FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO

COMPREENDENDO AS IDEIAS RELIGIOSAS
A PARTIR DAS SUAS MANIFESTAÇÕES

CÁCIO SILVA

NOVA EDIÇÃO
REVISADA E AMPLIADA



VIDA NOVA

FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO

Quem deseja anunciar a mensagem de Cristo para outra cultura de forma inteligível, relevante e aplicável precisa desenvolver uma habilidade essencial: analisar as manifestações religiosas e as ideias que estão por trás delas. E para isso, esta obra apresenta uma ferramenta importantíssima, a Fenomenologia.

Nesta obra a Fenomenologia será considerada como área da Antropologia voltada para o estudo das manifestações religiosas e como disciplina a serviço da Missiologia. Seu objetivo é responder as seguintes questões: Que ideias estão por trás das manifestações religiosas? Quais as implicações dessas ideias para a comunicação do evangelho?

Sem dúvida, o autor abordará conceitos importantes para os estudos religiosos, como sagrado e profano, símbolo, mito, rito e dogma, bem como animismo e sincretismo. Todos esses conceitos serão abordados com profundo embasamento teórico, porém sem jamais perder de vista sua aplicação à prática missionária.

ISBN 978-85-275-0587-1
9 788527 505871

VIDA NOVA

vidanova.com.br

É uma alegria imensa ver missionários que têm profundidade missiológica, como Cácio Silva. Este livro é uma prova da capacidade e do conhecimento de um missionário praticante e chega em boa hora! Nesse momento que as missões vivem no Brasil, quando há discussões e conflitos sobre contextualização, aceitação e inclusão de ritos e práticas religiosas no processo de evangelização e discipulado, este livro serve como guia e estabelece um critério de decisão. *Fenomenologia da religião* aumenta nossa compreensão sobre os verdadeiros significados religiosos dos que nos cercam e nos ajuda a levar o evangelho que transforma pessoas no mais íntimo da vida.

Dra. Barbara Burns, missionária no Brasil desde 1969. É editora dos livros *Contextualização missionária* e *Costumes e culturas*, publicados por Edições Vida Nova.

Os fenômenos religiosos formam um dos capítulos mais fascinantes e complexos da Antropologia. Estudá-los é buscar conhecimento de fatos culturais que abrigam a identidade mais objetiva do grupo. Este livro é fruto de um trabalho primoroso que destaca a Fenomenologia da Religião como área de estudo e ferramenta de trabalho para a observação e a compreensão cultural das sociedades humanas. Nele, Cácio Silva não apenas expõe com clareza o conteúdo, mas também nos desafia a aplicar o conhecimento que nos leva a compreender melhor o outro, seu universo e pensamento.

Dr. Ronaldo Lidório, bacharel em Teologia, habilitado em Missiologia e pós-graduado em Antropologia Cultural e Intercultural. Autor dos livros *Comunicação e cultura* e *Introdução à antropologia missionária*, publicados por Edições Vida Nova.



Cácio Silva, pastor presbiteriano e missionário da WEC Brasil (Missão AMEM) e APMT entre indígenas da Floresta Amazônica, no Projeto Amanajé. É professor de Fenomenologia da Religião e consultor do Instituto Antropos nas áreas de Antropologia e Missiologia. Tem bacharelado em Teologia, habilitação em Linguística, especialização em Antropologia Intercultural e mestrado em Missiologia. Atua entre o povo Yuhupdeh na área de educação intercultural bilíngue. É casado com Elisângela, pai de Maria Elisa e Micael.

FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Silva, Cácio
Fenomenologia da religião: compreendendo as ideias religiosas a partir das suas manifestações / Cácio Silva. – São Paulo: Vida Nova, 2014.

224 páginas.

ISBN 978-85-275-0587-1
1. Religião – Filosofia 2. Cristianismo 3. Fenômenos religiosos I. Título

14-0510 CDD-210

Índices para catálogo sistemático:
1. Religião – Filosofia

FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO

COMPREENDENDO AS IDEIAS RELIGIOSAS
A PARTIR DAS SUAS MANIFESTAÇÕES

CÁCIO SILVA

NOVA EDIÇÃO
REVISADA E AMPLIADA

VIDA NOVA

Copyright © 2014 Edições Vida Nova

1.ª edição: 2014

Publicado no Brasil com a devida autorização e com todos os direitos reservados por Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, Caixa Postal 21266, São Paulo, SP, 04602-970

www.vidanova.com.br | vidanova@vidanova.com.br

Proibida a reprodução por quaisquer meios (mecânicos, eletrônicos, xerográficos, fotográficos, gravação, estocagem em banco de dados, etc.), a não ser em citações breves com indicação de fonte.

ISBN 978-85-275-0587-1

Impresso no Brasil /*Printed in Brazil*

Supervisão Editorial
Marisa K. A. de Siqueira Lopes

Revisão
Heloisa Menzen de Camargo Cesar

Revisão de Provas
Edson Yukio Nakashima
Fernando Mauro S. Pires

Coordenação de Produção
Sérgio Siqueira Moura

Diagramação
Assisnet Design Gráfico Ltda.

Capa
Souto Crescimento de Marca

Todas as citações bíblicas, salvo indicação contrária, foram extraídas da versão Almeida Século 21, publicada com todos os direitos reservados por Edições Vida Nova.

À Elisângela,
minha amada esposa,
fiel e doce companheira
com quem tenho dividido a alegria
de servir ao Senhor.

Sumário

Agradecimentos 9
Nota à edição ampliada 11
Prefácio 13

Introdução 15

1. Ciências da Religião 21
   Os vários caminhos de investigação do fenômeno religioso
2. Fenomenologia da Religião 29
   Compreendendo as ideias religiosas a partir das suas manifestações
3. Fenomenologia da Religião e Teologia Bíblica 47
   Dando respostas certas a perguntas certas
4. O universo do homem religioso 58
   Distinguindo o sagrado e o profano
5. Símbolo 87
   A transignificação de objetos e atos
6. Mito 101
   O relato de fatos fundantes
7. Rito 124
   A gesticulação do símbolo e do mito
8. Dogma 143
   A reflexão sobre o mito e o rito
9. Animismo 149
   O mundo animado por forças místicas
10. Sincretismo 163
    Compreendendo as diferentes fontes religiosas
11. Análise fenomenológica e comunicação do Evangelho 175
    Usando as ideias na transmissão da mensagem
12. Fenomenologia da Religião e discernimento espiritual 184
    Indo além do humano

Bibliografia 195
Anexo — Mitos e ritos 207

Agradecimentos

A Ronaldo Lidório, líder, consultor e amigo, com quem tenho dialogado sobre Fenomenologia e que prontamente leu este texto, tecendo comentários e propondo valiosas sugestões.

À Frances Popovich, primeira a lecionar Fenomenologia no meio missionário brasileiro, nos idos de 1987.

À Margaretha Adwardana, que despertou meu interesse por essa área de pesquisa e com quem estudei Fenomenologia pela primeira vez.

A Alcir Almeida, que me desafiou e me incentivou a enveredar pelos caminhos do ensino de Fenomenologia.

Nota à edição ampliada

Esta não é apenas uma segunda edição de *Fenomenologia da Religião*, mas sim uma edição ampliada. O texto original foi mantido, mas, ao longo de todo o texto, foram feitas várias inserções visando comunicar melhor algumas ideias e, principalmente, gerar mais aplicabilidade do conhecimento. Vários exemplos práticos de aplicação foram introduzidos.

Alguns conceitos, que foram mencionados anteriormente de forma breve, agora puderam ser consideravelmente ampliados. A emblemática discussão sobre mitos e evangelização, o complexo conceito de magia e suas implicações para a comunicação do Evangelho, as forças impessoais, o aeticismo e a terminologia para Deus são alguns desses conceitos.

Além disso, acrescentou-se um capítulo inteiro, dedicado exclusivamente à aplicação dos conceitos principais. Quanto à questão sobre a transmissão intercultural da mensagem — quais são as possíveis implicações de ideias como forças pessoais e forças impessoais, espiritualismo e magia, eticismo e aeticismo, afetividade e utilitarismo, messianismo e fatalismo, hierarquia e igualitarismo? —, o capítulo 11 apresenta algumas possíveis implicações e também sugere soluções.

Por fim, a bibliografia e as sugestões bibliográficas também foram atualizadas e ampliadas.

Prefácio

Analisar e compreender um fenômeno religioso em nossa cultura ou em outra é realizar um exercício para o qual nem sempre estamos preparados.

O estudo específico da Fenomenologia da Religião é uma linha de pesquisa relativamente nova na Antropologia e, apesar de a expressão ter sido utilizada por Saussaye, em 1887, o seu valor acadêmico como área distinta de estudo consolidou-se bem mais tarde, no início do século 20.

Essa área de estudo, porém, é um divisor de águas na dinâmica missionária, com aplicação inquestionável tanto no que diz respeito à elucidação da cosmovisão da cultura observada como no que diz respeito à contextualização da mensagem a ser transmitida. Em outras palavras, o propósito desses estudos é cooperar para que o Evangelho não se torne uma mensagem alienígena para um povo que possua diferentes pressupostos de cultura e vida.

Croatto chama a atenção para a diferença entre o historiador e o fenomenólogo, afirmando que este procura o significado da religiosidade humana, enquanto aquele se preocupa com as evidências deixadas. A Fenomenologia da Religião é, portanto, um instrumento de estudo e compreensão dos elementos do além em certa sociedade ou segmentação humana e da interação deles com o mundo do aquém, sendo também um instrumento de análise do fenômeno *per si* e objetivando perceber o seu valor para o povo.

Neste livro, com rara clareza e profundidade, Cácio Silva aborda esse complexo assunto, levando-nos a trilhar a história da

fenomenologia, seu desenvolvimento como método científico e seu valor tanto para a Antropologia Cultural quanto para o campo missionário.

O texto é resultado direto do envolvimento do autor com o estudo da Fenomenologia da Religião e de sua experiência como professor e pesquisador na área. Dessa forma, Cácio não se limita a nos apresentar o assunto de modo acadêmico, mas desafia-nos a aplicá-lo na santa tarefa de comunicar Jesus a povos que pensam de maneira diferente, agrupam-se de forma diferente e experimentam diferentes fenômenos religiosos. Cácio o faz de modo cativante e didático.

A exploração dessa área de estudo contribui para suprir uma grande necessidade da força missionária brasileira: aprofundamento na formação antropológica.

Creio que a formação de um missionário que interage em um contexto transcultural está baseada em um tripé: Teologia, Linguística e Antropologia. Sem dúvida, há ótimos centros teológicos que estudam missões e diversos centros de formação linguística, com aplicabilidade missionária, mas há pouco investimento no esforço antropológico. Este livro é uma resposta a essa realidade e verdadeiramente contribui para que o tripé da formação missionária seja fortalecido.

Que ele seja lido e assimilado com o compromisso de ser utilizado como instrumento para uma transmissão responsável do amor de Deus — aos de perto e aos de longe.

Ronaldo Lidório

Introdução

Os Xacriabá vivem no norte de Minas Gerais, somando mais de sete mil indígenas, distribuídos em 23 vilarejos.

Seu principal ritual é o *toré*, que envolve cantorias e danças, e é realizado, com frequência, sempre à noite e sem data predeterminada, sendo necessário, portanto, convocações. A participação de estranhos é proibida, pois *Yayá*, principal entidade dos Xacriabá, não se manifesta na presença de estranhos. Também são excluídos os que se casam com "brancos", pois *Yayá* gosta apenas daqueles que têm o seu sangue. Somente os membros aceitos como efetivos podem participar do ritual. É realizado no terreiro, local em forma de círculo, com chão batido e limpo. Esse lugar fica próximo a uma caverna onde vive *Yayá*, e o acesso é difícil, não havendo trilhas abertas nem indicações de direção.

Ao chegar ao terreiro, os participantes são orientados quanto à posição que devem ocupar. Todos devem estar vestidos de branco e descalços. Antes de iniciar as danças, é preparada uma bebida chamada *jurema*, que possui efeito alucinógeno. Ao começar o ritual, o pajé retira das pedras o bastão sagrado e o coloca em um canto do terreiro. Esse bastão, de tamanho médio, é de madeira e foi fabricado por um antepassado distante, podendo ser tocado apenas pelo pajé, pois, conforme eles creem, se outra pessoa o tocar, morrerá imediatamente. Ele fica guardado em uma pedreira, sendo retirado de lá somente para o *toré*.

Segundo a crença dos Xacriabá, em um determinado momento, o bastão começa a movimentar-se sozinho, emitindo fumaça pelas extremidades e formando uma cruz de fumaça que nem todos conseguem ver. Por fim, o bastão para sobre uma grande tigela sagrada. Essa tigela faz parte do conjunto de objetos sagrados, juntamente com o bastão e as pequenas tigelas, que é chamado de *tralha*. A *jurema* é distribuída entre os participantes nas tigelas pequenas. Logo após isso, ocorre a manifestação de *Yayá* em caráter de oráculo, trazendo respostas, avisos, orientações e repreensões não apenas pessoais, mas também comunitárias.[1]

Imagine que você é um missionário que acabou de chegar para trabalhar com os Xacriabá. Apesar de normalmente não ser permitida a presença de estranhos, o pajé autorizou que você observasse o ritual de longe. É lua cheia e o céu está aberto. De uma pequena elevação, você consegue observar tudo e ouvir bem. Atentamente, observa o dançar frenético dos participantes, com suas roupas brancas coladas ao corpo em razão do suor. As pisadas são tão fortes que você sente a vibração do solo debaixo dos seus pés. Também ouve as cantorias, no meio das quais os participantes pronunciam palavras e até frases que parecem não fazer sentido. O que você anotará? Que fenômenos você percebe no ritual? Que perguntas você fará? Quais são as possíveis implicações desses fenômenos para a comunicação do Evangelho ao povo? Quais são os principais ensinos bíblicos que deverão ser transmitidos em resposta a esses fenômenos?

Um ritual como esse é formado por vários fenômenos religiosos, e a Fenomenologia da Religião tem a tarefa de estudá-los na tentativa de compreender as ideias que estão por trás deles e o que eles significam para aqueles que os praticam. Antes de o missionário apresentar o Evangelho para determinado povo, sua primeira providência deve ser buscar uma compreensão satisfatória da cultura desse povo, que envolve sistemas complexos que regulamentam o comportamento do grupo social.

---

[1]Silva, Cácio. *Minas indígena: levantamento sociocultural e possibilidades de abordagens missionárias nos grupos indígenas de Minas Gerais*. Viçosa: CEM, 2002 (dissertação de mestrado), p. 49.

Dentro do espaço cultural, encontramos o sistema de parentesco, a organização política, a cultura material, a etnocognição e muitas outras áreas nas quais é possível nos concentrarmos em uma análise. No processo de análise, lançamos mão de ciências específicas que fornecem métodos de pesquisa adequados. A ciência que mais tem contribuído para o trabalho missionário na compreensão de povos que são alvo de evangelização é a Antropologia Cultural, a qual se ocupa de todas as áreas mencionadas anteriormente.

Há, entretanto, dois sistemas culturais que são demasiadamente amplos e complexos, sendo necessário abordá-los de forma mais específica. São eles a língua e a religião. De acordo com o etnólogo alemão Lothar Käser, "a religião é um fenômeno universal, presente em todas as culturas",[2] posto que o ateísmo é uma manifestação mais de cunho individual ou, no máximo, uma opção política. Do ponto de vista cultural, todo grupo social apresenta manifestações religiosas.

Na prática, porém, todos esses sistemas culturais são inseparáveis, pois estão totalmente interligados. São distinguidos apenas para fins de análise. A bem da verdade, essa divisão de cultura em sistemas é uma elaboração do observador. Prova disso é que quase nenhuma língua sem escrita possui uma palavra para o conceito *religião*, no mesmo sentido que o usamos. Isso se dá porque a religião permeia todas as áreas da cultura e, portanto, uma análise segura dela só pode acontecer por meio de uma abordagem multidisciplinar. Como comenta o antropólogo brasileiro Luiz Gonzaga Mello, "só é possível isolar a religião dentro da cultura como um recurso didático e metodológico".[3]

De todo modo, para a análise da cultura como um todo, utilizamos a Antropologia Cultural ou, mais especificamente, a Etnografia; para a análise da língua, usamos a Linguística; e, para a análise da religião, lançamos mão da Fenomenologia.

---

[2]Käser, Lothar. *Diferentes culturas: uma introdução à etnologia*. Londrina: Descoberta, 2004, p. 187.

[3]Mello, Luiz Gonzaga. *Antropologia cultural: iniciação, teorias e temas*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 390.

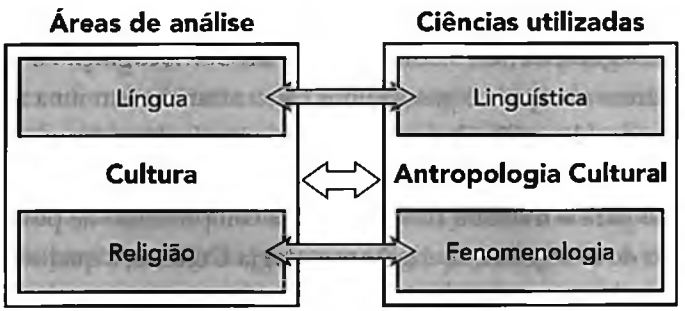


Figura 1: Fenomenologia como área da Antropologia

Assim sendo, a Fenomenologia é para o estudo da religião o que a Linguística é para o estudo da língua. Nos currículos de treinamento missionário no Brasil, há uma crescente ênfase no estudo de Antropologia e Linguística, mas, de modo geral, o estudo da Fenomenologia da Religião ainda é pouco explorado.

A Fenomenologia da Religião é uma disciplina extensa, complexa e relativamente nova no meio missionário. Além disso, pode ser abordada conforme várias perspectivas. Nos cursos de Ciências da Religião oferecidos por algumas universidades brasileiras, por exemplo, a disciplina é oferecida com base em uma perspectiva mais filosófica e reflexiva, partindo de pressupostos existencialistas.[4] Todavia, a Fenomenologia da Religião com mais aplicabilidade missionária parte de uma perspectiva antropológica, seguindo uma abordagem multidisciplinar.

O presente trabalho é resultado das minhas pesquisas pessoais, que foram motivadas por necessidade de ferramentas ministeriais e por um particular interesse na área. O leitor observará que, de certa forma, o texto é bastante tendencioso, no sentido de que me valho de meus próprios estudos sobre sociedades indígenas, animistas e sincretistas — outro pesquisador poderia, por exemplo, visualizar outras religiões em sociedades urbanas. Isso ocorre pelo fato de o meu ministério ser exatamente com grupos indígenas. Boa parte dos exemplos

[4]Um bom exemplo disso pode ser visto no livro *Fenomenologia e análise do existir*, organizado por Dagmar Castro (2000), resultado do *I Encontro de Fenomenologia e Análise do Existir* da *Universidade Metodista de São Paulo*, promovido pelo *Grupo de Pesquisa em Fenomenologia e Ciências da Religião*, em 2000.

e dos relatos de mitos e ritos vem de observações e experiências entre indígenas de Minas Gerais — pois desenvolvi minha pesquisa entre esses grupos — e indígenas do noroeste da Amazônia — pois é nessa região que atuo ministerialmente. Os princípios apresentados neste texto, porém, são aplicáveis a qualquer contexto religioso.

Visando à aplicabilidade, procuro mesclar teoria e estudo de casos variados. No final dos capítulos principais, há uma seção chamada EXERCITE..., com sugestões de exercícios para o leitor imediatamente praticar o que leu. Em seguida, há uma segunda seção chamada LEITURA COMPLEMENTAR, que contém sugestão de bibliografia em português mais específica sobre o tema do capítulo. A grande maioria das fontes sugeridas é secular — clássicos da Fenomenologia e da Antropologia. Isso ocorre devido à falta de publicações evangélicas nessa área. Nessa seção, o leitor que deseja aprofundar seus conhecimentos encontra boas dicas para enriquecer a bibliografia, mas deve-se sempre fazer uma leitura crítica das obras sugeridas.

Não tenho pretensão de apresentar um texto conclusivo. Apenas compartilho resultados iniciais da minha pesquisa pessoal na expectativa de que eles sirvam para auxiliar outros missionários também interessados em Fenomenologia. Espero que este trabalho desafie outros a irem além, desvendando o imenso universo da Fenomenologia da Religião.

1

CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Os vários caminhos de investigação do fenômeno religioso

As Ciências da Religião surgiram, como campo acadêmico, somente na segunda metade do século 19, como resultado de estudos de História da Religião, que na época era aceita apenas como disciplina. No início, as Ciências da Religião foram, por muito tempo, tributárias da Filosofia e da Teologia, chamadas de "velhas mães", mas, aos poucos, ganharam sua autonomia.[1]

Ainda hoje, há uma discussão acirrada acerca da terminologia correta: Ciência da Religião, Ciência das Religiões, Ciências da Religião ou Ciências das Religiões? Em outras palavras, existe um único método de pesquisa (ciência) e um único objeto de estudo (religião)? Os cientistas da religião ainda não chegaram a um consenso a esse respeito, e não é nosso objetivo entrar no mérito da questão.[2]

O fenômeno religioso pode ser estudado a partir de várias perspectivas, cada uma com suas particularidades e com objeto e método próprios. Assim, no campo das Ciências da Religião, surgiram várias correntes ou escolas de estudo do fenômeno religioso.

---

[1]No Brasil, o curso de Ciências da Religião, como área acadêmica, surgiu no final da década de 1970 e, ao ganhar a cada dia mais credibilidade, têm-se firmado no país. Várias universidades já oferecem pós-graduação em Ciências da Religião, tais como Umesp, PUC-SP, UFJF e Mackenzie.

[2]Para mais compreensão desse tema, ver o texto Ciência da Religião, Ciências da Religião, Ciências das Religiões? do antropólogo e professor de Ciência da Religião da UFJF, Marcelo Lima, em: Teixeira, Faustino (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 197-232.

ESCOLAS HISTÓRICO-RELIGIOSAS

As escolas histórico-religiosas surgiram na segunda metade do século 19, e suas raízes remontam à publicação da obra *História natural da religião*, de David Hume (1711–1776), em 1757. Elas ganharam credibilidade especialmente devido ao fato de o padre e etnólogo italiano Wilhelm Schmidt (1862–1954) ter fundado, em Viena, uma escola dedicada à pesquisa das influências de uma cultura sobre outra. Para essa escola, a forma religiosa mais antiga seria a dos pigmeus, da Floresta Tropical Africana, visto que tal povo se encontra no estágio econômico mais primitivo do mundo. Schmidt concentrou anos de pesquisa à ampliação da teoria de outro conhecido historiador das religiões, o escocês Andrew Lang (1844–1912). Lang levantou a tese de que as sociedades iletradas creem em um ser supremo, criador primordial que, apesar de não ser ativo, continua a ser um referencial ético para o povo. Como resultado de suas extensas pesquisas, Schmidt publicou uma obra monumental, em 12 volumes, com mais de 11 mil páginas, chamada *Origem da ideia de Deus* (1912ss), a qual contempla um número extensivo de "religiões primitivas" da Terra.

Outro grande vulto da escola histórico-religiosa foi o italiano Raffaele Pettazzoni (1883–1959), para quem se instituiu, em 1924, na Universidade de Roma, a primeira cátedra italiana de História das Religiões. Pettazzoni transitou do historicismo absoluto para o campo histórico-religioso e dedicou-se à tese de que a forma original da religião não era o monoteísmo, mas sim o politeísmo, apesar de concordar com Lang quanto à ideia do ser supremo. Seus discípulos mais destacados tornaram-se famosos historiadores de religião, como: o húngaro Ângelo Brelich (1913–1977), que sucedeu Pettazzoni na cadeira de História das Religiões na Universidade de Roma; Ernesto de Martino (1908–1965), adepto das propostas da psicanálise e do existencialismo; e Vittorio Lanternari (1918–2010), cujo interesse está relacionado aos fenômenos religiosos e culturais de fronteira, que geram sincretismo.

A História das Religiões, como campo de pesquisa, interessa-se pelo conjunto de fatos religiosos enquanto manifestações da cultura humana, podendo estabelecer um método de estudo descritivo, analítico ou comparativo. Dessa forma, sua grande utilidade está na

classificação das religiões e no fornecimento de dados para fins de comparação, mas dificilmente possibilita a compreensão do significado último da experiência religiosa para o próprio homem religioso.

ESCOLAS LINGUÍSTICAS

Ainda na primeira metade do século 19, surgiu a Linguística Comparada indo-europeia, que acabou propondo métodos de estudo do fenômeno religioso. Foi o linguista e historiador alemão Friedrich Max Müller (1823–1900) que propôs o primeiro cruzamento sistemático da linguística com o mundo das religiões. Para ele, as palavras são originariamente eventos. Os nomes de divindades evocam fatos históricos ou fenômenos da natureza. Assim, estudando a origem dos nomes, é possível descobrir a origem das religiões. Em suas pesquisas, Müller percebeu que os nomes de muitos deuses tinham uma origem linguística comum. Por exemplo, nos Vedas, escritos em sânscrito, aparece o nome *Agni*, uma das principais divindades da Índia. Em latim, aparece o nome *Ignis* e, em eslavo antigo, *Ogny*. Para Müller, são apenas nomes diferentes, em línguas diferentes, que se referem a uma mesma entidade. É o mesmo caso de *Dyaus*, conhecido em grego como *Zeus*, em latim, como *Jouis* e, no alto-alemão, como *Zio*. Em sânscrito, *Agni* significa *fogo* e *Dyaus* significa *céu brilhante*. Müller propôs, então, que as entidades espirituais seriam apenas fenômenos da natureza divinizados pelos povos antigos. Surgiu, assim, a teoria de que a forma mais antiga de religião seria o naturismo, ou seja, a adoração das forças cósmicas da natureza, como ventos, rios, astros, plantas, animais e rochas, além dos já mencionados fogo e céu.[3]

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

---

[3]Durkheim, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989 [1912], p. 81, 108, 109.

Apesar da sua considerável contribuição, entretanto, hoje há consenso entre os estudiosos quanto à limitação da linguística no alcance do real significado da religiosidade.

ESCOLAS PSICOLÓGICAS

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

Sem sombra de dúvida, entretanto, os pesquisadores mais conhecidos nessa área são o morávio Sigmund Freud (1856–1939) e o suíço Carl Gustav Jung (1875–1961).

Freud fez uma abordagem negativa da religião, interpretando-a como produto de conflitos ancestrais equivalentes à infância da humanidade. Em *Totem e tabu* (1913), ele tentou explicar a origem da religião por meio da controversa teoria do complexo de Édipo.[4] De acordo com Freud, na época dos ancestrais da humanidade, em uma *horda primeva*[5], teria existido um pai prepotente e ciumento que ficava com todas as mulheres do seu clã, expulsando seus filhos de

[4]Freud, Sigmund. *Totem e Tabu.* Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 162-178. Posteriormente, Freud retomou e levou adiante essa questão, especialmente em seu livro *Moisés e o monoteísmo* (1939), p. 99-112.

[5]Freud usa a linguagem de Darwin, ampliada por Atkinson (1903), na qual *horda* indica um grupo relativamente pequeno, mais ou menos organizado e muito próximo do que hoje é chamado de clã.

casa. Um dia, seus filhos juntaram-se, mataram-no e devoraram-no em um banquete totêmico de comunhão. Para os filhos, o homicídio tornou-se causa de profundo sentimento de culpa, e o pai, morto, tornou-se mais poderoso do que era quando vivo. Nesse clima de remorso coletivo, os filhos passaram a proibir relações com as mulheres do seu próprio grupo, as quais antes tanto desejavam, surgindo, assim, a exogamia. Também proibiram a matança de um determinado animal, que passou a representar o pai, dando, assim, origem ao totemismo.[6] A imagem do pai continuou a fortificar-se, surgindo, assim, a ideia de Deus. Referindo-se a esse pai assassinado, Freud afirmou que, "no fundo, Deus nada mais é do que um pai glorificado" e que a raiz de toda forma de religião é a saudade do pai.[7]

Jung, por sua vez, adotou uma postura positiva, mas interpretou a religião como uma resposta ao inconsciente coletivo que se formaliza em profundas marcas psíquicas, tendo a religião, portanto, um papel estabilizador da personalidade.

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

O professor de Fenomenologia, Waldomiro Octavio Piazza, critica essa escola por sugerir que "a religião não passa da expressão de sentimentos e temores do subconsciente humano",[8] ou seja, é fruto da imaginação do homem.

---

[6]Freud apoia tanto a teoria de Durkheim (1912), segundo a qual o totemismo é a forma mais antiga de religião, como as discussões da época sobre a ligação entre *exogamia* e *totemismo*. *Exogamia* é a prática de casamento com pessoas de outro grupo, clã, aldeia ou, até mesmo, povo, e é muito comum entre povos tribais. O contrário é a *endogamia*, prática de casamento com pessoas do mesmo grupo social ou linguístico.

[7]Freud, Sigmund. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 170.

[8]Piazza, Waldomiro Octavio. *Introdução à Fenomenologia Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 271. Piazza é brasileiro, formado em Filosofia e Teologia em Roma, onde também estudou Fenomenologia da Religião e História das Religiões.

ESCOLAS SOCIOLÓGICAS

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

Na área francesa das escolas sociológicas, surgiu Émile Durkheim (1853–1917), que se tornou o maior expoente dessa escola. Para esse sociólogo, tudo o que há de essencial na sociedade é fruto da religião e, portanto, a essência da religião é a ideia de sociedade. A partir dos seus estudos feitos entre grupos australianos, Durkheim levantou a tese de que a forma mais antiga de religião seria o totemismo[9]. Sobrinho e discípulo de Durkheim, Marcel Mauss (1872–1950) também se tornou um grande vulto, dirigindo seus interesses para o âmbito etnológico e dedicando-se ao estudo das sociedades iletradas, especialmente no que diz respeito a seus sistemas mágicos e formas de sacrifício. Nesse sentido, Gabriel Le Brás (1891–1970) marcou uma reviravolta na Sociologia da Religião com sua tentativa de criar uma metodologia destinada a medir a prática religiosa dentro das dinâmicas sociais.

No contexto alemão, destacou-se o historiador Max Weber (1864–1920), que se dedicou à investigação sobre a ética econômica das grandes religiões. Amigo e colega de Weber, Ernst Troeltsch (1865–1923) também despontou na Sociologia da Religião; mas, como Saint-Simon, dedicou-se à história e à sociologia do cristianismo.

As escolas sociológicas contribuem muito para a compreensão do fenômeno religioso, especialmente no estudo da função social da religião. No entanto, sérias críticas têm sido feitas a elas em decorrência de reduzirem o fenômeno religioso a um subproduto da sociedade. Como comentam Filoramo e Prandi,

---

[9]Durkheim, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 125.

> A sociologia da religião não coloca a religião no centro dos seus interesses; antes, fixa a atenção no fato religioso entendido como "produto social" ou como fruto de uma criação coletiva [...]. Assim, o objetivo da sociologia da religião é o estudo das *funções sociais da religião.*[10]

Isso pode ser claramente observado nas palavras do próprio Durkheim:

> O *objeto* da experiência religiosa é a *sociedade* [...]. Se a religião gerou tudo o que existe de essencial na sociedade, é porque a ideia da sociedade é a alma da religião. As forças religiosas são, portanto, forças humanas, forças morais.[11]

ESCOLAS ANTROPOLÓGICAS

Com sua teoria do animismo, o antropólogo inglês Edward Burnet Tylor (1832–1917) foi quem efetivamente deu início ao estudo da religião do ponto de vista antropológico. Nessa teoria, Tylor discordou do seu contemporâneo Max Müller, afirmando que a religião surgiu da concepção de *alma* — princípio vital que *anima* o corpo humano, bem como a natureza. Esse conceito teria surgido com a tentativa do homem antigo de entender e explicar o fenômeno do sonho. A partir do conceito de *alma*, também teria surgido o conceito de *espíritos*. E, dessa forma, as religiões teriam evoluído do animismo politeísta para o monoteísmo.[12] Todavia, foi o polonês Bronislaw Malinowski (1884–1942) quem forneceu um status metodológico à Antropologia, em geral, e ao estudo da religião, em particular, ocupando-se especialmente com o rito e o mito, elementos essenciais para a expressão do sagrado.

Tylor e Malinowski são expoentes da Antropologia Cultural, mas há ainda outra linha de pesquisa nessa área, conhecida como Antropologia Social. Esta teve seu início com o inglês Edward Evan

---

[10]Filoramo, Giovanni; Prandi, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 91.

[11]Durkheim, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 495.

[12]Tylor, Edward Burnet. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: John Murray, 1903, p. 425-427.

Evans-Pritchard (1902–1973), que privilegiou a sociedade como recipiente da cultura. Enquanto a Antropologia Cultural se detém mais a comportamentos, técnicas, linguagens e símbolos, a Antropologia Social volta seu olhar para instituições e, em especial, para sistemas de parentesco. Nesse campo, também se destaca o antropólogo francês Roger Bastide (1898–1974), que estudou a influência da religiosidade africana sobre a brasileira.

Uma terceira linha de pesquisa é o estruturalismo, desenvolvido pelo etnólogo belga Claude Lévi-Strauss (1908–2009). Ele viveu muitos anos no Brasil, onde estudou a cultura dos indígenas Bororo, Kadiwéu, Nhambikuara e outros. Lévi-Strauss estudou mito e rito, e analisou 800 mitos na sua obra *Mitologias* (1964). Também escreveu sobre questões do totemismo e deu mais amplitude aos estudos das relações de parentesco.

Apesar da relevância da Antropologia para a análise cultural de qualquer povo, percebe-se sua limitação no que se refere à religiosidade. Como comenta Dagmar Castro, a Antropologia tende a objetivar a subjetividade humana[13]. De acordo com as palavras de Piazza, especificamente referindo-se a Malinowski e a Lévi-Strauss, a tendência dessa escola é reduzir a religião a uma fórmula para fazer a sociedade funcionar[14]. Assim, especialmente no meio missionário, a Antropologia tem lançado mão da Fenomenologia para análise do fenômeno religioso, como veremos no próximo capítulo.

LEITURA COMPLEMENTAR

ELIADE, Mircea. *Origens.* Lisboa: Edições 70, 1989.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões.* São Paulo: Paulus, 1999.

PADEN, William E. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião.* São Paulo: Paulinas, 2001.

TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica.* São Paulo: Paulinas, 2001.

[13]Castro, Dagmar Silva Pinto de et al. *Fenomenologia e análise do existir.* São Bernardo do Campo: Umesp, 2000, p. 47.

[14]Piazza, Waldomiro Octavio. *Introdução à Fenomenologia Religiosa.* Petrópolis: Vozes, 1983, p. 272.

2

FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO

Compreendendo as ideias religiosas a partir das suas manifestações

HISTÓRIA DA ESCOLA

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

A expressão *Fenomenologia da Religião* propriamente dita foi criada pelo holandês e historiador das religiões Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848–1920). Na primeira edição de *Manual de História das Religiões* (1887), Saussaye usou essa expressão não buscando indicar um novo método, mas apenas usando uma alternativa terminológica para o que era chamado de *religiões comparadas*. Isso ficou evidente quando, dez anos depois, na segunda edição do seu manual, o autor suprimiu a referida seção.

Assim sendo, a primeira expressão significativa da Fenomenologia da Religião vem do holandês Gerardus van der Leeuw (1890–1950),

em *Fenomenologia da Religião* (1933). Ligado à Fenomenologia Filosófica de Husserl, Van der Leeuw propôs um método de compreensão da experiência religiosa — e não apenas de descrição — a partir da análise das suas linguagens ou dos seus meios de manifestação: os fenômenos. Para Van der Leeuw, a meta da pesquisa fenomenológica é atingir a essência da religião, essência esta que o fenomenólogo alemão Gustav Mensching (1901–1978), contemporâneo de Van der Leeuw, definiria como "a experiência do encontro com o Sagrado".[1]

Apesar de afastar-se um pouco da linha filosófica, Van der Leeuw retomou pelo menos dois conceitos básicos de Husserl: a *epoché* e a *visão eidética*. *Epoché* é a suspensão do juízo que o fenomenólogo deve realizar se, de fato, quiser compreender o fenômeno estudado; e *visão eidética* é a busca pela essência do fenômeno em questão.[2]

Gustav Mensching é um dos representantes da escola fenomenológica alemã de Marburgo, fundada pelo eminente Rudolf Otto (1869–1937), autor de *O sagrado* (1917). Apesar de não ser uma obra especificamente fenomenológica, ela ofereceu um modelo de análise fenomenológica a partir da chave hermenêutica da experiência religiosa. Se Otto não chegou a ser um fenomenólogo, seus alunos o foram, aprimorando o método de análise fenomenológica compreensiva, típico da escola de Marburgo.

Um dos nomes mais citados na Fenomenologia da Religião é o do romeno radicado nos Estados Unidos Mircea Eliade (1907–1986). A bem da verdade, Eliade foi um historiador das religiões, e não um fenomenólogo, mas suas pesquisas foram tão extensas que ele acabou deixando um material de valor inestimável para a Fenomenologia da Religião.

A escola fenomenológica lança mão de princípios metodológicos de basicamente todas as demais escolas, mas distingue-se por buscar compreender o que a experiência religiosa significa para o próprio homem religioso. O argentino e professor de Fenomenologia

[1]Citado por, Giovanni Filoramo e Carlo Prandi, em: *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 43.

[2]Husserl, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001, p. 38, 85.

da Religião, José Severino Croatto (1930–2004), sintetiza isso da seguinte forma:

> Aplicada à(s) religião(ões), a fenomenologia não estuda os fatos religiosos em si mesmos (o que é tarefa da história das religiões), mas sua *intencionalidade* (seu *eidos*) ou essência. A pergunta do historiador é sobre *quais* são os testemunhos do ser humano religioso, a pergunta do fenomenólogo é sobre o *que* significam. Não o que significam para o estudioso, mas para o *homo religiosus*, que vive a experiência do sagrado e a manifesta nesses testemunhos ou "fenômenos".[3]

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

TENTATIVA DE CONCEITUAÇÃO

Fenomenologia

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

Religião

Conceitualmente, *religião* é um termo bastante complexo. Em geral, aceita-se que o termo *religião* vem do latim *religare*, significando *religar*,

---

[3]Croatto, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à Fenomenologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 25. Croatto era um padre ecumênico formado em Teologia, Ciências Bíblicas e Orientais e Língua Hebraica. Nascido em Córdoba, Argentina, lecionou Filosofia, História das Religiões e Fenomenologia da Religião em Buenos Aires.

ou seja, a religião é o meio de religar o homem a Deus. Historicamente, entretanto, isso nem sempre foi assim. Em uma época bem remota, Sérvio Sulpício afirmou que a palavra *religião* derivava de *relinquere*, significando *deixar*, *abandonar*. Cícero (século 1 a.C.) sugeria como origem o termo *relegere*, significando *observância do rito*. Foi Lactâncio (séculos 3 e 4 d.C.) quem sugeriu o termo *religare* significando *religar*. Agostinho (século 4 d.C.) também teve sua participação nessa questão, tentando melhorar a conceituação de Cícero, com o termo *religere* significando *reeleger*, mas, posteriormente, concordou com Lactâncio quanto ao termo *religare* significando *religar*. Tomás de Aquino (1224–1274) retomou a questão na tentativa de unificar as propostas de Cícero e Lactâncio, sugerindo o termo *relectione* significando *reescolha* e o termo *religatione* significando *religação*. Além disso, Tomás foi além, reinterpretando Agostinho e tentando dar um basta à questão ao concluir que religião implica propriamente uma relação com Deus.[4]

Filoramo e Prandi comentam sobre certo pesquisador que, comparando 68 respostas que lhe foram enviadas por colegas sobre o modo como definiam religião, objeto de seus estudos, não encontrou sequer duas respostas iguais.[5]

Essas discussões demonstram que, tanto em termos etimológicos como históricos, não há um consenso simples quanto à conceituação de religião. Neste trabalho, afastamo-nos de tentativas de definição etimológica, optando pelas conceituações de cunho antropológico. Nessa área, várias conceituações já foram sugeridas, mas aceitamos a sugestão do antropólogo e missiólogo norte-americano Paul Hiebert, que conceitua religião como "um sistema explicatório que trata das últimas questões da vida e da morte, das razões da própria existência".[6] Nessa mesma linha, também podemos citar o conhecido antropólogo norte-americano Clifford Geertz, que entende "religião como um sistema cultural".[7]

---

[4]Filoramo, Giovanni; Prandi, Carlo, em: *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 255-259.

[5]Idem, p. 193.

[6]Popovich, Frances Block. *Fenomenologia da Religião*. Brasília: ALEM, 1997a, p. 4.

[7]Geertz, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 101-142.

Para Felix Keesing, religião é um sistema explanatório e também interpretativo. É explanatório na medida em que responde sistematicamente aos porquês totais, relacionados diretamente com: *existência* — natureza do mundo e do homem; *poder* — forças dinâmicas do universo; *providência* — funções de manutenção do bem-estar; *moralidade* — vida e morte dos indivíduos. E é interpretativo porque tende a interpretar todo comportamento importante e valorizado, ligando-se aos diferentes setores da vida humana, como economia, política, família, lazer, estética e segurança.[8]

Religião e magia

Os estudiosos, tanto da Antropologia como da Fenomenologia, fazem distinção entre religião e magia. Tal distinção foi inicialmente proposta pelo antropólogo escocês James George Frazer (1856–1941) ao elaborar o conceito de magia, como sistema baseado no princípio da simpatia, com seus diferentes desdobramentos.[9]

Os antropólogos norte-americanos Adamson Hoebel (1906–1993) e Everett Frost abordaram essa questão, dizendo que a religião tem lugar quando a pessoa é subordinada aos seres espirituais, enquanto a magia tem lugar quando a pessoa domina e controla as forças sobrenaturais. Na religião, a oração é uma busca por relacionamento com o sobrenatural de forma submissa, enquanto, na magia, a mesma oração visa a manipular o divino. E, nesse processo de manipulação, o mago age com uma confiança semelhante à do estudante de laboratório, que sabe que, se seguir corretamente as instruções do manual, obterá o resultado esperado[10].

Malinowski exemplifica isso contrastando um rito para evitar um aborto (magia) com um rito de comemoração pelo nascimento de uma criança (religião):

---

[8]Keesing, Felix M. *Antropologia cultural: a ciência dos costumes.* Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961, p. 494.

[9]Frazer, James George. *O ramo de ouro.* São Paulo: Círculo do Livro, 1978, p. 32-46.

[10]Hoebel, E. Adamson; Frost, Everett L. *Antropologia cultural e social.* São Paulo: Cultrix, 1995, p. 367, 368.

> Compare-se um rito destinado a evitar a morte no parto com outro costume típico, uma cerimônia de celebração de um nascimento. O primeiro rito é executado como meio para atingir um fim, tem um objetivo prático definido que é conhecido de todos os que o praticam e pode ser facilmente descoberto por qualquer informador nativo. A cerimônia pós-natal, digamos a apresentação de um recém-nascido, ou uma festa para comemoração do acontecimento, não tem qualquer objetivo; não é um meio para atingir um fim, é o próprio fim.[11]

Durkheim basicamente distingue religião como benéfica e coletiva, enquanto magia como individual e antissocial. Assim, a religião é algo socialmente aprovado, enquanto a magia é censurada pelo grupo social.[12] Para Malinowski, magia e religião estão sempre juntas, agindo lado a lado, seja na construção de uma canoa, seja na pesca, na guerra, na saúde e na morte. Para ele, a religião atende às necessidades emocionais, enquanto a magia atende às necessidades técnicas.[13]

Apesar de concordarmos com essa diferenciação, pelo menos até certo ponto, optamos pela distinção entre magia e *espiritualismo*. O termo espiritualismo, proposto pelo missiólogo e antropólogo brasileiro Ronaldo Lidório, é, nesse caso, equivalente ao termo religião como usado nos textos clássicos supracitados.[14] Dessa forma, magia é entendida como uma manifestação religiosa e observaremos, mais adiante, que compreender sua distinção de espiritualismo é de fundamental importância na análise fenomenológica e na comunicação do Evangelho.

Outra distinção terminológica que deve ser feita é entre religião e religiosidade. Neste trabalho, enquanto o termo *religião* se refere ao sistema explicatório supramencionado, o termo *religiosidade* se refere à manifestação ativa da religião. É a prática religiosa em si, como vivenciada pelo homem religioso.

---

[11]Malinowski, Bronislaw. *Magia, ciência e religião.* Lisboa: Edições 70, 1988, p. 41.

[12]Montero, Paula. *Magia e pensamento mágico.* São Paulo: Ática, 1986, p. 8.

[13]Malinowski, Bronislaw. *Magia, ciência e religião.* Lisboa: Edições 70, 1988, p. 32, 33, 90-93.

[14]Lidório, Ronaldo Almeida. *Antropologia Missionária: a Antropologia aplicada ao desenvolvimento de ideias e comunicação do Evangelho em contexto intercultural.* Manaus: Instituto Antropos, 2008, p. 107.

Fenomenologia da Religião

Segundo o professor de Fenomenologia Antônio Mendonça, "a fenomenologia da religião pode ser vista num duplo sentido: uma ciência independente, com suas pesquisas e publicações, mas também como um método que faz uso de princípios próprios"[15]. A intenção deste trabalho é apresentar a Fenomenologia da Religião como método de pesquisa. Enquanto tal, William Paden a define como "o estudo das coisas em seus aspectos observáveis, contrapondo-se à sua causalidade"[16], ou seja, é o estudo das causas religiosas por meio da observação das suas manifestações. Em vez de causalidade, porém, preferimos trabalhar com o conceito de ideias. Por trás das manifestações religiosas, existem ideias que determinam o real significado da experiência para o homem que a experimenta. Ao usarmos o termo *ideias*, fazemos referência a noções, representações mentais ou padrões de pensamento que norteiam comportamentos e visão de mundo, além de darem sentido às mais diversas experiências da vida. Podemos, portanto, conceituar Fenomenologia da Religião como o estudo das ideias religiosas a partir das suas manifestações.

Ângela Bello, professora de História da Filosofia em Roma, usa o termo "fenomenologia arqueológica"[17] para referir-se ao esforço em busca das ideias por trás dos fenômenos. Para Bello, a Fenomenologia é uma investigação regressiva que permite a escavação no interior da consciência individual e coletiva até que se alcance o significado real da experiência religiosa. A análise fenomenológica é como o trabalho de um arqueólogo. A partir de uma pequena evidência que aparece no solo, ele escava até descobrir grandes fósseis escondidos sob os seus pés. Os fenômenos ou as manifestações religiosas são apenas pequenas evidências que se mostram. Cabe ao fenomenólogo intuir por meio

---

[15]Mendonça, Antônio Gouvêa. "Fenomenologia da Experiência Religiosa". In: Castro, Dagmar Silva Pinto de et al. *Fenomenologia e análise do existir.* São Bernardo do Campo: Umesp, 2000, p. 142.

[16]Paden, William E. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião.* São Paulo: Paulinas, 2001, p. 135.

[17]Bello, Ângela Ales. *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica.* Bauru: Edusc, 1998, p. 13.

delas até alcançar o seu significado mais profundo. Por trás de cada fenômeno, há uma ideia, um significado. É essa ideia que a Fenomenologia procura compreender. A pergunta mais básica no estudo fenomenológico é: que ideia cultural está por trás de cada fenômeno?

EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

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

Referindo-se a um contexto cristão, Piazza afirma, como já havia dito Mensching, que "a essência da experiência religiosa é o 'encontro' do homem com Deus".[18] Seguindo esse raciocínio, pode-se dizer que a experiência religiosa consiste no *encontro* do homem com o sagrado. Tácito Leite Filho chama esse mesmo fato de "relações do homem com a divindade",[19] as quais, para ele, constituem a base de todas as religiões.

Apesar de não se tratar de uma obra especificamente fenomenológica, *O sagrado,* de Rudolf Otto, tem sido considerada a ponte entre a Fenomenologia Filosófica, de Husserl, e a Fenomenologia da Religião, de Van der Leeuw. Na obra, Otto analisa a experiência religiosa afirmando que ela tem por agente o "sagrado",[20] que se manifesta como um "mistério tremendo e fascinante".[21] *Mistério,* porque é algo maravilhoso, que transcende a compreensão do homem, totalmente outro; *tremendo,* porque é uma potência estranha, que se impõe de forma absoluta; e *fascinante,* porque desperta curiosidade, causa fascínio.

---

[18]Piazza, Waldomiro Octavio. *Introdução à Fenomenologia Religiosa.* Petrópolis: Vozes, 1983, p. 106.

[19]Leite Filho, Tácito da Gama. *Origem e desenvolvimento da religião: a religiosidade primitiva.* Coleção História das Religiões, V. I. Rio de Janeiro: JUERP, 1993, p. 9.

[20]O *sagrado,* segundo Otto, é equivalente à concepção judaico-cristã sobre Deus (Birck, 1993, p. 164), diferentemente do *sagrado* de Durkheim e de Eliade, que pode ser tanto o divino, transcendente, como os objetos nos quais o divino se manifesta.

[21]Otto, Rudolf. *O Sagrado.* Lisboa: Edições 70, 2005, p. 23.

Dessa forma, a experiência religiosa ocorre quando o homem entra em contato com o sagrado, o que lhe causa um *sentimento de estado de criatura*,[22] enchendo o seu ser de perguntas, terror e admiração.

A experiência religiosa é, ao mesmo tempo, individual e comunitária. É individual porque o homem religioso a experimenta na sua particularidade e é comunitária porque esse mesmo homem não a contém e, por isso, comunica-se com outros sobre ela. Nesse processo, a experiência religiosa manifesta-se por meio de linguagens próprias, que se apresentam em forma de fenômenos. São esses fenômenos que constituem o objeto da Fenomenologia da Religião.

EPOCHÉ E EIDÉTICA

Os dois conceitos, *epoché* e *eidética*, tornaram-se o principal diferencial da Fenomenologia, pois, enquanto os demais métodos científicos excluíam a subjetividade em favor da objetividade, Husserl sugeriu ser possível compreender o subjetivo, a essência, o *eidos*. Na sua época, estava em voga o psicologismo, para o qual a experiência religiosa não passava de um subproduto da psique humana. A Fenomenologia mudou o foco da análise, afirmando que, independentemente de essa experiência ser um produto da psique ou um real encontro com o sagrado, o que interessa é compreender o que ela significa para o homem religioso, aquele que vivencia tal experiência. Na linguagem do próprio Husserl, é o "voltar às coisas mesmas".[23]

A *visão eidética* é a busca por essa essência do fenômeno. É a tentativa de ver o fenômeno como o próprio homem religioso o vê. Para isso, é necessária a *epoché*, a suspensão do juízo, dos pressupostos. Assim, o sociólogo clássico aproxima-se do homem religioso pressupondo que a experiência dele é fruto de sua vivência social; o psicólogo clássico pressupõe de antemão que a experiência do homem religioso é resultado da psique; e o fenomenólogo tenta não pressupor nada.

Algumas observações fazem-se necessárias. A primeira delas é que, obviamente, como missionários, não concordamos com todos os

[22]Idem, p. 17.

[23]Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, Tomo II, 1ª parte.

postulados e pressupostos da Fenomenologia. Para o fenomenólogo, compreender a experiência religiosa é o fim da análise. Para o missionário, é apenas o meio, pois o que de fato se quer é compreender as ideias para comunicar o Evangelho de forma relevante. Para o fenomenólogo, a suspensão de juízo é definitiva, perpétua. Para o missionário, deve ser usada apenas no primeiro momento, até que se alcance uma compreensão relevante do fenômeno e, assim, se exponha a Palavra, que está acima de todas as culturas, inclusive da dos missionários. A *epoché* é necessária no primeiro momento, porque, se o missionário não retardar um pouco o julgamento bíblico e teológico, chegará a muitas conclusões erradas e a mensagem não terá relevância.

Uma segunda observação é que, mesmo no meio científico, já é consenso a impossibilidade de uma *epoché* total. A total neutralidade na pesquisa científica é uma falácia. É impossível uma total suspensão de juízo. Alguns afirmam que um religioso não pode ser um cientista da religião em função dos seus pressupostos, entretanto um ateu também tem pressupostos em relação à religião e, talvez, mais radicais e preconceituosos do que os do religioso. A dificuldade que ambos terão para suspender o juízo será a mesma, no entanto, apesar da impossibilidade de uma *epoché* total, é possível uma neutralidade, pelo menos parcial, e é esta que deve ser buscada no primeiro momento.

Discordamos também do princípio da vivência. Para alguns fenomenólogos, é necessário não apenas suspender o juízo, mas também vivenciar por algum tempo a experiência religiosa em estudo para que se possa compreendê-la bem. É o que defendem Van der Leeuw e outros: "precisamos viver aquele conteúdo particular de experiência a fim de poder, em seguida, entender como um outro ser humano por sua vez poderia experimentá-lo".[24] Esse foi o caso de Roger Bastide (1898–1974) que, mesmo se identificando como protestante, se iniciou no candomblé brasileiro em busca da compreensão deste.

Poderíamos entrar em um longo diálogo com os principais teóricos da Fenomenologia, discordando de vários dos seus postulados e pressupostos, porém isso foge do propósito deste trabalho, cuja

[24]Bello, Ângela Ales. *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica.* Bauru: Edusc, 1998, p. 107.

intenção é apenas extrair as ferramentas úteis para o trabalho missionário oferecidas pela Fenomenologia.

Outro elemento que surge na busca pelo *eidos* é a intuição. Para aproximar-se da subjetividade da experiência religiosa, é preciso intuir. Esse conceito vem do teólogo e filósofo alemão Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), que precedeu o movimento fenomenológico, mas deixou muitas contribuições para ele. Tommy Goto chama-o de "pré-fenomenólogo".[25] O conceito de intuição em Schleiermacher é tão central que ele chega a confundi-lo com a essência da religião,[26] mas o movimento fenomenológico redefiniu-o, fazendo dele uma ferramenta de busca do *eidos*. Somente por meio de uma atitude intuitiva é possível aproximar-se do sentido real do fenômeno religioso, visto que não é lógico.

VISÃO ÉTICA E ÊMICA

O missionário e linguista Kenneth Pike (1912–2000) desenvolveu dois conceitos fundamentais em análise linguística, chamados *perspectivas ética* e *êmica*.[27] Esses conceitos alcançaram a Academia Antropológica, tornando-se elementos fundamentais para a análise cultural. E, na Fenomenologia, também se tornaram igualmente fundamentais para a análise religiosa. São conceitos bem relacionados com a *epoché* e a *visão eidética* de Husserl.

Perspectiva ética é a visão externa, do observador, segundo uma postura transcultural, comparativa e descritiva. *Perspectiva êmica* é a visão interna, do observado, segundo uma postura cultural, particular e analítica. *Perspectiva ética* é de quem olha de fora. *Perspectiva êmica* é de quem olha de dentro. Ética é a visão do *eu* em direção ao *outro*. Êmica é a visão do *eu* em direção ao *nosso*. Sobre isso, comentam Hoebel e Frost:

---

[25]Goto, Tommy Akira. *O fenômeno religioso: a Fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 70.

[26]Schleiermacher, Friedrich D. E. *Sobre la Religión*. Madrid: Tecnos, 1990, p. 33, 35.

[27]A partir da Fonética (estudo de todos os sons de uma língua) e da Fonêmica (estudo dos sons que são relevantes para o falante nativo da mesma língua), em *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (1971).

> Quando vista de fora e expressa por um observador que não é, por educação e vivência, completamente enculturado com a cultura observada e escrita, a visão é chamada "ética". A visão interna é chamada de "êmica".[28]

Para os etnólogos africanistas Philippe Laburthe-Tolra e Jean-Pierre Warnier,[29] os fenômenos êmicos são os elementos realmente funcionais do *corpus* cognitivo, enquanto os éticos são pura roupagem, sem incidência sobre os conteúdos cognitivos.

A *perspectiva ética* é inevitável e necessária. Sempre que observamos qualquer comportamento, emitimos um juízo sobre ele. Avaliamos o que é certo ou errado para nós e fazemos um julgamento de valor. Como missionários, fazemos um julgamento baseado nos princípios cristãos, teológicos, missiológicos e hermenêuticos. Obviamente, precisamos realmente fazer isso, afinal, nosso objetivo é levar um Evangelho que propõe mudanças. É de extrema importância, porém, que, primeiramente, observemos uma cultura segundo a *perspectiva êmica*, procurando compreender como o próprio povo entende cada manifestação cultural e religiosa. Ao contrário da *perspectiva ética*, entretanto, a *perspectiva êmica* não é automática, inevitável e implícita à nossa visão. Pelo contrário, precisamos fazer certo esforço para usá-la, pois equivale a vermos o mundo com os olhos do outro.

Quando não procuramos entender o povo a partir de uma *perspectiva êmica*, em geral, damos respostas para perguntas que não são feitas, e a nossa apresentação do Evangelho fica irrelevante. Por isso, só devemos chegar a conclusões culturais depois de adquirirmos uma relevante *compreensão êmica* de cada fato.

Piazza relata o ocorrido com um missionário católico na África. Próximo à aldeia onde o missionário vivia, havia um local em forma de círculo, com uma estaca no meio e uma cabeça de antílope na ponta dela. Sempre que os caçadores iam empreender uma caçada,

---

[28]Hoebel, E. Adamson; Frost, Everett L. *Antropologia Cultural e Social.* São Paulo: Cultrix, 1995, p. 340.

[29]Laburthe-Tolra, Philippe; Warnier, Jean-Pierre. *Etnologia, Antropologia.* Petrópolis: Vozes, 2003, p. 193.

passavam primeiro naquele local, empunhavam seus arcos com a mão esquerda e corriam no sentido anti-horário, atirando flechas naquela cabeça de antílope até acertar o alvo. O missionário concluiu, então, que se tratava de um ritual de invocação de alguma divindade para ajudá-los na caçada. Um dia, o missionário aproximou-se de um caçador e perguntou a ele se realmente acreditava que aquele ritual o ajudava a ter sucesso na caçada. O caçador respondeu ao missionário que era apenas um treino de pontaria![30] A análise e a conclusão daquele missionário foram puramente éticas, baseada nos seus pressupostos. A resposta do caçador foi êmica. Antes de chegarmos a uma conclusão sobre qualquer fenômeno — cultural, linguístico ou religioso —, é necessário alcançarmos uma relevante *compreensão êmica* dele.

ANÁLISE FENOMENOLÓGICA NA PRÁTICA

Uma pergunta que pode ser feita a essa altura é como tudo isso se efetua na prática. O antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira escreveu um relevante texto sobre pesquisa de campo que pode ajudar-nos nessa questão. Para ele, "o trabalho do antropólogo é olhar, ouvir e escrever".[31] Isso é igualmente válido para o trabalho do missionário na sua análise fenomenológica.

Olhar, ouvir e escrever são três habilidades que todo missionário precisa desenvolver se quer compreender o povo para o qual vai ministrar. Cardoso de Oliveira chama essas habilidades de *atos cognitivos*, pois, por meio delas, torna-se possível *construir o saber* ou organizar o conhecimento adquirido. Olhar é muito mais do que admirar o exótico de forma ingênua, como um turista que, cheio de curiosidade, para diante do diferente, até então desconhecido. Olhar é observar com atenção e discrição, de forma acurada e intuitiva, tentando perceber o real sentido de cada fenômeno. Faz-se necessário, portanto, treinar

[30]Piazza, Waldomiro Octavio. *Introdução à Fenomenologia Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 70.

[31]Cardoso de Oliveira, Roberto. "O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever". In: *Revista de Antropologia*. v. 39, n. 1. São Paulo: USP, 1996, p. 13-37. Inspirado em *Olhar, Ouvir e Ler*, de Lévi-Strauss.

o olhar. É a partir da observação que devemos fazer perguntas, que são fundamentais no processo analítico. Ao observar um fenômeno, queremos logo concluir algo sobre ele, porém, no primeiro momento, muito mais importante do que chegar às respostas é fazer perguntas. Sem as perguntas certas, jamais chegaremos às respostas certas. As perguntas, às quais nos referimos, não são arguições verbais feitas a um "informante", mas sim questões de análise levantadas para nós mesmos e que servirão como roteiro para nossa observação. A religiosidade do povo manifesta-se no seu dia a dia, em práticas rotineiras, e não apenas em rituais complexos. Ela permeia todas as áreas da vida. Por isso, é preciso estar atento, e tudo que chamar a atenção deve ser analisado.

Por exemplo, em relação ao *toré* Xacriabá mencionado na introdução deste trabalho, muitas perguntas podem ser feitas. Por que o local do ritual tem o formato de círculo? Por que chamam o lugar de *terreiro*? O ritual pode acontecer em qualquer horário ou só à noite? O que acontece se alguém de "sangue misturado" participar do ritual? Por que os participantes devem estar vestidos de branco e descalços? O que quer dizer a suposta cruz de fumaça? O que significam os objetos usados? Por que só o pajé pode manuseá-los? Qual é a finalidade da *jurema*? Em que os praticantes creem em relação à entidade *Yayá*? Existem mitos a seu respeito? Está ligada às origens do mundo e da humanidade? É um ser bom, ruim ou tanto bom quanto ruim? A relação com *Yayá* é por medo ou amizade? É de submissão ou manipulação? Há ritual cúltico, de adoção?

Perguntas. Precisamos fazer perguntas. No início, o que teremos de palpável são as perguntas, pois as respostas só virão com o tempo — e algumas com muito tempo. Faremos essas perguntas para nós mesmos e, algumas vezes, talvez teremos oportunidade de fazê-las para alguém. As principais respostas, no entanto, não serão obtidas por meio de perguntas verbalizadas, pontuais e objetivas, mas por intermédio de falas espontâneas, em contextos específicos. Por isso, o segundo elemento é igualmente fundamental — além de olhar, é preciso ouvir.

Ouvir é estar atento a conversas informais, narrativas, cânticos e fórmulas verbais de rituais. É nas conversas do dia a dia que grande

parte da religiosidade é expressada e comentada. Um ouvido atento percebe o que se comenta sobre os problemas da vida e suas soluções, e sobre as entidades e sua relação com a comunidade. Também percebe a finalidade de cada fenômeno, das normas e regras de cada ritual e dos porquês do religioso. Perguntas objetivas dificilmente obtêm respostas objetivas, mas conversas informais, nas circunstâncias comuns do dia a dia, podem revelar o sentido mais profundo do mundo do outro. Faz-se necessário, portanto, um ouvir disciplinado. É claro que, em um contexto transcultural, nos primeiros momentos, a comunicação é muito limitada, e pouco se obtém pelo ouvir. No entanto, se o olhar é acurado, todas as perguntas que vierem à mente desde o primeiro momento podem ser anotadas para uma investigação posterior. Por isso, além de olhar e ouvir, é necessário escrever.

Escrever é registrar de forma organizada todas as impressões, perguntas e conclusões. Com o tempo, as anotações pessoais tornam-se um banco de dados. Em um caderno bem organizado, podemos anotar todas as observações, descrevendo o que vemos e as perguntas que nos vêm à mente, deixando uma parte em branco para futuro registro de respostas e conclusões em relação ao fenômeno. Essas anotações devem conter vários elementos, como local, dia, horário, ambiente e pessoa diretamente envolvida ou observada. Da mesma forma, devemos futuramente registrar o que nos levou às conclusões. Com registros bem organizados, é bem mais fácil fazermos uma análise fenomenológica segura e apresentável. Se possível, devemos digitalizar tais registros, o que é ainda melhor. Quando escrevemos, cristalizamos ideias, alinhamos raciocínios e documentamos informações que podem ser úteis a outros. Obviamente, porém, todo esse processo deve ser feito com muita discrição e naturalidade. Enquanto o olhar e o ouvir acontecem no dia a dia, junto ao povo, o escrever acontece no "gabinete". É interessante que sempre tenhamos conosco um pequeno bloco e uma caneta para registro de fatos principais, em especial, palavras e expressões desconhecidas, mas o registro detalhado e analítico deve ser feito em casa, na quietude do lar, onde podemos ficar sozinhos, com nossos pensamentos. É necessário disciplina. O ideal é termos um horário diário para registrar as observações do dia.

Também é aconselhável que tenhamos um diário pessoal, além do caderno de anotações. No diário, podem ser registradas experiências pessoais e principais fatos que nos marcaram, enquanto pessoas na vivência transcultural. É um espaço para registro de sentimentos, reações e aprendizado. Isso torna o registro que fizemos histórico. Já no caderno de anotações, podem ser registradas observações, o que foi apreendido pelo olhar e pelo ouvir, perguntas sobre a cultura e a religiosidade, descrições de rituais e o máximo de fenômenos observados, sempre evitando conclusões éticas no primeiro momento, mas buscando as respostas êmicas.

Nesse processo de observação, os primeiros meses de contato são estratégicos, pois, em pouco tempo, muitos fenômenos se tornarão naturais para nós e não mais chamarão a nossa atenção. Por isso, precisamos fazer o máximo de anotações e perguntas já nos primeiros momentos. É claro que só perceberemos determinadas questões mais sutis com algum tempo de convívio, mas o quanto antes dermos início a essa prática de registro melhor será.

Imagine um missionário que tem contato pela primeira vez com um grupo indígena pouco conhecido, em algum lugar da Floresta Amazônica. Ele não conhece sequer uma palavra do idioma, mas tem um bom olhar etnográfico e um razoável conhecimento etnológico.[32] Ao entrar em uma grande maloca, em poucos momentos, o seu olhar aguçado vasculha o interior dela. Logo, ele conta os fogos acesos ou os resíduos de cinzas e carvão, o que possivelmente indicará quantas famílias ou quantos grupos domésticos habitam naquela maloca. Contando as redes de dormir, ele perceberá quantas pessoas ou, pelo menos, quantos adultos vivem no local. Observando onde estão as armas, como arco e flecha, lanças e zarabatanas, logo terá uma ideia de aposentos, se homens e mulheres dormem juntos ou separados. Os utensílios e as vestimentas lhe darão uma boa noção do nível de contato dos indígenas com a sociedade externa. Observando a estrutura

[32]Etnografia e Etnologia são duas áreas da Antropologia Cultural. A *Etnografia* ocupa-se da descrição da cultura, sem preocupar-se com comparação ou análise. Já a *Etnologia* ocupa-se da análise comparativa dos dados fornecidos pela Etnografia.

arquitetônica da maloca e relacionando isso às informações disponíveis na literatura etnológica, ele poderá presumir à qual família etnolinguística aquele grupo pertence. A relação entre as pessoas fornecerá ao missionário um bom indício quanto à cultura — se é hierárquica, com liderança forte ou igualitária, com pouca ou nenhuma categoria de liderança.

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

Esse missionário também tem um bom treinamento linguístico e, assim, com pouco tempo de convívio, percebe os sons daquela língua, compreendendo algumas palavras e até as frases mais simples. Ele começa a tomar nota da nomenclatura de parentesco, percebendo que os tios paternos são chamados de pais e os primos paternos são chamados irmãos, embora isso não ocorra com os tios e com os primos maternos. Isso já lhe dará uma boa ideia acerca do sistema de parentesco.

A análise fenomenológica acontece no mesmo viés, mas a subjetividade é maior. Poucas conclusões são possíveis nos primeiros momentos, por tratar-se de experiências e não de instituições. O alvo é compreendermos o que cada fenômeno significa para o homem religioso de forma *eidética* e *êmica* para comunicarmos de forma relevante o Evangelho. A prática de observação e elaboração de perguntas, porém, é a mesma, tendo sempre em mente a pergunta básica: que ideia está por trás desse fenômeno?

Andando nos arredores da aldeia com alguns indígenas, o missionário observa que eles sempre tocam em uma determinada árvore ao passar por perto dela. Qual é a razão disso? Quando vão ao rio, dão uma volta para não passar perto de um grupo específico de árvores. Será que o local é sagrado? Parece que algumas palavras jamais são pronunciadas por mulheres; outras, somente o pajé pronuncia. Será

uma fórmula mágica ou haverá algum tabu em relação a essas palavras? Os homens passam corriqueiramente por alguns lugares, mas as mulheres nem se aproximam deles. Qual é o motivo dessa restrição? Observando um ritual, o missionário atenta para objetos manuseados, palavras, frases proferidas repetidas vezes e alguns nomes, até então, não ouvidos. Quais são esses objetos? Os nomes são de entidades? É preciso fazer perguntas e, com o tempo, as respostas virão.

Antes de prosseguirmos, é bom lembrarmos que a análise fenomenológica não é um fim em si mesma. Como missionários, devemos buscar compreender a cultura, a língua e a religião de um povo com uma finalidade maior: apresentar o Evangelho. Assim, a Fenomenologia, bem como todos os demais métodos científicos aplicados, é apenas um meio para alcançarmos um fim. É necessário, portanto, desenvolvermos um constante diálogo com a Teologia Bíblica, pois é por meio dela que o Evangelho será apresentado de forma relevante. É o que veremos no próximo capítulo.

LEITURA COMPLEMENTAR

BELLO, Ângela Ales. *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica.* Bauru: Edusc, 1998.

CAPALBO, Creusa. *Fenomenologia e Ciências Humanas.* Londrina: UEL, 1996.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à Fenomenologia da Religião.* São Paulo: Paulinas, 2001.

DARTIGUES, André. *O que é Fenomenologia?* São Paulo: Moraes, 1992.

HIEBERT, Paul; SHAW, Daniel; TIÈNOU, Tite. *Religião popular: uma resposta cristã às crenças e práticas populares.* Monte Verde: Horizontes, 2009.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à Fenomenologia.* São Paulo: Madras, 2001.

_____. *A ideia da Fenomenologia.* Lisboa: Edições 70, 1990.

LYOTARD, Jean-François. *A Fenomenologia.* Lisboa: Edições 70, 1986.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: um estudo do elemento não racional na ideia do divino e sua relação com o racional.* Lisboa: Edições 70, 2005.

PIAZZA, Waldomiro Octavio. *Introdução à Fenomenologia Religiosa.* Petrópolis: Vozes, 1983.

3

FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO E TEOLOGIA BÍBLICA

Dando respostas certas a perguntas certas

Em termos missiológicos, não adianta compreender de forma relevante uma religião se não apresentarmos o Evangelho também de forma relevante a ela. Ao lançarmos mão da Fenomenologia da Religião para analisar e compreender a religiosidade do povo, também devemos lançar mão da Teologia Bíblica para apresentar respostas relevantes e devidamente contextualizadas às muitas perguntas que a cultura fará ao Evangelho. Assim, a Fenomenologia da Religião leva-nos a perguntas certas, e a Teologia Bíblica fornece-nos as respostas certas. O trabalho missionário é, portanto, uma abordagem multidisciplinar.

Assim sendo, acrescentamos à nossa tabela inicial o respondente:

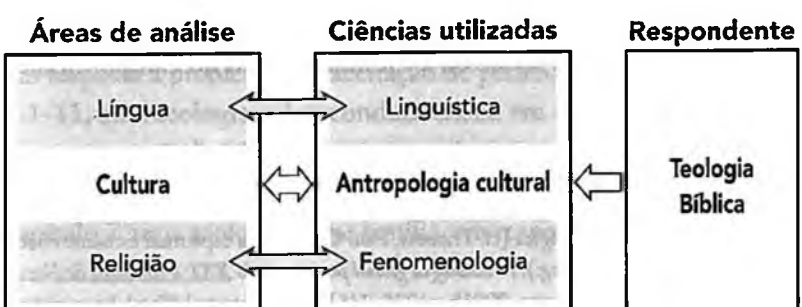


Figura 2: Teologia Bíblica como respondente

O missionário corre o risco de levar respostas pré-fabricadas para perguntas que ainda nem conhece. Respostas para perguntas não feitas, por mais profundas que sejam para o próprio missionário,

não surtem nenhum efeito para o povo. Estamos acostumados a lidar com perguntas como: De onde venho? Para onde vou? Qual é o significado da vida? Entretanto, as perguntas da maioria dos povos de cosmovisão não ocidental — em especial, os animistas — são diretamente ligadas aos problemas imediatos da vida: Por que estou doente? Por que o meu filho morreu? Quem causou a morte dele? Quem ou o que está causando esta seca prolongada?

Se não tomarmos o devido cuidado, apresentaremos uma teologia importada, que pode ter grande relevância para nós mesmos, mas que não fará nenhum sentido ao povo para o qual ministramos. É preciso desenvolver uma Teologia Bíblica que atenda aos anseios do povo, que vá ao encontro dos seus questionamentos e dos seus problemas.

TEOLOGIA BÍBLICA COMO RESPONDENTE CULTURAL

A questão da Teologia Bíblica, como respondente cultural, tem sido oportunamente levantada por Paul Hiebert.[1] Para ele, na interação do Evangelho com a cultura, é de extrema importância a elaboração de teologias bíblicas temáticas que possam ir ao encontro de questões específicas. É o que ele chama de *contextualização crítica*, que se dá no processo de lidar com o *velho* — crenças, rituais, histórias, canções, costumes, artes, músicas etc. A aluna de Hiebert, a missionária, linguista, tradutora e antropóloga norte-americana Frances Popovich,[2] foi quem levantou a mesma questão no campo missionário brasileiro.

---

[1]Ver especialmente: Hiebert, Paul G. *O Evangelho e a diversidade das culturas*. São Paulo: Vida Nova, 2001a, p. 169-192. Mais recentemente, Hiebert passou a usar a expressão *Teologia Missiológica* [cf. Hiebert, Paul G. "Guerra espiritual e cosmovisão". In: Taylor, William D. (org.). *Missiologia global para o século XXI: a consulta de Foz de Iguaçu*. Londrina: Descoberta, 2001b, p. 225-245], mas, neste trabalho, optamos pela expressão *Teologia Bíblica Temática* ou, simplesmente, *Teologia Temática*.

[2]Popovich, Frances Block. *Fenomenologia da Religião*. Brasília: ALEM, 1997a (apostila não publicada), p. 10. A Dra. Frances Block Popovich é uma missionária norte-americana com formação em Enfermagem, Linguística, Sociologia e Antropologia. Com seu esposo Harold Popovich, trabalhou entre os Maxakali de 1959 a 1981, como tradutora da SIL, deixando o Novo Testamento traduzido

Teologia Temática é diferente de Teologia Sistemática. Ambas partem da Bíblia como revelação divina, mas andam por caminhos diferentes. A Teologia Sistemática tem um fundamento mais filosófico e trabalha com a elaboração de verdades eternas, atemporais e supraculturais, segundo uma perspectiva lógica. A Teologia Temática visa à aplicabilidade prática, por isso lida com ensinos e casos bíblicos que se apliquem diretamente a situações reais e temporais, dentro de uma determinada cultura. A Teologia Sistemática responde à pergunta: quais são as verdades universais imutáveis? A Teologia Temática, por sua vez, responde à pergunta: o que significam as passagens bíblicas no tempo em que elas foram escritas e que lições podemos aprender delas nos dias de hoje, em situações específicas?[3]

Observe, portanto, que a Teologia Temática é sempre aplicada, e não filosófica como a Teologia Sistemática. A questão central não é o que a Bíblia diz sobre determinado tema, mas o que ela ensina sobre determinada situação. As cartas de Paulo, na sua maioria, são bons exemplos de teologias temáticas. Observe a primeira carta aos coríntios e verifique que, o tempo todo, Paulo elabora teologias temáticas em resposta a situações específicas. Em 1Coríntios 1.10 a 3.23, o apóstolo elabora uma teologia sobre unidade, em resposta a questões de divisões internas na igreja; no capítulo 4, uma teologia sobre apostolado, em resposta a distorções quanto ao entendimento desse ministério; no capítulo 5, uma teologia sobre disciplina eclesiástica, em resposta a problemas de aceitação de pecado dentro da igreja; em 6.1-11, uma teologia sobre conduta cristã, em resposta a problemas de processos judiciais entre cristãos; ainda em 6.12-20, uma teologia sobre pureza pessoal, em resposta a questões de sensualidade; no capítulo 7, uma teologia sobre família, em resposta a perguntas sobre

---

na língua deles. Passou a ensinar Antropologia e Fenomenologia da Religião no CEM, em Viçosa, e na ALEM, em Brasília. Foi a primeira a lecionar Fenomenologia no meio missionário brasileiro, por volta de 1987. Hoje, vive com seu esposo nos Estados Unidos.

[3]Hiebert, Paul G. "Guerra espiritual e cosmovisão". In: Taylor, William D. (org.). *Missiologia global para o século XXI: a consulta de Foz de Iguaçu.* Londrina: Descoberta, 2001b, p. 231.

matrimônio e celibato; nos capítulos 8.1 a 11.1, uma teologia sobre santidade e liberdade cristã, em resposta a perguntas sobre alimentos sacrificados a ídolos e escândalos entre irmãos; no capítulo 11.2-34, uma teologia sobre liturgia e submissão da mulher, em resposta a questões de desordem no culto; nos capítulos 12 a 14, uma teologia sobre dons espirituais, em resposta a perguntas sobre eles; e, no capítulo 15, uma teologia sobre ressurreição, em resposta a ensinos errôneos difundidos sobre tal assunto.

Infelizmente, pouca ênfase tem sido dada à Teologia Temática nos currículos de treinamento teológico e missionário. A primazia é sempre da Teologia Sistemática. É claro que esta é importante e necessária, pois é por meio dela que se adquire um conhecimento macroteológico, consolidando-se, assim, convicções doutrinárias. Todavia, é preciso reconhecer que ela tem suas limitações. Como comenta Hiebert, "a teologia sistemática desempenha um papel em ajudar-nos a desenvolver uma cosmovisão bíblica, mas não tem sido a força motivadora para conduzir pessoas e igrejas às missões".[4] Vale lembrar que a Teologia Sistemática surgiu em contextos culturais específicos para dar respostas específicas a questões específicas do seu tempo. Ela é essencialmente ocidental e, portanto, oferece respostas a uma cosmovisão ocidental. O missionário que trabalha em uma cultura não ocidental se valerá muito pouco da nossa Teologia Sistemática se quiser apresentar respostas relevantes ao povo, afinal a própria cultura suscitará as suas próprias perguntas.

AS PERGUNTAS SÃO CULTURAIS E OCULTAS

A dinâmica de perguntas e respostas deste capítulo é diferente da que foi tratada no capítulo anterior. As perguntas do capítulo anterior podem ser chamadas de antropológicas, e as respostas, de culturais. Este capítulo apresenta perguntas culturais e respostas bíblicas. Como visto anteriormente, as perguntas antropológicas são as que o pesquisador faz à cultura. São questionamentos intuitivos que, na maioria das vezes, não são verbalizados, mas que se levantam em busca de

[4]Idem, p. 228.

compreensão da cultura em estudo. As respostas culturais são as que a cultura oferece ao pesquisador ou, a bem da verdade, as conclusões às quais o pesquisador chega, em resposta aos seus questionamentos. As perguntas culturais são as que a cultura faz ao Evangelho, quando é por ele abordada. As respostas bíblicas são as que a Bíblia, como Palavra de Deus, atemporal e supracultural, oferece à respectiva cultura.

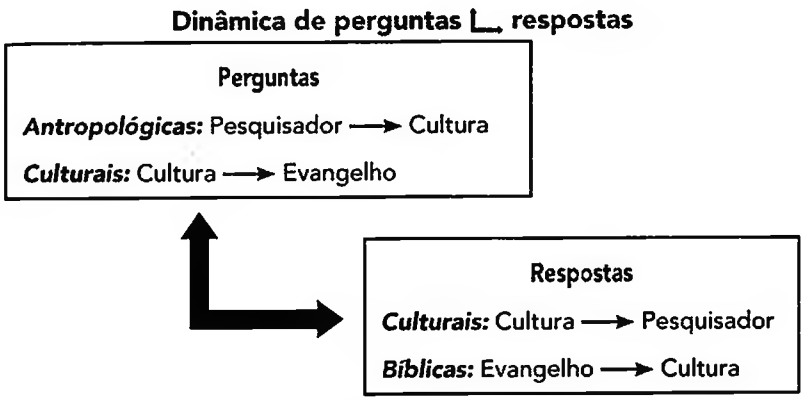


Figura 3: Dinâmica de perguntas/respostas

Toda cultura é autossuficiente e completa. É ingenuidade o missionário pensar que os povos estão culturalmente à espera de explicações para fatos não resolvidos na sua religiosidade. Pelo contrário, para cada anseio existencial, há uma solução cultural elaborada e praticada por incontáveis anos.

Dessa forma, à medida que o Evangelho for apresentado, surgirão perguntas culturais. Novos valores e princípios causam mudanças e situações novas, com as quais o povo não está acostumado a lidar. Um erro em que às vezes incorremos é achar que o povo verbalizará todos os questionamentos que surgirem. Na prática, isso nem sempre acontece. A tendência natural de qualquer povo é compreender o Evangelho a partir dos seus pressupostos religiosos. É preciso, portanto, fazer, o tempo todo, uma leitura cultural para perceber quais são as perguntas que estão surgindo e para apresentar respostas relevantes a elas. É o que David Hesselgrave chama de estudo paralelo das Escrituras e das pessoas nos seus contextos culturais. Não basta

conhecermos a Palavra, é preciso conhecermos bem as pessoas para percebermos suas perguntas.[5] Só assim respostas relevantes podem surgir. Se a Teologia Bíblica não der as respostas, a cultura local as dará, e isso resultará em sincretismo religioso.

Em uma determinada cultura, os jovens têm de passar por complexos rituais de iniciação, envolvendo uma série de sacrifícios a entidades espirituais, a fim de serem aceitos como adultos pela sociedade. Nesse caso específico, por exemplo, quando essa cultura for abordada pelo Evangelho e chegar à conclusão de que tais sacrifícios são condenados por ele, certamente essa cultura perguntará: e, agora, como os nossos jovens se tornarão adultos, podendo constituir família? Essa é uma pergunta cultural que demanda uma resposta bíblica. Muito provavelmente, essa pergunta não será verbalizada, cabendo ao missionário percebê-la a fim de ajudar o povo a achar uma resposta para ela.

Para Hiebert, há três possibilidades.[6] A primeira delas é a negação desse rito, o que é uma *rejeição da contextualização* ou uma *anticontextualização*, ou seja, o rito de passagem seria simplesmente proibido por ser uma prática animista e antibíblica. Isso ocasionaria um vácuo cultural, que certamente causaria problemas a longo prazo. Um deles é que a igreja se tornaria uma comunidade culturalmente alienada, pois, não passando por nenhum rito de iniciação, os jovens crentes não seriam aceitos como adultos pela sociedade e, logo, não poderiam contrair um matrimônio culturalmente aceitável. Jamais poderiam ser líderes comunitários e não teriam voz ativa, nem mesmo para pregar o Evangelho. Dessa forma, duas situações poderiam ocorrer: o Evangelho seria sempre estrangeiro e, consequentemente, seria rejeitado, ou, então, a igreja continuaria a praticar os ritos de iniciação às escondidas, o que resultaria em sincretismo religioso.

A segunda possibilidade é a aceitação desse rito, o que é uma *contextualização acrítica* ou *hipercontextualização*. Em especial, no tempo em que vivemos, no qual o pluralismo e o relativismo ditam regras, a

[5]Hesselgrave, David J. *Plantar igrejas: um guia para missões nacionais e transculturais*. São Paulo: Vida Nova, 1984, p. 152.

[6]Hiebert, Paul G. *O Evangelho e a diversidade das culturas: um guia de Antropologia Missionária*. São Paulo: Vida Nova, 2001a, p. 183-190.

hipercontextualização é um dos principais riscos no trabalho missionário. Elementos como o do caso que citamos podem ser aceitos como não danosos ao Evangelho por se tratarem "apenas" de manifestações culturais. Alguns entendem que o *diferente* não deve ser confrontado pelo missionário, deixando a cargo dos próprios convertidos perceberem e abandonarem as práticas antibíblicas. Entendemos ser ingenuidade missiológica optar por esse caminho. É verdade que mudanças não devem ser forçadas, mas é papel do missionário apresentar de forma compreensível e aplicável todo o Evangelho, que, como sabemos, pressupõe mudanças. O principal problema da hipercontextualização é a aceitação de elementos condenáveis como legítimos, o que, igualmente, resulta em sincretismo religioso.

A terceira opção, e a única viável, é a compreensão da pergunta cultural, provendo respostas relevantes para a cultura a partir da elaboração de uma Teologia Temática específica para o caso. É o que Hiebert tem chamado de *contextualização crítica*. A *anticontextualização* é resultado do fundamentalismo teológico, e sua principal consequência tem sido o sincretismo religioso. Às vezes, ela é proveniente de zelo extremado pela Palavra, carregado de uma postura de superioridade em relação à cultura e de observação puramente ética, que leva à imposição e proibição. A *hipercontextualização* é resultado do liberalismo teológico, e sua principal consequência tem sido o nominalismo religioso. Às vezes, ela é proveniente de um respeito extremado pela cultura, com uma postura puramente êmica, que leva à relativização do Evangelho para evitar o confronto de ideias. A *contextualização crítica* é a aplicação saudável da Teologia Bíblica a um contexto cultural específico, de forma tal que o Evangelho se torna compreensível e relevante para os que o recebem (e mesmo para os que o rejeitam), e seu principal resultado tem sido o surgimento de igrejas biblicamente saudáveis e culturalmente aceitáveis.

AS RESPOSTAS SÃO BÍBLICAS E REVELADAS

As perguntas culturais são, na maioria das vezes, ocultas, pouco perceptíveis, mas as respostas são bíblicas e reveladas, estando a nosso dispor na Palavra de Deus. Basta encontrá-las e tomar o passo de auxiliar os

crentes na compreensão delas. Nesse processo de elaboração de respostas bíblico-teológicas, os convertidos da cultura local devem ser os principais agentes, sendo o missionário um facilitador. É o processo da *contextualização crítica*. Hiebert sugere alguns passos para seguirmos.[7]

No primeiro passo, a igreja local ou algum dos seus líderes deve perceber a necessidade de repensar a prática cultural. Em alguns casos, os próprios convertidos logo percebem a disparidade de algumas práticas em relação ao Evangelho. Caso isso não aconteça, o missionário pode direcionar ensinamentos bíblicos sobre as áreas problemáticas da cultura até que alguém perceba as disparidades. Obviamente, por trás de tudo isso, deve haver muita oração para que o Senhor faça a sua Palavra tornar-se viva para o povo.

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

O terceiro passo é o estudo do que a Bíblia tem a dizer sobre tal prática, seja por meio de ensinamentos explícitos, seja por casos registrados na Palavra de Deus. É nesse ponto que o missionário tem mais a contribuir, pois dispõe dos recursos da exegese. É de extrema importância, porém, que a igreja seja apenas conduzida nessa busca pelo ensinamento bíblico. Ainda que o missionário saiba de antemão o que a Bíblia diz, seu papel deve ser ajudar os crentes a encontrar as respostas. Esse é um ponto crucial, pois, se as pessoas não compreenderem de forma clara o ensinamento bíblico, não serão capazes de lidar com os seus próprios costumes culturais. A Teologia Temática, nesse caso, é elaborada pela igreja local. É uma *autoteologização*.

O quarto passo é a avaliação que a congregação local deve fazer, agora criticamente, da prática em questão à luz do ensinamento bíblico. Pode ser que chegue à conclusão de que a prática não é antibíblica, optando por mantê-la. Contudo, se esse não for o caso, é necessário

[7]Idem, p. 228.

tomar uma decisão em relação à prática em questão. É importante que a igreja tome tal decisão, pois os convertidos conhecem sua própria cultura — e as implicações de mudanças — melhor que o missionário.

Pode ser que eles decidam preservar a prática, apenas eliminando os elementos que são realmente contrários ao Evangelho ou apenas trocando alguns elementos por outros, que sejam cristãos. Pode ser que a congregação decida criar outro ritual, culturalmente aceitável, mas baseado em princípios cristãos. Isso é chamado de *substituto funcional* e tem sido a opção em muitos casos.

No caso dos rituais de iniciação na vida adulta, muitas igrejas da África têm usado como *substituto funcional* o batismo. Os adolescentes são batizados na mesma época em que passariam pelo ritual e, assim, são igualmente aceitos como adultos. Também pode ser que a igreja opte por introduzir um ritual já praticado por outros grupos cristãos, adaptando-o, porém, à sua cultura local.

São muitas as opções, e é claro que, em alguns momentos, o missionário terá de fazer questionamentos sobre elementos que a própria igreja não perceba durante o processo, mas a decisão final deve ser da igreja local. O missionário nem sempre concordará com a decisão da igreja, mas, até onde sua consciência permitir, é importante que ele aceite a decisão tomada, pois, afinal, a igreja local é guiada pelo Espírito Santo.

A necessidade de algumas respostas bíblicas só será percebida quando surgir algum problema relacionado à igreja nascente. A necessidade de outras respostas bíblicas, entretanto, será claramente perceptível já no início da análise fenomenológica. Por exemplo, uma cultura que pratica a poligamia,[8] mais cedo ou mais tarde, demandará uma teologia sobre família. Uma cultura que, segundo a sua cosmologia, crê na existência de mais de um ser supremo, demandará uma teologia sobre trindade, e assim por diante. É assim que Popovich propõe a elaboração de algumas teologias temáticas necessárias para povos animistas. Para atender aos anseios animistas sobre questões de origem, sentido, destino do mundo, sociedades e indivíduos, ela propõe uma

[8] *Poligamia* é o termo antropológico usado em referência à prática do casamento com mais de um cônjuge. O casamento de um homem com mais de uma mulher é *poliginia*, e o casamento de uma mulher com mais de um homem é *poliandria*.

teologia sobre história cósmica. Para questões de direção, cura, provisão e proteção, uma teologia sobre história humana. Para questões relacionadas à natureza, uma teologia sobre história natural.[9]

As principais perguntas culturais, porém, estarão relacionadas a questões práticas do dia a dia. Culturas animistas, em especial, demandam respostas menos reflexivas e mais práticas. É necessário deixar claro, portanto, que as respostas de Deus não são manipuláveis. Na mesma linha de raciocínio de Popovich, mas referindo-se especificamente ao contexto Konkomba-Limonkpeln, do oeste africano, Lidório cita algumas teologias temáticas necessárias para a evangelização de animistas. Para responder a questões como: Se Deus é maior, por que os crentes continuam a sofrer? Uma teologia sobre sofrimento e maldição. O crente deve participar de guerras tribais? Uma teologia sobre guerra e paz. Se Deus cura, por que os crentes adoecem? Uma teologia sobre enfermidade e cura. Por que somos sujeitos a ataques espirituais? Uma teologia sobre batalha espiritual e sincretismo.[10]

Obviamente, mesmo no contexto animista, cada cultura fará as suas próprias perguntas, e cada uma delas demandará respostas bíblicas relevantes e específicas. É por essa razão que, em um currículo de treinamento missionário, deve haver ênfase ao desenvolvimento de Teologia Bíblica Temática, pois esta não apenas oferece as respostas certas para as perguntas do povo, mas também indica diretrizes para toda a vida pessoal e ministerial do missionário.

Um requisito básico para perceber as perguntas certas é compreender o universo do homem religioso. Como ele vê o mundo ao seu redor? Segundo a sua ótica, quais são as entidades que habitam esse mundo? É o que veremos no próximo capítulo.

EXERCITE...

- Analise as perguntas dos coríntios e as respostas bíblicas elaboradas por Paulo na segunda carta aos coríntios.

---

[9]Popovich, Frances Block. *Fenomenologia da Religião.* Brasília: ALEM, 1997a (apostila não publicada), p. 10, 11.

[10]Lidório, Ronaldo Almeida. *Comunicação missionária: comparando a cultura ocidental com a cosmovisão Konkomba.* Cambuci: JME, 1998, p. 61-63.

- No seu ponto de vista, quais são as principais perguntas da igreja brasileira e quais são as respostas bíblicas para elas?

LEITURA COMPLEMENTAR

CARRIKER, C. Timóteo (org.). *Missões e Igreja Brasileira. v. 3. Perspectivas Teológicas.* São Paulo: Mundo Cristão, 1993.

HESSELGRAVE, David J. "Cosmovisão e contextualização". In: WINTER, Ralph D.; HAWTHORNE, Steven C. *Missões transculturais: uma perspectiva cultural.* São Paulo: Mundo Cristão, 1981.

_____. *Plantar Igrejas: um guia para missões nacionais e transculturais.* São Paulo: Vida Nova, 1984.

_____. *A comunicação transcultural do Evangelho. v. 1. Comunicação, missões e cultura.* São Paulo: Vida Nova, 1994.

HIEBERT, Paul; SHAW, Daniel; TIÈNOU, Tite. *Religião popular: uma resposta cristã às crenças e práticas populares.* Monte Verde: Horizontes, 2009.

HIEBERT, Paul G. *O Evangelho e a diversidade das culturas: um guia de Antropologia Missionária.* São Paulo: Vida Nova, 2001a.

_____. "Guerra espiritual e cosmovisão". In: TAYLOR, William D. (org.). *Missiologia global para o século XXI: a Consulta de Foz de Iguaçu.* Londrina: Descoberta, 2001b.

KAISER JR., Walter. *Teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 1980.

LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento.* São Paulo: Exodus, 1997.

LAUSANNE, Série. v. 3. *O Evangelho e a cultura: a contextualização da Palavra de Deus.* São Paulo: ABU Editora, 1983.

LIDÓRIO, Ronaldo Almeida. *Comunicação missionária: comparando a cultura ocidental com a cosmovisão Konkomba.* Cambuci: JME, 1998.

NICHOLLS, Bruce J. *Contextualização: uma teologia do Evangelho e cultura.* São Paulo: Vida Nova, 1983.

ROBERTSON, O. Palmer. *O Cristo dos pactos.* Campinas: LPC, 1997.

VAN GRONINGEN, Gerard. *Revelação messiânica no Velho Testamento.* Campinas: LPC, 1994.

WRIGHT, George Ernest. *O Deus que age.* São Paulo: ASTE, 1967.

4

O UNIVERSO DO HOMEM RELIGIOSO

Distinguindo o sagrado e o profano

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

Na obra clássica *As formas elementares de vida religiosa* (1912), Émile Durkheim propõe uma classificação do universo em dois domínios totalmente distintos e fundamentais, que ele chama de *profano* e *sagrado*:

> Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam elas simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens representam, em duas classes ou dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos traduzidos relativamente bem, pelas palavras *profano* e *sagrado*.[1]

Essa concepção tornou-se clássica nos estudos da religião por fugir da percepção ocidental do mundo dividido em natural e sobrenatural, material e espiritual, percepção esta alienígena para a maioria dos povos não ocidentais. Por vezes, essa percepção ocidentalizada do universo interfere na análise de culturas não ocidentais, como propôs Frazer.[2] Evans-Pritchard sugere que não devemos perguntar se o povo

[1]Durkheim, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 68.

[2]Frazer, James George. *O ramo de ouro*. São Paulo: Círculo do Livro, 1978, p. 33.

faz diferença entre natural e sobrenatural, mas sim se ele vê alguma diferença entre acontecimentos que nós, observadores, classificamos como naturais e místicos.[3]

Rudolf Otto também escreveu sobre o sagrado (1917), mas, basicamente, identificando-o com o conceito judaico-cristão de Deus. Mircea Eliade, então, retomou o assunto e dedicou-se a ele, publicando um pequeno livro com o título *O sagrado e o profano* (1957), que se tornou leitura obrigatória no estudo das religiões. Para ele, o homem religioso — em especial, o que pertence a uma "sociedade primitiva" — cria uma tensão constante entre o comum (profano) e o incomum (sagrado). É difícil conceituar o sagrado, pois é algo muito abrangente e variável. Assim, Eliade prefere discorrer sobre o sagrado expondo seus contrapontos.

Ora, a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano.[4]

> Todas as definições do fenômeno religioso apresentadas até hoje mostram uma característica comum: à sua maneira cada uma delas opõe o *sagrado* e a vida religiosa ao *profano* e à vida secular.[5]

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

Profano não deve ser entendido como mundano ou ímpio, mas como terreno, comum, material, como algo que não possui nenhuma virtude especial. A princípio, todos os elementos materiais são profanos. Eles pertencem a este mundo, à nossa dimensão existencial, e são comuns, não possuindo nada de especial. Assim, a princípio, uma

---

[3]Evans-Pritchard, Edward Evan. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 60.

[4]Eliade, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões.* São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 17.

[5]Eliade, Mircea. *Tratado de História das Religiões.* São Paulo: Martins Fontes, 1998a, p. 39.

pedra, uma árvore, uma casa, um animal ou qualquer outro elemento ou objeto são profanos.

Sagrado é o oposto. Parece simplismo, mas o que Eliade diz é que sagrado é tudo o que não é profano. Consequentemente, sagrado é o incomum, pode ser algo transcendente, divino, uma entidade espiritual que habita em outra dimensão ou, segundo as palavras de Otto, o "totalmente outro".[6] Neste trabalho, divino não é sinônimo de Deus, mas sim de seres espirituais, sejam eles bons ou maus. O divino pertence ao domínio do sagrado, mas não o totaliza, pois o sagrado também pode ser um objeto aparentemente comum, que desperta no homem religioso admiração, espanto ou até assombro, causando-lhe o "sentimento de estado de criatura".[7] Sobre isso, escreveu Durkheim:

> Mas por coisas sagradas, não se devem entender simplesmente esses seres pessoais que chamamos deuses ou espíritos; um rochedo, uma árvore, uma fonte, uma pedra, uma peça de madeira, uma casa, enfim, qualquer coisa pode ser sagrada.[8]

Objetos podem ser sacralizados uma vez que o sagrado se manifeste neles. Apesar de fisicamente continuarem a ser objetos naturais, simbolicamente representam algo incomum. Assim, o homem religioso distingue uma árvore de outra árvore da mesma espécie. Para ele, uma é profana e a outra sagrada, apesar de serem semelhantes e produzirem frutos idênticos. O sagrado pode também ser profanado e, por isso, surgem, em torno dele, os *tabus*, que nada mais são do que meios de proteger o sagrado, de impedir sua profanação.

O sagrado pode ser o desejado, bom e ideal, ou o indesejado, mau, o ser com quem ninguém quer proximidade, o lugar para onde ninguém quer ir ou a forma que ninguém quer assumir. Durkheim

---

[6]Expressão usada por Otto para referir-se ao *mistério* que se revela, causando no homem religioso *sentimento de estado de criatura* ou, ainda, *temor e fascínio*. Otto, Rudolf. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 17.

[7]Otto, Rudolf. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 2005, p. 17.

[8]Durkheim, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 68.

chama essa dualidade possível de *ambiguidade do sagrado*, dizendo que ele pode ser fasto ou nefasto, benfazejo ou malfazejo.[9] O grande anseio do homem religioso é estar em contato com o sagrado, relacionar-se com ele e conhecê-lo, afinal, ele está além do homem, é melhor, é superior. Se, porém, o sagrado é mau, ruim, o que esse mesmo homem religioso deseja é evitar sua fúria, seu castigo e, por isso, ele precisa, da mesma forma, estar em contato com ele para saber como o agradar, como não o desagradar ou como o evitar. O sagrado é um conceito básico para qualquer religião e, portanto, quem realmente quer compreender a religiosidade de um determinado povo precisa entender o que é sagrado para as pessoas.

No domínio do sagrado, podem existir diferentes categorias de poder. Pensando em um contexto animista, podemos sugerir algumas possíveis categorias. Vale lembrar, porém, que cada cosmovisão apresenta a sua própria categorização ou talvez não apresente nada categorizado. Aliás, a bem da verdade, categorização é uma perspectiva bem ocidental, podendo, assim, ajudar ou atrapalhar na compreensão de culturas não ocidentais. Pensemos, ainda assim, em algumas categorias mais gerais.

FORÇAS PESSOAIS

Forças pessoais são seres espirituais que possuem personalidade ou identidade própria.

Ser supremo

Como já mencionado, foi Andrew Lang quem levantou a teoria do ser supremo, ainda no século 19, teoria essa ampliada por Wilhelm Schmidt. Lang percebeu que a grande maioria dos povos tradicionais possui, na sua cosmologia, a figura de um criador do universo, estabelecedor de destinos, detentor de grande poder e, geralmente, bom. De acordo com Hoebel e Frost, a figura do ser supremo está presente em apenas 25% dos povos das Ilhas do Pacífico, mas chega a 50% nos povos da América (do Norte) e da Eurásia Oriental. Nos

[9] Idem, p. 488.

povos da África Subsaariana, chega a 86% e, na região do Mediterrâneo, a 97%.[10]

Um fato muito curioso é que comumente o ser supremo é ocioso, uma entidade não ativa, presente na memória cosmológica, mas ausente no dia a dia do povo. Em geral, não há ritos direcionados ao ser supremo, o qual é buscado somente em casos extremos. O missiólogo africano John Mbiti menciona o resultado de uma pesquisa feita com quase 300 grupos tribais da África Subsaariana, fora das comunidades tradicionalmente cristãs ou muçulmanas. Basicamente, todos os grupos estudados possuem a ideia de um ser supremo e, em alguns casos, também se observa a existência de determinados conceitos como onisciência, onipresença e onipotência. Na sua maioria, entretanto, são *deuses ociosos*, o que pode ser comprovado pelos nomes atribuídos a eles: em Lunda, o Deus do desconhecido; em Ngombe, o Inexplicável; em Maasai, o Desconhecido.[11]

Segundo Eliade, isso ocorre porque o ser supremo é substituído por deuses inferiores, mais próximos do cotidiano e dos quais é fácil a obtenção de favores, como os deuses da chuva e da fertilidade.[12] Observe esse distanciamento em um cântico das populações Fang, da África Equatorial:

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

Os Fang não oferecem culto ao deus Nzane e só se dirigem a ele para pedir chuva.[13]

No Brasil indígena, temos o contraponto em relação aos aspectos mencionados, pois, como aponta o etnólogo brasileiro Júlio César

---

[10]Hoebel, E. Adamson; Frost, Everett L. *Antropologia Cultural e Social.* São Paulo: Cultrix, 1995, p. 379.

[11]Mbiti, John. *African Religions and Philosophy.* Garden City: Anchor Books, 1970, p. 45.

[12]Eliade, Mircea. *Origens.* Lisboa: Edições 70, 1989, p. 66.

[13]Eliade, Mircea. *Tratado de História das Religiões.* São Paulo: Martins Fontes, 1998a, p. 48.

Melatti, "entre os índios do Brasil, poucas são as sociedades que creem num ser supremo; a maioria delas dá mais atenção em suas mitologias aos heróis míticos".[14] Enquanto o ser supremo geralmente está ligado à criação do universo, os heróis míticos são apenas transformadores ou organizadores do universo. Às vezes, são concebidos como heróis civilizadores, por ensinarem técnicas, ritos e regras sociais. No máximo, agem como criadores de acidentes geográficos, animais ou plantas, como disserta Egon Schaden, etnólogo brasileiro de ascendência alemã, em sua pesquisa de doutorado sobre mitologia indígena.[15]

Independentemente da existência ou não de um ser supremo em determinada cultura, Lothar Käser chama atenção para um fato de extrema importância: a figura cultural do ser supremo não significa necessariamente que haja uma noção da pessoa do Deus verdadeiro nessas culturas.[16] Em muitos casos, a concepção do ser supremo é distante demais da revelação bíblica da pessoa de Deus. Seria ingenuidade missiológica entender toda concepção de ser supremo como uma revelação geral de Deus.

A análise fenomenológica do ser supremo é de importância primária na pesquisa cultural pelo fato de configurar um dos capítulos mais complexos da ação missionária (especialmente em frentes pioneiras entre grupos tribais): a escolha do nome para Deus. A introdução da pessoa de Deus em uma cultura não evangelizada é um dos passos mais estratégicos e também mais sensíveis na comunicação do Evangelho. Uma boa compreensão da pessoa de Deus pavimenta as vias de comunicação para a compreensão do restante do Evangelho, assim como uma má compreensão também compromete todo o restante.

A análise fenomenológica leva-nos às ideias, e estas nos mostram o caminho para a comunicação do Evangelho. Existe um ser supremo na cultura? Caso sim, quais são as suas características? Ele é bem conhecido ou pouco se sabe sobre ele? Ele se relaciona com o

---

[14]Melatti, Júlio César. *Índios do Brasil.* São Paulo: Edusp, 2007, p. 193.

[15]Schaden, Egon. *A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil: ensaio etno-sociológico.* Rio de Janeiro: Serviço de Documentação, 1959, p. 27.

[16]Käser, Lothar. *Diferentes culturas: uma introdução à Etnologia.* Londrina: Descoberta, 2004, p. 191,192.

povo, é presente, ou não se relaciona com o povo, é ocioso, ausente, apenas do passado? É visto apenas como bom, apenas como mau, ou como bom e mau (aético)? Possui atributos humanos que lhe conferem falhas ou limitações? Possui relatos de atos questionáveis? É único na sua categoria ou existem outros como ele?

Via de regra, quanto mais presente, conhecido e relacional for o ser supremo, menores serão as chances de se "aproveitar" tal figura para a apresentação do Deus revelacional. Certamente, existirão mitos, ritos, práticas e tabus não condizentes com a pessoa de Deus revelada biblicamente. Se o ser supremo é visto como mau ou como bom e mau, se possui falhas ou limitações, se já praticou atos questionáveis ou se existem outros como ele, é mais sábio descartar a possibilidade de utilizar o seu nome. Da mesma forma, se for um herói mítico e não um ser supremo, também é mais sábio fazer o mesmo.

A intenção geral é sempre redefinir o conceito em torno do nome, mas, na maioria dos casos, esse processo tem se revelado extremamente complexo ou mesmo impraticável. É como se alguém tentasse nos convencer de que o Deus em quem nós cremos, e no qual os nossos pais e avós creram, não é nada daquilo que sempre pensamos ser, mas é, de fato, limitado, indiferente e mau. Mesmo nos casos em que a redefinição conceitual é bem-sucedida, ela pode não alcançar a todos, sendo relevante apenas para os convertidos. E, nesse caso, para o restante do povo, que continua carente de evangelização, a imagem de Deus será sempre distorcida em função da terminologia usada para ele.

Certamente, o ideal é usar um termo nativo. Constatando-se a existência de um ser supremo, o primeiro passo é avaliar a possibilidade de utilizar o seu nome. O nome de um ser não presente, sobre o qual se tem pouca informação, é bem mais fácil de ser reconceituado e preenchido com ensino bíblico. Como nem sempre isso é possível, uma segunda possibilidade é usar um termo nativo seguido de um adjetivo, como Deus *Verdadeiro*, ou uma frase explicativa que gere sempre um "descolamento" do nome, como o apóstolo Paulo fazia com frequência, referindo-se a Deus como *Pai de nosso Senhor Cristo* (Ef 1.3). E, se nenhuma dessas opções for segura, é mais prudente introduzir um

termo estrangeiro e esperar que a igreja, uma vez madura, julgue se é possível adotar um termo nativo.

Deuses inferiores

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

Esse fenômeno de substituição do ser supremo por deuses inferiores é comum em basicamente todas as religiões, e não apenas no animismo. É fácil percebê-lo, por exemplo, no catolicismo popular, no qual Deus, o ser supremo do cristianismo, é substituído pelos inumeráveis santos, que, em termos fenomenológicos, são deuses inferiores. Junto a esse fenômeno, há o processo de ociosidade do ser supremo. À medida que ele é substituído pelos *deuses executivos*, torna-se cada vez mais distante do dia a dia do povo. Permanece presente na cosmologia, mas ausente do cotidiano. Os deuses inferiores são mais próximos, ativos e identificáveis. Na compreensão popular, os santos já foram um dia homens e, por isso, compreendem melhor os sentimentos e as necessidades do devoto, bem como se apiedam mais rapidamente dele. Há também uma quantidade muito grande de santos, diferentemente do ser supremo, que é único. Assim, é fácil recorrer aos *deuses executivos* e manipulá-los para obtenção de favores.

Como temos dito, nosso interesse nesse procedimento analítico é compreender as ideias que estão por trás dos fatos e utilizá-las para uma comunicação relevante, compreensível e aplicável do Evangelho. As ideias culturais podem ser facilitadoras ou complicadoras da comunicação, mas o que importa é compreendê-las bem para sabermos como abordar os pontos cruciais que não podem deixar de ser abordados na exposição da Palavra e os pontos que possivelmente ocasionem distorções na compreensão, caso não sejam devidamente abordados.

De acordo com a cosmovisão bíblica, existem as categorias do ser supremo (Deus) e de espíritos (anjos, Diabo e demônios), mas não existe a categoria de deuses inferiores. Em culturas nas quais tal categoria existe, uma atenção especial deve ser dada a ela, pois, caso não seja apresentada uma resposta bíblica para essa categoria, duas coisas podem acontecer. Em primeiro lugar, a categoria dos deuses inferiores e dos seres nela classificados pode continuar ativa na mente dos convertidos. Em segundo lugar, os convertidos podem preencher essa categoria com as personagens bíblicas que não deveriam ser classificadas nela. Um risco é colocarem a pessoa de Jesus na categoria dos deuses inferiores e, inclusive, o Diabo na mesma categoria. Culturas que valorizam os ancestrais também podem classificar os patriarcas na categoria dos deuses inferiores. Nem é preciso dizer que, se Jesus for classificado como um deus inferior, a compreensão de todo o Evangelho estará comprometida.

Fatos como esses não são difíceis de ocorrer sem que o missionário perceba. Categorias de seres são elementos cognitivos fundamentais em todas as culturas, porém são muito subjetivas, podendo facilmente passar despercebidas. Na abordagem inicial de evangelização, é importante apresentar Jesus como Deus, com o mesmo poder e com a mesma autoridade, e o Diabo como um espírito de poder inigualavelmente inferior a Deus.

Espíritos

Para Durkheim, espíritos são entidades espirituais, sujeitos conscientes e dotados de poderes superiores aos dos homens. Diferem-se das almas por não possuírem corpos físicos. Depois da morte, a alma torna-se espírito.[17] Os espíritos, porém, não são apenas as almas dos homens falecidos. Podem ser da natureza e de animais ou simplesmente seres de outra dimensão. Os espíritos vivem na dimensão do divino, mas interagem com a dimensão do humano. Em um contexto animista, grande parte da religiosidade gravita em torno dos espíritos,

[17]Durkheim, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 60, 83, 84.

pois o povo precisa criar meios de estabilizar e controlar a constante interação deles com o mundo dos homens. Caso não haja esse controle, esse mundo entra em instabilidade, o que provocaria mortes, doenças e outros infortúnios.

Via de regra, os espíritos podem ser classificados como éticos e aéticos[18]. Espíritos éticos são os reconhecidos como bons ou maus, enquanto os aéticos podem ser tanto bons como maus, dependendo de variados fatores. São também chamados de *espíritos caprichosos*, pois podem praticar atos de maldade ou bondade por simples capricho. Em geral, são imprevisíveis e não confiáveis. É importante mencionarmos essa classe de espíritos porque, na nossa cosmovisão ocidental, só existem espíritos éticos: anjos são bons, demônios são maus, e nada mais. Entretanto, em muitas cosmovisões não ocidentais, nem tudo é absoluto assim.

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

É de fundamental importância compreender as ideias relacionadas aos espíritos e às almas porque, na comunicação do Evangelho, será necessário falar sobre anjos, demônios, Diabo e patriarcas. Assim como ocorre no caso da categoria dos deuses inferiores, a ideia do aeticismo é uma sutil e terrível armadilha para a comunicação da Palavra, pois não faz parte da cosmovisão bíblica. Se, na análise de determinada cultura, forem detectadas forças pessoais ou impessoais

[18]O termo ético usado neste ponto e em boa parte deste trabalho tem sentido diferente do sentido usado no capítulo 2, na abordagem sobre *visão ética e êmica*, que tem sua origem em fonética, indicando algo externo. Neste ponto, porém, sua origem é *êthos* e está relacionada à moral. Ao longo deste trabalho, portanto, os termos *aético* e *aeticismo* referem-se à percepção de seres, pessoas ou mundo não necessariamente como bom *versus* ruim, mas como bom *e* ruim.

aéticas, será de crucial importância dedicar tempo ao estudo desse aspecto, pois, certamente, na mente do povo, haverá uma plataforma mental propensa a conceber o mundo à sua volta como bom e ruim.

O grande risco é que o povo classifique a pessoa de Deus como um ser aético. Lemos relatos sobre Deus julgando e até eliminando povos inteiros por sua ira e, acertadamente, compreendemos que isso faz parte da sua justiça. No entanto, uma cosmovisão aética muito provavelmente verá nesses atos não a justiça de Deus, mas um suposto lado negativo nele. Assim, para eles, Deus age com bondade em determinado momento e com maldade em outro. Necessariamente, isso não levará o povo a uma rejeição ao Evangelho, mas sim a uma compreensão distorcida dele, o que comprometerá o relacionamento do povo com Deus.

Em geral, culturas aéticas são utilitárias, dão pouca importância aos conceitos de certo e errado e orientam-se pelo que funciona ou não funciona. Pouco interesse haverá no relacionamento com Deus e na busca por ele, em submissão. A intenção será manipular Deus para obtenção do que se deseja.

Não apenas a pessoa de Deus, mas também anjos e demônios podem ser concebidos de forma aética, ou seja, os anjos podem ser vistos como seres que não são totalmente bons e os demônios como seres que não são totalmente maus. Na abordagem inicial de evangelização, será necessário apresentar uma teologia sobre Deus, como ser total e essencialmente bom, relacional e não manipulável. É aconselhável que se apresente também uma teologia sobre espíritos que, de forma bem pautada, apresente os anjos como seres unicamente bons, e o Diabo com seus demônios como seres unicamente maus.

A categoria dos ancestrais é outra armadilha por se tratar de parentes que viveram no passado, mas que, mesmo mortos, continuam em atividade a favor dos seus familiares. Há três níveis de relacionamento com ancestrais: reverência, adoração e sacrifício. A reverência é menos complexa, apesar de demandar atenção e respostas bíblicas. A adoração e o sacrifício, entretanto, apontam para ideias de alto grau de complexidade relacionadas à concepção do período pós-morte, com implicações diretas na comunicação sobre a morte e a ressurreição de

Cristo e sobre a salvação e a prática da oração. Apresentar os patriarcas em contextos assim também pode ser complexo, pois muito provavelmente eles serão classificados como ancestrais do povo de Deus e, logo, terão poderes de mediação e intervenção no mundo de hoje. Algo muito comum é o uso das histórias bíblicas dos patriarcas para fins evangelísticos, focando em suas ações, sem expor devidamente a pessoa deles — quem eram, que lugar ocupavam na cosmologia do povo de Deus e quais eram as suas categorias. Enquanto o missionário expõe as ações e os enredos dos patriarcas e tira lições evangelísticas dessas histórias, o povo pode categorizar a pessoa do patriarca por conta própria e colocá-la na categoria equivocada. Se isso acontecer, é bem provável que a mensagem fique truncada.

Uma rápida análise da cosmologia Maxakali pode servir como um bom exemplo do estudo sobre forças pessoais. Os Maxakali vivem no noroeste de Minas Gerais, e sua população é composta de cerca de mil pessoas que mantêm a cultura, a língua e a religiosidade bem preservadas. Na base da sua concepção do divino estão os *yãmiy* — *espíritos do canto*. São os espíritos dos falecidos que, apesar de viverem no mundo dos mortos, podem interagir com os vivos. São detentores do conhecimento e, idealmente, somente eles sabem fazer instrumentos musicais, máscaras para rituais, pinturas e até mesmo o arco e a flecha de caça. O contato com esses espíritos é muito melindroso, pois eles estão sempre querendo levar os vivos para o seu mundo. Por isso, são considerados maus e, consequentemente, são evitados.

Os *yãmiy* agrupam-se de forma misteriosa, formando uma segunda categoria de entidades, chamadas *yãmiyxop*.[19] Não são simples agrupamentos, pois adquirem personalidade. É por meio desses agrupamentos que se dá o contato com o divino. Os *yãmiyxop* estão ordenados em vários grupos — provavelmente 12 ou 14 — e dividem-se em muitos subgrupos. Há o *yãmiyxop* do morcego, do gavião, da mulher, e assim por diante.

---

[19] *Yãmiy* — espírito do canto — e *xop* — grupo, bando. A ideia, portanto, é de um grupo de espíritos. *Yãmiyxop* também é usado para designar as cerimônias aos *yãmiyxop*.

A figura central do divino para os Maxakali é *Hãmgãyãgnag*, uma alma finada individual, soberana das forças do mal. Eles têm pavor dessa entidade e esse temor rege o relacionamento com ela, mediado pelos *yãmiyxop*. Segundo eles, *Hãmgãyãgnag* manifesta-se como uma onça feroz que vive na mata e devora as suas vítimas. A cosmologia Maxakali também mantém a memória de *Topa*, ser supremo e bondoso, criador do mundo, que, há muito tempo, vivia entre os homens. Havia um pacto entre *Topa* e os Maxakali, mas ele foi quebrado. *Topa*, então, enviou sobre a Terra um grande dilúvio[20] e retirou-se do dia a dia do povo. Desde então, os Maxakali não se relacionam mais com *Topa*, o que abriu espaço para as figuras de *Hãmgãyãgnag* e dos *yãmiyxop*. *Topa* continua sendo o ser supremo, porém é ocioso e ausente do cotidiano do povo, porque foi substituído por deuses inferiores e por espíritos.[21]

FORÇAS IMPESSOAIS

Esse é um conceito não muito simples de ser classificado, mas de fundamental importância na análise da religiosidade. Hoebel e Frost tentam conceituá-lo como "forças sobrenaturais que emanam de nenhuma forma de ser",[22] ou seja, não se trata de seres, mas de forças não personificadas, que podem ser tanto benévolas como malévolas. As forças impessoais podem ser possuídas, adquiridas e manipuladas, como também podem agir independentemente de qualquer manipulação. Podem manifestar-se em pessoas, mas também em animais e objetos. Muitas vezes, estão relacionadas às habilidades dos homens. Assim, um guerreiro torna-se grande pela quantidade de força impessoal que possui; um feiticeiro torna-se poderoso pela quantidade de força que adquire e consegue manipular; um pescador torna-se famoso no seu ofício por possuir muita força; um fabricante de canoas consegue fabricar as melhores da região não por sua habilidade, mas pela força que detém.

---

[20]Ver mito Maxakali do dilúvio, no anexo 1.1.

[21]Silva, Cácio. *Minas Indígena: levantamento sociocultural e possibilidades de abordagens missionárias nos grupos indígenas de Minas Gerais*. Viçosa: CEM, 2002 (dissertação de mestrado), p. 68.

[22]Hoebel, E. Adamson; Frost, Everett L. *Antropologia Cultural e Social*. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 366.

Esse conceito foi estudado pela primeira vez na Melanésia, sob o nome de *mana*, e tornou-se uma teoria nas pesquisas de Robert Marret (1866–1943). Percebeu-se, então, que concepções muito semelhantes estavam presentes em várias culturas, cada uma usando um termo específico. O mesmo conceito foi posteriormente estudado em vários outros povos, cada um usando um termo específico. Com pequenas variações, o *mana* dos melanésios é equivalente ao *orenda* dos iroqueses, ao *wakan* dos Sioux, ao *pokunt* dos Shoslone, ao *manikut* dos Algonkim, ao *nauala* dos Kwakuutl, ao *yek* dos Tlinkit e ao *sangâna* dos Haida.[23] Apesar de hoje se questionar se o *mana* dos melanésios é mesmo uma força impessoal, é fato que o conceito de força não personificada está presente em muitas culturas.

Segundo o antropólogo brasileiro Reinhold Ullmann, os melanésios criam que o *mana* podia passar dos falecidos para os vivos e, possivelmente, essa foi a causa da antiga prática do canibalismo, visto que o antropófago comia a carne do guerreiro vencido não por simples prazer ou selvageria, mas sim por entender que, dessa forma, ele se apoderaria do seu *mana*.[24]

Em nossa cosmovisão ocidental, os conceitos mais próximos a forças impessoais são as ideias de sorte e azar. Corriqueiramente, as pessoas atribuem o seu sucesso pessoal ou o dos outros à sorte, e o infortúnio à falta de sorte ou azar. Sorte e azar não são entidades nem espíritos, são forças impessoais, apesar de bem dessacralizadas. Concepção semelhante está presente em muitas cosmovisões, porém de forma mais ativa na religiosidade.

Para Mauss,[25] o conceito de *mana* é a base da magia, pois é essa força impessoal que faz o rito ou a fórmula mágica funcionar. Dito de outra forma, o rito mágico é a manipulação da força impessoal, forçando-a a gerar um resultado esperado. As fórmulas mágicas nada mais são do que técnicas de manipulação da força descobertas por

[23]Durkheim, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 244-250.

[24]Ullmann, Reinhold Aloyzio. *Antropologia Cultural*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980, p. 177.

[25]Mauss, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 151, 152.

sábios observadores do curso da natureza. O pressuposto é que, na natureza, há uma sucessão invariável e previsível de fatos sem participação de forças pessoais.[26] Descobrindo e compreendendo esse mecanismo regular de funcionamento, é possível intervir sobre a natureza para gerar os resultados desejados, sejam eles para o bem, sejam para o mal. A forma de intervenção é com fórmulas, que podemos chamar de mágicas.

Assim como o espiritualismo, a magia está presente em todas as culturas. No entanto, cada cultura pende para um lado. As culturas mais mágicas lidam mais efetivamente com as forças impessoais, sendo, portanto, menos relacionais, visto que, como o próprio nome diz, a força é impessoal, não relacional. Essas forças são também menos éticas, visto que, por serem impessoais, não se ofendem com os seus erros. Existem culturas fortemente mágicas nas quais inexiste a ideia de um deus pessoal e a ideia da categoria de um ser supremo. Não nos referimos ao ateísmo, pois este, embora se recuse a crer na pessoa de Deus, compreende sua categoria. Nas culturas fortemente mágicas, até a categoria de Deus inexiste, e tudo gira em torno de forças impessoais.

Se Deus inexiste, o conceito de pecado também não faz o menor sentido, já que este nada mais é do que uma ofensa contra Deus. E, se o pecado não faz sentido, os conceitos de perdição e de salvação muito menos — afinal, salvar de quê? Assim, o sacrifício de Cristo nessas culturas fortemente mágicas será incompreensível, bem como todo o restante do Evangelho. Em culturas como essas, é necessário comunicar a qualquer custo a pessoa de Deus com relevância, inteligibilidade e aplicabilidade.

Certamente, esse é um desafio colossal, pois é preciso introduzir não apenas um ser totalmente desconhecido, mas também uma categoria inexistente — um ser pessoal, poderoso, acima de tudo e todos, criador e controlador da vida e, ainda, um ser relacional, presente, que interage com o homem, se alegra e se ofende. O grande risco é que o povo conceba a pessoa de Deus como uma força impessoal, ou seja, pense-o como um ser que não se relaciona, que é aético, que não se ofende e que é manipulável.

---

[26]Frazer, James George. *O ramo de ouro.* São Paulo: Círculo do Livro, 1978, p. 33.

O povo indígena Yuhupdeh, do noroeste da Amazônia, possui uma cultura essencialmente mágica, sem categoria de ser supremo e com apenas dois heróis míticos organizadores do universo. Eles creem na existência de muitos espíritos que habitam no rio e na floresta, porém todos são malévolos e extremamente hostis aos seres humanos, aos quais atacam, causando doença e morte. Não existe nenhum ser bom ao qual eles invoquem ou peçam ajuda. Inexiste qualquer ritual cúltico, reverência ou adoração. Toda a religiosidade é pautada na magia, que se manifesta em todas as áreas da vida por estar no cerne da cosmovisão do povo. Por trás desse quadro, está a *däwä-wág*, uma força impessoal que dá vida a tudo e a todos, que *anima* o universo e sem a qual nada do que existe poderia existir. Ela é grandiosa, por estar acima de tudo, também é onipresente, por envolver todo o universo, e é poderosa, por poder fazer tudo acontecer. É a geradora da vida, aliás, é considerada a própria vida, mas é totalmente impessoal, não relacional, aética e manipulável. Nos mitos antigos, os xamãs descobrem as fórmulas de intervenção na *däwä-wág* e podem forçar resultados para o bem, chamados de *mih-riin* [*benzimentos*], ou para o mal, chamados de *kuj'* [*estragos*]. Em seus rituais, não há invocação de espíritos, possessão, sacrifícios nem mesmo oferendas a quem quer que seja, mas apenas manipulação de palavras e de objetos para canalização da força.

OUTROS ELEMENTOS SAGRADOS

Objetos

Podem ser os mais variados possíveis, desde pequenas peças de adorno corporal e uso individual — como colares, pulseiras, braceletes ou tiras — a grandes objetos de reverência coletiva — como esculturas, pedras, árvores ou casas. Podem ser de uso popular ou de manuseio restrito a líderes religiosos. Em grupos fetichistas, a sacralidade de objetos é ainda mais central para a compreensão da religiosidade. Fetichismo é o sistema religioso que atribui a determinados objetos qualidades mágicas ou divinas. É considerado uma variação do animismo. No fetichismo, os objetos que representam ou "recebem" certas entidades

passam a possuir as qualidades delas.[27] Exemplos simples de objetos sagrados são amuletos, usados para afastar o mal, e talismãs, usados para atrair o bem.

A compreensão das ideias por trás dos objetos sagrados é importante porque, na evangelização, serão apresentados objetos, como a cruz de Cristo, elementos da Ceia e a própria Bíblia. Em culturas que valorizam objetos sagrados, é muito fácil que tais elementos sejam vistos como possuidores de valores místicos. Em culturas mágicas, eles até podem tornar-se objetos de manipulação.

Lugares

Do mesmo modo, há uma variedade de lugares que podem ser considerados sagrados, tais como: terreiros, bosques, recintos (templo ou rancho), alto ou sopé de uma montanha, clareira na floresta ou sopé de uma pedra. Tais lugares podem ser abertos a todos, como podem ser fechados e, nesse caso, mulheres e crianças podem ser proibidos de entrar.

É interessante estudar a espacialidade de um território, buscando compreender a percepção que o povo tem de espaço. Aliás, o estudo da espacialidade é um bom começo para a análise cultural de um povo. O contraste entre lugar sagrado e lugar profano pode fornecer o fio da meada para uma análise mais ampla.

Ligado aos lugares sagrados está o que Eliade chama de centro.[28] Em muitas culturas, existe a concepção de um lugar que é o centro do mundo. Por excelência, esse centro é o lugar de interação entre o céu e a Terra e, em alguns casos, entre o céu e o submundo ou inferno. O centro pode ser uma montanha, um templo, uma casa ou uma cidade. Para os judeus, o centro do mundo é Jerusalém e, mais especificamente, o Templo; para os muçulmanos, Meca; para os católicos, o Vaticano. Muitos grupos indígenas possuem suas casas de religião ou ranchos sagrados, lugares onde se concentra a maior sacralidade do seu território.

---

[27]Evans-Pritchard, Edward Evan. *Antropologia Social da Religião*. Rio de Janeiro: Campus, 1978, p. 35.

[28]Eliade, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 26.

Dentre outros aspectos, compreender o espaço e a sacralidade que envolve os lugares é importante para se definirem questões quanto ao templo. É necessário um local de culto ou não? Caso sim, onde? Qual o seu formato e disposição interna?

Animais

Em geral, animais que representam certas entidades são considerados sagrados. Entre alguns grupos indígenas brasileiros, por exemplo, é comum que sejam considerados sagrados animais como onça, anta e algumas aves. No contexto indiano, certos grupos consideram que determinados animais são deuses. Os devotos não apenas os reverenciam, mas os adoram. Alguns desses animais são a vaca e o elefante, dentre tantos outros.

Em sociedades totêmicas, o animal ou o objeto que representa o grupo é altamente sagrado, mas apenas para o grupo representado. Totemismo é um sistema sociorreligioso em que o grupo social elege um animal para representá-lo, e esse fenômeno foi amplamente estudado pelo antropólogo escocês James Frazer e, posteriormente, por Émile Durkheim. Nesse sistema, parece haver uma crença no parentesco místico entre seres humanos e o animal totêmico, não poucas vezes relacionada à distribuição igualitária do *mana*. O termo *totem* tem origem no idioma algonquino, do leste dos Estados Unidos, cuja raiz gramatical indica uma relação de sangue entre irmãos e irmãs, filhos da mesma mãe, que não podem casar entre si. Por isso, em torno do *totem* sempre existe uma série de tabus, proibindo a endogamia.[29] Entretanto, depois de consistentes críticas de estudiosos importantes, como Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss, concluiu-se que, na verdade, o totemismo é uma expressão mais simbólica do que religiosa, que permite ao indivíduo mais entendimento sobre a realidade social e sobre a diferenciação de clãs e papéis. De qualquer forma, o totemismo gira em torno de objetos que se tornam sagrados para um grupo pela própria ligação mística do grupo com eles. Além de animais, podem ser

[29]Durkheim, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 125.

plantas ou coisas semelhantes. Outro importante elemento sagrado é o rito, mas o discutiremos em um capítulo específico deste livro dedicado a esse assunto.

Uma das importâncias de se compreender bem as ideias por trás dos fatos religiosos está relacionada à necessidade de comunicar o conteúdo de determinados elementos, como o cordeiro, o leão e a pomba. Alguns elementos bíblicos são ricos demais para serem contextualizados. Substituir tais símbolos por outros pode gerar mais problemas do que soluções. Ouvimos falar sobre certo missionário que substituiu o cordeiro pelo porco, devido ao fato de o povo com o qual ele trabalhava não conhecer o cordeiro e considerar o porco como animal da mais alta estima. Nesse caso, como apresentar o porco como animal impuro no Antigo Testamento? Como expor a narrativa neotestamentária sobre a legião de demônios que possuiu a manada de porcos? Como apresentar a ideia de pastor e rebanho em Salmos 23 e em tantos outros textos? Certamente, essa substituição gerou mais problemas do que soluções. O mais importante não é propor contextualizações apressadas, mas sim compreender as ideias que possivelmente são favoráveis ou complicadoras na comunicação.

Cânticos e danças

Alguns dos cânticos e das danças dos grupos tribais não passam de meios de diversão ou mecanismos de memorização de valores e histórias culturais. Em outros casos, entretanto, certos cânticos só podem ser entoados em momentos e épocas peculiares e por pessoas específicas. Há também certas danças que são exclusivas de determinados rituais. Alguns cânticos tornam-se sagrados por pertencerem a entidades específicas ou por terem sido criados por elas.

No momento em que surge uma igreja, a compreensão das ideias relacionadas a essa área é importante para escolhas quanto a louvor e liturgia das reuniões cúlticas. Na região etnográfica do noroeste da Amazônia, os povos Tukano e "Maku"[30] mantêm a figura do mestre

[30] "*Maku*" é um termo usado no noroeste da Amazônia, bem como na literatura antropológica e linguística da área, em referência à família etnolinguística formada

de cerimônia, chamado, em Tukano, de *bayá* e, em Yuhupdeh, de *yãm*. Ele é o especialista responsável por criar e conduzir as danças próprias dos rituais, marcando a cadência de certos ritos. Uma consequência disso é que as igrejas plantadas nessa área, salvo apenas uma exceção, se sentem bastante limitadas na composição de cânticos de louvor a Deus. Essas igrejas têm optado por traduzir cânticos ou introduzir os cânticos em português ou espanhol em suas liturgias. Parece que isso é um reflexo da ausência de "especialistas" na elaboração de cânticos na igreja.

No universo Maxakali, também podemos observar um bom exemplo desse aspecto. A maior sacralidade do universo Maxakali está na *kuxex* — casa de religião. Trata-se de um simples rancho de forquilhas, coberto de capim, sem paredes e sem nenhum objeto no seu interior. Cada grupo residencial tem suas palhoças distribuídas em forma de ferradura. No meio, há um grande terreiro e, no outro extremo, fica a *kuxex*. De forma coletiva, somente nessa casa de religião os rituais podem ser realizados. Somente pessoas do sexo masculino têm acesso ao local. É terminantemente proibida a entrada de mulheres nesse recinto sagrado. Os indígenas afirmam que, se uma mulher entrar na *kuxex*, será sacrificada pelos homens. Eles a espancarão até morrer, ou ela adoecerá e morrerá por castigo dos *yãmiy*. É na *kuxex* que as oferendas aos espíritos são depositadas e é propriamente nela que ocorre o encontro com o divino.

Em frente à *kuxex*, são fincados os *mimãnãm* — *paus de religião*. São varapaus ou troncos de madeira por meio dos quais os *yãmiyxop* "descem" no momento dos rituais. Os maiores são pintados na lateral com riscos e pontos, que indicam os cânticos e os movimentos cerimoniais. Em geral, existem três *mimãnãm* de tamanhos diferentes:

---

pelos povos Nadëb, Dâw, Yuhupdeh, Hupdah, Kakua e Nukak. É um termo pejorativo, identificado como de origem Aruak e que, etimologicamente, significa *sem fala — maáko*, mas, semanticamente, significa *selvagem, primitivo, servidor — máako*. Trata-se, portanto, de um termo impróprio, com forte carga de preconceito. Apesar disso, é utilizado neste trabalho por falta de uma melhor opção. Todavia, temos o cuidado de colocá-lo sempre entre aspas, o que indica nosso desconforto ao usá-lo.

um varapau de aproximadamente oito metros de altura, destinado ao *Xunimkup — yãmiyxop do morcego* —, e dois troncos pequenos, com cerca de um metro e meio de altura, sendo um destinado ao *Yãmigkup — yãmiyxop da mulher* — e o outro, ao *Mõgmokakup — yãmiyxop do gavião*. Durante certos rituais, os indígenas penduram colares e outros objetos na ponta dos *mimãnãm*, consagrando-os aos *yãmiyxop*. Às vezes, galinhas vivas são penduradas, e os celebrantes atiram flechas nelas até ficarem completamente cravadas.[31]

Um animal considerado sagrado é a lontra, pois, segundo um mito Maxakali, ela pescava peixes para o povo no tempo paradisíaco, quando *Topa* ainda se relacionava com eles.

ELEMENTOS DO SAGRADO NA CULTURA MAXAKALI

Forças pessoais	Objetos sagrados
Ser supremo → *Topa*	Local → *kuxex*
Deus inferior → *Hãmgãyãgnag*	Objeto → *mimãnãm*
Espíritos → *Yãmiyxop* e *Yãmiy*	Animal → *lontra*

Figura 4: O universo religioso Maxakali

A MANIFESTAÇÃO DO SAGRADO

É a manifestação do sagrado que possibilita distingui-lo do profano. Também é essa manifestação que possibilita a experiência religiosa, uma vez que, sem uma manifestação, o sagrado permaneceria inacessível ao homem. Essas manifestações são classificadas como teofanias e hierofanias.

No meio teológico, já estamos acostumados com o termo teofania, que indica uma manifestação de Deus em forma humana. Hierofania, por sua vez, é um termo criado por Eliade e indica a revelação ou a manifestação do sagrado em um objeto qualquer.[32] Como exemplifica Popovich, as manifestações de Deus a Abraão são teofanias,

[31]Silva, Cácio. *Minas Indígena: levantamento sociocultural e possibilidades de abordagens missionárias nos grupos indígenas de Minas Gerais*. Viçosa: CEM, 2002 (dissertação de mestrado), p. 69.

[32]Eliade, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 17.

mas o seu simbolismo na arca da aliança, na serpente de bronze e nos elementos da Ceia é uma hierofania.[33]

Por meio das hierofanias, torna-se possível que, de forma mais objetiva, percebamos a ideia local de sagrado. Os *yãmiyxop* descem pelos *mimãnãm* e, por intermédios destes, entram na *kuxex*, interagindo, assim, com os Maxakali. Os *yãmiyxop* formam o sagrado, mas seus objetos hierofânicos (*mimãnãm* e *kuxex*) também são sacralizados com a manifestação dele. Tudo o que há em volta é profano. Em torno do sagrado, surgem tabus para protegê-lo: mulheres não podem se aproximar daquele recinto sob pena de morte, caso desobedeçam ao tabu.

Dessa forma, deve ser dada uma atenção especial às hierofanias, pois ajudam a entender a história da religiosidade do povo e a sua forma de enxergar o sagrado — o modo como se formaram crenças, tabus e ritos, a forma de reação da comunidade local em relação a determinados episódios, e assim por diante.

HIEROFANIA MAXAKALI

Sagrado	Objetos hierofânicos	Profano
Yãmiyxop	Mimãnãm e kuxex	Tudo em volta

Figura 5: Hierofania Maxakali

PODERES SOCIORRELIGIOSOS

Ainda nesse processo de compreensão do universo religioso, é de grande relevância que identifiquemos as categorias de poder sociorreligioso ou categorias de liderança religiosa. Novamente, cada cultura apresenta suas próprias categorias de liderança, mas, pensando em um contexto animista e, mais precisamente, indígena brasileiro, algumas questões podem ser consideradas. De acordo com a antropóloga brasileira Alcida Ramos, três principais categorias de liderança religiosa são muito comuns nos grupos indígenas da Amazônia não andina: xamã, feiticeiro e bruxo.[34]

---

[33]Popovich, Frances Block. *Fenomenologia da Religião.* Brasília: ALEM, 1997a (apostila não publicada), p. 5.

[34]Ramos, Alcida Rita. *Sociedades Indígenas.* São Paulo: Ática, 1986, p. 80-85. Vale considerar que são termos antropológicos e não etnoclassificatórios, ou seja, um

Xamã

O xamã é um intermediário entre o social e o divino. Seu papel principal é manter de forma estável a interação do divino com o mundo dos homens. Assim, o xamã é um exímio conhecedor dos espíritos e dos males causados por eles. Sabe igualmente como os agradar para evitar sanções ou obter favores. Em geral, o ofício do xamã envolve o uso de ervas alucinógenas e "viagens" durante o sono. Aliás, o xamanismo foi estudado pela primeira vez no norte da Ásia — de onde também vem o termo — como um fenômeno diretamente relacionado à prática de entrar em transe[35].

Entre os Yuhupdeh do noroeste da Floresta Amazônica, o *säw* ou xamã ocupa lugar de privilégio na sociedade, pois, em torno dele, estão as soluções dos principais problemas da vida. É o especialista nos *mih-riin* — *benzimentos*, que consistem na recitação de fórmulas mágicas extraídas dos mitos, capazes, segundo se crê, de afastar ou bloquear a ação de entidades malévolas ou de ainda desfazer os males causados por elas ou por xamãs inimigos. Assim, a cura de doenças, a proteção da comunidade, o sucesso no plantio e até o controle da natalidade dependem dos *mih-riin*.

Os *säw* são identificados por categorias específicas:

- *Mih riin säw* — é especialista em benzimentos gerais;
- *Õh këy säw* — vê coisas por meio do sonho, ingere um chá conhecido na região como *caapi* e tem visões durante o sono (do passado, do presente ou do futuro);
- *Bääh säw* — cura doenças derramando água sobre o doente;
- *Sõow këy säw* — é especialista em sentir ou pressentir quando algo ruim está para acontecer, é sensitivo;
- *Hãg bi' säw* — além de curar doenças, é especialista em causar doenças por meio do *kuj'* — *sopro*, que é o contraponto

grupo pode chamar seu líder religioso de *pajé*, mas, antropologicamente, trata-se de um xamã, enquanto outro pode chamar seu líder de *xamã*, mas, antropologicamente, trata-se de um feiticeiro. O que conta na análise são as funções sociais que eles têm, e não o termo a ele atribuído.

[35]Mello, Luiz Gonzaga. *Antropologia Cultural: iniciação, teorias e temas.* Petrópolis: Vozes, 1995, p. 417.

negativo do *mih-riin* (este último é sempre para o bem e o primeiro é sempre para o mal), profere sua fórmula mágica, sopra-a no ar e o relâmpago (ser malévolo) transporta tal "sopro" até a vítima, que fatalmente adoece;

- *Yuhup säw* — também é chamado de onça, é a categoria mais forte de xamã, capaz de fazer atos incríveis e de curar doentes, mas, em sua forma de onça, também é capaz de comer o coração das pessoas durante as suas "viagens".

Todas as categorias são capazes de desenvolver todas essas habilidades, mas, ainda assim, cada um tem sua própria especialidade. Todos podem realizar "viagens da alma" a outras dimensões e é por meio dessas "viagens" que eles adquirem conhecimento do cosmos.

Ninguém nasce xamã. Os noviços são treinados pelos xamãs experientes, que ajudam os jovens a desenvolver seus dons xamânicos. Parte das atribuições dos xamãs é realizar curas e, por isso, às vezes, eles podem ser identificados como curandeiros. Também são responsáveis pela proteção da comunidade contra os espíritos em cerimônias propiciatórias e, assim, podem ser identificados como sacerdotes. A maioria dos líderes religiosos, chamados de pajé nos grupos indígenas, pode ser enquadrada nessa categoria. A figura do xamã tem sido comparada à do psicanalista das sociedades industrializadas.

Feiticeiro

O feiticeiro usa práticas xamânicas geralmente por meio de manipulação de objetos naturais e de forças impessoais. Em sociedades que possuem o conceito de força impessoal, o feiticeiro é um exímio manipulador dela. Na maioria das vezes, suas práticas são maléficas, causando males a pessoas ou à comunidade. Podem, entretanto, ser também benéficas, servindo como elemento de estruturação e manutenção social. No caso dos Yuhupdeh, os *hãg bi' säw* e os *yuhup säw* podem ser considerados feiticeiros.

Bruxo

O bruxo é muito parecido com o feiticeiro, e suas habilidades envolvem a prática do mal aos outros. É uma categoria rara em várias

partes do mundo e foi devidamente analisada por Evans-Pritchard, entre os Azande, da África.[36] Diferentemente do feiticeiro, o bruxo possui forças metafísicas inerentes à sua pessoa, podendo causar males sem manipular objetos. Essas forças (que podem ser impessoais) são inerentes ao bruxo, independentemente de serem ativas ou não. De forma diferente do xamã, o bruxo já nasce nessa condição, apesar de aprender a usar seus poderes com treinamento. Às vezes, o bruxo não consegue controlar seus poderes, causando malefícios às pessoas de forma involuntária. É o caso da crença popular do mau-olhado. Em alguns grupos, as práticas de feitiçaria e bruxaria são proibidas, sendo punidas até com a morte do praticante. Já em outros, são tão comuns que os feiticeiros e bruxos acabam tornando-se líderes naturais, por serem temidos por todos.

Quanto a esse ponto, não encontramos um exemplo objetivo nos Maxakali, pois, na cultura deles, a liderança é pouco categorizada. Culturalmente, eles não possuem um líder político para todo o povo. A liderança é exercida pelo ancião de cada grupo residencial. Também não possuem líderes religiosos, pois todo homem tem poderes xamânicos. Há apenas os que são mais experientes.

Os Xacriabá, por sua vez, possuem categorias de liderança religiosa bem definidas, tanto formalmente reconhecidas como informalmente atuantes entre o povo. A figura principal é o pajé, que é um xamã com poderes de mediação entre o povo e *Yayá*, a principal entidade. Ele é um profundo conhecedor da ciência de *Yayá*, ou seja, de todo o sistema religioso Xacriabá, que gira em torno daquela entidade. Mantendo um relacionamento próximo com *Yayá*, o pajé possui capacidade de acalmá-la quando está irada, e esse poder de comunicação com ela é que lhe dá autoridade perante o povo. É responsável pela convocação das reuniões e pela condução de todos os rituais, sendo o único autorizado a tocar no bastão sagrado. É também conhecedor de plantas medicinais, devendo preparar remédios naturais quando procurado.

---

[36]Evans-Pritchard, Edward Evan. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

O pajé é visto como benfeitor, e não há uma categoria sociorreligiosa de malfeitor. Qualquer pessoa que pratica algum ritual contra outro membro da comunidade, porém, é vista como feiticeiro, passando a ser evitada ou punida.

Uma segunda categoria é a da madrinha de terreiro, que funciona como auxiliar do pajé, acompanhando-o durante os rituais. É responsável pelo posicionamento dos participantes no terreiro, bem como pela apresentação dos novos membros da comunidade, aceitos nas reuniões. Além da madrinha, há a mestra de terreiro, responsável pela guarda do material usado durante os rituais e pela limpeza do local sagrado.

Pelo menos outras duas categorias são informalmente reconhecidas pela comunidade. Alguns anciãos são especialistas em rezas, tanto para sanar problemas de saúde como para proteger pessoas de maledicências. Eles são reconhecidos como rezadores. Por fim, há os raizeiros e curandeiros, especialistas na manipulação de ervas medicinais com invocações de santos e de *Yayá* para cura de doenças.[37]

CATEGORIAS DE PODER SOCIORRELIGIOSO XACRIABÁ

Pajé	*Líder religioso geral, mediador entre o povo e Yayá, responsável pelos rituais*
Madrinha de terreiro	*Auxiliar do pajé nos rituais*
Mestra de terreiro	*Protetora do local e dos objetos sagrados*
Rezadores	*Especialistas em solução de problemas por meio de rezas*
Raizeiros e curandeiros	*Especialistas no uso de plantas medicinais para cura de enfermidades*

Figura 6: Categorias Xacriabá

Vale mencionar que algumas culturas apresentam uma classificação ainda mais estratificada de poderes sociorreligiosos. Assim,

[37]Silva, Cácio. *Minas Indígena: levantamento sociocultural e possibilidades de abordagens missionárias nos grupos indígenas de Minas Gerais.* Viçosa: CEM, 2002 (dissertação de mestrado), p. 54, 55.

alguns povos distinguem outras categorias, como mágico, sonhador, sacerdote, e assim por diante.

A compreensão das ideias por trás das categorias sociorreligiosas de determinada cultura fará muita diferença no momento de estabelecimento da liderança de uma igreja entre um grupo.

De modo geral, as culturas podem ser classificadas em hierárquicas e igualitárias (ou acéfalas). Culturas hierárquicas possuem categorias bem definidas, com posições de autoridade reconhecidas e respeitadas. Culturas igualitárias possuem poucas — ou quase nenhuma — categorias de liderança, sendo a chefia exercida basicamente pelo pai de família. Mesmo quando existem líderes, estes não possuem poder de intervenção nos problemas sociais, e os conflitos geralmente são resolvidos com o distanciamento das partes envolvidas.

Igrejas em culturas hierárquicas funcionarão melhor com funções eclesiásticas bem claras e com um ambiente de supervisão e prestação de contas em uma cadeia de autoridade. Igrejas em culturas igualitárias tenderão a enfrentar sérias dificuldades de liderança, e geralmente haverá a necessidade de compor um colegiado de líderes com igual nível de autoridade eclesiástica para tomar decisões em conjunto. No noroeste da Amazônia, área marcada pelo igualitarismo, os líderes eclesiásticos sentem-se fortemente inibidos para tomar decisões e solucionar conflitos. Não se sentem à vontade para intervir em problemas alheios, mesmo entre membros do seu rebanho. Os membros também não esperam que o pastor interfira em seus problemas pessoais e, assim sendo, muitos praticam a autodisciplina quando pecam, afastando-se da igreja por um período, até "passar a vergonha".

Compreendendo as ideias por trás dos fatos sociais, é possível antever problemas em potencial de uma futura igreja antes mesmo de haver um primeiro convertido. Também é possível desenvolver teologias temáticas que, desde o início, ofereçam respostas às questões mais sensíveis e que preparem o pensamento dos novos convertidos para a solução de problemas.

DESSACRALIZAÇÃO DO UNIVERSO

Eliade chama atenção para o processo de dessacralização do universo do homem religioso.[38] À medida que as sociedades mais isoladas se aproximam das sociedades externas e se modernizam, esse processo torna-se inevitável. Isso pode ser facilmente percebido em regiões em que ocorre rápida expansão do urbanismo. Em uma mesma região, certo elemento religioso pode ser considerado mito sagrado para alguns, lenda para outros e conto popular para um terceiro segmento.

Na Amazônia, por exemplo, é possível percebermos essas três concepções na crença do boto encantado. O boto é visto como um ser que se transforma em um homem galanteador e ataca mulheres, especialmente quando estas estão menstruadas. Para boa parte dos moradores das cidades, tal história não passa de conto, crendice, sem influência ativa na religiosidade. Para muitas comunidades ribeirinhas, trata-se de uma lenda — real para alguns, duvidosa para outros —, que, de qualquer forma, exerce influência religiosa no dia a dia. Já para as comunidades indígenas menos descaracterizadas, trata-se de um mito de grande importância, com alto nível de sacralidade, regendo muitas práticas religiosas e culturais. Esse é apenas um exemplo.

Muitos dos contos populares de hoje, como curupira, saci-pererê, lobisomem e mula sem cabeça, já foram mitos em tempos antigos e ainda o são para alguns povos. Isso acontece porque a tendência do homem moderno é secularizar ou humanizar o seu universo. Entretanto, o processo de dessacralização é, a bem da verdade, apenas uma busca por *substitutos funcionais*. Por isso, Malinowski sugere que religião e ciência são sistemas muito próximos.[39] Na religião, há o xamã; na ciência, o psicanalista. Na religião, há o curandeiro; na ciência, o médico. Na religião, há raízes e ervas; na ciência, medicamentos industrializados. A religião explica o universo por meio do sobrenatural, segundo uma mentalidade intuitiva; a ciência oferece explicações naturais e racionais. À medida que o universo do homem religioso é

[38]Eliade, Mircea. *O mito do eterno retorno.* Lisboa: Edições 70, 1988, p. 43, 44.

[39]Malinowski, Bronislaw. *Magia, ciência e religião.* Lisboa: Edições 70, 1988, p. 89, 90.

dessacralizado, os primeiros elementos são substituídos pelos segundos elementos. O cântico sagrado torna-se música popular, as danças sagradas tornam-se danças de diversão e tantos outros rituais tornam-se meras comemorações. No processo de evangelização, é preciso observar em que nível de dessacralização do universo o povo está vivendo.

Para compreender de forma consistente esse universo do homem religioso, é necessário investigar o seu sistema simbólico. É o simbolismo que traz sentido ao universo e facilita a comunicação da experiência religiosa, como veremos no próximo capítulo.

EXERCITE...

- Leia novamente o relato do *toré* Xacriabá, descrito na introdução, e destaque os elementos sagrados que aparecem nele. Identifique as categorias de poderes espirituais e sociorreligiosos mencionadas.

LEITURA COMPLEMENTAR

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália.* São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno.* Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Tratado de história das religiões.* São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões.* São Paulo: Martins Fontes, 1999.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande.* Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

HOEBEL, E. Adamson; FROST, Everett L. *Antropologia Cultural e Social.* São Paulo: Cultrix, 1995.

LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. *Etnologia, Antropologia.* Petrópolis: Vozes, 2003.

RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades indígenas.* São Paulo: Ática, 1986.

5

SÍMBOLO

A transignificação de objetos e atos

Já dissemos que a Fenomenologia da Religião procura compreender a experiência religiosa a partir da análise das suas manifestações. Essas manifestações ocorrem no dia a dia e em todas as áreas da vida. A forma de entrar ou sair de uma casa, um simples gesto no momento da caça ou da pesca, a dieta alimentar, a direção do olhar ao aproximar-se de determinado objeto, o pronunciar discreto de determinadas palavras ao entrar na água e coisas semelhantes podem expressar muitos aspectos da religiosidade local.

Existem, no entanto, três linguagens básicas da experiência religiosa. A compreensão de cada uma delas ajuda-nos a perceber as demais manifestações. Essas três linguagens são: símbolo, mito e rito[1]. E é para elas que voltaremos nossa atenção neste capítulo, acrescentando, ao final, o dogma que, nas religiões literárias, também se caracteriza como uma linguagem da experiência religiosa.

Na verdade, o símbolo é mais do que um tipo de linguagem. Além de caracterizar-se como um meio de comunicação da experiência religiosa, fornece todo o pano de fundo para o mito e o rito, estando necessariamente presente neles. Por isso, sem simbolismo não há comunicação religiosa. Croatto chama o símbolo de "linguagem fundante":

> Assim como a experiência da Realidade transcendente (o Mistério ou qualquer que seja seu nome) é o núcleo do fato religioso, o símbolo é,

[1]Eliade, Mircea. *O mito do eterno retorno.* Lisboa: Edições 70, 1988, p. 17.

> na ordem da expressão, a linguagem originária e fundante da experiência religiosa, a primeira e a que alimenta todas as demais.[2]

Para Laburthe-Tolra e Warnier,[3] a função simbólica envolve os domínios moral, religioso e filosófico, de forma que o simbólico ganha uma enorme dimensão, incluindo mitos, ritos, língua, semântica, gestos, arte, critérios de classificação, pensamento, ideologia e crenças. Trataremos basicamente do simbolismo objetivo, que funciona como conexão entre fatos e ideias, objetos e conceitos, práticas e valores.

A princípio, de uma forma ou de outra, todo fenômeno religioso implica certo simbolismo. O símbolo pode ser um objeto qualquer, mas remete-nos a um segundo sentido, que pode ser outro objeto ou um ser. O símbolo sempre nos remete a uma realidade, nunca a outro símbolo. Há, portanto, uma transignificação dos objetos quando estes adquirem qualidade simbólica — não apenas dos objetos, mas também dos gestos, dos atos e da fala.

A letra *a* não é simplesmente uma forma gráfica. É também um código simbólico que nos remete automaticamente a um som específico. A letra é o símbolo, o som é o segundo sentido. Logo, o segundo sentido é que é real, e não o símbolo em si. Do ponto de vista linguístico, há sempre três elementos envolvidos no símbolo: o significante, o significado e o referente.[4] O significante é o objeto que porta o simbolismo, o significado é aquilo para o qual o objeto aponta, o referente é o significado específico. A palavra árvore é um símbolo linguístico. O significante é a palavra em si, o significado é qualquer vegetal lenhoso que possua caule e galhos, já o referente é o vegetal lenhoso específico que o falante tem em mente.

O homem possui uma facilidade natural para perceber o segundo sentido nas coisas e nos atos, pois isso faz parte da sua capacidade

---

[2]Croatto, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à Fenomenologia da Religião.* São Paulo: Paulinas, 2001, p. 81.

[3]Laburthe-Tolra, Philippe; Warnier, Jean-Pierre. *Etnologia, Antropologia.* Petrópolis: Vozes, 2003, p. 191, 192.

[4]Lopes, Edward. *Fundamentos da Linguística contemporânea.* São Paulo: Cultrix, 2003, p. 44, 45.

de comunicação. Como comenta Eliade, "a simples contemplação da abóbada celeste provoca na consciência primitiva uma experiência religiosa".[5] Um perfume leva-nos à recordação de uma pessoa. Uma música transporta-nos a um determinado momento. Uma cruz traz Cristo à nossa lembrança. O voo de uma ave evoca uma sensação de liberdade. Todos esses elementos são naturais, mas podem adquirir um segundo sentido para o homem a partir de suas experiências.

Melatti[6] usa o exemplo simples, mas preciso, da refeição para ilustrar o conceito de símbolo. Ele distingue o aspecto técnico do aspecto simbólico, mostrando que o ato de comer pode variar desde a pura ação de matar a fome até um conjunto simbólico de grande valor social. Em pé diante do balcão de uma lanchonete, uma pessoa pode comer um sanduíche e beber um refrigerante no intervalo do seu trabalho. Nesse caso, tal ato é quase puramente técnico, pois sua finalidade é tão somente a nutrição da pessoa. No entanto, esse mesmo ato de comer, apesar de manter a função básica da nutrição, ganha uma série de significados simbólicos quando realizado à mesa do lar por uma família tradicional. Há uma disposição correta para os assentos, com o chefe de família tendo seu lugar cativo à cabeceira da mesa. Uma série de regras rege o momento, tais como: não mastigar de boca aberta, não arrotar, não se retirar antes dos outros, e assim por diante. Em um cenário como esse, um observador desconhecido é capaz de identificar o chefe de família, sua esposa, a serviçal e o visitante apenas pela maneira como eles se comportam. A refeição ainda pode acontecer no cenário de um banquete comemorativo em um local público, onde os trajes são diferentes e as regras, mais rígidas. Nesse caso, a função básica da nutrição perde sua razão de ser, sendo substituída pela homenagem a alguém importante, por exemplo.

Isso é simbolismo. Quem o compreende percebe seu sentido sem necessidade de palavras ou explicações. O campo da religiosidade é um dos mais ricos em simbolismos e, por isso, para compreendermos as

[5]Eliade, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998a, p. 39.

[6]Melatti, Júlio César. *Índios do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2007, p. 171,172.

ideias que estão na base dele, é preciso compreendermos seus símbolos. O homem religioso usa o símbolo para expressar suas experiências, para comunicar-se. O pensamento simbólico precede à linguagem e à razão discursiva, é consubstancial ao ser humano. Portanto, fazer uma leitura dos símbolos que aparecem em determinado fenômeno religioso torna possível o aprofundamento na compreensão desse fenômeno.

OS SÍMBOLOS PODEM SER RESULTADO DE EXPERIÊNCIAS

Algumas coisas são constituídas símbolos, ou seja, seu segundo sentido não está necessariamente objetivado nelas próprias, mas sim na experiência que as envolve. Essa experiência pode ser de alguma pessoa em particular, de alguma cultura ou, ainda, de um evento histórico.

Duas pessoas ouvem a mesma música. Uma sente um forte desejo de entrar no seu quarto, ajoelhar-se e falar com Deus, enquanto a outra apenas admira a qualidade da música. Duas pessoas de culturas diferentes observam os raios durante uma tempestade. Uma admira a beleza natural deles, enquanto a outra fica apavorada, com medo da fúria dos deuses! O símbolo é resultante da experiência, seja ela pessoal, seja cultural, e é bastante utilizado pelo homem religioso, pois "as imagens expressam sempre muito mais do que a pessoa que as sente poderia fazê-lo por meio de palavras".[7]

A cruz é um bom exemplo desse aspecto. Ela é símbolo do cristianismo em função de um evento específico — a paixão de Cristo. Antes disso, a cruz já existia e, inclusive, já era usada como símbolo, mas um evento peculiar a constituiu símbolo do cristianismo. Chamamos isso de *evento simbolizador*. Outro exemplo é a pedra de Jacó. Gênesis 28 relata que Jacó teve um encontro com Deus e colocou uma pedra no local, como símbolo. De repente, uma pedra qualquer — profana e desprovida de qualquer sentido especial — passou por uma transignificação, recebendo um caráter sagrado e tornando-se símbolo da presença de Deus naquele lugar. Não havia nada de especial no formato daquela pedra que fizesse lembrar a presença de

[7]Eliade, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso.* São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 13.

Deus. Houve sim um evento que a constituiu um objeto simbólico. Esse evento, que foi uma experiência pessoal, ganhou uma dimensão cultural para toda a descendência de Jacó.

Isso nos mostra um caminho a ser trilhado. Em geral, os *eventos simbolizadores*, reais ou não, estão descritos nos mitos. Descobrir qual *evento simbolizador* elevou determinado objeto à dimensão simbólica ajudará na compreensão da dinâmica religiosa em estudo. Nem sempre, porém, tais eventos são recordados. Em alguns casos, eles caem no esquecimento.

OS SÍMBOLOS PODEM SER ANALÓGICOS

Um objeto também pode ser elevado à dimensão simbólica sem que nenhuma experiência com o divino o tenha envolvido historicamente. Alguma característica física ou forma de ser pode fazer dele um objeto simbólico. Chamamos isso de *característica simbolizadora*. O fogo pode simbolizar a força devastadora de uma entidade, a tempestade pode simbolizar a fúria incontrolável de outra, e assim por diante. Enquanto a cruz se tornou símbolo do cristianismo por um evento histórico, a água se tornou símbolo no batismo por sua capacidade de limpar, purificar.

O mesmo acontece com animais, que também podem adquirir um caráter simbólico por suas características naturais. Lévi-Strauss cita o exemplo de alguns clãs da Ilha de Mawatta que usam nomes de animais para se identificarem.[8] Em geral, clãs identificados por nomes de animais evocam alguma qualidade deles para si. Enquanto a pedra de Jacó foi elevada a símbolo por um evento, Gênesis 49 menciona que Judá foi chamado de leão sem que nenhuma experiência o tivesse envolvido com esse animal. Nesse caso, a escolha de Judá para governar provavelmente está relacionada à supremacia do leão em relação aos outros animais.

Essa não é uma questão fechada, pois o mesmo objeto pode evocar mais de um segundo sentido, dependendo do momento ou

[8]Lévi-Strauss, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Cia. das Letras, 1976, p. 167.

da cultura. Assim, o fogo pode evocar o sentido de destruição, mas também de purificação, e a água pode lembrar devastação, mas também fertilidade. Sobre isso comenta Croatto:

> A serpente é um símbolo da sabedoria pelo jeito como age e se move; ou é um símbolo de vida porque troca sua pele anualmente ou porque vive na terra; e pode chegar a ser símbolo de morte, pois sua mordida é letal.[9]

De qualquer forma, isso nos mostra outro caminho a ser trilhado. Também é preciso analisar os objetos simbólicos a partir de suas principais características ou de sua constituição física. Vale lembrar que fazemos referência apenas a objetos e a animais simbólicos, mas o símbolo vai muito mais além, envolvendo gestos, sons, sinais e tantas outras coisas.

SIMBOLISMO DO DIVINO

Em *Tratado de História das Religiões*, Mircea Eliade faz uma espécie de mapeamento do simbolismo do divino, classificando os deuses a partir da localização e da função simbólica deles. Para ele, onde vive e o que faz cada entidade são questões-chave para compreensão da percepção que o povo tem do divino.

Deuses urânicos[10]

Os deuses urânicos são entidades que, no simbolismo cultural, habitam no céu exatamente por pertencerem a uma classe superior, sendo, em geral, os criadores do universo e também seres transcendentes. Em muitos casos, são a última instância de apelação. O céu, em si, já evoca algo transcendente, inacessível, além da dimensão humana. Por isso, com muita facilidade, o céu pode converter-se em símbolo do divino. Nas culturas em que há a figura do ser supremo na cosmologia, com frequência, esse ser habita no céu, sendo, assim, um deus urânico.

---

[9]Croatto, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à Fenomenologia da Religião.* São Paulo: Paulinas, 2001, p. 88

[10]Da expressão grega *uranós* — céu.

Essas entidades associam a si elementos próximos a elas. O sol e a lua são tidos como sagrados porque estão na dimensão urânica. Por isso, não raras vezes são substitutos do ser supremo, pois podem ser vistos — o sol pode ser sentido, e a lua exerce influência direta sobre a Terra. Nessa escala, às vezes, as montanhas também recebem um caráter sagrado, pois estão próximas do céu e, via de regra, são o principal local de manifestações do divino. Isso pode ser visto na insistência dos israelitas em construir altares nos altos para adoração de deuses pagãos.

Deuses telúricos

Os deuses telúricos são as entidades que habitam na Terra. Em geral, pertencem a um nível inferior de governo, mas, de igual forma, exercem influência sobre toda a vida do povo. Montanhas, árvores e rios podem ser objetos ideais para simbolizar os deuses telúricos. Eles são mais acessíveis ao homem por viverem no mesmo nível espacial, ainda que em outra dimensão. Por serem mais acessíveis, muitas vezes são mais buscados do que os deuses urânicos.

Esse é o caso de *El*[11] e de *Baal*, do Antigo Testamento. De acordo Marve Pope,[12] que pesquisou textos ugaríticos dos séculos 14 e 13 a.C., bem antes dos tempos veterotestamentários, *El* já era reconhecido como Deus soberano pelos povos semitas da Palestina. Enquanto os semitas orientais — da Mesopotâmia — reconheciam *Anu* como soberano, os semitas ocidentais — da Palestina — reconheciam *El* como o maior de todos os deuses. Ele era chamado o *criador das criaturas* e *pai dos anos*. Detinha o controle do universo e determinava os destinos. Parece que as principais qualidades de *El* que são apresentadas em Gênesis já eram reconhecidas em tempos anteriores: *El Elyon* — Deus Altíssimo (Gn 14.22); *El Shaddai* — Deus todo-poderoso (Gn 17.1); *El Olam* — Deus Eterno (Gn 21.33). Apesar de *El* ser

[11] *El* é a palavra hebraica para *Deus* que aparece no Antigo Testamento hebraico, na maioria das vezes, na sua forma plural *Elohim*. A partir da revelação dada a Abraão, *El* passou a ser chamado também de *Yavé* — Senhor —, porém com as mesmas características.

[12] Pope, Marvin H. *El in the Ugaritic Texts*. Leiden: Brill, 1955.

reconhecido como soberano dos deuses, não era adorado. Os semitas daquela época fizeram de *El* um deus ocioso. Preferiram adorar a deuses inferiores, como *Baal* e *Dagom*. *Baal* tinha forma de touro e *Dagom* de peixe, sendo ambos deuses da fertilidade.

El é deus urânico e ser supremo, *Baal* é um deus telúrico e *Dagom* é um deus oceânico. Os deuses telúricos e oceânicos são mais acessíveis e, por isso, na maioria dos casos, tornam-se mais ativos, substituindo os deuses urânicos.

Deuses oceânicos

Os deuses oceânicos são mais característicos dos povos que vivem no litoral. São entidades que, de acordo com o simbolismo do povo, vivem nas águas do oceano. Em geral, vivem em movimento, são surpreendentes e instáveis, e têm um vasto simbolismo em tudo que está relacionado a águas, rios, lagos e fontes.

Um exemplo bem conhecido dessa classe é a figura de Iemanjá que, na religiosidade sincrética afro-brasileira, habita nas águas marinhas e as governa. No norte do Brasil, na região amazônica, também pode ser observada a figura do boto. As comunidades indígenas e ribeirinhas acreditam que os botos são seres encantados que, às vezes, saem das águas, transformam-se em homens e têm relações sexuais com mulheres. Quando a mulher está menstruada ou em trabalho de parto, o boto fica furioso e quer atacá-la. Por isso, há uma série de tabus que restringem o contato da mulher com o rio.

Deuses subtelúricos

São as entidades que habitam no submundo. Nas antigas cosmologias, o mundo era dividido em quatro níveis: céu, terra, oceano e mundo inferior. Esse mundo inferior era chamado pelos hebreus de *sheol*, pelos gregos de *hades* e pelos latinos de *infernus* — *inferior*, de onde surgiu a palavra *inferno*. O mundo inferior era o mundo dos mortos e, necessariamente, não envolvia a ideia de castigo.[13] Isso pode ser visto

[13] Croatto, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à Fenomenologia da Religião.* São Paulo: Paulinas, 2001, p. 143.

na narrativa do rico e Lázaro (Lc 16), na qual ambos vão para o *hades* — literalmente, *profundezas* — após a morte, mas Lázaro goza a vida pós-morte ao lado de Abraão, enquanto o rico é atormentado. No seu lamento pelo sumiço de José, Jacó exclamou: "com lágrimas descerei ao meu filho até o túmulo" (Gn 37.35). Nesse texto, *túmulo* é literalmente *sheol* — *profundezas*. Entretanto, o exemplo mais claro dessa concepção de mundo de acordo com essa dimensão está no próprio decálogo: "Não farás para ti imagem esculpida, nem figura alguma do que há em cima no céu, nem embaixo na terra, ou nas águas debaixo da terra" (Êx 20.4).

Em geral, os deuses subtelúricos são entidades más, temidas pelo povo. Por isso, exercem muita influência no dia a dia, e é preciso que o povo tome cuidado para não os irritar. Grutas e cavernas podem ser portas de acesso a essas entidades. Pessoas podem fazer pactos com elas para se tornarem poderosas.

Como já mencionamos, os Yuhupdeh creem na existência de um mundo inferior, chamado *péj-dëh* ou *terra do rio umari*. Esse mundo fica abaixo da dimensão em que vivemos, e os astros celestes, sol e lua, passam por esse mundo diariamente, em um caminho chamado *werho-tíw* ou *caminho do sol*. Ao contrário da maioria dos casos, porém, o *péj-dëh* é um lugar bom, onde há muita fartura e onde ninguém passa fome nem precisa trabalhar para comer. Lá vive a gente da fruta umari, que nos vê como fedorentos.

Funcionalidade do divino

Especialmente entre animistas, mas com manifestações em quase todo sistema religioso, a religião tem um caráter funcional. A concepção de religião não passa pela ideia de religação ao divino, mas sim pela ideia de obtenção de favores do divino por intermédio da manipulação dele.[14]

Lothar Käser sugere que a religião está intimamente ligada ao meio ambiente e às necessidades relacionadas a ele, de forma que é

[14]Lidório, Ronaldo Almeida. "Plantação de Igrejas e a comunicação transcultural do Evangelho às origens animistas: compreendendo o mundo oculto". In: *Revista Capacitando*, n. 10. São Paulo: APMB, 2001, p. 25.

comum, por exemplo, as pessoas se relacionarem com entidades provedoras de chuva em regiões de escassez de água, como ocorre em algumas partes da África. Em regiões onde a caça de animais é que assegura a subsistência da população, é comum a relação com certo *senhor dos animais*, pois é ele quem garante a existência deles em quantidade suficiente.[15]

De acordo com o antropólogo britânico Peter Lachlan Silverwood-Cope, os Bara-Maku, povo culturalmente caçador do sudeste colombiano, creem na existência de entidades chamadas *donos das caças*. Segundo a cosmovisão desse povo, o universo tem o formato de um grande ovo cósmico em pé, e a Terra fica mais ou menos no meio do universo. Acima da Terra, existem várias dimensões e, na primeira delas, estão as *casas das caças*. Os animais são criados nessa dimensão e descem à Terra por meio de redes invisíveis de cipó quando se tornam adultos. São os donos das caças que liberam os animais e que requerem, como pagamento por eles, a fumaça do tabaco. Os donos das caças podem igualmente reter os animais e, quando isso acontece, os xamãs precisam transportar-se até aquela dimensão para barganhar com eles.[16]

Também observamos isso entre os Yuhupdeh, povo da mesma família linguística e, tradicionalmente, caçador. O dono das caças chama-se *kuayö* e é popularmente conhecido como curupira. É um ser mal, do qual todos têm pavor. É dotado de poderes xamânicos como um grande pajé. Ninguém nunca o viu, mas sempre há relatos de alguém da região que supostamente o tenha visto. Muitos dizem já terem ouvido seus gritos amedrontadores, que, de tão fortes, abrem a floresta como um grande vendaval. Segundo eles, o *kuayö* sovina as caças da floresta e, por isso, faz estrago ou bruxaria contra os caçadores. Diante disso, o xamã precisa fazer rituais mágicos para proteger os caçadores ou desfazer as bruxarias do *kuayö*.

O fato é que, via de regra, a religiosidade de um povo está ligada aos seus principais problemas. A religião é uma busca por soluções

[15]Käser, Lothar. *Diferentes culturas: uma introdução à etnologia*. Londrina: Descoberta, 2004, p. 56.

[16]Silverwood-Cope, Peter Lachlan. *Os Maku: povo caçador do noroeste da Amazônia*. Brasília: UnB, 1990, p. 181, 205, 214, 217.

e, por isso, é de fundamental importância que compreendamos quais são os principais problemas do povo e quais são os sentimentos existenciais que estão por trás deles.

Assim, o divino possui uma função, e esta é a chave para que compreendamos o fenômeno religioso segundo a ótica de quem o pratica. Para chegarmos a essa função, é preciso observarmos, além da "localização" dos deuses, diversos outros elementos, como nome, figura e objeto de hierofania. O nome nem sempre indica a função, pois muitas vezes está mais relacionado a uma hierofania. Já a figura, via de regra, é uma representação simbólica da função social. A figura de um ser qualquer com um raio na mão, por exemplo, pode representar um deus cuja função é o castigo ou a provisão de chuva. Um deus com figura de touro pode ter a função de doador de fecundidade. Igualmente importante é o objeto e o local da hierofania. Em que a entidade se manifesta? Em uma pedra ou em uma árvore? Em um terreiro ou em uma montanha? Em uma onça ou em uma anta? Sua figura é o sol ou a lua? Essas colocações não acontecem por acaso. Pode haver casos em que isso não seja verdadeiro, mas, na maioria das vezes, há alguma relação entre a entidade e a sua função social.

A função do divino é essencial para o compreendermos, portanto, é preciso que perguntemos qual é a função de cada deus: fertilidade, proteção, estabelecimento de costumes, desvendamento de mistérios, orientação ou castigo. Em última instância, é essa função social que estabelece justificativas para o relacionamento com a entidade.

PULUGA — O SER SUPREMO DOS ASIÁTICOS ANDAMANESES

> No arquipélago andamanês, entre uma das populações mais primitivas da Ásia, Puluga é o Ser Supremo. É concebido de maneira antropomórfica, mas habita no céu e a sua voz é o trovão. O vento é a sua respiração, e as borrascas são o sinal da sua cólera, pois castiga com o raio aqueles que infringem os seus mandamentos. Puluga sabe tudo, mas só conhece os pensamentos dos homens durante o dia. Criou para si uma esposa e teve filhos. Perto da sua residência uraniana, encontram-se o Sol (feminino) e a Lua (masculino), com os seus filhos, as estrelas. Se

> Puluga dorme, vem a seca. Se chove, isso significa que desceu à Terra e procura o seu alimento.
>
> Puluga criou o mundo e também o primeiro homem, chamado Tomo. A humanidade multiplicou-se, teve de se dispersar e, depois da morte de Tomo, passou a esquecer-se progressivamente do seu criador. Um dia, desencadeou-se a cólera de Puluga, e o dilúvio, que engoliu a Terra inteira, pôs fim à humanidade: apenas quatro pessoas se salvaram. Puluga teve piedade delas, mas os homens continuaram a mostrar-se recalcitrantes. Após lhes ter recordado os seus mandamentos mais uma vez, o deus retirou-se e depois disso os homens nunca mais o viram.[17]

Por esse breve relato, é possível fazermos uma rápida incursão pelo imaginário simbólico desse povo. Observe que Puluga é um ser supremo, pois criou o mundo e também o primeiro homem. É um deus urânico, pois habita no céu. Os elementos cósmicos, como sol, lua e estrelas, estão diretamente relacionados a ele. Apesar de não ser um deus totalmente ocioso, é, no mínimo, um deus distante, pois os homens nunca mais o viram. Ele tem forma humana, mas os elementos da natureza são seus objetos hierofânicos, como trovão, vento, tempestades e raios. Tanto a chuva como a seca estão relacionadas a ele. É meio onisciente, mas tem limitações. Tem necessidades, pois dorme e se alimenta. É um deus que se ira e que castiga quando o desobedecem, mas é também um deus que se compadece. O povo tem uma memória cultural da catástrofe cósmica em consequência da desobediência, o que certamente causa temor e submissão a Puluga. E o povo também tem consciência da tendência humana à desobediência e sente-se dependente do divino. Há uma concepção de segunda chance.

Algumas perguntas intuitivas podem ser feitas: O nome Puluga tem algum significado? Quais são os seus mandamentos? Existe algum ritual dirigido a Puluga? Quem eram as quatro pessoas que escaparam do dilúvio? Há alguma esperança por parte do povo de voltar a se relacionar diretamente com Puluga? Há possibilidade de um novo

[17]Eliade, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998a, p. 44.

dilúvio ou algo parecido? A submissão a Puluga é por amor e gratidão ou por temor e dependência?

Um simples e pequeno relato como esse pode tornar-se uma porta de acesso ao imaginário simbólico da cultura, levando-nos a ideias que podem facilitar ou complicar a comunicação do Evangelho. Tal relato também fornece ganchos para uma futura abordagem evangelística, bem como aponta áreas que necessitam de uma Teologia Temática de respostas. Esses poucos dados oferecem-nos boas pistas para pesquisa.

Em primeiro lugar, independentemente de podermos ou não utilizar o nome de Puluga para apresentar a pessoa de Deus, nessa cultura existe a categoria de ser supremo.

Em segundo lugar, existe a ideia de queda, pois o relato aborda um ato de desobediência com consequências coletivas. Diferentemente de povos que orbitam em torno de uma força impessoal, que não se ofende com seus erros, Puluga ofendeu-se com a primeira geração e castigou-a com o dilúvio. Culturas sem a figura de uma força pessoal tendem a ver o universo como imperfeito e o homem como parte dessa imperfeição, logo os erros pessoais não geram consequências e, de certa forma, são justificados, pois, afinal, tudo é imperfeito. Nesses casos, a comunicação do conceito bíblico sobre a queda será um desafio colossal. No caso dos andamaneses, que possuem um ser pessoal bem evidente na cosmologia, há tanto a ideia de queda quanto de consequências coletivas.

Em terceiro lugar, também existe uma incipiente ideia acerca de redenção, pois Puluga apiedou-se da primeira geração, poupando quatro pessoas. Mesmo depois de a segunda geração também seguir o mesmo caminho da primeira, Puluga ainda relembrou seus ensinamentos antes de deixá-la. Esse dado sugere que os andamaneses possuem uma plataforma mental que certamente facilitará a compreensão da mensagem da salvação.

Em contrapartida, a função social de Puluga parece ser a fertilidade, pois é ele quem controla a natureza, fornecendo chuva, vento e condições propícias ou não para a plantação. O relacionamento do povo com Puluga, portanto, é funcional. Logo, haverá necessidade de

uma Teologia Temática que redefina o conceito de Deus, apresentando-o não apenas como provedor, mas como Senhor da vida. Do contrário, mesmo havendo conversões, esse relacionamento funcional com o divino poderá continuar, pois é cultural.

Apresentamos pontuações intuitivas, mas relevantes e estratégicas para uma boa comunicação do Evangelho. Tudo isso com base em um pequeno recorte da mitologia de um povo que nem sequer conhecemos. São apenas pontuações, que podem estar equivocadas, mas o missionário que convive com um povo e tem ao seu alcance a mitologia, a ritualística e a interação social desse povo certamente tem condições de chegar às conclusões corretas a fim de usá-las para comunicar bem a mensagem. É preciso perceber as ideias por trás dos fatos.

Na sequência, observaremos uma das áreas mais empolgantes na análise fenomenológica, que é a mitologia. Nos mitos, estão expressos os principais fundamentos da religiosidade, pois são eles que fornecem modelos para a prática religiosa.

EXERCITE...

- Voltando novamente ao *toré* Xacriabá descrito na introdução, o que você percebe de simbólico nele? Qual é o objeto hierofânico de *Yayá*? A partir desse ritual, o que você investigaria em termos de simbolismo?

LEITURA COMPLEMENTAR

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso.* São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *Tratado de História das Religiões.* São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MICELA, Rosaria. *Antropologia e Psicanálise: uma introdução a produção simbólica, ao imaginário, a subjetividade.* São Paulo: Brasiliense, 1984.

SANTOS, Mario Ferreira dos. *Tratado de simbólica.* São Paulo: LOGOS, 1964.

SIDEKUM, Antônio (org.). *História do imaginário religioso indígena.* São Leopoldo: Editora Unisinos, 1997.

TODOROV, Tzvetan. *Teorias do símbolo.* São Paulo: Papirus, 1996.

VILELA, Orlando. *Realidade e símbolo.* Belo Horizonte: A. C. de Santos Dumont, 1947.

6

MITO

O relato de fatos fundantes

Nos estudos fenomenológicos, a expressão *mito* refere-se às narrativas de acontecimentos primordiais, que tem o divino como agente e a finalidade de dar sentido a uma realidade significativa. Cremos que a Palavra de Deus é a única revelação verdadeira e, por isso, é nossa única regra de fé e prática. Como missionários, entretanto, precisamos compreender a mente do povo para o qual anunciaremos o Evangelho e, por essa razão, é importante o estudo dos mitos.

Mircea Eliade também se dedicou com afinco ao estudo dos mitos. De início, ele faz as seguintes sugestões:

> O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do tempo [...] O mito é, pois, a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou os seres divinos fizeram no começo do tempo [...].
>
> Este é um aspecto do mito que convém sublinhar: o mito revela a sacralidade absoluta porque revela a atividade criadora dos deuses, desvenda a sacralidade da obra deles [...].
>
> A função mais importante do mito é, pois, "fixar" os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação [...].[1]

A tendência do missionário, com sua perspectiva ética ocidentalizada, é desconsiderar as narrativas míticas do povo, por achá-las

[1]Eliade, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 84-87.

fantasiosas, ilusórias e sem sentido. No entanto, nos mitos está a maior fonte de conhecimento cultural. A principal porta de entrada para o mundo do homem religioso está nos mitos, pois estabelecem os fundamentos desse mundo.

Nas sociedades ágrafas, os mitos são transmitidos de pai para filho no dia a dia, em volta de fogueiras, em reuniões familiares, em festas e rituais. Funcionam como mecanismo de memorização e de transmissão de valores. Com a perpetuação do mito, também se perpetua a cultura e, por isso, tanta importância é dada ao mito. Lévi-Strauss chama atenção para a relação do mito com a música, pois é comum que encontremos mitos transmitidos também por meio de expressões musicais.[2]

Dois cuidados principais devem ser tomados quando se estuda o mito. Em primeiro lugar, não podemos negar ao mito a pretensão de ser uma história verdadeira. Para o homem religioso, os episódios narrados são aceitos como reais. Em segundo lugar, é ingenuidade aceitarmos o mito como um acontecimento histórico. O que importa no estudo do mito, portanto, não é julgarmos a sua veracidade, pois sabemos, de antemão, que não é um fato histórico, mas sim uma idealização para explicar um determinado costume. O que importa é compreendermos: o que o mito significa para o homem religioso, sua função sociocultural e, mais importante ainda, as ideias que estão por trás dele.

ALGUMAS CARACTERÍSTICAS DO MITO

Das sugestões de Eliade supracitadas, podemos extrair algumas características básicas do mito.

Em primeiro lugar, o mito é um relato. Ele sempre se apresenta em forma de narração e, portanto, deve ser interpretado como um discurso. Não se trata de uma obra literária que fica congelada no papel. Como relato, o mito é vivenciado pelos seus narradores.[3]

Em segundo lugar, o mito relata um acontecimento primordial. Ele fala sobre as origens, sobre o tempo imemorável, quando tudo começou. Esse começo, porém, não é cronológico e, por isso, não se

[2]Lévi-Strauss, Claude. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 67.

[3]Malinowski, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 103.

fala em datas no mito. São comuns expressões difusas, tais como: *no começo, no princípio, quando não existia nada, em outro tempo,* e assim por diante. Nas palavras de Lévi-Strauss, "um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: 'antes da criação do mundo', ou 'durante os primeiros tempos', em todo caso, 'faz muito tempo'".[4]

Esse tempo mítico é sagrado, e há um desejo de contínuo retorno a ele. Eliade chama isso de *mito do eterno retorno*.[5] Há uma resistência ao tempo concreto, histórico e cronológico e um desejo de vivência no tempo sagrado. Assim, cada vez que o mito é contado, seu narrador e os ouvintes mergulham no tempo imemorável e participam dos acontecimentos primordiais. É por isso que o mito se torna real para eles.

Em terceiro lugar, no mito, o agente é sempre o divino ou, pelo menos, não é o humano comum. O mito é um relato de atividades dos deuses ou dos heróis míticos, que são os protagonistas da história. Assim, o mito não é uma celebração aos atributos do divino nem uma sistematização filosófica da sua natureza, mas sim uma narração do seu agir. Nesse ponto, abre-se uma porta para compreendermos a percepção que o povo tem do divino. O caráter e a função de cada entidade são expostos nos mitos.

Em quarto lugar, o mito dá sentido a uma realidade significativa. Ele instaura uma realidade a partir da ação do divino, ou seja, ritos, costumes e instituições são justificados na ação dos deuses. O homem religioso procura reproduzir a ação ou a forma de agir do divino. Tudo que é significativo para um povo tem de ter sua origem no divino. As instituições culturais são originadas no mito ou explicadas por ele. O mito pode tanto ter dado origem a determinada instituição como pode ter sido criado para explicá-la. Via de regra, a segunda opção é a mais frequente — o mito é criado da realidade presente rumo a um paradigma originário. O seu uso, no entanto, é sempre na direção contrária — porque os deuses fizeram as coisas assim, elas são como são no tempo de hoje.[6]

---

[4]Lévi-Strauss, Claude. *Antropologia Estrutural.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 241.

[5]Eliade, Mircea. *O mito do eterno retorno.* Lisboa: Edições 70, 1988, p. 11.

[6]Croatto, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à Fenomenologia da Religião.* São Paulo: Paulinas, 2001, p. 222.

Indo um pouco além, outra característica importante do mito é o seu caráter anônimo e comunitário. O mito não tem autor. Ele surge no nível popular e é aceito como verdadeiro. Por isso, não pertence a nenhuma pessoa individualmente, mas a todo o grupo. Dessa forma, o mito estabelece e transmite a cosmovisão do grupo.

O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro desenvolveu um conceito chamado *perspectivismo*. Citando Lévi-Strauss, ele sugere que o mito é uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não se distinguiam.

> Recordemos, por fim e sobretudo, que, se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado originário de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia [...] As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual.[7]

E acrescenta algo que pode auxiliar-nos muito na compreensão da perspectiva mítica ameríndia:

> A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais.[8]

Isso nos ajuda porque amplia nossa forma de perceber o mundo. Nos mitos indígenas, são comuns relatos sobre o que parece ser uma pessoa, mas é animal, ou sobre o que parece ser animal, mas é uma pessoa. Segundo a nossa perspectiva ocidentalizada, na qual a linha

[7]Viveiros de Castro, Eduardo B. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 354.

[8]Idem, p. 355.

divisória é clara, tentamos distinguir o que para o indígena não é distinguível. É uma questão de perspectiva. Para compreendermos o indígena, precisamos suspender a nossa própria forma de ver o mundo.

O mito é tão importante em algumas culturas que há uma tendência de elevação das personagens e dos acontecimentos históricos à categoria mítica. Eliade relata o caso do etnógrafo romeno Constantin Brailoiu.[9] Pouco tempo antes da Segunda Guerra Mundial, Brailoiu registrou a transformação de um acontecimento em mito. Em uma aldeia de Maramuresh, ele ouviu a história de um rapaz que, há muito tempo, fora enfeitiçado e morto por uma fada da montanha. Esse rapaz estava noivo e prestes a casar-se. A fada enciumada enfeitiçou-o e atirou o seu corpo penhasco abaixo. No outro dia, alguns pastores acharam o corpo e levaram-no para a aldeia. A noiva do rapaz, quase em estado de êxtase, compôs um cântico fúnebre, um lamento pela morte, que se tornou sagrado para o povo. O etnógrafo descobriu, entretanto, que aquela ex-noiva ainda estava viva! Ele foi ao encontro dela, e ela lhe explicou que, na verdade, tudo não havia passado de um acidente. O rapaz havia escorregado e morrido. O suposto cântico fúnebre composto por ela não passava de recitações habituais de lamentações. Tudo havia ocorrido não mais do que quarenta anos atrás. Quando o etnógrafo retornou ao povo e o inquiriu sobre essa outra versão, as pessoas disseram para ele que aquela senhora estava louca!

Entre os Yuhupdeh, registramos um relato histórico que está sendo igualmente elevado à categoria mitológica pelo clã *Yãam-Uy-Reh* ou clã da onça. *Tah-Yot* foi o maior xamã do clã da onça. Ele morava no Rio Traíra, mas andou pelas aldeias do Alto Rio Negro. Segundo contam, quando jovem, ele se encontrou com uma onça na floresta, encantou-a com um benzimento e deixou que ela comesse toda a carne do seu corpo, restando apenas o seu coração. Em seguida, ela deu a sua própria carne para ele. E, assim, ele se transformou em onça e passou a andar pela floresta à noite, comendo carne humana, curando doenças e operando os mais diversos milagres. Alimentava-se da carne de cobras e jabutis que viviam em uma árvore no meio

[9]Eliade, Mircea. *O mito do eterno retorno.* Lisboa: Edições 70, 1988, p. 59-61.

do mar. Sempre que tinha fome, ia até aquela árvore e alimentava-se. Por fim, foi morto por outro xamã, mas o seu coração transformou-se em uma onça pintada, que até hoje vive nas proximidades da antiga aldeia onde ele morava, no Rio Traíra, na divisa da Colômbia com o Brasil. Os ensinamentos de *Tah-Yot* tornaram-se célebres. Quando arguidos sobre determinados assuntos, os membros do clã da onça se referem a seus ensinamentos da mesma forma que se referem aos mitos dos tempos das origens. *Tah-Yot*, entretanto, viveu apenas há duas gerações. O homem mais velho de uma das aldeias conheceu-o pessoalmente.

Fenômenos assim ocorrem porque o relato mítico é mais importante do que o fato histórico. O tempo mítico é mais real e mais verdadeiro do que o tempo presente. Fatos históricos e especialmente individuais caem no esquecimento. Já os fatos míticos tornam-se comunitários e são perpetuados na memória coletiva. Assim, transformar um fato histórico em um evento mítico não é desprezar o ocorrido, mas é valorizá-lo. É uma elevação a um valor sagrado. Fenômenos como esse não podem ser ignorados, mas sim compreendidos pelo missionário.

DIFERENCIAÇÕES IMPORTANTES

Bronislaw Malinowski faz uma interessante diferenciação entre mito, lenda e conto[10] que pode ajudar-nos bastante na compreensão que temos de mito. A lenda também é considerada uma história verdadeira pelo narrador. Todavia, ela não narra fatos primordiais, mas sim eventos posteriores, quando tudo já estava criado. Suas personagens não são deuses, mas sim homens. Já o conto é um relato considerado irreal pelo próprio narrador, tendo como finalidade diversão e descontração.

Erich Bethe propõe uma diferenciação esclarecedora desses três tipos de narração:

> Mito, lenda e conto diferenciam-se entre si por sua origem e finalidade. O *mito* é a filosofia primitiva, a mais simples forma intuitiva de pensamento, uma série de tentativas de compreender o mundo, de

[10]Malinowski, Bronislaw. *Magia, ciência e religião.* Lisboa: Edições 70, 1988, p. 109.

> explicar: a vida e a morte, o destino e a natureza, os deuses e o culto. A *lenda* é a história primitiva, modelada ingenuamente em ódio e amor, transformada e simplificada inconscientemente. Mas o *conto* surgiu da necessidade de diversão, e serve para esta finalidade. Por isso ele não tem tempo nem lugar, considerando apenas a diversão e omitindo o incômodo [...] segundo o gosto do narrador. Não é outra coisa senão poesia, a quinta-essência de todas as obras de fantasia da humanidade.[11]

Ashley Montangu, professor de Antropologia em Harvard, faz uma distinção muito semelhante desses três elementos, destacando o tempo. O mito pertence a um tempo imemorável; a lenda, ao tempo histórico; e no conto não há necessidade de tempo determinado.[12] Em uma cultura, há muitos contos e várias lendas, mas poucos mitos. Os contos e as lendas também devem ser objeto de análise. Neles, valores são revelados, categorias pouco evidentes podem ser percebidas, e a cosmovisão cultural é evidenciada. No entanto, atenção especial e investigação acurada devem ser dadas aos mitos, pois, por meio deles, é possível entrar no mundo religioso do povo em estudo a partir de uma *perspectiva êmica.*

Na cultura dos Yuhupdeh, os mitos são abundantes, girando em torno de *Saah-Säw*, seu neto *Dö'-Saa* e *Yãh Baah Hóh* ou *canoa da transformação.* Tais mitos são de conhecimento de toda a etnia, apenas com pequenas variações de clã para clã. Deles, são extraídas as fórmulas mágicas, tanto para os benzimentos (benéficos) quanto para os sopros (maléficos).

As lendas giram em torno de "avós" históricos de clãs, ancestrais que viveram há não muitas gerações. No clã *Yaam-Uy-Reh*, as principais lendas giram em torno de: *Tah-Yot*, o grande xamã que viveu há duas gerações e cuja história tem sido elevada ao nível mitológico; *Kãn-Saa*, um dos principais "avós" do clã *Soop-Uy-Reh*, famoso por suas histórias de envenenamento; *Bööy-Yãam*, um dos principais "avós" do subclã *Yãma'-Wih*, que teria lutado e matado uma grande

[11]Citado por Croatto, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à Fenomenologia da Religião.* São Paulo: Paulinas, 2001, p. 234.

[12]Montangu, Ashley. *Introdução à Antropologia.* São Paulo: Cultrix, p. 213.

sucuri após esta comer os seus netinhos; *Dëh-Yãam*, um progenitor do subclã *Weg-Yãam-Tereh*. As lendas são de conhecimento particular dos clãs, apesar de algumas terem se tornado famosas. São repletas de práticas xamânicas, mas, ao contrário dos mitos, não transmitem fórmulas mágicas.

Há também muitos contos, especialmente sobre *Míh* ou jabuti, que é o espertalhão da floresta, ridicularizado e subestimado pelos outros animais, mas que, ao final, acaba vencendo todos. Esses contos são de conhecimento regional, compartilhados com outros povos, mas, assim como as lendas, não transmitem fórmulas mágicas.

Quando os velhos relatam os mitos sobre *Saah-Sãw*, há sempre interesse da parte de todos, especialmente por saber de quais partes da narração os velhos tiram os benzimentos. Ao narrarem as lendas do *Tah-Yot*, há um clima de empatia, pois trata-se de um parente próximo cujas peripécias trazem orgulho ao clã. Quando, porém, os velhos narram os contos do *Míh*, as gargalhadas são esperadas.

CLASSIFICAÇÃO DOS MITOS

Classificar os mitos de forma universal é uma tarefa quase inviável. Podemos, sim, classificá-los com segurança dentro de uma determinada cultura. Apenas propusemos aqui um rascunho de uma classificação bem genérica para servir de modelo para uma classificação específica. Raffaele Pettazzoni fez uma distinção entre os mitos de criação e os mitos de origem. O primeiro tipo narra o surgimento do cosmos e dos seus elementos, e o segundo narra o surgimento das instituições culturais e dos eventos significantes.[13] É comum encontrarmos, nesses mitos de origem, relatos de como surgiram certos instrumentos e as práticas de caça, pesca e coleta. Diversas instituições, como casamento, parentesco e moradia, também são comuns nos mitos de origem. Por fim, todo evento significante, como festas em determinadas épocas do ano, certos rituais e cerimônias, acha suas justificativas nos mitos de origem.

[13]Croatto, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à Fenomenologia da Religião.* São Paulo: Paulinas, 2001, p. 242.

Essa classificação em mitos de criação e de origem é bem difundida e aceita, mas optamos pela classificação apresentada por Reinhold Ullmann,[14] baseada nos grandes temas dos mitos.

Mitos teogônicos

Os mitos teogônicos relatam o surgimento ou o aparecimento do ser supremo, dos deuses, dos heróis míticos, dos espíritos e de todas as entidades da dimensão do divino. São pouco comuns, aparecendo com mais frequência em culturas politeístas. Por meio deles, é bem mais fácil percebermos a compreensão que o povo tem de cada entidade e de suas respectivas funções sociais.

Um mito Yuhupdeh relata o surgimento de *Dõ'-Saa*, o *menino amargo*, neto do herói mítico *Saah-Säw*. Este tinha duas filhas, e uma delas ficou grávida depois de manter relações com muitos animais da floresta. Certo dia, ela foi assassinada pelo povo onça, que a esquartejou e a devorou, deixando suas entranhas jogadas no chão. Uma velha pegou aquelas vísceras e foi limpá-las no rio. De repente, ela percebeu que havia um bebê no útero, mas este escapou de suas mãos e caiu na água, mergulhando e fugindo. Era uma criança especial e, por isso, sobreviveu na água. Seu avô *Saah-Säw* resolveu capturá-lo, mas não foi fácil. O menino crescia rapidamente e decrescia novamente, voltando à forma de bebê. Fazia as maiores estripulias e não queria ficar com o avô. Quando finalmente o avô conseguiu domá-lo, percebeu que o menino era amargo. As pessoas lambiam a pele dele e ficavam com um gosto amargo na boca. O menino, então, desenvolveu-se e tornou-se um organizador do universo, como o seu avô. Criou pássaros e borboletas e inaugurou várias práticas culturais. Vingou a morte da sua mãe exterminando o povo onça primordial.

Uma das importâncias dos mitos teogônicos é sua relação direta com a apresentação da pessoa de Deus. O nome de um deus criado não poderá ser utilizado para apresentar o Deus bíblico, já que este é preexistente, eterno, sem princípio e fim. Apesar disso, os mitos

[14] Ullmann, Reinhold Aloyzio. *Antropologia Cultural*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980, p. 209-212.

teogônicos revelam muito sobre a compreensão cultural acerca do deus ou dos deuses do povo em questão.

Mitos cosmogônicos

Os mitos cosmogônicos relatam o surgimento ou o estágio germinal do cosmos, a origem do mundo e dos seus elementos, incluindo os atos criativos do ser supremo e dos deuses inferiores.

Os Yuhupdeh não possuem relatos de criação do mundo, pois, para eles, quase tudo o que existe é preexistente. Há, porém, vários mitos que relatam como *Saah-Säw* organizou o universo, tornando-o habitável. Nos tempos imemoráveis, antes da grande viagem da transformação, não existia noite e, como o dia nunca acabava, ninguém conseguia descansar. *Saah-Säw*, então, encontrou a noite e, por isso, hoje as pessoas podem dormir e economizar comida. Também não existia rio, ficando todos com muita sede, mas ele encontrou a árvore da água e, ao derrubá-la, surgiram os rios que hoje existem. Existiam ainda seres medonhos e ferozes que comiam pessoas, mas *Saah-Säw* venceu-os e empreendeu a grande viagem, conduzindo os ancestrais do povo até a terra que hoje existe. Assim sendo, aqueles seres pré-humanos tornaram-se gente.

Tais mitos são importantes para a apresentação do ensino bíblico sobre a criação. Ainda que a narrativa deles seja diametralmente oposta à Palavra, é a única concepção cultural que eles têm sobre origem. Assim sendo, será necessário utilizá-la na apresentação da mensagem bíblica mesmo que seja para fazer um contraponto.

Mitos antropogônicos

Os mitos antropogônicos relatam o surgimento do homem ou da raça humana. A importância especial desses mitos é que geralmente neles está definida a posição do homem em relação ao cosmos. O homem faz parte do universo ou é o centro dele? A função do homem é servir a natureza ou a natureza existe em função do homem? Estudando os mitos antropogônicos, possivelmente chegaremos à compreensão da função humana dentro do universo.

Para os Yuhupdeh, quando os seres humanos ainda viviam em uma forma pré-humana, em outra dimensão, sobreviver era muito

difícil. A antropogonia ocorreu na viagem da grande canoa da transformação, na qual vieram todos os "avós" ou antepassados de cada povo, emergindo do grande lago de leite. A canoa seguiu pelos rios da Amazônia e, à medida que os "avós" desembarcavam, iam transformando-se em gente. Cada grupo de "avós" deu origem a um clã e, casando-se entre si, os membros desses clãs formaram o que hoje é o povo Yuhupdeh.

Assim como os mitos cosmogônicos são importantes para o ensino da criação do mundo, os antropogônicos são importantes para o ensino da criação do homem. No mínimo, eles servirão como ilustrações contrastivas no momento da apresentação da mensagem bíblica.

Mitos dos tempos paradisíacos

Os mitos dos tempos paradisíacos relatam as condições de vida e os fenômenos existentes imediatamente após a criação e o surgimento do mundo. Em geral, essas condições de vida são consideradas ideais e, por isso, há um desejo constante de retorno àquele tempo. É comum o povo acreditar que, naquele tempo, o ser supremo vivia com o povo, mantendo com ele uma relação direta e amigável.

Os Maxakali creem que, antigamente, *Topa*, seu ser supremo, era amigo do povo, visitava as suas aldeias e conversava com as pessoas. Também creem que *Topa* lhes deu uma lontra sagrada, que pegava peixes em abundância para a comunidade fazendo com que eles nunca passassem fome. Bastava levá-la à beira do rio que ela mergulhava e jogava peixes para eles. Dava para encher cestos com peixes suficientes para toda a aldeia. Havia muita fartura e ninguém precisava trabalhar duramente para sobreviver. No entanto, em função da desobediência de um Maxakali interesseiro, houve um grande dilúvio, e *Topa* afastou-se, não sendo visto nunca mais.[15]

No momento de apresentar o Éden, um relato mítico como esse não poderá ser ignorado. É a única ideia cultural que o povo tem

[15]Silva, Cácio. *Minas Indígena: levantamento sociocultural e possibilidades de abordagens missionárias nos grupos indígenas de Minas Gerais*. Viçosa: CEM, 2002 (dissertação de mestrado), p. 202-204. Ver "Mito Maxakali do dilúvio", no anexo 1.1.

de paraíso e, portanto, é inevitável a correlação que as pessoas farão ao ouvir a narrativa bíblica. Essa correlação é positiva e perigosa ao mesmo tempo. É positiva porque já existe uma plataforma mental que facilitará a compreensão, mas perigosa porque, sendo tão próxima da narrativa bíblica, corre-se o risco de que o povo "cole" as duas narrativas, concluindo que já possui a revelação e que sua versão é igualmente correta. Em pontos como esses, o missionário, bem-intencionado e em respeito à cultura, corre o risco de praticar uma hipercontextualização, relativizando o conteúdo bíblico em favor da cultura local. Não podemos esquecer, porém, que a Palavra é inspirada por Deus e, portanto, é a única verdade. Além de ser um ato de liberalismo, relativizar a Palavra gera mais problemas do que soluções. Em amor e com uma postura de respeito ao povo e à sua cultura, é necessário dizer ao povo que eles realmente possuem elementos verdadeiros em sua mitologia, mas que somente a Palavra apresenta toda a verdade.

De fato, porém, o mais importante em relação a um fragmento mítico como esse é percebermos que a cultura já possui uma concepção de paraíso. Quando a cultura já possui essa concepção, a exposição bíblica vem em forma de reconceituação. Quando a cultura não possui essa concepção, é necessário introduzi-la. As duas situações têm prós e contras. O importante é ler as ideias por trás dos fatos — nesse caso, por trás dos mitos — e utilizá-las no processo de comunicação.

Mitos de transformação

Os mitos de transformação narram acontecimentos de um período intermediário — entre os tempos paradisíacos e a ordem cósmica atual. A origem do mal, de doenças, da morte e o afastamento do ser supremo são explicados nesses mitos. Cataclismos cósmicos, como um dilúvio ou um grande incêndio, que separaram o tempo paradisíaco do tempo de sofrimento atual são muito comuns.

Não apenas os mitos de transformação, mas muitos outros mitos servem para dar respostas a perguntas existenciais. Entre alguns povos melanésios, a morte é explicada por meio do mito da troca de pele. Esse mito diz que, antigamente, os humanos trocavam de pele da mesma forma que alguns animais. Um dia, uma mulher jogou a sua pele no rio

e, ao retornar para casa, sem pele, seu filho não a reconheceu. Então, ela voltou às pressas ao rio para buscar a sua pele, mas as águas a haviam levado. Desde então, os humanos deixaram de mudar de pele e passaram a morrer![16] Para uma pessoa com cosmovisão ocidental, esse relato mítico não faz nenhum sentido, sendo puramente ilusório e fantasioso, mas, para o povo que o narra, tem grande significância, pois responde à inquietante pergunta existencial: por que o homem morre?

Um mito Dessana diz que o sol, herói mítico daquela cultura, praticou incesto com uma de suas filhas e, como consequência, surgiram as doenças. Em função disso, a endogamia foi proibida naquela cultura e o povo tornou-se exogâmico[17]. Algo que seria sem sentido para alguém que não faz parte da cultura dos Dessana oferece a esse povo uma resposta quanto ao motivo das doenças, além de criar uma instituição cultural que rege todo o sistema de casamento e parentesco.

Os mitos de transformação serão particularmente importantes para a comunicação da mensagem bíblica sobre a queda. A queda envolve um erro pessoal com consequências coletivas, e os mitos de transformação geralmente narram fatos semelhantes. Não queremos dizer que devemos reafirmá-los, usando-os no lugar da narrativa bíblica. O que queremos dizer é que certamente deveremos lançar mão da ideia subjacente a esses mitos de transformação para que, de forma relevante, comuniquemos o conteúdo bíblico, usando-os como recursos ilustrativos ou como narrativas de comparação. Se há um mito de transformação, é bem provável que haja uma ideia cultural de queda.

Mitos escatológicos

Os mitos escatológicos são pouco comuns, mas certos mitos falam de acontecimentos futuros e geram uma expectativa escatológica na cultura. Em alguns casos, geram até movimentos messiânicos.

As migrações Guarani pelo litoral sul-americano tornaram-se conhecidas no mundo inteiro. Em especial, o etnólogo alemão

---

[16]Eliade, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas.* Rio de Janeiro: Zahar, 1983, p. 150.

[17]Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Dessana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés.* Bogotá: Universidade de los Andes, 1968, p. 17-20.

Curt Nimuendaju (1883–1945) e o antropólogo suíço Alfred Métraux (1902–1963) dedicaram-se ao estudo desse fenômeno. Há notícias de deslocamentos Guarani já no século 16, quando um grande grupo Tupinambá partiu da região de Pernambuco e chegou ao Peru, à procura de um paraíso, chamado por eles de *Terra Sem Males*. Durante pelo menos quatro séculos, houve frequentes deslocamentos Guarani e, ainda hoje, grupos menores deslocam-se pelo litoral. As opiniões estão divididas quanto a esse fenômeno, se ele é religioso, apenas social ou sociorreligioso. De qualquer forma, porém, a principal fonte dessas peregrinações está nos mitos.

Na mitologia Guarani, existe a tradição de que um fogo ou dilúvio destruiu por completo um mundo anterior e de que a catástrofe se repetirá em um futuro mais ou menos próximo. Há variantes mitológicas sobre essa catástrofe entre os diferentes grupos Guarani. Os Guarani-Mbya esperam um dilúvio iminente, um incêndio de proporções cósmicas ou prolongadas trevas sobre toda a Terra. Já os Nhandeva esperam uma grande explosão da Terra. Para os Kaiwá, o fim será causado por monstros, como cavalos voadores e macacos que caçam com flechas chamejantes.

As migrações são causadas por medo dessas catástrofes e pela esperança de alcançar a *Terra sem Males* antes de elas ocorrerem. Esse paraíso é chamado de *yvy-nomimybré* [*terra onde nos esconderemos*], *yvy-mará-ey* [*terra sem males*] ou simplesmente *yváy* [*céu*]. Trata-se de um lugar onde não há medo, fome, doença ou morte. Essa *Terra sem Males*, porém, não tem uma conotação exatamente espiritual, é apenas um local geográfico. Os antigos mitos falam sobre uma ilha no meio do oceano, o que explica a obsessão Guarani pelo litoral, na esperança de encontrar um caminho ou qualquer outro meio de acesso a essa terra.[18]

Pode-se ter a impressão de que devemos buscar nos mitos messiânicos a promessa do Salvador, mas, de fato, o valor deles não está no seu conteúdo em si, mas sim nas ideias que estão por trás deles.

Nos mitos messiânicos, subjaz a ideia de esperança, e essa compreensão será de valor inestimável para a comunicação do Evangelho.

[18]Eliade, Mircea. *Origens*. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 125-136. Ver o mito "A Terra Sem Males", no anexo 1.2.

Existem povos esperançosos e povos fatalistas. As culturas fatalistas são voltadas para o aqui e agora, tendem a ver os acontecimentos como inevitáveis e o curso da vida como inalterável. As culturas esperançosas são voltadas para o futuro, buscam o controle dos acontecimentos e tentam guiar o curso da vida. Essa configuração não depende apenas da mitologia, mas podemos ter nela boas pistas.

Se existem mitos messiânicos na cultura em questão, podemos perguntar: a cultura é esperançosa? Caso a resposta seja afirmativa, é bem provável que o povo tenha grande interesse no porvir, sendo estratégico iniciar a evangelização por essa perspectiva. Sendo fatalistas, é bem provável que o interesse esteja nos problemas da vida e, então, será estratégico iniciar a evangelização a partir, por exemplo, das consequências do pecado na vida do homem, como doença, sofrimento, morte, desavenças, e assim por diante.

CICLO MÍTICO

Nesse ponto, precisamos fazer uma observação. Nem sempre o mito é um relato isolado. Em muitos casos, existe um ciclo mítico, no qual vários mitos formam um mito maior. Às vezes, esses mitos são narrados de forma isolada, mas, na análise da mitologia, é preciso agrupá-los para chegarmos a uma compreensão mais segura deles. É o caso do mito Dessana citado anteriormente. Ele está incluído em um ciclo mítico de três partes. Na primeira parte, há uma cosmogonia versando sobre o surgimento do universo. Na segunda parte, há uma antropogonia descrevendo o surgimento do homem. E, por fim, há uma teogonia, que narra sobre o sol, criando vários deuses inferiores que cuidariam da sua criação.

A classificação que apresentamos, portanto, é mais para fins de análise. Na prática, um único mito pode conter todos esses elementos. Um mito de transformação, por exemplo, também pode ser escatológico, e assim por diante.

FUNÇÃO SOCIAL DO MITO

Além de ser um instaurador cultural, todo mito possui funções sociais. Compreender quais são essas funções é de extrema importância para

o estudo deles. Não basta conhecermos a forma e o conteúdo do mito e sabermos classificá-lo. É preciso entendermos qual é a sua funcionalidade para o homem religioso.

Malinowski faz os seguintes comentários sobre a função do mito:

> O mito desempenha uma função indispensável na cultura primitiva: exprime, enaltece e codifica a crença; salvaguarda e impõe a moralidade; comprova a eficácia do ritual e contém normas práticas para orientação do homem.[19]

Em breves palavras, a função do mito é fortalecer a tradição tornando-a de maior valor e prestígio, remontando a uma maior, melhor e mais sobrenatural realidade dos acontecimentos iniciais.[20]

Todo mito tem a função social de manter e reafirmar a identidade de um grupo. Fornecendo modelos de ação a partir da ação do divino em um tempo passado, o mito retroalimenta a cultura. Cada vez que um mito é relatado, os costumes do povo são alimentados e encorajados. É necessário, portanto, que descubramos os aspectos socioculturais que são alimentados pelos diferentes mitos.

ANÁLISE DE MITOS

Na segunda metade do século 20, dois grandes vultos da Antropologia valorizaram e deram um *status* metodológico à análise do mito. O primeiro foi Malinowski, com *O mito na Psicologia primitiva* (1926).[21] Nesse livro, ele novamente chama a atenção para a relação entre mito e rito, tradição sagrada e estrutura social, e para a diferenciação entre mito, lenda e conto. O segundo, ainda hoje referência, foi Lévi-Strauss, com *A estrutura do mito* (1955),[22] no qual sugere algumas diretrizes para a análise de mitos:

---

[19]Malinowski, Bronislaw. *Magia, ciência e religião.* Lisboa: Edições 70, 1988, p. 104.

[20]Idem, p. 152.

[21]Publicado em português como a segunda parte de: Malinowski, Bronislaw. *Magia, ciência e religião.* Lisboa: Edições 70, 1988.

[22]Publicado em português como parte de: Lévi-Strauss, Claude. *Antropologia Estrutural.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

1. Deve-se considerar mais os aspectos cognitivos do mito do que seus aspectos emocionais;
2. Não há versões autênticas ou originais de um mito, umas completam as outras, e a análise deve levar em conta todas elas;
3. O mito é composto por unidades mais abrangentes, que recebem o nome de *mitemas* e que podem ser isoladas dentro de um mito (o dilúvio, por exemplo, pode ser considerado um *mitema*, pois aparece na mitologia de muitos povos distintos).[23]

Com a projeção atual da Análise do Discurso, na Linguística, novos recursos metodológicos estão sendo disponibilizados para a análise do mito, pois, sendo uma narrativa, ele deve ser visto como discurso. Todavia, refletir sobre esse tipo de análise é ir além da proposta deste trabalho.[24]

Vejamos um exemplo prático. Desde já, ressaltamos que os comentários a seguir não são conclusivos, apenas levantam algumas questões para análise a partir da narrativa parcial de um mito.

MITO DESSANA SOBRE A CRIAÇÃO

> O Sol criou a terra com seus animais e plantas, mas ainda não existiam pessoas. Depois, decidiu povoar a terra e para isso fez um homem de cada tribo do Vaupés: fez um Dessana e um Pira-tapuya, um Uanano, um Tuyuka e outros mais, de cada tribo fez uma pessoa. Então, para enviar as pessoas à terra, o Sol serviu-se de um personagem chamado *Pamurí-maxsë*. Era um homem, um criador de gente que o Sol enviou para povoar a terra. *Pamurí-maxsë* estava em *Axpikon-diá* (lugar da transcendência, que está "debaixo" da terra) e aí embarcou em uma grande canoa [...]. Ia estabelecer a humanidade nas cabeceiras [...]. Seguiam viajando na canoa-cobra, mas, ao chegarem a Ipanoré, sobre o rio Vaupés, tropeçaram em uma grande pedra furada que estava na

[23]Há uma quarta sugestão de Lévi-Strauss, que consiste em uma fórmula matemática, porém ela se tornou pouco usual.

[24]O leitor interessado pode recorrer a esta relevante obra: Dooley , Robert A.; Levinsohn, Stephen H. *Análise do Discurso: conceitos básicos em Linguística*. Petrópolis: Vozes, 2003.

> margem do rio. As pessoas desembarcaram [...] e foram se dispersando pelos rios e montanhas [...].
>
> Mas antes de eles partirem, *Pamurí-maxsẽ* deu a cada um deles os objetos que tinham trazido de *Axpikon-diá* e que, daí em diante, iam determinar as futuras atividades de cada tribo. Ao Dessana entregou o arco e a flecha; ao Tukano, Pira-tapuya, Waiyára e Neéora entregou a vara de pesca; ao Kuripako, deu o ralador de mandioca; ao Macu, deu a zarabatana e um cesto; e ao Cubeo entregou uma máscara feita de cortiça [...].
>
> Fixou os lugares onde cada tribo deveria estabelecer-se, mas, quando ia indicar ao Dessana o seu futuro lar, ele já havia fugido para buscar refúgio nas cabeceiras [...]. Então *Pamurí-maxsẽ* embarcou novamente e voltou a *Axpikon-diá*.[25]

Observamos que, diferentemente da cosmovisão ocidental, esse povo entende que cada tribo teve o seu primeiro homem, de forma que as diferentes tribos não surgiram de um único ancestral. Sua origem é distinta dos demais povos. Os Dessana percebem a diferença entre homens, animais e plantas e classificam a si mesmos como humanos, mas entendem que não foram criados na Terra, mas sim enviados a ela. Quais são as implicações práticas dessa distinção de origem tribal? Ela gera rivalidade e sentimento de superioridade ou de inferioridade em relação aos demais grupos indígenas da região? Gera algum tipo de status social? Esse primeiro Dessana tinha nome? O que aconteceu com ele? Como ele procriou, já que o mito nada fala sobre mulheres? O *Axpikon-diá* é um lugar bom ou ruim? Ainda é acessível? Alguém, além de *Pamurí-Maxsẽ*, vive lá?

Cada tribo tem a sua especialidade. Os Dessana receberam o arco e a flecha. O que se faz com o arco e a flecha nessa cultura, ou seja, qual é a especialidade dos Dessana? Como os Dessana veem os demais povos? No mito Dessana, os Kuripako receberam o ralador de mandioca. Seriam eles os produtores de farinha? Os "Maku" receberam a zarabatana e o cesto. Seriam eles os caçadores e coletores?

---

[25]Extraído de Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *Dessana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidade de los Andes, 1968, p. 18. O mito é muito longo, por isso apresentamos apenas um fragmento.

Os Cubeo receberam a máscara de cortiça. Seriam eles os feiticeiros? Esses grupos continuam a ter hoje essas mesmas especialidades? Há possibilidade de desenvolvimento de novas habilidades?

Também é interessante observar que eles não se consideram as primícias da criação. Antes do surgimento do homem, as plantas e os animais já haviam sido criados. Será que eles se sentem parte do universo ou o centro dele? Eles queriam viver nas cabeceiras dos rios e não onde o criador de gente estabelecesse. Há uma expectativa cultural ou uma busca por liberdade? O que há de especial nas cabeceiras dos rios?

Ainda podemos observar as categorias de entidades que aparecem no mito. Dois seres são mencionados: o sol e *Pamurí-Maxsẽ*. O sol é considerado o criador. Seria ele um ser supremo na cosmologia Dessana ou apenas um herói mítico? Em nenhum momento desse relato, o sol interage diretamente com suas criaturas. No final do mito, que é bastante extenso, o sol cria a onça para ser sua representante na Terra e sobe para o céu. Teria ele se tornado um deus ocioso ou ainda há algum tipo de relacionamento com ele? Caso haja, como é esse relacionamento? Caso não haja, qual foi a causa do seu afastamento? Há alguma expectativa de retorno do relacionamento perdido? Quais são as características do sol, enquanto entidade? Ele também foi criado ou é preexistente? No mito, o sol usa um mediador para interagir com os Dessana. Existem outros mediadores além desse *Pamurí-Maxsẽ*?

Apesar de *Pamurí-Maxsẽ* ser descrito como *homem*, parece que suas atividades indicam que se trata de uma entidade. Seria ele um deus inferior ou um espírito? Como ele surgiu? Os Dessana mantêm algum tipo de relacionamento com ele ainda hoje? É um ser bom, mau ou aético? Se há algum relacionamento com ele, o que se busca com ele? O fato de ele usar uma canoa-cobra é interessante, pois essa figura é muito comum em mitos de outros grupos indígenas do Alto Rio Negro, mesma região dos Dessana. Seria isso um *mitema* ou é um elemento importado de outra cosmologia? O que vem a ser essa canoa-cobra?

Observamos ainda que, para os Dessana, é possível enganar as entidades espirituais. Eles ludibriaram *Pamurí-Maxsẽ*, e não houve

nenhuma consequência. O relacionamento Dessana com o divino é baseado em manipulação?

Obviamente, essas são observações intuitivas. Não passam de impressões iniciais que deveriam ser investigadas. São também impressões muito parciais por serem extraídas de um único mito. Vivendo com o povo, porém, o missionário terá oportunidades de coletar informações a todo o momento. O caminho é perceber pontos de investigação como esses e aprofundar-se na análise deles em busca das ideias subjacentes.

Finalmente, observamos que algumas áreas necessitam de respostas bíblicas. Por exemplo, será necessária a elaboração de uma teologia sobre a criação, sobre a pessoa de Deus, como um ser que não é manipulável nem ludibriável, sobre a soberania dele e sobre o desejo dele de relacionar-se com o homem.

MITOS E EVANGELIZAÇÃO

Já mencionamos algo muito importante sobre o mito, mas vale a pena frisá-lo novamente aqui. Duas posturas relacionadas ao mito são perigosas na ação missionária. A primeira postura, na via da *anticontextualização*, ignora a mitologia do povo pelo fato de esta ser fantasiosa, uma crendice popular que nem sequer merece atenção. Por essa razão, não dedica tempo para análise dos relatos míticos e, no momento da pregação, ridiculariza-os, assumindo uma postura de confronto por imposição. Por consequência, também ridiculariza todos os que creem nos mitos. Apesar de essa postura ser geralmente motivada por zelo à Palavra, ela é arrogante e está alicerçada no fundamentalismo teológico. Também é ingênua, pois, mesmo havendo conversões, muito provavelmente a mitologia permanecerá viva e resultará em processos sincréticos, distorcendo a compreensão da mensagem. Seria como chegar a uma aldeia no noroeste da Amazônia e, com base na nossa cosmovisão ocidentalizada, simplesmente afirmar que o curupira não existe. Os indígenas certamente pensariam: "Pode não existir para ele, lá na cidade, mas, para nós, existe".

A segunda postura, na via da *hipercontextualização*, dá grande atenção à mitologia do povo, nutrindo profundo respeito por ela e

pelos seus representantes. Dedica tempo para análise dos relatos míticos, mas tem extrema dificuldade de lidar com os pontos contraditórios identificados neles. No processo de evangelização, tal postura lança mão da mitologia, como narrativas paralelas, enaltecendo o que há em comum com a Palavra, porém sem confronto com o que é contraditório. Algumas vezes, até relativiza narrativas bíblicas para encaixá-las nas narrativas mitológicas. Apresenta as históricas bíblicas como mitos bíblicos, colocando-as em pé de igualdade com os mitos locais. O medo dos que adotam essa postura é provocar um caos existencial ao tocar no que, hipoteticamente, é a base de toda a cultura. Apesar de ser geralmente motivada pelo respeito ao outro, essa postura é simplista e está alicerçada no liberalismo teológico. Também é ingênua, pois chega ao ponto de não ter uma mensagem para comunicar uma vez que se entende que a cultura já tem a verdade e que o contraditório é ofensivo. Seria como chegar a uma aldeia do noroeste da Amazônia e apenas reafirmar a existência do curupira ou simplesmente não mencionar nada sobre ele.

Precisamos entender que o grande valor dos mitos não está no conteúdo deles, mas nas ideias ou noções que eles manifestam. Essas ideias podem ser facilitadoras para a evangelização e, nesse caso, devem ser aproveitadas e reconceituadas, quando necessário. Também podem ser complicadoras para a evangelização e, nesse caso, devem ser confrontadas e combatidas por meio da exposição da Palavra de Deus. A proposta de confronto não deve causar-nos arrepios, se fizermos tudo com amor. A proposta de respeito não é antagônica ao confronto, se este é feito com sensibilidade cultural. O confronto a que nos referimos nada mais é do que o encontro de ideias, a exposição de noções contraditórias. De fato, não existe pregação genuína do Evangelho sem confronto de ideias, pois o Evangelho confronta o homem em qualquer cultura. Confronta não apenas ideias, mas também práticas pessoais e instituições culturais. Simplesmente afirmar a inexistência do curupira no noroeste da Amazônia não convence ninguém. Reafirmar sua existência, porém, é relativizar a Palavra, e ignorar tal crença equivale a mantê-la viva. É preciso que, junto aos primeiros crentes, seja desenvolvida uma teologia sobre o mal e sobre as suas manifestações,

confrontando o engano e expondo as diferentes estratégias do Diabo para manter as pessoas sob seu domínio.

Na comunicação do Evangelho, os mitos não devem ser nem ignorados nem usados como fonte da mensagem, já que a fonte é a Palavra de Deus. Devem, portanto, ser usados como elementos auxiliares e recursos ilustrativos, tanto para comparação quanto para contraste. O esforço não deve ser no sentido de "colar" a narrativa bíblica aos mitos locais, mas deve ser exatamente o contrário, no sentido de "descolá-los", deixando evidente que a mensagem bíblica é única. Deus é Deus, Adão é Adão, o Éden não é o Deserto do Saara nem a Floresta Amazônica, e o pecado inicial não foi a promiscuidade sexual nem a glutonaria, mas sim a desobediência a Deus. Jesus não veio como brasileiro, africano ou indígena, mas sim como judeu, nascido na Judeia, em tempo e espaço históricos determinados, e a morte de Jesus não foi por enforcamento, envenenamento ou ataque xamânico, em uma guerra tribal, mas sim por crucificação ao estilo romano, em tempo e espaço históricos determinados.

Com maior ou menor grau de complexidade, podemos comunicar tudo isso a qualquer cultura de forma compreensível, relevante e aplicável, mesmo quando há confronto de ideias, desde que entendamos bem as ideias culturais por trás dos fatos e façamos tudo com amor. É verdade, porém, que tudo isso só faz sentido quando realmente cremos que a Palavra de Deus é absolutamente verdadeira, atemporal, supracultural e benéfica para todas as culturas, podendo provocar em cada uma delas profundas transformações para melhor.

O homem religioso, contudo, vai além da narrativa do mito e passa a gesticulá-lo. Chamamos isso de rito. Mitologia e ritualística retroalimentam-se, de forma que é preciso estudarmos ambas as áreas para termos uma compreensão mais segura. Passemos, então, para essa segunda área.

EXERCITE...

- Leia o *mito Maxakali sobre o dilúvio* (anexo 1.1). Classifique-o e analise-o detalhadamente. Baseado nesse texto, que áreas dessa cultura demandam respostas bíblicas?

- Faça o mesmo com o mito Guarani *Terra Sem Males* (anexo 1.2).
- Compare o *mito Dessana da criação* com o *Mito Bara-Maku da criação* (anexo 1.5). Os Bara-Maku vivem na mesma região dos Dessana. Quais são as semelhanças e quais são as diferenças entre os dois mitos?

LEITURA COMPLEMENTAR

CRIPPA, Adolpho. *Mito e cultura.* São Paulo: Convívio, 1975.

DOOLEY, Robert A.; LEVINSOHN, Stephen H. *Análise do Discurso: conceitos básicos em Linguística.* Petrópolis: Vozes, 2003.

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno.* Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Tratado de História das Religiões.* São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GIORGIS, Paula Caleffi. "A história no mito: proposta metodológica". In: SIDEKUM, Antônio (org.). *História do imaginário religioso indígena.* São Leopoldo: Editora Unisinos, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. *Mito e significado.* Lisboa: Edições 70, 1989.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião.* Lisboa: Edições 70, 1988.

7

RITO

A gesticulação do símbolo e do mito

O antropólogo inglês Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881–1955) escreveu que, "no empenho de compreender uma religião, devemos primeiro concentrar atenção mais nos ritos que nas crenças".[1] Em qualquer religião, o rito é a linguagem que mais facilmente aparece, pois é gestual. Enquanto o mito é um relato, o rito é uma ação. Enquanto o mito fala, o rito faz. O mito é uma recitação poética, enquanto o rito é uma encenação teatral. Os atores do mito são os deuses. Os atores do rito são os homens. Assim, o rito é a gesticulação do símbolo e do mito.

Segundo Lévi-Strauss, "mito e rito se reproduzem um ao outro, um no plano da ação, o outro no plano das noções",[2] ou seja, mito e rito complementam-se e retroalimentam-se reciprocamente. A narração de um mito estimula a ritualização dele, e a ritualização vivifica o respectivo mito. O rito é dependente do símbolo, pois, sem o pano de fundo simbólico, os gestos perdem o seu sentido. A compreensão do rito, portanto, torna-se mais fácil quando descobrimos qual é o seu *mito fundante*. É bem verdade que nem sempre o rito está totalmente ligado ao mito, e vice-versa, mas, pelo menos, os ritos mais importantes possuem *mitos fundantes*.

---

[1]Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.

[2]Lévi-Strauss, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 267.

Mito fundante é o que dá origem a um determinado rito ou prática social. Como já foi dito, o homem religioso está sempre imitando as ações do divino, e é nos mitos que ele encontra os arquétipos. Um exemplo disso pode ser visto no rito de iniciação de alguns grupos australianos:

> Algumas tribos situadas na costa leste da Austrália conhecem um ser divino chamado Daramulun. Este nome esotérico só é comunicado aos iniciados. As mulheres e as crianças só o conhecem como "pai" — *papang* — e "senhor" — *biambam*. Da mesma forma, as grosseiras imagens de argila do deus só são exibidas durante as cerimônias de iniciação. Em seguida são distribuídas e dispersas cuidadosamente. Outrora, Daramulun permaneceu certo tempo na terra e inaugurou os ritos de iniciação. Depois subiu de novo ao céu e aí ressoa a sua voz — o trovão — e daí envia a chuva.
>
> A iniciação consiste, entre outros atos, na revelação solene do "rombo" — pedaço de madeira de 15 cm de comprimento e 3 cm de largura que possui numa extremidade um orifício pelo qual passa um cordel. Pela sua rotação, o rombo produz um som análogo ao trovão e ao mugido do touro — de onde, também, vem o seu nome inglês: *bull-roarar*. Só os iniciados conhecem a identidade do rombo e de Daramulun. Estes gemidos misteriosos, que ouvem durante a noite, provêm da selva e enchem os iniciados de um terror sagrado, pois adivinham neles a aproximação da divindade.[3]

Observe que Daramulum foi quem *inaugurou* o rito e, na execução deste, eles procuram imitar a sua voz — trovão — com um objeto sonoro. Essa relação é frequente e muito comum. Pode ser que exista algum relato no qual a divindade peça ou exija alguma prática que, posteriormente, se perpetue. Também pode ser que um mito relate alguma ação da divindade, que também passa a ser ritualizada pelo povo, tornando-se uma prática sagrada.

É interessante que, no Alto Rio Negro, há uma prática muito semelhante entre as etnias que pertencem a essa área etnográfica.

---

[3]Eliade, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998a, p. 42.

As etnias das três famílias etnolinguísticas, Maku, Aruak e Tukano, praticam ou praticavam um ritual semelhante, com pequenas variações. Tornou-se conhecido como *jurupari*, palavra vinda do Nheengatu, língua falada pelos Baré. Os Yuhupdeh chamam-no de *tí'*, os Baniwa, de *kuway*, e os Tukano, de *mirí*. Em todos os casos, o ritual envolve instrumentos sagrados — grandes flautas feitas de paxiúba, com um som forte e bem peculiar. Cada povo, com sua versão própria, relata que, nos tempos primordiais, tais instrumentos pertenciam às mulheres ou foram roubados por elas. Um herói mítico roubou-os novamente ou recuperou-os e proibiu as mulheres de olhar para eles. Assim, são instrumentos proibidos às mulheres. Caso tal tabu seja quebrado, as mulheres estão sujeitas a penas, como estupro ou morte.

A iniciação masculina consiste na introdução formal dos meninos à presença dos instrumentos. Antes, os meninos passam por um período de preparação, que envolve reclusão na floresta e é seguido por uma rigorosa dieta alimentar e jejuns. Nesse período, eles recebem instruções dos velhos sobre a cultura, sobre os tabus e sobre as práticas da sociedade secreta masculina. Depois desse período de preparação, que pode variar de dias a semanas, os meninos são levados de volta à aldeia. Com as mulheres escondidas em suas casas, os instrumentos são trazidos para o local do ritual, e os meninos são introduzidos à presença deles, sendo finalmente iniciados na sociedade secreta masculina.

FORMA E SIGNIFICADO

O que mais chama atenção é a forma gestual do rito, que pode variar de gestos frenéticos, em estado de êxtase, a posições de quietude, em estado de profunda contemplação. Os participantes podem estar em pé, assentados, deitados, em movimento ou quietos, sozinhos ou aglomerados em grupos. O rito pode ser um simples gesto, uma dança com cantorias ou até mesmo um sacrifício.

O rito pode assumir as mais variadas formas possíveis, mas estas não passam da ponta de um grande *iceberg*. Apesar de a forma chamar nossa atenção, no estudo do rito, não podemos nos ater apenas a ela.

Devemos descobrir, na forma, as dicas que nos levem à dimensão oculta do rito — a dimensão das ideias, dos significados.[4]

O significado do rito é como a parte inferior do *iceberg*, que se encontra submersa nas águas. Ela não aparece, mas é muito maior do que a ponta emersa. O significado está no nível do símbolo, portanto, é preciso fazer uma leitura do mundo simbólico para chegar ao significado do rito. A observação de alguns fatores pode ajudar-nos nesse sentido: Espaço — O rito é realizado em um recinto sagrado (templo) ou em um lugar qualquer? Debaixo de uma árvore ou ao pé de uma montanha ou de uma pedra? Tempo — O rito é regido pelo calendário lunar (mensal) ou solar (anual)? Em geral, o rito não é regido, mas rege o calendário. É realizado sempre à noite, sempre durante o dia ou em qualquer período? Dura uma hora ou uma noite inteira? Participantes — Todas as pessoas podem participar do rito ou apenas os líderes? Ambos os sexos podem estar presentes ou apenas homens? Há estipulação de idade para participação no rito?

Descobrir o significado do rito não é uma tarefa fácil, pois, às vezes, nem o próprio homem religioso tem uma noção clara dele. Fiz uma rápida pesquisa sobre o sinal da cruz, como fenômeno religioso, em uma cidade mineira. Entrevistei 50 pessoas e classifiquei-as por faixa etária, escolaridade e religiosidade. Obviamente, todas elas eram praticantes do sinal da cruz. Também entrevistei um padre e um cônego. Todos os entrevistados, inclusive o padre e o cônego, declararam ignorar a origem do sinal da cruz.

A forma dessa prática sofreu algumas variações, porém não muito significativas. Quanto ao significado, de acordo com os teólogos católicos Hugo Schlesinger e José Bortoloni, na teologia romana, o sinal da cruz pretende ser o selo de Deus que santifica os fiéis, demonstrando exteriormente que eles fazem parte dos escolhidos.[5]

---

[4]Adiwardana, Margaretha Nalina. *Fenomenologia da Religião.* Viçosa: CEM, 2001 (apostila não publicada), p. 4.

[5]Schlesinger, Hugo; Porto, Humberto. *Crenças, seitas e símbolos religiosos.* São Paulo: Paulinas, 1983, p. 2389; Bortolini, José. *Os sacramentos em sua vida.* São Paulo: Paulinas, 1985, p. 8.

Popularmente, entretanto, os fiéis católicos não possuem a mínima ideia desse significado teológico. Na pesquisa, 62% declararam realmente não saber o significado do sinal; 8% disseram que significa petição; 6%, agradecimento; 6%, proteção; 6%, presença de Deus; 4%, reverência; 2%, comunicação com Deus; 2%, Cristo; 2%, fechar o corpo; e 2% declararam não significar nada, pelo menos para eles. O padre definiu o sinal como respeito, devoção e invocação da trindade, e o cônego, por sua vez, definiu-o simplesmente como invocação da santíssima trindade.

Percebi que o sinal não possui um significado popular definido. Os que o praticam adotam, pelo menos, duas posturas: criam um significado pessoal, tornando-o altamente subjetivo, ou não buscam entender o seu significado. De modo geral, ainda que as pessoas não saibam expressar de forma precisa o que o sinal significa para elas, entre a maioria, há um sentimento de devoção e proteção. Na pesquisa, os 94% das respostas sobre o porquê as pessoas fazem o sinal estão relacionados à proteção e a respeito. As pessoas sentem-se mais religiosas ao fazer o sinal e, ao mesmo tempo, mais protegidas e guardadas contra o mal. Aliás, Karl Bihlmeyer informa que, desde o início, os cristãos faziam o sinal "para se defender contra malefícios dos demônios".[6]

É bem possível que o verdadeiro significado desse fenômeno religioso esteja em um nível ainda mais profundo. Há um significado oculto, porém ativo. Entre diversos povos, a cruz já era um símbolo religioso bem antes da era cristã. Um fato curioso é que as três principais matrizes étnicas que deram origem ao povo brasileiro — indígena, africana e europeia — estão entre as que já usavam a cruz como símbolo religioso antes da chegada do cristianismo. Segundo Ralph Woodrow, a cruz era usada nos antigos templos ameríndios e, em algumas tribos, crianças recém-nascidas eram colocadas debaixo da sua proteção, contra os espíritos. Em muitas partes da África, a cruz era usada como amuleto bem antes do cristianismo. Na Itália,

[6]Bihlmeyer, Karl; Tueche, Hermam. *História da Igreja.* v. 1. São Paulo: Paulinas, 1963, p. 136.

em épocas antes de Cristo, já havia moedas que mostravam Júpiter segurando um longo cetro terminado com uma cruz.[7]

Observei que, mesmo não sendo ensinada e não existindo uma definição clara do significado do sinal da cruz, de modo geral, as pessoas o identificam com proteção pessoal e respeito ao divino. Basicamente, essa é a mesma conotação que a cruz possuía para as três matrizes étnicas dos brasileiros. Seria isso mera coincidência? A questão é que, em toda a história, o catolicismo catequiza os nativos dos países conquistados no nível das formas, e não no nível dos significados. Em decorrência disso, esses nativos aceitam a forma como é apresentada, mas associam o significado aos seus antigos conhecimentos, no caso, animistas. Essa associação passa de geração a geração, às vezes, quase de forma inconsciente, embora muito ativa. Pode ser por essa razão que a maioria absoluta dos entrevistados (86%) não sabe precisamente o significado do sinal da cruz, mas relaciona-o com proteção ou respeito.

No contexto brasileiro, portanto, o sinal da cruz, no seu nível mais profundo, evoca à mente das pessoas algo que lhes dá proteção, como consequência de devoção à divindade. Elas devem respeitar o divino que, em troca, as protege do mal.

Esse movimento em direção ao nível dos significados deve ser feito a todo momento durante a análise fenomenológica. Apenas compreendendo esse nível de forma segura será possível apresentarmos o Evangelho sem corrermos grandes riscos de sincretismo.

FUNÇÃO SOCIAL DO RITO

No estudo do rito, é também importante compreendermos a sua função social, pois esta determina a finalidade dele. Especialmente em sociedades tribais, na maioria das vezes, o rito é coletivo, comunitário. Isso, por si só, já indica que o rito possui uma funcionalidade.

A compreensão da função social do rito é de extrema importância para a contextualização do Evangelho. Sem uma compreensão adequada desse aspecto, dificilmente o Evangelho pode oferecer

[7]Woodrow, Ralph. *Babilônia: a religião dos mistérios*. Recife: RWEA, 1966, p. 52, 53.

respostas culturalmente relevantes para o povo. Alguns ritos também demandam substitutos funcionais.

Popovich exemplifica essa questão falando sobre a veneração dos ancestrais em sociedades primordiais:

> Os ancestrais nunca deixam de pertencer à família ou à tribo enquanto continuam na memória dos vivos. O poder e as conquistas deles durante a vida ainda ajudam os seus descendentes. Além disso, eles têm conhecimento da vida do Além e podem dar conselhos e orientação aos descendentes [...].
>
> Os cultos aos antepassados têm funções sociais. O costume reforça o grupo familiar porque assegura que futuros descendentes honrem os pais. Os ancestrais guardam a moral e a ordem social, ao mesmo tempo [...].
>
> A prática de reverenciar os antepassados preocupa os missiólogos. O que fazer numa sociedade que faz cultos aos ancestrais? A maioria dos missionários tem orientação individualista, enquanto o povo se preocupa mais com a comunidade. A diminuição de reverência aos ancestrais enfraquece os elos de parentesco, e o parentesco é o princípio que organiza uma sociedade primordial.[8]

Observamos que, nesse caso específico, a veneração dos ancestrais tem, dentre outras funções, a função social de manter os elos de parentesco. A falta de compreensão dessa função, com consequente proibição do rito sem uma resposta bíblica relevante, pode levar os convertidos a perderem o respeito pelos anciãos e pelos pais vivos, o que provocaria uma desestruturação social. É por isso que, antes de propormos qualquer contextualização do Evangelho, precisamos fazer uma leitura fenomenológica segura da religiosidade local.

Pensando em uma igreja que surge em um contexto como esse, como podemos evitar a adoração a ancestrais sem, contudo, causar uma desestruturação social? Uma alternativa poderia ser a prática de ilustrar mensagens bíblicas com a vida dos ancestrais do povo. Dessa forma, poderíamos usar tanto os seus acertos como os seus erros para

[8]Popovich, Frances Block. *Fenomenologia da Religião.* Brasília: ALEM, 1997a (apostila não publicada), p. 39.

ilustrar ensinos bíblicos. Desse modo, a memória deles seria preservada e a sua divinização seria evitada. Isso pode ser uma alternativa simplista em alguns casos, mas certamente há alternativas. Sociedades assim também valorizam ensinos relacionados às genealogias bíblicas.

RITOS MAIS COMUNS

Como ocorre com os mitos, é difícil propor uma classificação universal dos ritos. Vários estudiosos já tentaram elaborar essa classificação. Durkheim propôs uma classificação tríplice, dividindo os ritos em três grupos principais: cultos negativos — basicamente, tabus e proibições; cultos positivos — ritos de iniciação e de fecundidade, ritos comemorativos e outros semelhantes; cultos piaculares — ritos de expiação, ritos que se opõem a calamidades, ritos fúnebres e outros.[9] Durkheim baseou-se no totemismo australiano, mas sua classificação não foi tão aceita. A antropóloga britânica Lucy Mair optou por apenas duas grandes classes de rituais: os de passagem e os de expiação.[10] Laburthe-Tolra e Warnier entendem que os ritos mais importantes são os de passagem e os sacrifícios,[11] que também representam duas classes de rituais.

De qualquer forma, o mais seguro é classificar os ritos dentro de uma cultura específica e não de forma universal. Para isso, a melhor forma é usar, como critério de classificação, a finalidade deles. O que faremos a seguir é apenas uma breve menção aos ritos mais comuns em grupos tribais, que, via de regra, também estão presentes nas sociedades letradas, ainda que com uma roupagem diferente.

Atenção especial deve ser dada aos ritos de passagem, pois eles são fundamentais em qualquer cultura. Certamente, o autor mais consultado sobre esse assunto é o alemão Arnold van Gennep (1873–1957), com sua obra clássica intitulada *Ritos de Passagem* (1908).

---

[9]Durkheim, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 364, 394, 464.

[10]Mair, Lucy. *Introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, p. 220, 226.

[11]Laburthe-Tolra, Philippe; Warnier, Jean-Pierre. *Etnologia, Antropologia*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 206.

Para Van Gennep, essa situação de transição compreende três momentos específicos: separação — saída do estado anterior; limiaridade — posição entre o estado anterior e o posterior; reagregação — introdução no novo estado.[12] Entender esses três momentos é importante para a compreensão do rito de passagem.

Reinhold Ullmann conceitua ritos de passagem como "celebrações em que se põe em relevo a mudança de um estado para outro (por exemplo, de solteiro para casado)"[13] e sugere que os pontos críticos assinalados por esses ritos são: nascimento, puberdade, casamento e morte.

Ritos de nascimento

Os ritos de nascimento são muito importantes, pois, para a maioria das sociedades, o momento em que uma nova vida vem ao mundo é encantado, mágico e sagrado. É um momento de forte interatividade do divino com o homem, uma vez que, via de regra, a vida é doada pelo divino. Em geral, uma série de ritos envolve o nascimento, como a preparação para o parto, o recebimento do recém-nascido na comunidade, a escolha do nome dele e a purificação da mãe. Em alguns grupos indígenas, como os Parakanã, do Pará, para a criança receber um nome, alguém da aldeia precisa ter um sonho que revele o nome. Entre os Sanumá, povo da família etnolinguística Yanomami, do norte de Roraima, o ritual de nominação associa-se à caça. Alcida Ramos, que desenvolveu pesquisas junto a esse grupo, relata o ritual:

> Alguns dias depois que nasce uma criança fisicamente normal e em condições sociais também normais, o pai vai caçar. O animal que ele matar será o epônimo da criança, isto é, esta será chamada pelo nome dado à espécie da caça morta. Em outras palavras, o pai sai a caçar literalmente o nome do seu filho (ou filha). Essa caçada se reveste de grandes cuidados, pois é misticamente sobrecarregada de perigos, em parte porque a criança receberá do animal, além do nome, também um certo

[12] Van Gennep, Arnold. *Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 37.

[13] Ullmann, Reinhold Aloyzio. *Antropologia Cultural*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980, p. 151.

> espírito que se aloja em seu corpo. O pai deve, pois, evitar ao máximo manusear o animal abatido; carrega-o para a aldeia pendurado em um cipó e passa-o imediatamente para os seus afins, ou seja, os parentes consanguíneos de sua mulher. Nem ele nem ela podem comer a carne sob pena de porem em risco a vida da criança. São esses afins do caçador que irão consumir a carne e dar o veredito: se a carne for de boa qualidade, a criança viverá; se não, morrerá.[14]

O rito de nascimento é necessário visto que o simples fato de a criança nascer não a torna membra da sociedade. É o rito que introduz a criança no grupo social. O rito marca a passagem da categoria de *não gente* para *gente*. É por isso que, em muitos casos, não há tanta comoção no sacrifício de um recém-nascido portador de deficiência. Segundo a cosmovisão local, a criança sacrificada ainda não é gente.

Entre os Yuhupdeh, o nascimento é o momento mais delicado da vida. Todos os seres malévolos do rio e da floresta ficam furiosos no momento do parto e, assim, não apenas a vida da criança corre risco, como também a da mãe e a do pai. Para evitar que os seres malévolos ataquem, matem ou causem doenças à criança e à sua família, o xamã executa uma série de rituais de proteção, bloqueando a ação desses seres. Com tabaco, ele sopra a casa, a parturiente, o local onde a criança nascerá, a água que será usada para limpá-la, e assim por diante.

Quando a criança nasce, o xamã põe-se a pronunciar fórmulas mágicas, evocando a mítica viagem da transformação. Ele vai até o recém-nascido e, com baforadas de tabaco, dá-lhe um *mih-riin-hát* ou *nome de benzimento*. É o ritual de nominação. Somente o xamã pode dar aquele nome ao recém-nascido. O nome vem de um parente já falecido ou idoso da linhagem paterna. A etnia é estruturada em clãs (unidades exogâmicas), e cada clã possui os seus subclãs (unidades menores). Cada subclã tem uma lista própria de *mih-riin-hát*, de forma que basta declinar o *nome de benzimento* para que os velhos identifiquem a qual clã uma pessoa pertence.

---

[14]Ramos, Alcida Rita. *Sociedades Indígenas*. São Paulo: Ática, 1986, p. 24,25.

Esse nome cerimonial é de extrema importância para os Yuhupdeh, pois nele está a identidade social de cada um. Sem um *mih-riin-hát*, a pessoa simplesmente não pertence ao povo Yuhupdeh. Além do caráter social, também há a importância ritual do nome cerimonial, pois o *mih-riin-hát* também é usado para rituais de cura.

Em geral, nos rituais de nascimento, torna-se explícita a concepção cultural que o povo tem da vida. De onde ela vem? É emanada de alguma força pessoal ou de uma força impessoal? A alma é preexistente ou surge com o corpo? A fertilidade é algo natural ou pode ser causada ou impedida? O ritual de nascimento envolve forças pessoais ou impessoais?

Pensando na futura igreja, é importante termos uma boa compreensão sobre o ritual de nascimento. Os crentes deverão continuar a praticar tal ritual? Existe algo de contraditório nele em relação à Palavra? Quais possíveis respostas bíblicas serão necessárias? Caso os crentes deixem de praticar esse ritual, haverá algum distúrbio social? Será possível desenvolver um substituto funcional com a futura igreja? O missionário precisa antecipar-se na reflexão de elementos como esses para não ser pego de surpresa.

Ritos de puberdade

Os ritos de puberdade marcam a passagem da infância para a idade adulta. Em muitas culturas, as meninas são submetidas a ritos de puberdade quando têm o seu primeiro fluxo menstrual, significando que, a partir daquele momento, estão prontas para contrair matrimônio e ter filhos. Os meninos passam por ritos de puberdade quando atingem determinada idade.

> Entre os Pankararu do Vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais, quando o menino atinge cerca de doze anos, ele é submetido a um ritual chamado "menino no rancho". É armado um pequeno rancho no centro da aldeia e o menino, com o corpo pintado de branco e vestindo enfeites de croá, é colocado ali. Dois grupos são formados para disputar a criança. Um grupo é formado pelos *praiás* — "encantados" — que dançam vestindo suas indumentárias — máscaras de palha

que cobrem todo o corpo. Neste momento, todos da aldeia devem crer que não são homens que estão com as máscaras, e sim espíritos. As mulheres são ameaçadas de morte se comentarem quem estava usando a máscara durante o ritual.

O outro grupo é formado pelos padrinhos do menino, que dançam pintados. Os dois grupos se rivalizam em torno do menino durante um longo tempo, em meio a muitas cantorias e danças, culminando com o êxito dos *praiás* que introduzem o menino no *poró* — local sagrado dentro da mata, permitido apenas aos homens. Ali ele passa uma temporada servindo ao seu *praiá* e aprendendo da cultura. Ao retornar, aquele menino é considerado adulto, podendo participar, a partir de então, de toda a vida da aldeia.[15]

Ullmann sugere que esses ritos de passagem estão intimamente relacionados ao *mito do eterno retorno*, defendido por Eliade. No afã de sempre retornar ao tempo sagrado ou tempo mítico, no rito de passagem, o indígena sente que retorna ao início de tudo e, depois, renasce. Nesse caso, a cabana de reclusão é símbolo do útero materno, e a saída dela é símbolo de um novo nascimento. Em algumas culturas, também os jovens iniciados recebem outro nome. A reclusão dos jovens em uma floresta, geralmente pintados de branco, indica que eles se tornaram fantasmas e que só depois serão reintegrados à sociedade.[16]

Os ritos de passagem estão entre os mais complexos para plantio de igrejas entre povos tribais. Conforme mencionamos anteriormente, tais ritos têm funções sociais importantes e não existem soluções simples para os casos nos quais o rito envolve elementos biblicamente reprováveis. Via de regra, a simples proibição desses ritos resulta em igrejas socialmente irrelevantes, com jovens mal vistos pela sociedade, com dificuldade de contrair matrimônio e sem condições de assumir funções de influência. Além disso, a consequência também é a formação de igrejas sincréticas, que continuam a praticar tais ritos

[15]Silva, Cácio. *Minas Indígena: levantamento sociocultural e possibilidades de abordagens missionárias nos grupos indígenas de Minas Gerais*. Viçosa: CEM, 2002 (dissertação de mestrado), p. 112.

[16]Ullmann, Reinhold Aloyzio. *Antropologia Cultural*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980, p. 155.

às escondidas em função da forte pressão social. Do mesmo modo, a simples aceitação desses ritos também terá como resultado igrejas sincréticas ou nominais em função da relativização da Palavra. Ignorar os ritos equivale a uma aceitação informal, e os resultados são os mesmos. Muitos casos demandam substitutos funcionais culturalmente aceitáveis, o que não é um passo simples, mas, por vezes, necessário.

Ritos fúnebres

Os ritos fúnebres também são muito interessantes. Para Malinowski, a morte é a principal *fonte de religião*, ou seja, a principal inspiração para a prática religiosa. É a crise humana que mais instiga o homem à busca de respostas do divino.[17] A morte possui um caráter transcendental para basicamente todas as culturas. Mais atenção é dada à morte do que ao nascimento. Com a morte, a pessoa passa a pertencer a outra dimensão da existência, mas continua a interagir com o mundo dos vivos. Aliás, esse é um bom ponto de partida para a análise fenomenológica de qualquer religião.

A compreensão cultural da morte certamente revelará muito sobre a religiosidade praticada e fornecerá muitas dicas para entendimento da religião como um todo. Algumas questões-chave a serem pesquisadas são: Por que as pessoas morrem? O que ou quem causa a morte? A morte pode acontecer por causas naturais? É possível evitar a morte? A morte é vista como algo bom ou ruim? A morte é o fim ou apenas uma passagem? A pessoa morta vai para onde? O que é feito com o corpo? Os egípcios mumificavam seus mortos, enquanto grande parte dos hindus sempre praticou a incineração. O que está por trás de tais práticas? Certamente não são adotadas por acaso. Há razões religiosas por trás delas. Compreendê-las abrirá caminho para entender o mundo religioso dos praticantes.

O rito fúnebre faz-se necessário porque, como ocorre com o nascimento, a morte em si não introduz o falecido no mundo dos mortos. É o ritual que faz o seu *desligamento* da dimensão profana e o introduz

[17]Malinowski, Bronislaw. *Magia, ciência e religião.* Lisboa: Edições 70, 1988, p. 50, 63.

na dimensão do divino. Ao que parece, a ideia de *alma penada* é uma herança animista. Se o ritual não é realizado ou é feito de forma incorreta, o morto fica vagando entre as dimensões do humano e do divino, causando malefícios aos vivos.

O que o mundo dos mortos representa para o homem religioso se torna explícito nos rituais fúnebres. Em muitas culturas, especialmente nas orientais, o morto é lamentado por longo tempo e, após o seu sepultamento, são realizados muitos ritos de veneração. Já em outras culturas, o morto é intencionalmente esquecido. Não se fazem rituais de veneração e nem se fala sobre ele.

Um exemplo deste último caso pode ser observado entre os Maxakali. Seus rituais fúnebres são marcados por muito choro, mas o corpo não é enterrado pelos parentes, e sim pelos amigos. O sepultamento deve ser feito o mais rápido possível, antes do pôr do sol. Nesse ínterim, todo o grupo residencial deve abandonar suas casas e queimar a casa do morto. Após o sepultamento, a família enlutada temporariamente se muda para a casa dos parentes mais próximos. Caso a morte aconteça durante a noite, todo o grupo permanece em vigília, sepultando o corpo logo pela manhã.[18] Isso ocorre porque, de acordo com a cosmovisão Maxakali, os espíritos dos mortos são uma ameaça aos vivos. São eles que roubam a alma dos vivos, causando doenças e até morte. Se a casa do morto não for destruída, ele fica rondando-a e rouba a alma dos seus familiares.

Ritos de cura

Os ritos de cura são centrais, uma vez que a doença é sempre um fator desestabilizador da sociedade. A doença pode ser causada por uma entidade que tenta capturar a alma de alguém, ou por um inimigo que faz alguma bruxaria contra determinada pessoa. Em sociedades tribais, dificilmente a doença tem uma causa natural. Desse modo, é preciso que o espírito causador da doença seja afastado ou que a bruxaria seja

[18]Silva, Cácio. *Minas Indígena: levantamento sociocultural e possibilidades de abordagens missionárias nos grupos indígenas de Minas Gerais*. Viçosa: CEM, 2002 (dissertação de mestrado), p. 67.

desfeita. Para isso, na maioria das vezes, são usados remédios naturais — ervas e raízes terapêuticas que realmente levam à cura. Na mente do homem religioso, porém, a planta espanta o mau espírito.

Os rituais de cura dos Maxakali destinam-se apenas a crianças, jovens e adultos. Os recém-nascidos e os idosos não são alvo de rituais de cura, afinal, para eles, os recém-nascidos ainda não têm nome e, por esse motivo, não existem socialmente, e os velhos, por terem idade avançada, necessitam descansar.

> A doença é interpretada como uma intervenção dos espíritos dos mortos que capturam as almas dos vivos. Consequentemente, os rituais de cura visam restaurar o equilíbrio, agradando aos espíritos, dos quais as mulheres são as presas mais fáceis. O ritual é comandado pelo líder do grupo residencial. Acompanhado pelos parentes do doente, o líder canta, dança e pergunta em voz baixa ao doente qual o espírito que o atormenta e, ao espírito, quais os seus desejos. Cumprida essa etapa, os homens retiram-se para a casa de religião, onde adotam as medidas necessárias à continuidade dos trabalhos. Tendo obtido todo o necessário, retornam junto ao jirau do doente, promovendo nova sessão de cânticos e súplicas, lançando grandes baforadas de fumo sobre o paciente. Os espíritos são instados a se retirarem. Quando o cão da casa gane, é considerado que foi estabelecido o contato com o espírito, iniciando-se uma nova etapa do processo de cura. A palhoça é deixada no escuro e usam-se os zunidores até novos ganidos do animal. Este é o sinal indicativo da saída do espírito. Os responsáveis pelo ritual se retiram da palhoça, onde as lamparinas ou fogueira voltam a ser acesas e a comida ofertada aos espíritos desaparece, sendo o consumo atribuído aos espíritos homenageados.[19]

Eles creem que, enquanto os vivos estão reunidos para recuperar a alma do doente, os mortos se reúnem para impedir que a alma volte para o mundo dos vivos. Dessa forma, a doença é uma relação indevida entre vivos e mortos. O ritual de cura estabelece a ordem e restaura a separação entre os mundos. O doente só se recupera por meio do ritual de cura.

---

[19]Idem, p. 65, 66.

Ritos de consagração

O rito de consagração pode envolver: a consagração de simples objetos, como ferramentas de caça e coleta, ou armas de guerra; a consagração da terra antes da semeadura ou a da própria colheita; a consagração e instalação social de um novo líder religioso, como um feiticeiro ou um bruxo. Nesta última classe, em geral, encontram-se os ritos mais complexos e demorados. Em algumas culturas africanas, a consagração ritual de um feiticeiro dura meses. Em alguns casos, envolve até sacrifícios humanos.

Ritos de propiciação

Os ritos de propiciação, também chamados de *apaziguamento* ou *expiação*, são muito comuns nas sociedades tribais, pois qualquer acontecimento que mexa com a ordem natural da sociedade — como a morte de alguém, a queda de um raio nas proximidades da aldeia ou mesmo uma forte tempestade — pode significar para o povo que alguma entidade está furiosa. Assim, é preciso que eles apaziguem a sua ira para que mais danos não sejam causados. O processo consiste na descoberta de qual entidade está irada, de quem ou do que lhe causou a afronta e de qual é o desejo dela para que sua ira se afaste do povo. Esses ritos podem envolver rogos de misericórdia, oferendas de alimentos e até sacrifícios.

Entre os ritos de propiciação, estão os ritos de purificação. Uma pessoa, um lugar ou um objeto pode tornar-se impuro ou contaminado. Um objeto sagrado pode ser profanado. Isso demanda purificação.

Ritos de invocação

Os ritos de invocação implicam a concepção de que, como a dimensão profana é animada pela dimensão divina, tudo que acontece no mundo físico e social deve ser orientado pelo mundo espiritual. Assim, surge a necessidade dos rituais de invocação. Em culturas mais espiritualistas, esses rituais são muito comuns e visam apenas conseguir que determinada entidade se manifeste para trazer alguma orientação ou favor à comunidade.

Poderíamos mencionar ainda ritos de casamento, que são pouco comuns em sociedades tribais. Por vezes, existem ritos de iniciação

em sociedades secretas. Como exemplo de ritos de invocação, voltemos para o *toré* Xacriabá, descrito na introdução.

TORÉ XACRIABÁ

Para começar, vale lembrar que a narrativa do rito descreve apenas sua forma. Precisamos perceber nela as pistas que nos levem ao nível dos significados para, então, ampliarmos a pesquisa. O termo *toré* é pouco preciso, pois é usado por vários grupos indígenas do nordeste brasileiro para se referirem aos seus rituais. Entretanto, apesar de o nome ser comum, o rito em si é específico de cada povo, de forma que o *toré* Xacriabá é diferente, por exemplo, do *toré* Pankararu. Uma pergunta inicial: quem é *Yayá*? Sobre essa entidade, há um mito que podemos chamar de fundante:

> Uma índia Xacriabá e sua filha estavam passeando. A mãe disse: Estou com fome e com vontade de comer carne. A filha respondeu: Eu vou lá. Vou matar uma vaca. Quando eu voltar correndo com a boca aberta, coloque este ramo na minha boca. A moça sumiu e, logo depois, uma onça pulou em cima de uma novilha e a matou. Voltou correndo com a boca aberta para a mulher. A mulher teve medo e correu. A onça era a moça e nunca mais voltou a ser moça. Ela se escondia de dia e, de noite, saía e ia aos currais dos fazendeiros para matar vacas. Os fazendeiros, um dia, entregaram o ferro de marcar o gado, e a onça cabocla não comia mais o seu gado.[20]

De acordo com a visão Xacriabá, *Yayá* é uma onça cabocla, uma entidade encantada que, em algum momento do passado, foi gente. A figura da onça é significante, pois, para muitos grupos indígenas do Brasil, é um animal protetor da selva. No caso dos Xacriabá, tal animal tornou-se protetor do próprio povo. Como podemos observar, o rito surgiu em um contexto de conflito com fazendeiros. Desde o século 18, os Xacriabá foram oprimidos por fazendeiros que invadiam as suas terras. Somente no final da década de 1990 é que esses invasores foram retirados.

[20]Idem, p. 202.

O fato de o ritual ser realizado à noite parece não ter muita importância. Pode ser simplesmente por ser esse o horário livre para todos. Já a falta de data fixa indica que o ritual acontece sempre que há algum problema a ser resolvido ou um favor especial a ser buscado. A exclusão de estranhos pode ser uma forma de inibição da miscigenação étnica, que já é muito forte nesse povo. O terreiro é um lugar sagrado não apenas pela realização do *toré*, mas principalmente em função de a residência de *Yayá* ser na gruta. É um local de manifestação do sagrado, que sacraliza o que há em volta.

As danças e as cantorias propiciam um ambiente emocional de contato com o divino, o qual inclui o consumo de uma determinada bebida que tem efeito alucinógeno. As *tralhas* são objetos antiquíssimos fabricados por um lendário pajé. Em torno desses objetos sagrados, há alguns tabus — se alguém tocar neles, imediatamente morrerá! Isso também confere autoridade ao pajé, que pode manipular o sagrado e também todo o povo. Ao fazer uma leitura do simbólico, é fácil perceber sinais de sincretismo. *Yayá* e as *tralhas* são heranças do antigo animismo Xacriabá. O terreiro e sua madrinha, as roupas brancas e os pés descalços são elementos herdados do animismo afro-brasileiro, por meio do candomblé — a principal miscigenação Xacriabá ocorreu por intermédio de casamentos com negros fugitivos de senzalas. A cruz de fumaça é uma herança do catolicismo — os capuchinhos catequizaram os Xacriabá no século 19. A religiosidade Xacriabá é, portanto, resultado de três fontes religiosas: animismo indígena, animismo africano e catolicismo popular.

Para Rodrigão, ex-cacique Xacriabá, o *toré* é o meio que eles têm de, como povo, tomar as decisões certas e precaver-se contra as ameaças externas. Ele atribui a *Yayá* a retomada das terras e a prosperidade do povo. Para qualquer decisão que precisem tomar, como comunidade, eles invocam a orientação de *Yayá*. Quando algum líder precisa viajar, primeiro busca direção de *Yayá*, e a família pode acompanhar a sua viagem por meio da entidade.[21] *Yayá* é, portanto, uma entidade protetora e orientadora do povo. Praticando o *toré*, eles se sentem segu-

[21]Entrevista pessoal realizada em 9 de abril de 2002.

ros, visto que são uma comunidade indígena que desconfia de quase tudo que vem de fora. No nível dos significados, há uma sensação de segurança e proteção e, no nível da função social, há um mecanismo inibidor de miscigenação étnica, contribuindo para a preservação da etnia. Essa compreensão fará muita diferença no momento da apresentação do Evangelho a esse povo.

Como já foi dito antes, nas religiões letradas ou literárias, há uma terceira linguagem da experiência religiosa, que, no meio fenomenológico, é chamada de dogma. O dogma é o corpo doutrinário de uma determinada religião. O próximo capítulo trata desse assunto.

EXERCITE...

- Analise o *Ritual Maxakali de iniciação* (anexo 2.1). Distinga os elementos sagrados dos profanos. Identifique as categorias do divino e dos poderes sociorreligiosos. Faça uma leitura intuitiva do simbolismo. Distinga os três momentos do rito segundo Van Gennep. Sugira quais seriam os possíveis significados e as funções sociais. Aponte as possíveis implicações para a comunicação do Evangelho a esse povo, identificando possíveis teologias temáticas a serem desenvolvidas.

LEITURA COMPLEMENTAR

PADEN, William E. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião.* São Paulo: Paulinas, 2001.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *Estrutura e função na sociedade primitiva.* Petrópolis: Vozes, 1973.

TERRIN, Aldo Natale. *O rito: Antropologia e Fenomenologia da Ritualidade.* São Paulo: Paulus, 2004.

ULLMANN, Reinhold Aloyzio. *Antropologia Cultural.* Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980.

VAN GENNEP, Arnold. *Ritos de passagem.* Petrópolis: Vozes, 1978.

8

DOGMA

A reflexão sobre o mito e o rito

Nas religiões iletradas, a experiência religiosa é quase exclusivamente expressa por meio de símbolo, mito e rito; já nas religiões letradas verificamos uma terceira linguagem, que chamamos de dogma.[1] Quando pensamos em dogma, não temos em mente aqui a imposição de uma suposta verdade defendida pelo clero de um determinado segmento religioso, mas sim a sistematização doutrinária das crenças de uma religião. O dogma é a sistematização reflexiva e, na maioria das vezes, literária do símbolo, do mito e do rito.

Para Antônio Mendonça,[2] nas religiões iletradas, a elaboração dogmática é pouco presente em função do imediatismo próprio do mito e do rito. Em outras palavras, quando há um pressuposto funcional na religião, seus praticantes não estão muito interessados em saber o que é certo ou errado, mas desejam saber, de fato, o que funciona ou não funciona. Assim, há pouco interesse na reflexão sobre o que creem.

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

---

[1]Croatto (2001) prefere usar o termo *doutrina* para evitar a ideia de imposição, frequentemente relacionada ao termo *dogma*.

[2]Mendonça, Antônio Gouvêa. "Dois Pioneiros e *un Passeur de Frontiéres*". In: Teixeira, Faustino (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001b, p. 259.

EXEMPLOS DE RELIGIÕES DOGMÁTICAS

Apenas com a finalidade de exemplificar, podemos citar algumas religiões nas quais é necessária a análise de dogmas para o entendimento da religiosidade. Antes, porém, precisamos entender que, na maioria dos casos, o dogma é o resultado de reflexões sobre textos sagrados, e estes são muito comuns nas chamadas grandes religiões.

No cristianismo, a Bíblia é a Palavra de Deus revelada, inspirada e dotada de autoridade divina. No islamismo, o Alcorão é o texto sagrado. Foi escrito em árabe e conta com 6.200 versos, distribuídos em 114 suratas. No budismo filosófico, há o Tipitaka ou *três cestos*, escrito em páli, no qual Buda expôs sua doutrina. Também há o Udâna, que contém breves lendas sobre Buda e a palavra final do Iluminado. No hinduísmo antigo, existem os quatro livros dos Vedas. Datados do século 2 a.C., foram escritos em sânscrito e contêm a revelação essencial e originária do hinduísmo. Os quatro volumes são: o Rig Veda, que contém 1.028 hinos às divindades, repartidos em dez círculos ou mandalas; o Yagur Veda, uma coleção de fórmulas para sacrifícios; o Sâma Veda, uma coleção de hinos e estrofes do Rig Veda; o Atharva Veda, um conjunto de fórmulas mágicas contendo orações, rituais, feitiços, conjuros e encantamentos. Já o taoísmo chinês tem sua forma escriturística no livro Tao Te Ching, ou *livro do caminho e da virtude*.[3]

Para suas respectivas religiões, esses textos são considerados sagrados e inquestionáveis. Os dogmas surgem, então, das reflexões sobre o conteúdo desses textos. Muitas vezes, os dogmas surgem em decorrência de uma necessidade apologética. Quando os textos sagrados são interpretados de forma distorcida, levantam-se os defensores da ortodoxia, e suas elaborações apologéticas acabam tornando-se dogmas.

Não podemos, porém, restringir os dogmas ao domínio das religiões que possuem textos sagrados. Quando religiões de crenças baseadas em mitos interagem com as sociedades letradas, surgem reflexões que se tornam dogmas.

---

[3]Croatto, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à Fenomenologia da Religião.* São Paulo: Paulinas, 2001, p. 399-403.

Dois principais fenômenos são bastante comuns nas religiões dogmáticas. Para nos aprofundarmos na compreensão delas, esses fenômenos precisam ser considerados. São eles o nominalismo e o populismo.

NOMINALISMO RELIGIOSO

Em termos gerais, o nominalismo é o distanciamento entre o dogma e a práxis, ou seja, entre a teologia e a prática, entre a fé e a vida, entre o que se crê e o que se faz. Esse distanciamento geralmente acontece quando o dogma deixa de ser relevante para o homem religioso, por uma série de fatores. E isso ocorre quase exclusivamente nas religiões dogmáticas, pois não existem nominais em contextos animistas. Com o processo de dessacralização ou de secularização, que é cada vez mais comum nas grandes religiões, o homem tende a distanciar-se do sagrado na tentativa de viver apenas no nível do profano.

É lamentável que esse fenômeno também seja muito comum no cristianismo. O percentual de católicos nominais é gritante e, infelizmente, o nominalismo também tem ganhado espaço no meio evangélico. Como cristãos, cremos em verdades tremendas, pregamos princípios revolucionários e ensinamos doutrinas que podem transformar qualquer vida, se forem devidamente praticadas. No entanto, ao confrontarmos a nossa teologia com a nossa ética, fica evidente o abismo que separa a nossa fé da nossa vida. Cremos no perdão, mas nutrimos mágoas até por parentes. Pregamos o amor, mas odiamos irmãos. Ensinamos a santidade, mas, por anos a fio, carregamos pecados escondidos no coração. Isso é nominalismo.

Isso também acontece em outras grandes religiões, como o islamismo e o budismo. Por isso, na análise de religiões dogmáticas, não basta examinarmos os dogmas, as ideias e a teologia. Também é preciso que os confrontemos com a ética, com a prática. Isso é de extrema importância porque, se o Evangelho for comunicado apenas no nível dos dogmas, certamente será irrelevante. E, se aceito, a possibilidade de estabelecimento de um cristianismo igualmente nominal será muito grande.

RELIGIOSIDADE POPULAR

É comum nas religiões dogmáticas o populismo religioso. Stephenson Araújo define religiosidade popular como "a maneira de o povo viver sua religião"[4] e menciona algumas características próprias desse fenômeno. A primeira delas é a criação de novas formas sacramentais ou ritualísticas de maneira não institucionalizada, informal, mas que se tornam ativas e vivas no dia a dia, como a colocação de um copo de água sobre o rádio ou sobre a televisão ou a unção com "óleo ungido". O excessivo uso de alegorias é uma segunda característica, pois a alegorização dos textos sagrados torna fácil a manipulação do significado deles. A alegoria também substitui a linguagem mítica. Uma terceira característica é a grande ênfase em euforia, êxtase e misticismo. Isso se dá por negligência do dogma, ou seja, o ensino é substituído pela experiência. Por fim, é também característico do populismo uma grande ênfase na libertação. Isso está ligado ao que Carlos Brandão chama de *religião dos subalternos*.[5] Para ele, a religiosidade popular está diretamente ligada à dominação social. Trata-se de um fenômeno comum entre classes menos privilegiadas que anseiam por alguma forma de libertação.

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

> O povo não tem tempo nem condições culturais para aprofundar a sua fé. Ele confia este encargo aos "especialistas" em religião (os sacerdotes), como confia em outros especialistas: médicos, advogados, arquiteto, etc. E assim como se contenta com a "receita" do médico, sem se preocupar com a natureza de sua enfermidade, assim, em matéria religiosa, contenta-se com fórmulas eficazes de salvação, sem se importar com a ortodoxia da fé.[6]

---

[4]Araújo, Stephenson Soares. *A manipulação no processo da evangelização*. Belo Horizonte: Lerban, 1997, p. 163.

[5]Brandão, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 293-302.

[6]Piazza, Waldomiro Octavio. *Introdução à Fenomenologia Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 30.

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

Assim, a religiosidade popular também é um distanciamento entre o dogma e a práxis. Nesse caso, porém, o dogma não deixa de ser praticado, mas sofre alterações. Isso ocorre, por exemplo, quando o dogma perde a relevância para o homem religioso, no que diz respeito à sua funcionalidade. O dogma passa, então, a dar respostas a perguntas, e a práxis passa a dar soluções a problemas. No catolicismo popular brasileiro, o dogma diz que Deus é bom e protege os que o buscam, mas a práxis diz que uma ferradura de sete furos protege a casa do mal. No nível do dogma, fazer o sinal da cruz em frente a um cemitério é interceder pela alma dos mortos, mas, na práxis, é proteger-se contra assombrações! No nível do dogma, o purgatório é uma segunda chance para os que tentaram ser fiéis em vida, embora não tenham conseguido; mas, na práxis, é uma segunda chance para qualquer um, o que pode contribuir para uma vida de práticas libertinas e reprováveis.

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

A principal consequência de falhas na comunicação do Evangelho tem sido o sincretismo. Ao sair para o campo, o missionário deve estar preparado para enfrentar realidades sincréticas. Todavia, antes de analisarmos o fenômeno do sincretismo religioso, vamos conhecer um pouco mais sobre o animismo.

EXERCITE...

- Faça uma lista de alguns elementos do evangelicalismo brasileiro que indicam o fenômeno do nominalismo. O que você acha que podemos fazer em relação a isso?
- Faça o mesmo em relação ao populismo religioso.

LEITURA COMPLEMENTAR

ARAÚJO, Stephenson Soares. *A manipulação no processo da evangelização.* Belo Horizonte: Lerban, 1997.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular.* São Paulo: Brasiliense, 1986.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal.* São Bernardo do Campo/ Petrópolis: Umesp/Vozes, 1997.

HIEBERT, Paul; SHAW, Daniel; TIÈNOU, Tite. *Religião popular: uma resposta cristã às crenças e práticas populares.* Monte Verde: Horizontes, 2009.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. "Dois Pioneiros e *un Passeur de Frontiéres*". In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica.* São Paulo: Paulinas, 2001b.

RIBEIRO, Helcion. *Religiosidade popular na Teologia Latino-Americana.* São Paulo: Paulinas, 1984.

9

ANIMISMO

O mundo animado por forças místicas

O primeiro teórico a analisar de forma mais específica o animismo foi Edward Tylor, em sua obra clássica *Cultura primitiva* (1871). Para ele, o animismo pode ser definido simplesmente como "a crença em seres espirituais".[1] Ele defendeu a tese de que o animismo surgiu a partir da experiência do sonho. Vendo a sua própria imagem durante o sono, o homem teria concluído que o ser humano possui algo além do corpo ou é possuído por algo. É o que Durkheim chama de "um outro nós mesmos".[2] Diante disso, teria, então, surgido a ideia de alma. Vendo a alma de parentes mortos, ele teria concluído que ela é imortal, surgindo, assim, a ideia dos ancestrais como seres espirituais. Tylor não parou nesse ponto. Também concluiu que, se o homem possui ou é possuído por uma alma, todos os demais elementos do universo, como animais, rios, pedras, montanhas e plantas, também o são.

É claro que essa teoria é especulativa e inverificável, mas, especulações à parte, a ideia de alma como força vital parece ser realmente a base do animismo, conforme comentam Hoebel e Frost:

> O conceito de alma é a raiz do animismo. A alma é a força vital. Sua presença anima o corpo; sua partida o imobiliza. Na imobilidade do

[1]Tylor, Edward Burnet. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: John Murray, 1903, p. 426.

[2]Durkheim, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 82.

> sonho, a alma vagueia. A inquietude da humanidade é do espírito, não do corpo.[3]

A palavra *animismo* tem origem na expressão latina *anima* e está associada à ideia de alma como um princípio ativo de vida ou uma força vital presente em quase todas as coisas, *animando* e dando vida a elas. É, portanto, a crença de que o mundo físico é *animado* pelo mundo metafísico. Sem essa força vital que *anima* o mundo não haveria vida.

O animismo faz distinção entre alma e espírito.[4] Enquanto a alma é esse princípio ativo que dá vida ao universo, o espírito é a alma que não possui corpo. Depois da morte, a alma pode transformar-se em um espírito, entretanto, nem todo espírito é uma alma desencarnada. Existem os que nunca possuíram corpos e sempre foram espíritos. Apesar de o princípio de vida estar na alma, os espíritos também podem habitar em objetos para demonstrar seus poderes por meio deles.

O animismo também reconhece as forças impessoais. Como já foi visto anteriormente, tais forças são espécies de energias místicas não personificadas, como as almas e os espíritos, mas igualmente ativas. Especialmente em culturas mágicas, o que as teorias clássicas classificavam como alma parece ser, a bem da verdade, *mana*.

RELIGIÃO OU COSMOVISÃO?

Como podemos perceber, animismo não é exatamente uma religião. Não podemos classificá-lo da mesma forma que classificamos as megarreligiões, como cristianismo, islamismo e budismo.[5] Afinal, cada povo animista tem o seu próprio animismo, com forças pessoais ou impessoais, rituais, categorias de liderança, mitos e crenças específicos. O animismo dos Pigmeus Mbuti, da Floresta do Ituri, na África, é diferente do animismo dos Hupdah, da Floresta Amazônica, no Brasil, apesar de os dois povos serem classificados apenas como animistas.

---

[3]Hoebel, E. Adamson; Frost, Everett L. *Antropologia Cultural e Social*. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 365.

[4]Tylor, Edward Burnet. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: John Murray, 1903, p. 427.

[5]Hesselgrave, David J. *A Comunicação Transcultural do Evangelho. Comunicação, Cosmovisões e Comportamentos*. v. 2. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 224.

Animismo, portanto, não é uma religião, mas sim um sistema religioso ou, mais precisamente, uma cosmovisão na qual tudo é religioso.[6] O que os animistas têm em comum é a concepção de que o mundo visível é *animado* pelo mundo invisível.

Como uma cosmovisão, a religiosidade animista manifesta-se em todas as áreas da vida. Assim, o semear de uma roça, a caça de um animal, a coleta de frutos, a pescaria, o preparo de um alimento ou de uma refeição e a construção de uma palhoça ou de uma canoa são atos religiosos ou atos que manifestam aspectos da religiosidade. Por isso, em alguns casos, dizemos que não há um sistema religioso dentro da cultura, pois a própria cultura já é esse sistema.

Entre os Yuhupdeh, a religiosidade está tão entrelaçada com as várias áreas culturais que, teoricamente, até o controle de natalidade é feito por meio de rituais mágicos. Quando a menina menstrua pela primeira vez, seu pai ou o velho da aldeia faz um benzimento para que ela não engravide. Quando ela se casa, é feito outro benzimento, dessa vez, para que ela engravide. Eles creem cegamente que é o benzimento que impede ou possibilita a gravidez. Se, por acaso, a jovem engravidar antes de casar-se, a conclusão a que eles chegam é a de que o benzimento foi mal feito.

FUNDAMENTOS DA COSMOVISÃO ANIMISTA

O missiólogo Gailyn van Rheenen,[7] missionário por 14 anos no leste africano, sugere alguns elementos bem característicos da cosmovisão animista.

O visível é relacionado ao invisível

A dicotomização que a cosmovisão ocidental faz do mundo, dividindo-o em natural e sobrenatural, foi sistematizada por Tomás de Aquino. Com base no pensamento de Aristóteles, Tomás diferenciou o reino

[6]Käser, Lothar. *Diferentes culturas: uma introdução à etnologia.* Londrina: Descoberta, 2004, p. 216,217.

[7]Van Rheenen, Gailyn. *Defining an Animistic Worldview.* Disponível em: <http://www.missiology.org/mongolianlectures/animisticworldview.htm>. Acesso em: 7 de setembro de 2005.

da natureza do reino da graça. O primeiro refere-se ao terreno, mais baixo e visível, e o segundo refere-se ao celestial, mais elevado e invisível. O pensamento ocidental passou a conceber o mundo em duas dimensões desassociadas uma da outra. O domínio do natural pertence ao homem, e o domínio do sobrenatural pertence ao divino. Um é material, do aquém, e o outro é espiritual, do além.

No entanto, segundo a cosmovisão animista, a percepção do universo é diferente. Ainda que haja distinção entre o profano e o sagrado, essas dimensões sempre estão relacionadas. O sagrado interage com o profano, o divino com o humano, o puro com o impuro, e assim por diante. É por isso que, de forma geral, os ocidentais têm dificuldade para compreender a ideia de ancestrais. Para alguns animistas, o parente falecido não deixa de pertencer à família. Apesar de viver na dimensão do divino, ele permanece com a família, participando de forma ativa e real do dia a dia dela. Isso só é possível porque, de acordo com a concepção de alguns animistas, o visível está intimamente relacionado ao invisível.

Paul Hiebert chama atenção para o *meio excluído*.[8] Para ele, ao dicotomizar o universo nos domínios da religião e da ciência, sobrenatural e natural, a cosmovisão ocidental cria um vácuo entre esses domínios. Esse *meio excluído* é demasiadamente importante para as cosmovisões animistas, pois é nele que o humano se diviniza e o divino

RELIGIÃO	Sagrado Sobrenatural, invisível Fé, milagres, visões
Meio excluído	
CIÊNCIA	Profano Natural, visível Experiência, ordem natural, observação

Figura 7: Cosmovisão moderna[9]

[8]Hiebert, Paul G. *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. Michigan: Baker Books, 1994, p. 196.

[9]Hiebert, Paul G. *O Evangelho e a diversidade das culturas: um guia de Antropologia Missionária*. São Paulo: Vida Nova, 2001a, p. 158.

se humaniza. É nele que se encontram os poderes sociorreligiosos capazes de se elevarem e controlarem o divino e as forças espirituais que interagem com o humano.

A vida é interconectada

Não apenas o visível está relacionado ao invisível, mas toda a vida está interconectada. Assim, o reino animal está ligado ao reino humano, da mesma forma que o reino mineral ao reino vegetal, e esses quatro reinos estão ligados entre si. É por isso que os Azande, da África, praticam adivinhação dando veneno para uma ave.[10] Muitas religiões examinam o fígado ou as entranhas de certos animais para discernir um mistério pela adivinhação.

Os planetas, as estrelas, a lua e todos os astros estão diretamente ligados à Terra e aos acontecimentos terrestres. As águas e a terra estão igualmente ligadas. Acontecimentos na natureza interferem na vida humana. A pessoa está inseparavelmente conectada à família, e esta ao povo. Por isso, em alguns casos, conversões individuais são quase inconcebíveis.

O poder é procurado para controlar a vida

Em torno do poder, gira toda a religiosidade animista. Há uma constante busca por poder para controle da vida. Buscam-se o poder do ancestral para controle de sua linhagem, o poder do deus da fertilidade para obtenção de uma boa colheita ou para destruição da colheita do inimigo, o poder dos astros celestes para interferências no destino da Terra e o poder de forças impessoais para constituição de um grande guerreiro e de um bom construtor de canoas e de arco e flecha ou também para cura de um doente, salvação de um recém-nascido ou morte de um inimigo. Os problemas da vida são resolvidos por meio da manipulação dos poderes e, em função dessa concepção, a religiosidade animista torna-se altamente funcional. O relacionamento com o divino é utilitário e expressa-se em uma constante busca por benefícios.

[10]Evans-Pritchard, Edward Evan. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 136.

Van Rheenen chega a sugerir que o poder é a essência do animismo. A chamada Antropologia Psicológica, entretanto, tem demonstrado que, a bem da verdade, o poder é procurado como forma de contraposição a outro elemento ainda mais fundamental na cosmovisão animista: o medo. Essa escola antropológica tem desenvolvido uma classificação interessante das culturas a partir da orientação moral de cada uma. Entre outros estudiosos nessa área, podemos citar o missiólogo norte-americano Roland Müller,[11] missionário há muitos anos no mundo árabe, que faz uma abordagem missiológica desses estudos. Para ele, cada cultura é orientada para um destes três sentimentos: culpa, vergonha e medo.

Por necessidades psicológicas de compensação de tais sentimentos, as culturas orientadas pela culpa buscam a inocência, as culturas orientadas pela vergonha buscam a honra e as culturas orientadas pelo medo buscam o poder. Müller esclarece que toda cultura apresenta esses três sentimentos e, portanto, não é possível encaixarmos perfeitamente nenhuma cultura em apenas uma dessas categorias. Apesar disso, cada cultura tem uma orientação que sobressai às demais. As culturas de cosmovisão animista vivem atemorizadas pelos espíritos e pelas demais entidades da dimensão do divino e, por isso, buscam poder para controlar a vida. Logo, a incessante busca por poder animista é, em última análise, uma busca por redenção.

Esse poder pode ser usado tanto para o bem como para o mal. O mesmo poder é usado para tornar fértil a esposa estéril ou para tornar estéril a esposa fértil do inimigo. Assim, quem consegue controlar poderes de forma mais eficaz, sejam forças pessoais, sejam impessoais, naturalmente consegue ascensão social — ainda que essa ascensão seja por coerção. Em geral, o controle de poderes para uso benéfico ocorre em público e na coletividade, enquanto o controle para fins maléficos é individualizado e às escondidas.

As fontes do mal são ansiosamente procuradas

Em um universo no qual tudo está interconectado, nada acontece por acaso. Todo mal que alcança uma pessoa ou um grupo deve ter um

[11] Müller, Roland. *Honour and Shame*. s/d.

causador. Assim, a fonte ou a origem do mal é sempre procurada, seja para pôr fim a ele, seja para vingar o ocorrido.

Segundo a cosmovisão animista, doença, morte, acidente e devastação de colheita por insetos são causados por rivais ou por espíritos enfurecidos. Se o causador for um rival, a vingança deve ser à altura, mas, para isso, é preciso que se descubra qual é a fonte de poder do rival. Se o causador for um espírito, este deve ser apaziguado com algum ritual requerido por ele. A falta de compreensão das causas e das fontes do mal traz desequilíbrio à vida.

Para chegar a essas fontes, os animistas valem-se muito da prática da adivinhação. Cada cultura tem seus próprios rituais de adivinhação, e cada área da vida pode demandar um ritual específico. A adivinhação pode ser voltada para o passado, na tentativa de identificar quem causou o mal já consumado, ou pode ser direcionada para o futuro, na tentativa de impedir malefícios ainda não manifestos.

Embora tenhamos exposto aqui apenas algumas características da cosmovisão animista, elas são suficientes para termos um panorama geral. Van Rheenen[12] também nos dá algumas sugestões para a compreensão da cosmovisão animista. Para ele, os momentos de crise, como morte e doença, e os ritos de transição são fundamentais para que percebamos o animismo de forma profunda. Provérbios e mitos são outras portas de entrada.

ESPIRITUALISMO E MAGIA

Embora já tenhamos mencionado anteriormente os conceitos de espiritualismo e magia, vale a pena falarmos um pouco mais sobre eles devido à grande importância que eles têm para a comunicação do Evangelho. Conforme proposto por Lidório[13], ao pensarmos no conceito de *espiritualismo*, referimo-nos basicamente ao que a Antropologia clássica chama de *religião* e, a essa cosmovisão, opõe-se a magia.

---

[12]Van Rheenen, Gailyn. *Communicating Christ Among Folk Religionistis: Kingdom Ministry in Satan's Nest*. Pasadena: William Carey Library, 2003 (versão eletrônica).

[13]Lidório, Ronaldo Almeida. *Antropologia Missionária: a Antropologia aplicada ao desenvolvimento de ideias e comunicação do Evangelho em contexto intercultural*. Manaus: Instituto Antropos, 2008, p. 107.

Todavia, diferentemente da Antropologia clássica, entendemos ambas como cosmovisões religiosas. Também consideramos que o animismo pode manifestar-se de ambas as formas, ou seja, como animismo espiritualista e como animismo mágico.

Enquanto o *espiritualismo* é centrado na relação com as forças pessoais, como deuses, deuses inferiores ou espíritos, com os quais se desenvolve um relacionamento de afetividade, a *magia* é centrada na manipulação das forças impessoais, quer para o bem, quer para o mal, com as quais se desenvolvem mecanismos de afinidade utilitária. Para James Frazer, a base da magia é a "visão da natureza como uma série de eventos que ocorrem numa ordem invariável, sem a intervenção de qualquer agente extranatural".[14] Devido à regularidade dos eventos naturais, é possível que seus códigos sejam decifrados e que os observadores intervenham sobre eles para gerar os resultados desejados, desde que conheçam os princípios lógicos que regem a magia:

> Se analisarmos os princípios lógicos nos quais se baseia a magia, provavelmente concluiremos que eles se resumem em dois: primeiro, que o semelhante produz o semelhante, ou que um efeito se assemelha à sua causa; e, segundo, que as coisas que estiveram em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, depois de cortado o contato físico. Ao primeiro princípio podemos chamar lei da similaridade, ao segundo, lei do contato ou contágio.[15]

Tanto a *lei da similaridade*, também conhecida como *magia homeopática* ou *imitativa*, quanto a *lei do contato*, também conhecida como *magia contagiosa* ou *lei da contiguidade*, são subdivisões de uma lei maior, conhecida como *lei da simpatia*. Marcel Mauss, que igualmente se dedicou ao estudo da magia, propôs a existência de uma terceira lei, chamada *lei da contrariedade*.[16]

A premissa básica da simpatia é que todos os elementos do universo, tanto coisas como seres, estão de alguma forma ligados entre si

[14]Frazer, James George. *O ramo de ouro*. São Paulo: Círculo do Livro, 1978, p. 33.
[15]Idem, p. 34.
[16]Mauss, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 100.

por relações de afinidade. Tais leis podem ser resumidas nas seguintes fórmulas: 1) *lei da contiguidade* — coisas que estiveram em contato continuam unidas, isto é, mesmo a distância, continuam a agir umas sobre a outras; 2) *lei da similaridade* — o semelhante produz o semelhante, isto é, o efeito se parece com a causa que o produziu; 3) *lei da contrariedade* — o contrário age sobre o seu contrário, isto é, o semelhante faz partir o semelhante para suscitar um contrário.[17]

Como um povo de cosmovisão fortemente mágica, podemos ver de forma clara essas três leis presentes nas práticas xamânicas corriqueiras dos Yuhupdeh, bem como nas práticas de outros povos do noroeste da Amazônia. Para um xamã envenenar sua vítima, ele não precisa ter contato direto com ela, basta aplicar sua fórmula de envenenamento em algum objeto pessoal dela, como rede, roupa ou canoa. É a *lei da contiguidade.* Esses objetos pessoais já estiveram em contato com seus proprietários e, logo, agem sobre eles.

Para evitar que crianças se engasguem com espinhas de peixes, há uma fórmula mágica específica que é extraída de um dos mitos. Na época das origens, o herói mítico *Saah-Säw* passou por um lago chamado Lago do Socó, onde ensinou tal fórmula para seus antepassados: "Como o corpo do socó, como o sangue do socó, como a asa do socó, como o osso do socó...". É uma fórmula enorme, que segue uma sequência correta de palavras. Socó é um pássaro de garganta avantajada que, por isso, não se engasga. Se o xamã proferir a fórmula corretamente e a transferir para a criança, soprando-a sobre ela, os indígenas creem que ela terá a mesma habilidade do pássaro socó, não se engasgando com nada. É a *lei da similaridade.* O semelhante age sobre o semelhante.

No universo dos sonhos, a *lei da contrariedade* fica evidente. Os sonhos possuem interpretações mais ou menos padronizadas por diferentes critérios. Alguns deles são interpretados pelas oposições, de forma que sonhar com um filho ou com uma criança morta pode indicar que uma boa caçaria está por vir, enquanto sonhar com dança e festejo pode indicar que alguém vai morrer. É o contrário agindo

[17]Montero, Paula. *Magia e pensamento mágico.* São Paulo: Ática, 1986, p. 22.

sobre o contrário. Observe que, neste último exemplo, não são fórmulas mágicas, mas sonhos. Existem fórmulas mágicas que também são orientadas pela contrariedade, mas esse exemplo mostra-nos que a magia não está apenas nos ritos, mas em toda a vida. Acertadamente, a antropóloga brasileira Paula Montero fala sobre *pensamento mágico*, que não se trata de uma religião, mas de uma cosmovisão, uma forma de ver e viver o mundo.

Nas culturas espiritualistas também existe magia, assim como nas culturas mágicas existe espiritualismo. Malinowski afirma que os dois elementos estão presentes em todas as sociedades estudadas por observadores competentes.[18] Cada cultura, no entanto, pende para uma dessas noções, que se torna a orientação cognitiva dela. Enquanto as culturas espiritualistas têm ritos mais elaborados e exóticos, nas culturas mágicas, os ritos tendem a ser mais simples e sutis. Todos os exemplos citados no capítulo sobre ritos são de culturas espiritualistas, como Maxakali, Xacriabá e Pankararu, de Minas Gerais. Elas lidam com forças pessoais, tendo invocação, reverência e busca de orientação por meio de oráculos. No noroeste da Amazônia, prevalecem culturas mágicas, como Yuhupdeh, Hupdah e Tukano, que lidam com forças impessoais sem invocação, sem reverência e sem oráculos. Na língua dos Yuhupdeh, por exemplo, não existe uma palavra para *possessão*. Eles creem na existência de muitos espíritos que habitam no rio e na floresta, mas não se relacionam com nenhum deles. Eles temem a todos, pois todos são malévolos, e usam fórmulas mágicas para proteger-se das ações de tais espíritos, para bloqueá-las ou para desfazê-las.

As implicações para a comunicação do Evangelho são muitas. Muito provavelmente, povos mágicos terão mais dificuldade de compreender a ideia de Deus como ser pessoal. Mesmo compreendendo, terão a forte tendência de buscar um relacionamento puramente utilitário com Deus. Além disso, verão a oração como uma fórmula mágica de manipulação. Terão igual dificuldade para compreender a ideia de queda e pecado. Mesmo compreendendo, terão a forte tendência de pensar no pecado como algo social, de importância humana apenas. Logo, terão

[18]Malinowski, Bronislaw. *Magia, ciência e religião.* Lisboa: Edições 70, 1988, p. 19.

dificuldade para compreender as ideias do sacrifício de Cristo e da salvação, e os ensinos bíblicos, como santificação e submissão a Deus.

Como seus rituais necessariamente não envolvem espíritos nem adoração a nenhum deus, os povos mágicos são resistentes para romper com eles e, por isso, estão muito propícios a processos de sincretismo. As áreas de doença e de cura certamente serão um desafio para igrejas plantadas entre tais povos, assim como a prática da adoração.

LIDANDO COM POVOS ANIMISTAS

As características mencionadas apontam para algumas questões que demandarão atenção especial na evangelização de animistas. Um povo cuja cosmovisão entende basicamente tudo como religioso sofrerá um forte impacto em todas as áreas da sua cultura ao receber o Evangelho. Isso aumenta a responsabilidade do missionário, pois uma abordagem evangelística ingênua e sem contextualização adequada causará danos irreversíveis.

Käser chama atenção para um fato importante. Entre animistas, a punição por pecados acontece aqui e agora por meio de infortúnios, como fome, peste, doença e morte. Não há uma expectativa por punição ou por recompensa futura.[19] Um povo assim, portanto, dificilmente se interessará por uma mensagem que comece pelo céu, pela salvação futura ou mesmo pelo galardão. Lidório sugere que se inicie expondo o pecado humano, o sacrifício do Cordeiro e o perdão de Deus.[20] Esses temas levam aos porquês, e isso é bastante importante para uma cosmovisão que sempre está à procura das fontes e das causas dos acontecimentos.

Hesselgrave alerta para a possível situação de teste constante que o missionário vivenciará entre animistas: "num ambiente de cosmovisão tribal, o *confronto com o poder* tem precedência sobre o *confronto com a verdade*. Em outras palavras, o povo deseja saber o que o missionário — ou, melhor, o que o Deus do missionário — tem

[19]Käser, Lothar. *Diferentes culturas: uma introdução à etnologia*. Londrina: Descoberta, 2004, p. 218.

[20]Lidório, Ronaldo Almeida. "Plantação de Igrejas e a comunicação transcultural do Evangelho às origens animistas: compreendendo o mundo oculto". In: *Revista Capacitando*, n. 10. São Paulo: APMB, 2001, p. 30.

condições de *fazer*".[21] A busca pelo poder naturalmente leva a essa inquirição. Os líderes animistas — xamãs, feiticeiros ou bruxos — não são expositores de doutrinas e de ensinamentos lógicos. Eles são executores de práticas religiosas, como cura, apaziguamento de espíritos e adivinhação. Eles buscam soluções práticas para os problemas da vida, como fertilidade, saúde e alimentação. Há uma expectativa de que o Evangelho atenda a questões práticas como essas, por meio da demonstração de um poder maior.

É conhecido o testemunho da missionária norte-americana Sophie Muller, que, nas décadas de 1940 a 1960, plantou igrejas e traduziu o Novo Testamento para indígenas dos rios Guainia e Içana, no sudeste da Colômbia e noroeste do Brasil. Depois de algum tempo entre os Kuripako, pregando a Palavra sem muito sucesso, o confronto de poderes foi inevitável. Por terem dúvida acerca de quem seria aquela mulher, se humana ou irmã de um herói mítico, os líderes indígenas resolveram submetê-la a um teste. Em uma sopa de tartaruga, eles colocaram veneno suficiente para matar cinco homens fortes. Não sabendo do fato, a franzina missionária tomou toda a sopa e foi descansar. De repente, começou a sentir fortes dores de estômago, vomitou tudo e dormiu. Ao acordar no outro dia, havia um novo clima na aldeia. Os Kuripako tinham entendido que um poder maior do que o da magia e dos venenos havia sido instaurado naquele lugar. A partir de então, abriram-se para a verdade do Evangelho pregada pela missionária, e um movimento de conversões sem precedentes teve início naquela região. Depois de 20 anos de trabalho, havia milhares de convertidos, espalhados em dezenas de igrejas indígenas.[22]

Alan Tipett desenvolveu o conceito de *encontro de poderes*[23] e, desde então, outros missiólogos têm expandido tal conceito. Para ele,

---

[21]Hesselgrave, David J. *A Comunicação Transcultural do Evangelho. Comunicação, Cosmovisões e Comportamentos.* v. 2. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 252,253.

[22]Muller, Sophie. *Sua voz ecoa nas selvas.* Anápolis: Transcultural, 2003, p. 13-15,135; Silverwood-Cope, Peter Lachlan. *Os Maku: povo caçador do noroeste da Amazônia.* Brasília: UnB, 1990, p. 23.

[23]Tippet, Alan R. *People Movements in Southern Polynesia.* Chicago: Moody Press, 1971.

é inevitável e, até certo ponto, necessário o encontro do poder do Evangelho com os poderes estabelecidos na cultura e na religiosidade local. Na busca pelo poder para controlar a vida, um animista só se converte genuinamente quando fica convencido de que o poder de Deus é maior do que os poderes das suas entidades ou da sua magia. Tal convencimento ocorre pela exposição intensa de conceitos e verdades bíblicas e, em muitos casos, por algum acontecimento que demonstre a superioridade do poder do Evangelho.

Em caso de animistas, esse encontro de poderes é relevante para a conversão porque, em primeiro lugar, o verdadeiro poder, quando manifesto, glorifica a Deus e traz consciência da soberania dele sobre tudo e todos. Em segundo lugar, o encontro de poderes expõe elementos não cristãos ocultos na cultura, evitando que eles influenciem a concepção do Evangelho e gerem sincretismo.

É claro que essa é uma área delicada. A mensagem sobre o poder de Deus desperta o interesse dos animistas, mas, certamente, eles desejam ver resultados práticos e imediatos. Nessas situações, o missionário precisa de muito discernimento de Deus para não se envolver em confrontos desnecessários e também para não deixar de dar as respostas necessárias. Uma ação evangelística que envolva projetos de desenvolvimento social paralelos poderá ajudar. Desde o início, é necessário enfatizar o fato de que Deus responde às necessidades humanas, mas as respostas dele não são manipuláveis. Em alguns casos, porém, o missionário terá de buscar e esperar uma intervenção especial de Deus.

Paul Hiebert também alerta para as consequências dos encontros de poderes. Para ele, a vitória nesses casos nem sempre resulta em muitos convertidos. Às vezes, além de conversão, também haverá oposição e perseguição.[24]

Uma última observação é que, basicamente, todas as grandes religiões recebem influências do animismo — espiritualista ou mágico. Assim, na grande maioria dos campos missionários da atualidade,

[24]Hiebert, Paul G. "Guerra espiritual e cosmovisão". In: Taylor, William D. (org.). *Missiologia global para o século XXI: a consulta de Foz de Iguaçu.* Londrina: Descoberta, 2001b, p. 240.

observa-se um forte quadro de sincretismo religioso, sobre o qual faremos algumas considerações no próximo capítulo.

LEITURA COMPLEMENTAR

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande.* Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FRAZER, James George. *O ramo de ouro.* São Paulo: Círculo do Livro, 1978.

HESSELGRAVE, David J. *A comunicação transcultural do Evangelho. Comunicação, cosmovisões e comportamentos.* v. 2. São Paulo: Vida Nova, 1995.

KÄSER, Lothar. *Diferentes culturas: uma introdução* à Etnologia. Londrina: Descoberta, 2004.

LIDÓRIO, Ronaldo Almeida. "Plantação de Igrejas e a comunicação transcultural do Evangelho às origens animistas: compreendendo o mundo oculto". In: *Revista Capacitando*, n. 10. São Paulo: APMB, 2001.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião.* Lisboa: Edições 70, 1988.

MAUSS, Marcel. "Esboço de uma teoria geral da magia". In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia.* São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MONTERO, Paula. *Magia e pensamento mágico.* São Paulo: Ática, 1986.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *A magia.* São Paulo: PubliFolha, 2001.

RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades indígenas.* São Paulo: Ática, 1986.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

10

SINCRETISMO

Compreendendo as diferentes fontes religiosas

É comum a classificação de povos e países do mundo em blocos religiosos bem específicos, como cristãos, islâmicos, budistas, hinduístas, animistas e pertencentes a outras religiões. Com base nessa classificação, têm surgido bons textos e treinamentos bem direcionados para quem deseja trabalhar com povos desses contextos religiosos. Não é difícil encontrar bons cursos sobre islamismo e budismo ou informações — ainda que incipientes — sobre animismo. Muitos, entretanto, ainda não se deram conta de que possivelmente a maioria dos povos ainda carentes de ação missionária, apesar de professar uma dessas megarreligiões, possui uma religiosidade sincrética. Especialmente em povos de cultura menos tradicional, mais aberta a novas formas de resolução de problemas, intercâmbios linguísticos, novas expectativas e meios de subsistência, há mais abertura para religiosidade, o que facilita a mistura religiosa.

O catolicismo popular brasileiro é fortemente influenciado pelo espiritismo, enquanto o animismo de muitos grupos indígenas é influenciado pelo catolicismo e, em alguns casos, também pelo candomblé. Tal fenômeno não acontece apenas no Brasil. Por isso, um missionário que trabalha com muçulmanos precisa estar ciente de que, em algumas regiões, a religiosidade islâmica se mescla com o animismo espiritualista e, em outras regiões, recebe influência do animismo mágico. Da mesma forma, quem trabalha com budistas deve estar ciente de que, em algumas regiões, há um sincretismo budista-xintoísta e, em outras, a realidade é a de um sincretismo budista-confucionista, e assim por diante.

Em contextos como esses, não basta termos um bom conhecimento sobre a religião dominante. É preciso fazermos uma leitura acurada das diferentes camadas religiosas, detectando as ideias religiosas que influenciam o dia a dia do povo. Nesse ponto, vale o mesmo princípio de confronto entre dogma e práxis. Não basta termos conhecimento dos ensinos, é preciso compreendermos a prática. A falta dessa compreensão favorece o surgimento de igrejas sincretistas, visto que o Evangelho pode tornar-se apenas mais um princípio religioso.

O QUE É SINCRETISMO?

Inicialmente, o termo sincretismo foi usado por Plutarco, no século 1, para designar a união das cidades cretenses contra inimigos comuns (no grego: *syn*, união + *cretismo*, cretenses). Somente no século 16, a expressão passou a ser relacionada com a mistura religiosa.

Scott Moreau, professor de religiões populares no Wheaton College, define sincretismo como uma substituição ou uma diluição de elementos essenciais do Evangelho.[1] Seguindo o seu raciocínio, o conceito pode ser ampliado para substituição ou diluição de elementos essenciais de determinada religião. Já David Hesselgrave entende sincretismo como uma modificação e uma adaptação de crenças e práticas de sistemas opostos (ou diferentes), resultando em um novo sistema.[2] Nesse caso, o termo fica bem restrito, pois nem sempre surge um novo sistema.

Neste texto, usamos o termo *sincretismo* de forma mais genérica, conceituando-o como uma mistura de princípios religiosos diferentes ou opostos, com aceitação de todos como verdadeiros, em maior ou menor escala, independentemente de essa mistura ocorrer apenas em termos de influência ou de fusão. De acordo com essa perspectiva, é possível que percebamos o sincretismo desde o macro das megarreligiões até o micro em subdivisões religiosas, como no contexto cristão

[1]Moreau, A. Scott. *Syncretism.* Disponível em: <http://www.wheaton.edu/intr/Moreau/courses/565/ articles/Syncretism.htm>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2005.

[2]Hesselgrave, David J. *A comunicação transcultural do Evangelho. Comunicação, cosmovisões e comportamentos.* v. 2. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 301.

evangélico. Também fica claro que sincretismo não é uma religião, mas sim uma mistura religiosa, da mesma forma que miscigenação é uma mistura étnica.

EXEMPLOS BÍBLICOS DE SINCRETISMO

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

No Novo Testamento, há o exemplo clássico do gnosticismo, que era um sistema religioso dualista que incorporava elementos dos mistérios orientais, do judaísmo, do cristianismo e dos conceitos filosóficos e religiosos dos gregos e que foi combatido por vários autores bíblicos.

NÍVEIS DE SINCRETISMO

O sincretismo ocorre quando há o contato de dois ou mais sistemas religiosos, podendo acontecer em vários níveis ou graus. Os quatro níveis (S = sincretismo) a seguir são apenas os principais.

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

Esse é o caso, por exemplo, dos Krenak, do Vale do Rio Doce, em Minas Gerais. Avessos a tudo que vem da sociedade externa, eles resistiram ferrenhamente ao processo de catequese desempenhado pelos capuchinhos desde o século 17, bem como à influência católica

da sociedade envolvente ao longo dos anos. Em conversas sobre a sua religiosidade, eles são enfáticos em afirmar: "não somos católicos nem protestantes".[3] Entretanto, é fácil perceber alguns traços do catolicismo na religiosidade Krenak.

Na dimensão do divino, os Krenak possuem três categorias principais de poderes espirituais: *Maréts* — (literalmente, *velhos*) seres espirituais que habitavam no céu (*taru*), grandes ordenadores dos fenômenos da natureza e protetores dos índios (*burúm*); *Nanitiongs* (ou *Nandyóns*) — espíritos encantados dos mortos, dignos de veneração; *Tokóns* — espíritos da natureza, mas que também podem manter contato com os xamãs.[4]

Logo, a despeito da influência católica durante séculos, os Krenak mantiveram suas categorias de poderes espirituais e também seus lugares sagrados e seus rituais. Também incorporaram categorias católicas ao seu universo espiritual, como santos, a Virgem Maria e a pessoa de Cristo. Além disso, também incorporaram o próprio Deus dos cristãos, que, apesar de ausente no dia a dia, passou a fazer parte do universo religioso Krenak.

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

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

Usam a Bíblia, celebram missas no vilarejo e participam das programações católicas no povoado mais próximo. Em grande parte,

---

[3]Entrevista pessoal com Ailton Krenak, um dos principais líderes do grupo, realizada em 7 de maio de 2002.

[4]Silva, Cácio. *Minas indígena: levantamento sociocultural e possibilidades de abordagens missionárias nos grupos indígenas de Minas Gerais*. Viçosa: CEM, 2002 (dissertação de mestrado), p. 82, 83.

entretanto, preservaram a sua cosmovisão animista, praticando antigos rituais de cura e invocação de espíritos. Na dimensão do divino, buscam proteção em *Jacy*, entidade herdada dos Carijó[5] e identificada por eles com a lua. Temem a *Angüera*, também herdada dos Carijó e descrita como um ser medonho, com rabo e língua branca. Creem, ainda, nos Caboclos d'Água, seres que vivem nas águas do Rio Pará.[6]

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

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

Hesselgrave prefere classificar esse caso como multirreligião,[7] citando, como exemplo, casos do Japão e da China. Para ele, no Japão, são praticados o xintoísmo e o budismo, com influências do confucionismo e do taoísmo. Já, na China, as diferentes religiões manifestam-se em áreas específicas da vida. O confucionismo, em aspectos intelectuais e éticos; o budismo, na filosofia e na arte; o taoísmo, em aspectos místicos e idealistas.

Apesar de não se fundirem, é inevitável a influência recíproca dessas religiões. Por esse motivo, podemos considerar esse fenômeno como sincretismo. Em culturas de perfil mais utilitário, fato similar ocorre com frequência. É um sincretismo instrumental, no qual as pessoas buscam em diferentes sistemas religiosos soluções para diferentes problemas da vida. Alguém pode ser católico, mas, se a solução para seus frequentes pesadelos está em uma religião esotérica, não há nenhum receio em buscar essa solução nessa religião.

---

[5]No século 18, o termo *Carijó* era usado para designar todo indígena escravo. É nesse sentido que o termo é usado nesse ponto, e não como o povo indígena Carijó.

[6]Silva, Cácio. *Minas indígena: levantamento sociocultural e possibilidades de abordagens missionárias nos grupos indígenas de Minas Gerais*. Viçosa: CEM, 2002 (dissertação de mestrado), p. 138-140.

[7]Hesselgrave, David J. *A comunicação transcultural do Evangelho. Comunicação, cosmovisões e comportamentos*. v. 2. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 303-304.

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

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

Como já mencionado, a principal entidade Xacriabá é a onça cabocla *Yayá*, protetora e orientadora do povo. A segunda entidade é São João dos Índios, uma imagem católica esculpida por um indígena e identificada como São João. O conceito Xacriabá dessa imagem, entretanto, tem pouco a ver com o São João católico, mas sim com uma entidade espiritual que protege o povo. O lugar mais sagrado é o terreiro, onde eles praticam seus rituais. Como podemos perceber no ritual descrito na introdução, para entrarem no terreiro, os participantes devem estar vestidos de branco e descalços, o que segue o modelo de muitos rituais afro-brasileiros.[8]

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

CAUSAS DO SINCRETISMO

Em última análise, o sincretismo é fruto do vazio espiritual, do sentimento de que algo está incompleto, ainda por vir. Em termos históricos e culturais, entretanto, o sincretismo pode surgir por várias causas. Apontaremos apenas as principais.

Imposição

Em processos de conquista e dominação política, é historicamente comum a imposição da religião dos dominadores como parte do processo de subjugação. Assim aconteceu na época das conquistas de

[8]Silva, Cácio. *Minas indígena: levantamento sociocultural e possibilidades de abordagens missionárias nos grupos indígenas de Minas Gerais*. Viçosa: CEM, 2002 (dissertação de mestrado), p. 48-51.

Alexandre, o Grande, quando a religiosidade e a mitologia gregas foram amplamente difundidas. Isso também aconteceu no período das grandes expansões europeias, quando a religião dos Estados andava de mãos dadas com os colonizadores.

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

Intercâmbio religioso

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

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

Falhas na comunicação

Pensando mais especificamente no trabalho missionário, as falhas na comunicação podem ser apontadas como as principais causas de

sincretismo. A falta de compreensão da cultura e da religião local por parte do missionário resulta em uma comunicação truncada do Evangelho. A exportação de formas culturais, em vez de princípios bíblicos, resulta em um Evangelho irrelevante para o povo. Uma igreja que surge em situações assim está apenas a um passo do sincretismo. A falta de discipulado tem igualmente resultado em sincretismo. Nesses casos, há uma boa comunicação do Evangelho em um primeiro momento, mas pouco ensino bíblico ao longo do tempo.

Outra questão crítica é a contextualização. Há um longo debate acerca de sincretismo e contextualização, que são temas muito próximos. O missiólogo neozelandês John Roxborogh faz um interessante questionamento: "Se contextualização é apenas um bom sincretismo, então sincretismo é apenas uma má contextualização?".[9] Para Paul Hiebert, sincretismo é o resultado da falta de contextualização ou de uma contextualização acrítica.[10]

LIDANDO COM POVOS SINCRETISTAS

Como evangelizar um povo sincretista sem que o Evangelho se torne apenas mais um elemento religioso? Como evitar que o Evangelho seja reinterpretado por um povo a partir da sua antiga religiosidade? Não existem respostas simples e não podemos fechar a questão. Em última análise, sem sabedoria do alto e discernimento de Deus, qualquer tentativa é vã. Algumas medidas, porém, podem contribuir para o desafio em questão.

Em primeiro lugar, é preciso que sejam percebidos os princípios religiosos que regem a vida do povo e as diferentes fontes religiosas presentes na religiosidade local. Para alcance desse nível de compreensão, cremos que a análise fenomenológica é o melhor caminho.

Em segundo lugar, há um elemento que tem sido chamado de *princípio do rompimento*. Esse princípio é uma sugestão de Alan

---

[9]Roxborogh, John. *Syncretism*. Disponível em: <http://roxborogh.com/syncretism.htm>. Acesso em: 24 de fevereiro de 2005.

[10]Hiebert, Paul G. *O Evangelho e a diversidade das culturas: um guia de Antropologia Missionária*. São Paulo: Vida Nova, 2001, p. 171-186.

Tippet[11] e, certamente, é de grande aplicabilidade em contextos sincretistas. Segundo ele, em grupos sincretistas, faz-se necessário um ato de rompimento com a antiga religiosidade ou um *ritual de separação*, que sirva como recordação de que as antigas crenças e práticas ficaram para trás. Isso aconteceu com alguns convertidos de Éfeso, como relatado em Atos 19.19: "Também muitos dos que praticavam artes mágicas ajuntaram os seus livros e os queimaram na presença de todos".

Todavia, alguns cuidados precisam ser tomados a fim de evitarmos extremismos. O rompimento não deve tornar-se uma alienação cultural, pois o convertido não precisa romper com toda a sua cultura, muito menos com o seu povo, mas sim com as antigas práticas religiosas contrárias aos princípios bíblicos. Outro cuidado a ser tomado é que esse rompimento não deve ser imposto, devendo acontecer por iniciativa dos próprios convertidos. O importante é que haja um marco que lembre a mudança de vida. O batismo pode ser um momento ideal para a prática desse princípio.

Em terceiro lugar, é importante o desenvolvimento de teologias temáticas dando respostas bíblicas às áreas específicas de sincretismos. Nesse ponto, vale mencionarmos que o principal problema encontrado hoje é identificado em igrejas já plantadas que, na segunda ou terceira geração, apresentaram traços sincréticos. No mundo, um caso clássico é o de Moçambique, onde muitos líderes evangélicos conciliam púlpito e terreiro. Em uma escala menor, no Brasil, dentre outros, temos casos assim em muitas igrejas Baniwa e Kuripaco, no Alto Rio Negro. Nas décadas de 1940 a 1960, esses povos foram alvo de um movimento de plantio de igrejas sem precedente, mas, devido a restrições políticas quanto à permanência missionária na área, não houve tempo suficiente para um treinamento mais consistente da liderança local. O resultado foi um evangelicalismo nativo que, em grande parte, apresenta vários sinais de sincretismo.

Em toda a região do Alto Rio Negro, a religiosidade gira em torno de doença e dos elementos a ela relacionados. A doença é o principal

[11]Tippet, Alan R. "Un Análisis del Movimiento Cristiano Mundial". In: Lewis, Jonatán. *Misión Mundical: La Dimensión Estratégica*. Oregon: CBF, 1986, p. 54.

elemento de desestabilização social e emocional, causando sentimentos de temor e tristeza. Pessoas acometidas por doenças simples recolhem-se às suas redes em profundo estado de melancolia e deixam de executar atividades básicas do cotidiano. Não só o doente, mas, às vezes, sua família também se abate, instaurando forte estado de apatia.

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

Amedrontados pela constante ameaça de doenças, eles tomam uma série de medidas preventivas: dietas alimentares, em especial, envolvendo mulheres no período menstrual; evitação de determinados lugares, situações, palavras e pessoas; uso de plantas e ervas protetoras; banhos matutinos, benzimentos ou orações para fortalecimento do corpo.

Quando alguém é acometido por uma enfermidade, ele busca cura em atos mágicos de benzimento ou xamanismo e em ervas próprias para cada doença. Leva-se mais em conta o valor mágico delas do que suas propriedades medicinais. Sopro e benzimento são elementos polares. O primeiro é sempre malévolo, negativo e destrutivo, e o segundo é benéfico, positivo e construtivo (ou reconstrutivo).

Dessa forma, a doença é o principal problema do povo do Alto Rio Negro, sendo a prevenção e a cura apenas buscas por soluções. Se o problema é sempre causado, as soluções estão na identificação da causa e no ato de desfazê-la. Certamente, essa é uma das razões pelas quais a medicina ocidental (remédios/médicos/hospitais) é pouco valorizada, enquanto a medicina tradicional (ervas/benzimentos/pajelança) é preferida. Explica-se, assim, tanta energia dedicada à solução de problemas de saúde e tamanho envolvimento religioso com enfermidades.

Tais crenças são compartilhadas não apenas pelos que se identificam como católicos, mas também por muitos que se identificam como crentes. Certamente, o Evangelho foi recebido, por decisão

pessoal ou por tradição familiar, mas a ideia de doença foi pouco trabalhada ou não foi, de fato, trabalhada, de forma que a compreensão da doença como algo que tem uma causa permanece. Ao que parece, faltou, dentre outras teologias, uma teologia sobre doença e cura que respondesse às inquietações existenciais em torno de tais problemas.

Assim, mesmo entre muitos crentes, os xamãs são temidos e evitados, seres malévolos são tidos como reais e dietas alimentares são seguidas quase à risca. Mulheres menstruadas não saem de casa, não comem certos tipos de peixe ou caça e evitam o rio. Partos sempre são momentos de muita tensão, pois, dependendo do lugar onde ocorrem, as crianças podem nascer mortas ou adoecer logo em seguida, e as mães podem ser acometidas por enfermidades. Então, busca-se proteção com orações.

Uma vez doente, a pessoa pede oração aos líderes da igreja, não apenas uma vez, mas várias. Se a pessoa melhora é porque o líder *sabe orar bem*. Também é muito comum que eles orem pela comida oferecida ao doente, não como agradecimento pela provisão, mas como elemento de cura. Dessa forma, o ancião (ou qualquer líder) é visto funcionalmente como benzedor, e a oração como benzimento. Sem contar que são frequentes os casos de procura direta a benzedores, especialmente quando a oração da igreja *não dá certo*.

Nos grupos "católicos", por ocasião da primeira menstruação, a menina é recolhida do convívio social por cerca de uma semana, sendo submetida a um jejum quase absoluto, ingerindo apenas água benzida. No final do ciclo, ela é surrada com um caniço e encerra o jejum comendo pimentas benzidas. Algumas famílias "crentes" submetem suas filhas ao mesmo ritual, mas o encerram com *pimentas oradas* e poupam as meninas da surra.

Em casos como esse, a proposta missiológica tem sido exatamente o ensino bíblico com viabilização teológica da liderança local a partir do desenvolvimento de teologias temáticas específicas — estudos sistemáticos sobre o tema, envolvendo o que a Bíblia diz sobre a fonte das enfermidades (pecado e sujeição às intempéries da vida) e sobre cura (Deus, por milagre ou por meio de remédios/médicos/hospitais, levando em consideração sua soberania em curar ou não).

É importante haver ensinos repetitivos sobre o tema, confrontando cada ponto, caso e crença sincrética e expondo respostas bíblicas. Além da exposição bíblica, não devemos deixar de orar pelos enfermos, mesmo que tenhamos sempre de esclarecer que *pastor não é um benzedor* e *oração não é um benzimento*, além de explicar que o poder de cura está em Deus e não no orador.

Frente à desafiadora realidade sincrética que permeia tantas religiões, o missionário deve estar sempre atento a essa questão. A possibilidade de surgimento de igrejas sincretistas é grande e, por isso, medidas devem ser tomadas para evitar tal fenômeno. Pesquisas mais abrangentes sobre sincretismo são de grande contribuição para o crescente contingente missionário. Temas como esse devem estar presentes em todos os currículos de formação missionária, especialmente vinculados a estudos da Fenomenologia da Religião.

A essa altura, é importante ressaltar que, até aqui, fizemos apontamentos e procedemos a análises mais ou menos isoladas de fatos culturais. O importante, no entanto, é ter uma compreensão do todo para que se possa elaborar um projeto de comunicação do Evangelho, o que apresentaremos no próximo capítulo.

EXERCITE...

- Mencione pelo menos um elemento que aponta um indício de sincretismo no catolicismo brasileiro.
- Para você, também existem indícios de sincretismo no evangelicalismo? Caso sim, mencione algum.

LEITURA COMPLEMENTAR

BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1971.

HESSELGRAVE, David J. *A comunicação transcultural do Evangelho. Comunicação, Cosmovisões e Comportamento*. v. 2. São Paulo: Vida Nova, 1995.

HIEBERT, Paul G. *O Evangelho e a diversidade das culturas: um guia de Antropologia Missionária*. São Paulo: Vida Nova, 2001.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Alfa-Omega, 1977.

11

ANÁLISE FENOMENOLÓGICA E COMUNICAÇÃO DO EVANGELHO

Usando as ideias na transmissão da mensagem

Como temos apontado desde o início e procurado exemplificar ao longo do texto, nosso objetivo não é apenas compreender as ideias por trás das manifestações religiosas, mas sim compreendê-las e usá-las para a comunicação do Evangelho. Uma das principais deficiências na ação missionária entre povos tradicionais tem sido a dificuldade de fazer pontes aplicativas entre as ciências utilizadas no estudo cultural. É possível compreender satisfatoriamente uma cultura, ter um profundo conhecimento das Escrituras e ainda assim não conseguir comunicar o Evangelho de forma relevante. Precisamos, portanto, desenvolver a habilidade de fazer pontes entre Antropologia, Linguística, Fenomenologia e Teologia.

Ao compreendermos as ideias por trás dos fatos, perceberemos quais são as principais teologias temáticas que deverão ser desenvolvidas, em um primeiro momento, para a evangelização (teologias de abordagem) e, em um segundo momento, para o amadurecimento da igreja (teologias de consolidação).

Pensemos em alguns exemplos simples. Por meio da análise antropológica, descobrimos que os Ashanti, da África, são matrilineares, matrilocais e matriarcais, ou seja, a herança étnica é passada pela mulher. Dessa forma, os jovens casais passam a morar com a mãe da noiva, e a liderança familiar é exercida por uma matriarca. Tradicionalmente, as mulheres Ashanti trazem os homens sob seus pés para reafirmar sua liderança, e o pai, apesar de provedor, tem uma imagem fraca no lar.

Esses são fatos culturais e por trás deles certamente subjaz a ideia da centralidade feminina na vida social. Mesmo sem conhecer nada mais sobre essa cultura, é possível intuir pelo menos três implicações para a comunicação do Evangelho.

Em um primeiro momento, na evangelização, é bem provável que não seja nada fácil comunicar a paternidade divina, ou seja, apresentar Deus como Pai. Em um segundo momento, na organização da igreja, o ensino bíblico sobre família será bastante complexo, especialmente em relação à liderança masculina. E, em um terceiro momento, na formação da liderança eclesiástica, o estabelecimento de homens à frente da igreja será uma questão bem sensível.

Ignorar tais fatos sociais e as ideias culturais por trás deles seria desastroso, relativizar a Palavra seria liberalismo, causando mais problemas do que soluções, e excluir ou omitir a figura paterna de Deus em toda a Bíblia seria impossível. Mesmo que, em um primeiro momento, nada fosse dito sobre a liderança masculina no lar e mulheres fossem estabelecidas na liderança eclesiástica, ao longo do ensino bíblico, seria inevitável o confronto com textos da Palavra que versam sobre tais assuntos.

Portanto, não há como se esquivar de tais assuntos. É necessário enfrentar essas questões e desenvolver teologias temáticas que gerem respostas a elas. Nesse caso, três teologias deveriam ser desenvolvidas de forma bem específica: teologia sobre Deus, já na abordagem evangelística, teologia sobre família e teologia sobre liderança espiritual. E todas essas teologias teriam de contemplar o que a Palavra ensina acerca da figura masculina nos casos específicos.

Por meio da análise linguística, descobrimos que os Yuhupdeh, da Amazônia, possuem apenas três marcadores de tempo: o passado distante, que envolve todos os acontecimentos de anteontem para trás, o passado anafórico, que aponta para fatos específicos, conhecidos pelos interlocutores, e o tempo recente, que envolve o que aconteceu de ontem até o que acontecerá amanhã. O presente é marcado pelo morfema zero, ou seja, formas não marcadas indicam o presente. Não existe um marcador de tempo futuro. Para fazer referência a eventos posteriores, eles usam localizadores temporais e aspectos verbais.

Esses são fatos linguísticos e, por trás deles, subjaz a ideia de existencialismo cultural centrado no aqui e agora.

Com base nesses dados, podemos imaginar que essa cultura dá pouca importância para o passado e menos importância ainda confere ao futuro. Para eles, a vida está centrada no presente, preocupando-se com pouco mais do que a subsistência. Assim, temos boas dicas pelo menos sobre o que não fazer na abordagem evangelística desse povo.

O foco da exposição inicial do Evangelho não deverá estar nos marcos históricos da Bíblia, como origem do mundo e do homem e a queda, pois eles despertarão pouquíssimo interesse. Do mesmo modo, a abordagem evangelística não deverá iniciar com a exposição do porvir, enfatizando a salvação e a condenação futura, o céu e o inferno, pois, provavelmente, esses temas despertarão menos interesse ainda. Talvez uma boa opção seja uma abordagem inicial sobre os problemas da vida, como enfermidade, escassez, tristeza e mazela social e, a partir desses assuntos, uma apresentação sobre a queda, como causadora de todos os males, Deus, como criador que se entristeceu com a queda, e Jesus, como solucionador de tudo. Dessa forma, o conteúdo bíblico permanece o mesmo, mas a forma de apresentá-lo, a sequência expositiva e o foco mudam de acordo com o padrão cultural de cada povo. Isso é contextualização.

Por meio da análise fenomenológica, descobrimos que o mundo dos Yanomami, do noroeste amazônico, fortemente espiritualista, é povoado por espíritos aéticos com os quais o povo desenvolve um relacionamento afetivo. Os grandes xamãs são os que possuem o maior número de espíritos no peito. Esses espíritos tanto podem fazer bem quanto mal, dependendo do seu humor e dos desejos do xamã. Trata-se de fatos religiosos e, por trás deles, está a ideia do *aeticismo*, que provavelmente não se limita à forma como eles percebem os espíritos, mas se estende à forma como eles percebem a vida, ou seja, os relacionamentos sociais também devem passar pelo crivo do *aeticismo*, inclusive a relação deles com o missionário.

Já podemos antever o risco de conceberem a pessoa de Deus como um ser aético, bem como o Diabo, os anjos e os demônios. Além disso, é bem provável que eles tenham muita dificuldade em relação

ao ensino da exclusividade de Cristo, ou seja, ao fato de que seguir Jesus equivale a abandonar todos os espíritos. A tendência será pensarem em Jesus como mais um espírito agregado.

Na abordagem evangelística, portanto, a pessoa de Deus deverá ser apresentada como essencialmente boa e a pessoa do Diabo como essencialmente má. Junto a isso, a exclusividade do Evangelho deverá ser exposta de forma enfática para que se evite um possível quadro sincrético.

Esses são apenas alguns exemplos que reforçam a necessidade de irmos além dos fatos, compreendermos as ideias e as usarmos para uma boa comunicação do Evangelho. Sempre devemos perguntar: Que ideia está por trás desse fato? E quais são as possíveis implicações para a comunicação do Evangelho?

Os exemplos oferecidos são quase simplistas por serem análises de fatos culturais isolados. Na prática, devemos fazer uma análise do todo, buscando a compreensão das principais ideias culturais, para só depois disso chegarmos a um projeto seguro de evangelização. Os fatos isolados dão-nos pistas para a análise, mas é a visão do todo que nos mostra o caminho. Pode ser, por exemplo, que alguma outra ideia na cultura Ashanti amenize as implicações do feminismo para a evangelização e que existam noções mais sensíveis em relação à questão. Também pode ser que alguma outra ideia amorteça o existencialismo Yuhupdeh, bem como o aeticismo Yanomami. É importante termos a visão do todo.

À medida que analisamos uma cultura, um mosaico forma-se à nossa frente, dando-nos uma visão geral da sua configuração. É utópico pensar que acharemos todas as peças e que veremos a imagem perfeita, mas certamente é possível obter as peças principais e compreender a imagem como um todo. Essas peças são as ideias ocultas por trás dos fatos e, para anunciarmos o Evangelho de forma relevante, precisamos compreendê-las. Como mostramos, no entanto, essas ideias não estão apenas por trás dos fatos religiosos e, por isso, é importante uma abordagem multidisciplinar.

A título de resumo, pontuaremos os pontos principais que tratamos neste texto e suas implicações para a evangelização. É a

combinação final de cada um deles que nos interessa, pois cada cultura tem sua própria combinação.

Forças pessoais e impessoais

Culturas centradas em forças pessoais — seres, como deus, deuses e espíritos — possuem uma boa plataforma mental para compreensão da pessoa de Deus, bem como do Diabo, de anjos e de demônios. O risco é "colar" os conceitos apresentados aos seres já existentes. É preciso, portanto, que o ensino bíblico sobre tais conceitos seja apresentado de forma contrastiva, para provocar um "descolamento".

Culturas centradas em forças impessoais, como *mana*, em alguns casos, nem sequer possuem a categoria de um criador e controlador da vida e, muito menos, a de um ser bondoso, justo e interessado pela vida dos homens. Por vezes, há figuras apenas de heróis míticos, que existiram no passado e que não interagem com os seres humanos no presente. Isso demandará uma teologia sobre Deus com forte ênfase na sua pessoalidade, apresentando-o como ser relacional, presente e que se ofende com o pecado do homem. A onipresença de Deus poderá ser apresentada como o elemento que interliga e conecta todo o universo — seres, coisas e, enfim, toda a criação.

Espiritualismo e magia

Culturas espiritualistas, que mantêm relações de afetividade com seres espirituais, possuem uma plataforma mental para a compreensão da ideia de relacionamento com Deus. Um risco é conceber Deus como apenas mais um deus e tentar agregá-lo ao panteão de deuses ou espíritos. A apresentação da pessoa de Deus deverá ser focada na sua exclusividade e no seu inigualável poder, deixando claro que a relação com ele exige rompimento com os demais. Cuidado especial deverá ser tomado na apresentação da pessoa do Espírito Santo.

Culturas mágicas, que desenvolvem mecanismos de manipulação de forças impessoais ou pessoais, ainda que compreendam a mensagem sobre a pessoa de Deus, terão a tendência de tentar manipulá-lo em vez de submeter-se a ele. Isso demandará uma teologia sobre a pessoa de Deus focada na sua soberania, senhorio e caráter não manipulável.

Cuidado especial deverá ser dado tanto ao ensino sobre Ceia, cruz de Cristo e batismo, pois os elementos envolvidos (pão, vinho, cruz, água) podem ser vistos como mágicos, quanto ao ensino sobre oração, para que esta não seja entendida como uma fórmula mágica.

Eticismo e aeticismo

Culturas éticas percebem o mundo como bom ou ruim, fazendo clara distinção entre bem e mal, belo e feio. Estão, portanto, prontas para receber a mensagem do Evangelho, pois este é essencialmente ético.

Culturas aéticas não fazem clara distinção entre bem e mal, de forma que as forças místicas, as pessoas e o mundo podem ser tanto bons quanto ruins. Assim, elas terão a forte tendência de perceber os seres pessoais bíblicos — tais como Deus e os anjos, o Diabo e os demônios — como aéticos. Também terão séria dificuldade em relação ao ensino sobre queda/pecado e, consequentemente, sobre a doutrina da salvação, pois muito provavelmente as pessoas não se sentem perdidas nem pessoalmente responsáveis pelas mazelas da vida. A teologia sobre Deus deverá ser enfática, apresentando-o como único e essencialmente bom, santo, pai amoroso e justo juiz. A teologia sobre a queda deverá enfatizar a responsabilidade humana pelo pecado original e pelas mazelas da vida atual, mostrando que o pecado está em nós e entre nós e que somos responsáveis não apenas pelo pecado, mas também por suas consequências. Cuidado especial deverá ser dado às narrativas bíblicas sobre os juízos de Deus, para que elas não sejam entendidas como atos de maldade.

Afetividade e utilitarismo

Culturas baseadas na afetividade desenvolvem relacionamentos de afeição com seu mundo espiritual e relações amistosas, que envolvem sentimentos e emoções. Possuem, assim, uma boa base cognitiva para o Evangelho, pois as relações deste são também afetivas.

Culturas utilitárias desenvolvem relacionamentos puramente instrumentais, em busca de benefícios pessoais ou coletivos. Lidam nessa perspectiva não apenas com forças místicas, mas também com a natureza, exaurindo seus recursos sem preocupação com manejo, e

com pessoas com as quais interagem, especialmente as que vêm de fora. Será necessária a apresentação do amor de Deus, que enviou seu filho sem esperar nada em troca, e do seu caráter relacional, mais efetivamente revelado na pessoa de Jesus. Também deve ser apresentada a incapacidade de o homem solucionar os conflitos da vida, bem como o chamado de Jesus para que os homens sejam seus amigos. Demandará atenção especial o ensino sobre a oração, como ato relacional de submissão e súplica, e não como meio de obtenção de favores.

Messianismo e fatalismo

Culturas messiânicas são naturalmente esperançosas por focar em algo que está por vir. Também são mais abertas a mudanças por esperar o novo. Sendo voltadas para o futuro, um bom ponto de partida para a evangelização é o porvir, bem como a possibilidade de mudança de vida por meio do encontro com Jesus.

Culturas fatalistas terão mais dificuldade para compreender o Evangelho por ver os acontecimentos como inevitáveis e o curso da vida como inalterável. São acomodadas ao *status quo* e não anseiam por mudanças. Será estratégico iniciar a evangelização pelos problemas da vida, apresentando uma teologia sobre queda/pecado e mostrando que determinados elementos, como doença, sofrimento, morte e desavenças, são suas consequências. Também será estratégica uma teologia sobre a pessoa de Cristo, que reverte o processo autodestrutivo da humanidade e gera possibilidade de transformação de vida.

Hierarquia e igualitarismo

Culturas hierárquicas possuem categorias sociorreligiosas bem definidas e categorias de forças místicas pessoais bem claras. Por um lado, terão facilidade para compreender a distinção entre Deus e anjos, sua soberania e seu grande poder. Por outro lado, atenção especial deverá ser dada às categorias inexistentes na revelação bíblica, como deuses inferiores e outros. Haverá também a necessidade de um cuidado especial quanto à categorização que farão dos seres bíblicos. Em que categorias essas culturas hierárquicas colocarão Deus, os anjos, o Diabo e os demônios? Na igreja plantada, haverá relativa facilidade para que

líderes eclesiásticos sejam estabelecidos, com exceção das categorias sociorreligiosas sem paralelo na Palavra, como os curandeiros, que demandarão certos cuidados.

Culturas igualitárias possuem pouca ou nenhuma categoria clara, tanto de liderança sociorreligiosa quanto de seres espirituais. O universo das culturas igualitárias é povoado por seres, porém de forma não hierarquizada. Socialmente, a liderança é fraca e, em geral, gira apenas em torno do chefe de família. Assim, terão alguma dificuldade em relação ao ensino sobre o senhorio de Cristo e, certamente, muita dificuldade em aceitar uma liderança eclesiástica e disciplina. Provavelmente, os líderes eclesiásticos estabelecidos se sentirão inibidos e desconfortáveis para solucionar conflitos na igreja. Desde o início, a evangelização dessa cultura demandará ênfase no governo de Deus sobre a humanidade e na sua criação, bem como o ensino de Cristo como o cabeça do homem. Também será necessária uma teologia sobre liderança e autoridade espiritual.

Essas são apenas algumas das principais ideias que podem estar por trás das manifestações religiosas. Compreendê-las bem possibilitará uma comunicação compreensível e aplicável do Evangelho. Da forma como foram expostas, porém, ainda são análises e conclusões simples. A combinação final de tais ideias, formando o mosaico cultural, é que viabilizará a elaboração de um projeto seguro de evangelização, amadurecimento da igreja e formação de liderança.

Para esse passo, sugerimos a busca por uma consultoria especializada. Cada vez mais, as missões percebem a necessidade de consultoria não apenas para aquisição de língua, cultura e tradução, mas também para evangelização e plantio de igrejas. O consultor tem bagagem acadêmica e experiência de campo na área específica, possui dados para comparação e ajuda a perceber o que, às vezes, não estamos percebendo. Sugerimos, portanto, que sejam feitas análises antropológicas, fenomenológicas e linguísticas, mas, antes de se dar o passo da evangelização, é importante a elaboração de um projeto de comunicação do Evangelho, contando com o auxílio de um consultor especializado, afinal "na multidão de conselheiros há segurança" (Pv 11.14).

Mesmo com tudo isso, algo que nunca podemos perder de vista é que, enquanto missionários, a Fenomenologia serve apenas como ferramenta de trabalho, tendo suas limitações. Em última análise, nosso labor não é humano, e sim espiritual. Portanto, precisamos buscar discernimento de Deus. É sobre isso que trata o próximo e último capítulo.

EXERCITE...

- Imagine uma cultura com a seguinte configuração: forças impessoais, magia, aeticismo, utilitarismo, fatalismo e igualitarismo. Quais são as principais teologias temáticas que devem ser apresentadas a essa cultura?
- Agora imagine o contrário: uma cultura com forças pessoais, espiritualismo, eticismo, afetividade, messianismo e hierarquia. Quais são as principais teologias temáticas que devem ser apresentadas?
- Monte uma terceira combinação e pense nas respectivas teologias temáticas.

12

FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO E DISCERNIMENTO ESPIRITUAL

Indo além do humano

Depois de termos visto a Fenomenologia como instrumento de pesquisa no trabalho missionário, precisamos lembrar mais uma vez que nosso trabalho não consiste apenas na compreensão da religiosidade do povo. O fim último da ação missionária é a glorificação do nome de Deus entre as nações e a salvação dos perdidos. Apenas com recursos humanos, por melhores que estes sejam, não alcançaremos o objetivo final. Carecemos da ação de Deus para que o seu próprio reino seja expandido entre os povos.

A Fenomenologia leva-nos a ideias que estão por trás das manifestações religiosas. Um fenomenólogo clássico ficaria satisfeito ao identificá-las, pois teria atingido o fim último da sua análise. Entretanto, nós, como missionários, precisamos ir além e discernir se as ideias são resultados da mente humana ou de espíritos enganadores (1Tm 4.1). É preciso, portanto, ir além do humano.

A essa altura, nossa visão não é mais apenas êmica. Via de regra, abordagens missionárias baseadas unicamente na compreensão êmica levam ao nominalismo, pois não propõem mudanças. A verdade baseia-se apenas na cosmovisão local, como resultado do liberalismo teológico. Via de regra, abordagens missionárias baseadas unicamente na compreensão ética levam ao sincretismo, pois a mensagem transmitida torna-se impositiva e alienígena. A verdade baseia-se apenas na cosmovisão do missionário, como resultado do fundamentalismo teológico. É necessário e fundamental embasarmos nossa abordagem nos princípios eternos e supraculturais da Palavra de Deus por meio de

discernimento, vindo do Senhor. De certa forma, tal abordagem não deixa de ser ética, visto que está de acordo com a perspectiva bíblica, e não de acordo com a perspectiva do missionário. A Bíblia é a verdade eterna e, portanto, a única autoridade que pode julgar todas as culturas, inclusive a nossa.

O REINO DA LUZ E O DOMÍNIO DAS TREVAS

O teólogo brasileiro Augustus Nicodemus Lopes chama nossa atenção para alguns perigos que corremos no campo da percepção do religioso. O primeiro é atribuirmos tudo ao Diabo, e o segundo é desprezarmos e subestimarmos o tenebroso mundo espiritual.[1] Como missionários, estamos mais propensos a cair no primeiro erro e, como fenomenólogos, no segundo. É preciso buscar o caminho intermediário.

Paulo inicia o primeiro capítulo de Colossenses prestando ações de graças e orando ao Senhor pelos irmãos de Colossos. De repente, porém, ele introduz um cenário de combate (v. 13,14): "Ele nos tirou do domínio das trevas e nos transportou para o reino do seu Filho amado, em quem temos a redenção, isto é, o perdão dos pecados". A salvação do perdido é uma operação de resgate. Na tensão entre o *já* e o *ainda não*, o reino de Deus *já foi* e *está sendo* estabelecido na Terra. Nesse reino, há vida, liberdade, dignidade e comunhão com o Rei. Há, porém, um pseudorreino, um império das trevas, uma força rebelde, que, apesar de vencida e subjugada, se opõe ao reino da luz, escravizando vidas por meio de manipulação. A redenção envolve o resgate das vidas que estão sob influência das trevas e o transporte delas para o reino da luz. A ação missionária acontece, então, em um contexto de batalha espiritual.

Relatando ao rei Agripa seu encontro com Cristo, Paulo demonstrou a consciência que tinha do conflito entre trevas e luz desde o momento do seu comissionamento. O próprio Cristo lhe havia dito: "Eu te livrarei deste povo e dos gentios para os quais te envio, para lhes abrir os olhos a fim de que se convertam das trevas para a luz,

[1] Lopes, Augustus Nicodemus. *O que você precisa saber sobre batalha espiritual.* São Paulo: Cultura Cristã, 1998, p. 25.

e do poder de Satanás para Deus, para que recebam o perdão dos pecados e herança entre os que são santificados pela fé em mim" (At 26.17,18). Observamos novamente o mesmo conflito entre trevas e luz. Não se trata de um dualismo, no qual os adversários se enfrentam de igual para igual, pois Deus é eternamente soberano e Satanás, eternamente vencido. Há, porém, um conflito estabelecido e, por isso mesmo, a ação missionária não envolve apenas ações humanas, com ferramentas de análise cultural e técnicas de comunicação transcultural. Envolve uma ação do próprio Deus em direção ao perdido, usando a sua Igreja em um contexto de encontro de poderes.

Ao explanar sobre oposição espiritual na evangelização, Kuiper comenta que "um dos mais profundos mistérios da história é que Deus permite que Satanás Lhe faça oposição — até vigorosa oposição".[2] Isso é mesmo um mistério, mas é também um fato ensinado pela Palavra de Deus e comprovado pela história da evangelização dos povos.

Escrevendo sobre essa realidade, Paul Hiebert chama atenção para um fato importante. Apesar de o conflito ser o mesmo, as compreensões humanas sobre a batalha espiritual são diversas, e as formas de essa batalha se manifestar também variam de cultura para cultura[3]. Enquanto, em um contexto místico, esse conflito espiritual pode ser percebido em casos de possessão demoníaca ou de operação de milagres, em um contexto secularista, o mesmo conflito espiritual pode ser percebido em casos de ceticismo ou de racionalismo exacerbado. Ainda em relação ao conflito espiritual, enquanto em algumas culturas animistas, intensamente povoadas por espíritos, não existem casos de possessão, em algumas culturas secularistas, de tradição racionalista, existem casos frequentes de êxtase esotérico. Embora cada vez mais cheguem aos nossos ouvidos casos de esoterismo na Europa secularizada, com episódios de êxtase, entre os Yuhupdeh, animistas da Floresta Amazônica, não há registros de possessão. Nesse campo,

[2]Kuiper, R. B. *Evangelização teocêntrica.* São Paulo: PES, 1976, p. 185.

[3]Hiebert, Paul G. Guerra espiritual e cosmovisão. IN: TAYLOR, William D. (org.). *Missiologia global para o século XXI: a consulta de Foz de Iguaçu.* Londrina: Descoberta, 2001b, p. 232-237.

a Fenomenologia apresenta suas limitações e, assim sendo, é preciso buscar discernimento de Deus.

A INFLUÊNCIA DO MAL SOBRE AS CULTURAS

Não podemos demonizar a cultura de um povo pelo fato de este não ser alcançado pelo Evangelho. Por outro lado, não podemos encarar a cultura como totalmente pura, pois toda cultura é manchada pelo pecado, como concluíram os delegados de Lausanne:

> A cultura deve sempre ser julgada e provada pelas Escrituras. Porque o homem é criatura de Deus, parte de sua cultura é rica em beleza e em bondade; porque ele experimentou a queda, toda a sua cultura está manchada pelo pecado, e parte dela é demoníaca.[4]

O domínio das trevas exerce influência sobre todas as culturas, tanto sobre as intocadas pelo Evangelho quanto sobre as demais, que possuem o testemunho de Cristo. Tanto o homem animista como o homem secularizado estão fatalmente sob a ingerência do mal, caso não tenham submetido suas vidas a Cristo.[5] É preciso, porém, admitir que, entre os povos não alcançados, a influência maligna tem mais liberdade devido à ausência do sal da terra e da luz do mundo (Mt 5.13-16), que barram as trevas e as fazem retroceder. Os dois principais elementos de influência do mal são o engano e a opressão.

O engano

Ao defender sua autoridade apostólica contra os opositores de Corinto, Paulo traz à tona um ensino profundo sobre a natureza da nossa ação ministerial na condição de servos do Senhor:

> Pois, embora vivamos como homens, não lutamos segundo os padrões humanos. As armas com as quais lutamos não são humanas; ao

---

[4]Lausanne, Série. V. 4. *John Stott comenta o Pacto de Lausanne.* São Paulo: ABU/Visão Mundial, 1983a, p. 43.

[5]Lausanne, Série. V. 6. *O Evangelho e o homem secularizado: o desafio do homem e da sociedade moderna.* São Paulo: ABU/Visão Mundial, 1985, p. 16.

> contrário, são poderosas em Deus para destruir fortalezas. Destruímos argumentos e toda pretensão que se levanta contra o conhecimento de Deus, e levamos cativo todo pensamento, para torná-lo obediente a Cristo (2 Co 10.3-5, ARA).

Em primeiro lugar, Paulo lembra-nos de que vivemos como homens, ou seja, somos humanos. Essa consciência é necessária, pois leva-nos a admitir nossas limitações pessoais. O missionário não é um super-homem, com poderes especiais, dotes extra-humanos e QI acima da média. Tampouco é um supercrente, imune a tentações, com uma infalível proteção antipecado. Também não é um herói abnegado por ter renunciado alguns confortos pelo Evangelho. Qualquer renúncia, por maior que seja à primeira vista, torna-se nada diante da renúncia do próprio Cristo, que se esvaziou da sua glória e assumiu a forma humana. O missionário é um ser humano, com falhas, fraquezas e limitações. Por vezes, traz dentro de si uma constante luta contra motivações erradas, ambições espúrias, medos, temores, dúvidas e inseguranças. Somos humanos.

Em segundo lugar, Paulo lembra-nos de que lutamos, ou seja, vivemos em batalha e estamos inseridos em um conflito no qual não somos apenas civis no meio de um fogo cruzado, mas somos sim soldados com armas em punho, alvejando e sendo alvejados. Nessa batalha, lutamos para libertar vidas cativas do domínio das trevas e, portanto, somos opositores desse domínio do mal. Por consequência, também somos alvos dessa força rebelde. O objetivo das forças malignas não é apenas manter vidas na escravidão, mas também alcançar os nossos próprios corações. O nosso ministério desenvolve-se em um contexto de batalha acirrada.

Em terceiro lugar, Paulo lembra-nos de que nossa tática de guerra não é segundo os padrões humanos, ou seja, em última análise, não é a nossa estratégia ou a nossa metodologia que nos fará vitoriosos. Nossos conhecimentos sobre Antropologia, Fenomenologia, Linguística e Teologia não são suficientes para manter-nos em pé nessa luta e, muito menos, para levar-nos a libertar cativos. Deus usa tudo o que somos, temos e sabemos e, portanto, quanto mais ferramentas

tivermos, melhor. Contudo, sem a ação de Deus em nossa vida e na vida dos que almejamos alcançar, estamos perdidos! Humanamente, não temos nenhuma chance nessa batalha. Se tentarmos usar apenas ferramentas humanas, estaremos fadados ao fracasso total. Por isso, não lutamos segundo os padrões humanos, e as armas com as quais lutamos não são humanas.

Assim, Paulo passa a falar sobre a capacidade das armas que temos em mãos, afirmando que, em Deus, elas são poderosas para destruir fortalezas. A palavra usada pelo apóstolo para referir-se a essas fortalezas era um termo comum naquela época, que era usado em referência a pequenos castelos fortificados ou a fortins de guerra, protegidos contra ataques de inimigos. Eram lugares onde as pessoas podiam estar relativamente seguras em tempos de conflitos, além de serem lugares estratégicos onde a força militar podia fazer resistência a exércitos inimigos. Na sequência, porém, Paulo deixa claro que não se refere a fortalezas físicas, mas sim a fortalezas ideológicas. Essas fortalezas são argumentos, sofismas, mentiras em forma de verdades alojadas na mente das pessoas.

É, portanto, o engano que opera na mente das pessoas para mantê-las em servidão. Jessie Penn-Lewis afirma que esse é um estado de todos os que ainda não experimentaram a regeneração:

> A palavra "enganado" é, de acordo com as Escrituras, a descrição apropriada de todos os seres humanos não regenerados, sem distinção de raça, cultura ou sexo [...] Todo homem irregenerado é, antes de tudo, enganado por seu próprio coração enganoso e pelo pecado.[6]

Somos levados a concluir que muitas práticas religiosas de povos não evangelizados são ferramentas malignas, bem pensadas e estrategicamente desenvolvidas por séculos a fio, com a intenção de manter culturas inteiras sob o domínio das trevas. Para cada pergunta existencial, há uma resposta cultural bem elaborada que satisfaz o coração do homem. Essa resposta, entretanto, nem sempre é pura e verdadeira. Muitas vezes, trata-se de uma artimanha do mal, que satisfaz o

[6]Penn-Lewis, Jessie. *Guerra contra os santos.* São Paulo: Clássicos, 2001, p. 56.

coração, mas que também escraviza. Satanás é muito competente em fornecer soluções práticas a muitos problemas da vida. Suas soluções, contudo, causam dependência e subserviência.

O engano entra por vários canais, mas podemos citar, por exemplo, a operação de milagres. Falando sobre o homem do pecado, em 2Tessalonicenses, Paulo afirma que "a vinda desse ímpio se dá por meio da força de Satanás com todo o poder, sinais e falsos milagres" (2.9), ou seja, o mal também opera milagres, aparentemente para o bem, mas com o fim de manter o engano. Como comenta Lopes, "prodígios podem ser efetuados por demônios operadores de sinais para dar autoridade à mentira, para dar credibilidade aos ensinos falsos"[7].

Outro canal do engano são os mitos. Como vimos, por meio dos mitos, instituições culturais são justificadas e práticas religiosas são inspiradas. Os valores culturais passam pelos mitos, e muitos desses valores são altamente positivos, mas os mitos também são meios muito usados para inculcar na cultura princípios enganosos e contrários ao Evangelho. Por intermédio deles, espíritos maus podem ser vistos como bons e práticas condenáveis podem ser vistas como louváveis.

Como podemos avaliar o grau de complexidade para a comunicação do Evangelho a uma determinada cultura? A resposta é simples: Quanto mais distante da cosmovisão bíblica, mais complexa é a comunicação do Evangelho. Parece que uma das principais estratégias do Maligno é distanciar o máximo possível as cosmovisões dos povos da cosmovisão da Palavra.

Opressão

Se, por um lado, culturas inteiras são mantidas sob o domínio do mal por meio do engano, por outro lado, a opressão espiritual faz com que esses povos permaneçam em estado de subserviência. Especialmente as culturas orientadas pelo medo vivem em constante temor do divino, pois ele pode ser bondoso, quando agradado, mas também devastador, quando ofendido. É por isso que a constante busca pelo

[7]Lopes, Augustus Nicodemus. *O que você precisa saber sobre batalha espiritual.* São Paulo: Cultura Cristã, 1998, p. 147.

poder é, na verdade, uma reação ao medo. Nesse processo de manipulação do divino, na busca por favores ou no apaziguamento da sua fúria, o manipulado é, na verdade, o homem religioso.

O indígena Francisco Luiz, do povo Kuripako, testemunhou sobre essa realidade:

> Antes de conhecermos a Palavra de Deus, vivíamos com medo dos espíritos da mata. Não tínhamos paz nenhuma e sempre existiam conflitos entre nós e os vizinhos. E, por quase nada, espancávamos as nossas mulheres e nossos filhos. Os pajés nos enganavam; nossa vida era só temor; tínhamos medo de tudo e de todos! Mas a Palavra de Deus nos trouxe paz e iluminou as nossas vidas.[8]

Em geral, esse processo de opressão é mais facilmente observado nos ritos. Neles, aparecem elementos inofensivos ao Evangelho e necessários à manutenção cultural. Os ritos, porém, também se constituem palco de manifestação de entidades manipuladoras da cultura. Como mencionado, o sagrado pode ser tanto benfazejo como malfazejo. Sugestões e exigências dessas entidades são transmitidas por meio dos ritos, mantendo o povo em estado de submissão.

Uma cultura que, por exemplo, sacrifica gêmeos recém-nascidos não o faz por prazer nem por ato de selvageria, mas sim por temor da represália do divino ou, pelo menos, por entender que é assim que deve ser, que esse procedimento é o certo. Em algum momento da história, o dominador das trevas inseriu essa prática na cultura do povo e, pelo medo, ela é mantida. Esse é apenas um exemplo para lembrarmos que toda a religiosidade local está inculcada na mente das pessoas de tal forma que argumentos humanos não são suficientes para gerar mudanças.

Em 2Coríntios, Paulo afirma que "...o deus deste século cegou a mente dos incrédulos, para que não vejam a luz do evangelho da glória de Cristo, o qual é a imagem de Deus" (4.4). Assim, a ação missionária só será eficaz debaixo da ação de Deus. Somente a ação de Deus pode fazer com que a nossa vida e a nossa pregação alcancem

[8] *Mais que uma só língua.* Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004, p. 25.

corações e mentes, destruindo fortalezas, libertando cativos e hasteando a bandeira do Evangelho. Do ponto de vista missiológico, a Fenomenologia só será bênção nas mãos do missionário se junto a ela houver discernimento do alto.

Por mais sensível e perspicaz que seja o missionário, sem discernimento de Deus, sua análise pode ser muito relevante em termos fenomenológicos, mas infrutífera em termos missiológicos. Uma boa análise fenomenológica leva-nos a compreender os significados por trás das formas ou as ideias por trás dos fenômenos religiosos que permeiam toda a cultura. Mas como perceber as forças geradoras dessas ideias? Como identificar os principais elementos de engano e de opressão? Como distinguir o que é apenas cultural do que é demoníaco? Somente com discernimento do alto.

O discernimento está diretamente relacionado à capacidade de separar as coisas, de distinguir, mas também tem muito a ver com a percepção. Os elementos mais sutis da religiosidade que são relevantes para a evangelização só podem ser percebidos com a direção de Deus.

A Fenomenologia da Religião é uma ferramenta necessária e, quando corretamente usada, tem se demonstrado eficaz na compreensão do universo religioso do outro. Ela nos fornece ferramentas e nos mostra caminhos para compreendermos o nível oculto dos fenômenos religiosos. Não podemos nos esquecer, porém, que a Fenomenologia da Religião é apenas um instrumento em nossas mãos e nós somos apenas instrumentos nas mãos de Deus. Se nos colocarmos nas mãos dele e dele dependermos, ele nos usará com tudo o que temos na expansão do seu Reino entre as nações da Terra para a sua própria glória.

LEITURA COMPLEMENTAR

BEZERRA, Durvalina Barreto. *A Missão de interceder: oração na obra missionária.* Londrina: Descoberta, 2001.

BUBECK, Mark I. *O adversário.* São Paulo: Vida Nova, 1988.

FITH, William. *Deus e o mal.* São Paulo: PES, 1984.

HIEBERT, Paul G. Guerra espiritual e cosmovisão. In: TAYLOR, William D. (org.). *Missiologia global para o século XXI — a Consulta de Foz de Iguaçu.* Londrina: Descoberta, 2001b.

KUIPER, R. B. *Evangelização teocêntrica.* São Paulo: PES, 1976.

LAUSANNE, Série. V. 3. *O Evangelho e a cultura: a contextualização da Palavra de Deus.* São Paulo: ABU/Visão Mundial, 1983.

_____. V. 4. *John Stott comenta o Pacto de Lausanne.* São Paulo: ABU/Visão Mundial, 1983.

LLOYD-JONES, David Martyns. *O combate cristão: exposição sobre Efésios 6.10-13.* São Paulo: PES, 1991.

_____. *O soldado cristão: exposição sobre Efésios 6.10-20.* São Paulo: PES, 1999.

LOPES, Augustus Nicodemus. *O que você precisa saber sobre batalha espiritual.* São Paulo: Cultura Cristã, 1998.

WELLS, David F. "Oração: rebelião contra o *status quo*". In: WINTER, Ralph W.; HAWTHORNE, Steven C. *Missões transculturais: uma perspectiva bíblica.* São Paulo: Mundo Cristão, 1987.

Bibliografia

ADIWARDANA, Margaretha Nalina. *Fenomenologia da religião.* Viçosa: CEM, 2001 (apostila não publicada).

ALVES, Rubem. *O que é religião?* São Paulo: Loyola, 2002.

ANKRAH, Samuel Twumasi. *Death and Funeral Rites in Contemporary Akan Society: An Appropriate Christian Response.* Disponível em: <http://www.missiology.org/folkreligion/articleankrah.htm>. Acesso em: 7 de setembro de 2005.

ARAÚJO, Stephenson Soares. *A manipulação no processo da evangelização.* Belo Horizonte: Lerban, 1997.

AYUGI, Tom Ogada. *Reconciling the Luo Animists to Christ.* Disponível em: <http://www.missiology.org/folkreligion/articleayugi.htm>. Acesso em: 7 de setembro de 2005.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma Sociologia das interpenetrações de civilizações.* São Paulo: Pioneira, 1971.

_____. *Estudos afro-brasileiros.* São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. "O sagrado selvagem". In: *Revista Cadernos de Campo.* São Paulo: USP, 1992.

BELLO, Ângela Ales. *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica.* Bauru: Edusc, 1998.

BEZERRA, Durvalina Barreto. *A missão de interceder: oração na obra missionária.* Londrina: Descoberta, 2001.

BÍBLIA SAGRADA. Almeida Século 21. São Paulo: Vida Nova.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida: Revista e atualizada. 2. edição. Barueri: SBB, 1999.

BIHLMEYER, Karl; TUECHE, Hermam. *História da Igreja.* v. 1. São Paulo: Paulinas, 1963.

BICUDO, Maria Aparecida. *Fenomenologia: confrontos e avanços.* São Paulo: Cortez Editora, s/d.

BIRCK, Odélio. *O sagrado em Rudolf Otto.* Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

BORTOLINI, José. *Os sacramentos em sua vida.* São Paulo: Paulinas, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular.* São Paulo: Brasiliense, 1986.

BUBECK, Mark I. *O adversário.* São Paulo: Vida Nova, 1988.

BURNS, Bárbara et al. *Costumes e culturas: uma introdução à Antropologia Missionária.* São Paulo: Vida Nova, 1995.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal.* São Bernardo do Campo/ Petrópolis: Umesp/Vozes, 1997.

CAPALBO, Creusa. *Fenomenologia e Ciências Humanas.* Londrina: UEL, 1996.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever". In: *Revista de Antropologia.* v. 39, n. 1. São Paulo: USP, 1996.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade.* Belo Horizonte: Itatiaia, 1986.

CARRIKER, C. Timóteo (org.). *Missões e igreja brasileira. Perspectivas Teológicas.* v. 3. São Paulo: Mundo Cristão, 1993.

CASTRO, Dagmar Silva Pinto de et al. *Fenomenologia e análise do existir.* São Bernardo do Campo: Umesp, 2000.

CIMI/AELAPI. *A Terra sem males em construção.* IV Encontro Continental de Teologia Índia. Belém: Mensageiro, 2002.

COIMBRA, Crésio. *Fenomenologia da cultura brasileira.* São Paulo: Lisa, 1972.

CRIPPA, Adolpho. *Mito e cultura.* São Paulo: Convívio, 1975.

CROATTO, José Severino. "El Mito-Símbolo y el Mito-Relato". In: *Mito y Hermenéutica.* Buenos Aires: Escudo, 1973.

_____. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à Fenomenologia da Religião.* São Paulo: Paulinas, 2001.

DARTIGUES, André. *O que é Fenomenologia?* São Paulo: Moraes, 1992.

DOOLEY, Robert A.; LEVINSOHN, Stephen H. *Análise do Discurso: conceitos básicos em Linguística*. Petrópolis: Vozes, 2003.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, 1989 [1912].

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

_____. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 1988 [1954].

_____. *Origens*. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1996 [1961].

_____. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998a.

_____. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998b [1964].

_____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1959].

_____. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, 2000a.

_____. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2000b [1963].

_____. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa: Edições 70, 2000c [1960].

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Antropologia Social*. Lisboa: Edições 70, 1972.

_____. *Antropologia Social da Religião*. Rio de Janeiro: Campus, 1978.

_____. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005 [1937].

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

FIRTH, Raymond. *Elementos de organização social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

_____. *Tipos humanos*. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

FITH, William. *Deus e o mal*. São Paulo: PES, 1984.

FRAZER, James George. *O ramo de ouro*. São Paulo: Círculo do Livro, 1978 [1890].

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1974 [1913].

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. *Nova luz sobre a Antropologia.* Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GIORGIS, Paula Caleffi. "A história no mito: proposta metodológica". In: SIDEKUM, Antonio (org.). *História do imaginário religioso indígena.* São Leopoldo: Editora Unisinos, 1997.

GOLDTHORPE, J. E. *Sociologia e Antropologia Social: uma introdução.* Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

GONÇALVES, Marco Antônio. *O significado do nome: cosmologia e nominação entre os Pirhã.* Rio de Janeiro: Sette Letras, 1993.

GOTO, Tommy Akira. *O fenômeno religioso: a Fenomenologia em Paul Tillich.* São Paulo: Paulus, 2004.

HASEL, Gerard. *Teologia do Antigo Testamento: questões fundamentais do debate atual.* Rio de Janeiro: Juerp, 1975.

HESSELGRAVE, David J. "Cosmovisão e contextualização". In: WINTER, Ralph D.; HAWTHORNE, Steven C. *Missões transculturais: uma perspectiva cultural.* São Paulo: Mundo Cristão, 1981.

_____. *Plantar igrejas: um guia para missões nacionais e transculturais.* São Paulo: Vida Nova, 1984.

_____. *A comunicação transcultural do Evangelho. Comunicação, Missões e Cultura.* v. 1. São Paulo: Vida Nova, 1994.

_____. *A comunicação transcultural do Evangelho. Comunicação, Cosmovisões e Comportamentos.* v. 2. São Paulo: Vida Nova, 1995.

HIEBERT, Paul G. *Anthropological Reflections on Missiological Issues.* Michigan: Baker Books, 1994.

_____. *O Evangelho e a diversidade das culturas: um guia de Antropologia Missionária.* São Paulo: Vida Nova, 2001a.

_____. "Guerra espiritual e cosmovisão". In: TAYLOR, William D. (org.). *Missiologia global para o século XXI: a consulta de Foz de Iguaçu.* Londrina: Descoberta, 2001b.

HIEBERT, Paul; SHAW, Daniel; TIÈNOU, Tite. *Religião popular: uma resposta cristã às crenças e práticas populares.* Monte Verde: Horizontes, 2009.

HOEBEL, E. Adamson; FROST, Everett L. *Antropologia Cultural e Social.* São Paulo: Cultrix, 1995.

HUME, David. *História natural da religião.* São Paulo: Unesp, 2005 [1757].

HUSSERL, Edmund. *Seleção de textos. Série Os Pensadores.* São Paulo: Nova Cultura, 1988.

_____. *A ideia da Fenomenologia.* Lisboa: Edições 70, 1990 [1913].

_____. *Investigaciones Lógicas.* Madrid: Alianza Editorial, 1999 [1900-1901].

_____. *Meditações cartesianas: introdução à Fenomenologia.* São Paulo: Madras, 2001 [1931].

JOHNSON, Pavl E. *Psicologia da Religião.* São Paulo: ASTE, 1964.

KAISER JR., Walter. *Teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 1980.

KÄSER, Lothar. *Diferentes culturas: uma introdução à etnologia.* Londrina: Descoberta, 2004.

KEE, Howard Clark. *As origens cristãs: em perspectiva sociológica.* São Paulo: Paulinas, 1983.

KEESING, Felix M. *Antropologia Cultural: a ciência dos costumes.* Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.

KUIPER, R. B. *Evangelização teocêntrica.* São Paulo: PES, 1976.

LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. *Etnologia, Antropologia.* Petrópolis: Vozes, 2003.

LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento.* São Paulo: Exodus, 1997.

LAUSANNE, Série. V. 3. *O Evangelho e a cultura: a contextualização da Palavra de Deus.* São Paulo: ABU/Visão Mundial, 1983a.

_____. V. 4. *John Stott comenta o Pacto de Lausanne.* São Paulo: ABU/Visão Mundial, 1983a.

_____. V. 6. *O Evangelho e o homem secularizado: o desafio do homem e da sociedade moderna.* São Paulo: ABU/Visão Mundial, 1985.

LEITE FILHO, Tácito da Gama. *Origem e desenvolvimento da religião: a religiosidade primitiva.* Coleção História das Religiões, V. I. Rio de Janeiro: Juerp, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967 [1958].

_____. *O pensamento selvagem.* São Paulo: Cia. das Letras, 1976 [1962].

_____. *Seleção de textos.* Série Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1980.

_____. *As estruturas elementares do parentesco: o intercâmbio restritivo.* Petrópolis: Vozes, 1982 [1949].

_____. *Totemismo hoje.* Lisboa: Edições 70, 1986 [1962].

_____. *Mito e significado.* Lisboa: Edições 70, 1989 [1978].

_____. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993 [1973].

_____. *Olhar, ouvir e ler*. Porto: ASA, 1995.

LIDÓRIO, Ronaldo Almeida. *Comunicação missionária: comparando a cultura ocidental com a cosmovisão Konkomba*. Cambuci: JME, 1998.

_____. "Plantação de Igrejas e a comunicação transcultural do Evangelho às origens animistas: compreendendo o mundo oculto". In: *Revista Capacitando*, n. 10. São Paulo: APMB, 2001.

_____. *Antropologia Missionária: a Antropologia aplicada ao desenvolvimento de ideias e comunicação do Evangelho em contexto intercultural*. Manaus: Instituto Antropos, 2008.

LIENHARDT, Godfrey. *Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.

LIMA, Marcelo Ayres Camurça. "Ciência da Religião, Ciências da Religião, Ciências das Religiões? Observações de um antropólogo a partir da experiência no corpo docente de um programa de pós-graduação". In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001.

LLOYD-JONES, David Martyn. *O combate cristão: exposição sobre Efésios 6.10-13*. São Paulo: PES, 1991.

_____. *O soldado cristão: exposição sobre Efésios 6.10-20*. São Paulo: PES, 1999.

LOPES, Augustus Nicodemus. *O que você precisa saber sobre batalha espiritual*. São Paulo: Cultura Cristã, 1998.

LOYTARD, Jean-François. *A Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1986.

LOPES, Edward. *Fundamentos da Linguística contemporânea*. São Paulo: Cultrix, 2003.

MAGALHÃES, Antônio Carlos de Melo. "Método de pesquisa em Ciências da Religião: revisando paradigmas". In: Revisando Paradigmas: Estudos de Religião 13. Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião. Ano XI, nº 13. São Paulo: Umesp, Dezembro de 1997.

MAIR, Lucy. *Introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Uma teoria científica da cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975 [1922].

_____. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1988 [1948].

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zélia Maria Neves. *Antropologia: uma introdução*. São Paulo: Atlas, 1987.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas.* Lisboa: Edições 70, 1950 [1925].

_____. *Antropologia.* São Paulo: Ática, 1979.

_____. *Esboço de uma teoria geral da magia.* Lisboa: Edições 70, 2000 [1904].

_____. *Sociologia e Antropologia.* São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MBITI, John. *African Religions and Philosophy.* Garden City: Anchor Books, 1970.

MELATTI, Júlio César. *Mitos indígenas.* Disponível em: <http://www.geocities.com/ RainForest/Jungle/6885/mitos/mitos.htm>. Acesso em: 19 de setembro de 2005.

_____. *Índios da América do Sul: áreas etnográficas.* Disponível em: <http://www.geocities.com/RainForest/Jungle/6885/ias.htm>. Acesso em: 5 de dezembro de 2005.

_____. Índios do Brasil. São Paulo: Edusp, 2007.

MELO, Luiz Gonzaga. *Antropologia Cultural: iniciação, teorias e temas.* Petrópolis: Vozes, 1995.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. "Fenomenologia da experiência religiosa". In: CASTRO, Dagmar Silva Pinto de & Outros. *Fenomenologia e análise do existir.* São Bernardo do Campo: Umesp, 2000.

_____. "Ciência(s) da Religião: Teoria e Pós-graduação no Brasil. Comentários Sobre um Texto Prévio de Luís Dreher: UFJF". In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica.* São Paulo: Paulinas, 2001a.

_____. "Dois Pioneiros e *un Passeur de Frontiéres*". In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica.* São Paulo: Paulinas, 2001b.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribus Tupi-Guaranis.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1950.

MICELA, Rosaria. *Antropologia e Psicanálise: uma introdução a produção simbólica, ao imaginário, a subjetividade.* São Paulo: Brasiliense, 1984.

MOK, Mansoo (Abraão). *Antropologia Cultural: numa perspectiva missionária.* Contagem: AME Menor, 2005.

MONTANGU, Ashley. *Introdução à Antropologia.* São Paulo: Cultrix, s/d.

MONTERO, Paula. *Magia e pensamento mágico.* São Paulo: Ática, 1986.

MOREAU, A. Scott. *Folk Religions: Phenomenology of Religion.* Disponível em: <http://www.wheaton.edu/intr/Moreau/courses/565/articles/Phenomenology.htm>. Acesso em: 29 de julho de 2004.

_____. *Syncretism.* Disponível em: <http://www.wheaton.edu/intr/Moreau/courses/565/ articles/Syncretism.htm>. Acesso em: 18 de fevereiro de 2005.

MÜLLER, Roland. *Honour and Shame.* s/d.

MULLER, Sophie. *Sua voz ecoa nas selvas.* Anápolis: Transcultural, 2003.

NICHOLLS, Bruce J. *Contextualização: uma teologia do evangelho e cultura.* São Paulo: Vida Nova, 1983.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Textos indigenistas.* São Paulo: Loyola, 1982.

OKOTH, Dennis. *Luo Animistic Beliefs and Religious Practitioners and How to Reconcile Them to Christ.* Disponível em: <http://www.missiology.org/folkreligion/articleokoth.htm>. Acesso em: 7 de setembro de 2005.

OTTO, Rudolf. *O sagrado.* Lisboa: Edições 70, 2005 [1917].

PADEN, William E. *Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião.* São Paulo: Paulinas, 2001.

PENN-LEWIS, Jessie. *Guerra contra os santos.* São Paulo: Clássicos, 2001.

PIAZZA, Waldomiro Octavio. *Introdução à Fenomenologia Religiosa.* Petrópolis: Vozes, 1983.

PICCINO, Josefina Daniel. "O que é Existencialismo: Existencialismo: Fenomenologia: Humanismo". In: CASTRO, Dagmar Silva Pinto de & Outros. *Fenomenologia e análise do existir.* São Bernardo do Campo: Umesp, 2000.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *A magia.* São Paulo: PubliFolha, 2001.

POPE, Marvin H. *El in the Ugaritic Texts.* Leiden: Brill, 1955.

POPOVICH, Frances Block. *Fenomenologia da Religião.* Brasília: ALEM, 1997a (apostila não publicada).

_____. *Antropologia Cultural.* Brasília: ALEM, 1997b (apostila não publicada).

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo.* São Paulo: Alfa-Omega, 1977.

RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades indígenas.* São Paulo: Ática, 1986.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *Estrutura e função na sociedade primitiva.* Petrópolis: Vozes, 1973 [1952].

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Dessana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés.* Bogotá: Universidade de los Andes, 1968.

RIBEIRO, Helcion. *Religiosidade popular na Teologia Latino-Americana.* São Paulo: Paulinas, 1984.

ROBERTSON, O. Palmer. *O Cristo dos pactos.* Campinas: LPC, 1997.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935

ROGNON, Frédéric. *Os primitivos, nossos contemporâneos.* Campinas: Papirus, 1991.

ROXBOROGH, John. *Syncretism.* Disponível em: <http://roxborogh.com/syncretism.htm>. Acesso em: 24 de fevereiro de 2005.

SANTOS, Mario Ferreira dos. *Tratado de simbólica.* São Paulo: LOGOS, 1964.

SCHADEN, Egon. *A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil: ensaio etno-sociológico.* Rio de Janeiro: Serviço de Documentação, 1959 [1945].

_____. *Leituras de Etnologia Brasileira.* São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1976.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Sobre la Religión.* Madrid: Tecnos, 1990.

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. *Crenças, seitas e símbolos religiosos.* São Paulo: Paulinas, 1983.

SCHROEDER, R. Chadd. *Ministering to Animistic People in Urban Mexico.* Disponível em: <http://www.missiology.org/folkreligion/articleschroeder.htm>. Acesso em: 7 de setembro de 2005.

SIDEKUM, Antônio (org.). *História do imaginário religioso indígena.* São Leopoldo: Editora Unisinos, 1997.

SILVA, Cácio. *Minas indígena: levantamento sociocultural e possibilidades de abordagens missionárias nos grupos indígenas de Minas Gerais.* Viçosa: CEM, 2002 (dissertação de mestrado).

_____. *Opção Galileia: o Evangelho integral para o homem na sua integralidade.* Revista *AMEM*, ano 5, n. 18, p. 12-15. Belo Horizonte: AMEM, 2004.

_____. Tradução da Bíblia para línguas indígenas do Brasil: realizações, desafios e possibilidades. *Revista Povos*, ano 1, n. 2. Rio de Janeiro: Betesda, 2006.

_____. O missionário e a cabeça de antílope: como você vê o "outro"? *Revista Povos*, ano 1, n. 1, p. 22.23. Rio de Janeiro: Betesda, 2006.

_____. Povo Dâw: exemplo vivo da manifestação da graça de Deus. *Revista Povos*, ano 1, n. 2. Rio de Janeiro: Betesda, 2006. p. 22-23.

_____. Com garfo ou com os dedos? Etnocentrismo e Empatia Cultural. *Revista Povos*, ano 1, n. 3, p. 22-23. Rio de Janeiro: Betesda, 2006.

_____. "Você não Nasceu de Mãe Índia!" Os limites da contextualização. *Revista Povos*, ano 1, n. 4, p. 22-23. Rio de Janeiro: Betesda, 2006.

_____. Consultório de Pajé: em busca do que funciona. *Revista Povos*, ano 1, n. 5, p. 22-23. Rio de Janeiro: Betesda, 2006.

_____. Brancos Comem Bebês Enlatados! Os mal-entendidos transculturais e a postura de aprendiz. *Revista Povos*, ano 1, n. 6, p. 24. Rio de Janeiro: Betesda, 2006.

_____. O beduíno e o fugitivo: culturas orientadas pela vergonha. *Revista Povos*, ano 1, n. 7, p. 22-23. Rio de Janeiro: Betesda, 2006.

_____. & SILVA, Elisângela. *Análise fonológica da língua Yuhup*. Manaus: Pró-Amazônia, 2007.

_____. & SILVA, Elisângela. A escrita dos Yuhupdeh: o registro ortográfico de uma língua indígena do Alto Rio Negro. *Revista Antropos*, ano 1, n. 1, p. 1-22, 2007.

_____. *Povo Kaxixó: grupo indígena emergente de Minas Gerais*. Enciclopédia dos Povos Indígenas. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2007. <www.socioambiental.com.br>

_____. A dura vida indígena: quem disse que índio é preguiçoso? *Revista Povos*, ano 2, n. 8, p. 22-23. Rio de Janeiro: Betesda, 2007.

_____. A roça é logo ali: a dinâmica de tempo indígena. *Revista Povos*, ano 2, n. 9, p. 22-23. Rio de Janeiro: Betesda, 2007.

_____. "Linguística: da revitalização cultural à missão integral". In: SOUZA, Isaac Casta de; LIDÓRIO, Ronaldo (org.). *A questão indígena: uma luta desigual: missões, manipulação e sacerdócio acadêmico*. Viçosa: Ultimato, 2008. p. 67-88.

_____. "Evangelização de grupos sincretistas". In: WINTER, Ralph; HAWTHORNE, Steven C.; BRADFORD, Kevin D (eds). *Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 599-605.

_____. O velho está trovejando: o medo nas culturas indígenas. *Revista Povos*, ano 2, n. 10, p. 22-23. São Paulo: M.A.S. Editora, 2009.

_____. "E Ele Nunca Mais nos Respondeu!" A figura do Deus ocioso nas culturas indígenas. *Revista Povos*, ano 2, n. 11, p. 22.23. São Paulo: M.A.S. Editora, 2009.

_____. *Levantamento sócio-demográfico do povo Yuhupdeh da área do rio Tiquié.* São Gabriel da Cachoeira: Pró-Amazônia/AECIPY: Associação das Escolas e Comunidades Indígenas do Povo Yuhupdeh, novembro de 2010.

_____. Hoje tem peixe, amanhã não se sabe: o Existencialismo nas culturas indígenas. *Revista Povos*, ano 3, n. 12, p. 22-23. São Paulo: M.A.S. Editora, 2010.

_____. Tomamos caxiri por diversão: a busca pela alegria no noroeste da Amazônia. *Revista Povos*, ano 4, n. 13, p. 22-23. São Paulo: M.A.S. Editora, 2011.

_____. Um dia na aldeia Buriti: o cotidiano dos indígenas Yuhupdeh. *Revista Povos*, ano 4, n. 14, p. 22-23. São Paulo: M.A.S. Editora, 2011.

_____. O velho disse, então é verdade: o engano em culturas indígenas. *Revista Povos*, ano 4, n. 15, p. 22-23. São Paulo: M.A.S. Editora, 2011.

_____. *Agnatismo minimalista: a organização social Yuhupdeh em seu contexto Alto Rio-Negrino.* Anápolis: UniEvangélica, 2011.

SILVERWOOD-COPE, Peter Lachlan. *Os Maku: povo caçador do noroeste da Amazônia.* Brasília: UnB, 1990.

TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica.* São Paulo: Paulinas, 2001.

TERRIN, Aldo Natale. *Introdução ao estudo comparado das religiões.* São Paulo: Paulinas, 2003.

TIPPET, Alan R. *People Movements in Southern Polynesia.* Chicago: Moody Press, 1971.

_____. "Un Análisis del Movimiento Cristiano Mundial". In: LEWIS, Jonatán. Misión Mundical: La Dimensión Estratégica. Oregon: CBF, 1986.

TODOROV, Tzvetan. *Teorias do símbolo.* São Paulo: Papirus, 1996.

TYLOR, Edward Burnet. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom.* London: John Murray, 1903 [1871].

ULLMANN, Reinhold Aloyzio. *Antropologia Cultural.* Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980.

VAN DER LEEUW, Gerardus. *Fenomenologia de la Religión*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1964 [1933].

VAN GENNEP, Arnold. *Ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978 [1908].

VAN GRONINGEN, Gerard. *Revelação messiânica no Velho Testamento*. Campinas: LPC, 1994.

_____. *A família da aliança*. São Paulo: Cultura Cristã, 1997.

VAN RHEENEN, Gailyn. *Communicating Christ in Animistic Contexts*. Pasadena: William Carey Library, 1991.

_____. *Communicating Christ Among Folk Religionistis: Kingdom Ministry in Satan's Nest*. Pasadena: William Carey Library, 2003 (versão eletrônica).

_____. *Defining an Animistic Worldview*. Disponível em: <http://www.missiology.org/mongolianlectures/animisticworldview.htm. Acesso em: 7 de setembro de 2005.

VILELA, Orlando. *Realidade e símbolo*. Belo Horizonte: A. C. de Santos Dumont, 1947.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1974.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967 [1904].

WELLS, David F. "Oração: rebelião contra o *status quo*". In: WINTER, Ralph W.; HAWTHORNE, Steven C. *Missões transculturais: uma perspectiva bíblica*. São Paulo: Mundo Cristão, 1987.

WOODROW, Ralph. *Babilônia: a religião dos mistérios*. Recife: RWEA, 1966.

WRIGHT, George Ernest. *O Deus que age*. São Paulo: ASTE, 1967.

ZITKOSKI, Jaime José. *O método fenomenológico de Husserl*. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.

Anexo

Mitos e ritos

1. MITOS

1.1. Mito Maxakali do dilúvio

A lontra

Antigamente, os Maxakali conversavam com *Topa*, que era amigo deles. *Topa* visitava as suas aldeias. Ele deu para eles uma linda lontra. Disse Topa: "Com ela, vocês jamais passarão fome. Vocês farão assim: levem a lontra para o rio, de modo que ela pesque peixes para vocês. Ela entrará no rio e, de lá, jogará muitos peixes na margem. Vocês encherão os seus *terrê* (sacolas de embira) e os levarão para a aldeia, onde os peixes serão repartidos, e ninguém passará fome. Mas há uma exigência: os três primeiros peixes que a lontra jogar na areia serão enormes, e vocês os separarão para mim". Os Maxakali fizeram isso por muitos anos. Não havia fome em suas aldeias, e eles viviam felizes.

Um dia, porém, o genro de um dos mais velhos pediu ao sogro a lontra encantada para pescar. O sogro contou ao seu genro toda a história e o trato feito com *Topa*. O genro foi para a beira do rio. Tudo ocorreu como combinado. A lontra pulou no rio: Unch, unch, unch! Mergulhou de novo e jogou três grandes peixes na margem — os peixes sagrados! Depois, continuou a mergulhar e jogou mais peixes.

Ao ver os três peixes grandes, o genro disse: "Que nada! Vou levar estes três peixes para mim". Ele os colocou no *terrê*. Também encheu outras sacolas com os peixes pequenos. Terminado o seu trabalho, a

lontra subiu no barranco e começou a cheirar os peixes, procurando pelos seus. Não os encontrando, ela pulou no rio e desceu o rio abaixo.

O Maxakali, desesperado, começou a gritar: "Lontra! Lontra! Volte!". A lontra, porém, não entendia a linguagem do Maxakali e foi embora para não mais voltar.

O Maxakali voltou para a aldeia com os peixes. Muito envergonhado, ele contou tudo para o homem mais velho. A aldeia inteira entrou em profundo estado de medo e tristeza, pois o homem mais velho disse: "Você errou. *Topa* vai nos castigar. Um grande castigo cairá sobre nós!".

O dilúvio

Anoiteceu. Os Maxakali, preocupados, recolheram-se em suas cabanas. O tempo escureceu. Uma chuva torrencial se abateu sobre a terra. Quando os Maxakali acordaram, as águas tinham apagado as fogueiras, e havia uma enorme escuridão. Desesperados, eles viram que a água chegava até debaixo dos *giraus* (camas de vara). Eles juntaram seus poucos pertences e suas crianças e correram para cima das árvores. Lá, a água os alcançou, e eles eram derrubados na correnteza. Buscaram, então, a montanha mais alta. Lá também a água os alcançou... Assim, morreram todos os Maxakali daquele tempo!

Topa *salva um Maxakali*

O genro, no entanto, em meio a grande pavor, encontrou um pedaço de pau oco e entrou nele. Ele tapou as extremidades do pau com areia e couro de veado e lá ficou por 40 dias, flutuando no grande mar de águas que se formara. Passada a tempestade, as águas baixaram, e *Topa* quis ver como ficara a Terra. Ele veio em forma de besouro (*mangangá*), voando, voando: Zzz, zzz, zzz! "Não sobrou nada", disse ele ao seu acompanhante.

De repente, ouviu-se uma voz: "*Topa*! *Topa*! Me tira daqui!". *Topa* circulou o pau de onde saía a voz. Mandou seu acompanhante buscar um machadinho para cortar o pau. Era inacreditável que alguém pudesse ter escapado. Quando chegou o machadinho, *Topa* marcou o lugar para cortar! "Aí não", disse a voz. "Aí é a minha perna. Como

vou andar?" Assim aconteceu sucessivamente. "Aí é a cabeça. Como vou pensar?" "Aí estão os meus braços. Como vou flechar?" Até que o homem disse: "Aí pode cortar, pois *Topa* tinha marcado o lugar acima da sua cabeça, no lugar da pele do veado. *Topa* o retirou de dentro do pau. Fez uma fogueira e o aqueceu, girando seu corpo em torno das labaredas como quem assa carne. Que coisa horrível! O homem estava branco, magro e todo sujo de fezes. Fedia de longe.

Depois que ele se recuperou, *Topa* o alimentou com mel, amendoim, bananas, carne e frutas e lhe disse: "Agora que você está bom, vou levar você comigo para o meu lugar (*Hamnoy*), pois você está só". O Maxakali, porém, não quis ir: "Eu não sou Deus! Meu lugar é aqui!". Disse *Topa*: "Então, eu vou ensiná-lo a fazer uma armadilha para pegar uma mulher para você, pois você não suportará ficar só". *Topa* o ensinou a fazer um mundéu. Depois disso ele se foi.

O Maxakali seguia o conselho de *Topa* ao pé da letra. Sempre armava o mundéu na direção ensinada por *Topa*. Nele caíram vários bichos da floresta, mas com nenhum deles o casamento dava certo. Até que nele caiu uma guariba. Ele se casou com ela. Quando nasceu o filho deles, era uma guaribinha. Como das outras vezes, ele mandou a guariba embora, pois nascera bicho e não filho de gente.

O Maxakali encontra gente, e o povo renasce

O Maxakali já se desesperava, de tão só. Uma noite, ele armou mais uma vez o mundéu na direção ensinada por *Topa*. Ele ouviu vozes: "Opa, esta voz é voz de gente. Não é de bicho", exclamou. Rapidamente, seguiu pela mata em direção à voz. Viu, então, uma pequena cabana. Lá dentro, ele viu uma veadinha (esta era uma mulher, pois estava encantada). Ele chegou e bateu palma. Ela saiu à porta. Ele, respeitoso, ficou à distância com seu arco e flechas.

— Bom dia! O marido da senhora está em casa?

— Não. Ele está trabalhando na roça.

— Vou até lá — disse ele, pois pensou que não ficaria bem ele ficar lá sozinho com a mulher do outro.

Ele foi. Chegando à roça, ele espiou e viu um forte e grande veadão capinando a roça, todo suado. O Maxakali pensou: "Vou

matá-lo". Atirou suas flechas e zás! Flechou o homem e o matou. Jogou seu corpo no mato e retornou à casa da mulher.

— Encontrou o meu marido, perguntou a mulher.

— Não, não o vi.

— Então, vamos esperá-lo.

Ele se sentou do lado de fora da casa. Muito tempo se passou... O Maxakali, então, casou-se com a veadinha encantada. Daí, nasceu essa gente Maxakali de hoje.[1]

1.2. Terra Sem Males (Guarani)

Quando *Nhanderuvuçu* (nosso grande Pai) resolveu acabar com a terra devido à maldade dos homens, avisou antecipadamente a *Guiraypoty*, o grande pajé, e mandou que ele dançasse. *Guiraypoty* obedeceu, passando toda noite em danças próprias de rituais. Quando ele terminou de dançar, *Nhanderuvuçu* retirou um dos esteios que sustenta a Terra, provocando um incêndio devastador.

Para fugir do perigo, *Guiraypoty* partiu com sua família em direção ao mar. Tão rápida foi a fuga que ele não teve tempo para plantar nem para colher a mandioca. Todos teriam morrido de fome se não fosse seu grande poder, que fez com que o alimento surgisse durante a viagem.

Quando eles alcançaram o litoral, o primeiro cuidado que *Guiraypoty* teve foi construir uma casa de tábuas para que, quando viessem as águas, ela pudesse resistir. Quando terminaram de construir a casa, eles começaram a dançar e cantar.

O perigo se tornou cada vez mais iminente, pois o mar, como que para apagar o grande incêndio, engolia toda a terra. Quanto mais subiam as águas, mais *Guiraypoty* e sua família dançavam.

Para não serem tragados pela água, eles subiram no telhado da casa. *Guiraypoty* chorou, pois teve medo, mas sua mulher lhe disse:

— Se tens medo, meu pai, abre teus braços para que os pássaros que estão passando possam pousar. Se eles sentarem no teu corpo, pede para que nos levem para o alto.

---

[1]Silva. *Minas Indígena*. 2002. p. 202-204. Registrado originalmente pela indigenista Geralda Soares (1995), na aldeia Pradinho.

A mulher continuou a bater a taquara contra o esteio da casa enquanto as águas subiam.

Então, *Guiraypoty* entoou a *nheengaraí* o canto solene Guarani. Quando eles iam ser tragados pelas águas, a casa se moveu, girou, flutuou, subiu e subiu, até chegar à porta do céu, onde eles ficaram morando.

O lugar para onde eles foram se chama *Yvy maran ei* — Terra Sem Males. Lá, as plantas nascem por si próprias, a mandioca nasce já bem transformada em farinha e a caça chega morta aos pés dos caçadores. Naquele lugar, as pessoas não envelhecem nem morrem e não há sofrimento.

Versão adaptada por Benedito Prézia a partir do mito recolhido por Curt Nimuendaju em *As lendas da criação e da destruição do mundo* (São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987).[2]

1.3. Mito dos Chulupis (Nivaklé), do Paraguai

*Fizäök'*äöyich, nosso pai, quis dar-nos um presente. Ele chamou o antigo *nivaklé* e lhe ofereceu farinha.

— Isto é bom para comer — disse o pai.

— Eu não quero comer cinza — respondeu *nivaklé*. A alfarroba é melhor.

Então, *Fizäök'*äöyich chamou *Elé* (branco de cabelos loiros) e chamou *Santó* (branco de cabelos pretos), que, com agrado, aceitaram o presente que fora rejeitado pelo antigo *nivaklé*.

*Fizäök'*äöyich voltou a chamar *nivaklé* e lhe ofereceu açúcar.

— É doce, pode experimentar.

— Não é tão doce como o mel que tenho na selva — respondeu *nivaklé*, depois de experimentar um pouco de açúcar.

Então, *Fizäök'*äöyich chamou *Elé* e *Santó*, que alegremente levaram o que nosso antepassado não quisera.

*Fizäök'*äöyich chamou novamente *nivaklé*.

— Tome isto — disse-lhe, mostrando um pano bonito. Ele servirá para você cobrir-se.

---

[2]CIMI. *A Terra Sem Males Em Construção*. 2002. p. 83-84.

— Parece que está podre — respondeu *nivaklé*, rasgando-o com a mão. Eu tenho outro, que é feito de caraguatá. Dois homens juntos não conseguem rompê-lo, e as flechas não o ultrapassam.

Então, *Fizäök'*äöyich deu o tecido a *Elé* e *Santó*. Eles ficaram muito felizes!

*Fizäök'*äöyich não ficou com raiva. Parece que ele gosta muito de nós. Ele levou uma espingarda ao antigo *nivaklé*.

— Trouxe esta arma para você, para quando sair à caça. Pode pegá-la e disparar um tiro.

O antigo *nivaklé* disparou um tiro e ficou assustado.

— Não, o barulho vai espantar todos os animais da selva! Se eu conseguir matar uma ema, como atingirei os outros? Com meu arco e as minhas flechas silenciosas, consigo atingir várias presas em pouco tempo, sem espantá-las.

Então, *Fizäök'*äöyich entregou a espingarda a *Elé* e *Santó*, que não souberam o que fazer para agradecer. Como sempre acontecia, eles não souberam o que fazer para retribuir a ele.

Finalmente, *Fizäök'*äöyich pareceu ter ficado um pouco ofendido com *nivaklé*. Ele se aproximou do nosso ascendente com um monte de papéis na mão, que *Santó* chamava de moeda ou dinheiro.

— Olha, filho, isto é para você. Você pode trocá-lo por qualquer coisa que quiser. Você pode fazer com que os outros trabalhem para você e tragam os alimentos que você e sua família precisam para viver.

O antigo *nivaklé* riu. Virou as costas e foi embora para caçar e recolher mel na selva.

*Fizäök'*äöyich ficou com raiva e entregou o dinheiro a *Elé* e *Santó*.

Por isso, hoje vivemos assim![3]

1.4. Mito Mapuche (Chile) do dilúvio

O *Kai-Kai Filu* é reconhecido como uma cobra do mar que governa e manda sobre o mal. O *Kai-Kai Filu* é uma força exterminadora da humanidade. A revelação mitológica nos disse que é uma pequena serra que tem vinculação com a água e o mar. Uma vez, no passado,

[3]Croatto. *As Linguagens da Experiência Religiosa*. 2001. p. 299.

ele usou seu poder de extermínio, gritou e vomitou água na terra, e o mar transbordou. Quando o *Kai-Kai Filu* gritou, a terra se abriu e a água cobriu a terra, e morreram quase todos os seres viventes da Terra.

Assim, o *Kai-Kai Filu* gritou: "*Kai-kai-kai*". Nesse momento, o mar estrondou e as vertentes se abriram. Então, as águas cresceram e subiram até o céu.

Essa foi uma grande peleja entre duas forças: a da terra, que é o bem, representado pela *Xeg-Xeg Filu*, e a do mal, que é representada pelo *Kai-Kai Filu*, demônio exterminador da humanidade. O *Kai-Kai Filu*, o mal, porém, não foi capaz de vencer, porque a força do bem, a Mãe Terra, representada pela *Xeg-Xeg*, lutou e defendeu seus filhos.

Quando o *Kai-Kai Filu* gritou, cresceram as águas e morreram todos os seres viventes. Só escaparam os que chegaram à Serra Xeg-Xeg.

Essa serrinha, que ficava no meio do campo, tinha poder divino. O mar transbordou. Choveu durante muitos dias e muitas luas. A água cresceu e tampou a terra, para que morressem todos os seres viventes da Terra.

Essa pequena serra coberta de mata começou a mover-se e a tremer. Então, ouviu-se um grito: "*Xeg-Xeg*". E cada vez os gritos foram mais fortes...

A essa serra, chegaram todos os tipos de animais, para se salvarem da água. Assim também, todos os seres humanos.

À medida que a água crescia, a Serra Xeg-Xeg também crescia, elevando-se até o céu.

Então, para se salvarem, chegaram cobras, lagartixas, sapos e todos os animais domésticos e silvestres.

Essa serrinha chegou até o céu e, assim, salvaram-se todos os tipos de animais — todos em pares, para que se reproduzissem. Assim, também se salvaram quatro seres humanos: uma anciã e um ancião, para dar conselhos e transmitir sabedoria, e um casal jovem, para criar e povoar de novo a Terra.

Até hoje, em todos os lugares se fala sobre o *Kai-Kai Filu*, que está lutando para voltar a usar seu poder para acabar com a humanidade.

Xeg-Xeg é a força do bem, que defende a humanidade nesta Terra; *Xeg-Xeg* é uma salvação![4]

1.5. Mito Bara-Maku da criação

A terra queimou. As chamas vinham da direção da jusante, da boca do Rio do Veado. A velha criação foi toda queimada. O povo da criação, que tinha subido para a cabeça do Rio do Veado, foi todo queimado.

Vendo isso, *Idn Kamni* deu vida a outra criação. Ele pegou um pouco de terra e colocou sua saliva sobre ela. Daí, veio a sua criação. Nós existimos.

Assim, quando nós morremos — quando tivermos doenças —, nós devolveremos outra vez esses corpos. *Idn Kamni* nos fez corpos com essa terra. Nós devolvemos essa terra emprestada, nós pagamos o que devemos.

Idn Kamni fez o primeiro povo com sua saliva e terra. Ele cuspiu nas pedras de *kak-tsa pa*, cachoeira do Rio do Leite.

De lá, o povo veio riacho acima, na serpente/canoa, subindo o Rio do Veado.

A canoa da serpente (serpente/canoa) subiu o Rio do Veado, subiu o rio Água Preta e entrou no Rio Esquilo.

Chegaram às cabeceiras Sardinha e, acima de lá, à Lagoa Anaconda e, acima de lá, às cachoeiras Pão de Mandioca e, acima de lá, às cachoeiras do Bicho Preguiça.

O primeiro povo saiu na canoa da serpente, veio para todos os lugares no Rio Esquilo e, depois, subiu para as cabeceiras Pimenta.

O primeiro povo subiu da canoa da serpente, e cada tribo tinha o seu lugar na Terra, e cada clã também.

Quando os "Maku" saíram da canoa da serpente, *Idn Kamni* deu a eles sangue do umbigo do sol para lamber, um pouco para cada "Maku". É por isso que hoje os "Maku" têm línguas que ferem — um índio do rio tem medo de uma maldição "Maku", vai embora, fica triste e morre.[5]

---

[4]Extraído e adaptado de CIMI. *A Terra Sem Males em Construção*. 2002. p. 121-123. Há algumas variantes deste mito. Em algumas, por exemplo, *Kai-Kai* é identificado com um pássaro marinho.

[5]Silverwood-Cope. *Os Maku*. 1990. p. 139,140.

1.6. Mito Yuhupdeh da canoa da transformação

No início, quando todas as pessoas saíram do Lago de Leite,[6] o chefe de cada povo podia pegar alguns objetos com o bastão da alimentação. Lá estava o chefe dos Yuhupdeh, o chefe dos Hupd'äh, o chefe dos brancos, o chefe dos Tukano, e assim por diante. *Doethiro*, chefe dos Tukano, seria o primeiro a pegar objetos com o bastão, mas o bastão estava todo sujo de fezes e, por isso, ele não quis pegar. É por isso que, quando a gente sonha com fezes, é porque um Tukano vai chegar.

Aí, o chefe dos brancos foi e pegou primeiro. No bastão, havia muitos objetos, como revólver, violão, pandeiro, cavaquinho, banjo e também alimentação. O branco pegou a espingarda, o chapéu e outras coisas assim. O Yuhup pegou a flecha e o arco. O Tukano pegou o terçado e o machado. Assim, cada um carregou seu objeto durante toda a viagem. Isso aconteceu em São Paulo, eu acho, antes de a canoa subir para cá, assim que eles saíram do Lago de Leite.

O comandante da canoa da transformação era *Saaḥ Säw* (ou *Kãh-Teh*),[7] e cada povo tinha seu chefe. Cada povo ficava separado dos demais, no seu lugar, com o seu chefe. Os únicos que não estavam na canoa eram os Pira-Tapuya, pois eles nasceram com o trovão. O chefe dos Yuhupdeh era *Tõh-Uy-Reh*.[8] Ele vinha na proa, segurando o bastão da alimentação. Quando ele queria um cigarro, os Yuhupdeh o acendiam e o davam para ele.

As pessoas que estavam na canoa, porém, não eram bem gente de verdade. Eram como gente-animal. Tinham mãos como patas de lontra. Depois que saíram da canoa é que se transformaram mesmo em gente.

Então, a canoa saiu do Lago de Leite, em São Paulo, e seguiu até Belém do Pará. Lá ficaram alguns brancos. De lá, ela seguiu até Manaus, onde ficaram outros brancos. Seguiu até Santa Isabel, onde ficaram outros brancos. Chegando ao Rio Marié, alguns Yuhupdeh

---

[6] *Dëh Pun-Dëh Hóy* – literalmente, *grande lago de leite do peito*.

[7] *Saaḥ-Säw* – literalmente, *pajé de barro/terra*. *Kãh-Teh* – literalmente, *filho do osso*, mas sua etimologia não é significativa, sendo um título genérico usado para *deus*, ou seja, *Kãh-Teh* é o título, e *Saaḥ-Säw* é o nome.

[8] Um dos clãs Yuhupde. *Töh* é uma espécie de lagarta comestível.

ficaram no local, mas outros seguiram por um varadouro e, depois, por um igarapé e, então, pegaram a canoa novamente, perto de Ananás. Vieram por benzimento. Onde a canoa encostava, benzia, chamando os lugares onde havia passado.

A canoa seguiu viagem e passou por Camanaus, que, naquela época, se chamava Camarão. Os Yuhupdeh queriam ficar abaixo de Uriri do Uaupés. Chegaram a fazer uma casa, mas não gostaram e voltaram para a canoa. Depois, entraram no Rio Iauiari, perto de Açaí. Era naquele rio que o povo Onça[9] deveria ficar e, por isso, na nossa língua, o nome daquele rio é Rio da Onça.[10] Nosso povo chegou a fazer uma casa, mas também não gostou e voltou para a canoa. A casa se transformou em uma pedra.

Quando chegaram a Açaí, os inimigos estavam esperando a canoa para comer as pessoas. Eram onças muito bravas, eram os chefes[11] do antigo povo da Onça, que existia antes da transformação. Era outro povo da Onça, muito bravo. Os avós do nosso povo, o povo da Onça de hoje, estavam na canoa. Então, aquelas onças fizeram um encontro em Açaí para comer as gentes da canoa. As gentes da canoa, porém, sopraram para elas dormirem, e a canoa entrou por um paraná, saindo em Miriti. Naquela época Açaí era um paraná, chamado paraná de carvão.

Acima de São Pedro, ficaram alguns Tukano, em uma serra grande, mas não gostaram e voltaram para a canoa, pois haviam ficado no meio da mata. Em Monte Alegre, abaixo de Ananás, os Yuhupdeh queriam sair com seus instrumentos,[12] mas, depois, acabaram desistindo e seguindo na canoa. Enquanto estiveram lá, porém, a filha de *Saah Säw* ficou brincando e deixou a marca de suas nádegas na pedra.

O benzimento para recém-nascido foi contado dentro do paraná que há abaixo de Monte Alegre. Com ele, o velho benze o coração

---

[9] *Yãam-Uy-Reh* – um dos clãs do povo Yuhupdeh.

[10] *Dëh-Yãam*. Toda a topografia regional tem nomes próprios na língua. Por exemplo, o Rio Uaupés é chamado *Dëh-Saa – rio negro* – enquanto o Rio Negro é *Pun--Dëh-Mi – rio do leite*.

[11] *Yãama'-Wih* –um subclã do clã *Yãam-Uy-Reh* ou clã onça.

[12] *Koog* – palavra traduzida por *diabo*. Refere-se ao principal ser malévolo, que vive na floresta. Também pode ser usada de forma genérica para qualquer ser malévolo.

dando o nome de benzimento. Foi *Saah Sãw* quem deu o benzimento para os chefes de cada povo, separadamente para cada um. Os benzimentos, porém, são todos iguais, só que cada um na sua língua.

A canoa seguiu até Taracuá-Distrito, onde ficaram alguns Tukano, e, depois, seguiu até Ipanoré. De lá, saiu *Doethiro* e fez uma casa para morar, que hoje é uma pedra. As pessoas saíam da canoa por um buraco, entrando na terra e saindo no meio do mato, afastadas da beira. Onde a canoa parava, todos saíam. Os que gostavam, ficavam, e os outros retornavam para a canoa.

De Ipanoré, seguiu até Pinô-Pinô, São Braz e Iauaretê. Foi seguindo até chegar a Mitu, na cabeceira do Uaupés, já na Colômbia e de lá voltou. Baixou direto e entrou no Tiquié, até o Lago de Mussum, abaixo de Coró-Coró. Foi até o paraná Gavião ou paraná do Ira. No Lago de Coró-Coró, os Yuhupdeh saíram, foram até o meio da mata, mas depois voltaram para a canoa.

Outros inimigos, o povo Piranha, fizeram um encontro para comer as pessoas da canoa, mas os avós comeram ipadú, e a canoa voltou, entrou no paraná do Ira e, depois de dez voltas, saiu acima dos inimigos. Seguiu até o Lago Tartaruga, no Ira. De lá, seguiu até o Lago do Pato, abaixo de Guadalupe. Os Yuhupdeh continuavam na canoa, procurando um lugar para ficar. Do Lago do Pato, a canoa foi até a volta de Socó, onde eles tiraram o benzimento, para não engasgar. O socó tem uma garganta grande e, então, os velhos benziam a criança assim: "Como o corpo do socó, como o sangue do socó, como a asa do socó, como o osso do socó...". É um benzimento para não engasgar.

De lá, a canoa seguiu até o Poço do Sal. Acima, o povo Mutum[13] quis ficar, mas não gostou e seguiu viagem, deixando, porém, uma casa. A canoa continuou e entrou no Igarapé Gafanhoto, onde o povo Funil[14] se transformou, no topo da Serra de Bacurau.

A canoa voltou pelo Igarapé Gafanhoto e seguiu pelo Ira. No Aracú Lago, o povo Mutum se transformou, sendo os primeiros a se

[13] *Sim-Uy-Reh* – um clã Yuhupdeh.

[14] *Soop-Uy-Reh* – um clã Yuhupdeh.

transformarem. Por isso, são chefes dos onças. Eles, porém, também são onça. Passou pela Cachoeira do Ira, entrou no Igarapé Tukumã, até a casa de *Saaḥ Säw*, mas ninguém gostou de lá. Então, a canoa seguiu pelo Ira, desceu o Piquiá e entrou no Igarapé Esteio até a cachoeira. Lá, o povo da Onça se transformou em gente. Não foi na beira não. Foi no meio do mato, abaixo da Serra de Tukumã,[15] acima da Cachoeira Rã. Somente o povo da Onça se transformou. Moraram muito tempo no mato e, depois, mudaram para a beira.

Os outros Yuhupdeh foram transformados na região do Japurá, Apapóris e Traíra. Primeiro, a canoa foi primeiro, antes de entrar no Uaupés. Antes também, a canoa subiu o Negro, Içana, Xié e os outros rios, indo até a cabeceira de cada um e deixando muitos povos. Na região do Japurá, a canoa deixou os outros Yuhupdeh. O povo da Pedra[16] se transformou na cabeceira do Traíra. Os outros povos também naquela região: o povo Macaquinho, Sucuri, Jacamim, Muriti, Cupim, povo Alto e Japurá-Paraná.[17] Todos foram transformados naquela região.

Então, depois que o povo Onça se transformou, a canoa desceu o Ira e entrou no Tiquié. Passou pela boca do Cunuri e foi até Bem-te-vi Ponta. Em Taiaçú, os inimigos, povo Piranha ou Onça Piranha, estavam reunidos novamente, mas a canoa entrou pelo Igarapé Raiz e fez um paraná até abaixo de Neru Lago, abaixo de Bem-te-vi Ponta. Os inimigos também estavam lá e, então, a canoa fez outro paraná no Ariranha Lago, abaixo de Mucura Lago. Seguiram viagem e, acima de Colina, entrou no Aracú Igarapé. Depois, entrou no Igarapé Coro de Onça. Alguns Tukano se transformaram no meio do mato. Seguiu viagem e, abaixo da Cachoeira do Tukano, outros Tukano se transformaram. Pelo Tiquié afora, foram ficando Tukano, Dessana e outros povos, até a cabeceira, acima de Pari-Cachoeira.

---

[15] *Kã'-Teh-Paç – pedra de deus.*

[16] *Paç-Uy-Reh* – um clã Yuhupdeh.

[17] Todos são clãs Yuhupdeh: *Siç*-Uy-Reh – povo *macaquinho*; *Meeh-Põg-Uy-Reh – povo sucuri*; *Memeç-Uy-Reh – povo jacamim*; *Saak-Tẽg-Uy-Reh – povo muriti*; *Buu'-Uy-Reh – povo cupim*; Pöh-Uy-Reh – *povo alto*; *Wak-Yuru'-Tereh – povo japurá-paraná.* Existem pelo menos 14 clãs.

Os Hupd'äh se transformaram na cabeceira do Taracuá-Igarapé. O povo Tõh se transformou no Igarapé Cucura, acima de São João. Eles também são onça. São os chefes do povo da Onça.

Depois de deixar todas as pessoas, a canoa voltou para o Lago de Leite, que não sabemos bem onde é. Dizem que fica para o lado de São Paulo.[18]

2. RITOS

2.1. Ritual Maxakali de iniciação

Os Maxakali vivem no nordeste de Minas Gerais, área limítrofe com o sul da Bahia. A população de mil pessoas é distribuída em duas aldeias. Falam quase que unicamente a sua língua e possuem uma cultura e uma religiosidade muito arraigadas. Os rituais de iniciação acontecem sempre que chega a época dos *kutok* (meninos) serem recebidos na tribo como homens. Isso ocorre apenas com as crianças do sexo masculino, quando estas atingem a idade de aproximada sete anos.

No ritual, o menino é conduzido para a *kuxex* (casa de religião), que é o local mais sagrado para os Maxakali, proibido às mulheres sob pena de morte. O *kutok* permanece na *kuxex* por cerca de 30 dias. O seu alimento é preparado por sua mãe, que o passa para o seu introdutor na religião — geralmente o pai ou o tio. Este o leva para o menino. Durante esse período, o introdutor transmite ao menino toda a história e os segredos da cultura, bem como cânticos, que são ensinados pelos *yãmiy* (espíritos). Possuir *yãmiy* é a condição para que se atinja a maioridade Maxakali. Os velhos dão aos seus filhos seus cantos e os *yãmiy*, porque não necessitam mais deles, ou seja, já se transformaram em pessoas completas. Findo o período de 30 dias, o menino é enfeitado com pinturas, colares e todos os ornamentos próprios dos homens e sai da *kuxex*. Toda a tribo festeja. A partir daquela ocasião, o menino é considerado homem adulto, podendo participar de todos os rituais.[19]

---

[18]Narrado pelo *velho* Dön, do clã *Yãam-Uy-Reh* ou *clã onça*, em 10/12/2006. Há variações na narrativa entre os clãs.

[19]Silva. *Minas Indígena*. 2002. p. 66.

2.2. Ritual Tikuna de iniciação feminina — festa da moça nova

Os Tikuna consideram a puberdade um período perigoso e cercam a menina/moça de cuidados rituais a fim de protegê-la das influências maléficas de certos espíritos da floresta.

Antes de iniciar o ritual, os homens preparam máscaras da entrecasca de certas árvores. Durante o ritual, eles representam espíritos demoníacos, que, em um tempo mítico, atacaram os habitantes de uma aldeia Tikuna, comendo seus corpos e sugando seu sangue. No delicado período de iniciação, os espíritos demoníacos colocam em perigo a vida da menina. Várias entidades são representadas pelas máscaras, como a mãe do vento, a borboleta fêmea, o macaco caiarara, monstros das profundezas, serpentes gigantescas e papagaios.

São confeccionados tambores de madeira e de pele de macaco. Esses instrumentos são tocados incessantemente durante os dias da festa, pois os Tikuna acreditam que os espíritos demoníacos atacarão a iniciada se eles silenciarem. As mulheres confeccionam o colar de contas da iniciada, dividindo com os homens a feitura dos adereços.

A mãe da iniciada, ajudada por parentes do sexo feminino, prepara grandes quantidades de bebida fermentada à base de mandioca. O pai providencia e assa as carnes para servir aos convidados.

Os preparativos finais incluem a construção de um compartimento especial de reclusão para os dias festivos dentro da casa de moradia, na qual se centralizam as cerimônias. Trata-se de um compartimento superior da casa, uma plataforma situada bem abaixo do teto, com vedação de esteiras ou cortinado de pano.

O ritual começa com a separação da menina do convívio com a comunidade. Assim que ocorre a primeira menstruação, a menina é introduzida nesse compartimento, onde fica durante três meses em reclusão, invisível e silenciosa, estabelecendo contato apenas com a mãe e com a tia paterna e saindo raramente, quando nenhum homem está na casa.

Durante a reclusão, a jovem deve dedicar-se ao aprendizado de afazeres femininos, como fiação de algodão e preparo de cestas, redes

e esteiras. Também deve aprender o comportamento que, segundo os Tikuna, é próprio das mulheres adultas.

Depois do longo período, a menina é retirada da reclusão pela mãe e pelas tias paternas e secretamente é conduzida a uma pequena área vedada por paredes de palha, fora da casa. Permanece com os olhos tapados não só pelo incômodo da claridade. Caso os abra, fica à mercê dos demônios da floresta.

Para a etapa final, toda a comunidade é convidada a participar, além dos convidados das aldeias vizinhas. As cerimônias se estendem por três dias e três noites ininterruptos na estação das chuvas, durante a lua cheia. O ritual é encerrado com a depilação da moça/nova, que simboliza a sua passagem da infância para a idade adulta. A jovem, então, pode casar-se e tornar-se membro ativo da comunidade.

A menina é despida para ser pintada com tinta preta de jenipapo de acordo com os padrões estéticos específicos daquele momento ritual. Em seguida, ela retorna à casa onde esteve reclusa. Repentinamente, mascarados que simbolizam entidades sobrenaturais demoníacas surgem da floresta. Evoluindo, com grande algazarra, eles entram na casa de reclusão, simulando atacar o compartimento da menina. Alguns mascarados portam grandes escudos, com os quais fazem movimentos giratórios. São os acompanhantes da sobrenatural *Omã — mãe do vento.*

Inicia-se a fase crucial da cerimônia. Parentes enfeitados com os adornos especiais da menina reclusa cantam e dançam com os convidados, que fingem protegê-los como se fossem a iniciada.

Depois de um momento de grande tensão e de exposição aos maiores perigos, a menina, completamente ornamentada, é retirada da reclusão e aparece publicamente com os olhos vendados pela coroa de penas. O ritual se desenrola ao anoitecer e, fora da casa, tem lugar o ato simbólico de libertação dos demônios. O xamã entrega à menina um tição aceso e, com força, ela o atira contra uma árvore, que simboliza o mal, tornando-se, assim, imune aos maus espíritos.

Saltitando de modo selvagem, os mascarados retornam da floresta. A jovem, já livre de perigos, abraça-os e dança dentro da casa. A festa atinge seu clímax! Aumenta o som de cantos, chocalhos e

tambores. Os tios paternos se aproximam da menina em meio à dança e arrancam um tufo de cabelo dela. Sentada sobre um tapete de entrecasca no centro da casa, algumas mulheres retiram os enfeites da menina e continuam a fazer a depilação, que termina com um grito, quando, novamente, os tios paternos puxam o tufo de cabelo restante no ápice da cabeça da menina. Essa é a marca da passagem. Simbolicamente, significa a morte da menina e o nascimento da mulher adulta.

A menina é novamente ornamentada. Renova-se a pintura corporal e se recoloca a coroa de penas, sem venda nos olhos. Os mascarados aparecem pela última vez para dançar com a jovem. Nesse momento, os tios se aproximam e a aconselham: "Sê sempre zelosa, minha filha! Uma jovem ativa terá um marido eficiente e trabalhador. Uma jovem preguiçosa somente desposará um preguiçoso. Nunca abandone a sua mãe, nunca se esqueça dos seus parentes e jamais fale mal deles. Respeite-os. Você também deve respeitar os mais velhos". Em seguida, os mascarados se despem de suas máscaras, que se tornam propriedade do anfitrião.

Eles seguem dançando em procissão final até a ribanceira, onde a jovem, desprendendo-se de uma estola de palha, nela anteriormente colocada pelos moços, joga-se nas águas do rio e se banha, seguida por todos os participantes da festa.[20]

[20]Biblioteca Virtual da USP. Disponível em: <http://www.bibvirt.futuro.usp. br/especiais/mae/mae-ritfem.html>. Acesso em: 18 de novembro de 2005.

Esta obra foi composta por Assisnet Design Gráfico,
usando as fontes Adobe Caslon e Avenir,
capa em cartão 250 g/m², miolo em off-set 75 g/m²,
Impressa pela Imprensa da Fé em agosto de 2014.