontros com outros seres humanos, queremos conhecê-los e isto implica em conhecer

seu lado religioso que nem sempre é cristão e, muito menos, luterano.

Certamente poderemos crescer na nossa vida religiosa, tomando conhecimento da fé deles. Além disso, conhecimento e entendimento podem nos ajudar a superar um medo não expresso, irracional pelo desconhecido. O que nós podemos denominar, entender, manejar, não exerce, tão facilmente, poder sobre nós.

Finalmente, creio que Ciências da Religião possam nos guardar do cego automatismo na nossa Igreja. O ver outras formas de fé, ritos e cultos, estimula a autorreflexão. De repente, o evidente não é mais tão evidente, e nós começamos a perguntar pelo porquê da nossa religião.

Parece, então, que a IECLB tomou uma decisão prudente, quando admitiu Ciências da Religião. Provavelmente, o risco teria sido maior, se ela tivesse optado por uma atitude de distanciamento, neste “paraíso religioso” que se chama Brasil. Pois uma igreja autossuficiente, que não quer conhecer o país, na qual está inserida, e a sua população, e que se isola, se torna uma igreja estática e isto é o pior que pode acontecer.

- c. Em terceiro lugar, é preciso observar a pessoa do cientista das religiões. Suponhamos que seja uma pessoa devota. Quer dizer, uma pessoa constantemente em busca de Deus, mas que nunca tem, possui Deus. “O verbo ter é a morte de Deus”, diz o poeta Moacyr Félix. Fé traz dúvidas consigo, não oferece uma certeza garantida. Portanto, a fé deve ser ensaiada. Cultos, p. ex., são verdadeiros exercícios de fé. Neste sentido, a repetição de ritos tem sua importância. Repetição em ler a Bíblia, em comemorar festas. Assim, somos lembrados, renovadamente, como era, quais os planos de Deus conosco. “Por que esta noite é diferente das outras”, pergunta o filho judeu ao seu pai na noite de Páscoa. E o pai conta, mais uma vez, toda a história. Mas, apesar de todos os exercícios: fé é fé e nunca vai ser ciência. Todos nós vamos sentir dúvidas, vez por outra. E, vivendo esta certeza incerta, o cientista das

religiões se expõe a um caminho religiosamente desconhecido, ele é um pioneiro.

No amplo mundo religioso pode-se fazer descobertas lindas, e o pioneiro encontra no Brasil uma riqueza de experiências religiosas e se sente atraído por elas. Possivelmente, ele corra riscos que mexem com a sua própria vida de fé. A dúvida pode surgir mais facilmente no seu coração. Dedicar-se completamente no trabalho com religiões não-cristãs exige bastante. Conheço vários colegas que, para reencontrar seu “equilíbrio espiritual”, gostam de officiar cultos aos domingos. Desta maneira, eles praticam sua fé, para que fiquem firmes.

Mas uma religião diferente pode evocar respeito e simpatia pela maneira como são expressos, em rito e mito, os sentimentos mais profundos do sobrenatural. Isto me leva à segunda pergunta.

Compartilhar de dons, mundialmente

Para começar com o mais difícil: o que um cientista de religiões — no meu caso, alguém que vem de além-mar — pode contribuir para a vida de cristãos no Brasil, mais especificamente, na IECLB? Medir resultados concretos no trabalho não é possível. Acima, indiquei o caminho das Ciências de Religião e agora prefiro expor o que, no processo de receber e dar, eu recebo nos encontros religiosos no campo de trabalho.

Aqui, observando religiões não-luteranas, quero distinguir conteúdo e forma; a fé e a maneira de expressá-la. Conteúdo e forma, duas categorias diferentes, são estreitamente interrelacionados. A fé religiosa é expressa em tempo e espaço e tem, então, um aspecto formal, visível. Primeiramente, vou falar sobre forma e conteúdo separadamente, depois vou retomar os dois juntos.

a) **Forma.** Especialmente nos contatos com outros tipos de fé, podemos redescobrir “belezas clássicas”, quase esquecidas. Um exemplo destas é a dança, a dança religiosa. Ela é a forma mais antiga de arte e a única que se movimenta, simultaneamente, no

tempo e no espaço. O dançarino e sua dança são um. Recursos, como p.ex. instrumentos de música, em princípio não são necessários. No Brasil, a dança é muito típica nas religiões afro-brasileiras.

Até certo ponto, cada dança é um êxtase: o dançarino se esquece de si, desprende-se do seu contato com o mundo e quebra a rotina de vida cotidiana. A dança inclui um momento em que não é mais o dançarino que domina o ritmo, mas o ritmo o dançarino, assim que ele não sabe como parar. O médium que dança esquece, em êxtase, seu corpo e seu espírito e cria espaço para o contato entre este e o outro mundo: um espírito desce nele. No rito da dança extática, o médium sacrifica a sua identidade para receber espíritos. Vemos nas religiões de possessão que a dança tem papel imprescindível e que ela está intimamente ligada à fé de que espíritos podem baixar em seres humanos e possuí-los. O divino se expressa claramente no humano.

Nesta forma exuberante não se encontra a dança nas igrejas cristãs. Aqui, a forma corporal da expressão da fé é reduzida ao mínimo, mas felizmente, não desapareceu por completo. Embora o cristianismo não seja originalmente uma religião dualista, muitas vezes se considera corpo e alma como dois elementos diferentes, contrastantes e identificados com o mal e o bem, respectivamente. A antipatia da Igreja com o carnal certamente não provém da sua tradição judaica. Na festa “Alegria da Lei” (*Simchath Torah*), os rabinos dançam na sinagoga com o rolo da *torah* nos braços. E como já disse: a dança não desapareceu completamente nas nossas igrejas. Algo desta forma estilizada e rítmica de mover-se é preservado. Tem seu sentido que o pastor não anda displicentemente, mas sim se locomove com passos solenes: a dança tomou forma de cerimônia e o corpo beira o estático.

O quanto a forma precisa do conteúdo para preservar seu sentido, e vice versa, nós percebemos quando a nova geração não entende mais o ritmo e a música da nossa liturgia e vai em busca de novas formas de expressão religiosa.

b) **Conteúdo.** Muito importante e comum no Brasil, mas para mim quase uma novidade, é a maneira aberta de falar sobre a fé. A palavra Deus parece estar na ponta da língua (e não somente em palavrões). Nós devemos nos treinar em dizer o inexpressável, em dizer o que nos comove profundamente. Neste sentido estou recebendo muito. No meu país e até na minha Igreja, não se fala tão facilmente sobre a fé. Eu acho isso uma pena e, pessoalmente, no meu trabalho de agora, estou perdendo grande parte desta inibição. E só no novo contexto cultural, religioso que eu, como missionária, aprendo a transmitir algo da minha fé. Esperemos que, um dia, de volta para a Holanda, possa compartilhar este dom recebido para estimular o diálogo na minha Igreja.

c) **Avaliação da forma e do conteúdo.** Teoricamente, forma e conteúdo são uma unidade harmoniosa. Quando a forma cáltica não é exuberante, como na IECLB, e quando o movimento rítmico, o dançar, é mínimo, pode ser que aqueles que estão por fora, falam de uma igreja estática. Porém, não acredito que esta característica de uma igreja depende da medida em que a dança está integrada em seu culto. Ainda assim é possível que o desejo de adotar mais movimento, mais dança religiosa, cresça. E é bom encontrar formas novas — ou melhor: bem antigas — para aplicar no culto. Mas deve-se lembrar que a comunidade eclesial, na sua diversificação, é uma. Numa comunhão, onde todos podem celebrar, confessar juntos no culto, tem que estar claro para os membros porque se elabora diferentes formas para expressar esta única fé.

Uma outra questão bem interessante é assumir, copiar formas usadas em outras religiões. Nas religiões, mediúnicas se vê a dança como elemento necessário e positivo. Assumindo este elemento, não podemos negligenciar todo o quadro religioso. Não são raras as situações nas quais avaliamos positivamente a forma e negativamente o conteúdo, apesar de todos os aspectos que possivelmente nos unem com “os outros”. E surge um dilema. Na comemoração dos 100 anos de abolição oficial da escravatura, presta-se atenção à conscientização negra. Um padre negro, há pouco visitando a EST, representou, na sua própria pessoa, o diálogo e o dilema: ele disse que a cultura afro no Brasil só vai se

manter nas religiões mediúnicas, afro-brasileiras, e isso ele quer apoiar de todo o coração. E, enfaticamente, sublinhou coisas importantes que o cristianismo tem em comum com estas religiões: o monoteísmo, o mandamento do amor e da caridade. Mas crer que Deus se revelou também em outras religiões, não-cristãs, obviamente não basta para este padre; raramente visita terreiros de Candomblé ou da Umbanda, porque justamente ali se sente inibido. Quando pensamos em adotar certas formas, p. ex. a dança, por causa de uma apreciação da Umbanda ou de Candomblé, devemos cuidar com duas coisas:

- adotar uma forma sem enchê-la com conteúdo de fé induz a formalismo.
- deixar de lado o conteúdo original, implica no perigo de puro folclore. E com todas as tentativas de conscientização negra, seria grande discriminação negar o diálogo sobre a fé. Um real diálogo acontece, quando não somente perguntamos pelas questões raciais, culturais, mas também pelo conteúdo da religião. Assim, o compartilhar mundial de dons adquire uma abrangência bem maior.

Bibliografia

ASSMANN, H. *A Igreja Eletrônica e seu impacto na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1986.

Comunicação do ISER — Oxalá e Jesus. Rio de Janeiro, n° 21, 1986.
LEEUW, G. Van der. *Phaenomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr, 1956.

LEEUW, G. Van der. *Wegen en Grenzen; een studie over de verhouding van religie en kunst*. Amsterdam: H.J.Paris, 1955.

LEWIS, I.M. *Religieuze extase*. Utrecht: Het Spectrum, 1972.

SACHS, C. *De geschiedenis van de dans*. Utrecht: Het Spectrum, 1969.

O subterrâneo religioso da vida eclesial: intuições a partir das ciências da religião*

Oneide Bobsin

Introdução e nota metodológica

Uma preleção inaugural constitui-se num bom momento para reafirmar publicamente, embora de forma ainda bastante embrionária, o compromisso com um projeto de pesquisa que se orientará pela busca de conhecimento científico da realidade comunitária eclesial/religiosa da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) no contexto das religiões e das igrejas que disputam palmo a palmo as pessoas com convites, seduções e coerções, visando cada uma preservar o seu público, aumentá-lo ou formar novos rebanhos.

A execução de um projeto de pesquisa com esta perspectiva apresenta muitas dificuldades. No momento pretendo discorrer brevemente sobre uma delas. Trata-se das limitações da pesquisa de campo para quem exerce o duplo ofício de pastor e pesquisador, pois há uma identificação muito profunda com o objeto de pesquisa desde a minha infância. Agrega-se a esta limitação a compreensão de acordo com a qual o observador/pesquisador faz parte do objeto/sujeito pesquisado. Não há como fugir para um campo de objetividade absoluta como se estivéssemos num laboratório asséptico, protegidos dos vírus da subjetividade. Todo conhecimento tem um grau de subjetividade em razão de não haver possibilidade de fotografar a realidade e dizer que ela foi captada na sua dimensão profundamente natural. Assim, com a crítica do método funcionalista-positivista não se tem a pretensão da objetividade absoluta, como se a nossa compreensão da realidade fosse uma

* Publicado no volume 37, n. 3 de 1997.

reduplicação dela. Temos que nos conformar com o fato de que só alcançamos a realidade enquanto uma determinada construção da mesma realizada em contextos específicos. A coisa não existe em si. E quando nos aproximamos dela, o fazemos tomando-a para nós, na perspectiva de uma representação. Desse relativismo parecem escapar apenas a fome e a cruz, se a perspectiva for teológica. No entanto, como se trata de uma análise sociológica, pode-se assumir a proposta da teoria do conhecimento de Maduro:

(...) construímos a realidade, sempre, em relação com aquilo que nos afeta, interessa, atrai ou nela intimida. Noutras palavras, a realidade que conhecemos é, sem dúvida, em certo sentido, “objetividade” que existe independente de nós. Mas eu insinuaria que somente a conhecemos enquanto nos afeta e interessa: isto é, em certo sentido, enquanto começa a fazer parte de nossa “subjetividade”.¹⁷³

Nesta perspectiva metodológica, acrescida da consciência das limitações do desempenho de papéis — pastor e pesquisador — que se confundiram, pretendo realçar e, posteriormente, analisar as falas de pessoas evangélicas luteranas colhidas ao longo de uma década de trabalho pastoral numa Comunidade situada na Grande Porto Alegre. São depoimentos de membros de uma Comunidade que se pronunciaram diante do pastor sem revelar abertamente suas práticas religiosas heterodoxas, em especial em condições de luto ou de doença. Por não serem falas reconhecidas pela teologia institucional, coloquei-as sob os termos “subterrâneo religioso”.

E por que “intuições”? Por uma razão muito simples: diante de uma autoridade eclesiástica, as pessoas tendem a falar aquilo que passa pelo crivo dos papéis sociais desempenhados pelo clérigo e pelo leigo. Isto nos mostra que os membros da Comunidade, num primeiro momento, procuram reproduzir e confirmar o discurso do pastor ou da pastora. Por esta razão, ser pastor e pesquisador traz muitas dificuldades. Os dados estão marcados pela relação

¹⁷³ Otto MADURO, *Mapas para a festa*, p. 179.

preestabelecida pelos papéis que cada um desempenha. Vendo, portanto, pelo lado do pesquisador que se orienta pelo método científico, posso assegurar que a relação oportunizada pelo exercício do aconselhamento pastoral permite alcançar níveis mais profundos dos dados, aos quais um cientista teria dificuldade de chegar.

A partir de uma profunda relação de confiança, construída pelo trabalho pastoral durante cinco anos, pude alcançar os níveis mais profundos das falas, das relações e do jogo de forças na Comunidade Evangélica Luterana. O trabalho pastoral baseado num relacionamento constante em momentos de dor e de alegria, nas horas de festa, de decisão e de confronto, permitiu romper as fronteiras determinadas pelos papéis de pastor e de leigo. Sem esta ruptura dos limites dos papéis seria impossível chegar ao subterrâneo religioso de famílias da Comunidade. E, com a ajuda das ciências da religião, que fazem olhar o mundo da outra pessoa e o seu discurso sem pré-juízos, foi-me possibilitado saber das práticas religiosas fora da Comunidade de fé, tanto de forma direta como de maneira indireta. Iludem-se aqueles e aquelas, clero e cientistas, que pensam que de uma entrevista sem este lastro chega-se a um mínimo de objetividade. Sem o lastro da confiança o pesquisador ou pastor escuta apenas aquilo que se passa na superfície da vida pessoal e social. Não podemos esquecer que um dito sempre é um desdito; que sob o discurso oficial, baseado em papéis e representações estereotipadas, há outra realidade, a qual tende a ser negada por algumas correntes teóricas de hoje. Não esqueçamos, pois, que há sempre um mundo paralelo que perpassa toda a nossa realidade social e pessoal. Nas empresas há o caixa dois, no casamento há, em muitos casos, a outra ou o outro, no mercado também se evidencia o lado paralelo, e a vida religiosa não é diferente de tudo isso. Falta transparência. E nas igrejas, como no mundo da política e de outras instituições, a coisa não é tão diferente. Nos bastidores decide-se o fundamental, para em público se fazer a teatralização da democracia. Por que reclamar das práticas religiosas ambivalentes dos fiéis, se é praxe, em todas as instituições, quer religiosas, quer civis, a prática do exercício paralelo do poder? Enfim, quem não quer passar por

ingênuo deve admitir falar numa relação de fidelidade principal; também na esfera religioso-eclesiástica.

Para alcançar esse mundo submerso da vida cotidiana lancei mão de uma técnica de pesquisa, por muitos altamente questionada, que se convencionou chamar de observação participante. Fiz isto como ato segundo, pois a participação foi possibilitada pelo trabalho pastoral, que estava em primeiro lugar. E a escuta, baseada numa relação permeada pelas coisas do coração, abriu-me muitas portas. Os dados vieram por este caminho, sendo depois submetidos a uma criteriosa análise científica. Otto Maduro, em sua obra dedicada à teoria do conhecimento, lembra um antigo provérbio latino: *primum vivere, deinde philosophari* (“primeiro viver, depois filosofar”)¹⁷⁴. A meu ver, a observação participante não contradiz o provérbio latino. E, para sustentar nossa posição metodológica, recorreremos a Howard S. Becker, especialista em métodos de pesquisa em ciências sociais para caracterizar a observação participante.

O observador participante coleta dados através de sua participação na vida cotidiana do grupo ou organização que estuda. Ele observa as pessoas que está estudando para ver as situações com que se deparam normalmente e como se comportam diante delas. Entabula conversação com alguns ou com todos os participantes desta situação e descobre as interpretações que elas têm sobre os acontecimentos que observou.¹⁷⁵

Morte física e ritual-simbólica

Antes de prosseguir cabe uma breve justificativa da escolha da morte física e ritual-simbólica como ponto de referência para analisar o subterrâneo religioso da vida eclesial. A escolha deste ponto de referência se dá porque suspeito que as interpretações sobre a morte e o luto por parte da teologia oficial e da visão

¹⁷⁴ ID., *ibid.*, p. 31.

¹⁷⁵ Howard S. BECKER, *Métodos de pesquisa em ciências sociais*, p. 47.

religiosa da Comunidade sejam distintas e distantes umas das outras, não obstante a legitimidade concedida pela Comunidade ao pastor que dirige os ritos. Fazendo um parêntese, diria que a minha ideia original não era falar sobre subterrâneos, mas trabalhar com a ideia de cisma consentido pela Igreja. Por quê? Porque parece haver, no fundamental, uma dissonância profunda entre leigos e clero, no que diz respeito à morte, à ressurreição e à imortalidade. Foi o apóstolo Paulo que afirmou que se Cristo não ressuscitou, vazia é nossa pregação, vazia também a vossa fé (1 Co 15.14).

Para que a exposição não venha a se tomar tão pesada como o luto, pretendo partir de uma breve análise de *Dona Flor e seus dois maridos*, romance de Jorge Amado. Mesmo que os personagens façam parte de uma obra literária, eles refletem as categorias de construção de mundo do autor em seu contexto. Em outras palavras, tanto os personagens de uma obra literária quanto as marcas individuais do autor da mesma não estão descolados de uma visão de mundo ou da consciência coletiva. Ferrarotti, sociólogo italiano, fundamenta de forma muito explícita a possibilidade de se utilizar obras da literatura para alcançar níveis mais profundos da realidade, os quais o sociólogo tangencia levemente com suas técnicas de pesquisa. Segue-se sua avaliação:

Porque o poeta, o grande escritor, está ligado diretamente à consciência dos problemas, capta níveis mais profundos e menos transitórios, exprime tensões permanentes mais verdadeiras do que as informações de superfície, muitas vezes precisas e corretas, mas não necessariamente relevantes, podendo fornecer estatísticas, correlações e análises sociológicas mesmo quando são exatas e diligentes. Estas últimas são instrumentalmente insuficientes e incapazes de atingir o âmago do problema. Limitam-se a delinear, muitas vezes de forma louvável, sua forma exterior, sua sombra.¹⁷⁶

¹⁷⁶ Franco FERRAROTTI, *A contribuição dos clássicos*, p. 17. Conforme Geertz, a busca de ideias analíticas em outras áreas do conhecimento pode romper com um capital conceptual que deixou a antropologia estagnada depois da Segunda Guerra Mundial. Na literatura podem-se buscar

Com estas notas metodológicas introdutórias, sentimo-nos à vontade para incursionar pela trama dos personagens do romance de Jorge Amado, destacando seus personagens principais, sem que haja um compromisso de nossa parte com o mundo religioso espelhado em *Dona Flor e seus dois maridos*.

“Vadinho, o primeiro marido de dona Flor, morreu num domingo de carnaval, pela manhã, quando, fantasiado de baiana, sambava num bloco, na maior animação...”¹⁷⁷. Assim Jorge Amado começa o seu romance, que tem como tema o triângulo amoroso no qual Dona Flor é colocada como mediadora ou mediatriz entre dois homens distintos e distantes.

Para a mãe de Dona Flor, que sempre fora contra o casamento, Vadinho não passava de um vagabundo, sem eira nem beira, viciado em trago, jogador inveterado, que nada valia. Também as beatas e amigas de Dona Flor partilhavam da mesma avaliação a respeito do falecido. De fato, Vadinho é apresentado como um vagabundo, amigo da noite, mulherengo, perdulário, mas também como um homem de bom trânsito no mundo da ordem. Sua condição de afilhado de Exu permitia-lhe abrir qualquer caminho fechado por alguém ou por uma força espiritual, pois esta “entidade” espiritual não corresponde ao diabo dos cristãos, mas sim ao deus da comunicação, das encruzilhadas.

Enquanto Vadinho gastava em jogatinas e em farras com mulheres o dinheiro que a esposa havia ganhado através de sua escola de culinária, Flor o aguardava remoendo sua grande dor. Quando de sua volta, o malandro chegava de manso, com sua lábia e muitas juras de que mulher mesmo era Dona Flor, ao passo que as outras não passavam de divertimentos passageiros. Aos poucos o coração de Flor era vencido pela lábia do marido. Como de outras vezes, as juras de amor abrandavam o ódio, e lá se iam

ideias para o avanço do capital conceptual: “Mas virtualmente ninguém sequer pensa em procurar idéias analíticas alhures — na filosofia, na história, no direito, na literatura, ou nas ‘ciências mais duras’ — como estas próprias procuraram” (Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, p. 77-78).

¹⁷⁷ Jorge AMADO, *Dona Flor e seus dois maridos*, p. 21.

os dois para mais uma noite de amor, que Vadinho chamava de vadiação. A resistência de Flor era frágil. O desejo tomava-se mais forte que o rancor.

Agora, Vadinho está morto. Em seu quarto Flor já sentia saudade do homem que a fazia sofrer, mas que também sabia dar prazer. Assim, Vadinho continuava vivo no coração de Flor ao longo dos meses de reclusão por causa do luto. Seu coração oscilava entre o sofrimento e a saudade do marido malandro. Foram meses de luto em que Dona Flor sofria a desvantagem de ser viúva.

Mas na vila já corriam os boatos. As beatas e suas vizinhas estranhavam o período de reclusão de Flor. Vadinho não merecia tanto. Para as amigas e beatas, a morte de Vadinho representava uma carta de alforria e uma oportunidade de um novo casamento. Os fuxicos corriam frouxos, pois sabiam que o doutor Teodoro Madureira estava caidinho por Dona Flor. Ela não quis acreditar nas conversas das beatas e vizinhas. Todas torciam por Flor e pelo doutor Teodoro Madureira, farmacêutico famoso, dono da Drogaria Científica. Flor não se considerava à altura do farmacêutico, homem reservado, metódico, cheio de virtudes, sonho de outras mulheres que iam à sua farmácia levantar os vestidos para que o doutor aplicasse injeções. Sempre saíam frustradas, pois o doutor ficava restrito a seus deveres profissionais.

Ao dar os primeiros passos para fora de casa, Dona Flor começou a se interessar pelas conversas e fuxicos das vizinhas que faziam de tudo para que a amiga se interessasse pelo farmacêutico. E os encontros entre Flor e o doutor Madureira começaram a acontecer. Meses mais tarde, o casamento foi marcado. Tudo era extremamente planejado. Cada coisa no seu lugar e para cada situação a sua hora. Nada de sobressaltos como no tempo de Vadinho. Nada de surpresas. Depois do casamento, cinema uma vez por semana, ensaios rotineiros do marido que tocava fagote, matinês longe de ambientes com jovens barulhentos. Sexo às quartas-feiras e aos sábados, com raras

exceções noutro dia. Flor se sentia segura e orgulhosa do marido, que em nada se parecia com Vadinho.

Mas a rotina foi interrompida por desejos de Flor e pela volta do morto-vivo, pois a morte simbólica e ritual não corresponde à morte física. Vadinho voltou para casa. Ele não mudara em nada. Flor tentou resistir, no início, às investidas eróticas do defunto vivo, pois era mulher honrada e de um homem só. Agora, ela estava com os dois dentro de casa. Só ela via e conversava com Vadinho. Para o farmacêutico, ele não aparecia. Vadinho ria do doutor e Flor o defendia. Vadinho sabia que o seu retomo acontecia porque Flor o desejava.

O tempo passava e Vadinho fazia as suas aparições. Flor sentia-se dividida e ao mesmo tempo se tornava a mediadora de mundos opostos. Viveu um tempo nessa ambiguidade, até que pediu para a sua amiga ajudá-la porque começara a sentir-se cínica como Vadinho. A pedido de Flor, sua amiga, Dionísia de Oxóssi, buscou auxílio em Pai Didi. Era preciso fazer uma obrigação, com um sacrifício de sangue, para que Vadinho voltasse para o seu lugar. E o sacrifício se realizou. O sangue foi derramado. Depois disto, Vadinho foi perdendo a sua materialidade e enfraquecendo. Pediu a ajuda de Flor para que pudesse ficar, mas o ritual já fora feito. Os orixás, numa guerra espiritual, amarraram Exu, o padrinho de Vadinho.

Mesmo com Flor arrependida e não sabendo como viver sem Vadinho, o defunto foi sofrendo a sua morte simbólica através de rituais afro-brasileiros. Vadinho não tinha mais força. Foi embora. “Na hora derradeira, quando Exu já rolava pelo monte e um poeta compunha o epitáfio de Vadinho, uma fogueira se acendeu na terra e o povo queimou o tempo da mentira.”¹⁷⁸

Para que não nos delonguemos nesta trama entre Flor e seus dois maridos, segue-se o desfecho do romance:

¹⁷⁸ ID. *ibid.*, p. 532.

E aqui se dá por finda a história de dona Flor e de seus dois maridos, descrita em seus detalhes e em seus mistérios, clara e obscura como a vida. Tudo isso aconteceu, acredite quem quiser. Passou-se na Bahia, onde essas e outras mágicas sucedem sem a ninguém causar espanto. Se duvidem, perguntem a Cardoso e S.a, e ele lhes dirá se é ou não verdade. Podem encontrá-lo no planeta Marte ou em qualquer esquina pobre da cidade.¹⁷⁹

Parafraseando este parágrafo final da obra de Jorge Amado, diria, com uma pitada de ironia, que se duvidarem desta história, perguntem a muitos dos evangélicos luteranos se ela é verdadeira ou não. Estórias como esta povoam os subterrâneos de nossas comunidades urbanas e estão em cada esquina, fora de nossos templos, mas dentro da vida de muita gente, bem como em terreiros, centros espíritas, templos pentecostais e neopentecostais onde os pastores lutam contra as forças do mal, pois ele, em forma de demônios, se faz presente nas igrejas. Assim como no romance, também hoje ouvimos comentários de que maus espíritos estão presentes em alguns templos da IECLB e de outras igrejas-irmãs. Eles assumem um rosto religioso, ludibriando, assim, lideranças pastorais. E, iludidas, coam mosquitos e deixam passar camelos.

A morte não mata

Com esta síntese da obra de Jorge Amado não se pretende tematizar características do feminino, mas realçar as relações entre o mundo dos vivos e o dos mortos, bem como destacar a confluência das oposições do personagem Dona Flor, que reflete a síntese dos opostos. Estamos interessados, isto sim, em perceber como o mundo dos mortos é percebido pelas crenças que povoam o nosso cotidiano e seu subterrâneo e como a morte é entendida numa sociedade profundamente marcada pelas relações pessoais. Por esta razão Dona Flor deixa de ser uma mulher de carne e osso, passando a ser tratada como metáfora e símbolo.

¹⁷⁹ Ibid., p. 535.

Olhando para as relações entre as pessoas e os múltiplos mundos que são mediados por Dona Flor, facilmente percebemos que não se trata do mundo coerente e unitário do protestantismo, conforme a tipologia de Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*¹⁸⁰. Deduz-se da interpretação de Max Weber que no mundo protestante há uma unidade de comportamento em todas as esferas da vida e uma total incapacidade do ser humano poder influenciar, pela magia, a sua salvação. O ser humano está só no mundo e diante de Deus, sem possibilidade de influir sobre os que partiram para o outro mundo. Além disso, o mundo da fé e o mundo secular se confundiram no exercício secular da profissão. Por isto, o puritanismo rejeitava qualquer sinal externo de manifestação. A Reforma aboliu os meios mágicos de obter a graça, tendo como consequência a impossibilidade de comunicação entre os mundos. Também os meios mágicos para influenciar o outro mundo caem por terra¹⁸¹. Evidente que a tipologia de Weber parece ser um recurso teórico que pouco nos ajuda para entender as eternas discussões de lideranças leigas da IECLB sobre cemitérios e proibições cada vez mais frágeis a respeito de certas práticas religiosas. A proibição de acender velas junto aos túmulos denuncia a fragilidade da proibição. Mas aqui não é lugar para estas avaliações.

Interessa-nos, isto sim, a tese de Damatta segundo a qual os mortos constituem a questão central nas sociedades pré-modernas ou tradicionais, onde predominam teias de relações que impedem a emergência do individualismo. Para este antropólogo a morte se toma um problema apenas nas sociedades onde o indivíduo prevalece socialmente sobre o todo¹⁸². Depreende-se, portanto, que se na sociedade moderna, individualista e protestante a morte é vista como um problema a ser enfrentado pela pessoa, sem a possibilidade de qualquer influência sobre o “outro mundo” ou da interferência deste na vida dos enlutados,

¹⁸⁰ Cf. Roberto DAMATTA, *A casa e a rua*, p. 114-115.

¹⁸¹ Cf. Max WEBER, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, p. 72-73.

¹⁸² Cf. Roberto DAMATTA, *op. cit.*, p. 115.

nas sociedades relacionais a morte física não coincide com a morte simbólica e ritual. Antes e depois de seu enterro, Vadinho continua o mesmo, e o desejo de Flor o traz de volta.

Para exemplificar a tese de Damatta trago-lhes alguns dados que refletem mudanças na forma como se lida, hoje, com o período que antecede a morte de uma pessoa e o seu velório. Em comunidades da IECLB ainda existem resíduos de um tempo em que se morria em casa, cercado de parentes com os quais o moribundo tomava a Santa Ceia antes de sua partida. O velório, por sua vez, acontecia na casa, para onde acorriam todos os parentes e amigos do morto. Nas longas madrugadas ao lado do morto tinha-se dificuldade de distinguir velório de roda de piadas. Mesmo num contexto protestante (evangélico luterano), havia um mundo de relações motivadas pela morte e pelo velório. Nas últimas décadas isto vem mudando rapidamente. Na maioria das vezes se morre num hospital, longe de casa e, portanto, do convívio, e o velório ocorre em capelas preparadas para este fim. Assim, a morte e o velório urbanos rompem com as regras de uma sociedade onde os mortos ainda estão presos a uma teia de relação.

Noutra ocasião devíamos analisar com mais vagar, a partir de dados, que impacto essas mudanças estão causando na vida das pessoas. Além disso, pergunto se a busca de respostas em centros espíritas e terreiros de umbanda, no caso dos enlutados, não está relacionada também com o novo modo de lidar com a morte e com os novos procedimentos de velórios. O morrer e o velório ocorrem fora da casa como um mundo de relações, por imposição da sociedade que não pode perder tempo com nada. Lembramos que em sociedades “primitivas” os ritos funerários são extremamente complexos e demorados¹⁸³. Inclusive existe, em certas tribos, a prática de sepultar o morto no pátio da casa em que viveu, destacando, assim, a sua continuidade naquele meio.

¹⁸³ Veja Arnold van GENNEP, *Os ritos de passagem*, p. 126-140. Sobre este assunto há uma detalhada descrição da despedida da pessoa morta conforme costumes pomeranos. Cf. Helmar H. RÖLKE, *Descobrimos raízes*, p. 78-84.

Após este excuro, voltamos ao romance de Jorge Amado, no qual se reflete o contexto da sociedade relacional, que nos faz “entender por que no Brasil a morte mata, mas os mortos não morrem”¹⁸⁴. Tanto o romance quanto a análise do mesmo feita por Roberto Damatta¹⁸⁵ nos suscitam indagações a respeito dos encontros e desencontros entre o discurso teológico da Igreja e os discursos dos membros das comunidades sobre morte, ressurreição e imortalidade. Esta hipótese pode ser amparada por breves depoimentos que o *Jornal Evangélico*¹⁸⁶ destacou de um relatório de um pastor distrital. Vejam a ponta do *iceberg* nas palavras dos próprios membros da Igreja: “Agora eles só batizam quem vai na Igreja. Estão inventando moda.” (Uma mãe.) “Um cristão não precisa acreditar na ressurreição.” (Um membro de Comunidade.)

Relatos de casos

Os casos que se seguem foram coletados de formas distintas. O primeiro foi surgindo a partir de comentários de mulheres evangélicas luteranas que davam apoio a Dona Wanise após a perda do seu marido. Só num segundo momento, quase dois anos após a morte de Alberto, que ocorreu a entrevista. Quanto ao segundo caso, houve participação direta do pesquisador enquanto pastor dessa Comunidade Evangélica Luterana de um dos municípios da Grande Porto Alegre. Usam-se pseudônimos para evitar possíveis constrangimentos.

Mulher “naturalista”

Depois de três décadas o casamento se dissolve pela morte do marido, que estava aposentado desde aproximadamente 1990. Como não conseguia viver sem ocupação, ele auxiliava o filho do meio na oficina mecânica, que ajudara a levantar para encaminhar

¹⁸⁴ Roberto DAMATTA, op. cit., p. 134.

¹⁸⁵ Cf. 1D., *ibid.*, p. 80-111.

¹⁸⁶ *Jornal Evangélico*, 1ª quinzena de outubro, 1997, p. 12.

a vida do filho. De repente, caiu de cama, surpreendendo toda a família. Como era uma pessoa muito fechada, se automedicava e, quando a tosse apertava, apelava para o chá caseiro. Preocupada com a situação do marido, Dona Wanise insistiu em levá-lo para o hospital, que fica perto de sua casa. Mas ele foi aguentando até o momento em que não pôde mais trabalhar, pois estava fazendo arrumações em sua casa. Isto nos mostra que a impossibilidade de trabalhar indica o momento de buscar recursos na medicina.

Como o hospital municipal fora fechado por não corresponder às normas dos organismos estaduais, os filhos levaram o pai para Porto Alegre. Segundo Dona Wanise, no hospital em Porto Alegre, com falta de leitos, demoraram em diagnosticar a doença de seu marido. Depois de conseguir leito, levaram um bom tempo para o diagnóstico. Nesse meio tempo, angustiados com o desleixo dos médicos, procuraram pessoas de influência para trocar de hospital. Isto aconteceu. Noutro hospital, ocorreu rapidamente o diagnóstico, mas Alberto entrou em estado de coma. Foi diagnosticada pneumonia dupla. Em dois dias Alberto morreu.

Alberto era católico, de origem polonesa, mas criado numa região de teuto-brasileiros do Vale do Rio dos Sinos. Acompanhava a esposa em chás da OASE¹⁸⁷ e a um ou outro culto. Os filhos não optaram pela IECLB, embora um tenha batizado seus filhos na Comunidade Evangélica Luterana por insistência da mãe, mas nunca participou. Em relação à encomendação, correu a notícia na Comunidade de que seria ecumênica, fato que o pastor achou estranho. Três horas antes do sepultamento, os filhos conversaram com o pastor e confirmaram o que a família decidira a respeito da encomendação. O padre faria a encomendação num determinado horário, depois seguir-se-ia o pastor. Assim aconteceu, num final de tarde de agosto, numa capela do cemitério municipal. Enquanto o padre carismático saía, o pastor chegava. E, da capela ao lado, ouvia-se a pregação de um pastor

¹⁸⁷ A Ordem Auxiliadora de Senhoras Evangélicas (OASE) é uma organização presente em quase todas as comunidades da IECLB, que envolve aproximadamente 30 mil mulheres em todo o Brasil.

pentecostal, chamando os parentes e amigos de uma jovem mãe para a conversão, porque haveria uma luta nos céus no tempo final, e quem não estivesse do lado de Jesus seria condenado. Nenhuma palavra de consolo às crianças que pranteavam a morte da mãe. Só ameaças aos descrentes para que se decidissem por Jesus.

Depois de alguns dias da morte de Alberto, o pastor e um grupo de mulheres da OASE fizeram uma visita à viúva. O ambiente estava pesado. As acusações contra os médicos e hospitais foram tema da conversa. A família, desconsolada, aventava a possibilidade de processar o hospital. Alguém devia ser responsabilizado pela morte. Elegeram o hospital e os médicos como os únicos culpados pelo fim da vida do marido, pai e avô. A conversa também girou em torno do desespero da viúva, que estava encontrando muitas dificuldades para encaminhar todos os papéis referentes ao INSS. Ainda pouco se falou do morto. Só das consequências da morte. Depois do chá, as mulheres e o pastor fizeram um círculo para orar. Cantou-se o hino “Jesus Cristo é o Senhor” e todas se despediram.

Meses mais tarde o pastor fez nova visita. Dona Wanise repetiu toda a história dos dias que antecederam a morte do marido e continuou com a acusação contra os médicos. Algumas senhoras da OASE continuaram em contato com a viúva, especialmente as mulheres com mais tempo de viuvez.

Tempos depois o pastor deixou a Comunidade, mas continuou sendo informado sobre a situação por algumas pessoas da Comunidade. Dona Inês, que já havia participado de sessões espíritas depois da morte de seu marido, fez seguidos convites para que Wanise saísse de casa a fim de participar das atividades da Comunidade. Como as viúvas se aproximaram uma da outra, o pastor ficou sabendo, por meio de Dona Inês, que Wanise estava procurando apoio num centro espírita ou terreiro de umbanda. Na versão de Dona Inês, isto estava acontecendo porque o morto tinha aparecido para ela e os seus filhos, tanto na casa como na oficina. A viúva, ao contrário de Dona Flor, parece que queria sossego. Então, pediu ajuda para que o morto a deixasse em paz e

ficasse no seu lugar. Este fato foi comentado por outras mulheres da Comunidade, próximas à viúva. Jamais chegou aos ouvidos do pastor pela boca da viúva. Na verdade, fatos como este chegavam aos ouvidos do pastor por intermédio de outras pessoas. Parece que havia várias redes na Comunidade, criadas pela origem de um grupo de pessoas de um determinado lugar, pelos laços de parentesco e pelos diversos grupos da Comunidade. Por meio destas redes o pastor ficava sabendo do que estava acontecendo na vida dos fiéis. Registra-se, pois, este fato de que a relação entre pastor e membros acontecia por intermédio de uma pessoa amiga da que estava doente ou passando por alguma dificuldade. Parece-me que isto revela a dificuldade de um contato direto entre o fiel e o clérigo. Este é um dado importante que merece ser pesquisado.

Como Wanise resistia aos convites para participar do grupo da OASE, Dona Inês convidou a viúva para o estudo bíblico, do qual participam seis mulheres e dois jovens, sendo a maioria delas pessoas que passaram pela viuvez. O novo pastor dirige os estudos. O pastor que saíra participou de algumas reuniões inicialmente. Por conhecer melhor o grupo, o ex-pastor da Comunidade sugeriu o estudo do Livro de Rute (AT), que conta a história de três viúvas. Dona Wanise apareceu nos estudos bíblicos. Conversava muito. Qualquer versículo abria a possibilidade de falar de seu passado, de seu sofrimento e do sonho de começar nova vida. A partir de sua vivência, o texto bíblico se abriu e vice-versa. A conversa corria solta, pois todas passaram pela viuvez. É um grupo solidário, pois há uma experiência de vida em comum. Toda vez que Wanise volta ao grupo, novos detalhes do luto aparecem. Aos poucos ela deixa de enfatizar o passado para olhar para o futuro, com novas possibilidades. Assim, vai elaborando a ideia de que quer se ver livre do seu passado. Quer sepultar o passado sofrido com o marido, pois ele era fechado, preso em casa, trabalhador e violento em termos verbais. Também era ciumento. Ela só podia sair de casa com alguém da família e com hora determinada para a volta. Este passado estava presente, e dele Dona Wanise queria se libertar. Do passado sofrido que se estendia para o presente, Dona Wanise corria. Para resumir, um dia ela deu o seu grito de

independência no grupo de estudo bíblico: “Quero sepultar o passado assim como sepultei o marido. Viúvo é ele, não eu.”

Em nenhum momento, no estudo bíblico, ela deixou transparecer que estava participando de cultos espíritas ou afro-brasileiros para se livrar do fantasma do marido, que, na verdade, era o passado sofrido que não queria ir embora com a morte física. Ela precisava sepultar o passado e se soltar para a vida.

Recentemente o pastor “antigo” visitou Dona Wanise. Por telefone, confirmou o que outras senhoras já haviam dito: Dona Wanise está de namorado. Arranjou o namorado em bailes para a terceira idade que ocorrem numa sociedade em São Leopoldo, na parte da tarde. Através de um contato telefônico, Dona Wanise aceitou alegremente a visita que, na prática, seria uma entrevista também. Ela a aceitou com grande alegria.

A visita ocorreu na hora combinada. O pastor foi recebido de forma diferente de outros tempos. Wanise era só sorrisos. Deu três beijinhos e um forte e afetuoso abraço. O pastor elogiou a pintura da casa. Alegremente disse que era ela que estava fazendo a pintura, após reformas feitas pelo cunhado. Levou-me para mostrar seu trabalho de pintura em alguns cômodos da casa, inclusive no seu quarto onde permanecia a cama de casal.

Fomos para uma nova sala, antigo quarto. Enquanto ela requentava a água do chimarrão, o pastor/pesquisador olhava alguns quadros e cartazes na nova sala. Tildo estava diferente na casa, pois a vida mudara. Via na parede, em forma de quadro, um cartaz. Era um horóscopo. O pastor fitou o olhar no quadro, que dava as características do signo de Dona Wanise. Da cozinha ela disse: “Pastor, eu acho horóscopo bobagem, mas a gente tem que ter um pouquinho de superstição. Quem não tem!” Como os caracteres daquele signo mostravam os lados positivos e negativos, Dona Wanise apressou-se em dizer não concordava com tudo o que estava escrito ali. Na conversa mais tarde — e antecipo aqui —, ela voltou a falar de horóscopo. O pastor contestou dizendo que é pai de gêmeos, nascidos na mesma hora e no mesmo dia, e que são totalmente diferentes. Então ela titubeou e confirmou que o horóscopo explicava muita coisa da

vida do marido: severo, carrancudo, introvertido e de linguagem verbal agressiva. “Conheço mais gente que nasceu em meados de julho, como meu marido, e que é de difícil convivência”, afirmou Wanise. O pastor contrapôs dizendo que o sol e a lua influenciam a natureza e que pessoas podem mudar através do evangelho. Mas ela mudou de assunto.

A conversa se estendeu por muito tempo, com muitos detalhes. Agora, a morte estava mais longe, mas os parentes do marido procuravam influenciar sua vida. As críticas de Dona Wanise tinham um novo alvo: os parentes do marido morto e, especialmente, o cunhado que espalhou a notícia de que Alberto havia morrido de AIDS. Isto calou fundo na imagem da viúva, que não queria mais conversar com ele. Mas as cunhadas ainda estavam presentes com seus comentários. “Vê se não coloca um homem para dentro de casa que vem tirar tudo o que o falecido construiu”, afirmara a cunhada. Dona Wanise ficava indignada com a ingerência dos familiares do morto em sua vida. Além do mais, tudo já fora dividido entre os três filhos, sendo que ela poderia usufruir legalmente de tudo até sua morte.

O pastor procurou nas entrelinhas descobrir se houve ou não aparições do morto e como a viúva lidou com elas. Então, ela afirmou que a cunhada havia sugerido a mudança dos móveis de seus lugares, porque parecia que o defunto estava em toda parte. Ela se negara a fazer estas alterações. O pastor/pesquisador insistiu, e ela respondeu que é “naturalista”. Com esta expressão queria demonstrar que se compreende como uma pessoa pouco dada às questões relativas ao sobrenatural. Mas afirmou que tivera dois sonhos com o marido. “Até”, disse ela, “queria que ele aparecesse. Mas só o vi em dois sonhos. De um eu me lembro. Ele chegou de viagem, muito alegre. Encontrou-me lavando roupa; tomou-me pela cintura e me trouxe para dentro de casa.” Lembrou que ele nunca agira desta forma. Mas se surpreendeu ao entrar na casa conduzida pelo marido, pois, ao entrar na cozinha, percebeu que tudo estava diferente. Eram os mesmos móveis, mas todos em outros lugares. “Parecia que não era a minha casa”, arrematou.

Depois a conversa se desenrolou sobre o namorado, que também é viúvo. Falou que estavam pensando em viver juntos a partir do fim deste ano (1997). Ele se parece mais com Teodoro Madureira, segundo marido de Dona Flor. “Por enquanto está dando tudo certo. Estamos nos conhecendo. Pretendo trazê-lo para minha casa.” Deu mais detalhes. “Ele não é da nossa raça.” Falou isto porque antes tinha criticado uma nora que é “*ploa*”, expressão usada para expressar preconceito contra os negros. Então procura desconversar porque o namorado é luso-brasileiro, perto dos “*ploa*”. Pouco antes havia criticado a “raça” do marido morto. Lamentou, após um atrito com um filho, que ele tem sangue ruim nas veias. Se pudesse, teria feito uma transfusão para tirar o sangue do marido nos filhos. Ao falar nisto, começou a chorar.

Voltou a falar, feliz, sobre o namorado. Fez planos e comparações. Seguidamente pediu a opinião do pastor/pesquisador. “O pastor é um homem de estudo, e eu não sei muita coisa.” Isto ocorreu várias vezes na conversa, o que mostra como as pessoas se comportam e falam diante do pastor, autoridade eclesiástica reconhecida, também por ela. No entanto, quando perguntava ao pastor, na verdade já sabia a resposta e queria a sua confirmação para posições já tomadas. Com o marido sempre fora diferente. Não havia diálogo. Tudo acontecia num ritmo determinado por ele. Agora, ela precisava decidir. E já decidira. Queria apenas a confirmação de sua decisão.

Depois de muitas cuias de chimarrão, o pastor encaminhou o fim da visita. Então ela disse, aliviada, que fora muito boa a conversa. “Pude desabafar, e isto é bom. É a primeira vez que conto para um homem” — referindo-se ao pastor — “a minha vida. Só falei dela em detalhes para a tia Glaci, pessoa ativa na OASE.” De fato, ora Dona Wanise falava para o pastor, noutro momento deixava o título e mencionava o seu nome, mas também usava o nome precedido do título. Os papéis se confundiam e se distanciavam. Quando mencionava o título, criava-se certa distância. No momento em que só mencionava o nome, havia proximidade. Noutro momento, a pessoa e o papel se confundiam. Desta forma, contou aspectos de sua vida a um homem. E a

conversa transcorreu daquela maneira e com aquele conteúdo, com os segredos sendo revelados, porque o homem desempenhava o papel de pastor. Sempre me encantei com o trocadilho — segredo sagrado. Para o sagrado não há segredo; apenas o segredo da prática de outros sagrados, subterrâneos.

A conversa finalizou com outro abraço e com ela dizendo que queria uma bênção do pastor quando começassem a viver juntos, mas não na igreja, porque sempre há muito fuxico. O pastor sugeriu que ela assumisse isso publicamente. Houve, então, um momento de indefinição. Em casa ou na igreja? Em espaço privado ou público? A viúva ainda estava entre os dois mundos como uma mediadora. O marido já se fora, e outro vinha. Passado de dor e de brigas e futuro sonhado com alegrias. No meio, uma bênção como rito que ajudaria a enfrentar junto ao público uma nova condição. “E ele vai morar comigo, no mesmo quarto. A não ser a cor, tudo ficará disposto como antes.”

Não pretendo fazer uma exegese deste texto sobre a morte de Seu Alberto, a viuvez de Dona Wanise e a entrada de um “*ploa*” na vida da viúva. Cada um poderá fazê-lo do ponto de vista que lhe convier. Apenas pretende-se registrar que a “nossa” Dona Flor dos pampas gaúchos não tem em seu passado ou seu futuro um Vadinho. O marido morto tem algo do doutor Teodoro Madureira, sem, é claro, a violência verbal do personagem metódico de Jorge Amado. O namorado também se parece com o farmacêutico do romance, sem a fama de ser um homem “estudado”. Enfim, Flor está florindo, mesmo que continue mediadora entre o que foi e o que vem, o passado conhecido e o futuro desconhecido, que pretende ser uma negação do que se foi. Isto na sua casa. Agora, senhora da vida, sugere ao namorado que deixe a sua casa e o filho, se junte a ela em seu próprio lar, com a bênção da Igreja, num espaço, repito, talvez privado, porque no subterrâneo da vida há coisas que ainda permanecerão, e sobre as quais não falará para ninguém. Busca, num outro sagrado, descobrir os segredos, mas não se esquece de sua comunidade étnica da qual espera uma bênção e ritos.

Empresa racional e aparições

Entre os municípios de Sapucaia do Sul e Esteio há uma empresa especializada na fabricação de câmaras frigoríficas, que se destinam tanto para o mercado interno quanto para o externo. Esta empresa veio do interior do Rio Grande do Sul há aproximadamente 30 anos e trouxe, além da família do empresário, funcionários que nela trabalham até hoje. Aqui ela se desenvolveu muito, tomando-se uma grande empresa com tecnologia de Primeiro Mundo. Por causa de sua origem, há muitos evangélicos luteranos trabalhando nela. Grande parte deles participa das comunidades de Sapucaia do Sul e de Esteio. Alguns deles são bem ativos em presbitérios. São membros tradicionais; portanto, fiéis à sua Igreja.

Há mais ou menos 10 anos atrás, o casal fundador da empresa morreu num acidente. Naquela época aconteceram outros acidentes de trabalho com operários e algumas mortes. Na linguagem popular, bateu a urucubaca na empresa. Aos poucos os operários começaram a ouvir barulhos estranhos durante a noite. “Fantasmas caminhavam pela empresa, máquinas disparavam sozinhas, batidas de martelos eram ouvidas e outras coisas extraordinárias aconteciam.” Desta forma, o medo foi tomando conta de funcionários. Para se verem livres de tantos acontecimentos ruins, alguém sugeriu a celebração de um ato religioso como forma de expulsar a “maldição”. E assim sucedeu. Após o culto ecumênico a empresa estava “exorcizada”, e tudo voltou ao normal: muita produtividade sob o comando impiedoso dos encarregados.

Depois dessa celebração outros cultos aconteceram, mas no último dia de trabalho antes do Natal, ao final do expediente. O ato religioso ecumênico virou “tradição”. Tudo acontece da mesma forma. De todos os setores vêm homens e mulheres para o saguão da empresa. Aglomeram-se em frente a uma câmara frigorífica, sobre a qual ficam o pastor e o padre. A celebração tem a duração de meia hora. Após a invocação da Trindade canta-se um hino. Segue-se com a leitura de um salmo em responsório. São feitas leituras bíblicas, seguidas de breves mensagens do padre e

do pastor. Então vêm a oração de intercessão, o Pai-Nosso e a bênção. Canta-se, por fim, Noite Feliz. Depois do hino, o dono da empresa agradece aos oficiantes, diz algumas palavras sobre o ano que está próximo do fim e agradece aos funcionários. Enquanto os funcionários, aproximadamente 600, fazem filas para tomar suas sacolas de Natal, doadas pela empresa, o dono despede-se do padre e do pastor, bem como os executivos da empresa. Padre e pastor são acompanhados pelo responsável do setor de pessoal, sendo que cada um também recebe uma sacola de Natal. Não precisam entrar na fila.

Depois de muitos anos co-celebrando na véspera do Natal, no culto mais concorrido para o pastor, o mesmo começou a sondar entre os operários e supervisores evangélicos luteranos se a celebração era uma imposição do dono da empresa ou vinha da vontade dos funcionários. Todos afirmaram que eram os funcionários que queriam a celebração. Então, o pastor ficou mais tranquilo.

Comentando essa preocupação num jantar de bodas de prata onde havia muitos funcionários da referida empresa, um supervisor católico abordou o pastor: “Pastor, neste ano o senhor tem que enfrentar com sua prédica um ex-delegado que está intimidando todo o mundo lá dentro. Ele foi colocado pela empresa para reprimir e demitir. O senhor tem que dizer uma palavra neste sentido, pois todos estamos com medo.”

Depois dessa janta o pastor foi para casa e disse para si: talvez seja este o último culto que será celebrado por um pastor naquela empresa. Como faltavam dois meses para o Natal, fui confirmar o caso com outras pessoas. E todas falaram da situação de pânico na empresa. Pairavam ameaças no ar. O pastor deixou o tempo passar para ver se vinha uma ideia que fosse ao mesmo tempo um apoio para os funcionários e uma crítica à empresa, sem, é evidente, fechar aquela porta que oportunizava a pregação evangélica para um grande público fora dos espaços eclesiais. Na medida em que o Natal se aproximava, crescia a pressão dos operários contra o ex-delegado, bem como o medo do pastor por ter que enfrentar aquela situação.

Dois dias antes da véspera do Natal, o pastor começou a se preparar para a celebração ecumênica, e profética, desta vez. Foi lendo os relatos da gravidez de Maria e do nascimento de Jesus. De repente, a palavra “medo” começou a ganhar realce nos textos. José ficou com medo de assumir sua noiva grávida; os pastores ficaram com medo quando os anjos deram a notícia do nascimento do Salvador; à Maria também o anjo disse: “Não tenhas medo”, e, por fim, Herodes também demonstrou medo em relação ao rei menino. Portanto, “medo” era a palavra-chave. Só podia ser assim, pois quem estava com muito medo era o pastor.

No dia da celebração, o pastor começou a sua mensagem recontando detalhadamente trechos dos textos do nascimento de Jesus onde aparecia a palavra “medo”. E sempre acrescentava: “O anjo disse: ‘Não tenhas medo’.” Logo, a proximidade de Deus lança fora todo o medo. Por que ter medo do padre ou do pastor? Por que filhas e filhos têm medo das mães e dos pais? Por que ter medo do governo? Enfim, por que ter medo do patrão? Neste momento, o pastor olhou para o empresário e viu que este baixou a cabeça. O Natal joga fora o medo, e no lugar dele coloca a alegria e o respeito. “Não tenham medo, apenas respeito”, arrematou o pastor.

Estas palavras calaram fundo no coração das pessoas. Quando encontrava alguém daquela empresa na rua ou em outro lugar, sempre era lembrada a homilia sobre o medo. Quer dizer, a prática do culto nasceu por causa do medo dos mortos que voltavam para a empresa, e o medo do pastor se confundiu com o medo dos/as funcionários/as. Enfim, todos com medo. Isto possibilitou a comunicação e o mundo subterrâneo foi iluminado pela pregação de pessoas legitimamente constituídas e reconhecidas por todos. Diferentemente do exemplo anterior, neste, o mundo subterrâneo veio à luz e dissipou o medo.

Por esta razão, precisamos dialogar com os subterrâneos, com o medo, com os sonhos e com tudo aquilo que está submerso e assume ar de clandestinidade. Como disse Dona Inês, líder da OASE: “Pastor, se no culto há 40 pessoas, dali sairão 40 prédicas.” E acrescentou, referindo-se às pessoas como Dona Wanise que

frequenta um culto de umbanda: “Ela busca entender os mistérios.” De fato, homens e mulheres de um tempo de tanto medo e exclusão, de falta de esperança e de perspectiva de vida, buscam nos mistérios, nos milagres e na magia¹⁸⁸ respostas para tantas perguntas, que não raras vezes as ciências humanas e a teologia jogaram para o baú da história, para o clandestino a ser superado pela evolução técnica, científica e pelo progresso social. Portanto, aquilo que fora desconsiderado como superstição, fantasia ou mito por uma leitura iluminista do protestantismo e de outros ramos do pensamento, veio a se tomar a pedra angular de imensas parcelas da população, mesmo quando lidam com tecnologias avançadas.

Até aqui expusemos dois casos para falar do subterrâneo religioso da vida eclesial. Poderíamos explorar muitos outros. Não seria difícil apelar para a memória e para as anotações feitas durante dez anos de atividade pastoral e sacar tantos outros exemplos em que o sonho com os parentes falecidos exigiu novas orações em memória nos cultos, por ocasião do dia da morte, dez ou 15 anos após o falecimento de alguém. Não seria difícil contar para vocês quantas e quantas vezes mães preocupadíssimas com a dor de barriga de suas crianças e também com o destino delas testemunharam em visitas que o Batismo resolveu todos os problemas. Também poderíamos discorrer um bom tempo sobre as pessoas que recorreram a médiuns no Ceará ou em Brasília para se curarem de câncer. Como os casos eram conhecidos pelo acompanhamento pastoral, não temo dizer que, no final, o sepultamento ocorreu sempre segundo a ordem eclesiástica, como manda a tradição.

Também gostaria de discorrer sobre os momentos festivos da Comunidade nos quais pessoas fechadas e com medo de um testemunho público da fé arrancam, 30 anos depois, o versículo da confirmação para convencer alguém a ser presidente da Comunidade. Não faltam os depoimentos reservados de homens

¹⁸⁸ Cf. Peter Berger, ap. Carlos Rodrigues BRANDÃO, *Os deuses do povo*, p. 142.

que, após a morte de um filho ou uma filha, lembram de um trecho de uma prédica ou de um versículo de consolo. Estes e tantos outros exemplos nos mostram que no subterrâneo a voz oficial da religião também se faz presente. Na clandestinidade da vida, a graça faz seus passeios. Também gostaria de descrever detalhadamente o caso da mulher que, na calada da noite, visitava terreiros e no domingo, os cultos da Comunidade. Seu engajamento na pastoral popular e nos trabalhos de farmácia caseira deu-lhe fortes convicções para empenhar a sua vida no movimento popular, no qual não teme dizer que é evangélica luterana. Entretanto, como não somos bons “marketeiros”, tais testemunhos ficam na penumbra da vida, no testemunho cotidiano, pouco visível porque não dá lucro para ninguém. Nem pode ser computado como mais uma conversão, porque é mais do que isto.

Enfim, “estes ‘saber-fazer’, ‘saber-dizer’ e ‘saber-viver’, todos de tão diversas e múltiplas implicações, constituem um dado cuja riqueza a fenomenologia tem, com inteira justiça, posto em destaque”¹⁸⁹.

Perspectivas impertinentes

Depois dessas tentativas de levantar alguns aspectos do “subterrâneo religioso” da vida eclesial a partir de uma breve descrição de “casos”, algumas pistas teóricas deverão ser realçadas na perspectiva de quem se ocupa com a formação de pastores e pastoras, futuros eruditos da religião, destacados da massa de fiéis para cumprir a função de pregador/a e cura d’almas. Lanço mão da sociologia da religião para lograr este intento, mesmo sabendo dos limites das categorias que utilizarei para traçar algumas pistas teóricas. Tem-se consciência de que há muitos outros pontos de vista através dos quais se podem avaliar os casos descritos acima. Estudiosos de outras áreas das ciências

¹⁸⁹ Michael MAFFESOLI, *O conhecimento comum*, p. 195.

ou de outros ramos da teologia poderão fazer outras leituras e apontar perspectivas distintas das minhas. Neste horizonte, teço algumas considerações sobre a ideia de campo religioso que Bourdieu construiu a partir da teoria da religião de Weber, mesmo sabendo que o religioso ou o sagrado sempre transcendem qualquer tentativa de lhes colocar fronteiras. Por sua “natureza”, o religioso ou o sagrado constituem-se como fala dos abismos ou do indizível.

Foi mérito do sociólogo alemão Max Weber¹⁹⁰, um clássico da sociologia da religião, colocar em destaque a ideia de que a formação de um clero erudito, como corpo destacado da massa, racionaliza a religião de tal forma que faz surgir vários personagens concorrentes no campo religioso e uma massa de fiéis desapropriados do capital religioso. Em outras palavras, a constituição de um corpo de especialistas ocorre quando se aprofunda o processo de institucionalização de um movimento inicialmente “carismático”. Weber não está sozinho nesta tese. Com algumas variações teóricas e de estilo lembramos a contribuição do fundador do Partido Comunista Italiano, Antonio Gramsci, silenciado nas prisões de Mussolini e ignorado hoje pelos defensores do mercado total. Ao analisar a Igreja Católica da Itália e o próprio catolicismo, conclui que sob a mesma instituição há formas distintas de catolicismo.

Toda religião, inclusive a católica (...), é na realidade uma multidão de religiões distintas, frequentemente contraditórias: há um catolicismo de camponeses, um catolicismo dos pequeno-burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também este variado e desconexo.¹⁹¹

Parece-nos que não se constituiria num empreendimento intelectual de grande envergadura sustentar que em grau menor a análise de Gramsci poderia, com algumas variações de contexto,

¹⁹⁰ Cf. Max WEBER, *Economia e sociedade*, p. 294-295.

¹⁹¹ Antonio GRAMSCI, *Concepção dialética da história*, p. 144.

ser estendida para a IECLB ou outra Igreja. Como não se trata de aprofundar tal questão que acena para a falta de unidade na pluralidade, mas apenas de realçá-la, voltemos à teoria da religião de Weber, conforme a compreensão do sociólogo francês Pierre Bourdieu:

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um “corpus” deliberadamente organizado de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanhava a desapropriação objetiva daqueles que são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (...) destituídos do capital religioso (...) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal.¹⁹²

Como podem ver, Bourdieu transporta do mundo da economia termos para falar dos mecanismos referentes ao campo simbólico-religioso e da lógica de poder entre os tipos de agentes destacados por Weber. Em outras palavras menos eruditas, Weber está dizendo que a formação de dois grupos distintos — clero e leigos — por via de regra se dá pela desapropriação por parte do clero do capital que inicialmente é de todos. Quer dizer, os leigos estão destituídos do capital religioso, não obstante legitimarem o discurso do clero e dele também divergirem, não por ignorância, mas porque dominam um outro código, distinto e distante daquele dos especialistas ou do corpo sacerdotal. Talvez esteja nesta tese weberiana uma das razões que impedem o avanço do tão propalado sacerdócio universal de todos os que creem. E, diga-se de passagem, o mesmo processo ocorre nos movimentos políticos que vão assumindo um rosto institucional. A socialização do fazer política lentamente vai se deslocando para um corpo de especialistas. Foge-se disto ao não se descolar das massas organizadas. No caso da religião institucional, poder-se-ia romper

¹⁹² Pierre BOURDIEU, A economia das trocas simbólicas, p. 39.

com os interesses religiosos do corpo de especialistas a partir da socialização do poder numa troca de saberes.

No entanto, pode-se tomar muito trivial atribuir somente à divisão social do trabalho religioso a distância e a falta de elos entre aquilo que chamamos de subterrâneo religioso da massa dos leigos que não fazem parte do núcleo que sustenta a comunidade e o discurso do clero. Já aprendemos que os acontecimentos e fatos não se originam de uma causa só e que o campo religioso é muito mais do que simples reflexos dos conflitos sociais. Reconhecemos um pluralismo causal, da mesma forma que vemos o lado clandestino da vida na sua “natureza” polissêmica.

Em razão desta ressalva, não podemos concluir a nossa exposição sem antes lançar mais uns *flashes* teóricos sobre as possíveis causas da existência de uma prática religiosa que, de certa forma, alimenta-se do discurso oficial da Igreja e aceita a mesma como administradora dos ritos de passagem, mas não se satisfaz com a produção simbólico-religiosa do clero legítimo, buscando, assim, noutras fontes clandestinas o sentido da vida e respostas para os mistérios. Para lançar novas luzes sobre a discussão utilizo-me de análises críticas de sociólogos que não têm poupado críticas à própria sociologia. Refiro-me aqui, entre outros, à reflexão do francês Michel Maffesoli, o qual parte de temas marginalizados pela sociologia na busca de novas perspectivas. E apresso-me a dizer que suas críticas à sociologia podem ser estendidas para as ciências humanas e para a teologia.

Em seu livro *O conhecimento comum*, Maffesoli levanta perguntas importantes para a sua disciplina, pois parte da afirmação de que os sociólogos conhecem muito pouco da sociedade onde vivem¹⁹³. Esta constatação o leva a se perguntar: “Sabemos ainda ouvir e interpretar o pensamento da praça pública?”¹⁹⁴

¹⁹³ Cf. D. Bertaux, ap. Michael MAFFESOLI, op. cit., p. 198.

¹⁹⁴ Michael MAFFESOLI, *ibid.*, p. 195.

O pensamento da praça pública é caracterizado com muitas expressões afins: clandestinidade da existência¹⁹⁵, que é “fragmentada, polissêmica, feita de sombra e luz ou, numa só palavra, o que é cada vez mais admitido, obra de um homem, ao mesmo tempo *sapiens* e *demens*”¹⁹⁶. Consequentemente, a vida social é percebida cada vez mais como heterogênea, plural, complexa. Por isto, nenhuma perspectiva que se entende unidimensional será capaz de compreender as muitas dimensões do vivido¹⁹⁷, que é simultaneamente racional e passional. Por fim, na clandestinidade da existência ou no subterrâneo da vida social e religiosa, sob a fachada teológica do monoteísmo, percebemos um grande politeísmo. Para dialogar com a clandestinidade da vida, a razão como única dimensão parece pobre e fadada a leituras unilaterais. Logo, a empatia e o reconhecimento da pluralidade parecem ser condições mínimas para entabular um diálogo ainda em forma de balbucio. Pois ainda vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. E o nosso conhecimento é limitado (1 Co 13.12-13). Em contrapartida, “somos salvos pela loucura da cruz” (Rm 1.21).

Provocação conclusiva

Iniciamos falando de Dona Flor e dos seus dois maridos, personagens de uma obra de Jorge Amado. Depois descrevemos dois casos para destacar aspectos daquilo que ousamos denominar de “subterrâneo religioso”. Por fim, aventuramo-nos numa avaliação sociológica que desembocou timidamente numa fenomenologia do cotidiano. E agora nos perguntamos: o que o drama do romance tem a ver com o nosso fazer teológico? Ouso dizer que Dona Flor é símbolo e metáfora, e que à reflexão teológica cabe lidar com os dois “mundos”, assim como Dona Flor o fez, com sofrimento e prazer. Mas também Vadinho e Teodoro

¹⁹⁵ ID., *ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 203.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 218.

Madureira, de formas distintas, constituem-se em metáforas para uma reflexão teológica na perspectiva de caminhos ainda não caminhados para que a IECLB e outras igrejas protestantes históricas possam fincar suas raízes neste solo cheio de pecado e graça. Ninguém está sugerindo uma teologia “vadinhana” ou extremamente metódica como a vida do Dr. Teodoro Madureira, mas sim “floriana”, que lida simultaneamente com o racional e o mítico, o tradicional e o moderno, o existencial e o libertador, o oficial e o clandestino, sem esquecer das ambiguidades da vida tão bem presentes no religioso.

Bibliografia

AMADO, Jorge. *Dona Flor e seus dois maridos*. São Paulo: Martins Fontes, s. d.

BECKER, Howard S. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: Hucitec, 1997.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

BRANDÃO, Carlos R. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

GENNEP, Amold van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

JUNIOR, T. de Queiroz. Dos mortos e sua volta. In: José de Souza MARTINS (Org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1983. p. 103-112.

KERLINGER, Fred N. *Metodologia da pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: EPU/EDUSP, s. d.

LÉVI-STRAUS, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1955. (só há a data de publicação em francês).

MAFFESOLI, Michael. *O conhecimento comum*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MADURO, Otto. *Mapas para a festa*. Petrópolis: Vozes, 1994.

MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero: culturas e ideias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

RÖLKE, Helmar R. *Descobrimos raízes*. Vitória: UFES/Secretaria de Produção e Difusão Cultural, 1996.

STEIL, Carlos A. *O sertão das romarias*. Petrópolis: Vozes, 1996.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira/Editora da Universidade de Brasília, 1981.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981. vol. 1.

Tendências religiosas e transversalidade: Hipóteses sobre a transgressão de fronteiras*

Oneide Bobsin

O que estamos propondo é “cruzar fronteiras com uma diferença”
— como ato de criação e não como ato de violação... (Mae G.
Henderson.)

Escrever sobre tendências religiosas num período de profundas transformações no campo religioso e fora dele parece uma tarefa inglória. Seria mais fácil isolar um determinado fenômeno religioso e fazer dele objeto de um trabalho detalhado. Mas isto não nos ajudaria a levantar questões sobre o novo mapa do sagrado e do religioso, pois está em marcha um novo traçado a partir da flexibilização e diluição de fronteiras confessionais, promovidas por movimentos religiosos que deitam suas raízes em tradições antigas e distantes.

Assim, um novo mapa está sendo configurado. Nele, nem mesmo redutos religiosos tradicionais estão protegidos de incursões de antigas ideias e crenças que se apresentam como novidade, justamente por terem sido arrancadas do lugar onde nasceram e se desenvolveram. Assim, longe de seu lugar vivencial ou territorial, as novas ideias religiosas e crenças adquirem uma grande mobilidade e forjam novas identidades. Há quem diga que um alemão, por exemplo, poderá se converter ao islamismo lendo textos do Corão via Internet.

Sob o título “Alimente seu espírito na rede”, o caderno de informática da *Folha de S. Paulo* seleciona 110 sites para quem quiser encontrar o sentido da vida ou a salvação pela Internet. Diz a matéria que a Internet é uma verdadeira fonte de informação

* Publicado no volume 39, n.2 de 1999.

para crédulos ou incrédulos, “quando o assunto é pular sete ondas e cair na dança ou acreditar em algo que ninguém sabe dizer muito bem o que é”¹⁹⁸. Na mesma matéria há um depoimento do bancário aposentado Luis Carlos de Rubem Costa, 50 anos, que alega ter encontrado a salvação como “internauta”. Diz ele:

O Senhor usou a Internet para me alcançar. Hoje a uso para contar minha história e orientar outras pessoas no caminho da salvação. (...) Resolvi me concentrar no estudo e na interpretação das Escrituras e aceitei Jesus como Salvador, sem influência de denominação ou sistema religioso.¹⁹⁹

Com o objetivo de captar a dinâmica da migração de ideias e crenças religiosas distantes de seu contexto, destradicionalizadas²⁰⁰, que interagem com religiões constituídas, aprofundando, assim, mudanças mútuas, incorporamos a noção de transversalidade. Como afirma Gilles Kepel, “trata-se simplesmente de propor alguns marcos de referência para tentar uma reflexão transversal sobre o fenômeno como um todo”²⁰¹.

Em outras palavras, uma ideia religiosa pode se fazer presente em várias igrejas, atravessando-as. Tomemos como exemplo o padre Marcelo Rossi. Do ponto de vista do conteúdo de sua mensagem não há nada novo. Igrejas pentecostais e setores evangélicos fazem o mesmo há muito tempo. Imagino que um pentecostal ou carismático de uma outra Igreja se sintonizaria logo com Marcelo Rossi, especialmente com a forma pela qual veicula o seu conteúdo. Portanto, estamos diante de um fenômeno que busca ideias em outras fontes, ignorando fronteiras confessionais que se sustentam em dogmáticas.

¹⁹⁸ *Folha de S. Paulo*, 30 de dezembro de 1998, Folha Informática.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ O conceito “destradicionalização” pode ser entendido como um processo através do qual as vozes da autoridade exterior deixam de ser ouvidas. Cf. Paul HEELAS, *A Nova Era no contexto cultural*, p. 23-24.

²⁰¹ Gilles KEPPEL, *A revanche de Deus*, p. 13.

Dessa forma, lastreadas pela globalização, as ideias religiosas ou as mercadorias circulam livremente pelo mundo, com a diferença de que estas não sofrem prejuízos, ao passo que aquelas assumem novas características. Pode-se tomar como exemplo a ideia de reencarnação. Arrancada do mundo do hinduísmo, Índia, é reinterpretada por Allan Kardec na Europa do século passado e ressignificada pelo espiritismo brasileiro, sendo transfigurada pela *New Age*, perdendo, assim, não só o seu território e sua função social numa sociedade de castas ou hierárquica, mas também seus impulsos éticos. Estamos, pois, diante do fenômeno da desterritorialização, velho conhecido das religiões bem antes de ser um fenômeno condicionado pelo mercado que se globaliza:

O conceito de *desterritorialização* aplica-se não apenas a óbvios exemplos como corporações transnacionais e mercados monetários, mas também a grupos étnicos, lealdades ideológicas e movimentos políticos que atuam crescentemente em moldes que transcendem fronteiras e identidades territoriais específicas. A *desterritorialização* tem afetado as lealdades de grupos envolvidos em diásporas complexas, suas manipulações monetárias e outras formas de riqueza e investimento, bem como estratégias de Estados. O debilitamento dos vínculos entre povo, riqueza e territórios, por sua vez, tem alterado a base de muitas interações globais significativas e, simultaneamente, põe em causa a definição tradicional de Estado.²⁰²

Lastreada pelos conceitos *destradicionalização* e *desterritorialização*, a ideia de transversalidade pode ser retomada sem que se faça dela uma chave que venha a substituir conceitos como transconfessionalidade²⁰³, ecumenismo e diálogo inter-religioso. Estes conceitos não servem de sinônimo para a noção de

²⁰² Frederic E. WAKENEN Jr., Transnational and Comparative Research, relatório do presidente do Social Science Research Council, *Annual Report 1997-1998*, New York, p. 13-24 (citação às p. 19-20), cit. ap. Octávio IANNI, *A sociedade global*, p. 93.

²⁰³ *Os novos movimentos transconfessionais e as igrejas*, p. 6-7. Os movimentos evangélicos e carismáticos são tomados como exemplos de tendências que se encontram nas igrejas com diferentes tradições confessionais. As pessoas que participam desses movimentos questionam a espiritualidade tradicional de suas igrejas. Enfatizam a experiência religiosa, a adesão pessoal e buscam uma certa eficácia imediata em suas ações.

transversalidade, como apresentada acima, porque estamos buscando um outro conceito que permita captar a porosidade crescente das fronteiras religiosas ou as violações delas. Nesta perspectiva, a metáfora das fronteiras pode ser de grande valia para fazer distinções entre conceitos. Entendemos que o ecumenismo baseia-se na compreensão de que as fronteiras entre igrejas ou religiões são reconhecidas como fatores que preservam identidades sem fechamentos rígidos. Assim caracterizado, o ecumenismo se contrapõe aos movimentos fundamentalistas ou sectários que delimitam e fecham fronteiras de forma extremamente rígida. O diálogo pressupõe a liberdade em direção ao diferente sem negação de sua própria expressão de fé²⁰⁴. O sincretismo²⁰⁵, por sua vez, dilui totalmente as fronteiras. As diferenças são submetidas a uma lógica de certa forma homogenizadora.

E a transversalidade? Ela se distingue tanto do ecumenismo quanto do sincretismo por violar fronteiras recriando identidades sectárias, fundamentalistas ou de estilo sincrético. Também se distancia da ideia de transconfessionalidade por ultrapassar o mundo cristão.

Portanto, como estamos em busca de um conceito para explicar uma realidade um tanto indefinida e em transformação rápida, abstenho-nos de uma conceituação da transversalidade. Em lugar dela, propomos uma caracterização a partir de algumas tendências religiosas que abordaremos a seguir. E, para aguçar o sentido da análise, reportamo-nos ao movimento carismático, que perpassa as igrejas reforçando suas próprias fronteiras. E evidente que há variações entre o carismatismo católico romano e o protestante, mas estas não impedem a possibilidade de alguém se

²⁰⁴ Saskia OSSEWAARDE, Gerhard TIEL, *Algumas teses sobre missão, ecumenismo e a relação com outras religiões*, p. 262.

²⁰⁵ “Efetivamente, pode-se perceber um deslizamento silencioso, lento, mas, mesmo assim, constante do grande bloco católico e dos blocos protestantes históricos em direção a uma multiplicidade de formas mais ou menos sincréticas e fluidas emanadas de uma religiosidade difusa mas extremamente viva e atuante.” Eduardo HOORNAERT, *As igrejas cristãs no campo religioso latino-americano e caribenho: deslizamentos, apreensões, compromissos*, p. 18.

encontrar numa ou noutra. Rebatismo, exorcismo, curas e falar em línguas podem ser identificações comuns e independentes dos limites eclesiásticos. Da mesma forma, há fundamentalismo no islamismo, catolicismo, judaísmo e protestantismo. O fenômeno parece o mesmo, não obstante as diferenças das igrejas ou das religiões onde os vários tipos de fundamentalismo desenvolvem suas atividades e forjam identidades fortes num mundo de incertezas. Gilles Kepel, a quem mencionamos acima, trata deste fenômeno na perspectiva da transversalidade.

Nesse quadro teórico introdutório cabe lembrar que a questão das fronteiras tem longa história nos estudos dos rituais. Lembramos do clássico *Os ritos de passagem*, de Arnold van Gennep, que entende a sociedade como uma espécie de casa dividida por paredes, com quartos e corredores. Para se passar de um cômodo ao outro é necessário um ritual²⁰⁶. Entre os povos “primitivos”, as paredes são mais espessas, enquanto no mundo moderno elas se tomam estreitas ou inexistentes. Em nossa sociedade moderna não há necessidade de ritos para se atravessar fronteiras.

Ressalve-se, no entanto, que a inexistência ou esmaecimento dos ritos mágico-religiosos na passagem de uma nação para outra não nos permite ignorar as barreiras que impedem a migração de pobres do Terceiro Mundo em direção aos postos de trabalho dos países do centro do capitalismo. As regras do mercado, que protegem os empregos nos países de capitalismo central, e o protecionismo fazem cair por terra a tão propalada ideia de que no mundo globalizado não há fronteiras. Aos “impuros” dos países pobres ou em desenvolvimento o mercado impõe ritos profanos de proibição. Em contrapartida, as mercadorias e as pessoas dos países de capitalismo central invadem nosso espaço sem qualquer “rito de purificação”. Ao contrário do que propõe van Gennep, a vinda desses estrangeiros

²⁰⁶ Arnold van GENNEP, *Os ritos de passagem*, p. 41-51. Cita como exemplo a ameaça que representa o estrangeiro para os povos “primitivos”. Ele é submetido a ritos que o tomem “desencantado” ou puro.

com seu capital e suas mercadorias não representa ameaça à coesão social na perspectiva das classes dominantes, mas seu impacto social é indiscutível. Assim, a profanação dos ritos ou sua negação pelo alto — sócio-político ou teológico — tem uma contrapartida por baixo: o aumento do caos social e existencial. O rebatismo nas águas, entre pentecostais e carismáticos, ou o “fazer a cabeça” nos cultos afro-brasileiros traçam novas fronteiras identitárias, reagindo, desta forma, ao caos sócio-existencial. A situação de desemprego pode levar pessoas a sentirem-se “impuras”, pecadoras. Um sacrifício numa Igreja neopentecostal pode ser o caminho para a purificação.

Grandes religiões

No âmbito das grandes tradições religiosas, o islamismo é o que mais cresce no mundo. Estima-se que entre 1980 e 1993, o islamismo cresceu 39%, ao passo que o cristianismo ficou em tomo de 31%. Peter Brierley afirma que em 1993 o islamismo chegara a 1 bilhão de pessoas, ultrapassando o catolicismo. Ele estima que com um crescimento menor, 33%, em 2006 compreenderá 1 bilhão e 330 milhões. Quanto ao cristianismo, estima um crescimento menor em igual período: 27%²⁰⁷, mas de forma diferenciada entre as regiões do globo. Considerando o período de 1980 a 1993, nota-se um maior crescimento no leste da Ásia, 500%; no sul da Ásia, foi de 45%; na África, o crescimento alcançou 72% e na América Latina, 27%. Os mesmos dados demonstram um crescimento negativo do cristianismo na Europa entre 1993 e 2006²⁰⁸. Com estes dados fica fácil concluir que o crescimento do cristianismo ocorre fora da Europa. Além disto, pode-se afirmar que o cristianismo cultural cede espaço para o de adesão pessoal. Assim, cada vez mais, o cristianismo se apresenta como uma religião de regiões pobres e distante da racionalidade do mundo europeu.

²⁰⁷ Peter BRIERLEY, *O cristianismo hoje*, p. 386-387.

²⁰⁸ ID., *ibid.*, p. 384.

No que concerne ao islamismo, cabe lembrar dois fenômenos importantes. Primeiro, há uma resistência muito forte contra o mundo moderno. Segundo, há correntes em seu meio que insistem na ideia da teocracia, convertendo povos ao mesmo tempo que buscam tomar o Estado, o que Kepel chama de islamização²⁰⁹ da sociedade. Fenômeno idêntico ocorre no cristianismo — catolicismo e protestantismo — e no judaísmo. Como exemplo de sua obra, menciona-se a influência política de tele evangelistas norte-americanos.

Em relação às grandes tradições religiosas, cabe destacar o crescimento e a influência do budismo no mundo. No mesmo período de 1980 a 1993, o budismo cresceu 22%. Passou de 270 para 330 milhões de crentes. Já a estimativa para os anos que vão de 1993 até 2006 é de crescimento negativo²¹⁰. No entanto, há um outro aspecto a ser considerado a respeito do budismo. Se o seu crescimento numérico for negativo, se comparado com o cristianismo e o islamismo, isto não implica a diminuição de sua influência. Arrisco uma explicação que relativiza os números. Hoje, aquilo que está sob o guarda-chuva da Nova Era sofre influência budista²¹¹. Neste caso, o crescimento numérico parece ser menos significativo que sua capacidade de se disseminar em novas formas de religiosidade que atraem as classes médias e pessoas decepcionadas com as promessas da ciência e da técnica.

²⁰⁹ A reislamização “por baixo” e “pelo alto” são conceitos usados por Kepel para demonstrar a dupla estratégia de expansão dos seguidores de Maomé. A primeira refere-se ao crescimento entre pessoas que buscam superar o caos decorrente da miséria e da diluição de fronteiras, ao passo que a segunda diz respeito à formação do Estado muçulmano. Cf. Gilles KEPEL, *op. cit.*, p. 25-63.

²¹⁰ Peter BRIERLEY, *op. cit.*, p. 386. O panorama missionário, publicado pelo Vaticano em 1989, demonstra que os budistas haviam alcançado 325 milhões. Cf. Samuel ALBERT, *As religiões hoje*, p. 23.

²¹¹ A tolerância, o sistema de recompensa, a volta para o interior “iluminado” pela supressão dos desejos que causam sofrimento e a experiência que relega a razão são alguns elementos do budismo que permeiam a *New Age*. Cf. Wulf METZ, *O iluminado: budismo*, p. 222-242.

D'Andréa afirma que a *New Age* é um fenômeno típico das classes médias²¹².

Portanto, nisto consiste a transversalidade: aspectos de uma religião são disseminados em outros fenômenos religiosos. Mesmo que não ocorra crescimento numérico, cresce a sua influência. Fragilizam-se as fronteiras e decresce a “fidelidade” a uma Igreja ou religião. Em contrapartida, os fundamentalismos das religiões monoteístas crescem, delimitando fronteiras rígidas. Assim, reforçam identidades de oposição, ao passo que o budismo se dissemina diluindo fronteiras.

Temos, assim, duas tendências de crescimento. Apesar de distintas, ambas passam pela transversalidade.

Brasil católico

O Brasil foi e continua sendo um país católico. Sem dúvida, estamos falando de um catolicismo cultural que permeia a sociedade. Em nosso país, até os que se declaram ateus respiram o ar cultural religioso católico. Também a pessoa que se define como evangélica o faz em oposição ao catolicismo, na maioria das vezes. Diferentes, porém, são os umbandistas ou espíritas, que se definem sem negar o catolicismo. Mesmo assim, o catolicismo eclesial e/ou nominal está perdendo a sua influência lentamente, tanto em razão do avanço do pluralismo religioso quanto pelo crescimento da secularização dos mecanismos básicos que estruturam a sociedade.

Por outro lado, não podemos subestimar a capacidade do catolicismo de influenciar politicamente e até de reconquistar espaços. Nas décadas de 70 e 80, as Comunidades Eclesiais de Base desempenharam um papel profético/político relevante.

²¹² Enquanto as classes superiores e populares ainda se prendem aos laços comunitários e tradicionalistas, que amortecem o impacto modernizante, estratos médios respondem ao mesmo fenômeno através da *New Age*. Cf. Anthony A. F. D'ANDRÉA, *O Self Perfeito e a Nova Era*, p. 11-15.

Muitos quadros dos movimentos sociais, do sindicalismo e do Partido dos Trabalhadores de hoje têm raízes neste movimento²¹³. Também não se pode ignorar o movimento carismático católico e, mais recentemente, a presença do padre Marcelo Rossi nos meios de comunicação de massa. O exemplo da missa do Espírito Santo, no dia de Pentecostes (1998), transmitida em parte pelo Faustão, da rede Globo de televisão, em franca concorrência com o Gugu, do Sistema Brasileiro de Televisão²¹⁴, indica uma revitalização na perspectiva da transversalidade de coloração carismática. O padre Rossi colocou mais de 40 mil pessoas a cantar e a dançar, num ritmo comum ao pentecostalismo, sem ferir os aspectos básicos da liturgia católica romana. Paramentado de vermelho e imitando cantores de música popular, levava as pessoas ao êxtase, ao mesmo tempo em que aparecia na TV numa guerra por audiência entre a Globo e o SBT; e, no final do ano (1998), marcou presença em várias redes de TV, com entrevistas e celebrações que atraem milhares de pessoas. Além disso, deve-se reconhecer o seu sucesso na venda de CDs. Nesta perspectiva, a mensagem carismática toma-se um bem simbólico ao lado de tantos outros, subordinada aos interesses dos poderosos meios de comunicação²¹⁵. Ironias de lado, se Jesus Cristo tivesse escutado o lbope, com certeza não teríamos o evangelho.

O que significa o fenômeno Marcelo Rossi para a nossa perspectiva analítica? A Igreja Católica, ou melhor, o catolicismo popular persiste ao se modificar. Diria que ele muda para continuar ou continua na mudança. Como permeia a cultura, ele sempre aparece em um ou outro lugar. Portanto, modificados pelos meios de comunicação, os símbolos tradicionais foram ressignificados sem que perdessem elementos básicos de sua identificação. Desta forma, o movimento do padre Marcelo Rossi, carismático e/ou pós-moderno, difere em parte do

²¹³ Luiz Eduardo WANDERLEY, Igreja Católica e política no Brasil, p. 40-45.

²¹⁴ Referimo-nos aos programas de auditório da TV Globo e do Sistema Brasileiro de Televisão aos domingos à tarde, com grande audiência.

²¹⁵ Cabe ressaltar que no primeiro semestre de 1999 o padre Marcelo Rossi diminuiu suas exibições nos canais comerciais de TV, restringindo-se à Rede Vida, da Igreja Católica.

pentecostalismo ou dos carismáticos protestantes. Enquanto Padre Marcelo continua obediente à hierarquia, sem abolir as vestes litúrgicas e seguindo à risca a liturgia da missa, no mundo pentecostal ou carismático protestante parece ocorrer uma negação do passado religioso com a conversão. Já participei de culto na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil em que a única identificação é o prédio, o templo. As vestes litúrgicas foram abolidas, os paramentos ignorados, traços litúrgicos fundamentais jogados de lado e a teologia sacrificada em razão de uma outra que traz sucesso financeiro para uma comunidade intimista e emocional.

Mas, voltando à mensagem do padre Marcelo Rossi, nota-se nela traços dominantes de tradições pentecostais ou carismáticas do protestantismo de conversão. Em tom irônico diria que Marcelo Rossi está “roubando” a cena do pentecostalismo e dos carismáticos protestantes. O “contrabando simbólico” parece ser um forte traço da transversalidade.

Há outro aspecto que pode comprovar uma certa continuidade ou “contrabando” entre catolicismo popular e pentecostalismo: “Se Jesus me curar, viro crente”, foi a frase muitas vezes ouvida durante uma pesquisa realizada no início da década de oitenta entre nordestinos que migraram para as periferias de São Paulo²¹⁶. Na mesma perspectiva, nota-se outros traços de continuidade entre catolicismo e pentecostalismo. Por exemplo, a estrutura hierárquica das congregações pentecostais. O pastor tem a última palavra, não obstante a “democracia” promovida pelos dons do Espírito. Esta ambiguidade pode ser fruto da influência católica.

²¹⁶ BOBSIN, Oneide. Produção religiosa e significação social do pentecostalismo..., p. 93-126.

Matriz religiosa

Existe uma matriz religiosa brasileira, ou uma religiosidade mínima, como afirma Droogers²¹⁷? De acordo com Droogers, essa religiosidade perpassa a política, o esporte, o cotidiano, a TV, o rádio, a propaganda e a música popular. Também não tem Igreja ou sacerdote. Ao referir-se a este fenômeno, Carlos Rodrigues Brandão se utilizou da expressão “grande matriz simbólica de uso comum”²¹⁸.

Independentemente dos termos e conceitos utilizados por esses antropólogos, ousaria afirmar que o catolicismo popular, o espiritismo e a umbanda constituem-se nas três fontes básicas desse fenômeno difuso, que dilui as fronteiras. É evidente que não estou interessado numa essência das religiões que perpassa todas elas ou na sustentação da ideia de que há traços religiosos comuns aos seres humanos na sua enorme multiplicidade étnica, política, religiosa, cultural e geográfica. Suspeito, isto sim, que o ponto em comum ou o tema transversal entre essas três religiões seja a ideia da imortalidade da alma e, por conseguinte, a possibilidade de comunicação entre o mundo dos mortos e o dos vivos. Por esta razão, a ideia de reencarnação²¹⁹, amplamente difundida pelo espiritismo, é voz corrente entre o povo.

Consequentemente, a transversalidade a partir da noção de reencarnação e sobrevivência da alma sem o corpo descartável abole os limites entre a cidade dos mortos e a sociedade dos vivos. A ideia weberiana de que o protestantismo inaugurou a partir da

²¹⁷ André DROOGERS, *A religiosidade mínima brasileira*, p. 62-86.

²¹⁸ Carlos Rodrigues BRANDÃO, O número dos eleitos: religião e ideologia religiosa em uma sociedade de economia agrária no Estado de São Paulo, *Religião e Sociedade*, 3, p. 53-92, out. 1984, ap. André DROOGERS, op. cit., p. 64.

²¹⁹ Do ponto de vista fenomenológico, a possessão do espiritismo em quase nada difere das incorporações de orixás e guias, dos cultos afro-brasileiros e da umbanda, respectivamente. Ao contrário de outras tradições cristãs e do próprio catolicismo oficial, que afirmam a unidade do ser humano, as religiões mediúnicas não entendem como patológica a manifestação de um “outro”. Cf. Márcio GOLDMAN, *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*, p. 13-32. Ver a este respeito Maria Laura V. de Castro CAVALCANTI, *O mundo invisível*, p. 79ss.

Reforma do século XVI uma religião sem magia²²⁰, ou seja, rompeu com a possibilidade de manipulação da vontade divina, está muito longe da “matriz religiosa” brasileira. Assim, abolidos os meios mágicos, a impossibilidade de manipulação da vontade divina conflui na impossibilidade de comunicação entre o mundo dos vivos e dos mortos²²¹. Sobre este assunto o antropólogo Roberto DaMatta tem levantado questões. Destacamos uma delas:

Mas na nossa cosmologia fúnebre os mortos não aparecem somente para pedir e demandar. Eles também dão e oferecem, fazendo com que se possam descobrir tesouros ou acertar na loteria. De fato, o comércio entre vivos e mortos é amplo e intenso entre nós, manifestando-se por meio de múltiplos meios e instrumentos. Avisos, presságios, sinais, acidentes, coincidências e, sobretudo, sonhos e mediunidade de certas pessoas, são como lugares pelos quais a comunicação se dá...²²²

Pentecostalismo

Contudo, o Brasil está ficando mais evangélico, pentecostal. E a América Latina também. O pentecostalismo cresce por ruptura, influencia outras igrejas e faz com que as religiões afro-brasileiras e a umbanda se redefinam frente à concorrência que se instaura no “campo da produção, circulação e consumo” dos bens religiosos. Ainda não sabemos por quanto tempo o pentecostalismo crescerá. Seus líderes nos dão cifras astronômicas. Os números da religião não seguem a objetividade da matemática; também entre as lideranças das igrejas tradicionais os dados estão além da realidade. Por outro lado, em alguns países da América Latina percebe-se um “cansaço” de algumas igrejas pentecostais. Em círculos teológicos pentecostais

²²⁰ Max WEBER, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, p. 52ss.

²²¹ Velas acesas no Dia de Finados em cemitérios evangélicos luteranos têm sido tema de debates contínuos em presbitérios (diretorias) de comunidades e paróquias, ignorando, muitas vezes, as questões pastorais de fundo.

²²² Roberto DAMATTA, *A casa e a rua*, p. 123. Cf. Oneide BOBSIN, *O subterrâneo religioso da vida eclesial*.

há quem fale em “despentecostalização” do pentecostalismo. O fogo do espírito está se apagando. O templo do qual se fugiu volta a importunar os que buscaram uma realidade espiritual pura. O carisma pode estar se rotinizando²²³, para lembrar Max Weber.

Mesmo assim, percebe-se um certo vigor no mundo pentecostal. Se, por um lado, o pentecostalismo instituído recebe menos adesão, por outro, ele parece mais consistente. A instituição se impõe ao espírito. E o que se institucionaliza tende a negar o fervor das primeiras gerações. Simultaneamente percebemos um grau de autonomia maior dos crentes dessas igrejas. Nem todas as esferas da vida pessoal e social continuam submetidas à religião. O voto de cabresto, por exemplo, perde força. A pluralidade de opções políticas invade as congregações, inibindo a pressão de pastores e lideranças na definição do voto do fiel neste ou naquele candidato. A autonomia individual ganha espaço paulatinamente. Paralelamente a isto ocorre o enfraquecimento dos discursos sobre a segunda vinda de Cristo.

Ao lado de um certo “cansaço” e da tendência “natural” de institucionalização do pentecostalismo, ganha vigor o neopentecostalismo, cujas raízes alcançam o mundo pentecostal tradicional. Absorvendo “nutrientes” do “velho” pentecostalismo e utilizando-se dos meios de comunicação de massa em tempos de mercado que se impõe, o neopentecostalismo ocupa espaços e desfecha uma “guerra santa”²²⁴ contra os cultos afro-brasileiros, a umbanda e o espiritismo, colhendo, desta forma, muitos fiéis, mas provocando também um certo fortalecimento dos cultos agredidos por uma linguagem religiosa bélica. De fato, os “agredidos” não ficaram inertes e também usam as mesmas armas dos “agressores”. Não são “guerreiros” da religião. Além disso, não possuem uma organização que pudesse falar em nome de todos os

²²³ Michael HILL, *A Sociology of Religion*, p. 160-182.

²²⁴ A “guerra santa” contra o espiritismo e os cultos afro-brasileiros por parte de pentecostais, carismáticos e neopentecostais potencializa a demonização do outro. Em si não traz novidade, pois a crença no demônio já tem história no próprio cristianismo. Cf. Ari Pedro ORO, *Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?*, p. 10-36.

centros e terreiros para defendê-los nos meios de comunicação. Tal procedimento diante dos ataques se deve em grande parte ao fato de que suas fronteiras são altamente permeáveis.

Por conseguinte, suspeito que esse conflito religioso provocado pelos carismáticos, pentecostais e neopentecostais possa colaborar na reafirmação dos cultos afro-brasileiros e da umbanda. Imagino que o tiro possa sair pela culatra. Além do mais, os “agressores” podem estar correndo o risco de se tomarem muito semelhantes aos que sofrem os ataques. Nem sempre a causa do conflito tem sustentação na diferença. E isto me leva a perguntar se os exorcismos na Igreja Universal não significam um certo reconhecimento dos guias, orixás e espíritos. Em outras palavras, as fronteiras entre os exorcismos e a possessão são muito tênues. Por fim, arrisco uma hipótese: o neopentecostalismo não representa um conteúdo religioso novo, mas uma forma de ser religioso, em estilo pós-moderno. Depreendo tal hipótese de uma análise feita por Boaventura Sousa Santos da cultura de fronteira de Portugal. Penso que podemos transportá-la, com o objetivo de explicar nossa hipótese em relação ao neopentecostalismo:

A zona fronteiriça é uma zona híbrida, babélica, onde os contatos se pulverizam e se ordenam segundo micro-hierarquias pouco susceptíveis de globalização. Em tal zona, são imensas as possibilidades de identificação e de criação cultural, todas igualmente superficiais e igualmente subvertíveis (...).²²⁵

Nesta perspectiva, pode-se dizer que entre os cultos afro-brasileiros e o neopentecostalismo há um “contrabando simbólico”, não obstante a guerra declarada do segundo em relação ao primeiro. Também aqui a transversalidade pode ser vista como uma chave de análise, com suas nuances, é evidente.

²²⁵ Boaventura Sousa SANTOS, *Pela mão de Alice...*, p. 153.

A conquista do presente

A “teologia da prosperidade” não pode ser vista como algo específico da Igreja Universal do Reino de Deus, pois a “ideologia” do sucesso se faz presente em muitos outros movimentos religiosos. As “técnicas” para alcançar o sucesso estão nas obras de Lair Ribeiro²²⁶, Paulo Coelho²²⁷, Lauro Trevisan²²⁸ e tantos outros. Com algumas variações entre si, todos eles estão propondo um caminho para o sucesso individual. Alguns acentuam mais a religião, ao passo que outros buscam fundamentos de ordem acadêmica, como Lair Ribeiro, que é médico. De qualquer forma, para eles o segredo do sucesso encontra-se dentro da pessoa. É necessário fazer brotar do interior a disposição para o sucesso. Lauro Trevisan, ex-sacerdote católico, afirma que Deus está dentro de você. Logo, você é Deus e pode tudo. É só mentalizar. Favelado não mentaliza. Se o fizesse, não haveria favela. Edir Macedo não é diferente. Parece substituir a “mentalização” pelo exorcismo²²⁹.

Assim, a busca de bênçãos e prosperidade desvia os olhares das pessoas do céu ou do além para o presente. O dualismo do pentecostalismo “clássico”, tipo Assembleia de Deus, que ainda enfatiza a rejeição do mundo, esmaece-se por completo nas pregações da Igreja Universal ou de outras instituições religiosas semelhantes. Não se busca mais uma superação dos males no além, mas no aquém. Além disso, os males do presente não são provações divinas, como sempre apregoou o pentecostalismo, mas sinais de que os demônios estão agindo, conforme a pregação dos pastores da Igreja Universal. Em lugar de discursos apocalípticos,

²²⁶ Lair RIBEIRO, O sucesso não ocorre por acaso.

²²⁷ Numa entrevista a um canal de televisão de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, por ocasião de grandes enchentes que fizeram pessoas perderem quase tudo, Paulo Coelho disse que cada um devia buscar forças em si para resolver os seus problemas. Os pobres que perderam seus bens não devem esperar pelos outros, disse à repórter.

²²⁸ Lauro TREVISAN, Pode quem pensa que pode.

²²⁹ Edir MACEDO, *O poder sobrenatural da fé*. A obra sustenta a idéia de que a chave para alcançar as bênçãos está no coração da pessoa.

cujo objetivo também era o de forjar a conversão, a prédica dos pastores da Universal coloca a conquista do presente.

Portanto, a conquista do presente toma-se mais um tema transversal. Contudo, é preciso fazer uma ressalva sociológica para não se incorrer num nivelamento entre o neopentecostalismo e a Nova Era. A meu ver, a mensagem da Igreja Universal está mais próxima das pessoas pobres e excluídas, não obstante as “correntes dos empresários”²³⁰. A *New Age*, por sua vez, alcança, conforme já mencionamos acima, setores das classes médias²³¹. Enquanto estes buscam uma religiosidade mais contemplativa, aquelas fazem dos fenômenos mágico-religiosos um meio de sobrevivência. Nota-se, pois, que o lugar que as pessoas ocupam na estrutura social pode influenciar as opções religiosas.

Sagrado no profano

Na reconfiguração das fronteiras, a oposição entre sagrado e profano, tão defendida por Emile Durkheim e Mircea Eliade²³², parece se diluir. A “nova religiosidade” que decorre dessa remoção ou diluição de fronteiras não evidencia ritos e não se proclama como tal, mas se impregna de forma abrangente em diversas áreas, como na arte, comunicação, reflexão científica, novelas²³³. Um exemplo dessa “religiosidade difusa” ou sagrado camuflado²³⁴ podemos encontrar no estilo arquitetônico de alguns *shopping centers*. No *shopping* de São Leopoldo, havia uma grande faixa

²³⁰ Em templos situados em regiões mais centrais das cidades, às segundas-feiras, à noite, ocorrem cultos que visam alcançar empresários que estão passando por dificuldades. No templo-sede, em Porto Alegre, equipes de pastores se colocam à disposição para visitar as empresas, com o objetivo de expulsar os demônios espalhando sal ungido.

²³¹ O programa de televisão “Globo Repórter” (06/08/99) mostrou belas construções em Alto Paraíso, no Planalto Central, de pessoas que buscam um contato com a natureza a fim de se sintonizarem com as energias cósmicas. O padrão de classe média das pessoas que abandonaram suas cidades e foram para Alto Paraíso estava estampado em suas roupas e padrão de vida.

²³² A dialética do sagrado e do profano consiste no fato de que o primeiro se manifesta no segundo, criando espaços heterogêneos. Cf. Mircea ELIADE, *O sagrado e o profano*, p. 35-46.

²³³ Pierre SANCHIS, *O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?*, p. 118.

²³⁴ Cf. Cleide Cristina S. ROHDEN, *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno*, p. 93-119.

com a seguinte frase: “É pecado comprar fora de São Leopoldo”. Em contrapartida, os defensores da secularização poderão objetar dizendo que tudo isto não vai além do uso de imagens e símbolos religiosos pelo *marketing*. Em outras palavras, a instrumentalização comercial dos símbolos e imagens da religião tem um forte componente secularizador. Parece-me que a questão não é tão simples assim, pois as pessoas não estão comprando meros produtos, mas símbolos sedutores; e, para adqui-ri-los, muitos fazem enormes “sacrifícios”.

Outro exemplo da mercantilização dos símbolos do cristianismo pode ser encontrado no Natal Luz, que ocorre em Gramado, no Rio Grande do Sul, e que está se espraiando para outras cidades. Neste caso, o Natal foi apropriado e gerenciado por empresas e administrações públicas. Com essa “desapropriação simbólica”, a festa do nascimento de Cristo está sendo ressignificada, ao mesmo tempo que as igrejas perdem espaços na sociedade. Jesus, a criança pobre da manjedoura, renasce em palcos iluminados por luzes “pagãs”. Assim, o menino-Deus transformou-se, sob as luzes mundanas, no símbolo de um novo messias, o capital²³⁵.

Esta perspectiva de análise nos induz a entendermos o capitalismo não apenas como um sistema econômico e político, mas como um modo de vida com uma espiritualidade, denunciada por Franz Hinkelammert como idolátrica, pois as mercadorias que seduzem nas prateleiras são elos entre a vida real e o mundo religioso²³⁶. Deste ponto de vista teológico, sustentado pela análise do fetichismo de Marx em *O capital*, pode-se levantar a tese de que a morte de Deus, tão propalada por teólogos em décadas atrás, não se apercebeu de que a secularização fora, de fato, uma

²³⁵ O exemplo vem de um grupo de estudos sobre “Teologia num Contexto de Exclusão”, organizado pelo Centro Ecumênico de Evangelização, Capacitação e Assessoria (CECA). Nesse grupo, o texto que deu origem a este artigo foi analisado e as reflexões sobre o Natal Luz foram levantadas pelo antropólogo Carlos A. Steil, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

²³⁶ Franz HINKELAMMERT, *Las armas ideológicas de la muerte*, p. 11ss.

ressacralização. E isto ocorreu a despeito da secularização dos mecanismos que sustentam a sociedade.

Logo, a “nova religiosidade” fundamenta-se numa contradição: enquanto os mecanismos básicos de sustentação e de desenvolvimento da sociedade independem de forças religiosas, nas esferas da cultura e do pessoal a “religiosidade difusa” — diluição das fronteiras entre sagrado e profano — forja novas identidades nos limites. A fonte de transcendência e sentido se pluralizou e fugiu do campo das religiões instituídas²³⁷. Por esta razão é muito sugestivo o título do texto de Pierre Sanchis, o qual retomo: “O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?” Além disso, cabe perguntar se o avanço da pluralidade de fontes de sentido em franca concorrência não favorecerá uma secularização imbuída de um sagrado difuso, sem rito, templo e sacerdotes. A análise de Weber já apontava nesta direção:

Do ut des (toma lá, dá cá) é o dogma fundamental, por toda a parte. Esse caráter inere à religiosidade cotidiana e das massas de todos os tempos e povos e também de todas as religiões. O afastamento do mal externo e a obtenção de vantagens externas, “neste mundo”, constituem o conteúdo de todas as “orações” normais, mesmo nas religiões dirigidas para o além.²³⁸

Conflitos religiosos

Os conflitos religiosos se espalham pelo mundo afora. Comenta-se que no momento há aproximadamente 30 regiões onde a religião se faz presente de alguma forma no curso dos conflitos. Semanalmente, jornais estampam manchetes sobre a violência religiosa. Por exemplo, na seção internacional de um jornal lemos a seguinte manchete: “Grupo hindu faz campanha anticristã”. Na mesma matéria há uma foto com um cristão morto que está sendo arrastado por um manifestante de um grupo

237 Reginaldo PRANDI, *A religião do planeta global*, p. 67.

238 Max WEBER, *Economia e sociedade*, p. 293.

religioso. O grupo hindu, que provocou a morte, pede que os cristãos “deixem a Índia”²³⁹. A luta sangrenta que envolvia até então dois grupos religiosos passa a envolver os cristãos. E evidente que neste e noutros casos nem sempre é fácil discernir os motivos religiosos e políticos na origem da violência. No caso em destaque, o conflito se exacerbou porque houve a vitória eleitoral de uma organização extremista de caráter nacionalista.

Mas os conflitos não ocorrem apenas entre grupos das grandes tradições religiosas. Em maio de 1999, num encontro entre católicos e pentecostais, em Quito, fomos informados que católicos incendiaram uma igreja pentecostal numa região próxima de um santuário da Igreja Católica daquela cidade. Em resposta a essa agressão, a hierarquia da Igreja Católica local mobilizou comunidades suas para reconstruir o templo. Outro exemplo de conflito intracristão vem da Irlanda do Norte. No momento, há um acordo de paz entre católicos e protestantes. Um dos casos mais violentos aconteceu na Bósnia. A parte muçulmana foi forçada a ingerir bebidas alcoólicas, a comer carne que seu credo proibia, e as mulheres foram violentadas, dificultando com isto sua reinserção na vida familiar. No Tibete, budistas sofrem com as decisões das autoridades chinesas, as quais promovem migração e genocídio. O caso dos judeus e palestinos também transcende a questão do espaço geográfico²⁴⁰.

Os conflitos e a violência religiosos não nascem exclusivamente das religiões. Há outros fatores que pesam, conforme já mencionamos acima. Mesmo assim é bom lembrar que a religião é uma das dimensões da realidade; logo, faz parte dela. Um conflito entre povos com culturas e religiões distintas sempre terá uma dimensão religiosa. As migrações, a perda de espaço por parte de um grupo étnico-religioso ou a agressão política de uma organização político-religiosa, com forte identidade, poderão provocar conflitos sangrentos. Nesses casos, a

239 Folha de S. Paulo, 25/12/98.

240 Francisco Diez de VELASCO, *Hombres, ritos, dioses*, p. 524-528.

religião pode ser um forte fator identitário. Por esta razão, fica uma ressalva: quando um grupo religioso, étnico ou nacionalista tem uma forte identidade ou um alto conceito de si mesmo, os conflitos podem surgir com o objetivo de traçar as fronteiras a fim de preservar valores ameaçados, especialmente em contexto de pobreza. Assim, um mínimo de transversalidade poderia fortalecer a paz. Por outro lado, a presença de um sincretismo exacerbado, com fronteiras abertas, não é garantia de não-violência. O Brasil é um exemplo disto.

Palavras finais

Temos a consciência de que não consideramos muitas outras tendências ou temas transversais do campo das religiões. Por exemplo, precisaríamos mais informações sobre o revigoramento da identidade de povos indígenas e africanos, que por séculos foram massacrados por missões cristãs. Precisamos saudar a reemergência²⁴¹ desses povos e continuar apoiando o direito de autonomia cultural e religiosa deles, mesmo quando não optarem pelo cristianismo que a eles chegou pelo batismo da violência. Da mesma forma, não mencionamos a teologia da libertação ou a teologia feminista. Sabemos que são movimentos transversais. Temos notícia, por exemplo, de que em outras tradições religiosas²⁴² a libertação, num sentido amplo, também faz seus adeptos e busca a superação das estruturas que oprimem, excluem e matam mulheres, homens e a natureza.

Também reconhecemos que as religiões são parte dos problemas graves que enfrentamos. Mas elas também poderão apontar caminhos para a solidariedade. Assim, as religiões sofrem desta ambiguidade: matam e fazem viver. Por esta razão, precisam ser questionadas na sua ambiguidade a partir do diálogo entre

241 Walter ALTMANN, *Pluralismo religioso como desafio ao ecumenismo...*, p. 68.

242 Seyyed Hossein NARS, *O mundo islâmico — tendências atuais e futuras*, p. 313. Evidentemente o autor não faz menção da libertação da mulher, mas considera um tipo de modernistas que buscam a defesa das massas oprimidas, trocando o capitalismo pelo socialismo.

diferentes, a fim de que esta não deságue na promoção da injustiça e intolerância.

Destacamos, ainda, que fronteiras rígidas ou a diluição total delas não fazem parte da mensagem de Jesus nos evangelhos. Como um “dissidente de peso”²⁴³, rompeu as fronteiras rígidas dos rituais, das leis religiosas e de limites que enclausuravam a vida, a fim de que a abundância desta se constituísse no maior tema transversal. O apóstolo Paulo entendeu muito bem esta dimensão quando afirmou que para os frutos do Espírito não existem limites (G1 5.22-24).

Portanto, é preciso transgredir fronteiras para recriar novos espaços para a vida ameaçada, desde que culturas e economia permaneçam vinculadas a fim de impedir a desautorização daquelas. Para Touraine, a inexistência desse vínculo, propagada pela pós-modernidade, fará com que elas se fechem em si mesmas²⁴⁴. Ignorar, pois, a luta pelos controles sociais da economia e se deixar embalar por cânticos de alguns pós-modemistas que afirmam a decadência do político é fortalecer os mecanismos segundo os quais o forte continuará esmagando o fraco e as distâncias entre centro e periferia continuarão aumentando²⁴⁵.

Bibliografia

ALBERT, Samuel. *As religiões hoje*. São Paulo: Paulus, 1997.

ALTMANN, Walter. O pluralismo religioso como desafio ao ecumenismo e à missão na América Latina. In: *Desafios missionários na realidade brasileira*. São Leopoldo: CECA, 1997. p. 61-72.

243 Bas van IERSEL, O Jesus de Mc 3,20-35 — um dissidente de peso, p. 80(264)-88(272).

244 Alain TOURAINE, *Poderemos viver juntos?*, p. 37.

245 ID., *ibid.*, p. 16.

BARABAS, Alicia M. Movimentos étnicos sócio-religiosos na América Latina. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: ISER, v. 14, n. 3, p. 110-119, 1987.

BELLAH, Robert N. A nova consciência religiosa e a crise da modernidade. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: ISER, v. 13, n. 2, p. 18-37, 1986.

BOBSIN, Oneide. Pentecostalismo e neopentecostalismo no Brasil: aspectos políticos e culturais. In: BOBSIN, Oneide; ZWETSCH, Roberto E. (Eds.). *Prática cristã : novos rumos*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 170-192.

BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 37, n. 3, p. 243-280, 1997.

BOBSIN, Oneide. *Produção religiosa e significação social do pentecostalismo a partir de sua prática e representação*. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 1984. (Dissertação de mestrado).

BRIERLEY, Peter. O cristianismo hoje. In: BEAVER, R. Pierce et al. (Eds.). *As religiões do mundo*. São Paulo: Melhoramentos, 1996. p. 383-388.

CATIN, Yves. O ser humano, transgressor de fronteiras. *Concilium*, n. 280 (Transgressão dos limites: começo de novas identidades), Petrópolis, p. 13-29, 1999/2.

CAVALACANTI, Maria L. V. de C. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.

DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo : Brasiliense, 1985.

D'ANDREA, Anthony A. F. *O Self perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1996. (Dissertação de mestrado).

DROOGERS, André. A religiosidade mínima brasileira. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: ISER, v. 14, n. 2, p. 62-86, 1987.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, s. d.

GENNEP, Amold van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

GIRI, Anata Kumar. Fronteiras disciplinares: repensando teorias e métodos. *Concilium*, n. 280 (Transgressão dos limites: começo de novas identidades), Petrópolis: Vozes, p. 71-79, 1999/2.

GOLDMANN, Márcio. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1984. (Dissertação de mestrado).

GUIVANT, Julia S. A trajetória das análises de risco: da periferia ao centro da teoria social. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, Rio de Janeiro: Relume Dumará / ANPOCS, n. 42, p. 3-38, 1999.

HEELAS, Paul. *A Nova Era no contexto cultural: pré-moderno, moderno e pós-moderno. Religião e Sociedade*, v. 17, n. 1-2 (Pentecostes e Nova Era: fronteiras, passagens), Rio de Janeiro: ISER, p. 16-33, 1996.

HINKELAMMERT, FRANZ. *Las armas ideológicas de la muerte*. San José (Costa Rica): DEI, 1981.

HILL, Michael. *A Sociology of Religion*. New York: Basic, 1973.

HOORNAERT, Eduardo. As igrejas cristãs no campo religioso latino-americano e caribenho: deslizamentos, apreensões, compromissos. In: CEHILA (Ed.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe — 1945-1995: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 17-38.

IANNI, Octávio. *A sociedade global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.

IANNI, Octávio. *O labirinto latino-americano*. Petrópolis: Vozes, 1993.

IERSEL, Bas van. O Jesus de Mc. 3,20-35 — um dissidente de peso. *Concilium*, n. 280 (Transgressão dos limites: começo de novas identidades), Petrópolis: Vozes, p. 80(264)-88(272), 1999/2.

KEPEL, Gilles. *A revanche de Deus: judeus e muçulmanos na conquista do mundo*. São Paulo : Siciliano, 1991.

MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias — Deus ou demônios*. Rio de Janeiro: Universal, 1993.

MACEDO, Edir. *O poder sobrenatural da fé*. Rio de Janeiro: Universal, 1992.

MADURO, Otto. *Mapas para a festa : reflexões latino-americanas sobre a crise e o conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1994.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1995. (Dissertação de mestrado).

METZ, Wulf. O Iluminado: Budismo. In: BEAVER, R. Pierce et al. (Eds.). *As religiões do mundo*. São Paulo: Melhoramentos, 1996. p. 222-244.

NARS, S. Hossein. O mundo islâmico — tendências atuais e futuras. In: CAMPOS, Arminda E., BARTHOLO Jr., Roberto S. (Orgs.). *Islã — o credo é a conduta*. Rio de Janeiro: Imago / ISER, 1990. p. 310-326.

NOVOS movimentos transconfessionais e as igrejas, Os. São Leopoldo: Sinodal, 1977.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do Núcleo de Estudos da Religião*, Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, v. 1, n. 1 (Guerra Santa), p. 10-36, 1997.

ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

OSSEWAARDE, Saskia; TIEL, Gerhard. Algumas teses sobre missão, ecumenismo e a relação com outras religiões. *Estudos Teológicos*, v. 32, n. 3, p. 253-263, 1992.

PRANDI, Reginaldo. A religião do planeta global. In: ORO, Ari P.; STEIL, Carlos A. (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 63-92.

RIBEIRO, Lair. *O sucesso não ocorre por acaso*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1992.

RIVIÉRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1996.

ROHDEN, Cleide C. Scarlatelli. *A camuflagem do sagrado e o mundo moderno à luz do pensamento de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: CEHILA (Ed.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995: o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 81-131.

SANTOS, Boaventura Souza de. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1997.

SANTOS, Milton; PINHEIRO, P. Sérgio. *Fronteiras: diálogos impertinentes*. TV-PUC / Folha de S. Paulo. (Vídeo).

SEGATO, Rita L. Formação de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização. In: ORO, Ari P., STEIL, Carlos A. (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 219-248.

TERRIN, A. Natale. *O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões*. São Paulo: Loyola, 1998.

TOURAINÉ, Alan. *Poderemos viver juntos?: iguais e diferentes*. Petrópolis: Vozes, 1999.

TREVISAN, Lauro. *Pode quem pensa que pode*. Santa Maria: Mente, 1989.

TURNER, Harold. A Global Phenomenon. In: BROCKWAY, Allan R.; RAJASHEKAR, J. Paul (Eds.). *New Religious Movements and the Churches*. Geneva: WCC, 1987. p. 3-15.

VELASCO, Francisco Díez de. *Hombres, ritos, dioses*. Madrid: Trotta, 1995.

WANDERLEY, Luiz E. Igreja Católica e política no Brasil. *Teoria e Debate*, São Paulo: Fundação Perseu Abramo, v. 12, n. 40, p. 40-45, 1999.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UNB, 1991.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: UNB / Pioneira, 1981.

ZILLES, Urbano. *Religiões, crenças e credences*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

Etiologia das doenças e pluralismo religioso*

Oneide Bobsin

Se deixarmos de lado a solução demasiado fácil de atribuir a essas crenças a etiqueta preconceituosa de “crendice” – etiqueta que evita seu reconhecimento ao descartá-las como subproduto da falta de instrução –, somos obrigados a descobrir, por trás dessa aparente irracionalidade, um sistema lógico de conhecimento.²⁴⁶

Todas as dores podem ser suportadas se você as puser numa história ou contar uma história sobre elas. (Hannah Arendt).

O problema e o pano de fundo (*background*)

Se considerarmos as amplas camadas populares do Brasil, acrescidas por um contingente cada vez maior de excluídos, os termos “retorno” e “negligenciado” do tema da pesquisa (“Curas espirituais: o retorno de uma prática negligenciada pela teologia e pelas igrejas”) parecem ideias fora de lugar. Não pode retornar o que nunca foi embora. Tais palavras valem, de fato, para a teologia e para as Igrejas. Mesmo assim, deveríamos limitar ou qualificar melhor de que igrejas e teologias estamos falando.

Para a maioria do povo brasileiro, especialmente para as camadas populares e excluídas, as luzes da razão socializaram os prejuízos e as privações de um projeto de modernização e de modernidade, concentrando, por séculos, os benefícios do progresso nas mãos de minorias. Mas também as minorias elitistas se valem dos códigos culturais e religiosos dos dominados nas horas de situações-limite, como, por exemplo, na doença. Na calada da noite, pessoas brancas de classes média e alta, inclusive universitárias, buscam em terreiros de umbanda um passe e/ou uma explicação para a sua doença, bem como uma orientação

* Publicado no volume 43, n. 2 de 2003.

²⁴⁶ Paula MONTERO, *Da doença à desordem: a magia na umbanda*, p. 1.

mágico-religiosa de um sacerdote do povo a respeito de suas chances nas acirradas disputas eleitorais e no mercado competitivo dos negócios e do trabalho.

Parece muito difícil entender a explosão religiosa pública pela qual passa o Brasil nas últimas décadas e, de forma mais intensa, no presente, sem caracterizar minimamente o pano de fundo sociocultural e religioso. Precisamos enfrentar o assunto numa perspectiva que considere a religião ou religiões como um sistema cultural²⁴⁷. Para isto não precisamos nos delongar na formação do Brasil. Basta lembrar que as curas mágico-religiosas faziam parte dos povos que viveram antes da chegada dos europeus e que ainda hoje, após 500 anos de massacres, recuperam suas culturas nas quais estão inseridos ritos terapêuticos. Além da pajelança, a figura do caboclo (espírito) de índios “baixa” nos terreiros de umbanda nas periferias urbanas, a fim de dar conselhos “terapêuticos”²⁴⁸. No mesmo lastro, a vinda dos africanos para servirem de escravos no Brasil coopera para formar uma “Matriz Religiosa” na qual a função “terapêutica” dos orixás e dos espíritos incorporados reside em prescrever obrigações aos doentes até que se purifiquem²⁴⁹.

No catolicismo popular ibérico, a relação de troca entre o fiel e seu santo contempla questões relativas à saúde. O devoto faz promessas pedindo cura e, em troca, faz o seu sacrifício ao santo. Uma vez que o milagre ocorre, o devoto sente-se na obrigação de cumprir com sua parte²⁵⁰. Sobre este processo sincrético incide o kardecismo, advindo da França a partir da metade do século XIX. Com sua cosmologia e noção de pessoa, recebe adesão de milhões de brasileiros, que vão em busca de preces, passes magnéticos e mediúnicos²⁵¹. Ainda sob a influência do kardecismo que se transformou numa religião espírita, seguidamente surgem

²⁴⁷ Clifford GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 101-142.

²⁴⁸ Véronique BOYER, *O pagé e o cabodo: do homem à entidade*.

²⁴⁹ Ronaldo de Salles SENNA, *Jarê: uma face do candomblé*, p. 159-165.

²⁵⁰ Bernadino LEERS, *Catolicismo popular e mundo rural*, p. 84.

²⁵¹ Maria Laura V. de C. CAVALCANTI, *O mundo invisível*, p. 79-139.

incorporações do “Doutor Fritz”, suposto médico alemão que vem expiar suas culpas nesta parte do planeta Terra. Ironicamente, um médico alemão, representado como loiro e de olhos azuis, encarna-se num país de maioria morena, que o busca para fazer cirurgias espirituais. E não apenas as maiorias desassistidas pelo precário sistema de saúde pública vão atrás das incorporações do suposto médico alemão. Pessoas do mundo acadêmico e das classes médias recorrem a estes médiuns em busca de cura²⁵².

Inicialmente restrito a pessoas de classes média e alta dos centros urbanos, o fenômeno kardecista populariza-se, modificando os cultos afro-brasileiros. Pela influência recíproca, nasce a umbanda, que pode ser vista como uma “matriz” religiosa brasileira²⁵³, com funções terapêuticas para doenças cármicas e mediunidades não desenvolvidas²⁵⁴.

Em contrapartida a este *background*, vem se articulando, ao longo do século XX, o movimento pentecostal, de origem norte-americana, que alcançou as periferias urbanas durante o processo de industrialização e urbanização do Brasil. As igrejas pentecostais atraíram as massas urbanas periféricas e, mais recentemente, vêm alcançando pessoas de classes médias com um discurso conversionista, integrador, terapêutico e apocalíptico, em seus grandes traços. Nelas, em primeiro lugar está o dom de falar em língua (glossolalia) como evidência da posse do Espírito Santo. O dom de curar fica em segundo lugar²⁵⁵. Mesmo assim, é o mais procurado.

Nas últimas décadas, igrejas neopentecostais vão se constituindo a partir de empreendedores religiosos e de deserções do pentecostalismo “tradicional”. Em todas elas, a cura vai sendo

²⁵² Sydnei GREENFIELD, *Cirurgias do além*, p. 169ss.

²⁵³ Oneide BOBSIN, A morte morena do protestantismo branco: contrabando de espíritos nas fronteiras religiosas, *Estudos Teológicos*, v. 40, n. 2, p. 21-39, 2000. O texto será publicado numa revista alemã sob o título *Der dunkelhäutige Tod des weissen Protestantismus: Geister-Schmuggel an den religiösen Grenzen*.

²⁵⁴ Cândido P. F. de CAMARGO, *Kardecismo e umbanda*, p. 99-110.

²⁵⁵ Beatriz M. de SOUZA, *A experiência da salvação*, p. 166-171.

enfatuada em detrimento dos discursos apocalípticos. Assim, a partir de 1977, começa a se desenvolver um fenômeno neo ou pós-pentecostal²⁵⁶, representado pela Igreja Universal do Reino de Deus, que se expande prometendo cura e prosperidade através dos exorcismos dos demônios, que nada mais são do que os santos do catolicismo, os guias do espiritismo e as entidades espirituais da umbanda. Estabelece-se assim uma “guerra santa” no Brasil²⁵⁷, que demoniza práticas religiosas tradicionais.

A referência ao neo ou pós-pentecostalismo faz-se necessária devido à sua influência nos fenômenos carismáticos das igrejas tradicionais. Por exemplo, o Movimento Carismático – ou de Renovação Espiritual, como se autodenomina – na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), sofre alguma forma de influência do pentecostalismo e, em grau bem menor, do pós-pentecostalismo. Além do rebatismo²⁵⁸, a ideia de libertação em vez de exorcismo está colocada em comunidades da IECLB, sob a influência de um grupo de pastores que absorvem, em parte, lideranças leigas provenientes do universo pentecostal ou pós-pentecostal. Com o documento *IECLB no pluralismo religioso*, a direção da Igreja procura, de forma dialogal, reorientar confessionalmente os adeptos do Movimento Carismático²⁵⁹, que se autocompreende como Movimento de Renovação Espiritual.

²⁵⁶ Perfil-me entre aquelas pessoas que se utilizam do conceito “pós-pentecostal” para designar práticas religiosas permeadas pela tríade “exorcismo, cura e prosperidade”, bem representada pela Igreja Universal do Reino de Deus. O conceito pelo qual me oriento pressupõe que o pentecostalismo se caracteriza pela ênfase no batismo do Espírito Santo, que concede dons espirituais, e pela convicção em declínio da segunda vinda de Cristo. No pentecostalismo (tradicional), há um forte sentimento de pertença e uma ética “puritana”; já o pós-pentecostalismo tende para uma relação de clientela e para uma ética que se assemelha à do contexto onde se desenvolve.

²⁵⁷ Oneide BOBSIN, *Teologia da prosperidade ou estratégia de sobrevivência*, p. 21-38. R. Andrew CHESNUT, *Born Again in Brazil*, p. 51-107.

²⁵⁸ Lideranças do Movimento de Renovação Espiritual da IECLB confirmam verbalmente o rebatismo em caso bem específicos: das pessoas que passaram pelo espiritismo, culto afro e umbanda, onde foram batizadas, ou melhor, rebatizadas, pois eram, na sua maioria, católicas.

²⁵⁹ IECLB no pluralismo religioso, Caderno 2, IECLB.

De uma ou de outra forma, o binômio saúde-doença sempre foi objeto de crítica de pastores aos/às benzedeiros/as em comunidades da IECLB. Com certeza, a prática da busca de um “feiticeiro”²⁶⁰, evangélico-luterano ou não, ainda é corrente em muitos lugares da IECLB²⁶¹. Pastores/as encontram no meio das comunidades ou fora delas “concorrentes” que não ameaçam a unidade institucional. A prática religiosa paralela não é novidade na história das comunidades da IECLB. É mais comum do que se supõe a busca, nos centros urbanos evangélico-luteranos, de “terapias espirituais” alternativas sem romper com a fidelidade à sua Igreja, especialista em ritos de passagem e cada vez menos preservadora do patrimônio cultural²⁶² dos evangélicos teuto-brasileiros. Também as “práticas alternativas” de curas da *New Age* atraem pessoas das classes médias²⁶³, entre as quais se encontram evangélicos luteranos.

Entre as breves referências sobre o nosso pano de fundo multirreligioso, não se podem ignorar práticas religiosas que não se vinculam a um ou outro sistema religioso, mas perpassam a todos e de todos recebem interpretação e articulações diferenciadas. Nos meios eclesiais, tais práticas autônomas estão sob o guarda-chuva da “superstição”: mau-olhado, feitiço, quebranto e suas respectivas práticas mágicas como “terapia”. Elas estão nos subterrâneos²⁶⁴ da fé eclesial e ignoram fronteiras confessionais. E, segundo os que as praticam, elas têm poder sobre animais e plantas. Os olhares de certas pessoas podem fazer mal a uma planta ou animal. Não se mostram a certas pessoas as crias de uma porca (suínos) para que se desenvolvam sadios. Em

²⁶⁰ Cf. Pierre BOURDIEU, *Economia das trocas simbólicas*, p. 83. A partir da compreensão da luta pela defesa dos interesses no campo religioso, a relação entre sacerdote e o feiticeiro é de destruição e excomunhão do primeiro em relação ao segundo. Benzedores/as se enquadrariam na categoria de feiticeiros/as em razão da coerção mágica.

²⁶¹ Nelso WEINGAERTNER, *Ocultismo – religiosidade popular?*.

²⁶² A preservação do patrimônio cultural dos imigrantes alemães e de seus descendentes foi considerada uma das funções do etno-luteranismo teuto-brasileiro. Cândido P. F. de CAMARGO (Org.), *Católicos, protestantes, espíritas*, p. 105-111.

²⁶³ Paulo Henrique MARTINS, *As terapias alternativas e a libertação dos corpos*, p. 80-105.

²⁶⁴ Oneide BOBSIN, *O subterrâneo religioso da vida eclesial*, p. 261-280.

contrapartida, mostrar a pocilga ao sacerdote vai além de um compartilhar de uma alegria relacionada ao sustento da família. Portanto, “o mau-olhado [...] tem o poder de penetrar dentro do corpo de uma pessoa maus fluídos, e com isto causar-lhe doença e a morte.”²⁶⁵ As medidas mágicas para evitar a sua influência atuam na proteção à saúde, também. Um curandeiro filiado à Igreja Luterana (IECLB) nos traz um exemplo de sua prática:

O pastor me avisou: Cuidado, os olhos maus! Olhos maus está escrito nas Sagradas Escrituras, na Bíblia. Se este olho mau te pega, ou pega teu automóvel, ou um objeto teu, tu vai desabar. Porque existe três tipos de olho mau. Vou te explicar uma benzedura sobre quebranto. Dois que te boto, mas com três eu te tiro. Um grande quebrante, inveja e quebrantado. Quebrantado é para quebrar estas coisas...²⁶⁶

Religiões e testemunhos de cura

Os fios e os trançados do pano de fundo tecidos acima permitem-nos levantar a hipótese de que o binômio saúde-doença não existe apenas numa possível objetividade universal, como quer a medicina erudita, mas compreende uma construção cultural e simbólica, influenciada por contextos particulares. Em outras palavras, “não existe uma doença independente do ‘relato’ que é feito dela e do significado que socialmente lhe é atribuído.”²⁶⁷ Na mesma perspectiva, é válido assumir a orientação de Geertz, desde que os “nativos” sejam substituídos por pessoas de nossa sociedade hodierna cujas narrativas da experiência de doença e de cura permearão nosso texto.

²⁶⁵ Marcos de Souza QUEIROZ, *Feitiço, mau-olhado e susto...*, p. 138.

²⁶⁶ L. P. Maschmann é membro de uma Comunidade da IECLB e desenvolve suas práticas mágicas sem conflitar com o pastor local. É voz corrente na referida comunidade que sua atuação no “aconselhamento” supera em muito a dos pastores, numericamente falando. Durante a entrevista, duas pessoas o procuraram. Muitas de suas preces acontecem num dialeto alemão. Entrevista realizada em janeiro de 2003.

²⁶⁷ Aldo Natale TERRIN, *O sagrado off limits*, p. 208.

Entender a forma e a força da vida interior de nativos – para usar, uma vez mais, esta palavra perigosa – parece-se mais com compreender o sentido de um provérbio, captar uma alusão, entender uma piada – ou, como sugeri acima – interpretar um poema, do que conseguir uma comunhão de espíritos.²⁶⁸

Assim, ao realçarmos a perspectiva na qual analisaremos o tema “Curas Espirituais”, avançaremos com a descrição de casos, procurando situá-los num quadro teórico que contempla as diversas noções de pessoas e as visões de mundo e de vida das religiões em foco.

Afro-brasileiros e umbanda

Embora seja inegável a contribuição dos negros na formação do Brasil, difícil é falar de forma breve sobre ela. É indiscutível a influência de quatro séculos de escravidão na economia colonial; foram quase 400 anos de opressão cruel sobre os negros africanos, mas que não conseguiram aniquilar a identidade de milhões de africanos e de seus descendentes porque os seus sistemas religiosos, desde os primórdios do Brasil, desempenharam o papel de preservação do patrimônio cultural mutilado pela escravidão. Mas as implicações da escravidão não se restringem apenas aos negros e negras. Ela tingiu o tecido social brasileiro, conforme nos assegura Darci Ribeiro com suas palavras em tom poético.

Nenhum povo que passasse por isso como uma rotina de vida, através de séculos, sairia dela sem ficar marcado indelevelmente. Todos nós brasileiros somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os supliciou. A doçura mais terna e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos e a gente insensível e brutal, que também somos. Descendentes de escravos e senhores de escravos seremos sempre servos da malignidade destilada e instalada em nós, tanto pelo sentimento da dor intencionalmente produzida

²⁶⁸ Clifford GEERTZ, “Do ponto de vista dos nativos”: a natureza do entendimento antropológico, p. 107.

para doer mais, quanto pelo exercício da brutalidade sobre homens, sobre mulheres, sobre crianças convertidas em pasto de nossa fúria.²⁶⁹

Ainda segundo o mesmo teórico, “a própria religião, que hoje, após ser trabalhada por gerações e gerações, constitui-se uma expressão da consciência negra, em lugar de unificá-los, então, os desunia.”²⁷⁰ Com a marca da diversidade cultural e religiosa desde a África, a escravidão a dissolveu acrescentando novos elementos pela incorporação de elementos do catolicismo ibérico e de práticas religiosas indígenas. Todavia, é esta capacidade de “sincretizar” que plasma as almas dos brasileiros. Os discursos sobre saúde e doença estão tingidos pela tintura sociocultural e religiosa afro-brasileira.

Portanto, entre as diversas influências dos negros na constituição do Brasil, destacamos a religião. Mesmo que os dados do Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística constatem um decréscimo da participação nos cultos afro-brasileiros e umbanda, julgamos que sua presença ainda é muito intensa, permeando a culinária, o esporte, a música, a literatura, os costumes, a indumentária, etc. Combatidas pelo catolicismo, mais tarde pelo protestantismo e agora pelo pentecostalismo e neopentecostalismo, as práticas religiosas oriundas da diversidade cultural e religiosa advindas da África atravessaram séculos. Ainda hoje é muito comum uma senhora de classe média, urbana e com bom nível cultural, consultar uma mulher simples do povo que se diz incorporada por entidades espirituais dos tempos da escravidão²⁷¹. Os negros, os índios, as crianças e as mulheres que foram escorraçados pela porta dos fundos da sociedade voltam sob a forma de estereótipo cultural/religioso para curar as feridas de pessoas modernas.

²⁶⁹ Darcy RIBEIRO, *O povo brasileiro*, p. 120.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 115.

²⁷¹ Durante a pesquisa, acompanhamos cultos do Centro de Umbanda Preta Zimba do Congo, entidade que guia a sacerdotisa Mãe Águida. Em conversas e entrevistas, a referida sacerdotisa citava obras da antropologia dos cultos afro-brasileiros e umbanda.

Sem nos deter nas discussões sobre as diferenças entre cultos afro-brasileiros e umbanda, procuraremos apresentar algumas características das concepções de doenças/saúde e das práticas de cura da última. Um dos primeiros estudos sobre a umbanda no Brasil, sob a perspectiva sociológica, destaca a função terapêutica²⁷² da umbanda ao lado da função de integração das pessoas ao mundo urbano. No lastro das práticas religiosas dos negros, a umbanda “pode ser entendida como uma técnica popular de solução dos problemas da vida cotidiana – desemprego, relações de trabalho, relacionamento interpessoal (namoro, casamento, família) e, principalmente, problemas de saúde.”²⁷³

Contudo, mais do que uma técnica popular, há uma visão de mundo e de pessoa subjacente à concepção de doença na umbanda, que está presente também nas pessoas que procuram os terreiros, mas sem definir uma relação de pertença. Em primeiro lugar, há um *continuum* entre os que vivem e os que já partiram através da morte. Há uma comunhão dos filhos/as de santos vivos e mortos. Para os antepassados que voltam sob a forma de entidades auxiliares, há um lugar na comunidade dos vivos. O antropólogo Roberto DaMatta caracteriza muito bem as relações entre os mundos do além e do aquém ao analisar a linguagem religiosa dominante no Brasil. Segundo DaMatta, “no caminho para Deus, e na relação com o outro mundo, posso juntar muita coisa.”²⁷⁴

Ademais, por meio de oferendas é possível manipular forças supra-empíricas, com o objetivo de alcançar benefícios para o ofertante. Contudo, quando duas pessoas fazem pedidos idênticos à mesma “divindade”, esta responde àquela que der a maior ou

²⁷² Cândido P. F. de CAMARGO, *Kardecismo e umbanda*, p. 94-96.

²⁷³ Lísias Nogueira NEGRÃO, *O processo de cura nos cultos afro-brasileiros*, p. 104-107.

²⁷⁴ Roberto DAMATTA, *O que faz o Brasil, Brasil?*, p. 117.

mais valiosa oferta. As “divindades” são aéticas²⁷⁵. Elas²⁷⁶ respondem sem julgar moralmente a demanda e o demandante.

Portanto, ressaltamos a continuidade do pensamento mágico-religioso dos agentes religiosos apesar da modernização e urbanização capitalistas. O depoimento que segue reforça nossa tese.

Eu estava ficando aleijada. Antes de ir no centro fui me tratando. Fiz psicoterapia. Procurei o médico. Tomava muita vitamina, beterraba, cenoura. Fazia fisioterapia no hospital. Durante uns dois meses. O médico me falou assim: A senhora não tem nada. Fiz exame de urina, não deu nada. Então eu vi o que o meu mal era espiritual (frequentadora – doméstica).²⁷⁷

Eu acho que a umbanda cura mais que a medicina, porque tem hora que as pessoas vai ao médico e os médicos não acha nada. Então eles vêm aqui para o centro (médium – secretária).²⁷⁸

Os depoimentos confirmam a hipótese de que as pessoas buscam respostas na umbanda depois de passarem pelas mãos da medicina oficial. Os relatos nos mostram que o apelo ao centro religioso se dá, por via de regra, quando os médicos não conseguem os resultados esperados pelo doente. O suposto fracasso médico no diagnóstico e no tratamento é visto como se a doença não tivesse origem física. Quando fracassam os médicos, o diagnóstico religioso busca a resposta no plano espiritual. Conforme o pesquisador José Guilherme Magnani, há quatro respostas dadas pela umbanda como diagnóstico. Em outras palavras, os pais e mães de santos diagnosticam as diversas formas de doenças com uma classificação dos sintomas.

²⁷⁵ Reginaldo PRANDI, *Os candomblés de São Paulo*, p. 152-154.

²⁷⁶ Embora as fronteiras não sejam rígidas, os orixás são considerados forças da natureza divinizadas, das quais se preservam mitos, que atuam nos cultos afro-brasileiros, ao passo que na umbanda há a possessão por parte de guias ou entidades, espíritos dos mortos, aproximando-se muito ao espiritismo. Segundo Mãe Águida, os orixás não incorporam. Cf. entrevista realizada em fevereiro de 2003.

²⁷⁷ Paula MONTERO, *Da doença à desordem*, p. 123.

²⁷⁸ *Ibid.*

Como há a influência do espiritismo na umbanda, algumas doenças são entendidas como de origem cármica. Uma doença congênita permite ao seu portador expiar uma culpa de vidas anteriores. Uma dor de cabeça pode ser diagnosticada como consequência de um encosto, isto é, um espírito pouco evoluído não se reconhece na sua condição de *eguns* (mortos) e insiste em perturbar alguém. Neste caso, o ritual de desobsessão é aconselhado. Através dele o pai ou mãe-de-santo empresta o seu “cavalo” (corpo) com o objetivo de purificar a pessoa que está sofrendo. Quando as pessoas são influenciadas negativamente por outras através de “mau-olhado”, a prática mágica do despacho serve para impedir o efeito da má intenção ou até fazer reverter o mal desejado sobre quem o desejou. Há também o “diagnóstico” de que algumas doenças são “sintomas” de não aceitação de mediunidade ou de falta de desenvolvimento da mesma, já que cada ser humano é um médium em potencial. As sessões de desenvolvimento de mediunidade, espécie de “catequese” dos espíritos, para que se ajustem ao estereótipo construído simbolicamente pelo terreiro, ajudam a modificar os espíritos “selvagens” em “controlados”²⁷⁹.

(Vovó Catarina): ó só de papo amarrado, vêm diversas donas com papo amarrado. O papo é assim, a dona, a dona tá esperando um bebê. Tem uma inimiga. Vai nesse centro... baixo sabe... e manda amarrar o papo dela. Pra ela morrer com a criança. E aí ela procura um terreiro bom, e aí o papo dela é desamarrado. Tem muita cura de criança, de adulto. (mãe-de-santo – operária).²⁸⁰

²⁷⁹ Lísias N. NEGRÃO, O processo de cura nos cultos afro-brasileiros, p. 104-106; Vídeo Santo Forte (Morro de Todos os Santos), Eduardo Coutinho, 1999 (Documentário), conforme depoimento de uma das entrevistadas que tinha desmaios provocados por entidades às quais devia alguma obrigação; José G. MAGNANI, Curas e milagres, p. 123-149.

²⁸⁰ Paula MONTERO, *Da desordem à doença*, p. 237-238.

Catolicismo popular

O catolicismo popular²⁸¹, designação ambígua e complexa, vale-se ou deixa-se permeiar por concepções mais universais e antigas e novas das religiões. Refiro-me à transação ou à barganha que se estabelecem entre os seres humanos, suas necessidades socioexistenciais, e a divindade. Por exemplo, um sitiante caminhou um mês para chegar ao santuário “porque o Bom Jesus curou sua mulher que não podia morrer, pois o que ‘eu ia fazer com esta penca de filhos’.”²⁸²

A relação definida entre o fiel e seu santo, sua santa ou com a divindade assume um forte caráter de obrigação. O que é pedido pode ser perdido se o pedinte não cumpre com sua parte da transação religiosa. Riolando Azzi, profundo conhecedor do catolicismo, exemplifica: “Caso se curar ou receber proteção para as suas plantações, o fiel promete oferecer algo para o seu santo de devoção. Recebida a cura ou a graça pedida, o fiel se vê na obrigação de pagar o voto feito.”²⁸³

Como outras práticas religiosas, também no catolicismo popular a medicina erudita não é ignorada. Da mesma forma, avaliar as transações entre o fiel e o santo a partir de uma dimensão técnica ou lhe dar uma conotação mágica só é possível se nos valermos da estreiteza de ciência concebida no século XIX, como decorrência do iluminismo. Os atos ditos mágicos não podem ser separados da visão cósmica dos fiéis que os ressignificam como religiosos. O caráter meramente instrumental dos atos mágico-religiosos que envolvem a pessoa que espera um milagre no campo da saúde facilmente ignora o *ethos* de um grupo ou de uma determinada prática religiosa. Tão importante quanto a

²⁸¹ Mesmo que a Igreja Católica Apostólica Romana venha perdendo fiéis para igrejas pentecostais e pós-pentecostais, sua membresia está na ordem de 74% da população brasileira, alcançando, desta forma, em torno de 125 milhões de pessoas. A queda da membresia católica na última década foi de aproximadamente 11%. *Atlas da filiação religiosa...*, p. 15.

²⁸² Bernardino LEERS, *Catolicismo popular e mundo rural*, p. 67.

²⁸³ Riolando AZZI, *O catolicismo popular no Brasil*, p. 84.

busca da cura é a visão de mundo ou *ethos* que dá respostas de profundo sentido sobre a pergunta: Por que eu fiquei doente? Assim, ao buscar uma resposta religiosa para esta pergunta, estabelece-se uma “congruência básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica”²⁸⁴.

Além do milagre reordenar uma visão de mundo e de vida desfeita por uma desobediência moral ou ritual, ele não leva o fiel a ignorar que o pedido ao santo se inscreve numa visão hierárquica de mundo. Conforme Leers, “os santos são os padrinhos ricos que estão no mundo do povo para distribuir favores e receber homenagens e orações, velas, pagamentos de promessas, procissão com andor, cantos, vivas e foguetes.”²⁸⁵ Assim, a busca de cura e a explicação da doença constituem-se numa metáfora das relações sociais e políticas. A pesquisa sobre a transmissão do saber prático entre trabalhadores urbanos reafirma que “os casos de cura divina, em particular os de doença espiritual, atualizam e reafirmam a diversidade de práticas associadas aos modos de dizer as relações sociais. [...] Não se apresentam dissociadas da sociabilidade cotidiana....”²⁸⁶

Novamente recorremos a DaMatta: “Assim, a religião pode explicar também por que existem ricos e pobres, fortes e fracos, doentes e sãos, dando sentido pleno às diferenciações de poder que percebemos como parte de nosso mundo social [...] Num certo sentido, portanto, a religião oferece respostas a perguntas que, rigorosamente, não podem ser respondidas pela ciência e pela tecnologia.”²⁸⁷

Destacamos do relato de casos uma parte do depoimento de Lana, 34 anos, que circulou entre candomblé, espiritismo e neurologistas e psiquiatras em busca de cura. Referindo-se ao espiritismo, com o qual teve uma frustração, diz:

²⁸⁴ Clifford GEERTZ, *A interpretação das culturas*, p. 105.

²⁸⁵ Bernardino LEERS, *Catolicismo popular e mundo rural*, p. 84.

²⁸⁶ Simoni Lahud GUEDES, *Os casos de cura divina e a construção da diferença*, p. 58.

²⁸⁷ Roberto DAMATTA, *O que faz o Brasil, Brasil?*, p. 112.

Todo mundo que chega no centro, chega com a vida tumultuada, mas todo mundo melhora, arruma a sua vida. E quando a gente se equilibra, tudo melhora, a parte amorosa, a parte do dinheiro, a gente evolui de todos os jeitos. Melhora até nossa posição, todo mundo que frequenta o centro consegue alcançar posição bem melhor na vida. Se você vê quanto carro que fica parado na porta do centro, não fica um lugar sobrando.²⁸⁸

Hospital celeste e cirurgias espirituais

No Brasil, em razão do dualismo corpo/alma, presente na maioria das igrejas e religiões, o espiritismo²⁸⁹ vem ganhando espaço nos meios de comunicação, não obstante sua expressão numérica reduzida.

A antropologia espírita e a visão de mundo kardecista, ancoradas na mediunidade que permite a comunicação entre o mundo visível e invisível, compreendem três aspectos fundamentais. No plano visível, há o corpo que pode ser descartado por ocasião da desencarnação. No plano invisível, estão espíritos não evoluídos à espera de encarnação e os espíritos desencarnados. Entre o corpo material e o espírito, há o perispírito, subdividido entre parte sutil e parte grosseira. A primeira está no plano espiritual, ao passo que a segunda se relaciona à esfera do mortal.²⁹⁰

Vinculada à sua concepção antropológica está a visão de mundo determinada pelo carma, conforme o qual qualquer ação boa ou má implica, inevitavelmente, um efeito a ser resgatado na próxima reencarnação. Neste horizonte, há doenças que podem ter causa meramente orgânica, ao passo que outras são de origem espiritual, curáveis por meio de passes magnéticos. No entanto, as

²⁸⁸ Miriam C. M. RABELLO et al., *Religião, imagens e experiências de aflição: alguns elementos para a reflexão*, p. 243.

²⁸⁹ Conforme dados do Censo de 2000, 1,3% da população brasileira se declara espírita. Assim, aproximadamente 2 milhões de brasileiros se declaram vinculados ao espiritismo. Na prática, sabemos que o número das pessoas que buscam alguma forma de apoio no espiritismo é muito maior, pois ele não propõe a ruptura com a igreja ou religião dos que o buscam.

²⁹⁰ Maria Laura V. de Castro CAVALCANTI, *O mundo invisível*, p. 44.

doenças de origem cármica não podem ser curadas, sob pena de não deixarem que as dívidas de vidas passadas sejam totalmente quitadas. Desta forma, o indivíduo está preso a uma lógica férrea, causada pelos seus próprios atos, ao mesmo tempo que está determinado por uma visão de mundo rigidamente estruturado. Assim, ao deitar suas raízes no hinduísmo, o espiritismo compreende a sociedade/mundo como uma estrutura rígida, de certa forma imutável, não obstante a prática da caridade, altamente instrumental, pois o beneficiado é quem a pratica e não quem a recebe.

Desde os seus primórdios no Brasil, por volta de 1860, o kardecismo, e posteriormente o espiritismo, atraiu os setores médios e altos da sociedade, tanto no que diz respeito à condição social quanto à cultural. Por não se entender como religião e, por decorrência, proclamar-se como filosofia, requer muito estudo de seus adeptos. Populariza-se, no entanto, ao influir nos cultos afro-brasileiros, transformando-os em umbanda. Um exemplo colhido por Greenfield, que por duas décadas pesquisou curas espirituais no espiritismo, ajuda-nos a entender as razões que levam um professor universitário, que se entendia como uma pessoa secularizada, a buscar no espiritismo resposta para sua doença terminal. Greenfield dedica um de seus ensaios para descrever a condição de tal acadêmico que fora acometido de câncer²⁹¹.

M. Müller, professor universitário, aos 39 anos descobriu que estava com câncer. Apela, então, ao espiritismo kardecista como forma de buscar uma resposta para sua condição de doente. Nesta busca de resposta, adere a este sistema de crenças espírito-kardecista. M. Müller era engenheiro agrônomo e havia feito seu doutorado em educação agrícola nos Estados Unidos, o que o colocou no cargo de diretor do programa de graduação da Faculdade de Educação da Universidade Federal. Até descobrir-se doente, Müller se entendia como uma pessoa “moderna”, para

²⁹¹ Sidney M. GREENFIELD, *Cirurgias do além*, p. 169-191.

quem a religião era um assunto estranho²⁹². Contudo, através de uma colega espírita, é conduzido ao kardecismo, buscando neste sistema de crenças um tratamento e respostas para as suas perguntas sobre vida e morte.

Semanalmente o Dr. Müller frequentava o centro espírita, onde o Dr. Antônio, provavelmente médium e médico, lhe aplicava uma técnica que permitia, segundo o kardecismo, transportar o corpo mental de uma pessoa doente para o plano astral ou espiritual, na intenção de ser tratado por um espírito médico num hospital do plano não material. Posteriormente, Müller foi tratado por um grande médium brasileiro, Edson Cavalcante de Queiroz, cujo espírito guia era o do Dr. Adolpho Fritz, suposto médico alemão que cometera muitas crueldade em uma das grandes guerras alemãs do século XX.

Nas sessões terapêuticas em um centro espírita em Novo Hamburgo, cidade da Grande Porto Alegre, o Dr. Müller foi levado a entender que a sua doença tinha origem cármica. Sendo assim, estava no planeta Terra a fim de expiar culpas de vidas anteriores. Greenfield descreve o diagnóstico espírito-kardecista a respeito da doença de Müller:

Escutando as lições, lendo, refletindo e discutindo os textos, Miguel pôde ver a sua situação particular em termos dos princípios gerais da reencarnação, carma e desenvolvimento espiritual. Foi capaz de entender sua doença como parte da lição que ele tinha voltado para aprender. Com auxílio das mensagens enviadas pelos guias do plano espiritual, ele chegou a compreender por que para ele seria contraproducente curar-se. Foi informado também de que havia completado todos os outros aspectos de sua missão atual. Enquanto pudesse adiar sua partida mais um pouco, se escolhesse sofrer as dores de seu câncer terminal, ele certamente aproveitaria esse tempo para progredir no seu caminho de desenvolvimento.²⁹³

²⁹² Ibid., p. 172.

²⁹³ Ibid., p. 185.

Mas o espiritismo kardecista não apenas articula determinadas respostas para os dramas individuais de pessoas socioculturalmente bem situados num contexto de maioria empobrecida. Ele busca respostas coletivas para “curar as doenças” do Brasil. O carma também é coletivo. Nesta perspectiva, o estudo de caso trazido por André Droogers é exemplar²⁹⁴. O antropólogo holandês nos revela as discussões de um centro espírita em Porto Alegre num momento em que, no Brasil, havia muitas greves, ocupações de terras e outras manifestações populares. Diante de tal quadro, o militar com *status* de coronel que coordenava a sessão dá início aos trabalhos na Casa do Jardim com as seguintes palavras:

O doutor Máximo Aguirre, mais três companheiros do Hospital Amor e Caridade estão solicitando ao senhor, Dr. Lacerda, que faça um cinturão de proteção e de bênção para este Brasil. Que sejam utilizadas aquelas forças que dizem respeito a Sírius, Capela e outros, aqueles tipos de trabalho. Que fizéssemos hoje esse trabalho durante a sessão, inclusive utilizando, na medida do possível, até o plasma. E que todos nós fizéssemos um esforço no sentido de aumentar esta vibração, elevar o padrão vibratório de todo este Brasil. É tarefa muito penosa só para um grupo, mas que é alguma coisa que se pode fazer.²⁹⁵

A partir deste exemplo e tantos outros que poderíamos relacionar, colhidos em leituras, em diálogos com médiuns e em observação em centros, corroboramos a tese de Droogers segundo a qual o espiritismo kardecista articula, em seu discurso, religião, ciência, poder e ideologia²⁹⁶. Em outras palavras, no Brasil a modernização apresenta muitas ambivalências. Uma delas, suspeito, reside na compreensão de que a modernização brasileira ressignifica as religiões tradicionais pluralizando-as e, por decorrência, secularizando-as. Nem mesmo a medicina secularizada ocidental passa incólume pela modernização e modernidade brasileiras. Os centros espíritas kardecistas estão

²⁹⁴ André DROOGERS, O Brasil é paciente, p. 146-159.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 153.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 157-159.

repletos de médicos médiuns e de outras pessoas do mundo acadêmico. Se fôssemos partidários de teorias evolucionistas, diríamos que a visão de mundo e a noção de pessoa do espiritismo kardecista ficam a meio caminho entre a religião e o Iluminismo.

Pentecostalismo e neopentecostalismo

Distinguindo-se em grande parte das igrejas do protestantismo tradicional e de suas teologias que enfrentaram a discussão da secularização europeia, o pentecostalismo²⁹⁷ e o neopentecostalismo assumiram a cura como um dom espiritual, fundamentando-se em relatos dos evangelhos e da 1ª Carta de Paulo aos Coríntios, capítulos 12-14. Enquanto as Igrejas seguiram teologias influenciadas pela secularização do Primeiro Mundo, cedendo à medicina o corpo e a vida das pessoas, os cultos pentecostais e neopentecostais fizeram e fazem da cura um dos dons que atrai milhares e milhares de pessoas. À semelhança das práticas religiosas apresentadas acima, a busca de cura constituiu-se num grande fator de mudança do mapa religioso no Brasil, mesmo quando as pessoas não definem sua pertença às igrejas ou agências religiosas que promovem sessões “terapêuticas”.

Para os pentecostais tradicionais, o corpo humano é um campo de batalha entre as forças do bem e do mal. Mesmo rechaçando tudo o que vem do catolicismo, por ser considerado idolatria, ou do espiritismo e umbanda, por serem demoníacos, o pentecostalismo não consegue suprimir a compreensão de que o corpo humano é um cavalo no qual cavalgam os maus espíritos. Inclusive alguns espíritas e a maioria dos umbandistas designam o corpo de uma pessoa possuída de “cavalo”²⁹⁸.

²⁹⁷ O número de pessoas que declara pertencer a uma das múltiplas igrejas pentecostais e pós-pentecostais “está em constante aumento no Brasil; 3,9 milhões em 1980, 8,8 milhões em 1991 e 18 milhões em 2000.” Cf. *Atlas da filiação religiosa...*, p. 39-43.

²⁹⁸ Outra expressão muito comum no meio espírita e umbandista é “aparelho”. No momento da possessão, o “eu” dá lugar ao espírito desencarnado.

Como as demais formas de crenças analisadas até aqui, o pentecostalismo “interpreta as doenças como manifestação de realidade sobrenatural.”²⁹⁹ Para quem já abraçou a fé pentecostal, a doença é vista como uma tentação diabólica permitida por Deus para reconduzir o crente à fé ou trazer de volta pessoas desviadas da congregação. “Os sofrimentos dos homens, a exemplo do ocorrido com Jó, [...] são [...] permitidos por Deus.”³⁰⁰ Desta forma, a fé é provada pelas doenças enviadas pelo diabo a serviço do Senhor; o diabo age com permissão divina.

É necessário lembrar que as desobediências ao Senhor são tidas como desvios das normas vigentes na congregação dos fiéis. As normas do grupo de fé confundem-se com os mandamentos divinos. Neste caso, a cura é compreendida como decorrência da readmissão ao grupo e da obediência ao *nomos* da congregação. Há, pois, uma extrema vigilância do grupo religioso sobre o indivíduo, amarrando-o a grandes teias de significados fiados em conjunto.

A cura do Espiritismo é a cura do corpo, mas a alma se perde. Satanás também tem o dom de fazer milagres, mas faz para o mal. O demônio é uma criatura desesperada. Faz curas, mas a diferença está em que a pessoa é curada pelo Espiritismo não crê em nada, a pessoa não muda porque crê, continua uma pessoa do mundo. Eu mesmo fui curado pelo Espiritismo, antes de me converter. Fui ao centro espírita, tomei remédio que me mandaram e sarei. O mal, porém, continuou dentro de mim, pois não acreditava em nada. Agora sou diferente porque estou salvo por Jesus.³⁰¹

Outro aspecto que não deve ser menosprezado nos relatos de cura dos pentecostais e pós-pentecostais relaciona-se ao testemunho público, em cultos ou nos meios de comunicação. Tais relatos não comprovam apenas o fato de Deus estar abençoando, mas enaltecem o grupo religioso pelo qual o milagre aconteceu. O

²⁹⁹ Beatriz M. de SOUZA, *A cura divina entre os pentecostais*, p. 89.

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ Beatriz M. de SOUZA, *A experiência da salvação*, p. 169-170.

testemunho de cura assegura diante da concorrência que, naquele lugar, o Espírito do Senhor está atuando de fato. Como podemos ver, não é possível separar o testemunho de cura da expectativa que ele gera sobre outras pessoas doentes. Em linguagem popular, “a propaganda é a alma do negócio”. Enfim, o relato de cura, ou o testemunho, parece ser o próprio fato.

Quando os médicos aqui na terra nos dizem que a doença que uma pessoa está sentindo não tem cura, que a única coisa que resta fazer é morrer, quero dizer que existe um médico maior do que os médicos terrenos, que não tira a esperança e que está disposto a oferecer cura, salvação, liberdade, nova vida e tudo de que precisamos. Só aceite-o como salvador, médico, mestre, advogado e um senhor de sua vida.

Eu estava morrendo de câncer no útero. Passei dez anos sofrendo quando eu não era crente. Mas eu sabia que alguém nos círculos de oração estava intercedendo por pacientes de câncer. Eu então prometi servir a Jesus pelo resto da minha vida se ele me curasse. Ele me curou na hora, sem necessidade de operação.³⁰²

Se para os pentecostais “clássicos” a doença é resultado do pecado ou provação para os crentes “desviados”, para os neo ou pós-pentecostais³⁰³ a origem da doença assume uma outra perspectiva religiosa de compreensão. Aprofunda-se o dualismo entre bem e mal do pentecostalismo a partir de uma visão de

³⁰² R. Andrew CHESNUT, *Born Again in Brazil*, p. 79.

³⁰³ A exemplo de tantos outros pesquisadores no Brasil, proponho uma distinção entre o que denomino pentecostalismo tradicional ou clássico e o pós-pentecostalismo. Fazem parte do primeiro bloco Igreja Assembléia de Deus, Congregação Cristã do Brasil, O Brasil para Cristo, Igreja do Evangelho Quadrangular, as quais enfatizam o batismo do Espírito Santo, os dons e a segunda vinda de Cristo. Além disto, pregam uma “ética puritana” e se caracterizam por um forte sentimento de pertença. Por pós-pentecostalismo subentende-se a Igreja Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo, Maranata, etc. Os aspectos doutrinários destas enfatizam a “teologia da prosperidade”, o exorcismo, as curas. Não pregam normas de condutas rígidas, nem se caracterizam por definir um sistema de pertença tão acentuado. Embora seja um exagero, pesquisadores definem os vínculos destes como os de clientela.

“guerra santa”. O ser humano pode ser “amarrado”³⁰⁴ por espíritos maléficos, os quais são identificados com o espiritismo, a umbanda e, de certa forma, com os santos do catolicismo. Tal concepção parte do pressuposto de que Deus criou o ser humano com perfeita saúde; assim nada pode ser atribuído a Deus. Por esta razão é impossível não ser curado, porque Cristo já derrotou todos os poderes na cruz³⁰⁵.

O depoimento de Nilda C. de M. Barbosa, 45 anos, participante das Sessões de Descarrego às terças-feiras é um exemplo do que estamos falando:

Tinha diversos problemas de saúde, além de desmaios constantes, quando fui orientada a buscar ajuda na casa de encostos. [...] Atormentada pelos encostos, um dia, após discutir com meu esposo, completamente fora de mim, cheguei a morder a perna dele e arrancar um pedaço! Hoje, quando me lembro deste episódio, sinto nojo da vida que levava... Agora sei que os mesmos espíritos que servia na casa de encostos eram os causadores do mal em nossa vida. Mas, minha visão se abriu depois que comecei a participar da Sessão de Descarrego, na Igreja Universal do Reino de Deus, onde busquei o Pai das Luzes. Ele me abriu os olhos, libertando-me de toda a escravidão do mal.³⁰⁶

Segundo o líder pentecostal Ricardo Gondim, a “teologia da prosperidade”, que entre nós é assumida pelos pastores da Igreja Universal do Reino de Deus e Renascer em Cristo, entre outras, a doença não poderia existir. Entendemos, pois, que tal visão muito se aproxima da Seicho-no-iê. “[...] o cristão pode ter o diagnóstico da doença e pensar que está doente, mas na verdade não está,

³⁰⁴ A expressão “estar amarrado” é comum à umbanda e ao pós-pentecostalismo. Por exemplo, um conflito amoroso ou o desemprego denunciam que a pessoa está “amarrada” por um espírito, pouco evoluído ou mau, dependendo do grupo religioso.

³⁰⁵ Oneide BOBSIN, *Teologia da prosperidade ou estratégia de sobrevivência*, p. 30.

³⁰⁶ *Folha Universal*, ano XI, n. 583, junho de 2003, p. 8B. A *Folha Universal* é um periódico semanal, vendido ou distribuído gratuitamente após os cultos na IURD, com a tiragem de 1.465.000 exemplares. Trata de assuntos de política, economia, esportes, ciências, além de expressar as opiniões dos pastores e bispos da própria Igreja sobre os mais diversos temas. Há uma página para depoimentos de bênçãos.

porque a doença foi vencida na cruz. Hoje ela é apenas uma ilusão da mente, que se opõe à realidade do espírito.”³⁰⁷

O próprio Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus, define a sua compreensão de saúde e de doença de modo a confirmar o que há pouco foi afirmado: “Ao expulsarmos os demônios das doenças, acontece o mesmo, quando o espírito humano sai do homem. O corpo sem espírito morre; assim, a doença sem o espírito da doença sai também e a pessoa fica curada.”³⁰⁸

Um exercício de comparação entre pentecostalismo e pós-pentecostalismo permite-nos tecer algumas considerações sobre suas diferenças. As igrejas pentecostais com um maior grau de institucionalização são mais ponderadas no “diagnóstico”, não obstante defenderem as razões espirituais da doença e da cura. Para os pentecostais “históricos” ou tradicionais, a doença pode ser enviada por Deus como provação da fé. Tal interpretação parece não ser possível no pós-pentecostalismo, porque em grande parte as doenças são atribuídas aos demônios que causam males e que, por isso, precisam ser exorcizados³⁰⁹. Enquanto no pentecostalismo tradicional a responsabilidade da doença recai sobre as práticas desviantes do *nomos* da congregação, no pós-pentecostalismo a doença é fruto da prisão da pessoa pelos maus espíritos. Doenças, fracasso no casamento e nas relações amorosas, desemprego e insucesso profissional sempre são atribuídos aos espíritos demoníacos que amarram a pessoa, que pode ser libertada por Jesus. Portanto, há uma diferença entre pentecostalismo e pós-pentecostalismo no que tange à etiologia das doenças, muitas vezes ignorada por pesquisadores.

O impacto do pentecostalismo e, em menor grau, do pós-pentecostalismo nas igrejas tradicionais, protestantes ou católica, conflui no surgimento do Movimento Carismático. Subentende-se

³⁰⁷ Ricardo GONDIM, *O evangelho da Nova Era*, p. 40.

³⁰⁸ Edir MACEDO, *O poder sobrenatural da fé*, p. 105.

³⁰⁹ Oneide BOBSIN, *Teologia da prosperidade ou estratégia de sobrevivência*, p. 31.

por Movimento Carismático a tradução do pentecostalismo no interior de igrejas tradicionais³¹⁰. Evidente que em cada igreja tradicional o Movimento Carismático assume características próprias. No caso da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB, o Movimento Carismático é pouco agressivo na propaganda das curas se o compararmos com igrejas pentecostais e, especialmente, com as neopentecostais. Mesmo assim, oração por cura, imposição das mãos e, em alguns casos, exorcismos são enfatizados. Nos cultos carismáticos na IECLB, o testemunho nos cultos é incentivado pelos pastores. Como em outras igrejas pentecostais, tais testemunhos evidenciam a ação poderosa do Espírito Santo. Da mesma forma como nas igrejas pentecostais, no MC a medicina oficial não é ignorada.

Em um tom bem mais moderado que nos cultos pentecostais, há momentos durante o culto em que as pessoas são chamadas para a frente a fim de receberem a oração de bênção ou de libertação do mal que as aflige. O diagnóstico, porém, é ponderado e segue um método de observação devido à formação teológica acadêmica dos pastores. Segundo depoimento de pastores, a imposição de mãos para a libertação dos espíritos maus ocorre após o conhecimento da história de vida da pessoa que procura auxílio espiritual. Quando se detecta que a origem do sofrimento não é psicológica, faz-se a libertação³¹¹, ao passo que noutros há a oração de intercessão com imposição das mãos.

³¹⁰ André DROOGERS, *Visiones paradójicas sobre una religión paradójica*, p. 14. Como Droogers, assumimos esta caracterização de Movimento Carismático: “Las Iglesias pentecostales y los grupos carismáticos, de aquí en adelante reunidos bajo el común denominador de pentecostalismo”. Outro conceito que traduz perspectiva semelhante é o de *transversalidade*, segundo o qual um determinado fenômeno transgride fronteiras confessionais, criando no interior das igrejas um campo com traços comuns. Cf. Oneide BOBSIN, *Tendências religiosas e transversalidade: hipóteses sobre a transgressão de fronteiras*, p. 13-38.

³¹¹ Vídeo sobre um culto do Movimento de Renovação Espiritual (MC) em Matias Velho, Canoas. Num posicionamento denominado *IECLB no pluralismo religioso*, p. 21, está expresso o lugar terapêutico da Igreja: “Tais doenças não poderão ser curadas por decreto, muito menos em forma de show e espetáculo público, ou seja, em assim chamados *cultos de libertação*. Quando há suspeita de que uma pessoa seja possesa, ‘necessário se faz um criterioso e abalizado estudo, assessoramento de especialistas na área da saúde e envolvimento da comunidade para uma

Segue um testemunho apresentado a um público de 2 mil pessoas luteranas identificadas com o Movimento Carismático na IECLB.

A paz do Senhor! Há dois anos, um pouco mais de dois anos, eu estive muito debilitada e tive uma enfermidade nos joelhos, artrose, e quase não conseguia caminhar. Aí me convidaram para assistir à Conferência de Ivoti e, com muita alegria, eu fui, mesmo com muitas dores, quase não podendo andar. Tinha que subir escadas, e fiquei preocupada de nem poder subir escadas. Mas Deus foi tão bondoso, tão poderoso. Ele me ajudou e, numa dessas noites, eu me entreguei verdadeiramente a Cristo, o nosso Jesus, e levei a minha fé mesmo a sério e, com toda honra e glória do Senhor Jesus, eu fui curada. Eu louvo a Deus... (muitos aplausos). Amém, Jesus! Que todos tenham coragem de pedir ao Senhor, pedir a Jesus, pedir a bênção, pedir a cura, porque ele é fiel, porque ele prometeu, ele é fiel mesmo. Eu só tenho que louvar e agradecer que hoje eu posso orar de joelhos, coisa que há mais de 15 anos eu não podia fazer. Eu louvo a Deus de todo o coração e, em nome de Jesus, eu agradeço. Obrigada. (aplausos novamente).³¹²

Considerações finais e perspectivas

Na introdução deste texto problematizamos o tema de nossa pesquisa *Curas espirituais: o retorno de uma prática negligenciada pela teologia e pelas Igrejas*. De fato, o trabalho introdutório feito até aqui nos mostra que não é possível falar de *retorno* quando o objeto/sujeito da análise são as práticas “terapêuticas” das igrejas e religiões analisadas. Parece-me que é necessário circunscrever o tema, assim como está definido, às igrejas e teologias que se deixaram “seduzir” pela secularização do continente europeu e sob influência dela. Para a maioria do povo brasileiro, especialmente para as amplas camadas populares excluídas, as

tomada de decisão a mais objetiva possível. Como em outras áreas, também nesse assunto decisões monopolizadas pelo pastor ou pastora e, mesmo, por um grupo exclusivo, abrem portas ao abuso e à arbitrariedade. Constatada a veracidade do caso, o exorcismo dar-se-á pela oração, com o envolvimento do pastor ou pastora e da liderança da comunidade.”

³¹² Oneide BOBSIN et al., Movimento de Renovação Espiritual: o carismatismo na IECLB, p. 46-47.

práticas terapêuticas mágico-religiosas foram e são uma constante, embora sempre criticadas pela medicina acadêmica e pelas igrejas instituídas e reconhecidas socialmente.

Sem cair numa visão exacerbada pós-moderna ou num “perspectivismo”, cabe à teologia e às igrejas tradicionais rever os seus compromissos com a secularização, muito embora nela também haja boas notícias desde que o clarão iluminista não as cegue. A hipótese orientadora da obra de John Milbank pode ajudar a teologia e as igrejas a encontrar no sagrado ou numinoso a contribuição específica, sem que se percam de vista as diversas dimensões do fenômeno religioso. Segundo Milbank, “a teologia aceita a secularização e a autonomia da razão secular; a teoria social considera a secularização cada vez mais paradoxal, deixando implícito que o mítico-religioso jamais pode ser desdenhado.”³¹³

Não podemos deixar de reconhecer o lado político e econômico do adoecer e ser curado no Brasil. Embora as camadas populares não o expressem em suas narrativas, está mais que evidente o fracasso do sistema de saúde público no atendimento terapêutico aos males físicos/espirituais decorrentes da histórica negação estrutural dos meios básicos de afirmação de vida. Acresce-se a esta calamidade pública a compreensão da “saúde” e da “doença”, por parte da medicina de matriz ocidental moderna, “como um subproduto de um cruzamento daqueles princípios: a ‘medicalização’ ou ‘naturalização’ decorre da racionalização e fragmentação dos domínios de saber empreendida sistematicamente desde a fisiologia do séc. XVII contra os antigos saberes cosmológicos holistas.”³¹⁴ E Duarte conclui sua análise afirmando: “sobre a ‘mercantilização’ dos serviços de saúde e a ‘indústria’ do hospital/asilo nem é preciso dizer muito: o senso comum já reconhece sua vinculação com o liberalismo econômico.”³¹⁵ Lamentavelmente, o mesmo senso comum a respeito da dimensão “terapêutica” das práticas religiosas acima

³¹³ John MILBANK, *Teologia e teoria social*, p. 13.

³¹⁴ Luiz F. Dias DUARTE, *Pessoa e dor no Ocidente*, p. 20.

³¹⁵ *Ibid.*

abordadas não elabora em suas narrativas o nexos entre doença e as condições socioeconômicas.

Portanto, as diversas narrativas populares em torno da doença/cura não questionam a sociedade enferma como uma das causas das doenças. Neste particular, a cura nas religiões e igrejas pode assemelhar-se à cobra que morde a sua própria cauda.

Bibliografia

AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil*. São Paulo: Vozes, 1978.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1971.

BENEDETTI, Luiz. R. *Os santos nômades e o Deus estabelecido*. São Paulo: Paulinas, 1983.

BOBSIN, Oneide. Teologia da prosperidade ou estratégia de sobrevivência. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: EST, v. 35, n. 1, p. 21-39, 1995.

BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial: intuições a partir das Ciências da Religião. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: EST, v. 37, n. 3, p. 261-280, 1997.

BOBSIN, Oneide. Tendências religiosas e transversalidade: hipóteses sobre a transgressão de fronteiras. In: BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: PPL/CEBI/IEPG, 2002. p. 13-38.

BOBSIN, Oneide, et al. (Orgs.). *Movimento de Renovação Espiritual: o carisma na IECLB*. Relatório de Pesquisa. São Leopoldo: EST, 2002.

BOURDIEU, P. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BOYER, Véronique. O pagé e o caboclo: do homem à entidade. *Revista Mana: Estudos de Antropologia Social*, p. 29-56, abr. 1999.

BRUESEKE, F. Josef. Caos e ordem na teoria sociológica. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo: ANPOCS, v. 8, n. 22, p. 119-136, jun. 1993.

CAMARGO, Cândido P. F. de. *Católicos, protestantes e espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMARGO, Cândido P. F. de. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAVALCANTI, M. L. Viveiro de Castro. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

CHESNUT, R. Andrew. *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Brunswick: Rutgers University, 1997.

CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1996.

COX, Harvey. *A cidade do homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

DROOGERS, André. O Brasil é paciente: cura política num grupo espírita. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: ISER, 16/1-2, p. 146-159.

DROOGERS, André. Visiones paradójicas sobre una religión paradójica: modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile. In: BOUDEWIJNSE, Barbara et al. (Orgs.). *Algo más que opio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeno*. San José: DEI, 1991. p. 13-42.

DUARTE, L. F. Dias. Pessoa e dor no Ocidente. *Horizontes Antropológicos: Corpo, doença e saúde*, Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, v. 4, n. 9, p. 13-28, out. 1998.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FERNANDES, R. C. *Os Cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, 1978.

GEERTZ, Clifford. "Do ponto de vista dos nativos": a natureza do entendimento antropológico. In: GEERTZ, C. (Org.). *Saber local*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 85-107.

GONDIM, Ricardo. *O evangelho da Nova Era*. São Paulo: Abba, 1993.

GREENFIELD, Sidney M. *Cirurgias do além: pesquisas antropológicas sobre curas espirituais*. Petrópolis: Vozes, 1999.

GUEDES, Simoni Lahud. Os casos de cura divina e a construção da diferença. *Horizontes Antropológicos: Corpo, doença e saúde*, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, v. 4, n. 9, p. 47-62, out. 1998.

JACOB, C. Romero et al. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: PUC-RJ / Loyola, 2003.

LEERS, Bernardino. *Catolicismo popular e mundo rural: um ensaio de pastoral*. Petrópolis: Vozes, 1985.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

MACHADO, Maria das Dores C. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. São Paulo: Autores Associados - ANPOCS, 1996.

MACEDO, Edir. *O poder sobrenatural da fé*. Rio de Janeiro: Universal, 1993.

MAGNANI, José G. Curas e milagres. In: QUEIROZ, José J. (Org.). *A religiosidade do povo*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 123-149.

MILBANK, John. *Teologia e teoria social: para além da religião secular*. São Paulo: Loyola, 1995.

MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

NEGRÃO, L. N. O processo de curas nos cultos afro-brasileiros. In: *A vida em meio à morte num país de Terceiro Mundo*. São Paulo: Paulinas, 1993. p. 100-107.

PEDDE, V. O poder do pentecostalismo: a experiência do Espírito Santo. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: EST, v. 37, n. 3, p. 143-260, 1997.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec-Edusp, 1991.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologias dos orixás*. São Paulo: Schwarcz, 2001.

RABELO, M. C. M. et al. Religião, imagens e experiências de aflição: alguns elementos para reflexão. In: RABELO, M. C. M.; ALVES, P. C. B.; SOUZA, Iara M. A.; QUEIROZ, M. de Souza. Feitiço, mau-olhado e susto: seus tratamentos e prevenções – Aldeia de Icapara. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: ISER, n. 5, p. 130-160, 1980.

QUINTANA, Alberto M. *A ciência da benzedura: mau olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. São Paulo: EDUSP, 1999.

RIBEIRO, Darci. *O povo brasileiro: a formação e o sentido no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SANTOS, Boaventura S. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SENNA, Ronaldo de Salles. *Jaré: uma face do candomblé: manifestação religiosa na Chapada Diamantina*. Feira de Santana: UEFS, 1998.

STEIL, Carlos A. *O sertão das romarias*. Petrópolis: Vozes, 1996.

SONTAG, Susan. *A doença como metáfora*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

SOUZA, B. M. *A experiência da salvação*. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

SOUZA, B. M. A cura divina entre os pentecostais. In: *A vida em meio à morte num país de Terceiro Mundo*. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 89-99.

TERRIN, A. N. *O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões*. São Paulo: Loyola, 1998.

VELHO, J. M. A. *Guerra de orixás*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

WEINGAERTNER, Nelso. Ocultismo – religiosidade popular? *Estudos Teológicos*, v. 16, n. 3, p. 25-32, 1976.

ZALUAR, Alba. Milagre e castigo divino. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: ISER, n 5, p. 161-187, 1980.

Índice remissivo

- Ciências da Religião, 19, 108,
109, 110, 111, 197
- corpo, 46, 59, 66, 87, 89, 97,
99, 113, 140, 141, 156,
177, 182, 185, 187, 189,
190, 193
- cristianismo, 20, 24, 26, 30,
31, 32, 33, 43, 44, 45, 52,
55, 58, 95, 102, 106, 109,
110, 113, 115, 151, 152,
158, 162, 165, 167
- cura, 23, 63, 95, 96, 99, 106,
139, 173, 174, 175, 177,
180, 181, 182, 183, 184,
189, 190, 191, 193, 194,
195, 197, 198, 199, 200
- Deus, 27, 30, 46, 50, 51, 53,
54, 55, 57, 60, 102, 103,
104, 105, 108, 110, 111,
114, 115, 125, 137, 147,
160, 162, 169, 175, 180,
190, 191, 192, 193, 195,
197
- Espiritualidade, 41, 43, 45,
46, 47, 53, 54, 55, 59, 61
- IECLB: Igreja Evangélica de
Confissão Luterana no
Brasil, 18, 19, 22, 23, 24,
31, 71, 103, 108, 110, 111,
112, 114, 116, 124, 125,
126, 128, 141, 144, 175,
176, 177, 194, 195, 197
- indígena, 77, 82, 83, 91, 103
- Maffesoli, 142
- Matriz religiosa, 156
- Max Weber, 125, 140, 158
- mediunidade, 157, 182, 185
- missão, 46, 103, 104, 105,
108, 109, 110, 149, 166,
169, 187
- neopentecostalismo, 158,
159, 161, 167, 179, 189
- Nova Era, 94, 95, 147, 152,
153, 161, 167, 168, 193,
199
- Pastoral, 62
- pentecostalismo**, 24, 154,
155, 157, 158, 160, 167,
174, 175, 179, 189, 190,
191, 192, 193, 194, 198,
200
- reencarnação*, 98, 156
- religiões, 18, 19, 20, 21, 23,
26, 27, 28, 29, 30, 32, 33,
35, 36, 37, 39, 40, 43, 44,
45, 46, 52, 54, 57, 58, 61,
77, 82, 98, 101, 105, 109,
110, 111, 112, 113, 114,
116, 140, 147, 148, 149,
150, 151, 152, 153, 156,

157, 161, 163, 164, 165,
166, 167, 168, 169, 170,
173, 178, 183, 185, 188,
195, 197, 199

religiões mediúnicas, 23,
115, 156

ritual, 59, 78, 80, 85, 88, 89,
90, 119, 123, 126, 150,
156, 167, 168, 182, 184,
198

Sincretismo, 20, 26, 31, 35,
43

sociologia: análise
sociológica, 64, 65, 66,
139, 140, 142, 171

subterrâneo religioso, 116,
117, 118, 119, 138, 139,
142, 143, 157, 167, 176,
197

transversalidade, 146, 147,
148, 149, 153, 154, 155,
156, 165, 194, 197

umbanda, 23, 126, 129, 138,
156, 157, 158, 159, 172,
173, 174, 175, 178, 179,
180, 181, 182, 186, 189,
192, 198, 199

Autores

Oneide Bobsin é graduado em Teologia pela Escola Superior de Teologia (1981), mestrado em Ciências da Religião (1984) e doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1992). Professor titular da Escola Superior de Teologia (Faculdades EST) em Ciências da Religião. Coordenador do Grupo de Pesquisa Identidade étnica e interculturalidade. Tem realizado pesquisa e estudos na interface das diversas manifestações do Protestantismo com outros fenômenos religiosos brasileiros e globais

André Droogers é professor de Antropologia da Religião na Universidade Livre de Amsterdam. Entre 1980 e 1985 foi docente de Estudos da Religião na Faculdades EST em São Leopoldo, RS. De 1991 a 1995 foi Presidente da Associação de Antropologia da Holanda.

Saskia Ossewaarde é ministra da Igreja Holandesa Reformada e foi docente de Estudos da Religião na Faculdades EST em São Leopoldo, RS, de 1986-1996. Ela traduz poemas, canções e orações brasileiras.

Marcelo Ramos Saldanha é teólogo e doutor em filosofia. Professor colaborador do Programa de Pós-graduação das Faculdades EST, São Leopoldo/RS, por meio da bolsa PNPd/CAPES. Membro do Grupo de Pesquisa Identidade Étnica e Interculturalidade, do Círculo fenomenológico da vida e da clínica – USP e pesquisador do CLEPUL, Centro de Investigação da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Average 14pt (título 1); Average 10,5 pt (Corpo do texto); Average 8pt (Rodapé).

Publicação eletrônica em PDF

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de
Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) –
Código de Financiamento 001

