

O EVANGELHO E A CULTURA

O evangelho e a cultura

Leituras para a antropologia
missionária

Organizador:

Timóteo Carriker

Evangelho e Cultura: Leituras para a antropologia missionária

Tradução:
Enedina Sacramento, Luciane Silva, Marta Carriker

Revisão:
Marta Carriker

© Direitos autorais, 2008, de C. Timóteo Carriker. Todos os direitos reservados. A não ser para citações breves em resenhas ou artigos críticos, nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida de qualquer maneira sem a permissão por escrito.

Citações bíblicas, a não ser quando indicadas de outra maneira, são da tradução de João Almeida de Ferreira, versão revista e atualizada, © direitos da Sociedade Bíblica Brasileira.

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Carriker, C. Timóteo, 1952-
Evangelho e Cultura. Leituras para a antropologia missionária / Charles Timothy
Carriker

ISBN 978-1-4357-2481-5

1. Evangelização--Cristianismo. I. Carriker, C. Timóteo. II. Título.

253.7 2008

CDD -253.7

Índices para catálogo sistemático:

1. Evangelização: Cristianismo 253.7
2. Evangelho: comunicação transcultural 301.14
3. Missiologia: Cristianismo 266.001

Índice

<i>Prefácio</i>	xii
Timóteo Carriker	
Choque de Cultura, Língua e de Auto-Descobrimento	15
William Smalley	
Missionário Viável: Aprendiz, Comerciante, Contador de Histórias	23
Donald Larson	
Mecanismos Sociais de Desconversão	31
Timóteo Carriker	
Padrões de Mudança Religiosa em Sociedades Comunitárias	45
Alan Tippett	
Movimentos de Revitalização	69
Anthony Wallace	
Machados de Aço para Australianos da Idade da Pedra	83
Lauriston Sharp	
Fatores Ideológicos na Comunicação Transcultural	95
Charles Kraft	
A Missão Cristã e a Antropologia Cultural	109
Robert Ramseyer	
Em Busca de uma Definição Transcultural de Pecado	119
T. Wayne Dye	

Índios Evangélicos no Brasil Holandês	131
Frans Leonard Schwalkwijk	
Contextualização entre Muçulmanos: Reutilizando Pilares Comuns	151
J. Dudley Woodberry	
As Contribuições do Messianismo para uma Hermenêutica Missiológica	177
Timóteo Carriker	
A Evangelização dos Animistas	201
Alan Tippett	
Evangelização de Famílias Inteiras	213
Chua Wee Hian	
A Aprendizagem de Línguas por Missionários	217
Marta Carriker	
Os Filhos de Missionários	225
Alma Gordon	
A Imagem de Cristo na Religiosidade Popular dos Índios Americanos	233
Key Yuasa	
Muçulmanos no Brasil	249
Noêmia Marinho Bocatto	
A Crença e a Religiosidade Indígenas	255
Francis Popovich	

Prefácio

Timóteo Carriker,
organizador

Um dos maiores desafios à evangelização mundial é a comunicação eficaz das boas-novas a respeito da transformação que Deus realizou através de Jesus Cristo. Diante de tamanha transformação que Deus realizou, urge anunciar o evangelho. Mas como vencer as barreiras culturais ao anúncio e como evitar as múltiplas possibilidades de ser mal entendido? A resposta não é nem distante e nem de difícil compreensão. Deus mesmo nos deu a resposta e nos deixou o modelo: a encarnação. Deus se fez carne e osso em Jesus. Por meio deste camponês da Palestina que falava a linguagem popular do “povão”, mas que falou e agiu com autoridade, Deus nos deixou valiosa lição. Ele deseja nos alcançar dentro das nossas culturas, de modo que podemos compreender. E assim seus emissários também anunciam e demonstram as boas-novas, no máximo possível, dentro dos diversos meios de comunicação que existem nas milhares de culturas do mundo inteiro.

Não significa que o evangelho simplesmente aprova todos os nossos costumes de maneiras de viver. Longe disto! O evangelho desafia a todos e transforma a todos. Mas Deus, a princípio, vem “ao nosso lado”, onde vivemos e onde aprendemos a conviver com os outros. Não exige que nos convertamos aluma suposta cultura divina. Mas uma vez chamados somos chamados a outra tarefa, a de transformar as nossas maneiras de viver, a nossa cultura, para a honra e glória dele.

Este livro reune ensaios que tratam das diversas dimensões da comunicação transcultural da fé. Algumas são reflexões mais técnicas, outras são mais populares. São 19 ao total, sendo que 13 são inéditos no Brasil e mais seis são re-edições do livro já esgotado, *Missões e a igreja brasileira. Perspectivas culturais*.¹ Mas todos visam capacitar candidatos ao ministério missionário a terem uma compreensão mais criteriosa da expressão da fé dentro de outras culturas.

Durante anos estas reflexões foram utilizadas em escolas de preparo missionário no Brasil, começando com o Centro Evangélico de Missões em Viçosa, Minas Gerais. Temos o prazer de oferecê-las agora ao leitor de língua portuguesa...para a glória de Deus.

¹ CARRIKER, Timóteo, org. São Paulo: Mundo Cristão, 1993.

Choque de cultura, de língua e de auto-descobrimento

William A. Smalley²

O choque cultural tem sido descrito como um distúrbio emocional que resulta do ajustamento a um novo ambiente cultural.³ Sua causa é a perda dos padrões familiares pelos quais interagimos em qualquer sociedade. Cada cultura tem milhares de sinais sutis dos quais geralmente não temos nem consciência, mas pelos quais conhecemos nossa posição em relação às pessoas que nos cercam e sabemos como avaliar o que elas dizem e fazem. A perda destes padrões quando penetrarmos em uma nova cultura significa tensão, inquietação e até mesmo um mau ajustamento, porque os apoios foram arrancados de nossas bases e já não temos mais um fundamento familiar sobre o qual permanecer em pé. Até que aprendamos os padrões da nova cultura, ficamos culturalmente desorientados. Os problemas da língua jazem no íntimo de muitos choques culturais, e a própria tarefa do aprendizado da língua tem os seus perigos. Contudo, é no choque do auto-descobrimento que surge a possibilidade da cura do choque cultural.

²Extraído e traduzido com permissão de “Culture Shock, Language Shock, and the Shock of Self-Discovery” em *Readings in Missionary Anthropology II*, editado por William A. Smalley, Pasadena, William Carey Library, 1978, pp. 693-700. William Smalley é Professor de Lingüística na Faculdade Betel em St. Paul, Minnesota nos E.U.A. e foi consultor da Sociedade Bíblica Unida.

³Sinto-me devedor para com Kalervo Oberg, “Cultural Shock: Adjustment to New Cultural Environments”, PA, vol.7, nº 4 (Julho/Agosto de 1960, pp.177-182, pelas muitas sugestões referentes à causa e sintomas do choque cultural que são mencionadas neste trabalho. Os exemplo são meus próprios, tanto como as implicações para o aluno de línguas. Outra boa discussão sobre o fenômeno do choque cultural encontra-se no *The Overseas Americans*, de Harlan Cleveland, Gerard J. Mangone, e John Clarke Adams (New York: McGraw-Hill Book Co., 1960) (revisto na última edição de *Practical Anthropology*, Vol.10, nº 1, pp. 45-48).

Quando fui a Paris pela primeira vez a fim de estudar francês, eu e muitos outros americanos iguais a mim achamos difícil entender quando e onde apertar as mãos das pessoas. Nós tínhamos a impressão de que os franceses apertavam as mãos o tempo todo e isso era totalmente desnecessário do nosso ponto de vista. Nós nos sentíamos tolos apertando as mãos tanto assim, e contávamos histórias que sabíamos sobre crianças francesas que apertavam as mãos dos pais antes de irem para a cama todas as noites. Estas histórias enfatizavam a “esquisitice” desse costume francês. Esta pequena e inconseqüente diferença de hábito nos apertos de mão foi suficiente para provocar inquietação, e combinada com centenas de outras incertezas provocou o choque cultural em muitos.

Em muitas regiões do Extremo Oriente, onde as pessoas são socialmente graduadas em extensão maior do que os americanos, a língua reflete as camadas sociais, a ponto da pessoa que fala ter de saber a posição relativa que assume para com a pessoa com a qual está falando para dirigir-se a ela de maneira adequada. Os membros da cultura aprendem desde cedo os sinais pelos quais as diferenças de status são demonstradas, e aprendem desde cedo a refletir este conhecimento em padrões de linguagem. Para o estrangeiro que está aprendendo uma língua, estes exemplos não são óbvios. Leva meses, e até mesmo anos, para aprendê-los e, enquanto isto, ele pode sofrer a tensão de não saber como falar com os estrangeiros, por mais que deseje agir apropriadamente.

Além disto, os americanos acham muito difícil ajustarem-se ao fato de serem, automaticamente identificados com uma classe muito mais alta da sociedade, em muitos países da Ásia e África, comparando com a que ocupavam em seu próprio país. Isto pode apresentar problemas de saber como se comportar, mas principalmente deixa o missionário numa tensão sensível quanto aos sentimentos cristãos, dada a importância de uma identificação com os membros das classes inferiores, que compreendem o grande volume da população local, e a impossibilidade de alguém levar a sério uma identificação dessas.

Centenas de americanos foram surpreendidos pela diferença de significado atribuída ao acenar das mãos em algumas partes do mundo. Minha esposa e eu estávamos olhando pela nossa janela no Vietnã, quando vimos uma senhora que conhecemos na frente da nossa casa. Minha esposa acenou-lhe amigavelmente e ela entrou imediatamente em nossa casa. Ela não sabia inglês e nós não sabíamos a língua dela. Ficamos ali parados, sorrindo de maneira esquisita uns para os outros. O que para nós significava um aceno amistoso, para ela significava “Venha cá”. Certamente não aconteceu nada de ruim com este gesto amistoso, mas foi um tanto desconfortável ficarmos ali sorrindo uns para os outros, sem saber o que deveríamos fazer em seguida! Este desconforto multiplicado milhares de vezes pode muito bem produzir o choque cultural.

O relacionamento certo para com os empregados é uma causa contínua de choque cultural entre os missionários. Eles querem ser gentis e cristãos, e refletir esta gentileza e o Cristianismo da maneira igualitária pela qual os americanos interpretam o Cristianismo nos relacionamentos sociais, mas isto entra em conflito com o entendimento local sobre a posição de um servo na casa, e com o que o servo acha que é agradável. Uma família missionária no Congo sofreu profundamente o choque cultural, centralizado principalmente no relacionamento com os seus empregados. Eles queriam que os seus servos participassem da família em um sentido igualitário americano. Eles queriam tratá-los como amigos, convidando-os à mesa, mas isto não era permitido pelos costumes e convenções. Eles não agüentavam ter essas pessoas em casa sem tratá-las como hóspedes. Por outro lado, para muitos americanos com a sua pesada parede protetora de privacidade

pessoal, a presença de servos na casa significa uma invasão. Eles reagem emocionalmente como se fosse uma intrusão. Sentem-se expostos.

O problema de quando aceitar e quando recusar tem sido uma causa freqüente de perturbação emocional. Em muitas sociedades, as pessoas não aceitam quando a oferta é feita pela primeira vez, mas elas e a pessoa que fez a oferta julgam através de dicas sutis da expressão facial, dos gestos e da entonação da voz, se a oferta foi feita seriamente da primeira vez e até que ponto a rejeição também deveria ser levada a sério. No devido tempo faz-se uma aceitação ou recusa, depois de apropriados protestos. As pessoas sabem, pelas dicas, quando a conversa chegou ao fim. Um amigo meu, um missionário americano que estudava em uma escola de línguas, parou um dia para convidar uma de suas professoras a entrar no seu carro a caminho da escola. Ela recusou e meu amigo descobriu mais tarde que a professora ficara furiosa por ter sido abandonada ali ao lado da estrada.

O choque cultural sofrido pelos americanos não-caucasianos no estrangeiro pode ser particularmente penetrante. Os negros que vão à África e as pessoas de raça mongólica que vão para o Leste da Ásia têm um sentimento de identificação com as pessoas da área na qual estão servindo. Contudo, logo descobrem que suas características culturais americanas são o fator importante que conta para o povo local, que de modo nenhum se identifica com elas baseando-se na cor da pele. Ofereceram a um missionário americano negro na África lagartas tostadas para comer numa refeição, numa casa que ele visitava. Quando ele não quis comê-las a dona da casa apanhou o prato e, levando-as para fora, saiu resmungando entre os dentes: "Homem branco!". À luz da história do relacionamento entre brancos e negros nos Estados Unidos, você pode imaginar que choque cultural foi aquele!

O temor do fracasso na participação da vida nativa é outra causa de choque cultural. Nós sabemos que não podemos nos sair bem nos estranhos movimentos da versão chinesa do xadrez que existe no Extremo Oriente. Quando experimentamos as artes e as ocupações que tomam a maior parte do tempo do povo local sentimo-nos lerdos e desajeitados. Nossa trabalho é comparável ao das crianças. Se temos uma inclinação fortemente pietista, temos receio de comprometer nossa moral com a participação, vendo um significado religioso perigoso em todos os passatempos.

Sintomas de Choque Cultural

Uma das principais maneiras pela qual o choque cultural se revela é a rejeição. Pode ser rejeição do país hospedeiro e o seu povo, com infundáveis queixas, censuras, críticas que são características de alguns grupos de americanos no estrangeiro. Nada parece estar dando certo e todas as reações são tingidas de amargura. A rejeição do país hospedeiro leva ao desenvolvimento de um isolacionismo pessoal protetor, e é a base sobre a qual florescem as comunidades do tipo "Pequena América", transplantadas para o estrangeiro.

A rejeição, por outro lado, pode ser dirigida contra o país de origem. Isto produz a pessoa que "se faz nativa" no mau sentido. Agora as queixas e as críticas podem ser dirigidas contra o país de origem e sua política, os companheiros americanos no estrangeiro e todas as implicações culturais do país de origem. Neste grupo encontram-se os esquerdistas expatriados de Paris e pessoas semelhantes na América Latina e na Ásia. Suas restrições morais são derrubadas. Vivem uma vida de imitação e dependência emocional de seu país hospedeiro. Estas pessoas são muito diferentes dos americanos bem-ajustados no estrangeiro que adaptam suas vidas perceptivelmente aos padrões locais até onde for prático, que têm um senso criativo de identificação mas que não perderam a

objetividade na seleção da vida que pretendem seguir. Sua adaptação não se baseia na rejeição patológica do seu passado, mas numa seleção sadia do que é valioso em todas as correntes culturais com as quais entram em contato.

A rejeição também pode ser dirigida de maneira particular contra a junta missionária, o comitê executivo do campo, os colegas que colocam o recém-chegado nesta situação intollerável. Sentimentos amargos sobre injustiças reais ou imaginárias começam a surgir. A política do campo é fortemente atacada. Os fracassos pessoais são considerados como falta de orientação adequada, pelo fato de ninguém tê-lo advertido de que seria assim, de que ninguém o protegeu deste sofrimento. Se a pessoa que sofre o choque cultural tem um senso de identificação com o país hospedeiro, pode censurar amargamente a missão e os seus colegas quando percebe uma falta de identificação assim da parte deles. Ela projeta a hostilidade que brota do choque cultural contra os símbolos da autoridade acima dela.

A rejeição da junta missionária e dos colegas missionários geralmente se relaciona com o choque que atinge fortemente muitos missionários, quando descobrem que, com o desenvolvimento de igrejas “indigenizadas” não se estabeleceu um novo papel para o missionário estrangeiro. Ele não sabe o que deveria fazer, ou não sabe como encaixar a sua própria imagem ou a sua chamada. Pode realmente ser uma experiência amarga e frustrante.

Ou, então, a rejeição pode voltar-se contra a própria pessoa. A pessoa que sofre o choque cultural pode sentir que é um fracasso, que para começo nem deveria estar lá, que possivelmente não vai conseguir fazer nada de bom. Acha que todo o dinheiro que está sendo gasto com ela — seu treinamento, seu equipamento e suas despesas de viagem — foi um desperdício. Ela se acusa de cada erro e sente-se totalmente derrotada quando não é um sucesso instantâneo em tudo o que tenta fazer. O seu problema pode ser complicado pelo fato de sentir-se culpada por causa dos sentimentos de rejeição e hostilidade em todas as direções.

A rejeição pode até mesmo ser focalizada sobre Deus. Foi Deus que o chamou para o trabalho missionário e o enviou àquele lugar. Deus deve ser o culpado por ter cometido um erro tão terrível.

A nostalgia do lar geralmente é um outro sintoma importante do choque cultural. Às vezes é preciso aguardar as primeiras férias para superar estas saudades e colocar as coisas de volta na perspectiva normal. A bravata do turista, que leva o viajante a cantar a superioridade das coisas lá em casa, é um exemplo dos efeitos do choque cultural. Depois de observar os turistas na Europa, eu pensei que a bravata do turista fosse uma característica particularmente americana, até que um dia eu viajei em um avião da Air France com um grupo grande de turistas franceses que voltavam dos Estados Unidos à Europa. Seu comportamento era surpreendentemente igual ao dos turistas americanos na Europa. Nenhum destes grupos se comportaria assim em casa, mas o deslocamento e o choque cultural consequente eram a causa.

Os símbolos do lar assumem proporções enormes para a pessoa que sofre choque cultural. Uma bandeira americana na cauda de um avião voando sobre uma remota cidade do interior, pode fazer passar um arrepião pela espinha de um habitante americano de um modo que nunca aconteceria em seu próprio país, ou em qualquer outro lugar, se ele não estivesse identificando-o com o lar sob um extremo sentimento de deslocamento e insegurança.

Uma pessoa sofreu durante todo um período de trabalho missionário desejando ardenteamente tomar sorvete com coca-cola (*vaca-preta*) e declarando que, quando voltasse aos Estados Unidos, tomaria sorvete com soda todos os dias. Quando ela voltou para casa

nas férias, não teve mais aquela vontade. Ela não precisou daquilo porque tinha então o que realmente desejava, seu lar e o ambiente familiar.

Logo depois da guerra eu morava em uma pensão francesa que não servia comida muito boa. Numa época em que eu me sentia extraordinariamente deprimido física e emocionalmente por causa de um ataque de desinteria, nós recebemos um pacote especial com frango frito para o jantar. Em toda a minha vida eu nunca provei uma coisa mais gostosa. O alimento era enlatado e certamente não era nada de excepcional, mas era uma coisa familiar e simbolizava o mundo que eu entendia. Outro sintoma importante do choque cultural geralmente é uma preocupação excessiva sobre germes e enfermidades. Algumas pessoas se transformam em lavadoras de mãos compulsivas. Uma missionária insiste que toda pessoa que entre em sua casa, tire os sapatos e lave os pés em uma solução de desinfetante antes de entrar.

Algumas pessoas recusam-se a comer alimento que lhes é oferecido com medo de ingerir germes. Ninguém pode viver normalmente em uma sociedade e recusar-se a comer com as pessoas dessa sociedade. Um missionário não pode viver seguindo livros de medicina quando estiver fazendo visitas nas regiões rurais. A enfermidade é um dos riscos envolvidos, uma possibilidade muito real, mas a pessoa que sofre o choque cultural fica profundamente perturbada com germes e enfermidades, perturbada muito além dos verdadeiros perigos físicos.

O choque cultural pode ser percebido na insistência de consultar médicos americanos e hospitais americanos no estrangeiro. Mesmo na Europa, com seus avançados padrões de medicina, os americanos percorrem centenas de quilômetros em busca de um hospital americano. Os americanos adiam, às vezes, tratamento dentário ou médico de que têm necessidade durante meses ou anos porque o médico local não é americano ou não estudou nos Estados Unidos.

O choque cultural é particularmente percebido na atitude dos americanos para com o bem-estar e educação dos seus filhos. Raro é o americano que coloca os seus filhos nas escolas locais. Quando surge a pressão (o que é inevitável que aconteça em muitos lugares) para que as escolas dos filhos dos missionários aceitem alunos da comunidade local, os pais missionários ficam muito temerosos. Eles vêem todo o tipo de consequências horríveis para os padrões da escola e para a moral dos seus filhos. Mais de um pai missionário, sofrendo de choque cultural, mudou-se para a comunidade da “Pequena América” para que seus filhos não tivessem de brincar com as crianças “nativas”.

Choque e Convalescença

Oberg menciona diversos estágios através dos quais muitos americanos no estrangeiro têm de passar. O primeiro estágio é o da fascinação, onde os recém-chegados não têm nenhum contato real com o país para o qual se mudaram porque os amigos, ou colegas, ou empregados de hotel ficam fazendo o papel de pára-choques entre eles e os seus problemas. Eles podem comunicar-se através desses pára-choques protetores e o mundo à sua volta estranha os seus modos.

Mas quando eles se instalaram definitivamente e entram em contato diário com os modos locais de fazer as coisas, enfrentando diversos problemas reais com empregados, transporte, água, telefone e outras coisas que eles antes recebiam como certos, começa a surgir a hostilidade. Os problemas que eles enfrentam são como símbolos da inferioridade da terra que os cerca. O fato do povo local ficar indiferente diante desses problemas é prova de que esse povo não consegue progredir. Eles acusam todos os que estiverem por perto. Milhares de americanos no estrangeiro recolhem-se para as suas “Pequenas

Américas”, importam arroz instantâneo para o Oriente Médio e Nescafé americano para os países que cultivam o melhor café do mundo, e se tornam totalmente detestáveis aos seus hospedeiros.

Finalmente, alguns adquirem um senso de humor, um atenuador da tensão, e a capacidade de ver o lado engranhado de tudo. Com isto, naturalmente começa a cura e, embora muitas tensões permaneçam, a convalescência é muito provável. Quando os problemas começam a parecer engranhados, já não são mais tão assustadores.

Finalmente, no bi-culturalismo, uma verdadeira vitória se obtém quando se atinge um grau de compreensão da nova sociedade, de modo que o indivíduo possa começar a reagir da maneira apropriada. Quando os novos padrões são aceitos e os novos sinais do que é certo são assimilados (com freqüência inconscientemente), e quando a língua se torna um firme fundamento para o repertório de comunicação do novo residente, as bases da tensão e da histeria são pouco a pouco removidas.

Choque de Língua

O choque de língua é um dos ingredientes básicos do choque cultural. Porque a língua é o meio de comunicação mais importante em qualquer sociedade humana, é a área onde jaz o maior número de dicas para os relacionamentos interpessoais. Quando o recém-chegado penetra em um mundo totalmente novo onde desconhece a língua completamente, ele é privado do seu meio principal de interação com as outras pessoas, fica sujeito a constantes erros, e é colocado no nível de uma criança novamente. Mesmo depois de semanas de estudo ele não é capaz de discutir mais do que o preço de um quilo de batatas. Ele não tem capacidade de exibir sua educação e inteligência, os símbolos que lhe deram status e segurança em casa. Ele conhece pessoas inteligentes e cultas, mas reage como se fosse uma criança ou um idiota porque não é capaz de dar uma resposta melhor.

O próprio exercício do estudo da língua em si proporciona choque cultural profundo a algumas pessoas. Muitas pessoas têm um bloqueio mental contra a prática de alguma coisa que elas não entendem. Mas elas não podem jamais entender uma língua até que a pratiquem o suficiente para que se lhes torne familiar. Elas se descobrem em um círculo vicioso — incapazes de aprender, incapazes de avançar sem aprender. Elas se apegam à muleta da tradução e desesperadamente tentam descobrir como traduzir do inglês para a língua local as coisas que elas querem dizer, e deixam que isto substitua o conhecimento da língua, enganando-se com a idéia de que tendo aprendido a formar os equivalentes de algumas declarações em inglês (até mesmo “pregar” sermões inteiros), já sabem a língua. Através deste processo perdem porções inteiras dela, podando-a com a sua insistência de aprendê-la através do inglês. E as porções que elas perderam são fontes sempre presentes de ansiedade, pois perdem grande parte do que se passa à volta deles.

A pessoa que está aprendendo a língua tem o sentimento incômodo de que as pessoas estão rindo às suas costas — e estão. Seu estudo é cansativo, maçante, frustrante. Nada parece ser lógico ou fácil, porque a lógica se identifica com modos familiares de falar e pensar. Baseia-se na sua língua e na tradição acadêmica.

Muitos dos americanos no estrangeiro que começaram a aprender uma língua acabaram rejeitando-a. O padrão de rejeição revela-se, às vezes, em uma diminuição do estudo, no desenvolvimento cada vez maior de contatos em inglês. Às vezes revela-se em enfermidade, genuína enfermidade física. Pode se expressar em animosidade contra os professores, amargura contra as pessoas que o obrigam a se fixar nos livros. As pessoas que têm um pequeno antecedente lingüístico usam isto como arma contra o programa de estudo no qual estão matriculados. Não encontrando todas as técnicas que sabem ser

úteis, acusam a sua situação de ser a culpada pelo seu fracasso em aprender. Outros ao seu redor estão aprendendo nas mesmas condições, mas elas dizem que o seu próprio fracasso é devido ao sistema antiquado de ensino que estão tendo. Algumas pessoas se voltam para serviços administrativos, justificando que são ocupadas demais para gastar tempo no estudo da língua. Algumas pessoas estão constantemente fazendo viagens, protelando isto e aquilo, e nunca aprendem.

A esposa de um missionário americano não só recusou-se a aprender a língua como também proibiu que fosse usada em sua casa pelos empregados (que sabiam falar um pouco de inglês) ou pelo seu marido, que fez algumas tentativas nesse sentido. Sempre que ela tinha empregados cujos nomes não soassem bem em inglês ela os mudava para "Pete" e "Sue" ou algo parecido.

Choque de Auto-Descoberta

O choque da auto-descoberta é, algumas vezes, uma parte importante do choque cultural, e quando acontece pode ser o começo da cura. A pessoa em choque cultural que não se descobre tem poucas possibilidades de ver as demais coisas racionalmente por causa do seu sofrimento.

Às vezes a auto-descoberta vem do franco confronto com a derrota total. O diretor do colégio, o educador tão respeitado em sua própria comunidade, o ministro de uma igreja grande e influente, o Ph.D., o médico que tinha uma boa clientela, o ministro chamado para evangelizar e enviado em uma aura de glória por sua própria igreja, todas essas pessoas podem descobrir que não têm mais muletas quando chegam em outro país. Na escola de línguas, a mocinha mal saída da Faculdade Teológica sem um respeitável título talvez esteja se saindo melhor no estudo da língua. Ou, pior ainda, a esposa que sempre se deprecia por ser tão distraída e de mal ter conseguido acabar o seu curso universitário porque sempre gostou tanto da vida social, descobre que aprender a língua é um divertimento, enquanto o seu marido luta sentindo-se completamente humilhado. O longo hábito do sucesso é destruído pelo fracasso.

Para tal pessoa o choque do auto-descobrimento pode ser difícil de aceitar. Há diferenças de aptidão e as pessoas que subiram tanto lá em casa talvez não se saiam necessariamente bem no estudo da língua. Mas todos podem aprender. E com o choque do auto-descobrimento pode vir a determinação de fazer o melhor apesar das dificuldades, de estudar duro, de aprender bem, de recusar-se a desistir diante dos sintomas do choque cultural, derrotando-os no desenvolvimento de um grau de bi-lingualismo e bi-culturalismo o mais depressa possível, mesmo quando o passo é mais lento do que se gostaria. Às vezes a pessoa que sofre do choque cultural descobre sua própria insegurança emocional. Ela se descobre comportando-se de maneira infantil sobre padrões de tráfego, dando vasão a explosões de mau gênio por causa de insetos ou sujeira, projetando os seus problemas sobre os outros e, conforme ela se descobre, aprende a enfrentar o seu problema de maneira mais racional, atacando suas dificuldades mais sistematicamente e retomando uma atitude mais sadia em relação à situação.

Algumas das bases emocionais do choque de língua e de cultura são muito profundas. A pessoa que titubeia em emitir certos sons em uma nova língua certamente sofre de uma perturbação emocional que retrocede à sua infância, e as dificuldades atuais estão apenas apertando o gatilho de problemas muito mais entranhados. A pessoa que contorce o rosto para arredondar os lábios, franzindo-os para articular as vogais, e continua a fazê-lo mesmo depois de semanas de treino e ajuda, precisa de auxílio psiquiátrico para que o estudo da língua tenha algum proveito.

Considerando que estes problemas estão profundamente entranhados e porque nós não gostamos de enfrentá-los, algumas pessoas jamais se descobrem no choque cultural. Um missionário de segunda geração falava o espanhol fluentemente quando jovem, mas “esqueceu” tudo quando voltou para os Estados Unidos a fim de cursar o colégio. Quando voltou à América Latina como missionário e entrou numa escola de línguas novamente, assassinava o espanhol. De vez em quando, quando se distraía, falava o espanhol perfeitamente e, então, voltava ao espanhol abominável outra vez. O espanhol fora rejeitado no colégio porque era “esquisito” em um ambiente americano. Ele continuava rejeitando a língua e não tinha ainda se descoberto.

Sinais de choque cultural têm se evidenciado em estudantes de alguns institutos de orientação lingüística com os quais estive ligado nos Estados Unidos. Nessas escolas os missionários recebem treinamento intensivo para aprender a língua no campo. Quando chegam ao instituto perdem seus costumeiros apoios. Todos, doutores e seminaristas, ficam no mesmo nível, começando um estudo novo e intensivo. O conteúdo intelectual do estudo é muito pequeno. O trabalho é principalmente uma questão de repetição, uma questão de aprender a flexibilidade do aparelho vocal, um hábito de mimetismo, um ouvido aguçado. Nossa sistema educacional é ajustado para obtenção de informações e não para a prática de habilidades. Neste ambiente pouco familiar, algumas pessoas começam a sofrer o choque de línguas. Uma inquietude toma conta deles diante da indefinição de tudo. Parece que não há nada que seja certo ou errado, a sua produção é simplesmente melhor ou pior, e parece que, de um certo modo, é sempre pior. Os teólogos prefeririam discutir a filosofia da linguagem em lugar de descobrir que não são capazes de articular as vogais que devem. Os professores costumam criticar o método pedagógico usado pelo instituto quando descobrem que não conseguem movimentar a parte de trás de suas línguas como as outras pessoas conseguem. Os médicos começam a duvidar de sua vocação missionária quando descobrem que há tanto problema em se distinguir uma entonação de outra.

Para muitos dos missionários graduados que passam pelo choque, esse é um momento de auto-descobrimento, um período quando eles descobrem racional e realisticamente que problemas vão enfrentar no aprendizado da língua e como atacar estes problemas.

Para muitos é um período de renovada submissão a Cristo. A realidade da dificuldade da comunicação transcultural desaba sobre eles fortemente; mas de um modo mais real do que nunca, eles tomam a decisão de continuar com a sua tarefa de obedecer a Cristo.

Isto, afinal, é o significado da auto-negação bíblica. Ela envolve uma conversão, uma descoberta do seu eu e uma alteração dentro desse eu.

Em lugar dos sintomas da rejeição e da insegurança, surge um conhecimento objetivo de forças e fraquezas, e com o conhecimento vem uma aceitação relaxada do eu, uma determinação de fazer o melhor possível sem fingimento. Com isto, vem a base para o bilinguismo e bi-culturalismo sem angústias e sem sofrimento emocional, embora não sem um trabalho longo e árduo.

Missionário viável: aprendiz, comerciante, contador de histórias

Donald N. Larson⁴

O que um agradável artigo pragmático para administradores e candidatos a missões está fazendo em um jornal como este? A resposta deveria ser óbvia: a disciplina de missiologia não está completa sem a aplicação da dimensão da metodologia e estratégia missionárias. Além disso, Larson, professor de Antropologia, destaca alguns pontos sutis, mas importantes na teologia aplicada, antes de tirar suas conclusões. No final, ele fala a todos os missionários. Se os seus 2 ou 3 primeiros períodos foram frustrantes, talvez você encontre aqui um “Eureka” para começar tudo de novo.

Quando o meu interesse por missões da Igreja Cristã foi despertado pela primeira vez, eu era velho demais para que me aceitassem como candidato em minha denominação. Mas, durante os vinte anos passados eu tenho trabalhado por trás dos bastidores, ajudando as pessoas a resolverem os problemas de língua e aprendizado da cultura no campo missionário. Desta posição fora do palco, eu tenho observado os missionários, as agências que os enviam, as comunidades missionárias locais e os nacionais cristãos e não cristãos em diversos campos. Destas observações tirei a conclusão de que, geralmente, há uma vasta brecha no conceito missionário sobre o seu papel e sobre como ele é visto pelos não cristãos de sua comunidade de adoção. O propósito deste artigo é examinar esta brecha e propôr modos e meios de fechá-la.

Por exemplo, recentemente eu conheci um jovem que se candidatava a um trabalho missionário de curto prazo no sudeste da Ásia e lhe perguntei o que ele ia fazer lá. Respondeu com toda a seriedade que ia “ensinar os nativos a plantar”. Eu insisti perguntando: “lá eles não sabem como plantar?” Ele pensou um pouco e então respondeu: “Bem, eu realmente não sei. Ainda não tenho uma idéia muito clara sobre o assunto.” Imagine o que os não cristãos de sua comunidade de adoção pensariam dele se o ouvissem dizendo estas coisas! Quer este jovem saiba ou não, estes asiáticos já eram lavradores muito tempo antes dos Peregrinos desembarcarem em Plymouth Rock e mesmo quando ainda não havia nenhum cristão em lugar algum.

⁴Extraído e traduzido com permissão do periódico *Missionology: an International Review*, vol. VI, nº 2, abril 1978. Donald N. Larson é professor de antropologia e lingüística no Bethel College em St. Paul, Minnesota e diretor do Instituto de Lingüística de Toronto. Anteriormente, ele serviu como diretor da Inter-Church Language School nas Filipinas.

Infelizmente, declarações como estas que foram feitas pelo jovem não são limitadas aos que vão para o campo missionário por curto prazo. Os missionários de carreira ignoram, às vezes, a experiência, os antecedentes e a visão de mundo dos membros das comunidades que os hospedam e não percebem como eles próprios são vistos. Esta brecha entre os missionários e os não cristãos das comunidades locais gera problemas de comunicação de muitos tipos.

Modelos Típicos de Encontros

Em um encontro com o missionário, que é visto como estrangeiro, o não cristão local tende a considerar o relacionamento entre ambos de um destes três modos. Ele usa a escola, o mercado e o tribunal como pano de fundo para os seus encontros com o missionário. Quando eles estão na escola, ele vê o missionário como professor e ele próprio como estudante. O propósito do encontro é transmitir informações que devem ser aprendidas. Quando eles estão no mercado, ele vê o missionário como vendedor e ele próprio como comprador. O propósito do encontro é vender ou comprar alguma coisa. Quando eles estão no tribunal, ele vê o missionário como acusador e ele próprio como acusado. Seu encontro trata de julgamento. Na escola, o professor diz: "Eu vou lhe ensinar uma coisa". No mercado, o vendedor diz: "Eu tenho uma coisa para lhe vender". No tribunal, o juiz diz: "Eu vou medi-lo com este padrão". Dependendo da cena, o nativo vê suas necessidades de maneira diferente. Na escola ele pergunta se tem necessidade de aprender o que o professor tem para ensinar. No mercado ele pergunta se precisa comprar o que o vendedor tem para vender. No tribunal ele pergunta se precisa levar a sério a acusação do juiz.

Mas será que um estrangeiro pode ensinar, ou vender, ou acusar um nativo? Será que o não cristão precisa daquilo que o missionário lhe apresenta? O missionário é capaz de transmitir o Evangelho através do papel de vendedor, professor ou acusador? São papéis eficientes? Estas perguntas são sérias.

Naturalmente, há outras maneiras de examinar os encontros dos não cristãos com o missionário além destas três analogias acima.

Dimensões da posição viável

O missionário típico de hoje talvez esteja prestando muito pouca atenção na *viabilidade* do seu papel. Se vamos nos apresentar como voluntários para missões e se quisermos ser produtivos e felizes, eu me certificaria de que o meu papel é viável sob quatro perspectivas: 1. a comunidade na qual eu resido, 2. seus residentes missionários, 3. a agência que me envia, e 4. eu mesmo.

Elaborando, o meu papel deve permitir que eu seja eu mesmo; que eu seja como sou. Deve também ser viável na comunidade missionária local. Se a comunidade missionária local não reconhece o meu papel e a sua importância, eu não seria capaz de sobreviver por longo tempo. Meu papel também deve ser viável do ponto de vista da agência que me enviou. Eu preciso do seu apoio e estímulo. Eu não posso sobreviver por muito tempo se eles não me derem um papel importante na sua comunidade. Finalmente, meu papel deve ser viável do ponto de vista da comunidade local. Eu não quero me exibir por aí nesta comunidade como uma espécie de monstro, ou desajeitado, ou espião, ou uma inutilidade. Esta questão de viabilidade na comunidade geralmente é desprezada. Não deveria ser. É importante, pois eu devo ter experiências positivas para poder continuar. Os residentes locais devem sentir-se bem com a minha presença em sua comunidade. Minha

contribuição deve reforçar e complementar o programa missionário em andamento. A agência que me envia deve ter uma sólida análise racional subjacente nos seus programas e oportunidades que me fornece.

Assim, o novo missionário deve buscar papéis que são simultaneamente legítimos diante destas quatro partes: eu, a comunidade que me hospeda, sua comunidade missionária e a agência que me envia.

Para o não cristão, os papéis de professor, vendedor ou acusador, podem ou não ser viáveis. O não cristão pode esperar que o intruso adquira o ponto de vista do nacional, antes que possa ensinar-lhe eficazmente o seu. Ele pode esperar que sobreviva no nível do nacional e dependa do mercado local antes que lhe possa vender bens importantes. Ele pode esperar que o meça por suas próprias leis antes de acusar os nacionais em termos de um padrão externo.

Um princípio de ordem parece ser importante: aprender antes de ensinar, comprar antes de vender, ser acusado antes de acusar. Um intruso pode ter de seguir esta ordem antes de ser viável, nestes papéis, ao nacional.

Os intrusos não podem viver à margem de uma comunidade sem chamar a atenção dos nacionais de maneira negativa. O termo “intruso” tem conotações negativas. Portanto, o missionário deve se tornar um nacional, pelo menos até certo ponto, se ele espera evitar estas reações negativas à sua presença e tornar-se uma pessoa valiosa na comunidade.

Se os nacionais relutam em aprender de um professor intruso ou de comprar de um vendedor intruso ou em aceitar as acusações de um acusador intruso, este não pode esperar realizar muito até que encontre novos papéis ou reformule os antigos.

Três Papéis

Até onde eu entendo, são três os papéis que o missionário pode desenvolver a fim de estabelecer viabilidade aos olhos do não cristão nacional: aprendiz, comerciante, contador de histórias. Eu primeiro me tornaria um aprendiz. Depois de três meses, eu acrescentaria outro papel: comerciante. Depois de três meses, um terceiro: contador de histórias. Depois de três meses, embora continuasse sendo aprendiz, comerciante e contador de histórias, eu começaria a desenvolver outros papéis específicos em minha ocupação.

Vou explicar. De sua posição de pessoa vinda de fora, o missionário deve descobrir um meio de dirigir-se para o centro se espera influenciar as pessoas. Alguns papéis vão ajudá-lo nesse movimento. Outros, não. Sua primeira tarefa é identificar aqueles que são mais apropriados e mais eficientes. Então, ele pode começar a desenvolver meios e modos de comunicar a sua experiência cristã através desses papéis nos quais ele encontrou aceitação.

Aprendiz

Mais especificamente, como aprendiz minha principal ênfase seria na língua, o primeiro símbolo de identificação de minha comunidade hospedeira. Se eu tentar apredê-la, saberão que os estou levando a sério — que eles valem alguma coisa para mim porque estou me esforçando para me comunicar com eles no nível deles. Eu aprendo um pouco cada dia e coloco em uso o que aprendi. Falo com uma nova pessoa cada dia. Digo alguma coisa nova todos os dias. Gradualmente, eu alcanço o ponto no qual entendo e sou entendido um pouco. Posso aprender muito em três meses.

Passo as minhas manhãs com alguém que me ajuda no aprendizado da língua (em um programa estruturado ou em um que eu próprio tenha feito para mim), com quem eu crio

o material que vou usar para falar às pessoas durante as tardes. Eu lhe mostro como deve me exercitar nesse material e, então, passo uma boa porção da manhã praticando. Então, de tarde, eu vou aos lugares públicos e faço contatos naturais com os habitantes locais, falando com eles o que for possível em meus conhecimentos limitados — começando logo no primeiro dia. Eu inicio uma conversa depois da outra, nas quais eu digo verbal e não verbalmente: “Estou aprendendo. Por favor, fale comigo e me ajude.” Com cada parceiro, eu pratico um pouco mais e adquiro um pouco mais de conhecimentos, desde o primeiro dia.

No final dos meus três primeiros meses, eu já entrei em contato com dúzias de pessoas e alcancei o ponto no qual posso fazer declarações simples, perguntar e responder a perguntas simples, descobrir para onde vou, aprender o significado de novas palavras que forem aparecendo e, o que é mais importante, sentir-me mais ou menos “à vontade” em minha comunidade de adoção. Eu *não posso* aprender a “língua toda” em três meses, mas eu posso aprender a iniciar conversas, controlá-las de maneira limitada e aprender um pouco mais sobre a língua com cada pessoa que vou conhecendo.

Comerciante

No quarto mês, acrescento um outro papel — o de comerciante, trocando experiências e opiniões com as pessoas de minha comunidade de adoção — vendo-os mais claramente como parte da humanidade, não apenas membros de diferentes comunidades ou nações. Eu me preparam para este papel através de períodos de residência em muitos outros lugares conforme as possibilidades, ou vicariamente, através de um curso em antropologia e campos relacionados. Também venho equipado com um jogo de fotos de 20 x 25 cm, ilustrando uma larga variedade de modos de vida do ser humano.

Durante estes outros três meses, eu passo as manhãs com o meu professor da língua conversando sobre as fotos de minha coleção. Assim, desenvolvo o meu conhecimento da língua desenvolvido nos três primeiros meses. Pratico a minha descrição destas fotografias e me preparam o melhor que posso para responder a perguntas feitas sobre elas. Então, de tarde eu visito casualmente a comunidade, usando as fotos como parte de minha demonstração “mostre e conte”. Eu falo o máximo que posso sobre como os outros vivem, como eles ganham a vida, o que eles fazem para se divertir, como sofrem e como lutam pela sobrevivência e satisfação.

No final desta segunda fase, eu me coloco não apenas como um discípulo, mas também como alguém que está interessado em outras pessoas e que procura trocar algumas informações. Meu conhecimento da língua ainda está em desenvolvimento. Eu conheço muitas pessoas. Dependendo do tamanho e complexidade da comunidade, eu me coloco como uma figura bem conhecida. Eu me torno uma ponte entre o povo da comunidade local e um mundo mais amplo — pelo menos simbolicamente.

Contador de Histórias

Quando começo o meu sétimo mês, passo a ênfase novamente para um novo papel. Agora eu começo a ser um contador de histórias. Continuo passando as manhãs com a pessoa que está me ajudando a aprender a língua. Agora eu aprendo a contar uma história bem simples às pessoas que conheço e a responder às perguntas da melhor maneira possível. As histórias que euuento são sobre a peregrinação do povo de Israel, a vinda de Cristo, a formação do novo povo de Deus, o movimento da Igreja em todo o mundo e também nesta mesma comunidade e, finalmente, a história do meu próprio encontro com

Cristo e a minha vida de cristão. Durante as manhãs desenvolvo estas histórias e as pratico intensamente. Então, de tarde, vou à comunidade, como faço há muitos meses, mas agora no papel de contador de histórias. Ainda sou um aprendiz no apredizado da língua e um comerciante, mas acrescentei o papel de contador de histórias. Eu partilho o máximo possível dessas histórias com muitas pessoas todos os dias.

No final desta terceira fase, já fiz amizades e tenho conhecidos. Já tive experiências incontáveis que nunca esquecerei. Deixei impressões positivas como aprendiz, comerciante e contador de histórias. Já estou pronto para outro papel, e outro e mais outro.

Reconsiderando a Viabilidade

Tendo este perfil em mente, vamos examinar esta atividade à luz de nossa discussão anterior sobre viabilidade. A figura 2 nos ajuda a focalizar os pontos:

Figura 2

PAPÉIS	DIMENSÕES			
	Residentes locais	Comunidade Missionária	Agência que envia	Missionário
Aprendiz	+	?	?	+
Comerciante	+	?	?	?
Contador	+	+	+	+

Na figura 2, o sinal de (+) significa que o papel é indubitavelmente viável. O ponto de interrogação (?) significa que uma discussão e esclarecimentos posteriores, provavelmente, são necessários antes que a viabilidade seja estabelecida.

Do ponto de vista dos habitantes locais, um estranho que está pronto, desejoso e capaz de aprender, provavelmente será bem recebido. Além disto, a pessoa comum nestas comunidades provavelmente tem uma curiosidade natural sobre pessoas de outros lugares. Esta curiosidade pode, provavelmente, ser aumentada e aproveitada por meio de um método delicado. Finalmente, o contador de histórias e de incidentes é comum em todas as comunidades. Todos fazem isso. Naturalmente, são regras que devem ser respeitadas. Eu presumo que alguém que já se estabeleceu como aprendiz e comerciante pode partilhar histórias e experiências suas com outras pessoas. Os habitantes locais, provavelmente, vão ouvir e talvez até mesmo ajudá-lo a contá-las.

Eu acho estes papéis viáveis. Eu gosto de aprender e saber como fazê-lo. Eu tenho um conhecimento geral dos diferentes modos de vida das pessoas e gosto das possibilidades inerentes ao papel de comerciante. Eu gosto de contar histórias e gosto de ouvi-las, especialmente quando o contador está profundamente envolvido nelas.

Mas, do ponto de vista da agência que envia e da comunidade missionária local, estes papéis podem ser questionáveis. Dos três, o papel de contador de histórias talvez seja o mais fácil de desenvolver, embora freqüentemente as pessoas achem que os missionários são sermonizadores, teologizadores ou conferencistas, e não contadores de histórias. A viabilidade do papel de aprendiz está aberta a perguntas. Um missionário novo, do qual se espera que seja um aprendiz no que se refere aos negócios de sua organização missionária local, nem sempre tem tempo nem é incentivado a conhecer os habitantes locais com mais intimidade. A viabilidade do papel de comerciante não tem sido amplamente testada,

embora eu creia que as agências que enviam e as comunidades missionárias locais deveriam considerar cuidadosamente a sua importância.

Por que não aproveitar o papel de aprendiz ao máximo? Muitas pessoas que vivem como estrangeiros percebem, mais cedo ou mais tarde, a sua importância. Por que não fazer o novo missionário partir com o pé direito — especialmente se houver recompensa na segunda e terceira fases? Além disso, o papel de aprendiz simboliza algumas coisas aos habitantes locais que são importantes na comunicação do Evangelho. A dependência e a vulnerabilidade do aprendiz transmitem, de maneira simples, as mensagens da identificação e reconciliação que são explícitas no Evangelho. Vir a ser conhecido como aprendiz não pode, certamente, prejudicar a comunidade missionária local. Talvez lhe faça algum bem.

A viabilidade do papel de comerciante talvez seja mais difícil de estabelecer — parcialmente por causa da sua novidade. Parece ser demasiado “secular”. Mas, do ponto de vista da comunidade, um papel secular pode ser muito mais aceitável para o estrangeiro. Vindo como algum tipo de “especialista sagrado”, o estranho gera todo o tipo de perguntas, objeções e barreiras. Mas ainda há outras considerações: este papel reforça a idéia do Evangelho como uma coisa para todas as pessoas. Exceto pelos antropólogos, demógrafos e alguns poucos especialistas, os cristãos provavelmente têm um entendimento mais amplo da variação humana do que qualquer outro grupo de pessoas, simplesmente por causa das nossas características multi-étnicas, multi-raciais e multi-linguísticas. O papel de comerciante complementa a apresentação mais formal do Evangelho através da participação do “conhecimento secular” essencial sobre os povos do mundo.

São óbvias as implicações aqui para a seleção, a orientação e avaliação de missionários. Uma discussão delas, entretanto, está além do alcance deste trabalho.

Conclusão

Enfrentamos uma situação difícil hoje, quando a estrela do colonialismo continua caindo e a estrela das igrejas nacionais que estão amadurecendo continua a subir. Os missionários tornam-se cada vez mais frustrados quando a viabilidade do seu papel é questionada. O mandamento bíblico desafia os cristãos a se tornarem um com aqueles aos quais levam a Palavra da Vida. Além disto, a história mostra que a vulnerabilidade e a flexibilidade são testemunhas poderosas para a operação do Espírito dentro do homem. Finalmente, se o movimento missionário deve continuar, novos papéis devem ser acrescentados e os velhos devem ser planejados de novo. Cada novo missionário pode preparar-se de um modo bastante simples e direto para atender as necessidades destes três papéis. Dentro do que estes papéis forem viáveis do ponto de vista da comunidade local, o novo missionário deveria começar com eles. Infelizmente, as agências que enviam e as comunidades missionárias locais talvez não estejam preparadas para aceitarem estas idéias. A mentalidade “vamos-logo-ao-que-importa” milita contra a idéia de se enterrar no aprendizado, na troca de idéias e no contar de histórias. Mas essa mentalidade precisa ser desafiada; pois se ela implica em papéis que isolam os missionários dos habitantes locais, é preciso desenvolver alternativas.

Há alguns meses atrás, em uma escola de aprendizado de línguas e cultura do Leste Africano, uma missionária me perguntou se eu sabia alguma coisa sobre elefantes. Quando eu respondi que não, ela me perguntou especificamente se eu sabia o que acontece quando um bando de elefantes se aproxima de um buraco com água que está rodeado por outro bando. Eu respondi que não sabia o que acontecia. Então ela me explicou que o chefe dos elefantes do segundo grupo dá meia-volta e se aproxima de costas do buraco. Logo que os

elefantes à volta do buraco sentem as suas costas, afastam-se e lhe dão lugar. Este é o sinal para os outros elefantes que o primeiro grupo está pronto a ceder-lhe o lugar ao redor do buraco.

Quando eu perguntei qual o ponto que ela estava tentando elucidar, ela declarou simplesmente e com ênfase: “Nós não entramos de costas”. O contínuo movimento de missões no mundo de hoje talvez exija que os missionários “entrem de costas” nas comunidades que os hospedam. Os papéis de aprendiz, comerciante e contador de histórias talvez não sejam apropriados para um método direto, mas podem ser necessários em um método que enfatize o “entrar de costas”.

Mecanismos sociais de desconversão

C. Timóteo Carriker¹

Muita pesquisa, tanto científica quanto popular, tem-se dedicado recentemente ao estudo de novos movimentos religiosos. Embora exista muita investigação empírica sobre a conversão e filiação a estes novos movimentos religiosos da perspectiva sociológica², pouca investigação procura entender os processos e o contexto social através dos quais indivíduos abandonam ou “desconvertem-se” destes movimentos.

Nossa investigação estuda a natureza da persistência da crença dentro dos novos movimentos religiosos e, consequentemente, o contexto e os processos sociais envolvidos na desconversão. Na investigação da persistência da crença, a natureza e a efetividade de estruturas de plausibilidade serão examinadas, o que, por sua vez, levantará a questão da maneira em que a descrença e a desconversão ocorrem. A tese central é que a desconversão ocorre com mais probabilidade depois da adoção de uma base social alternativa, que tanto justifica a transformação de realidade quanto legitima o processo transformador. A base social alternativa fornece uma estrutura mediadora de plausibilidade, comunicada ou diretamente por um “outrem significante”, ou indiretamente através da percepção do indivíduo dum grupo de referência e através da identificação do indivíduo com o mesmo.

O quadro teórico da primeira parte deste estudo se desenvolveu através do trabalho de David A. Snow e Richard Machalek (1982, pp.15-26), e afirma que sistemas de crença não-convencional não são necessariamente frágeis, nem devem necessariamente sua persistência ao poder de estruturas de plausibilidade. A crença não é, primariamente, uma “atitude científica” que exige a relevância empírica de estruturas de plausibilidade, e sim, tipicamente, uma “atitude natural”.

A segunda parte deste estudo se baseia no quadro teórico de Stuart Wright (1981), que afirma que estruturas mediadoras de plausibilidade fornecem a base social alternativa

¹reproduzido com permissão da revista *SIMPÓSIO* 29 (1985), pp. 71-84 e *EDUCAÇÃO* 9, 1984, pp. 97-129. Timóteo Carriker é Professor de Missiologia no Seminário Presbiteriano do Sul em Campinas, SP e Professor Visitante no Centro Evangélico de Missões em Viçosa, MG.

²Bainbridge e Stark, 1979, 1980; Balch, 1979; Bromiley e Shupe, 1979, 1980; Gerlach, 1974; Gerlach e Hine, 1970; Greil, 1977; Heinrich, 1977; Lofland, 1966, 1977; Lofland e Stark, 1965; Richardson, 1977, 1979; Richardson e Steward, 1977; Richardson, et al., 1979; Robbins, 1981; Robbins e Anthony, 1980; Robbins, et al., 1978; Snow e Machaleck, 1982; Travisano, 1970; Zygmunt, 1972

que o desconvertido adota. A desconvertão se descreve como um processo dinâmico e social no qual o indivíduoativamente se envolve. O modelo da desconvertão se apresenta como um processo de seis fases, sendo: 1) Intrusão e Interrupção da realidade, 2) Alienação e Afastamento, 3) Desmantelamento da estrutura de nômo, 4) Mediação de uma Nova Estrutura de Plausibilidade, 5) Desconvertão/Defecção, e 6) Aceitação da Nova Realidade.

Estes dois quadros, na superfície, podem parecer incompatíveis, desde que o primeiro aparentemente minimiza o papel de estruturas de plausibilidade na persistência da crença, enquanto o segundo maximiza o papel de estruturas de plausibilidade no processo de conversão. A tese secundária deste estudo é que estes dois quadros teóricos de fato são compatíveis e juntos ajudam a explicar o processo de desconvertão, bem como a natureza de sistemas de crença não-convencional. Esta compatibilidade se torna mais evidente através da discussão da natureza e da direção de estruturas de plausibilidade e seus papéis um pouco diferentes na persistência da crença e na mudança de crença ou de descrença. O movimento conhecido como “A Igreja da Unificação”, ou Tong-il (como é conhecido na Coréia, país de sua origem), servirá como exemplo para testar e ilustrar as teorias. Os dados concernentes a este movimento se derivam de fontes primárias e escritas, de entrevistas pessoais e de pesquisa anterior feita pelo autor.

A Persistência de Crença Não-Convencional e as Estruturas de Plausibilidade

Tanto a literatura popular quanto freqüentemente a literatura científica, pressupõem a existência de “estruturas de plausibilidade” elaboradas que servem para legitimar a persistência de crença nos movimentos (Bainbridge e Stark, 1980; Bittner, 1963; Festinger *et al.*, 1956; Prus, 1976; Simmon, 1964; Wallis, 1977). Isto é, freqüentemente se presume que os sistemas de crença dos novos movimentos religiosos sejam absurdos e, portanto, necessitam de estruturas poderosas de plausibilidade a fim de manter obediência aos movimentos. David A. Snow e Richard Machalek recentemente desafiaram esta presuposição e argumentaram que tais presunções podem mesmo funcionar como barreiras ao entendimento destes movimentos contemporâneos e religiosos e de outras crenças não-convencionais (1982).

As Estruturas de Plausibilidade

Snow e Machalek definem “estruturas de plausibilidade” como “os vários processos e estruturas mantenedores de realidade que servem para controlar, eliminar ou acomodar os desafios onipresentes que, presumivelmente, provém do mundo do bom senso diário” (1982, p.17). Berger e Luckman (1966, pp.154-155) asseveraram que “a realidade subjetiva...sempre depende” delas. Bittner (1963, p.934), Simmons (1964, p.250) e Wallis (1977, p.226) são alguns cientistas que pressupõem a necessidade destas estruturas para manter a crença e proteger os fiéis do mundo convencional.

Porém, a pressuposição da necessidade de estruturas poderosas de plausibilidade para a persistência de sistemas de crença não-convencional como uma explicação da persistência de crença nestes novos movimentos religiosos, ignora o fato de que todos os sistemas de crença, quer sejam convencionais, quer sejam não-convencionais, quer seculares, quer sagrados, dependem em parte de estruturas de plausibilidade. Unificacionistas (Igreja da Unificação) são freqüentemente acusados de minimizarem a ameaça à sua visão de mundo estratégicamente compartimentando e segregando suas crenças e seu comportamento, e desenvolvendo uma linguagem especializada, que faz com

que a conversa com um descrente seja ininteligível (Quebedeaux e Sawatsky, ed.s, 1979). Embora isto seja verdade, importa destacar que todas as crenças e todos os comportamentos são rotineiramente compartmentados e segregados, não somente no mundo moderno e burocrático, como também em todas as religiões convencionais, e mesmo as profissões e disciplinas acadêmicas e convencionais têm suas próprias linguagens especializadas.

Portanto, podem haver poucas diferenças qualitativas entre o poder de estruturas de plausibilidade para manter obediência aos sistemas de crença não-convencional e o poder de estruturas de plausibilidade para manter obediência aos sistemas de crença convencional.

Auto-validação de Crenças Não-Convencionais

O que explica a persistência de crença se as estruturas de plausibilidade não são, necessariamente, os agentes principais? Lofland (1966) relata que o sistema de crença da Igreja da Unificação era “logicamente impossível de se confrontar com evidência negativa e que não confirme o sistema”, porque era “programado para que todas as experiências e contra-argumentações pudesse somente produzir confirmação” do sistema. Um diálogo entre líderes deste movimento e vários teólogos cristãos numa ocasião (Bryant e Hodges, ed.s, 1978) confirma a pesquisa anterior de Lofland. Embora as crenças do movimento se apoiassem por várias estruturas de plausibilidade, eram a capacidade “de confirmação e espaço enorme e explanatório” que Lofland achou mais significantes.

Especificamente, dois elementos principais do sistema de crença da Igreja da Unificação servem para validar o sistema e fornecer um raciocínio e uma visão de mundo convenientes para os seus membros. Por um lado, qualquer coisa que beneficie o movimento se atribui à ação do ‘Pai Celestial’ ou aos espíritos benéficos. Por outro lado, qualquer coisa percebida como negativa, indesejável e impedativa ao progresso do fiel se atribui a uma origem Satânica ou demoníaca. Este sistema não possibilita fracasso, pois a própria ocorrência dum acontecimento fornece sua confirmação automática.

Além da natureza auto-justificativa de alguns sistemas de crenças, Borhek e Curtis (1975, pp.126-133) sugerem que todos os sistemas de crença têm várias lógicas e estratégias de validação embutidas neles. A primeira delas afirma que “uma crença empiricamente não-relevante protege uma crença empiricamente relevante”. Em outras palavras, uma reivindicação não-falsificável é usada para apoiar uma reivindicação falsificável. Uma reivindicação falsificável de muitos Unificationistas é que Sun Myung Moon é o novo messias que introduzirá o reino de Deus na terra. Uma reivindicação não-falsificável é que é possível que Moon fracasse, e neste caso, Deus tem preparado outras pessoas com a potência messiânica para substituí-lo (Bryant e Hodges, ed.s, 1978, pp.35-58). A crença numa força não-falsificável, portanto, protege a crença numa falsificável.

A segunda lógica de validação que protege as crenças da negação é o contrário da primeira. Afirma que crenças empiricamente relevantes são usadas para validar crenças empiricamente não-relevantes (Borhek e Curtis, 1975, p.129). Um exemplo comum disto é o testemunho frequente, pelos membros da Igreja da Unificação, de aparições e sonhos que “confirmam” a genuinidade de Sun Myung Moon. Um outro é a seleção de acontecimentos históricos que “encaixam” e “confirmam” a cosmologia do movimento. Que a “evidência” assume a forma de exemplos selecionados em vez de dados rigorosamente gerados não preocupa os crentes. Muito pelo contrário, tais exemplos fornecem “provas” suficientes e precisas para crença.

As estruturas de plausibilidade, portanto, operam para enriquecer o que já é logicamente auto-perpétuo.

A Dissonância Cognitiva

Porque os cientistas freqüentemente supuseram a fragilidade de sistemas de crença não-convencional, muita ênfase se dava não somente ao poder de estruturas de plausibilidade como também à idéia da dissonância cognitiva criada pelo problema de conciliar as discrepâncias entre a crença e a experiência. Bem (1970, pp.29,34), porém, argumenta, como Snow e Machalek (1982, p.22) sugerem, que a dissonância cognitiva pode ser menos um problema para o crente do que para o pesquisador. De fato, um diálogo relatado por Quebedeaux e Sawatsky (1979) e também por Bryant e Hodges (1978), ilustra a observação de que já houve evidência contraditória, às vezes, dos próprios membros do movimento. Snow e Machalek concluíram na sua pesquisa (1982, p.23) que, “ao contrário da crença na ciência, muitos sistemas de crença não exigem evidências consistentes e freqüentemente confirmatórias..... a evidência que não confirma pode simplesmente não ser reconhecida”.

Visto que mecanismos para a redução de dissonância são operantes na manutenção da crença, também a crença freqüentemente é mantida, porque qualquer evidência que não confirme, por mais convincente que seja ao descrente, passa despercebida pelo crente.

Conclusão

Uma razão por que cientistas sociais presumem a fragilidade de crenças não-convencionais é sua tendência de estarem mais preocupados com a explicação da crença do que com a explicação da descrença. Snow e Machalek (1982, p.24) sugerem que duas presunções existem para explicar a persistência da crença: 1) a crença é natural enquanto a dúvida exige um esforço “anormal” da vontade, a fim de vencer a inércia da pressuposição crente, e 2) a dúvida é natural enquanto a crença exige um esforço “anormal” da vontade, a fim de vencer a inércia do ceticismo. Os cientistas sociais tendem a concordar com a segunda suposição. Snow e Machalek, porém, asseveram que as pessoas são tipicamente inclinadas para a crença em vez de para a descrença (1982, p.24). Obviamente, estes dois autores manifestam a falta da perspectiva antropológica, pois ignoram a dimensão cultural do problema. Sua pesquisa se realizou dentro do contexto dos novos movimentos religiosos nos Estados Unidos da América. Se outras pessoas em outras culturas são “tipicamente” inclinadas para a crença em vez de serem inclinadas para a descrença, depende de dados ainda não colhidos e analisados de outras culturas e de outros sistemas de crença. Mesmo assim, a distinção é muito útil e bem introduz o problema a ser estudado no restante desta pesquisa. Se as pessoas são tipicamente inclinadas para a crença em vez de para a descrença, quais são os processos e o contexto social da conversão e da descrença?

Os Processos da Desconversão

Introdução e Teoria

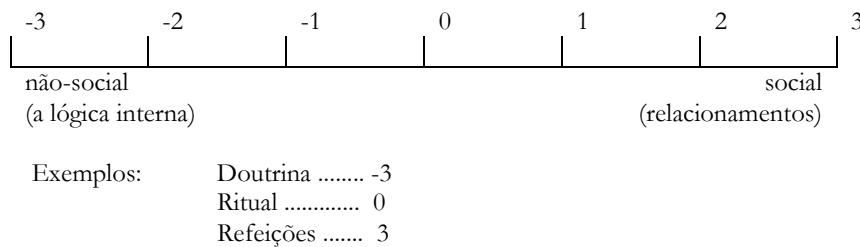
Stuart Wright (1981, pp.1-4) traçou estudos recentes sobre desconversão ou defecção e concluiu que, ou a defecção é vista como um processo estático (Mauss, 1969), ou os fatores sociais que poderiam influenciar o processo de defecção não são sistemas

estudados (Toch, 1965; Skonovd, 1979). Wright propôs um quadro teórico que não somente explica o papel de fatores sociais na desversão, como também reconhece o “desconvertido” como um indivíduo “ativo” no processo. Já que a desversão é um processo transformatório, a mudança na construção ideológica e na realidade social que se distinguem das anteriores é necessariamente subentendida. Atenção, então, deve ser dada aos fatores relevantes e operantes no contexto social de desversão, como por exemplo a adoção dum nova base social, mediada por um “outrem significante” ou por um grupo de referência.

A preocupação básica de Wright é que a “realidade” se informa e se mantém através da comunicação com um “outrem significante” ou com grupos de referência (1981, p.3). Um “outro significante” se define como “aquele que tem influência sobre o indivíduo através da interação direta num grupo de afiliação”, enquanto o grupo de referência é “aquele com que o indivíduo pode ou não ter contato direto, mas cuja perspectiva é adotada e internalizada como sendo do próprio indivíduo” (1981, p.3). O ponto forte desta pressuposição é que explica o papel dum *base social* que apoia as construções de realidade mudadas. A adoção da nova base social ocorre através das estruturas mediadoras de plausibilidade transmitidas ou por um “outrem significante” ou por um grupo de referência. O ponto fraco da pressuposição é de ser muito geral, não podendo especificar a maneira pela qual estes fatores sociais de desversão variam em contextos cultural e religiosamente diferentes. Porém, a Igreja da Unificação, tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, fornece a especificidade suficiente para verificar nossa pressuposição.

A desversão e a ressocialização são processos que descrevem um tipo de “transformação de realidade”, experimentada por pessoas nos seus contextos sociais. Segundo Berger e Luckmann (1966, p.154), a realidade subjetiva é informada e mantida através da interação ou comunicação com outras pessoas no contexto de “estruturas de plausibilidade”. Uma estrutura de plausibilidade se refere à “base social e específica e aos processos sociais necessários para a manutenção (da realidade)” (Berger e Luckmann, 1966, p.154). Desta maneira, as estruturas de plausibilidade legitimam as crenças e as idéias de membros dum grupo social. Por esta definição, as estruturas de plausibilidade são essencialmente sociais. A definição de Snow e Machalek, citada anteriormente neste trabalho, não exige o mesmo grau social, e sim, se define mais em termos estruturais e organizacionais. Ambas as definições incluem aspectos importantes de estruturas de plausibilidade em relação aos sistemas de crença (veja figura nº 1). Enquanto o autor reconhece a presença de aspectos não-sociais das estruturas de plausibilidade e, consequentemente, a definição mais ampla de Snow e Machalek, nosso entendimento principal enfatizará a composição social das estruturas de plausibilidade. Mesmo assim, deveria ser reconhecido que as estruturas de plausibilidade podem funcionar em níveis diferentes à medida que fatores sociais constituem o meio de plausibilidade (figura nº 1). Em outras palavras, em alguns casos, a legitimação pode ocorrer por meio de acontecimentos especificamente históricos, por lógica interna e por crença individual, necessitando pouca interação social. Em outros casos, e mais provavelmente, a legitimação ocorre através dos contatos especificamente sociais e do contexto social dum sistema de crença.

Figura n° 1
Níveis de Plausibilidade



As estruturas de plausibilidade podem ser definidas, além disto, pela sua localização entre grupos específicos e sociais e entre o grau de filiação ou não-filiação (veja as figuras n° 2 e 3). Dois fatores determinam os tipos de plausibilidade: a posição do grupo e a aceitação social (veja a figura n° 4). Os novos movimentos religiosos, tais como a Igreja da Unificação, são vistos pela sociedade maior como sendo “contra-cultura” ou como “desviados”, e assim podem ser chamados de sistemas de crença não-convencional. Os indivíduos ou são sócios (membros do sistema de crença não-convencional), ou são não-sócios (não-membros dele). As estruturas apoiadoras de plausibilidade (quadro n° 1 da figura n° 4) representam as estruturas de plausibilidade do sistema de crença não-convencional para os seus membros, ou (quadro n° 4 da figura n° 4) as estruturas de plausibilidade do sistema de crença convencional para os seus membros. Tanto o quadro n° 1 quanto o quadro n° 4 são exemplos de estruturas de plausibilidade, cuja função é de auto-legitimização. As características destes tipos de plausibilidade incluem a lógica interna e as interações de qualquer sistema de crença com seus próprios membros. As estruturas mediadoras de plausibilidade (veja o quadro n° 2 da figura n° 4) são aquelas duma crença não-convencional para os seus próprios membros. Exemplos destas estruturas dentro da Igreja da Unificação incluem o convite dado para intelectuais notáveis e para líderes de igrejas para conferências tudo-já-pago em hotéis de luxo, grandes campanhas de publicidade, desfiles públicos, e encontros (Hunt, 1978, pp.122-124; Robbins, 1981, p.215). A função principal destas estruturas de plausibilidade é fornecer legitimação pública, apoio para si mesmo e descrédito dos sistemas de crença convencional com um apelo para a conversão para o sistema.

Figura n° 2: Os Graus de Convencionalidade de Sistemas de Crença

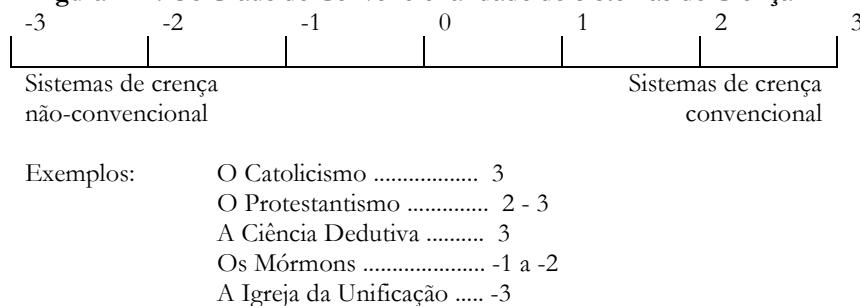
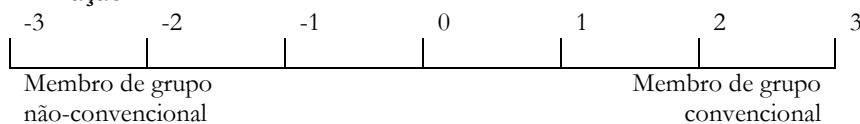
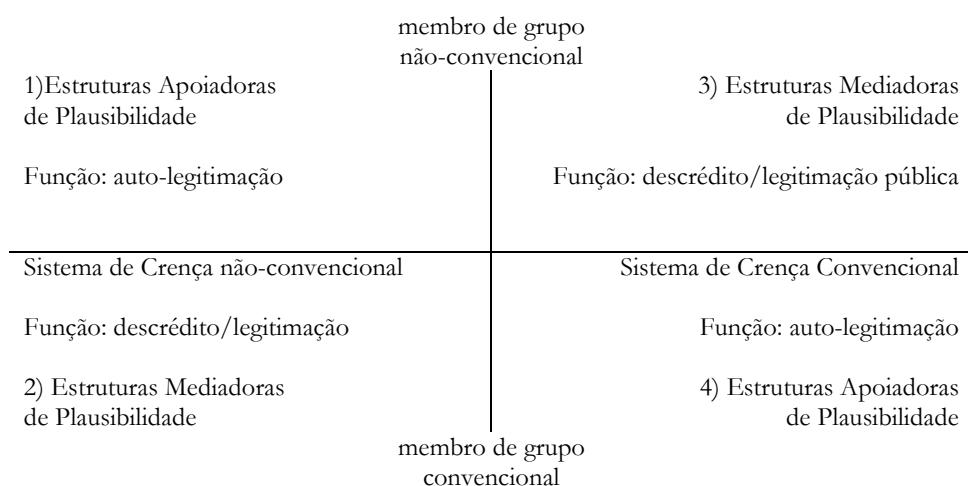


Figura nº 3: Os Graus de Convencionalidade**Afiliação**

- Exemplos:
- Sun Myung Moon -3
 - Inquiridor Interessado nos Mórmons -1
 - Católico Nominal 1
 - Médico 3

Figura nº 4: Direções de Estruturas de Plausibilidade em Relação à Afiliação ao Grupo e em Relação à Convencionalidade do Grupo

Exemplos:

- 1) A Igreja da Unificação procurando manter a persistência de crença entre os seus membros através de preleções,退iros, etc.
- 4) O Protestantismo procurando manter a persistência de crença entre os seus membros, através da Escola Dominical.
- 3) As crenças e o contexto social de catolicismo sendo oferecidos como uma estrutura alternativa de plausibilidade para um membro da Igreja da Unificação. O processo sendo de “desconversão”.
- 2) O apelo da Igreja da Unificação dirigido para não-membros através dos desfiles, encontros e jantares, o processo sendo de “conversão”.

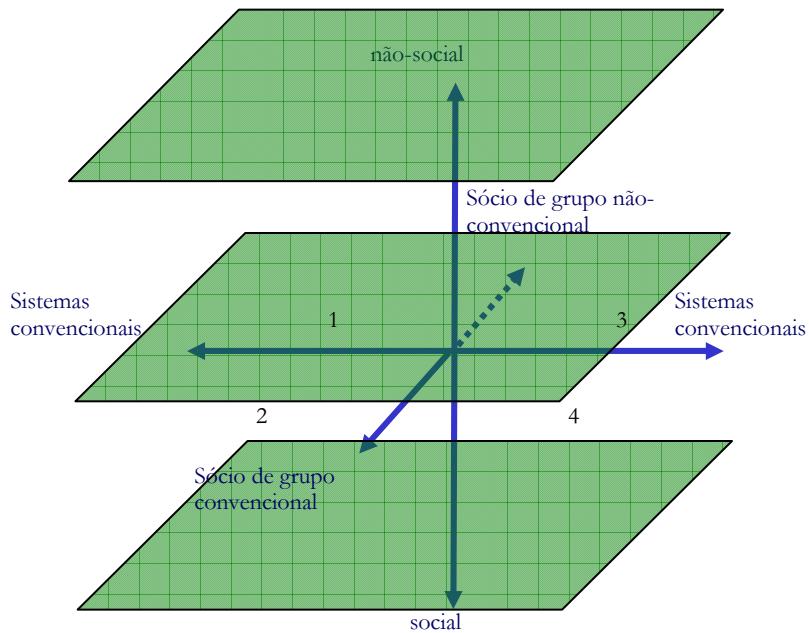
O quadro nº 3 representa as estruturas mediadoras de plausibilidade dum sistema de crença convencional para os membros dum sistema de crença não-convencional. Exemplos disto incluem contato com um “outrem significante” e o fornecimento duma base social alternativa. A função principal destas estruturas de plausibilidade é fornecer descrédito do sistema de crença não-convencional com um apelo para desconversão deste

sistema.

Tendo definido mais precisamente as direções e os níveis das estruturas de plausibilidade, este autor sugere que as conclusões de Snow e Machalek e aquelas de Wright a respeito do papel das estruturas de plausibilidade nos processos de crença e descrença não são necessariamente contraditórias, e sim, são baseadas tanto em níveis diferentes quanto em direções diferentes em relação às estruturas de plausibilidade (veja a figura nº 5). A pesquisa de Snow e Machalek se preocupa com as estruturas de plausibilidade caracterizadas pela divisão superior do quadro nº 1, enquanto a pesquisa de Wright se preocupa com as estruturas de plausibilidade caracterizadas pela divisão inferior do quadro nº 3. Também, Snow e Machalek estudaram o papel das estruturas de plausibilidade em relação à manutenção de crença, enquanto Wright estudou a relação dum outro tipo de estruturas de plausibilidade ao processo de desconversão e a descrença conseqüente. Reconhecendo estas distinções, continuaremos nossa discussão dos processos de desconversão, baseando-nos no quadro teórico de Wright.

1 & 4 Estruturas apoiadoras de plausibilidade

2& 3 Estruturas mediadoras de plausibilidade



Modelo

Wright assevera que “o rompimento da realidade subjetiva permite a intervenção possível dumha estrutura alternativa de plausibilidade quando o indivíduo descobre uma

base social distinta para dar legitimação aos processos de desconversão e a transformação da realidade" (1981, p.4).

Sendo sua base as entrevistas feitas com dezoito "desconvertidos" dos novos movimentos religiosos, Wright propõe um modelo processual de desconversão que serve como um padrão e tipo ideal (no sentido Weberiano) que os indivíduos seguem na transformação de realidade. Este modelo processual inclue seis fases (1981, p.6):

- 1) Instrução e Interrupção da realidade
- 2) Alienação e Afastamento
- 3) Desmantelamento da Estrutura de "nomo" (ou normativa)
- 4) Mediação de uma Nova Estrutura de Plausibilidade
- 5) Desconversão e Defecção
- 6) Aceitação da Nova Realidade

1) Instrução e Interrupção da Realidade

Este processo de defecção começa porque ocorre uma interrupção na realidade socialmente construída do membro do grupo. A interrupção pode ocorrer através de contato com não-membros do grupo, ou através de interação que perturba ou inquieta ou através de comportamento que especificamente desafia e ameaça a legitimação ou a sinceridade da crença, dos valores ou dos objetivos dos grupos.

Alguns testemunhos dados por correspondência ao autor, bem como várias biografias publicadas (Elkin, 1980), sugerem que ambas as formas são padrões comuns nas primeiras fases de desconversão da Igreja da Unificação. Devido à natureza um pouco seletiva dos dados, porém, mais pesquisa, com os controles suficientes, tais como o estudo de Wright, serão necessárias para confirmar, ou não, estas tendências.

2) Alienação ou Afastamento

Consequente à interrupção da realidade, o indivíduo experimenta a falta de reação às exigências do mundo social a que ele pertenceu. O indivíduo começa a ver criticamente as atividades, as crenças e o propósito do grupo social, o que resulta num senso de alienação. O membro começa a proceder nas atividades do seu grupo tendo apenas a aparência de participação, sem aproveitar, emocional e cognitivamente, da interação do grupo. Durante esta fase, o indivíduo tipicamente responde como um observador à medida que o afastamento acontece. O afastamento é importante, pois fornece uma retração e um isolamento temporário do grupo enquanto a avaliação está sendo feita. Se a avaliação leva a uma percepção pelo indivíduo de que as medidas apoiadoras da realidade oferecidas pelo grupo são insuficientes para sustentar o compromisso, então o indivíduo pode procurar adotar uma base alternativa de plausibilidade.

3) Desmantelamento

Uma vez que a influência da interrupção da realidade é percebida como "legítima", então o processo do desmantelamento da estrutura de "nomo" das crenças e dos valores é iniciado pelo indivíduo (Berger e Luckman, p.157). O desmantelamento envolve o desmontar das normas e da ideologia do grupo. O indivíduo examina mais ativamente o mundo social a que pertence. Já que a dúvida e o questionamento são desencorajados pela Igreja da Unificação, o seguidor fiel pode procurar suprimir o processo de desmantelamento, fazendo com que o processo seja mais lento e gradual.

4) A Mediação de uma Nova Estrutura de Plausibilidade

O processo de desmantelamento é acompanhado por uma estrutura mediadora de plausibilidade, pelo qual é oferecida ao indivíduo uma base social alternativa, que serve para reinterpretar e transformar a sua realidade subjetiva. Esta estrutura mediadora de plausibilidade pode ser transmitida ou diretamente por um “outrem significante”, ou indiretamente através da percepção pelo indivíduo de e identificação com um “grupo de referência”, que serve como uma base social para ajudar e apoiar as construções de realidade mudadas.

Por esta razão, as táticas de “desprogramação” são mal sucedidas, a menos que uma base social e alternativa seja percebida, pelo possível desconvertido, como uma estrutura mediadora e alternativa de plausibilidade.

Um “outrem significante” pode ser um parente, um velho amigo, um religioso ou um ex-membro do grupo que fornece uma interpretação alternativa do sistema de crença e das interações sociais do grupo. Conseqüentemente, uma estrutura alternativa de plausibilidade é proposta para legitimar a sequência total da transformação da realidade. A nova estrutura de plausibilidade serve tanto como um quadro de referência para o possível desconvertido analisar e comparar o sistema de crença do grupo social que ele está abandonando, quanto também para fornecer uma nova base social para legitimar o processo da desconversão. A influência anterior da interrupção da realidade maximiza a eficácia da nova estrutura de plausibilidade. Alguns desconvertidos relatam a influência dum grupo de referência na ausência de mediação direta por um “outrem significante”. Isto é, o indivíduo seria influenciado por grupos ou perspectivas que ele se sentiu obrigado a adotar depois do acontecimento da interrupção da realidade. A pesquisa de Wright indica que a mediação por um grupo de referência ocorre tão freqüentemente na desconversão como a mediação por um outrem significante.

5) Desconvergência/Defecção

A separação social do movimento religioso constitui o ato explícito da desconversão total. O indivíduo se desliga do mundo social em que ele participou anteriormente e da estrutura de plausibilidade que apoiou este mundo (veja o quadro nº 1 da figura nº 5). Os mecanismos estabilizadores que apoiaram a realidade do mundo social anterior não são mais efetivos para manter a legitimização do sistema de crença.

Ao deixar o mundo social do movimento religioso, o indivíduo executa o ato simbólico de “queimar-a-ponte” (Hine, 1969; Gerlach e Hine, 1970), que minimiza a possibilidade de voltar ao grupo religioso, porque isto comunica rejeição para os outros membros das suas crenças e do sistema de valores.

6) Aceitação da Nova Realidade

A aceitação numa nova realidade social, mantida através da interação e da associação com os outrens significantes, acompanha a desconversão. A aceitação dum nova estrutura de plausibilidade (veja o quadro nº 4 da figura nº 5) significa um tipo de “passagem-de-realidade”. A crítica para esta fase é a reinterpretar da realidade anterior à luz da nova realidade, o que permite que o indivíduo faça sentido da sua própria biografia. A tarefa da reinterpretar ou da reconstrução da realidade anterior é facilitada através da

confiança na estrutura alternativa de plausibilidade preexistente que legitima todo o processo da transformação da realidade.

Conclusão

O papel dum “outrem significante” e de grupos de referência é muito importante para o processo de desconversão e transformação de realidade, porque fornece uma interpretação alternativa do sistema de crença do movimento e, ao mesmo tempo, presta-se ao apoio emocional e social ao indivíduo durante o processo crítico de transição. O “outrem significante” serve diretamente como mediador da estrutura alternativa de plausibilidade, e isto permite a adoção duma base social alternativa para o indivíduo. Desde que os membros de novos movimentos religiosos tendem a racionalizar as falhas e quebras nas suas estruturas de plausibilidade (veja o quadro nº 1 da figura nº 5), então, sem uma nova estrutura mediadora de plausibilidade (veja o quadro nº 3 da figura nº 5), a desconversão provavelmente não ocorrerá.

O papel das estruturas externas de plausibilidade, particularmente no nível social, é decisivo para mediar a transformação da realidade dum novo movimento religioso, porque fornece uma base social alternativa para o possível desconvertido do movimento, e fornece o meio para o processo de descrença. Porém, as estruturas internas de plausibilidade do novo movimento religioso não são os fatores mais importantes para explicar a persistência de crença no movimento.

Sugestões Missiológicas

1) Confrontar as estruturas de plausibilidade dos novos movimentos religiosos não é o meio mais eficaz de encorajar desconversão dos movimentos e, muitas vezes, serve mesmo para confirmar mais ainda o membro do movimento no seu sistema de crença.

2) O contato pessoal dum “outrem significante” (família, velhos amigos, religiosos ou ex-membros) com membros dum novo movimento religioso serve para introduzir interpretações alternativas dos valores e das crenças do movimento, o que pode iniciar o processo de desconversão.

3) Se a crença é tipicamente natural, então as crenças e os valores dum sistema alternativo devem ser apresentados ao membro dum novo movimento religioso (exemplo: a estratégia de Paulo na confrontação com gnosticismo na sua carta aos Colossenses), em vez de desafiar as crenças do movimento.

4) O desafio da Igreja Cristã é fornecer uma base social alternativa para a interação com os membros dos novos movimentos religiosos. Isto é a chave para a desconversão destes movimentos para a comunidade e a fé cristãs. Os relacionamentos sociais (*Koinonia* para a igreja primitiva) e estilo de vida (conversão para os protestantes) são os elementos principais que levam a uma aliança com a sua fé.

Referências Citadas

- BAINBRIDGE, William S. e STARK, Rodney. “Cult Formation: Three Compatible Models”. *Sociological Analysis*, 40:283-295. 1979.
“Scientology: To be Perfectly Clear”. *Sociological Analysis* 41: 128-136.
BALCH, Robert W.. “Two Models of Conversion and Commitment in a UFO Cult”. Trabalho apresentado na reunião anual da Associação Sociológica Pacífica.

- BEM, Daryl J.. *Beliefs, Attitudes, and Human Affairs*. Belmont, Califórnia: Brooks/Cole, 1970.
- BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas. *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday, 1966.
- BITTNER, Egon. "Radicalism and the Organization of Radical Movements". *American Sociological Review*. 28:928-940, 1963.
- BORHEK, James T. e CURTIS, Richard F. *A Sociology of Belief*. New York: John Wiley, 1975.
- BROMILEY, David e SHUPE, Anson. *Moonies in America: Cult, Church, and Crusade*. Beverly Hills: Sage, 1979.
- "Financing the new Religions: A Resource Mobilization Approach." *Journal for Scientific Study of Religion* 19:227-238, 1980.
- BRYANT, M. Darrol e HODGES, Susan, ed.s. *Exploring Unification Theology*. New York: The Rose of Sharon Press, 1978.
- CARRIKER, C. Timothy. "Eu Sou Seu Cérebro" - *Sun Myung Moon: A Sedução da Igreja da Unificação*. publicação do autor, 1983.
- ELKIN, Chris. *The Heavenly Deception*. Wheaton: Tyndale, 1980.
- FESTINGER, Leon. *When Prophecy Fails*. New York: Harper and Row, 1956.
- GERLACH, Luther. "Pentecostalism: Revolution or Counter Revolution?" em *Religious Movements in Contemporary America*, por I. Zaretzky e M. P. Leone (ed.s). Princeton: Princeton University Press, 1974.
- GRELACH, Luther e HINE, Virginia. *People, Power, Change: Movements os Social Transformation*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1970.
- GREIL, Arthur. "Previous dispositions and Conversion to Perspectives of Social and Religious Movements". *Sociological Analysis*, 38: 115-125, 1977.
- HEIRICH, Max. "Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories About Religious Conversion". *American Sociological Review*, 83: 653-680, 1977.
- HINE, Virginia. "The Bridge-burning act". *Journal for the Scientific Study of Religion* 8: 211-226, 1969.
- HUNT, Everett N.; Jr. "Moon Sun Myung and the Tong-ii", em *Dynamic Religious Movements*, por D. J. Hesselgrave (ed). Grand Rapids: Baker, 1978.
- LOFLAND, John. *Doomsday Cult*. Englewood Cliff, N.J.: Prentice-Hall, 1966.
- "Becoming a wold-saver revisited" em *Conversion Careers: In and Out of the New Religions*, por J. T. Richardson (ed.): Beverly Hills: Sage, 1977.
- LOFLAND, John e STARK, Rodney. "Becoming a world-saver: A Theory of Religious Conversion". *American Sociological Review* 30: 862-874, 1965.
- MAUSS, Armand L. "Dimensiones of Religious Defection". *Review of Religions Research* 10:128-35, 1969.
- PRUS, Robert C. "Religious Recruitment and the Management of Discordance: A Sociological Perspective". *Sociology Inquiry* 46: 127-134, 1976.
- QUEBEDEAUX, Richard e SAWATSKY, Rodney. *Evangelical-Unification Dialogue*. New York: The Rose of Sharon Press, 1979.
- RICHARDSON, James T.. *Conversion Careers: In and Out the New Religions*. Beverly Hills: Sage, 1977.
- "A New Paradigm for Conversion Research". Trabalho apresentado na reunião anual da Sociedade Internacional para a Psicologia Política, 1979.
- RICHARDSON, James T. e STEWARD, Mary. "Conversion Process Models and the Jesus Movement", em *Conversion Careers: In and Out of the New Religions* por J. T. Richardson (ed.). Beverly Hills, 1977.
- RICHARDSON, James T. et. al. *Organized Miracles: A Study of a Contemporary Youth, Communal, Fundamentalist Organization*. New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1979.
- ROBBINS, Thomas. "Church, State and Cult". *Sociological Analysis* 42: 209-226, 1980.
- ROBBINS, Thomas e ANTHONY, Dick. "The Medicalizationn of deviant Religion: Preliminary Observations and Critique". *Yale Series of Working Papers in Sociology* (1), 1980.
- SIMMON, J. L.. "On Maintaining Deviant Belief Systems: A Case Study". *Social Problems* 11:250-256, 1964.
- SKONOVD, Norman. "Becoming Apostate: A Model of Religious Defection". Trabalho apresentado na reunião da Associação Sociológica Pacífica, 1979.

- SNOW, David A. e MACHALEK, Richard. "On the Presumed Fragility of Unconventional Beliefs". *Journal for the Scientific Study of Religion* 21: 15-26, 1982.
- STARK, Rodney e BAINBRIDGE, William. "Religions Commitment". *Journal for the Scientific Study of Religions* 19:114-128, 1980.
- TOCH, Hans. *The Social Psychology of Social Movements*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.
- TRAVISANO, Richard V. "Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations", em *Social Psychology Through Symbolic Interaction* por G. P. Stone e H. Farberman (ed.s). Waltham, Massachusetts: Ginn-Blaisdell, 1970.
- WALLIS, Roy. *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*. New York: Columbia University Press, 1977.
- WRIGHT, Stuart. "Deconversion and Reality Transformation: A Model of Defection From New Religious Movements". Trabalho apresentado na reunião anual da Sociedade para o Estudo Científico da Religião, 1981.
- ZYGMUT, Joseph. "Movements and Motives: Some unresolved issues in the Psychology of Social Movements". *Human Relations* 25: 449-6

Padrões de mudança religiosa em sociedades comunitárias

Alan Tippett⁷

O título no cabeçalho desta página relaciona religião e sociedade. Pessoas vivem em comunidades organizadas e nesta estrutura possuem uma fé e prática religiosa. Antes de discutirmos a importância de qualquer manifestação de mudança religiosa numa sociedade determinada, devemos entender como a religião e a sociedade se relacionam.

Isso nos leva à teoria antropológica da religião primitiva, embora o termo “primitiva” deva ser usado com cuidado e com qualificações. Toda religião possui uma enorme profundidade temporal e uma não tem o direito de chamar outra de “primitiva”. Mesmo formas que nos parecem simples são mais complexas que imaginamos. Têm seu próprio sistema lógico, simbolismo, teologia e ritual, com uma complexa cosmovisão, que certamente não surgiu da noite para o dia. Muitas vezes, nos encontramos na sombra da Darwin e seus contemporâneos, e dos religionistas comparativos que elaboraram uma teoria evolucionária da religião: que imaginava a crença como tendo se desenvolvido para chegar às grandes religiões, tendo o Cristianismo como alvo final. Esta teoria exigia que as formas aparentemente simples fossem representadas como *sobreviventes* do estágio primário no processo evolucionário. Estas idéias vieram de acadêmicos teóricos de escritório. À medida que a antropologia foi desenvolvendo seus métodos e técnicas, e surgiu a ênfase nas pesquisas de campo, tornou-se cada vez mais evidente que a religião primitiva era intensamente complexa e diversa. A possibilidade destas religiões serem sobreviventes numa linha única de evolução foi rejeitada. Embora ainda se ouça os nomes de B. B. Tylor e Sir. Jones Fraser, que nos alertaram primeiramente às novas dimensões para o estudo de religiões primitivas, já estamos muito à sua frente. Alguns problemas por eles levantados nunca se resolveram, mas eram de assuntos principalmente especulativos, como a origem da religião e a idéia de onde veio a alma. A ênfase, hoje em dia, é colocada na descrição de estruturas religiosas, de como funcionam os sistemas e o processo de mudança por que estão passando. Tylor nos deu a palavra *Animismo*, que ainda usamos. Fraser tentou diferenciar entre mágica, religião e ciência, e embora não aceitemos estas distinções, reconhecemos que são coisas diferentes. Alguns nomes se sobressaem na história da

⁷Extraído e traduzido com permissão de “Patterns of Religious Change in Communal Society” em *Introduction to Missiology* de Alan R. Tippett, Pasadena, William Carey Library, 1987, pp. 157-182. Alan Tippett foi Professor de Antropologia na Escola de Missão Mundial do Seminário Teológico Fuller.

antropologia e ainda falam ao nosso estudo do animismo - Marrett, Van Gennep, Lowie, Radin, Malinowski, Rivers e Wallace. Há outros, mas a missiologia tomou emprestado destes citados.

Teoria da Religião Primitiva em Missiologia

Entre os estudantes de religião “primitiva” existe uma noção de que a religião é o integrador da sociedade. Radin disse que:

a religião entre povos primitivos se preocupa com a manutenção de valores da vida e, já que não existem outros meios de expressá-los e mantê-los ali, ela permeia toda fase da existência (1937:15).

Mais recentemente, Wallace, discutindo o processo de estabelecimento de uma nova religião e de sua chegada a um nível estável, diz que daí por diante:

a religião funciona como uma espécie de governo para a sociedade, estabilizando seus membros e conseguindo a tendência de instituições a oscilarem e saírem da rota (1966:4 - ênfase acrescentada).

Lowie, num artigo em “Religion in Human Life” (Religião na Vida Humana), publicado postumamente em 1963, descreve como ele veio de uma posição de ateísmo manifesto para uma crença na importância fundamental da religião na sociedade humana. Esse é um estudo antropológico, não cristão. Aqui a religião é integradora. No seu livro, *Primitive Religiosa*, (1952: xiv-xvi), ele indica a aceitação da religião como uma característica universal da cultura humana (xvi); ele rejeita a definição de Taylor em, *Primitive Culture*, como mínima, porque é puramente intelectual (desejo de uma explicação, e deixa de fora o elemento emocional — xiv-xv), e então diferencia entre o racional e sobrenatural (xv).

“Em toda sociedade” diz ele, “há uma divisão espontânea da esfera da experiência entre ordinária e extraordinária”. Teoricamente, ele deve a Marrett, que viu o mundo cotidiano de pensamentos e experiências do primitivo como sendo de causa e efeito, mas com o senso do sobrenatural sobre o mero racionalismo prático (1914), e também a Soderblom, por sua idéia do sagrado (com qualificações). Goldenweiser (1946:416ss) também tinha falado de “sobrenaturalismo”. Estes eram estudiosos interpretativos, mas tinham um bom corpus de dados para examinarem. Pareceu-lhes que, embora o sobrenatural se sobrepusesse ao conceptualmente prático, ainda para o primitivo, ambos implicavam em causa e efeito na vida que conheciam.

Com Malinowski, os estudantes da religião primitiva abandonaram a teoria evolucionária de Fraser, e os papéis respectivos da mágica, religião e ciência ficaram mais claramente definidos. Fraser via o processo humano da mágica (a manipulação pelo homem de poderes supostamente escondidos) à religião (apelo a poderes supostos fora dele próprio), à ciência (explicação racional do universo). Malinowski via-as como três respostas diferentes. Ciência é a realização humana; Mágica é a tentativa de coagir o imprevisível; Religião é um apelo a poderes superiores por sua própria causa. No seu artigo, no simpósio, *Science and Religion* (1931:81), ele faz o seguinte resumo:

A religião dá ao homem o senhorio de seu destino, assim como a ciência lhe dá o controle das forças naturais; e a mágica o poder sobre o acaso, a sorte e os acidentes.

Rivers, que veio para a antropologia a partir da medicina, lutou com estas mesmas diferenças entre mágica, religião e medicina e achou na religião a crença em forças, o beneficiamento de poderes fora e maiores que o homem, enquanto que a mágica dependia da habilidade do homem de manipular os ritos (ele se preocupou especificamente com a feitiçaria), e a medicina compreendia o conhecimento e o controle de práticas que causam os fenômenos naturais que diminuem a vitalidade humana e causam a morte (1927:4). Destas diferenciações, Rivers derivou sua classificação de doenças entre primitivos como sendo causadas por agentes humanos, agentes não-humanos e por causas naturais (p. 7). Como o prognóstico depende do diagnóstico, feitiçaria tem de ser desfeita por contrafeitiçaria, mas a doença do espírito combatida pelo, digamos, sacrifício. Pelo menos alguns tipos de doença podem ser tratadas apenas por meios religiosos - quando nem o feiticeiro, nem o médico podem curar.

A diferença entre Malinowski e Rivers é provavelmente devida à diferença entre suas proezas. Coletando dados da mesma parte do mundo, eles concordam em diferenciar religião de mágica, e mágica de ciência, e também em reconhecer o papel do sobrenatural na vida humana. De minhas leituras de Rivers, creio que ele concordaria com a afirmação de Malinowski de que a religião padroniza os impulsos sociais e assegura a vitória de costumes e tradições sobre meras respostas ao instinto. A aceitação de Rivers da necessidade da cura pelo sacrifício sugere que aceitaria também a perspectiva de Malinowski do caráter público e festivo da religião e sua importância no tratamento de uma crise e restabelecimento da moral. Malinowski disse:

... a religião contraria as forças centrífugas do medo, desencorajamento e da desmoralização, e provê o meio mais poderoso para a reintegração da solidariedade abalada de um grupo e para o restabelecimento de sua moral (1984:53).

Aproximadamente na mesma época em que Malinowski estava elaborando estas teorias na situação de campo na Oceania, Radin, trabalhando com dados diferentes, devido a seu campo de trabalho, e com um quadro de referências diferente, chegou à conclusões paralelas. Ele estava preocupado com a dicotomia e a tensão de idéias na sociedade e expressou sua convicção de que “o ideal ético-religioso” desafia e critica o “ideal puramente mundano”, porque é mais capaz de alcançar a “felicidade e properidade desejadas”, enfatizando “os fatos mais importantes da vida, o senso de proporção que é o único que salva o homem da miséria e da destruição” (1927:90). Adicionamos, então, à função da religião de integrar o grupo, padronizando seus valores e restabelecendo sua moral, o elemento de sua influência moral. Isto está de acordo com Malinowski também, ao qual voltamos agora.

Malinowski estabeleceu seus pontos de vista sobre a importância social e individual da religião primitiva nos seguintes termos:

1. Uma cooperação social é necessária ao desvendamento de coisas sagradas e a aproximação de seres sobrenaturais. Um ritual de todo o coração da comunidade cria um ambiente de crença homogênea para aqueles que precisam.
2. A performance pública de dogmas religiosos é indispensável à manutenção da moral em comunidades primitivas; todo artigo de fé

produz uma influência moral. Para a moral ser ativa é necessário que seja universal.

3. A transição e conservação da tradição sagrada requer publicidade, ou pelo menos realizações (performances) coletivas. O dogma é inviolável. Aquele que crê deve estar convencido de que aquilo que aceita como verdade está seguramente preservado. Toda religião exige proteções tangíveis e de confiança para garantirem sua autenticidade (1948:69).

(muito abreviadamente, porém mantendo a terminologia de Malinowski).

Têm-se argumentado que as religiões diferem entre si por causa dos chamados *valores de identidade*, aquelas características essenciais à integração e sobrevivência no ambiente e economia, que uma dada sociedade prefira ou requeira por necessidade. Como Wallace mostra (1966:26), isto tende a conferir à religião uma identidade de classe étnica ou racial, e é lógico que depende da integração da sociedade. A relação entre a sociedade e sua religião é certamente muito grande. Os valores de identidade de classe ou étnicos — língua ou dialeto, arte e formas criativas, padrões de autoridade, tradições ocupacionais e dai por diante — representam uma religião extremamente coesa. Quando esta fé animista se confronta com uma possível mudança para o Cristianismo, o agente da mudança precisa entender a natureza dessa coesão. Ela explica tanto os movimentos para o Cristianismo quanto a resistência do grupo à conversão de indivíduos.

Mesmo Durkheim, cuja tese de que a religião venera não o deus mas a sociedade nunca foi provada, cria que a função da religião era de estabelecer as atitudes e noções que se julgassem necessárias à perpetuação da sociedade (1912). Na verdade, tantos estudiosos, com pontos de vistas tão divergentes, aceitam a idéia de que a função da religião é de garantir a segurança e sobrevivência da sociedade, que não precisamos de mais comentários. Só de passagem, porém, gostaria de sugerir que mesmo na nossa sociedade mundana, se a religião parece ter se tornado dispensável, é provavelmente porque a Igreja tem quase que perigosamente se esquecido de sua responsabilidade para com a sociedade e se preocupado demais com sua sobrevivência. É justamente nesta hora em que os feiticeiros deixam de ser “benfeiteiros” sociais para se tornarem “parasitas” sociais que o povo das sociedades animistas se volta para o Cristianismo. Já vi isto em mais de um campo missionário (Tippett 1970 b: 178-198).

Se a religião de uma sociedade é orientada para a sobrevivência da mesma, e sua tradição precisa ser salvaguardada, como pode ser mudada a religião? E quem pode iniciar esta mudança?

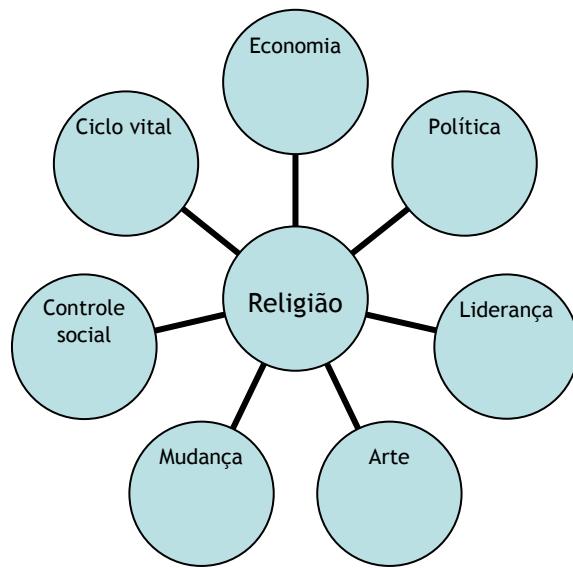
Discutindo a tese normativa e funcional (que instituições religiosas representam valores centrais e integram a sociedade porque são internalizadas por seus membros), Wallace diz que esta convicção dá à religião “um grau de primazia na mudança cultural” (1966:25). Esta noção, para mim, sugere duas coisas: (1) que muitas das mudanças sociais, as inovações aprovadas, que ocorrem na sociedade, passam pela peneira da religião, sendo ou iniciadas ou aprovadas por ela; e (2) que qualquer mudança normal na estrutura religiosa (conceptual ou manifesta) virá do seu interior. Se a religião é o integrador da sociedade, somente o próprio integrador pode mudar realmente o caráter de seu papel sem desmoralizar a sociedade. Mesmo quando inicia a mudança em seu próprio caráter, essa mudança tem de ser aceita pela sociedade.

Isto não quer dizer que não há maneiras não naturais de se mudar a religião: conquistas militares, por exemplo, ou rebeliões internas, ou catástrofes naturais são situações de crise perturbadoras onde a função da religião é de restaurar não a antiga

ordem, mas o equilíbrio. A mudança pode ser drástica e comprometedora, mas terá de ser aceita primeiro pelo sistema religioso e só então pelo povo. Novamente foi Wallace que nos lembrou (1966:27-28) que a função da religião “não é meramente de apoiar e inculcar valores, mas também de criar meios para a resolução de conflitos” da sociedade. Ele está falando de tensões surgidas na própria sociedade, mas quem mais pode tratar de tensões impostas por pressões externas? Toda a questão da *situação de “stress”*, especialmente se a situação for suficientemente grande para a afetar todo o grupo, é carregada de importância para o agente de mudança direcionada.

Tal agente de mudança é o pastor ou missionário cristão, quer trabalhe transculturalmente ou não. Depende de suas operações em dois pontos: (1) no ponto da possível conversão de um grupo, e (2) quando a situação de “stress” cria um estado de desequilíbrio dentro do grupo existente e são necessárias algumas modificações (estruturais e teológicas).

O impacto quantitativo do primeiro é algum tipo de conversão de grupo, e a renovação orgânica do segundo tenho descrito em minha literatura sobre o “Crescimento da Igreja”, emprestando o termo de Wallace (1956), como *movimento de revitalização* (Tippett 1967a: 348, 350, 352, 1970 a: 67-70). Em ambos os casos aconteceram mudanças religiosas, mas depois do processo completo a sociedade se encontra novamente no que Wallace chama de “uma situação estável”, e a religião renovada continua como o integrador ou dirigente da sociedade. Apesar das diferenças precisas na estrutura e operação da nova sociedade ou religião, as pressuposições básicas da segunda situação estável são as mesmas que as da primeira, como acho que posso demonstrar usando um modelo simples. No caso de mudança religiosa por conversão de um-em-um, a



desmoralização sob a aculturação, e a submissão devida à opressão ocidental, o modelo será diferente. Mas a conversão de grupo e revitalização tiram a sociedade da crise para uma situação estável semelhante. O modelo básico é o seguinte:

Muitos dos antropólogos que tenho encontrado são agnósticos. Por enquanto, reconhecem a necessidade da religião numa sociedade tribal como um mecanismo social para a integração e preservação do modelo de vida; porém, encaram-na como dispensável. Vivem sob a sombra de Fraser. Algum dia, essas sociedades terão evoluído do estágio da religião para o estágio da ciência, e daí não haverá mais necessidade de religião. Mas existem outros que já pensaram sobre o assunto com mais cuidado. Respondendo à questão “será que a religião vai sobreviver diante do iluminismo científico?”, dizem que certamente que sim, porque a história tem demonstrado a “transferência do sentimento religioso a novas manifestações do Extraordinário ou Santo, nunca a extinção do sentimento em si (1952:345).”

A partir deste preâmbulo teórico, examinaremos agora quatro tipos básicos de mudança religiosa relacionados à passagem do animismo ao cristianismo, e tentaremos demonstrar como o novo estado pode ser ou satisfatório ou insatisfatório, e as consequências disto para a estabilidade da nova igreja plantada desta maneira.

Um estudo histórico do relato do colonialismo — tanto do tipo imperialista quanto comercial — nos últimos duzentos anos mostra como tribos inteiras têm sido desmoralizadas pela aculturação, como a população decresceu e uma doença sinistra de apossou do povo. Um grande número de comunidades, anteriormente poderosas e produtivas, desapareceram completamente. Outras sobreviveram como grupos bem pequenos, com um número de pessoas reduzido demais para o equilíbrio necessário ao funcionamento de suas instituições tradicionais. [ex. instituições religiosas dos Bororo (Heustis, 1963)]. Muitas das ilhas que continuam vazias no Pacífico, foram despovoadas pelo contato cultural e, principalmente, pelo comércio de escravos do século passado (Tippett 1956: 1967a: 20ss). Mesmo onde as vítimas não foram exterminadas, os sobreviventes perderam a distribuição e equilíbrio populacional de tal forma, que as instituições se desfizeram. O antropólogo inglês, Rivers, editou um livro de ensaios sobre *A Despovoação da Melanésia* (1922), no qual seu próprio artigo era sobre o fator psicológico: uma perda de interesse pela vida. Ele mostra o interrelacionamento dos vários aspectos da sociedade e como um afetava o outro. Missões e Governo foram responsáveis por terem removido costumes pagãos e imorais sem tomarem conhecimento de suas funções ou substituirem-nos. O resultado foi que deixaram *vazios culturais*, que privaram o povo de atividades culturais essenciais e do gosto pela vida. Este é um ensaio importante e muito citado (para sua aplicação à Igreja, veja Tippett, 1967a: 25-26, 147-159).

Em alguns lugares, a população decresceu continuamente por setenta ou oitenta anos, e administradores e missionários, alarmados com isso, fizeram pesquisas para descobrirem as causas. Com o tempo, o povo se adaptou à aculturação e seu número começou a crescer novamente. Foi apenas devido à sua virilidade e grande número que conseguiram sobreviver o tempo suficiente para se adaptarem: foi assim com Fiji, onde a vigilância missionária forçou o Governo a agir e criar uma comissão de exame do problema de despovoação. A população das ilhas Fiji tinha caído para menos de cem mil — um terço do que era quando havia começado o contato cultural. Hoje em dia é de quase um quarto de milhão. A experiência do Havaí é menos satisfatória. Apenas dez mil havaianos puros sobreviveram. Hoje há também umas cem mil pessoas parte-havaianas. Há menos de dez mil que são parte-fijianos. Estas estatísticas nos dizem outra coisa sobre o contato cultural. O historiador, Derrick, atribui o declínio cultural do Havaí ao álcool em grande parte (1936). O comércio de sândalo, a caça à baleias, o comércio de armas e munição, o tráfico de escravos, as doenças venéreas, foram todos responsáveis. Contra estes males, os missionários eram virtualmente o único corretivo. Travaram uma nobre luta contra um mal apóia o outro, e por isso foram injuriados por capitães e marinheiros românticos. A

disponibilidade recente de fontes primárias sobre o Pacífico do século passado tende a apoiar as afirmações dos missionários sobre o que estava realmente acontecendo.

Não tenho depoimento sobre algumas das políticas e técnicas adotadas no princípio do trabalho no Havaí, mas insisto que ele seja avaliado com senso histórico, com base no caráter do Puritanismo Americano daquele tempo; tendo dito isto, devo acrescentar que tanto os missionários quanto a Direção Americana têm recebido tratamento severo e injusto deste começo até hoje. Se há justiça e juízo de Deus, estou convencido de que algum dia James Michener e a Mirish Corporation terão de responder pelo que fizeram. Mas, para nosso atual propósito a relevância da missão no Havaí está naquilo que ela diz sobre a noção de desmoralização.

O processo de desmoralização sob influência aculturativas, pelo que se tem culpado injustamente os missionários, começou muito antes de que as ilhas vissem o primeiro missionário. Durante as três décadas entre a chegada do capitão Cook e os missionários, os fatores de distúrbio que descrevi acima realizaram seu terrível trabalho, e assim, quando o *Thaddeus* chegou em 1820, o Havaí estava em mau estado.

O quadro melhor e de maior confiança do que aconteceu nos primeiros tempos das missões no Havaí, e isto apenas dos primeiros sete anos, é descrito em *Grapes of Canaan* (1951), de Albertine Loomis. Este livro só utiliza fontes primárias e sei que a descrição é correta porque também trabalhei com os documentos. A senhorita Loomis, no “Prelúdio”, fala da desmoralização do período pré-missionário desta maneira:

...Muitos tipos de homens brancos vieram ao Havaí. Vieram para o abastecimento e para a fuga. Lutaram pelo rei, foram coniventes na rebelião, e buscaram concessões para casas de comércio distantes; fizeram fortunas, se tornaram favoritos do rei, casaram-se com mulheres chefes e criaram famílias de meia-casta; beberam, jogaram, brigaram, tumultuaram, desertaram seus navios, namoraram moças morenas e geraram inúmeros “órfãos”.

E novamente ela fala de referências nos registros dos navios à aquisição de provisões — porcos, verduras e aves — primeiramente por preços irrisórios, e depois com os preços subindo.

E quando argolas de ferro e buris não foram mais suficientes, os comerciantes deram rum e vinho de seus estoques ou tecidos finos e linho ou chapéus de castor e escrivaninhas.

Os chefes das ilhas se tornaram astutos à medida que o jogo do comércio se desenvolvia. Aprendenderam a tirar mais dos fazendeiros e pescadores e a pedir mais dos estrangeiros que competiam entre si. Com o tempo só se contentavam com as coisas maiores, mais exibíveis e freqüentemente mais mortais que o homem branco pudesse trazer: mosquetes e munição, peças de campo de latão ou armas ofensivas dos navios, e às vezes os próprios navios. Em troca disso, os chefes encontraram nas suas florestas de sândalo um produto pelo qual os comerciantes brancos empenhariam suas almas, e a pobre plebe foi aticada às colinas para cortar, serrar e transportar a madeira cheirosa.

Eventualmente, o comércio se tornou um monopólio, os chefes suprindo apenas Kamehameha e os homens brancos comprando apenas através dele:

Ele adornou seus palácios, encheu seus depósitos, amontoou “dólares” espanhóis em seu tesouro e encheu seus ancoradouros de navios estrangeiros.

Esta é apenas a parte econômica do processo. Não toca em assuntos como a prostituição, que os missionários enfrentavam cada vez que um navio chegava ao porto, e era um padrão bem estabelecido quando eles chegaram. Uma olhada de leve a estas descrições será suficiente para notar que muitas das características básicas da estrutura social estavam se desfazendo — fazendeiros e pescadores estavam sendo explorados pelos chefes além da sua autoridade normal, o rum e o vinho estavam levando à brigas e tumultos e destruindo relações sociais e programas de trabalho, o jogo estava introduzindo um valor indesejável, a vestimenta ocidental foi adotada como símbolo de status, as armas e munições nas mãos de um chefe lhe deram uma superioridade que não teria conseguido de outra maneira, e isto levou a um monopólio do comércio. As ilhas foram desnudadas vagarosamente de suas florestas de sândalo, o povo foi escravizado para dar continuidade ao comércio, a generosidade da ilha cedeu lugar ao regateio com objetivo de lucro e à extorção, e os brancos, para quem não havia lugar no sistema social, se tornaram figuras permanentes no cenário. Todas essas evidências de desmoralização podem ser bem documentadas. Eu mesmo posso fazer isso de fontes primárias. Isto foi o que os missionários encontraram quando chegaram — como Michener deve ter sabido muito bem. Pode-se tratar extensivamente de qualquer um destes pontos⁸. Esta desmoralização foi uma condição crescente nos anos entre a visita de Cook e a chegada dos missionários.

Deve ter ficado cada vez mais aparente para o rei e seu sacerdote principal que seu sistema religioso simplesmente não tinha recursos suficientes para manter a sociedade. Muitos dos reais valores sociais havaianos tinham se perdido. O país se dividiu pelas guerras, foi administrado por brancos. A nova classe de comerciantes brancos não tinha lugar no sistema. Os visitantes brancos não distinguiam uma prostituta de uma mulher tabu. Também não nos admiramos de que o rei, bem como seu sacerdote principal, estivessem prontos a desistir de seu sistema religioso. Este já tinha se tornado um anacronismo há muito tempo. A primeira coisa de que o grupo missionário tomou conhecimento, antes mesmo de pisar no Havaí, foi (e estou citando de uma carta havaiana, 1820):

Tamahamaha morreu. Quebraram-se os tabus. Queimaram-se os ídolos.
Os Moreeahs foram destruídos e o sacerdócio abolido.

e isto testemunhado por cinco assinaturas: Bingham, Chamberlain, Whitney, Ruggles e Loomis. Este também não é o único relato deste evento histórico; no diário missionário encontramos a referência ao tabu explicada nestes termos: “os homens são todos Inoahs, ou seja, eles comem com as mulheres” e isto se dá “em todas as ilhas” — mostrando o

⁸O mito popular diz, por exemplo, que o missionário forçou as pessoas a se vestirem. Acho que encontrei 20 referências, ou mais, de que isto aconteceu antes de sua chegada. O chefe Kalanimoku, ao encontrar o grupo missionário em sua chegada, vestia uma “jaqueta branca encardida, um colete de seda preto, calças nanquim, meias brancas de algodão, sapatos, gravata xadrez e chapéu alto.”; ele era o “primeiro ministro” e este era seu símbolo de status. Nenhum missionário poderia ter convencido o chefe orgulhoso a usar estas coisas. Foi sua própria idéia.

alcance do movimento e sua difusão geral. O diário demonstra o medo diante da instabilidade geral e da falta de sobriedade do novo rei. Fala da sua dureza quanto à religião, de seu relacionamento com os brancos e a sua disposição de melhorar seu aprendizado. Vi também o texto de outra carta contemporânea sobre este assunto, escrita por um marinheiro. Isto aconteceu em 1819. Os tabus foram quebrados pelo próprio rei. A parafernália sagrada foi queimada e os santuários espolizados pelo sumo sacerdote Hewahewa. A guerra civil estourou no local imediatamente, usando o iconoclasmo religioso como desculpa para aspirações políticas; mas os rebeldes-tradicionalis caíram diante das forças do rei iconoclasta. Tudo já tinha se acabado antes da chegada dos missionários. Nada tinha substituído os velhos tabus ainda. Era um país sem lei e sem ordem — a não ser pelo braço de um rei bêbado e um explorador econômico (HMCS, 1967:2). Quem olha mais superficialmente para tudo isto é James Michener, que supostamente trabalhou cinco anos em seu romance, e que descreve a desmoralização como resultado da atividade missionária.

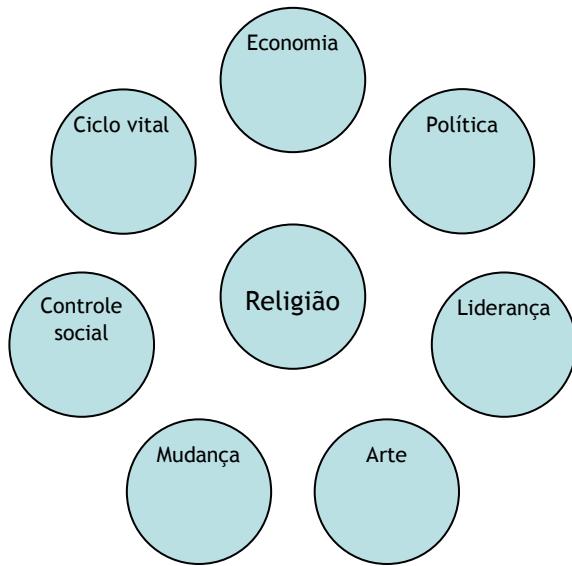
A representação da chegada dos primeiros missionários foi um dos eventos na Celebração do Sesquicentenário de Honolulu. Fiquei feliz em testemunhar o acontecimento e ouvir um havaiano, que conhece a história do Havaí, falar sobre o tema: “Porque me alegro que eles tenham vindo”. Ele começou lembrando sua audiência de que os havaianos tinham rejeitado seu sistema religioso e seus deuses antes da chegada dos missionários e portanto estavam numa situação social precária. Ele disse:

Quando um povo perde os fundamentos pelos quais determina o que é certo e o que é errado, justo e injusto, está em sua cama de morte e pronto para morrer. A não ser que haja um novo caminho, ele não pode viver. Os missionários trouxeram esse novo fundamento.

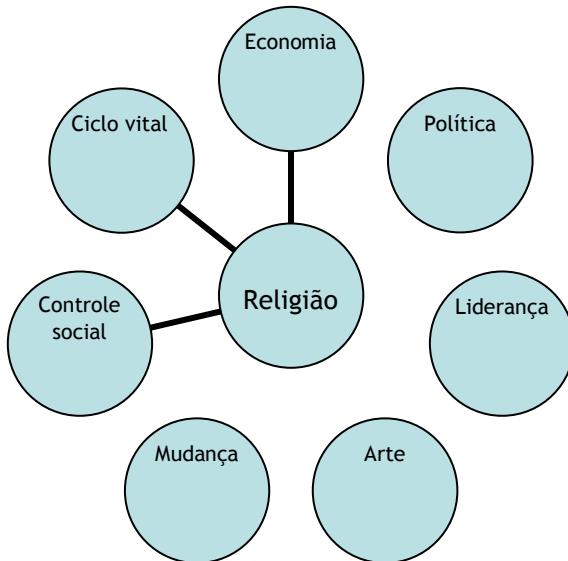
Isto é exatamente o que Abraão Akaka falou, palavra por palavra. Isto mostra, em primeiro lugar, a função da religião na sociedade e, em segundo, a vulnerabilidade de uma sociedade cuja religião não cumpre seu propósito de manter a sociedade e seu sistema moral; e em terceiro, que ele sabia que os havaianos estavam desmoralizados e prontos a morrer em 1820.

O romance *Havaí* de Michener, que afirma ser “verdadeiro quanto ao espírito e à história do Havaí”, e o filme nele baseado, distorcem tanto o espírito quanto a história do Havaí, pintando a desmoralização como resultado dos esforços missionários e estes esforços como tendo sido em vão, no que se refere à conversões. Isto não é bom o suficiente para um “romance histórico”. Na verdade, o movimento de conversão foi extenso e efetivo; e, longe da desmoralização, muito da vida havaiana foi revitalizada por causa da presença missionária. O que foi salvo e não o que foi perdido da sociedade havaiana, deve-se em grande parte aos missionários. Com todos os seus defeitos cristãos, a religião dos missionários puritanos (um movimento do século XIX, não XVII ou XVIII) até certo ponto realmente substituiu a religião no centro da vida havaiana, e se não ligou todas as configurações culturais com relações totalmente adequadas, o fez para muitas delas. Também criou algumas novas configurações, como educação e publicações, que eram adequadas à nova situação e ajudaram a controlar alguns aspectos perturbadores do contato de culturas. Desta maneira foi produzida uma situação estável que possibilitou a sobrevivência da sociedade. O número de missionários liberados para o serviço público — educação, medicina, legislação e assim por diante — demonstra a relação íntima entre a religião, a estrutura social e a existência de uma nova situação estável.

Um modelo básico para um estado de desmoralização seria o seguinte:



O modelo para uma nova situação estável no Havaí após a evangelização pelos missionários ter sido completa, seria mais ou menos o seguinte, considerando-se o fato de que nem todas as conexões culturais estavam estabelecidas:



Submersão

Passando à submersão, o segundo tipo de mudança religiosa, vemos novamente uma mudança causada por pressões externas. Tanto a desmoralização quanto a submersão são mais ou menos respostas involuntárias às condições impostas. São aceitações, não por aprovação ou aquiescência, mas pelo desespero diante do inevitável. As causas comuns da submersão são a conquista militar, as sanções econômicas e a legislação.

Embora eu esteja mais interessado nas mudanças do animismo, devo dizer que qualquer religião pode submergir desta maneira, mesmo uma das grandes religiões. Em muitos lugares na Europa, o Protestantismo submergiu desta maneira, sob a opressão da inquisição.

Gostamos de pensar que, quando as pessoas mudam do animismo para o Cristianismo, que tenha sido uma decisão voluntária e aceitável; porém, sabemos que este nem sempre tem sido o caso. Meu livro de história diz que Olaf Tryggveson e sua frota aportaram na ilha Rolanda e descobriram que o conde pagão possuía apenas um navio de guerra. Olaf lhe falou dos benefícios de se tornar cristão. Diante da força da frota visitante e da opção entre batismo e execução, o conde pagão não poderia ser chamado de um convertido voluntário, especialmente porque o filho dele foi levado como refém até o estabelecimento do batismo da ilha de Rolanda (Robinson, 1971). A questão que nos interessa aqui é: que tipo de cristianismo surge depois deste tipo de mudança religiosa?

A religião que mais tem feito este tipo de coisa é o Islamismo, que assolou o norte da África e acabou com o restante do cristianismo que tinha sido implantado lá anteriormente. O símbolo da espada estava no seu grito de guerra. Muitos de seus métodos eram de enfurecer os cristãos, principalmente quando raptavam crianças cristãs e criavam-nas como guerreiros muçumanos fanáticos, que se viraram contra seus próprios parentes cristãos.

Mas a ação militar não é a única forma de pressão que tem sido usada para garantir a mudança religiosa. Pressões sociais no país e sanções econômicas têm sido usadas tanto para evitar separações de uma religião para outra como para obter conversões. Isto é o que tem acontecido no cristianismo na história das seitas. O geógrafo P. W. English escreveu um bom livro, que eu qualificaria como história ou antropologia, além de geografia, *City and Village in Iran* (Cidade e Vila do Irã). Num ponto do livro ele demonstra como pressões sociais e sanções econômicas foram usadas deliberadamente por muçumanos para conseguirem a conversão dos Zoroastrianos no século VII (1966:23-24).

Outro procedimento opressor para assegurar a conversão é a legislação. Houve um tempo na história inglesa, por exemplo, em que as fortunas do país mudavam dos católicos para os protestantes e vice-versa, de acordo com a disposição dos monarcas e seus administradores quanto a uma ou outra forma de cristianismo; assim, o povo era empurrado para um ou outro lado pela legislação. O resultado foi que nunca houve um período na história da Inglaterra mais cheio de intrigas. Toda vez, a religião submersa se recusava a morrer e tramava contra a fé em vigor. As políticas interna e externa do país eram meros reflexos das forças religiosas lutando, uma tentando dominar pela legislação e a outra resistindo à legislação através de conspirações. Portanto, na Inglaterra dos Tudors, da Ditadura de Cromwell e dos Stuarts vemos a posição central da religião na sociedade; porém, porque haviam duas religiões, uma no controle e outra submersa, não havia paz.

Agora poderíamos perguntar o que tem isso a ver com a conversão do animismo ao cristianismo, que é o assunto deste trabalho? A história da missão cristã no século passado e neste, quer gostemos ou não, evoluiu juntamente com a marcha do colonialismo, tanto

em sua forma imperial quanto na comercial. Freqüentemente, temos de admitir que isso foi deliberadamente planejado, por exemplo no caso da Nigéria em que o Governo, o comércio e a igreja trabalharam juntos. (Walker 1930:18). Com o estabelecimento da colônia, o impacto destas três forças aumentou muito. Cada uma encorralou a fé animista dos habitantes à sua maneira. A aceitação da nova fé — o cristianismo — em si foi um ato voluntário, e as pressões econômicas foram pouco usadas recentemente para forçar conversões. Porém, uma mudança do animismo é uma coisa positiva e negativa ao mesmo tempo, um ato de rejeição ou privação bem como uma aceitação dum caminho novo, e estas duas coisas nem sempre ocorrem ao mesmo tempo, como vimos no caso da desmoralização do Havaí. Coisas como o canibalismo, o estrangulamento de viúvas, o infanticídio, o patricídio, os conflitos de grupos, os assaltos e a feitiçaria (falando apenas das que me vêm à mente) têm importância religiosa. Para o administrador, o missionário e o comerciante estas coisas eram igualmente indesejáveis e perturbadoras para seus programas. Cada um destes estrangeiros dependia do que chamava de manutenção “da lei e da ordem”. O que ele queria dizer era um tipo de lei e ordem a que chamava de civilizada. Na verdade, todos estes costumes eram parte da lei e da ordem, mas poucos estrangeiros percebiam isto. Um estado de lei e ordem foi atingido por legislação, e legislação era algo mais concreto, era algo descrito, e agora podemos voltar atrás e estudá-la historicamente.

Mesmo nas administrações coloniais mais esclarecidas, que diziam possuir liberdade de religião, a legislação foi um elemento de dissolução do animismo aborigene. Assim, quando o canibalismo teve de parar, houve séria interferência na aquisição de poder religioso para enfrentar o perigo, produzir a fertilidade e curar doenças; quando o patricídio teve de parar, a presença física de velhos interferiu nos direitos e controles sociais de velhos ativos na vida pública; quando o conflito entre grupinhos teve de parar, a tribo perdeu um mecanismo de seleção de liderança; quando a caça de cabeças teve de parar, a filosofia do *mana* teve de ser deixada também; e quando a feitiçaria teve de parar, a sociedade se viu diante de muitos problemas morais e religiosos que as pessoas não tinham meios para resolver.

Quando a legislação foi contra o sistema de tabus, houve uma diminuição na higiene e as excreções foram deixadas por todas as vilas. Todas estas pertubações religiosas podem ser documentadas sem se sair da Melanésia.

Não conheço nada mais destrutivo para a religião animista, e para a vida social que esta integra, do que a legislação colonial. Os missionários pelo menos colocaram algo no lugar da religião que combateram, mesmo que fosse freqüentemente uma substituição estrangeira, infelizmente. Mas a legislação tinha um fim em si própria. Era uma maneira de encarar a vida negativamente. Precisava de um evangelho que lhe desse uma dimensão positiva.

Se não falarmos do aspecto negativo da legislação colonial contra instituições animistas, é assustadora a profunda ignorância que ela demonstra daquilo contra o que legisla. Nada mostra isso melhor que as leis das colônias Africanas contra a feitiçaria. Seria de se esperar que o legislador pelo menos soubesse a diferença entre uma bruxa, um curandeiro e um caça-feiticeiros, já que sua legislação trataria de todos eles e que sua culpa ou infortúnio social certamente não é o mesmo.

Muitos destes países agora são independentes e não sei se os legisladores nacionais mudaram ou não estas leis, mas em 1958 Parrinder discutiu as leis e ordenanças da Nigéria, da Tanganica, da Uganda e do Kênia em seu livro *Witchcraft* (Feitiçaria) numa passagem esclarecedora (pp. 126-127). Uma lei que se refira a “qualquer pessoa que se considere feiticeiro...” é baseada em uma noção estrangeira e não Africana. Normalmente

um feiticeiro não se professa como tal, a não ser sob acusação e pressão dos caçafeiticeiros. Ninguém é feiticeiro porque quer. As penas sociais são muito grandes. Uma lei que pune um indivíduo que tenta evitar a existência de feiticeiros junto com os próprios feiticeiros está punindo o inocente juntamente com o culpado. Uma lei que coloca tudo sob o título de “poderes e sabedoria ocultos” é inadequada na definição e perigosa, porque abre caminho aos abusos. O mesmo pode ser dito de uma ordenança do Kênia (1928) que se referia a qualquer pessoa que declarasse “exercer poder sobrenatural”. Um pastor ou profeta do tipo pentecostal de qualquer movimento sem consequências, ou de qualquer igreja cristã, poderia ser encaixado nestas qualificações.

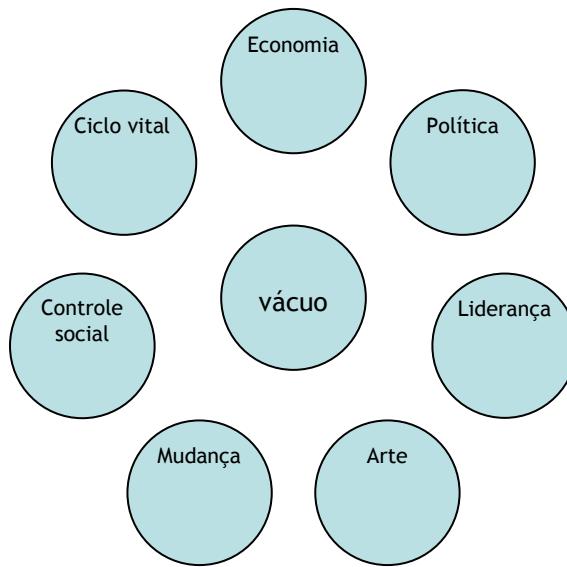
A feitiçaria é apenas um dos muitos problemas religiosos que entraram na legislação colonial sem que houvesse um entendimento claro de sua natureza e função; mas é um bom exemplo de *imposição estrangeira*. Também mostra como a legislação sobre a feitiçaria, sem um entendimento do que é a instituição e de como ela opera, pode solapar a configuração religiosa que é o elemento integrador da sociedade, apesar da colônia garantir a liberdade de religião.

Se o lugar fosse conquistado militarmente para se tornar colônia, e se a isso se seguisse o estabelecimento de estrangeiros com escolas, serviços médicos, plantações e pela codificação de leis (independente da presença ou não de uma missão cristã), as chances de sobrevivência do animismo original seriam remotas. Muitas coisas poderiam acontecer. Poderia haver uma desmoralização geral e o povo poderia até morrer completamente. O povo poderia modificar o seu animismo e se conformar com uma coexistência (*doentia*) com os estrangeiros. Ou o povo poderia escolher aceitar o cristianismo de maneira nominal e tentar se adaptar aos estrangeiros — e isto poderia ocorrer por vários motivos. Poderiam considerar político ou prestigioso aceitar a religião do estrangeiro, porque ele era o conquistador, ou porque ele era rico ou porque ele tinha tantas coisas do nominalismo cristão. Não estou falando aqui de movimentos de conversão genuínos, dos quais trataria em outro subtítulo e que são uma classe à parte, por sua dinâmica interior, auto-imagem e cristividade saudável, apesar da situação colonial.

Os cristãos nominais e também os co-existentes animistas, cuja mudança religiosa é devida de certo modo a controles estrangeiros impostos, comércio, instrução e legislação; porque sua religião *manifesta* é formal e “conveniente”, freqüentemente possuem também uma religião *latente*. Será esta religião latente que falará a seus sentimentos mais profundos. Nesta, podem-se descobrir elementos significantes do velho animismo, ou pelo menos do que a pessoa pensa que era o velho animismo (porque isto pode ocorrer numa geração futura que não conheça bem os velhos ritos e crenças). Pode ser um indivíduo que se retire para a floresta e explore o passado. Pode ser toda uma vila que se separe sob um profeta nativo que diga ter uma revelação do passado e diga ter recuperado o que o povo perdeu com a aceitação da religião estrangeira.

A velha religião integrava a vida. Agora há um vazio e o estrangeiro domina a terra. Se a religião atual é nominal, formal e não dinâmica, pode-se saber com certeza que existe animismo latente. O termo que uso para isso é *submersão*. Não é preciso muito para que esta brasa pegue fogo. Normalmente o animismo submerso não é organizado. Está espalhado e escondido; mas se há um número suficiente de brasas em combustão lenta, basta um profeta para por fogo e a organização pode emergir com espantosa rapidez. Esse tipo de irrupção tem sido uma característica da situação pós-guerra em muitas partes do mundo. Seria apropriado neste ponto, se eu tivesse espaço, discutir o movimento nativista da segunda ou terceira geração da comunidade cristã, mas prefiro dar como referência ao leitor o livro *Solomon Islands Christianity* (Cristianismo nas Ilhas Salomão) que trata do

assunto detalhadamente. Deve ser suficiente aqui modificar meu modelo para ilustrar a



submersão.

Há diferentes graus de submersão do animismo no cristianismo nominal. Ele pode estar profundamente submerso ou bem abaixo da superfície — abaixo de um verniz cristão. Evangelicais geralmente se referem a isto como *sincretismo* ou como *cristo-paganismo*. É lógico que o sincretismo pode estar bem aparente, porém é de se surpreender a quantidade de animismo submerso que se encontra numa investigação do mesmo.

O animismo se torna submerso por coação, por uma conquista militar, uma alienação da terra, por pressões econômicas e pela legislação, sendo que todos sugerem ao nativo que os estrangeiros não tenham compaixão. É possível que anos se tornem séculos, e que este animismo submerso cresça cada vez mais forte na sub-estrutura do cristianismo nominal.

Por anos, eu quis saber se uma missão evangélica era justificável numa comunidade onde o povo já era cristão — como em lugares de colonização espanhola que eram fortemente católicos. Foi só quando eu realizei algumas pesquisas no México e encontrei tanto animismo *manifesto* que pude identificar a igreja como quase que não cristã. Vi devotos (de cuja devoção eu não duvido) atravessando uma praça de cimento de joelhos até um santuário mais Asteca que cristão, enquanto outros punham papel ou pano sob os joelhos sangrentos deles, para enchê-los de poder com propósitos mágicos ou de cura; vendedores de ervas mágicas cuja eficácia provinha da bênção dos Santos e não de qualquer propriedade medicinal, e isto nos degraus da igreja; adoradores carregando santuários de palha e de milho mais ou menos como num culto de fertilidade; e uma fila de pessoas beijando o dedão do pé de uma estátua para assim conseguirem uma bênção para si e para suas famílias, e tudo isso era feito em nome do cristianismo. Vi isto no México e fiquei sabendo que qualquer missão evangélica no meio destas pessoas seria, sem dúvida, uma missão para anímistas. Vi também algo semelhante a isto em uma cidadezinha da Guatemala. Eu estava falando sobre estas coisas a uma reunião de pastores Maia na

Guatemala e descrevi uma situação do México, sem falar onde tinha ocorrido. Meus amigos Maias disseram que reconheciam o local pela minha descrição, porém eu nunca tinha estado lá, por isso chego a pensar que seja um fato típico.

Assim é o nominalismo do cristianismo que tem acompanhado a conquista militar espanhola: um cristianismo que apenas fez submergir o animismo. Vi um grupo de convertidos Maia numa cidadezinha da Guatemala. Fizeram sua profissão de fé entregando suas cruzes de madeira ao evangelista. Na conversa que se seguiu descobri que eram cruzes Maia e não cristãs. Pela maneira como encaravam e usavam aqueles símbolos, dava para se perceber que eles eram simplesmente talismãs e nada mais; não importa quanto os símbolos parecessem católicos ou cristãos. Outros talismãs incluíam uma raiz que parecia ter o rosto de uma estátua Maia dos tempos anteriores ao Catolicismo. Supostamente isto era católico-cristão, na realidade era animismo submerso.

Tomemos por exemplo a incrível autobiografia *Juan o Chamula* (1962) cujo tradutor antropólogo, um mexicano, insiste ser a história de uma pessoa típica. Portanto eis o típico católico índio, emotivo e bruto de muitas maneiras e ainda assim profundamente religioso, sempre cumprindo seus deveres "cristãos". Li o livro e marquei as características religiosas. O verniz de cristianismo do tipo católico tinha como características a Virgem Maria, a proteção contínua dos santos, o uso do símbolo da cruz (tanto Maia como cristão), a adoração e as promessas diante da cruz e a fórmula trinitária. Estas são as características católicas sujeitas à animização. Na verdade, os santos são deuses maias com nomes cristãos. Muitas características são bem sincretistas — o ritual e crenças do culto de São João, o papel do Salvador, as comemorações e procissões, um grande corpus de mitologia, idéias sobre as doenças e a cura — e embora pensamentos cristãos possam ser detectados em parte aqui e ali, são predominantemente animistas. Por outro lado, muitas das características da vida religiosa deste homem são puramente animistas: a atitude para com os espíritos dos mortos, a adoração do sol, a comunhão com ancestrais, o enterro com seu ritual e suas pressuposições, a associação de espíritos de animais com a doença ou saúde de seres humanos, a mágica da cura, o derramamento de libações de bebidas alcoólicas, a função de feitiços, objetos sagrados e tabus e os meios de diagnose ou de adivinhação.

Um homem está doente porque seu animal-espírito na floresta está doente. São trazidos; um curandeiro e velas, resina, bebida alcoólica, um galo e flores para um rito de cura.

O curandeiro derrama uma oferenda no chão e bebe o resto da bebida. As flores são postas sobre o altar. Depois da oferenda, o curandeiro ora ao Deus cristão, ao filho, aos céus e à terra, oferece os presentes trazidos pelo doente, com incenso, e ora ao espírito da lua e da Mãe-Terra, e enquanto ora torce o pescoço do galo. No momento deste sacrifício o doente se sente livre de repente.

O velho animismo se foi, sua organização sacerdotal e sua estrutura pré-cristã. Com a invasão espanhola não poderia permanecer o mesmo. Os espanhóis trouxeram junto com eles sua organização cristã e o povo aceitou nominalmente a nova religião. Mas eles ainda eram animistas no coração e pelo que eu próprio pude observar e ler eles ainda o são: o caso de *submersão*.

Conversão

Quando falo do terceiro tipo de mudança religiosa, de *conversão*, eu deveria lembrar ao leitor que estamos discutindo a mudança de um estado originalmente animista na sociedade comunitária. Estamos tratando da mudança que afeta grupos sociais, de tal maneira que um grande corpo de pessoas como entidade cabem nesta descrição. Não estou falando da conversão de um-em-um que nos é familiar na sociedade individualista ocidental. Estou falando do que chamamos de *movimentos de povos* na teoria do “Crescimento da Igreja”. Já discuti a natureza deste processo num longo ensaio em *People Movements in Southern Polynesia* (1965) — (Movimentos de povos no sul da Polinésia) e McGranahan tem um capítulo em *Understanding Church Growth* (1970) (Entendendo o Crescimento da Igreja). O termo foi sugerido para evitar o estigma do termo movimento de massa que trouxe tanta confusão.

Em sociedades comunitárias, as pessoas tomam suas decisões e agem em padrões de grupo. Psicologicamente isso é bom, mantém a solidariedade do grupo e se o grupo não é unânime a mudança não ocorre. Obviamente isto apresenta vantagens sobre o sistema “civilizado” ocidental, em que a ação pública é determinada pelo voto majoritário, e a minoria muitas vezes é deixada sem nenhum direito. A maioria das divisões na Igreja ocidental e no país são devidas a esta desigualdade. Por causa desta característica da vida comunitária — a ação sob unanimidade — quando as pessoas mudam da velha religião, a nova que a substitui pode assumir a função de integradora da sociedade que sua predecessora possuia. É por isso que uma igreja que surge de movimentos de povos pode ser altamente autóctone desde o começo, enquanto que uma igreja começada por missões com conversões individuais pode continuar dependente da missão como congregação, e ter menos de cem adeptos depois de cem anos.

Outra razão para a rejeição do termo movimento de massa foi a impressão de que indivíduos são totalmente submersos na massa primitiva, e de que não há espaço para o individualismo e para a iniciativa para se comprometer pessoalmente com Cristo. Ninguém que tenha vivido no meio da comunidade pode aceitar esta ideia tão errónea. Estamos tratando de grupos de pessoas, cada indivíduo tendo um papel determinado e sabendo sua relação com cada indivíduo, seus modos aprovados de compartilhar, discutir e decidir, que devem ser feitos numa dada situação ou mesmo num campo de estímulo desestruturado.

Embora o grupo como um todo tenha seus valores grupais, ainda existe uma considerável variação individual dentro do grupo, contanto que a variação de seus valores e iniciativa não ignore os valores do grupo. Embora eu esteja endividado com Homer Barnett por ter me conscientizado do caráter multi-individual do grupo comunitário, sei que este conceito já constava na teoria antropológica anteriormente. Por exemplo, Lowie (1952) falou da *variabilidade individual* dentro do grupo social quando tratava da religião primitiva:

O indivíduo não é absorvido *completamente* por seu meio social — ele reage a ele *como* indivíduo, isto é, diferentemente de cada membro do grupo. A tradição cultural de seu povo o domina, mas ela se reflete de maneira distinta para cada psiquê (221).

Ele continua argumentando que não podemos estudar reações individuais separadas do meio social, e que apenas depois da expressão do indivíduo às normas culturais comuns que as reações ou respostas individuais têm algum sentido (224). Assim, o

membro do grupo comunitário tem muito a ensinar ao individualista ocidental sobre o processo de tomar decisões: ou seja que decisões não são tomadas pelo indivíduo para seu próprio bem e apesar de seu vizinho; pelo contrário, são tomadas pelo indivíduo para o seu bem e também para o bem de seu vizinho. Ele se pergunta: O que minha decisão vai significar para meu vizinho? Esta pergunta raramente ocorre a um individualista ocidental.

Radin, em *Primitive Man as a Philosopher* (1927) (O Homem Primitivo Como Filósofo) também rejeita a idéia do grupo social em termos de uma massa impessoal. Ele vê o grupo como uma “rede de contatos” e a “impressão de personalidade” (36). Ele resiste à afirmação de que as atividades em grupo do homem primitivo possam ser vistas como as de um “autômato incapaz de auto-consciência” e ele critica a idéia da “tirania de grupo” (4) como é definida por alguns ocidentais. Ele demonstra que a tendência à ação em grupo não é tirania mas escolha deliberada do indivíduo, em que o indivíduo percebe sua dependência do grupo e vice-versa: “a tácita avaliação de si mesmo por cada homem”, consciente ou inconscientemente ele luta pela “unidade psíquica do grupo” e resiste a qualquer coisa que a possa destruir. E se esta destruição chega realmente a acontecer, ele sente que “seu valor e dignidade pessoais foram ultrajados” (51). Radin dedica um capítulo inteiro neste livro à liberdade de pensamento do homem “primitivo” e isto não é apenas teórico. Seus dados são tirados do campo da mitologia, que ele analisa do ponto de vista da interpretação. Escrevendo sobre o “Crescimento da Igreja”, Pickett, McGravan e eu começamos pelas situações de campo que conhecíamos, lutando com os fenômenos destes movimentos de grupos do animismo para o cristianismo, e sem uma estrutura ou base teórica que nos sustentasse. Cada um de nós usou o termo comumente aceito — movimento de massa. Porém os trabalhos mais recentes de cada um de nós podem ser reconhecidos pela nossa rejeição do termo, substituindo-o por *movimentos de povos* ou *movimentos de grupos*.

Numa monografia relativamente longa sobre os movimentos de conversão dos figianos (Tippett 1954) inteiramente baseada em fontes primárias, muitas delas em registros em figiano, eu apresentei as séries de discussões de grupo que levaram à conversão de Ratu Cakobau e sua família. Vemos aqui que estas discussões ocuparam um número de grupos distintos, religiosos, sociais, de parentesco e nacionais e duraram vários dias. O missionário esclareceu as dúvidas que surgiram. Surgiram objeções, foram discutidas e descartadas. As consequências possíveis da decisão em grupos foram examinadas. Aqui temos a “rede de contatos” e a “impressão de personalidade sobre personalidade” de Radin. Foi assim que as forças dos dados nos distanciou da idéia de movimento de *massa*. Estamos tratando de *grupos de povos*.

Obviamente se um grupo social grande deve mudar de sua velha religião para uma nova, a pergunta de quando exatamente isto seria possível é importante. O estudo das mudanças culturais na antropologia social revela que as sociedades atingem momentos propícios a grandes mudanças. Estas mudanças são difíceis se a sociedade não estiver madura e pronta para eles. Kroeber (1946) mostrou como as descobertas de Mendel não eram aceitáveis, porque a sociedade não estava pronta para elas. Algumas décadas mais tarde, três cientistas chegaram às mesmas conclusões quase que simultaneamente, mas nessa ocasião a sociedade estava pronta para fazer uso delas. Da mesma maneira, o Evangelho, que é sempre verdadeiro, pode ser no entanto rejeitado se a hora certa ainda não tiver chegado. Nossa Senhor sempre dizia: “Ainda Não é chegada a minha hora”. As estruturas deixam para o momento psicológico, mesmo para a ação de Deus na história - “Na plenitude dos tempos, Deus mandou seu filho...”. O desenvolvimento da teoria dos movimentos de povos em conversão do animismo ao cristianismo permitiu-nos perceber um fato extremamente importante: que sociedades se movem em direção à “sua hora” ou

em direção à “sua plenitude dos tempos”. Isto se dá devido à combinações de fatores - históricos, sociais, psicológicos e espirituais. Parece que Deus leva os grupos sociais a esses momentos de crise quando estão prontos para uma decisão. Assim como ele leva os frutos do pomar ao amadurecimento por diversas forças que Ele próprio iniciou, ele diz ao seu dono: Sua colheita está pronta, traga-a para dentro. E o homem sabe se outro ciclo de estações vai ter de se passar antes que haja uma próxima colheita. A antropologia mostra que as sociedades são assim também. Chega o tempo de uma grande mudança. Porém, sempre é possível que esta oportunidade para a inovação se perca. Esta verdade tem sido expressa várias vezes nos livros e trabalhos sobre o “Crescimento da Igreja”, mas missões e missionários parecem nunca aprender totalmente a lição da importância de mandar ceifeiros para a *ceifa*.

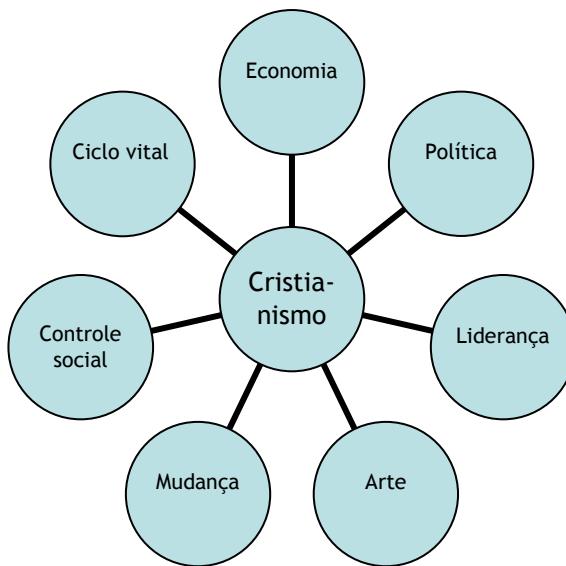
Como resultado, a colheita fica muitas vezes para outros. Os ceifeiros cristãos estão nos campos não maduros e as colheitas ou apodrecem ou são recolhidas por grupos não-cristãos: Hinduísmo, Islamismo, Budismo, Comunismo - todos asão organizações missionárias.

Já recebi folhetos nas ruas de Honolulu e de Hollywood: eram de hindus e de budistas. No Japão, Soolka Gokhal cresceu por técnicas evangélicas cristãs. Mais ou menos há vinte anos tivemos de ouvir de um sociólogo secular que:

O Budismo pode funcionar como um equivalente psicológico do cristianismo, ou de qualquer outra fé da civilização ocidental (Lowie, 1952:xv).

E também que o Socialismo podia ser estudado como “um fenômeno da psicologia social” (343), o que faz dele um rival em potencial do Cristianismo, como algo que a se poderia fazer um apelo à aceitação, quando as pessoas estivessem prontas para uma inovação, como diria Barnett. A teologia da colheita, que é a base de literatura sobre o “Crescimento da Igreja” tem de ser vista sobre este “pano de fundo” antropológico e psicológico.

Existe também uma maneira fenomenológica ou experimental de ver um movimento de povos do animismo para o cristianismo. Eu tratei disto num panfleto da *Research in Progress* (Presquisa em Desenvolvimento), que está incluído nesta coletânia de ensaios sob o título de “A Dimensão Prática”. Tentei analisá-lo como um processo e criei um modelo que tem sido útil na discussão de aspectos preciosos do processo de conversão. Neste ensaio atual em que estou contrastando tipos de mudanças religiosas, para colocar a conversão em oposição à desmoralização e submersão, precisarei demonstrar como aquela difere destas como experiência religiosa. O modelo para tal sociedade é idêntico ao que tínhamos no início, porque esta é uma nova situação estável com o cristianismo no lugar da velha religião como integrador do tudo.



Revitalização

O termo *revitalização* em movimentos de mudança religiosa foi emprestado de Wallace (1956). Embora eu não aceite todas as idéias de Wallace sobre religião, considero-o como um dos sistemas teóricos na área de mudança religiosa hoje. Em seu trabalho mais recente (1966), em que apresenta um número significante de tipologias religiosas, ele desenvolve um número de formas de movimentos de revitalização. Muitas destas idéias foram incorporadas na literatura da linha “Crescimento da Igreja”, nas áreas que conhecemos como *crescimento orgânico* e *qualitativo*. Isto significa que o conceito tem sido usado, não para movimentos de mudança do animismo (conversão), mas para movimentos subsequentes na segunda, terceira ou mais gerações da história já cristã. Assim, movimentos de revitalização são respostas em grupos de renovação quando a Igreja já está um tanto “gasta”.

Vários aspectos da teoria de revitalização de Wallace tem sido relacionados com a teoria do “Crescimento da Igreja” nas áreas que McGrawan começou mas não desenvolveu em sua literatura (1955:13-16), o segundo dos seus “Estágios de Cristianização” ao qual denomina “Aperfeiçoamento do Povo”. O próprio McGrawan usou principalmente o termo *aperfeiçoamento* para o *discipulado* que se segue, para coisas como o cuidado pós-batismal depois da conversão, e aplicando-o para a mesma geração (1976:325-329). Assim mesmo, sua afirmação inicial era de que a vida santificada, a justiça social, racial e política eram parte do crescimento para a perfeição, e que tanto o processo de discipulado quanto o de aperfeiçoamento deveriam continuar de geração em geração (1955:15). A maior parte do que ele escreveu sobre as gerações futuras veio sob a rubrica de “crescimento biológico” da Igreja, e é encontrado principalmente em seus estudos de casos. Embora considerasse importante, disse pouco a respeito. As dimensões teóricas do crescimento *qualitativo* e *orgânico* da igreja além do quantitativo, e a necessidade de estarem em *equilíbrio* e serem *contínuas*, de geração em geração, tem sido desenvolvidas por seus colegas (Tippett 1966; 1967: 29-32, 347; 1969: 126-128; 1970; Winter 1969:339) e seus

alunos. Em 1966, a idéia da continuidade das colheitas foi introduzida na teologia do “Crescimento da Igreja”, e várias seções em *A Palarra de Deus e o Crescimento da Igreja* são dedicadas a diferentes aspectos da continuidade.

Na teoria do “crescimento da Igreja”, a igreja continua até que Ele volte, e assim, se torna imperativo examinar o crescimento da igreja em cada geração sucessiva. Como indica todo gráfico de crescimento, as igrejas passam por períodos de declínio, outramente conhecidos como *fatiga, entropia* e *anomia*. Há necessidade de reforma, reavivamento, renovação ou revitalização, para que uma igreja que esteja estática e prestes a morrer possa começar a crescer novamente. Neste ponto, a teoria de revitalização de Wallace tem sido útil, ajudando-nos a descrever e entender o processo envolvido.

Em resumo, Wallace explicou as coisas da seguinte maneira: começamos com uma situação de estabilidade, um período de equilíbrio móvel. No decurso do tempo, este é perturbado pelo crescente stress individual, o que eventualmente se transforma em um período de real distorção cultural, uma situação de stress geral para todo o grupo comunitário - a entropia ou anomia. Eu já vi muitas igrejas de segunda e terceira gerações nesta condição. Quando toda uma sociedade está assim, ela está pronta para morrer. A maioria dos movimentos de revitalização geraram pessoas do tipo profético, que supriam a necessidade e ganharam apoio popular.

Wallace elaborou os estágios deste processo - *formulação de um código, comunicação, organização, adaptação, transformação cultural e rotinização* (1956, 1966: 195-163).

Este é o processo necessário para salvar a igreja (ou sociedade) da desintegração, da divisão, ou de ser absorvida por algum outro grupo. Ele restaura a igreja (ou grupo) a um novo estado de equilíbrio móvel. A rotinização era a fase que mudava a função do movimento de *inovação* para *manutenção*.

Isto nos proporcionou uma série de pontos de referência teóricos. Primeiro, estamos tratando de uma situação de stress comunitário, que tem de ser resolvido, senão o grupo se dividirá ou morrerá. Segundo, o movimento de revitalização é conscientemente *organizado de dentro do próprio grupo*. Isto nos permite distinguir entre um reavivamento e revitalização.

Pode bem ser que a Igreja ou congregação esteja morrendo e precise de renovação. A necessidade pode ser espiritual ou orgânica. A cura para a primeira é o *reavivamento*; a cura para a última, a *revitalização*. Reavivimento é algo que vem de fora: é o trabalho do Espírito Santo e pode vir inesperadamente.. mas revitalização é a renovação da estrutura. Provém da situação de crise, quando os membros da sociedade tentam tratar da situação. Ela vem de dentro. É um programa humano que pode ser observado, testado e medido... O reavivamento é ligado a recursos divinos, e a revitalização restaura as estruturas orgânicas por técnicas e métodos de operação melhores (Tippett, 1970:67-68).

As estruturas não precisam ser necessariamente físicas. Podem ser doutrinárias, morais ou sociais, como por exemplo as crises das sete igrejas da Ásia, em Apocalipse. Deus não prometeu *reavivar* suas igrejas. Chamou-as para vencerem, se revitalizarem pelo esforço congregacional comunitário. A palavra vencedor aparece sete vezes nos dois capítulos.

Um dos melhores exemplos de revitalização no Novo Testamento é mencionado em Atos 6, A vida de serviço da igreja estava se tornando mais complexa. A sua estrutura era

inadequada. Uma situação de stress se desenvolveu sobre as prioridades da proclamação e do serviço e o debate tinha um aspecto racial. O grupo todo se reuniu e encarou a crise realisticamente, criando um novo papel funcional e se abrindo para a dimensão racial. Se Atos 2 é uma experiência de reavivamento, Atos 6 é de revitalização. Em Atos 6, o povo em uma situação é restaurado à normalidade e o resultado é que a comunidade cristã. Este é um dos muitos tipos de experiência salvadora nas Escrituras - o alívio de uma tensão de grupo.

Wallace tinha dito que “o tema essencial do evento religioso é a dialética de desorganização e organização... Esta dialética, a luta... entre entropia e organização é o que significa a religião... A religião... oferece uma solução que certifica ao que crê que a vida e a organização perderão...” (1966:38).

Uma das palavras chaves da teologia do “Crescimento da Igreja” é *responsabilidade* (ver o índice em Tippett, 1970). Ela não aceita a pressuposição de que o cristão em missão tinha de simplesmente ser um cristão aonde estiver, fazer o seu “trabalho obedientemente, e deixar tudo com Deus, que determinará os resultados segundo Sua vontade. Embora certamente pressuponha que o homem cristão trabalhe sob a soberania de Deus, Deus fez dele seu agente, administrador, e este é um cargo de responsabilidade. Assim, como o homem cristão é responsável, o mesmo pode ser dito do grupo coletivo. A comunhão dos que crêem é responsável. Esta responsabilidade não se restringe ao ministério de missões. Ela é responsável, sob a direção de Deus, por ordenar de tal forma sua vida comunitária, que a desorganização seja superada pela organização, a discórdia pela paz, a morte pela vida. O projeto de pesquisa que realizei nas Ilhas Salomão me mostrou várias vezes que o ponto fraco estava no nível da congregação da vila. A batalha era vencida ou perdida ali. A demanda era de revitalização (Tippett 1967:348, 350, 352), e de revitalização no nível da crença tanto quanto da estrutura. Eu sentia que o povo tinha se esquecido de que a própria experiência cristã precisa ser *contínua*: que cada nova geração precisa passar da crise para Cristo de novo, coletivamente (1969:10).

Nas Escrituras, a idéia de renovação pela revitalização não se restringe ao Novo Testamento. É um conceito bíblico. Deus estava continuamente renovando o Seu povo. Dediquei um capítulo a esta idéia no Velho Testamento em *Verdict Theology in Missionary Theory* (Teoria de Veredicto na Teoria Missionária), onde a volta de Israel para Deus como resultado da competição entre os profetas de Baal e Elias em I Reis 18 foi “uma revitalização baseada numa decisão certa em uma situação existencial em determinado ponto do tempo”. O profeta no ponto certo é uma característica regular dos movimentos de revitalização. Parte da missão de Deus através da história tem sido de revitalização. Parte da missão de Deus através da história tem sido de revitalizar Seu povo através da ação dos Wycliffe, dos Wesleys, dos Whitfields, e muitos outros no meio da situação de suas vidas reais, “para que nenhuma geração se satisfaça em viver a experiência de seus pais. O método da missão de Deus tem continuidade chamando os homens a se decidirem dentro do próprio grupo” (Tippett 1969: 15-15).

Neste estudo eu tratei de movimentos de grupos em sociedades de procedência animista, e escolhi descrever as respostas de grupo a um profeta ou evangelista, onde uma igreja jovem é renovada e a perda de vitalidade superada por um “movimento de revitalização” de acordo com Wallace.

É lógico que nem todos os movimentos de revitalização são cristãos. Alguns se afastam do Cristianismo. As características distintivas são que (1) eles provêm de dentro do grupo, (2) eles aliviam uma situação de stress (talvez pela reestruturação), e (3) eles restauram à sociedade um estado de equilíbrio móvel. A nova situação estável tem algo de novo - talvez uma reforma, ou a modificação das formas velhas e gastas, ou um novo

elemento de adoração, ou um novo programa, de tal maneira que as necessidades do grupo sejam supridas de maneira mais satisfatória. O movimento de revitalização poderia ser uma renovação do Cristianismo, ou uma abertura ao Islamismo, ou Comunismo, ou uma volta a algum tipo de Neo-paganismo, se esta aceitação aliviar a tensão de uma crise e for iniciada de dentro do grupo, e não imposta de fora. O fato de que um movimento de revitalização pode ser na direção do Cristianismo ou contrário a ele nos lembra a triste verdade de que o Cristianismo não é o único a advogar uma aceitação inovativa hoje em dia. Também nos lembramos de que, a não ser que a religião aceita (e o comunismo pode ser classificado como religião no polo negativo para nossos propósitos aqui) se torne o *integrador da sociedade* (de acordo com o modelo), não deverá ser estável por muito tempo. A religião tem de se *relacionar com a cultura* e não deixar um vazio cultural, se separando de suas partes integrantes.

* * * * *

Não devemos supor que esta divisão de movimentos de grupos sob os títulos de *desmoralização, submersão, conversão* (movimentos de povo) e *revitalização* seja tudo que se pode dizer sobre este assunto. Este é um ensaio teórico, e estas quatro classificações foram um quadro para os dados, que nos permite discutir a idéia da religião como integradora da sociedade, e as consequências da interferência nas relações entre a religião e outras configurações no padrão da cultura. Como já vimos, isto cria um vazio cultural por um período de tempo. Também tem sido descrito como “uma perda de interesse na vida”, e como anomia. É o fator psicológico que leva ao declínio da população e à extinção por aculturação, e se deve em grande parte à retirada da religião da posição de integrador social. Eu quero dizer religião - não a velha religião. A velha religião pode ser retirada, mas tem de ser substituída por um substituto funcional, para que uma situação estável de equilíbrio social móvel possa ser preservada.

Referências Citadas

- DERRICK, R. A. *Course in Civics for Use in Fiji*, Scholl, 1936.
- DURKHEIM, E. *The Elementary Forms of Religious Life*, 1912. (em francês: *Le forme elementari della vita religiosa*. Milano, Edizione di comunità), 1971.
- ENGLISH, P. M. *City and Village in Iran*, 1966.
- FRASER, J. G. *The Golden Bough*, (em italiano: Il Ramo D'ouro Torino, Boringhieri, 1973), 2 volumes.
- GOLDENWEISER, A. *Anthropology*, 1937.
- H. M. C. S. *Hawaii: Fact and Fiction*, 1967.
- ILEUTIS, B. “Bororo Spiritism as Revitalization”, 1963.
- KROEBER, A. L. *Anthropology*, 1948. (em castelhano: *Antropología General*. México, Fondo de Cultura Económica, 1945).
- LOOMIS, A. *Grapes of Canaan*, 1951.
- LOWIE, R. H. *Primitive Religion*, 1952.
“Religion in Human Life”.
- McGAVRAN, D. A. *Bridges of God*, 1955.
Understanding Church Growth, 1970.
- MALINOWSKI, B. *Article in Science and Religion*, 1931.
Magic, Science and Religion, 1948.
- MARRET, R. R. *The Threshold of Religions*, 1909.
- MICHENER, J. *Hawaii*
- MISSIONARY HERALD. *Correspondence from Hawaii*, 1920-1.

- L'ARRINDER, G. *Witchcraft*, 1958.
- POZAS, R. *Juan the Chamula*, 1962.
- RADIN, P. *Primitive Man as Philosopher*, 1927.
Primitive Religion, 1937.
- RIVERS, W. H. R. *Depopulation of Melanesias*, 1922.
Medicine, Magic and Religion, 1927.
- ROBINSON, C. H. *The Conversion of Europe*
- TIPPETT, A. R. *The Christian: Fiji 1835-67*, 1954.
The Six Century Labour Trade in the South Pacific, 1956.
People Movements in Southern Polynesia, 1965.
Solomon Islands Christianity, 1967a.
Group Conversion in non-Western Society, 1967b.
Verdict Theology in Missionary Theory, 1969.
Church Growth and Word of God, 1970a.
Peoples of Southwest Ethiopia, 1970b.
- TYLOR, E. B. *Primitive Culture*, 1871.
- VAN GENNEP, A. *Les Rites de Passage*, 1908. (em português: Os Ritos de Passagem. Petrópolis, Ed. Vozes, 1978).
- WALKER, F. D. *Romance of the Black River*, 1930.
- WALLACE, A. F. C. "Revitalization Movements", 1956.
Religion: An Anthropological View, 1966.
- WINTER, R. W. "Will the Extension Seminary Promise Church Growth?", 1969

Movimentos de revitalização

Anthony F. C. Wallace¹
Universidade da Pennsylvania

Os estudiosos das ciências humanas já descreveram muitos exemplos de tentativas de inovação em sistemas culturais inteiros, às vezes, bem sucedidos, ou pelo menos em porções substanciais de tais sistemas. Muitas rubricas são empregadas, dependendo da disciplina e da orientação teórica do pesquisador, e das características locais mais salientes nos casos que escolheu estudar. “Movimento nativista”, “movimento reformista” “seita de carga”, “reavivamento religioso”, “movimento messiânico”, “movimento social”, “comunidade utópica”, “formação de seitas”, “movimento de massa”, “revolução”, “movimento carismático”, são alguns dos rótulos comumente usados. Este documento sugere que todos estes fenômenos de inovação do sistema cultural são caracterizados por um processo uniforme, para o qual proponho o termo “revitalização”. O corpo do documento é dedicado a dois fins: 1) uma introdução ao conceito de revitalização, e 2) um esboço de certas dimensões processuais uniformemente encontradas nos movimentos de revitalização.

As formulações são baseadas em maior parte nos dados documentários na maioria publicados. A pesquisa bibliotecária no projeto começou em 1951 com um estudo da nova religião iniciada por Lago Formoso, o profeta de Sêneca, entre a reserva Iroquois do século dezenove, Os materiais de Lago Formoso sendo insolitamente amplos (um número de jornais de manuscrito e diários foram encontrados) forneceram um padrão útil com o qual comparar os vários outros movimentos que têm sido investigados desde então. Nossos arquivos agora contêm referências para centenas de movimentos religiosos de revitalização, entre povos ocidentais como não-ocidentais, em 5 continentes. Isto representa somente uma pequena porção, reunidas num rápido exame preliminar da literatura antropológica. Um esforço cuidadoso para colecionar todos os movimentos de revitalização descritos em documentos históricos, antropológicos, dentre outros, iria sem dúvida ajuntar milhares. Os movimentos sobre os quais temos dados substanciais incluem na América do Norte, o caso de Lago Formoso (Sêneca, 1799-1815), o profeta Delaware (associado com Pontiac, 1762-1765), o profeta Shawnee (associado com Tecumseh, 1805-1814), a Dança Fantasma (1888-1896), e Peyote; na Europa, John Wesley e o metodismo

¹ Este estudo foi publicado no seu original, inglês, na revista norte-americana, *American Anthropologist*, volume 58 em abril de 1956.

primitivo (1738-1800); na África, a nova religião de Ikhnatonn (Egito antigo), o sudanês Mahdi (o Sudão, 1880-1898), e o Renascimento Xosa (África do Sul, 1856-1857); na Ásia, a origem do Cristianismo, a origem do Maometismo (c 610-650), o desenvolvimento primitivo, Sikhismo (Índia, c1500-1700) e a Rebelião Taiping (China, 1843-1864); na Melanésia, a Loucura de Vailala (Nova Guiné, c1919-1930); na América do Sul, uma série de movimentos *terre sans mal* entre as tribos da floresta, desde o antigo até os tempos recentes.²

Consequentemente, as formulações aqui apresentadas estão numa fase intermediária: uma espécie tem sido reconhecida e certas características (selecionadas, é claro, à luz dos interesses teóricos do autor) descritas, segundo o estilo da história natural. Mais descrições abstratas, em termos da interação das variáveis analíticas, só podem ser sugeridas aqui, e outros documentos irão apresentar detalhes da dinâmica no processo de revitalização.

O Conceito de Revitalização

Um movimento de revitalização é definido como um esforço deliberado, organizado e consciente dos membros de uma sociedade para construir uma cultura mais satisfatória. A revitalização é então, do ponto de vista cultural, um tipo especial do fenômeno de mudança cultural: as pessoas envolvidas no processo de revitalização devem perceber sua cultura, ou algumas áreas principais dela, como um sistema; corretamente ou não devem sentir que este sistema cultural é insatisfatório; e eles devem inovar não meramente ítems discretos, mas um novo sistema cultural, especificando novos relacionamentos assim como, em alguns casos, novas características. Todos os processos clássicos de mudança cultural (por evolução, acaso, difusão, mudança histórica, ou aculturação) produzem mudanças nas culturas como sistemas; entretanto, eles não dependem de intento deliberado dos membros de uma sociedade, mas sim dum efeito gradual de reação em cadeia: introduzindo A, induz mudança em B; mudando B, afeta C; quando C muda, A é modificado; isto envolve D... e assim por diante. Este processo continua por anos, gerações, séculos, milênios, e sua penetração tem levado muitos teóricos culturais a considerar a mudança cultural um processo sendo essencialmente lento e autônomo, como uma cadeia, de inevitabilidades superorgânicas. Nos movimentos de revitalização, todavia, A, B, C, D, E... são mudados para uma nova *Gestalt* abrupta e propositalmente e muitas vezes dentro de poucos anos o novo plano é posto em ação pelos participantes do movimento. Nós podemos notar que a avaliação de Keesing sobre a literatura da mudança

²O projeto Lago Formoso, amplamente apoiado por uma bolsa da Faculdade de Pesquisa do Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais, com fundos suplementares do Conselho de Pesquisa Comportamental e a Comissão para o Avanço de Pesquisa da Universidade da Penssylvania, tem servido de um estudo piloto, e a investigação maior é agora amplamente financiada pelo Instituto Nacional de Saúde Mental (Serviço de Saúde Pública dos E.U.A.), Grant M-883, com fundos suplementares da Sociedade Filosófica Americana e do Instituto Psiquiátrico do Leste da Penssylvania. Eu gostaria de expressar a minha gratidão a Sheila C. Steen (que tem sido a "diretora de campo" do projeto, responsável por muitas das pesquisas empíricas e participante na formação conceitual) e aos assistentes de pesquisa e os secretários Josephine H. Dexon, Herbert S. Williams e Ruth Goodenough. As Pessoas cujos comentários e sugestões no primeiros resumo deste estudo têm sido de valor na sua revisão incluem Margaret Mead, Theodore Schwartz, Walter Goldsmith, A. I. Hallwell, David F. Aberle, Betty S. Wallace e Goodenough, O movimento Lago Formoso será descrito com detalhes num livro que o escritor está preparando agora. Para outros tratamentos agora em impresso, vide Parker, 1913; Deadorff, 1951; Voget, 1954; e Wallace, 1952a e 1952b.

cultural (1953), enquanto não lide explicitamente com a questão teórica de efeitos da cadeia versus revitalização, discute ambos os tipos. Barnett (1953) francamente restringe sua discussão às inovações de alcance limitado no contexto das cadeias de eventos na aceitação e rejeição. Assim como Mead sugeriu, as culturas *podem* mudar dentro de uma geração (Mead, 1955) e o processo pelo qual tais transformações ocorrem é o processo de revitalização.

O termo “revitalização” implica numa analogia organísmica.³ Esta analogia é, de fato, uma parte integral do conceito de revitalização. Uma sociedade humana é aqui considerada como um tipo definitivo de organismo, e sua cultura é concebida como padrões de comportamento aprendido que certas “partes” do organismo ou sistema social (pessoas e grupos de pessoas) caracteristicamente manifestam. Um corolário da analogia organísmica é o princípio da homeostase; que uma sociedade irá funcionar, por meio de ações coordenadas (incluindo ações “culturais”) por todas ou algumas partes, para preservar sua própria integridade, mantendo uma matriz de sustentação de vida com pouca flutuação para seus membros individuais, e irá sob pressão, tomar medidas de emergência para preservar a constância desta matriz. O “stress” é definido como uma condição em que alguma parte, ou toda, do organismo social é ameaçada de forma que produziria prejuízo mais ou menos. A percepção do “stress”, particularmente do “stress” crescente, pode ser vista como um denominador comum do painel de “impulsos” ou “instintos” das toda teorias psicológicas.

Segundo meu uso da analogia organísmica, o sistema total que constitui uma sociedade inclui como partes significantes não só pessoas e grupos com seus respectivos padrões de comportamento, mas também literalmente as células e órgãos dos quais as pessoas são compostas. De fato, alguém poderia argumentar que além do subsistema humano o sistema inclui o subsistema não humano. O “stress” em um nível implica em “stress” em todos os níveis. Por exemplo, a diminuição do nível de açúcar (fome) no fluido da matriz das células do corpo de um grupo de pessoas numa sociedade é um “stress” na sociedade como um todo. Esta percepção holística da sociedade como organismo integrado desde a célula até a nação, depende da pressuposição de que a sociedade, como uma organização da matéria viva, seja definível como uma rede de intercomunicação. Os eventos no nível de um subsistema devem afetar outros subsistemas (celular vis-à-vis institucional, pessoal vis-à-vis social) pelo menos como informação; de acordo com este ponto de vista, a organização social existe se os eventos em um subsistema são informações a outros subsistemas.

Há uma diferença crucial entre os princípios da organização social e os da pessoa individual; as partes de uma sociedade são amplamente permutáveis, as de uma pessoa são pouco permutáveis. As células do sistema nervoso central, por exemplo, exercem muitas funções como a de coordenar informações e executar ações adaptativas que outras células não podem fazer. Uma sociedade, por outro lado, tem uma capacidade de substituição múltipla, tal que muitas pessoas podem exercer as funções análogas de informação/coordenação e execução em favor da sociedade-como-organismo. Além

³Este artigo não é um lugar para apresentar uma discussão geral das noções de ordem, campo, função e equilíbrio, a analogia organísmica, o conceito de homeostase, e certas idéias da cibernetica, do aprendizado e da percepção, e da fisiologia stress, que seria necessária para justificar e elucidar totalmente as pressuposições em que em que a hipótese da revitalização é baseada. Vide, entretanto, Wallace 1953, 1955 e 1956 para maior desenvolvimento da visão sagrada e mais discussões extensas do conceito do labirinto.

disso, essa regularidade de comportamento padronizado a que chamamos de cultura, depende relativamente mais da habilidade de unidades constituintes autonomamente que percebam o sistema do qual elas são uma parte, recebam e transmitam informação, e ajam de acordo com as necessidades do sistema, do que de qualquer administração central abrangente que estimule partes especializadas para realizarem suas funções.

É então funcionalmente necessário que toda pessoa na sociedade mantenha uma imagem mental da sociedade e sua cultura, assim como de seu próprio corpo e suas regularidades comportamentais, a fim de agir de modo que reduza o stress em todos os níveis do sistema. A pessoa, de fato, mantém tal imagem. Esta imagem mental eu chamei de “labirinto”, já que como um modelo do sistema, organizado pela própria experiência do indivíduo, ele inclui percepções do labirinto dos objetos físicos do ambiente (interno e externo, humano e não-humano) e labirinto pode ser manipulado pelo indivíduo e por outros a fim de minimizar o stress. O labirinto é natureza, sociedade, cultura, personalidade e imagem corporal, como visto por uma pessoa.

Podemos agora ver mais claramente o que os “movimentos de revitalização” revitalizam. Quando um indivíduo que está sob stress crônico, e fisiologicamente mensurável, recebe informações repetidas que indicam que seu labirinto não leva à ação que reduz o nível de stress, ele deve escolher entre manter seu labirinto presente e tolerar o stress ou mudar o labirinto numa tentativa de reduzir o stress. Mudar o labirinto envolve a mudança total da *Gestalt* da sua auto imagem, da imagem da sociedade, da cultura, da natureza e do corpo, e das maneiras de agir. Também pode ser necessário fazer mudanças no sistema “real” a fim de trazer o labirinto e a “realidade” a uma congruência. O esforço para fazer uma mudança no labirinto e no sistema “real” juntos, para permitir maior redução efetiva do stress é o esforço para a revitalização; e a colaboração de pessoas em tal esforço é chamada de movimento de revitalização.

Então o termo “movimento de revitalização”, denota uma classe muito grande de fenômenos. Outros termos são empregados na literatura existente para denotar o que eu chamarei de subclasse, distinguidos por uma miscelânea de critérios. “Movimentos nativistas”, por exemplo, são movimentos de revitalização caracterizados por uma forte ênfase na eliminação de pessoas, costumes, valores, e/ou materiais estrangeiros do labirinto (Linton 1943). Os movimentos de “revitalização” enfatizam a instituição de costumes, valores, e até aspectos da natureza que pensa-se que já tenham feito parte do labirinto de gerações prévias mas que agora não estejam presentes (Mooney 1892-93). As “seitas de carga” enfatizam a importação dos valores, costumes e material estrangeiros no labirinto, sendo que estas coisas são esperadas, como uma carga de navio, servindo de exemplo a “Loucura de Vailala” (Williams 1923, 1934). Os “movimentos vitalísticos” enfatizam a importação dos elementos estrangeiros no labirinto mas nem sempre invocam um navio e carga como mecanismo.⁴ Os “movimentos milenares” enfatizam a transformação de labirinto numa transformação do mundo apocalíptica engendrada pelo sobrenatural. Os “movimentos messiânicos” enfatizam a participação dum salvador divino

⁴Depois que nós inventamos o termo “movimento de revitalização”, descobrimos que Marian Smith, num artigo sobre os Indios Shakers (Smith 1954) usa o termo aproximadamente relacionado “movimentos vitalistas” (“um movimento vitalista pode ser definido como qualquer tentativa consciente e organizada, por parte dos membros de uma sociedade para incorporar em sua cultura os aspectos selecionados de outra cultura, que estejam em contato com ela”). Entretanto, ela usa este termo para o que eu chamo de movimentos de revitalização não-nativistas com ênfase na importação (ao invés de reavivamento).

em carne humana na transformação de labirito (Wallis 1918, 1943). Estes termos e outros paralelos não denotam categorias mutuamente exclusivas, pois um dado movimento de revitalização pode ser nativista ou milenar, messiânico, e de reavivamento ao mesmo tempo; e ele pode exibir ambivalência com relação aos temas nativistas, de reavivamento, e de importação (de fato, geralmente o faz).

Evidentemente os movimentos de revitalização não são fenômenos incomuns, mas são recorrentes na história humana. Provavelmente são poucas as pessoas que viveram sem se envolver num processo de revitalização. Eles são, além disso, de uma importância histórica profunda. Tanto o cristianismo como também o islamismo, e possivelmente o budismo também, se originaram em movimentos de revitalização. A maioria dos grupos denominacionais e sectários e as ordens nasceram ou se dividiram depois do fracasso em revitalizar uma instituição tradicional. Pode-se questionar se uma grande proporção dos fenômenos religiosos não se originaram em sonhos de transformação de personalidade ou visões características do processo de revitalização. Muitos mitos, lendas, e rituais podem ser relíquias ou do conteúdo manifesto dos sonhos-visões ou das doutrinas e história das seitas de reavivamento e de importação, cujas circunstâncias de origem se distorceram ou foram esquecidas, e cuja conexão com os estados de sonho é agora ignorada. Os mitos, em particular, há muito tempo se notou que possuem uma qualidade de sonho, e tem sido interpretados mais ou menos especulativamente, de acordo com os princípios da interpretação do sonho sintomático. É uma tentação sugerir que os mitos, e muitas vezes, até lendas, parecem como sonhos porque de fato eram sonhos quando foram contados pela primeira vez. É uma tentação argumentar, mais ainda, que os heróis da cultura representam uma condensação da figura do profeta e do ser sobrenatural com quem ele sonhou.

De fato, pode-se argumentar que todas as religiões organizadas são relíquias de movimentos de revitalização antigos, sobrevivendo em forma rotinizada nas culturas estabilizadas, e que o fenômeno religioso em si originou-se (se ainda é permitido nos dias de hoje falar sobre as "origens" dos principais elementos da cultura) no processo de revitalização - i.e., nas visões de um novo modo de vida por indivíduos sob extremo stress.

A estrutura processual

Um princípio básico metodológico empregado neste estudo é aquele da análise dos eventos (Wallace 1953). Esta perspectiva emprega um método de comparação controlada para o estudo dos processos envolvendo sequências diacrônicas maiores ou menores (vide Eggan 1954 e Stegard 1953). Está postulado que eventos ou acontecimentos de vários tipos têm estruturas genotípicas independentes de diferenças culturais locais; por exemplo, que a sequência de acontecimentos se após um desastre físico severo em cidades do Japão, Estados Unidos, e Alemanha, irá exibir um modelo uniforme, colorido mas não obscurecido pelas diferenças culturais. Estes tipos de eventos podem ser chamados de unidades de comportamento. Sua uniformidade é baseada nos atributos genéricos humanos, tanto físicos quanto psicológicos, mas é necessário um estudo analítico e comparativo extenso para elucidar a estrutura de qualquer um deles. Os movimentos de revitalização constituem tal unidade de comportamento, e então, num nível menor de abstração, também os vários subtipos dentro da classe maior, tais como cultos de carga e reavivamento. Nós estamos, então, interessados em descrever a estrutura genérica dos movimentos de revitalização considerados como uma unidade de comportamento, e também da variação das dimensões características do tipo.

A estrutura do processo de revitalização, nos casos de percurso total consiste de cinco fases da alguma forma que de certo modo se sobrepõem: 1) o estado estável; 2) o período de stress individual; 3) o período de distorção cultural; 4) o período de revitalização (em que ocorrem as funções da reformulação do labirinto, comunicação, organização, adaptação, transformação cultural e rotinização), e finalmente, 5) o novo estado estável. Estas fases são descritas brevemente nas seções seguintes.

I. O estado estável. Para a vasta maioria da população, técnicas, culturalmente reconhecidas para satisfazer as necessidades operam com tanta eficiência que o stress crônico dentro do sistema varia dentro de limites toleráveis. Algum stress severo, mas ainda tolerável, pode permanecer de forma geral na população, e uma incidência razoavelmente constante de pessoas sob, o que seria para elas, stress intolerável pode empregar técnicas “divergentes” (e.g., psicóticas). A modificação gradual ou até a substituição rápida de técnicas para satisfazer algumas necessidades pode ocorrer sem perturbar o estado estável, desde que: 1. não se interfira seriamente com as técnicas para satisfazer outras necessidades, e 2. o abandono de uma dada técnica para reduzir uma necessidade em favor de uma técnica mais eficiente não deixe outras necessidades, que a primeira técnica tenha sido também instrumental em satisfazer, sem qualquer prospecto de satisfação.

II. O período de stress individual crescente. Por muitos anos, os membros individuais de uma população (que pode ser “primitiva” ou “civilizada”, ou toda uma sociedade ou uma classe casta, grupo religioso, ocupacional, em processo de aculturação, ou outro grupo social definível) experimentam um stress cada vez mais severo, como resultado da eficiência decrescente de certas técnicas para redução do stress. A cultura pode permanecer essencialmente imutável ou ela pode sofrer consideráveis mudanças, mas em qualquer um dos casos há uma contínua diminuição em sua eficiência para satisfazer as necessidades. As agências responsáveis pela interferência na eficiência do sistema cultural são várias; mudança de flora, fauna, clima; derrota militar; subordinação política; pressão extrema para a aculturação, resultando num conflito interno cultural; problemas econômicas; epidemias; e assim por diante. Muitas vezes, mas não necessariamente, a situação é uma aculturação, e os agentes aculturadores podem ou não ser representantes de culturas europeias ocidentais. Embora o indivíduo possa tolerar um grau moderado de aumento de stress, e ainda manter sua maneira habitual de se comportar, chega-se a um ponto em que algum modo alternativo deve ser considerado. Entretanto, uma consideração inicial de um modo substituto provavelmente aumentará o stress porque aumenta a ansiedade sobre a possibilidade de que o modo substituto seja menos efetivo que o original, e que ele possa também interferir ativamente com a execução de outros modos. Em outras palavras, ele representa a ameaça da desintegração do labirinto. Além disto, a admissão de que uma técnica principal é inútil, é extremamente ameaçadora porque implica que todo o sistema do labirinto pode ser inadequado.

III. O período da distorção cultural. Pessoas diferentes respondem de modo muito diferente à experiência prolongada do stress, produzida pelo fracasso das técnicas em satisfazer as necessidades e pela ansiedade sobre o processo de padrões comportamentais que estão mudando. As pessoas rígidas aparentemente preferem tolerar altos níveis de stress crônico ao invés de fazer mudanças adaptativas sistemáticas no labirinto. As pessoas mais flexíveis tentam várias mudanças limitadas de labirinto nas suas vidas pessoais, tentando reduzir o stress através da adição ou substituição dos elementos de labirinto com

mais ou menos interesse pela *Gestalt* do sistema. Algumas pessoas se voltam a inovações psicologicamente regressivas; a resposta regressiva empiricamente se exibe nas incidências crescentes comportamentos tais como o alcoolismo, extrema passividade e indolência, o desenvolvimento dos relacionamentos de dependência altamente ambivalentes, violência intragrupal, desprezo de regras costumeiras quanto ao parentesco e ao sexo, irresponsabilidades nos oficiais públicos, estados de depressão e auto-censura, e provavelmente uma variedade de desordens psicossomáticas e neuróticas. Alguns desses sistemas de ação regressivos se tornam, com efeito, novos padrões culturais.

Nesta fase, a cultura está internamente distorcida; os elementos não se relacionam harmonicamente mas são mutuamente inconsistentes e interferentes. Por esta razão somente, o stress continua aumentando. O comportamento “regressivo”, como é definido pela sociedade, irá trazer consigo o senso de culpa e então aumentar o nível de stress ou pelo menos mantê-lo num alto nível; e o processo geral da substituição cultural por partes irá multiplicar as situações de conflito mútuo e de mal entendido que por vez aumentará o nível de stress novamente.

Finalmente, à medida que a inadequação dos modos existentes de agir para reduzir o stress se torna mais e mais evidente, e que as incongruências internas do labirinto são percebidas, sintomas de ansiedade sobre a perda de um modo de vida significativo, também se tornam evidentes; logo vêm a desilusão com o labirinto e a apatia para com os problemas de adaptação.

IV. O período de revitalização. Este processo de deteriorização pode, se não for checado, levar à morte da sociedade. A população pode cair até o ponto de extinção, como resultado das crescentes taxas de morte e as decrescentes taxas de natalidade; a sociedade pode ser derrotada na guerra, invadida, sua população dispersada e seus costumes suprimidos; as disputas de facções podem devorar áreas e segmentos da população. Mas estes terríveis eventos são frequentemente evitados, ou pelo menos adiados, por um movimento de revitalização. Muitos dos tais movimentos são de caráter religioso, e tais movimentos de revitalização religiosa devem realizar pelo menos seis tarefas principais:

1. A reformulação do labirinto. Quer o movimento seja religiosos ou secular, a reformulação do labirinto geralmente parece depender da reestruturação dos elementos e subsistemas que já aceitos ou mesmo em uso na sociedade, e que sejam conhecidos pela pessoa que irá se tornar um profeta ou líder. A ocasião da sua combinação numa forma que constitui uma estrutura internamente consistente, e da sua aceitação pelo profeta como guia para a ação, é abrupta e dramática, geralmente ocorrendo como um momento de *insight*, um breve período de consciência dos relacionamentos e oportunidades. Estes momentos são muitas vezes chamados de inspiração ou revelação. A Reformulação também parece ocorrer normalmente em sua forma inicial na mente de uma só pessoa ao invés de crescer diretamente das deliberações dos grupos.

Com raras exceções, todos os movimentos de revitalização religiosa que conheço foram originalmente concebidos em uma ou várias visões alucinatórias por uma só pessoa. Um ser sobrenatural aparece à pessoa que se tornará um profeta, explica os seus próprios problemas e os da sociedade como sendo inteira ou parcialmente resultado da violação de certas regras, e promete revitalização social e individual se as injunções forem seguidas e os rituais praticados, e ao mesmo tempo uma catástrofe social e pessoal, se não. Estes sonhos expressam: 1) o desejo do sonhador de uma figura paterna satisfatória (o conteúdo sobre o espírito-guardião sobrenatural), 2) fantasias sobre a destruição do mundo (o conteúdo milenar, apocalíptico), 3) sentimentos de culpa e ansiedade (o conteúdo moral),

e 4) desejos do estabelecimento de um estado ideal de relações estáveis e satisfatórias entre seres humanos e o sobrenatural (o conteúdo utópico ou de fantasia de restituição. Num sentido, tal sonho também funciona quase como um ritual fúnebre: o modo “morto” da vida é reconhecido como morto; os interesses se voltam para um deus, para a comunidade, e para um novo meio. Uma nova *Gestalt* do labirinto é apresentada, com mais ou menos inovações nos detalhes do conteúdo. O profeta sente uma necessidade de contar a outros sobre a sua experiência, e pode ter sentimentos definidos de obrigação missionária ou messiânica. Geralmente, ele mostra evidências de uma mudança radical interior na personalidade logo após a experiência da visão: uma remissão de velhas reclamações e problemas físicos crônicos, um modo de vida mais ativo e com propósito, maior confiança nas relações interpessoais, o abandono total de hábitos consolidados como o alcoolismo. Portanto podemos chamar estas visões de “sonhos de transformação da personalidade”.

2. Comunicação - O sonhador se empenha em pregar suas revelações às pessoas, num espírito evangelístico ou messiânico; ele se torna um profeta. As injuções de comportamento e de doutrina que ele prega giram em torno de dois temas fundamentais: que o convertido ficará sob os cuidados e proteção de certos seres sobrenaturais; e que tanto ele quanto sua sociedade irão se beneficiar materialmente de uma identificação com algum sistema cultural novo definível (quer seja uma cultura revivificada ou uma seita de carga ou um sincretismo de ambos, como é geralmente o caso). A pregação pode ter muitas formas (e.g., exortação de massa vs. persuasão individual silenciosa) e pode ser dirigida a vários tipos de audiência (e.g., a elite ou o povo). À medida que ele consegue discípulos, estes assumem muita da responsabilidade de comunicar a “boa nova”, e a comunicação continua sendo uma das atividades primordiais do movimento durante as fases posteriores de organização.

3. Organização - É o profeta que consegue convertidos. Alguns ficam histéricos, induzidos pela sugestão da multidão; alguns têm uma visão extática em particular; alguns são convencidos por argumentos mais ou menos racionais, alguns por considerações de vantagem e oportunidade. Um pequeno grupo de discípulos especiais (muitas vezes incluindo alguns homens já influentes) se agrupam ao redor do profeta e uma organização de campanha embrionária se desenvolve com três ordens de pessoal: o profeta, os discípulos, e os seguidores. Freqüentemente o programa de ação é efetivamente administrado a partir daí em grande parte por uma liderança política ao invés de religiosa. Como o profeta, muitos dos convertidos passam por uma transformação revitalizante da personalidade.

O conceito de Max Weber sobre “liderança carismática” descreve bem o tipo de relacionamento do seguidor com o líder, característico das organizações dos movimentos de revitalização (1947). O elemento fundamental da visão, como eu já indiquei acima, é a entrada do visionário num relacionamento com o sobrenatural. Além disso, neste relacionamento o profeta aceita a liderança, o auxílio, e a dominância do sobrenatural. Muitos dos seguidores de um profeta, especialmente os discípulos, também têm experiências revelatórias extasiante; mas eles e todos os seguidores sinceros que não tiveram uma revelação pessoal também entram num relacionamento paralelo com o profeta: como Deus está para o profeta, assim (quase) o profeta está para os seus seguidores. O relacionamento do seguidor com o profeta é provavelmente determinado pelo deslocamento da transferência de desejos de dependência para sua imagem; ele é considerado como uma pessoa misteriosa, de uma autoridade inquestionável em uma ou mais esferas de liderança, sancionada pelo sobrenatural. Max Weber denota esta qualidade de autoridade misteriosa e ascendência moral num líder como carisma. Os seguidores

submetem-se ao líder carismático, não por causa do seu status numa estrutura de autoridade existente, mas por causa de um “poder” pessoal fascinante, a que se atribuem origens sobrenaturais e que são validadas por um desempenho de sucesso, semelhante ao “maná” ou “orenda” da literatura etnológica. Portanto, não apenas se permite, mas se espera que o líder carismático expresse seu apelo aos aderentes, como uma demanda a desempenhar um dever para com um poder superior ao humano. Weber indica corretamente que a “rotinização” do carisma é uma questão crítica na organização do movimento, porque se este “poder” não for distribuído a outras pessoas numa estrutura institucional estável, o movimento em si estará sujeito a morrer, com a morte ou fracasso do profeta individual, rei, ou senhor de guerra.

4. Adaptação. O movimento é uma organização revolucionária e quase que inevitavelmente irá encontrar alguma resistência. A resistência pode em alguns casos ser leve e passageira mas é mais comumente determinada e fértil em recursos, e é mantida ou por uma facção poderosa dentro da sociedade ou por agentes de uma sociedade estrangeira dominante. O movimento pode então ter que usar várias estratégias de adaptação: modificação doutrinária; manobra política e diplomática; e força. Estas estratégias não são mutualmente exclusivas nem, uma vez escolhidas, são necessariamente mantidas durante todo o movimento. Na maioria dos casos, a doutrina original é continuamente modificada pelo profeta, que responde à várias críticas e afirmações através da adição, da ênfase, da diminuição e da eliminação de alguns elementos selecionados das visões originais. Esta reconstrução deixa a nova doutrina mais aceitável para os grupos de interesses especiais, pode lhe dar um melhor “ajuste” aos padrões de personalidade e de cultura da população, e pode levar em conta as mudanças ocorrendo no contexto geral. Nos casos onde a hostilidade organizada ao movimento se desenvolve, uma cristalização de contra-hostilidade contra incrédulos ocorre frequentemente, e a ênfase muda da cultivação do ideal para o combate contra o incrédulo.

5. Transformação Cultural. Quando a população ou uma parte dominante dela aceita a nova religião com suas várias injunções, uma revitalização social notável ocorre, marcada pela redução dos sintomas de deterioração pessoal dos indivíduos, por mudanças culturais extensivas, e por uma adesão entusiástica a algum programa organizado de ação de grupo. Este programa de grupo pode, entretanto, ser mais ou menos realista e mais ou menos adaptativo: alguns programas são literalmente suicidas; outros representam projetos bem sucedidos e bem concebidos de mais reforma social, política, ou econômica; alguns falham, não devido a alguma deficiência na concepção ou execução, mas porque as circunstâncias tornam a derrota inevitável.

6. Rotinização. Se o programa de ação de grupo nas esferas não rituais consegue em reduzir as situações geradoras de stress, ele se estabelece como normal em várias instituições e costumes políticos, econômicos, e sociais. Raramente, a organização do movimento declara ou mantém um controle totalitário sobre todos os aspectos da cultura transformada; frequentemente uma vez que a transformação desejada tenha ocorrido, a organização contrata e mantém responsabilidade somente pela preservação da doutrina e pelo desempenho do ritual (i.e., torna-se uma igreja).

V. O Novo Estado Estável. Uma vez que a transformação cultural tenha se realizado e o novo sistema cultural tenha se mostrado viável, e uma vez que a organização do movimento tenha resolvido seus problemas de rotinização, pode-se dizer que um novo estado estável existe. A cultura deste estado provavelmente será diferente em padrão, organização ou *Gestalt*, bem como nos traços, do estado estável anterior; será diferente da cultura do período de distorção cultural.

Variedades e Dimensões da Variação

Eu explorarei quatro das muitas variações possíveis: a escolha da identificação, a escolha dos meios seculares e religiosos; nativismo; e o contínuo sucesso-fracasso.

1. A escolha da identificação. Três variedades já foram distinguidas com base nas diferenças de escolha da identificação: movimentos que professam reavivar uma cultura tradicional já caída em desuso; movimentos que professam importar um sistema cultural estrangeiro; e movimentos que não professam nem reavivamento e nem importação, mas que concebem que o estado final desejado para a cultura, que nunca foi desfrutado por ancestrais ou estrangeiros, será realizado pela primeira vez num futuro utópico. O Ghost Dance (A Dança Fantasma), o Reavivamento Xosa, e a Rebelião Boxer são professamente exemplos de movimentos de reavivamento; a Loucura de Vailala (e outras seitas de carga) e a Rebelião Taiping são professamente exemplos de movimentos de importação. Algumas formulações como a seita monoteísta de Ikhnaton no velho Egito e muitos programas utópicos, negam qualquer dúvida substancial para com o passado ou o estrangeiro, mas concebem sua ideologia como algo completamente novo e sua cultura como pertencendo ao futuro.

Diferentes regiões culturais parecem ter maneiras características de lidar com o problema da identificação. A fantasia de carga, embora possa ser encontrada fora da área da Melanésia, parece encontrar seu lar nesta região; os profetas índios da América do Sul frequentemente pregavam sobre a migração para um céu-na-terra, livre de espanhóis e outros males, mas a fantasia da terra prometida é conhecida em outros lugares; os profetas índios da América do Norte mais comumente enfatizavam o reavivamento da velha cultura pela purificação moral e ritual, mas idéias de reavivamento de purificação existem em outras regiões também. A “necessidade” estrutural ou fatores de situação associados a uma área cultural podem ser os responsáveis. O contraste entre os relacinamentos nativo-branco na América do Norte (uma área de “reavivamento”) e na Melanésia (uma área de “importação”) pode estar associado com o fato de que os índios americanos ao norte do México nunca foram escravizados em grande escala, forçados a trabalhar em plantações, ou recrutados para o trabalho em troca de impostos, enquanto os melanésios foram muitas vezes sujeitos à pressão mais direta pela polícia estrangeira. A resposta melanésia foi uma identificação com o agressor (vide Bettelheim 1947). Por outro lado, os índios americanos foram menos dominados como indivíduos pelos brancos, mesmo em situações de derrota e injustiça. Sua resposta a esta situação diferente foi em grande parte uma identificação com um passado mais feliz. Isto sugere que uma variável importante na escolha da identificação é o grau de dominação exercido por uma sociedade estrangeira, e que os movimentos de revitalização orientados para a importação não irão se desenvolver até que um grau extremamente alto de dominação seja alcançado.

2. A Escolha dos Meios Seculares e Religiosos. Há duas variáveis envolvidas aqui; a quantidade de ação secular que há num movimento, e a quantidade de ação religiosa. A ação secular é aqui definida como a manipulação dos relacionamentos humanos; a ação religiosa como a manipulação dos relacionamentos entre seres humanos e o sobrenatural. Nenhum movimento de revitalização pode, por definição, ser verdadeiramente não-secular, mas alguns podem ser relativamente menos religiosos que outros, e os movimentos podem mudar de ênfase dependendo das mudanças de circunstâncias. Há uma tendência, que está implícita na discussão anterior sobre as fases, dos movimentos se tornarem mais políticos na ênfase, e agirem através de instituições seculares ao invés de religiosas, com o aumento das pressões oriundas dos problemas de organização,

adaptação, e rotinização. A rebelião Taiping, por exemplo, começou como movimentos de interesse religioso; a oposição pela dinastia Manchu e pelos poderes estrangeiros a forçou a se tornar mais e mais política e militar na sua orientação.

Alguns poucos movimentos “puramente” políticos como a facção herbertista durante a revolução francesa, e o movimento comunista russo e seus derivados foram oficialmente ateístas, mas a qualidade da doutrina e dos relacionamentos entre líder e seguidor é tão semelhante, pelo menos ao nível superficial, à doutrina religiosa e às relações entre os seres humanos e o sobrenatural, que pode-se imaginar se não é uma distinção sem nenhuma diferença. Os movimentos comunistas são comumente identificados como tendo a qualidade de movimentos religiosos, embora não apelem para uma comunidade sobrenatural; e coisas como o desenvolvimento de um evangelho marxista com uma exegese elaborada, o embalsamento de Lenin e a preocupação com a conversão, confissão, e pureza moral (como definidos pelo movimento) tem as marcas distintivas da religião. A Revolução Comunista de 1917 na Rússia foi quase típica, em estrutura, dos movimentos de revitalização religiosa: havia uma sociedade muito doente, os profetas apelaram para uma autoridade venerada (Marx), fantasias utópicas e apocalípticas foram pregadas e o fervor missionário animou os líderes. Além disto, muitos movimentos de reforma social e política, embora não sejam ateístas, atuam através de meios seculares ao invés de religiosos e invocam a sanção religiosa apenas superficialmente. Não desejo elaborar a discussão agora, entretanto, além do ponto de sugerir novamente que as distinções óbvias entre os movimentos religiosos e seculares podem ocultar semelhanças fundamentais do processo sócio-cultural e da psicodinâmica, e que embora nem todos os profetas seculares tenham tido visões de transformação da personalidade, alguns provavelmente tiveram, e outros tiveram uma experiência semelhante na conversão ideológica.

As questões humanas ao redor do mundo parecem ser mais e mais comumente decididas sem referência a poderes sobrenaturais. É uma pergunta interessante se a humanidade pode dispensar com sucesso o elemento essencial que é o processo de revitalização religiosa antes de alcançar uma utopia sem stress ou tensão. Embora os movimentos religiosos possam envolver emoções primitivas e poderosas e fantasias irracionais de interação com seres não-existentes, e possam de vez em quando levar a consequências práticas infelizes nas relações humanas, as mesmas fantasias e emoções poderiam levar a consequências práticas ainda piores para a paz mundial e a prosperidade humana quando direcionadas a pessoas impropriamente percebidas e a órgãos de ação política e ideologias culturais. A resposta pareceria ser que como cada vez menos homens fazem uso do processo de deslocamento religioso, terá de haver uma redução correspondente da incidência e severidade da neurose de transferência, ou os relacionamentos humanos serão cada vez mais contaminados por desordens de caráter, demonstrações neuróticas e a divinização paranóica dos líderes e das ideologias políticas.

3. Nativismo - Porque grande parte do programa de muitos movimentos de revitalização tem sido de expulsar as pessoas ou costumes dos invasores ou dos senhores estrangeiros, eles são amplamente chamados de “movimentos nativistas”. Entretanto, a quantidade de atividade nativista nos movimentos é variável. Alguns movimentos — as seitas de carga, por exemplo — são anti-nativistas do ponto de vista cultural, porém nativistas do ponto de vista do pessoal. Lago Formoso só foi ligeiramente nativista; ele procurou uma acomodação das culturas e personalidades ao invés de expulsão, e favoreceu a entrada de certos tipos de pessoas brancas e de conteúdo cultural. Mesmo assim, muitos dos movimentos clássicos de reavivamento foram rigorosamente nativistas, do modo ambivalente discutido anteriormente. Por conseguinte, o nativismo é uma

dimensão de variação ao invés de uma propriedade elementar dos movimentos de revitalização.

Mais uma complicação é introduzida pelo fato de que o componente nativista dum movimento de revitalização geralmente está muito baixo no momento de sua concepção, mas aumenta abruptamente depois que o movimento entra na fase de adaptação. As formulações doutrinárias iniciais enfatizam amor, cooperação, compreensão, e o profeta e seus discípulos esperam que as autoridades sejam razoáveis e os aceitem. Quando estas autoridades interferem com o movimento, a resposta é capaz de tomar a forma de um componente nativista crescente na doutrina. Aqui novamente, os fatores da situação são importantes para uma compreensão do curso e caráter do movimento.

4. Sucesso e Fracasso - O esboço das fases apresentadas anteriormente é propriamente aplicável a um movimento de revitalização que bem sucedido. Muitos movimentos são abortivos; seu progresso é interrompido num ponto intermediário. Isto levanta uma pergunta taxonômica: quantas fases o movimento deveria alcançar para poder se qualificar para a inclusão na categoria? Logicamente, enquanto a concepção original for uma doutrina de revitalização pela mudança cultural, não deveria haver nenhum número exigido de fases. Na prática, nós só selecionamos movimentos que tivessem passado pelas primeiras três fases (concepção, comunicação e organização) e entrado na quarta (adaptação). Isto significa que a grande parte da nossa informação sobre o sucesso e o fracasso irá lidar com as circunstâncias da adaptação relativamente tardia, ao invés do que com assuntos tais como bloqueio inicial da comunicação e interferência com a organização.

Duas variáveis principais mas relacionadas parecem ser muito importantes na determinação da sorte de um dado movimento: o “realismo” relativo da doutrina; e o tamanho da força exercida contra a organização pelos seus oponentes. O “realismo” é um conceito difícil de definir sem invocar o conceito de sucesso ou fracasso, e a não ser que ele possa ser assim definido, ele não é de nenhuma utilidade como uma variável explicatória do sucesso ou fracasso. Também não se pode usar o critério de convencionalidade de percepção, já que os movimentos de revitalização são, por definição, não convencionais. Embora uma grande parte da doutrina em todo movimento (e, de fato, no labirinto de toda pessoa) seja extremamente não realista, de tal forma que as previsões de eventos baseados em suas pressuposições serão mais ou menos erradas, há apenas uma esfera de comportamento na qual tal erro é fatal para o sucesso do movimento de revitalização: a previsão do resultado das situações de conflito. Se a organização não pode prever com sucesso as consequências dos seus próprio atos e dos atos dos seus oponentes numa luta de poder, se é quase certo. Se, por outro lado, ela é prudente com relação ao conflito, ou se a quantidade de resistência for baixa, ela pode ser extremamente “irrealística” e extremamente inconveniente em outros assuntos sem correr o risco de um colapso prematuro. Em outras palavras, a probabilidade de fracasso parece estar negativamente correlacionada ao grau de realismo nas situações de conflito e diretamente correlacionada à quantidade de resistência. Aonde o realismo-conflito é alto e a resistência é baixa, o movimento provavelmente alcançará a fase de rotinização. Se a sua cultura será viável além deste ponto, entretanto, irá depender de se as suas formulações de labirinto levam a ações que mantêm um baixo nível de stress.

Sumário

Este documento programático esboça os conceitos, pressuposições, e descobertas iniciais de um estudo comparativo dos movimentos de revitalização religiosa. Os

movimentos de revitalização são definidos como sendo esforços deliberados, cientes, esforços e organizados por membros de uma sociedade para criar uma cultura mais satisfatória. O movimento de revitalização como um tipo geral de evento ocorre sob duas condições: alto stress para membros individuais da sociedade, e desilusão com uma *Gestalt* cultural distorcida. O movimento segue uma série de fases funcionais: reformulação do labirinto, comunicação, organização, adaptação, transformação cultural e rotinização. Os movimentos variam ao longo de várias dimensões, das quais a escolha da identificação, o grau relativo da ênfase religiosa e secular, nativismo, e sucesso ou fracasso são discutidos aqui. O movimento é normalmente concebido nas visões revelatórias de um profeta, que lhe proporcionam uma relação satisfatória com o sobrenatural e delineiam um novo modo de vida sob sanção divina. Os seguidores alcançam satisfação similar de necessidades de dependência na relação carismática. Sugerimos que a origem histórica de uma grande proporção de fenômenos religiosos está nos movimentos de revitalização.

Referências Citadas

- BARNETT, H. G. *Innovation: The Basis of Culture Change*. New York, 1953.
- BETTELHEIM, B. "Individual and Mass Behavior in Extreme Situations." In Newcomb, Hartley, et. al., eds., *Readings in Social Psychology*. New York.
- CANTRIL, Hadley. *The Psychology of Social Movements*. New York, 1941.
- DEARDORFF, M. H. "The Religion of Handsome Lake: Its Origin and Development." In *Symposium on Local Diversity in Iroquois Culture* edited by W.N. Benton, Bureau of American Ethnology Bulletin 149:179-107. Washington, 1951.
- EGGAN, Fred. "Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison." *American Anthropologist* 56:743-63.
- FREUD, Sigmund. *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. London, 1922.
- FROMM, Erich. *The Forgotten Language*. New York 1951.
- HALLOWELL, A. I. "The Self and Its Behavioral Environment." In A. I. Hallowell, *Culture and Experience*, Philadelphia.
- HOFFER, A.; OSMOND, and SMYTHIES, J. "Schizofreniza: A New Approach. II. Result of a Year's Research." *Journal of Mental Science*, 100:29-45, 1954.
- JAMES, Williams. *Varieties of Religious Experience*. New York, 1902.
- KEESING, Felix M. *Culture Change: An Analysis and Bibliography of Anthropological Sources to 1952*. Stanford, 1953.
- KNOX, R. A. *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion, with Special Reference to the XVII and XVIII Centuries*. Oxford, 1950.
- LINTON, Ralph. "Nativistic Movements." *American Anthropologist* 45: 230-40, 1943.
- LOWE, Warner L. "Psychodynamics in Religious Delusions and Hallucinations." *American Journal of Psychotherapy* 7:454-62.
- MEAD, Margaret. "Nativistic Cults as Laboratories for Studying Closed and Open Systems." Paper read at annual meeting of the American Anthropological Association.
- "How Fast Can Man Change?" Address presented to Frankford Friends Forum, Philadelphia, 4 Dec. 1955.
- MOONEY, James. "The Ghost Dance Religion." Bureau of American Ethnology Annual Report. Washington, 1892-93.
- PARKER, Arthur. "The Code of Handsome Lake, the Seneca Prophet." *New York State Museum Bulletin* 163. Albany, 1913.
- SARGANT, William. "Some Cultural Group Abbreactive Techniques and Their Relation to Modern Treatments." Proceedings of the Royal Society of Medicine 42: 367-74, 1949.
- "The Mechanism of Conversion." *British Medical Journal* 2:311 et seq, 1951.
- SCHWARTZ, Theodore. "The Changing Structure of the Manus Nativistic Movement." Paper read at annual meeting of the American Anthropological Association.

- SMITH, Marian. "Shamanism in the Shaker Religion of Northwest America." *Man*, August, 1954, #181.
- STEWARD, Julian N. "Evolution and Process." In A. L. Kroeber, ed., *Anthropology Today*. Chicago, 1953.
- VOGET, Fred W. "Reformative Tendencies in American Indian Nativistic Cults." Paper read at annual meeting of the American Anthropological Association.
- WALLACE, Antony F. C. "Handsome Lake and the Great Revival in the West." *American Quarterly*, Summer: 149-65, 1952a.
- "Halliday Jackson's Journal to the Seneca Indians, 1798-1800." *Pennsylvania History* 19: Nos. 2 and 3, 1952b.
- "The Disruption of the Individual's Identification with His Culture in Disasters and Other Extreme Situations." Paper read at National Research Council, Committee on Disaster Studies, Conference on Theories of Human Behavior in Extreme Situations, Vassar College, 1955.
- "The Mazeway." *Explorations* nº 6. In press, 1956.
- WALLIS, Wilson D. *Messiahs - Christian and Pagan*. Boston.
- Messiahs - Their Role in Civilization*. Washington, 1943.
- WEBER, Max. "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism." Translated by Talcott Parsons. New York, 1930. From *Max Weber: Essays in Sociology*. Translated and edited by H. Gerth and C. W. Mills, New York, 1946.
- The Theory of Social and Economic Organization*. Translated and edit by A.M. Henderson and Talcot Parsons, New York, 1947.
- WILLIAMS, F. E. "The Vailala Madness and the Destruction of Native Ceremonies in the Gulf Division." Port Moresby: Territory of Papua, Anthropology Report nº 4.
- "The Vailala Madness in Retrospect." In *Essays Presented to C. G. Seligman*. London, 1934.

Machados de aço para australianos da idade da pedra

Lauriston Sharp¹

Como outros aborígenes australianos, o grupo Yir Yoront que vive na foz do Rio Coleman, na costa da península do Cabo York, originalmente não tinha conhecimento dos metais. Tecnologicamente, sua cultura era da antiga idade da pedra ou paleolítica. Eles se sustentavam através da caça e da pesca, e colhiam verduras e frutas com as técnicas mais simples. Seu único animal doméstico era o cachorro, e não cultivavam plantas de espécie alguma. Diferentemente de outros grupos aborígenes, entretanto, os Yir Yoront tinham machados de pedra polida com cabos curtos, que eram por demais importantes em sua economia.

Perto do fim do século XIX, ferramentas de metal e outros artefatos europeus começaram a ser infiltrados no território Yir Yoront. A quantidade aumentou com a expansão gradual dos limites territoriais do homem branco a partir do sul e do leste de Queensland. De todos utensílios da Tecnologia Ocidental que se tornaram disponíveis, a machadinha, um machado de aço de cabo pequeno, era o mais aceitável, o mais valorizado por todos os aborígenes.

Em meados de 1930, um antropólogo americano morou sozinho no mato entre os Yir Yoront por treze meses, sem ter contato com nenhum homem branco.

Portanto, os Yir Yoront eram ainda relativamente isolados e continuavam a viver essencialmente independentes economicamente, se sustentando inteiramente por meio de suas técnicas da idade paleolítica. Porém, seus machados de pedra polida estavam desaparecendo rapidamente e sendo substituídos pelos machados de aço que lhes chegaram em número considerável, direta e indiretamente, de várias fontes européias do Sul.

Que mudanças na vida dos Yir Yoront, que viviam ainda sob condições aborígenes no mato australiano, poderiam ser esperadas como resultado de sua posse e uso cada vez

¹Dr. Sharp é o chefe do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Cornell. O trabalho de campo sobre o qual este estudo foi patrocinado pelo Conselho Nacional Australiano de Pesquisa através de uma bolsa de estudos concedida ao autor de 1933-1935. O material na forma atual foi preparado para um seminário, “Estudos de Casos em Antropologia Aplicada”, que tem sido dada em Cornell todos os anos desde 1948. Muitos dos casos usados neste seminário aparecem no manual de estudos de casos em antropologia aplicada, que está sendo preparado pelo Departamento de Sociologia e Antropologia de Cornell juntamente com a Fundação Russell Sage.

maior de machados de aço?

O Curso dos Acontecimentos

Os acontecimentos que levaram à introdução do machado de aço entre os Yir Yoront começam com o advento do segundo grupo de europeus que se sabe terem chegado à costa do continente Australiano. Em 1623, uma expedição Holandesa chegou ao lugar na costa onde habitam hoje os Yir Yoront². Em 1935, os Yir Yoront ainda estavam usando alguns utensílios culturais catalogados pelos holandeses em sua chegada. A este inventário cultural os holandeses adicionaram contas e pedaços de ferro que eles ofereciam para atrair os “índios” assustados. Entre estes nativos, o metal e as contas desapareceram, assim como a memória deste primeiro encontro com os brancos.

O próximo contato nesta área de que se tem conta foi em 1864. Desta vez, há mais segurança quanto à possibilidade de que os nativos fossem ancentrais imediatos dos Yir Yoront.

Estes aborígenes tiveram a temeridade de atacar o grupo de vaqueiros que estava levando um pequeno rebanho do Sul de Quesnaland, pela extensão da então desconhecida Península do Cabo Iorque até à sede de seu governo recentemente estabelecido no extremo norte³. Conhecido como a “Batalha do Rio Mitchell”, este foi um dos raros momentos em que aborígenes Australianos enfrentaram as armas de fogo européias por algum tempo. Um diário dos vaqueiros relata que... “... 10 carabinas atiraram incessantemente contra eles de todas as direções, matando e ferindo com cada bala, com muito pouco retorno, já tendo quase todas as suas lanças sido usadas. ... Depois de quase 30 dias sendo mortos, o líder achou prudente levantar a sua mão e deixar o resto escapar. Muitos ainda devem ter sido feridos e provavelmente afogados porque 59 descargas foram contadas. “O grupo europeu esteve no território dos Yir Yoront por três dias, daí desapareceu no horizonte ao Norte para nunca mais voltar. Na investigação antropológica de quase três anos, depois de uns 70 anos - em todo o material de centenas de entrevistas de associações livres, em textos de centenas de sonhos e mitos, em genealogias, e eventualmente em centenas de respostas a perguntas feitas direta ou indiretamente sobre este assunto em particular apenas - não havia nada que pudesse ser interpretado como uma referência a este contato chocante com os europeus.

Os relatos aborígenes de seu primeiro contato com os brancos começam mais ou menos em 1900, com referências a pessoas que tiveram contatos esporádicos mas mortais com eles. Desde aquela época, os brancos ficaram na periferia Sul do território Yir Yoront. Com o restabelecimento de ranchos de gado ao Sul, os vaqueiros excursionavam ocasionalmente entre os “pretos selvagens” para inspecionar o campo e raptar nativos para serem treinados como vaqueiros, e “moças de casa”. Pelo menos uma destas expedições chegou ao Rio Coleman e atirou contra homens e mulheres Yir Yoront sem motivo aparente.

Aproximadamente nesta época, o governo fio persuadido a patrocinar o estabelecimento de três sedes de missões nos 1150 Km (aproximadamente) da costa da Península, na tentativa de controlar o tratamento dos nativos. Com este propósito, uma faixa no território litoral foi designada para ser uma reserva aborígene e fechada a mais brancos.

²Um relato desta expedição de Amboina é dado por R. Logan Jack em *Northmost Australia* (2 vols.), London, 1921, Vol I, pp. 18-57.

³R. Longan Jack, op. cit., pp. 298-335.

Em 1915, a sede de uma missão Anglicana foi estabelecida na foz do rio Mitchell, três dias a pé do centro do território Yir Yoront. Alguns Yir Yoront se recusaram a ter qualquer relacionamento com a missão, outros a visitaram de vez em quando, enquanto que apenas alguns foram morar mais e mais perto permanentemente em uma das três “vilas” estabelecidas pela missão.

Assim, a maioria dos Yir Yoront continuou sua vida auto-suficiente no mato, protegida pela reserva governamental e pela missão das cruas realidades da ordem invasora do Sul. Ao leste, o campo era pobre e desabitado. Ao norte haviam outras tribos no mato que se estendiam no litoral até a missão presbiteriana do Rio Archer, com a qual os Yir Yoront não tinham nenhum contato. Ao oeste, ficava o Golfo raso de carpentaria, no qual os nativos observavam apenas um barco da missão fazendo suas raras visitas ao Rio Mitchell na estação da seca. Neste ambiente protegido, os Yir Yoront se recuperaram por toda uma geração dos choques recebidos das mãos da sociedade civilizada. Na década de 1930, seus ataques e lutas, seu comércio e roubo de mulheres e suas cerimônias totêmicas continuaram, aparentemente sem a influência inibidora ocidental. Em 1931, eles mataram um europeu que entrou no seu território pelo leste, mas a polícia que investigava nunca se aproximou do grupo cujos membros eram responsáveis pelo ato.

Como resultado direto do trabalho da missão do rio Mitchell, todos os Yir Yoront receberam muito mais artefatos ocidentais que antes. Como parte de seu plano de melhorar o padrão de vida dos nativos, os missionários tornaram possível a aquisição de bens ocidentais, pelos aborígenes que viviam na missão, muitos dos quais foram dados ou trocados com os nativos ainda no mato; eles também distribuiram de graça alguns artigos úteis entre os aborígenes, tanto entre aqueles da missão quanto aqueles do mato. Evitaram que armas, álcool, narcóticos prejudiciais e doenças dizimadoras chegassem às tribos desta área, enquanto encorajavam a introdução de bens que considerassem “melhoramentos”. Como se notou, nenhum artigo da tecnologia ocidental, a não ser, talvez, o tabaco comercial, era mais requisitado que o machado de aço de cabo curto. A missão sempre tinha um bom estoque desses machados, em festas de Natal e outras festas da missão eles eram dados em grande número aos nativos, da missão ou visitantes, indiscriminadamente. Além disso, alguns machados de aço e outros bens europeus ainda eram comercializados com os Yir Yoront pelos nativos que tinham contato com os ranchos do Sul. Na verdade, os machados de aço provavelmente já tinham chegado aos Yir Yoront pelo comércio aborigene, muito antes de seu contato regular com os brancos.

Fatores Relevantes

Se concentrarmos nossa atenção no comportamento dos Yir Yoront, centralizado nos machados de pedra originais (ao invés dos machados - os objetos - em si) como um traço cultural ou ítem do equipamento cultural, deveríamos ter uma concepção do papel deste implemento na cultura aborigene. Isto, por outro lado, deveria nos habilitar a prever com exatidão considerável, os resultados decorrentes da substituição dos machados de pedra por machados de aço.

A produção dos machados de pedra exigiam uma certa quantidade de habilidades tecnológicas. Com os vários detalhes do machado em mente, homens adultos podiam fabricá-lo (tarefa considerada como não-apropriada a mulheres e crianças). Em primeiro lugar, um homem tinha de conhecer a localidade e a propriedade dos recursos naturais em seu ambiente imediato: madeira flexível para o cabo, que pudesse ser dobrado ou entortado sobre a cabeça do machado e amarrado apertado, casca de árvore que pudesse ser enrolada em corda para amarrar, e goma, para fixar a cabeça no cabo do machado.

Estes materiais deveriam ser colhidos, estocados, preparados, cortados e aplicados ou manipulados corretamente. O suprimento era grande e podiam ser retirados da propriedade de qualquer um sem permissão especial. Sem falar na cabeça de pedra, o machado podia ser feito por qualquer homem normal que tivesse conhecimento simples da natureza e das habilidades tecnológicas envolvidas, além do fogo (usando para aquecer a goma) e algumas ferramentas de corte simples - talvez as conchas, afiadas dos moluscos abundantes na região.

O uso do machado de pedra como um dos instrumentos principais na produção de outros bens indica sua grande importância à subsistência da economia aborígene. Qualquer um - homem, mulher ou criança - podia usar o machado; na verdade, era mais usado pelas mulheres, que tinham a tarefa de buscar lenha para manter o fogo aceso o dia inteiro, para cozinhar e para outros propósitos, e a noite toda contra os pernilongos e o frio (em julho a temperatura podia cair abaixo de 5°C).

Durante toda sua vida, uma mulher usava o machado para cortar literalmente toneladas de lenha. O machado também era usado para fazer outras ferramentas e armas, e uma variedade de instrumentos da vida diária dos aborígenes. O machado de pedra era essencial na construção de cabanas com redomas da estação das chuvas, que evitavam a entrada de muita água e muitos insetos, de plataformas para o armazenamento seco; de abrigos para sombra nos dias claros e quentes de verão. Era também necessário à caça, pesca e colheita de alimento vegetal ou animal, e nesta cultura tropical, carente de preservativos e outros meios de armazenamento, os nativos dispunham mais tempo na obtenção do alimento de que em qualquer outra ocupação - a não ser o sono.

Apenas em duas ocasiões o uso do machado de pedra se restringia aos homens: para extrair o mel silvestre, a comida de maior valor para os Yir Yoront, e para fazer os adornos secretos para cerimônias.

Desta pequena lista de atividades envolvendo o uso do machado, é fácil entender porque havia pelo menos um machado em cada acampamento, cada grupo de caçadores ou pescadores, ou em cada grupo que saísse para “passear” no mato.

O machado de pedra também era proeminente nas relações interpessoais.

Os homens Yir Yoront dependiam destas relações para obterem suas cabeças de pedra para machados, isto porque o território plano, geologicamente novo de terreno de aluvião em que habitam não serve para este propósito. A pedra que usavam vinha de pedreiras, 640 Km ao Sul, e chegava aos Yir Yoront por longas linhas de sócios comerciais (homens). Algumas destas cadeias terminavam com homens Yir Yoront, outras se estendiam até o Norte, a outros grupos, tendo os Yir Yoront como intermediários. Quase todo adulto mais velho tinha um ou mais sócios comerciais regulares, alguns no Norte e outros no Sul. Ao Sul, ele dava a sobra das lanças, principalmente lanças de briga com ponta de espinha de arraia que tinha a propriedade de se partir em fragmentos traiçoeiros ao penetrar a carne humana. Por uma dúzia destas lanças, algumas das quais vinham muitas vezes de seu sócio do norte, ele poderia receber uma cabeça de machado de pedra. Estudos feitos demonstraram que estas lanças aumentavam em valor quanto mais ao Sul e distantes do mar eram trocadas.

A 320 quilômetros ao sul do território dos Yir Yoront, uma lança poderia ser trocada por uma cabeça de machado. Embora investigações não possam ser feitas, presume-se que, mais ao Sul ainda, perto das pedreiras, uma lança deste tipo pudesse ser trocada por várias cabeças de machado. Aparentemente, os homens do meio, que não faziam nem lanças nem machados, ficavam com um pouco dos dois, como lucro por serem intermediários.

Assim é que as relações comerciais, que ampliavam as relações pessoais de um indivíduo para além dos limites de seu próprio grupo, eram associadas com lanças e cabeças de machados, dois dos instrumentos mais importantes do equipamento masculino. Finalmente, a maioria das trocas eram feitas na estação da seca, na época das grandes celebrações aborígenes que se centralizavam em ritos de iniciação ou em outros cerimoniais totêmicos que atraíram centenas de pessoas e davam ocasião a muitas atividades além do comércio.

De volta aos Yir Yoront, achamos que os homens adultos deixavam seus machados em seus acampamentos com o resto do equipamento, ou carregavam-nos consigo em viagens. Assim, uma mulher ou criança que quisesse usar o machado - o que acontecia frequentemente durante o dia - tinha que buscá-lo com um homem, usá-lo depressa e devolvê-lo em boas condições. O homem poderia falar do “meu machado” mas a mulher e as crianças não.

Este empréstimo necessário é constante dos homens mais velhos às mulheres e crianças estava de acordo com padrões regulares de comportamento de parentesco.

Uma mulher deveria usar o machado de seu marido, a não ser que ele o estivesse usando; se solteira, ou se seu marido estivesse ausente, uma mulher deveria ir principalmente a seu pai ou irmão mais velho. Apenas em circunstâncias extraordinárias ela pediria o machado de outro homem parente; uma menina, um menino ou jovem deveriam pedir a seu pai ou irmão mais velho. E homens mais velhos também teriam de seguir regras semelhantes se tivessem de emprestar um machado.

Deveria se notar que estas relações sociais, em que o machado de pedra tinha uma função, eram relacionamentos aos pares e que o uso do machado ajudava a definir e manter seu caráter e os papéis dos dois indivíduos participantes. Todo relacionamento ativo entre os Yir Yoront envolvia um status definido e aceito de subordinação e superioridade. Ninguém se relacionava num mesmo nível.

O que mais se aproximava da igualdade era o relacionamento entre irmãos, mas, mesmo assim, o mais velho sempre era considerado superior ao mais novo. Por causa da reciprocidade envolvida nos relacionamentos de troca, sócios comerciais geralmente tinham uma espécie de relacionamento como o de irmãos, embora também aqui a idade desse vantagem ao mais velho em caso de disputas. Pode-se perceber que a conduta repetida e generalizada, que tinha como centro o uso dos machados, ajudava a padronizar os papéis relacionados à idade, sexo e parentesco, tanto em seus aspectos normais e bons, quanto em seus aspectos excepcionais e maus.

O status de um indivíduo Yir Yoront não era apenas determinado pelo seu sexo, idade e parentesco, mas também por ser membro de um dos 24 clãs totêmicos patrilineares em que a comunidade se dividia⁴. Cada clã tinha literalmente centenas de tótens e, de um ou dois o clã derivava seu nome, o nome dos membros do clã e os nomes pessoais. Estes tótens incluiam espécies naturais ou fenômenos como o sol, as estrelas, a aurora, bem como “espécies” culturais; fantasmas imaginários, serpentes, arco-íris, ancestrais heróicos, realidades culturais eternas como o fogo, a lança, a cabana e atividades, condições ou atributos humanos como comer, vomitar, nadar, lutar, nenê e

⁴O melhor resumo, embora muito concentrado do totemismo entre os Yir Yoront e outras tribos do norte de Queensland, se encontra em “Tribes and Totems in Northeast Australia” de Lauriston Sharp, Oceania, vol. 8, 1939, pp. 254-275 e 439-461 (especialmente 268-275), também em “Notes on Northeast Australian Totemism” em Papers on the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. 20. *Studies in the Anthropology of Oceania and Asia*, Cambridge, 1943, pp. 66-71.

cadáveres, loite e sangue, lábios e lombos. Enquanto que os membros destas classes totêmicas ou espécies poderiam desaparecer ou serem destruídos, a classe propriamente dita, estaria sempre presente e era indestrutível. Os tótens, portanto, davam permanência e estabilidade aos clãs, aos grupos de indivíduos que geração após geração eram associados com um grupo de tótens que os distinguiam dos outros clãs.

O machado de pedra era uma das tótems mais importantes entre os muitos, do clã Sunlit Cloud Iguana. Os nomes de muitos membros deste clã se referiam ao próprio machado, as atividades em que ele tinha parte vital ou aos ancestrais míticos do clã, com os quais o machado era proeminentemente associado. Quando era necessário representar o machado de pedra em cerimônias totêmicas, somente os homens deste clã mostravam-no ou representavam em mímica o seu uso. Na vida secular, o machado podia ser feito por qualquer homem e usado por todos, mas no domínio sagrado dos tótens, ele pertencia exclusivamente ao povo Sunlit Cloud Iguana.

Sustentando os aspectos do comportamento cultural a que chamamos de tecnologia e conduta, existe uma terceira área da cultura que inclui idéias, sentimentos e valores. É difícil tratar desta área porque é latente, encoberta, e até inconsciente, tendo de ser deduzida das ações abertas, da linguagem e outros comportamentos comunicativos. Neste aspecto da cultura se encontra a importância do machado de pedra para os Yir Yoront e seu modo de vida cultural.

O machado de pedra era um símbolo importante de masculinidade entre os Yir Yoront (assim como calças e cachimbos são para nós). Através de um sistema complicado de idéias, o machado era definido como algo que acompanha a masculinidade, e todos na sociedade (fora crianças ainda não treinadas) aceitavam estas idéias. Semelhantemente, lanças, atiradores de lanças e paus de fazer fogo eram possuídos apenas por homens e eram também símbolos de masculinidade. Mas os valores masculinos representados pelo machado de pedra, eram constantemente relacionados à sociedade pelo fato de que as mulheres emprestavam os machados, mas nenhum outro artefato masculino. Assim, o machado representava um tema importante de cultura Yir Yoront: a superioridade e predominância do macho, e o valor maior de suas preocupações e de todas as coisas que a ele se associavam. Como o machado também tinha de ser emprestado pelas pessoas mais jovens, ele representava também o prestígio da idade, outro tema importante da cultura Yir Yoront e seu comportamento.

Para compreender a cultura Yir Yoront, é necessário estar ciente de um sistema de idéias que pode ser chamado de sua ideologia totêmica. Uma crença fundamental dos aborígenes dividia o tempo em duas grandes épocas: 1) um período distante e sagrado no começo do mundo quando a terra era habitada por seres ancestrais de certo modo maravilhosos ou heróis da cultura que são de uma maneira especial os antepassados dos clãs e, 2) um período quando a velha ordem foi sucedida por uma nova ordem que inclui o presente. Originalmente não havia previsão de uma nova era que suplantasse o presente, que tinha permanecido imutável desde a época da revolução dos tempos ancestrais.

É importante se notar que os aborígenes acreditavam que o mundo atual, como ambiente cultural e natural, era e deveria ser simplesmente uma reprodução detalhada do mundo dos ancestrais. Acreditavam que o universo inteiro “é agora como era no princípio”, quando foi estabelecido e deixado pelos ancestrais. A vida cultural comum dos ancestrais se tornou a vida diária dos acampamentos Yir Yoront e a vida extraordinária dos ancestrais sobreviveu nas mímicas e adornos simbólicos recorrentes encontrados apenas na atmosfera mais sagrada dos ritos totêmicos.

Tais crenças, de acordo com isso, abriam caminho a idéias do que “deveria ser” (porque supunha-se que “era”) para influenciar e ajudar a determinar o que realmente “é”.

Um homem que se chamava “cachorro corre atrás-de-iguana-que-sobe-numa-árvore-e-late-a-noite-inteira” tinha esse e outros nomes, porque acreditava que o alter ego de seu ancestral também os tinha, ele era membro do clã Sunlit Cloud Iguana, porque seu ancestral também tinha sido, ele se associava a lugares e tótems particulares deste mesmo ancestral, durante uma iniciação, ele fazia o papel de um cachorro e atacava e matava simbolicamente certos membros de outros clãs porque seu ancestral (convenientemente ou antropomórfico ou caniforme) realmente fazia o mesmo aos alter egos dos ancestrais destes homens; e ele evitava sua sogra, fazia piadas com um irmão distante da mãe e fazia lanças de um certo jeito, porque seus ancestrais e os de outras pessoas faziam estas coisas. Seu comportamento, neste sentido, era planejado, e até este ponto determinado para ele, por um sistema de idéias relacionadas ao passado e à relação do passado com o presente.

Mas quando sabemos que “cachorro-corre-atrás- etc...” tinha duas esposas do clã Spear Black Duck e uma do clã Native Companion, uma das cega; que ele tinha 04 filhos com certos nomes, que tinha um pulso quebrado e era canhoto, tudo porque seu ancestral tinha exatamente os mesmos atributos, então sabemos (embora ele aparentemente não soubesse) que o presente influenciou o passado, que o mundo mítico foi um tanto adaptado para cumprir as exigências e explicar os acidentes do presente inescapavelmente real.

Portanto, havia um equilíbrio na ideologia Yir Yoront em que o mítico era adaptado em parte ao mundo real e o mundo real em parte ao mundo mítico ideal e pré-existente, estas adaptações sendo feitas para manter um dogma fundamental da fé nativa de que o presente deveria ser um espelho do passado. Assim, o machado de pedra em todos seus aspectos, usos e associações, estava integrado no contexto da tecnologia e da conduta Yir Yoront porque um mito, um sistema de idéias o colocou lá.

O Resultado

A introdução do machado de aço indiscriminadamente e em grande número na tecnologia Yir Yoront ocorreu simultaneamente com muitas outras mudanças. Portanto, é impossível separar todos os resultados desta única inovação. Entretanto, um bom número de efeitos específicos da mudança do machado de pedra para machado de aço pode ser usado como uma építome da quantidade cada vez maior de bens e implementos europeus recebidos pelos aborígenes e da sua influência geral na cultura nativa. O uso do machado de aço para ilustrar tais influências parece justificável. Foi um dos primeiros artefatos europeus que foram adotados para o uso regular dos Yir Yoront, e, quer fosse de pedra ou aço, o machado era um dos ítems mais importantes de seu equipamento cultural.

A mudança dos machados de pedra para machados de aço não trouxe grandes dificuldades tecnológicas.

Enquanto os próprios aborígenes não podiam fabricar as cabeças de aço dos machados, um suprimento continuou a chegar de fora, cabos de madeira podiam ser substituídos facilmente pela madeira do mato com ferramentas aborígenes. Entre os Yir Yoront, o novo machado nunca foi tão usado quanto na missão e nos ranchos (para trabalhos de carpintaria, para firmar estacas de barracas, como martelo, e assim por diante), de fato, teve tão poucos outros usos, que seu efeito prático no padrão de vida nativo seria negligenciável. Fazia alguns trabalhos melhores, e podia ser usado por mais tempo sem quebrar. Estes fatores eram suficientes para torná-lo de valor para o nativo. O homem branco acreditava que a mudança do machado de aço para o machado de pedra seria definitivamente uma regressão. Estava convencido de que seu machado era muito mais eficiente, que seu uso economizaria tempo, e que, portanto representava “progresso”

técnico na direção de idéias que ele tinha estabelecido para o nativo. Mas isto era outra coisa na realidade aborígene. O tempo de folga que os Yir Yoront ganhavam usando os machados de aço ou outras ferramentas ocidentais não era investido para “melhorar as condições de vida”, nem, certamente, para atividades estéticas, mas dormindo, uma arte que conheciam muito bem.

Previamente, um homem que precisasse de um machado iria adquirir uma cabeça de machado de pedra através dos sócios comerciais regulares, de quem sabia o que esperar, e então, dependia apenas do ambiente natural conhecido e adequado e de suas habilidades ou técnicas facilmente adquiridas.

Um homem que quisesse um machado de aço, entretanto, não tinha esta independência. Se fosse a uma das festas da missão em que os machados estivessem sendo distribuídos como presentes, ele poderia receber um, por acaso ou por demonstrar à equipe da missão que era um dos “melhores” aborígenes do mato (sendo que a definição de “melhor” para os missionários era bem diferente da dos seus companheiros no mato). Ou também por acaso, ele poderia arranjar um trabalho passageiro com a missão, que lhe desse oportunidade de adquirir um machado de aço. De qualquer maneira, para os homens mais velhos, uma preferência pelo machado de aço ajudou a mudar a situação de auto-suficiência para dependência, uma mudança de comportamento de situações bem estruturadas ou definidas em tecnologia ou conduta para situações apenas de conduta mal definidas. Entre os homens, os mais velhos, cuja experiência anterior é conhecimento da aspereza do homem branco os fazia suspeitar deles, evitavam com cuidado qualquer relação com a missão, e assim excluíam-se da possibilidade de conseguirem machados de aço desta fonte.

Em outros aspectos da conduta ou de relações sociais, o machado de aço estava ainda mais na raiz do stress psicológico dos Yir Yoront. Isto foi o resultado de novos fatores considerados benéficos pelos missionários: o simples aumento numérico per capita de machados como resultado das distribuições da missão, e a distribuição a homens mais novos, mulheres e até crianças.

Com o favor da equipe da missão, uma mulher podia ganhar um machado que deveria claramente ser dela, o que criava uma situação bem diferente do costume que exigia que ela emprestasse de um parente masculino. Como resultado, a mulher passava a chamar o machado de “meu”, pronome que nunca pôde usar para os machados de pedra anteriormente. Assim também, rapazes e meninos conseguiam machados da missão, de tal maneira que os homens mais velhos não tinham mais monopólio dos machados na comunidade do mato. Tudo isso levou a uma confusão revolucionária dos papéis de idades, sexos e parentesco, dando muito maior independência e menos subordinação por parte dos que agora possuíam machados de aço e que eram anteriormente incapazes de possuir machados de pedra.

A situação dos sócios comerciais também foi afetada pela nova situação. Um Yir Yoront podia ter um sócio comercial numa tribo do sul a quem definia como um irmão mais novo e sobre quem portanto, ele tinha uma certa autoridade. Mas se o sócio estivesse em contato com a missão ou tivesse outro acesso a machados de aço, obviamente sua subordinação diminuiria. Entre outras coisas, isto tirou um pouco do entusiasmo pela festa da estação da seca, reunião tribal centralizada em rituais de iniciação.

Tradicionalmente, este era o ponto alto do comércio entre os sócios, que, às vezes, procuravam adquirir um suprimento de cabeças de machado de pedra para um ano inteiro. Agora, estes sócios podiam se ver prostituindo suas esposas com estranhos em troca de machados ou outros bens dos homens brancos. Com a diminuição das sociedades

comerciais, havia menos razão para comparecer às cerimônias, e menos divertimento para os que continuavam a comparecer.

O aumento dos machados de aço e sua distribuição a mulheres não só transformou o caráter das relações entre indivíduos (os relacionamentos de pares que já notamos), mas um tipo de relacionamento antes raro entre os Yir Yoront e os brancos foi criado. Na sociedade aborigen, haviam poucas ocasiões fora da família imediata em que o indivíduo começava uma ação direcionada à vários indivíduos de uma vez. Num grupo normal, de acordo com o sistema de parentesco, enquanto uma pessoa poderia ser superior a várias pessoas a quem ele poderia comandar ou sugerir ação, ele também era subordinado a várias outras com as quais tal comportamento seria tabu. Assim, não havia chefismo ou autoritarismo de qualquer forma. Operações complicadas como a queima de grama para dirigir os animais ou as cerimônias totêmicas se desenrolavam sem problemas porque cada pessoa estava ciente de seu papel.

Tanto na missão como nos ranchos, entretanto, os brancos impuseram aos aborígenes sua concepção de liderança consistindo de uma pessoa numa relação de controle de um grupo subordinado. Os aborígenes que vinham para receber presentes na festa de Natal da missão perceberam um ou dois brancos que tentavam controlar seu comportamento na ocasião, que não se importavam com a idade, sexo e variáveis de parentesco de que os aborígenes estavam tão conscientes, e que consideravam todos eles como se fossem de um só nível inferior. Os brancos também tentaram impor padrões semelhantes nos grupos de trabalho. (Porém, se ele punha um aborígene encarregado de um grupo misturado de cavadores de buracos para postes, por exemplo, o grupo de aborígenes que normalmente lhe eram subordinados, trabalhava enquanto que o resto, seus superiores, dormia.). Para o aborígene, o machado de aço e outros bens europeus vieram a simbolizar essa nova e desconfortável forma de organização social, a relação líder-grupo.

Os efeitos perturbadores do machado de aço, conjuntamente com outros elementos introduzidos das várias sub-culturas do homem branco, se desenvolveram na área das idéias tradicionais, dos sentimentos e dos valores. Estes foram solapados rápida e crescentemente, sem novos conceitos para substituí-los. O resultado foi o surgimento de um vazio mental e verbal, que previa a destruição de toda a cultura Yir Yoront, e até mesmo a extinção biológica do grupo em si.

Do que foi dito, deveria estar claro como as mudanças exteriores, na tecnologia e na conduta, enfraqueceram os valores inerentes à dependência da natureza, ao prestígio da masculinidade, da idade e das várias relações de parentesco. Uma cena apareceu em que uma esposa ou filho, cuja iniciação não tinha se completado, não precisavam mais se submeter ao pai ou marido, que por sua vez ficava confuso e inseguro por ter de emprestar, às vezes, o machado deles. Para a mulher e o menino, o machado de aço ajudou a estabelecer um novo grau de liberdade que aceitaram prontamente como um escape das pressões incômodas dos antigos padrões - mas eles também, ficaram confusos e inseguros. A posse do machado se tornou menos definida e teve como resultado a introdução do roubo e do delito na tecnologia e na conduta. Um tanto do entusiasmo pelas grandes cerimônias evaporou e eles perderam sua alegria e interesse anteriores. De fato, a própria vida se tornou interessante, embora isso não levasse os Yir Yoront a descobrir o suicídio, um conceito que lhes era estranho.

Todo o processo pode ser ilustrado especificamente em termos de sistemas totêmicos, que também ilustram o papel importante de um sistema de idéias neste caso, a ideologia totêmica, no colapso de uma cultura.

Em primeiro lugar, sob condições aborígenes, antes da chegada dos europeus, em que a cultura nativa tinha se ajustado a um ambiente relativamente estável, a possibilidade de uma crise catastrófica e inesperada era bastante remota. Fica claro, portanto, que o sistema totêmico serve eficazmente para inibir mudanças culturais radicais.

O sistema fechado de idéias totêmicas, explicando e categorizando um universo conhecido, como foi estabelecido no princípio dos tempos é um obstáculo considerável à adoção de novos traços culturais ou ao abandono dos velhos. O obstáculo não é intransponível e o sistema dá lugar a pequenas variações nas normas do dia-a-dia. Mas a inserção de grandes mudanças não acontece facilmente.

Entre os Yir Yoront do mato, o único meio de transporte aquático é o tronco de madeira leve, a que se seguram constantemente quando nadam em rios e braços de mar. Estes nativos sabem que tribos 70 quilômetros ao norte têm canoas de casca de árvores. Sabem que estas tribos podem pescar no meio do rio ou no mar, ao invés de ficarem na margem ou na praia, que podem atravessar águas infestadas de crocodilos, tubarões, arraias e águas-vivas caravela sem perigo. Sabem que o material de que as canoas são feitas existe em seu próprio ambiente. Mas eles também sabem que, como eles próprios dizem, eles não têm canoas porque seus ancestrais míticos não tinham. Presumem que as canoas eram parte do universo ancestral das tribos do norte.

Para eles, adotar o uso da canoa não significaria apenas aprender algumas novas habilidades comportamentais para manufaturá-las e utilizá-las. Exigiria um procedimento muito mais difícil: a aceitação por toda sociedade de um mito, desenvolvido no local ou emprestado, para explicar a presença da canoa, associá-la com mais de cem ancestrais míticos (e com quais) e assim estabelecê-la como um tótem aceito de um dos clãs, pronto para ser usado por toda a comunidade. Os Yir Yoront não fizeram este ajuste, e neste caso podemos dizer apenas, que pelo menos por enquanto, as idéias venceram as pressões muito reais para a mudança tecnológica. Na elaboração a explicação das ideologias totêmicas, parece que temos uma explicação para a notória estabilidade das culturas australianas sob condições aborígenes, uma explicação que dá o peso devido à importância das idéias na determinação do comportamento humano.

Num estágio mais avançado da situação de contato, fenômenos inesperados pelo sistema ideológico totêmico começam a aparecer com regularidade e frequência e a permanecer na experiência nativa. Estes não podem ser ignorados (como foi aparentemente a “Batalha do Mitchell”), e há uma tentativa de assimilá-los e explicá-los de acordo com os princípios inerentes à ideologia. Os Yir Yoront do mato, na década de 1930 a 1940, representam este estágio do processo de aculturação. Enquanto tentavam conservar sua definição aborígene da situação, aceitavam artefatos e padrões de comportamento europeus, mas encaixavam-nos em seu sistema totêmico, designando-os aos vários clãs, equivalentes aos tótems originais. Há uma tentativa de fazer o processo de criar mitos acompanhar as mudanças culturais para que o sistema de idéias continue a sustentar o resto da cultura. Mas a análise de comportamento aberto, de sonhos e de alguns dos novos mitos indica que este arranjo não é inteiramente satisfeito, que o nativo se liga ao seu sistema totêmico com lealdade intelectual (sem um sistema ideológico substituto), mas que sentimentos e valores associados se enfraquecem. Suas atitudes para com as culturas, sua própria, e a européia, se tornam muito ambivalentes.

Todos os fantasmas são tótems do clã cadáver “vai-para-o-leste, que pensa que são brancos, e logicamente são associados à morte. O homem branco, também, é associado com a morte e ele e as coisas que se associam a ele são designados ao clã cadáver como tótems.

Assim, o machado de aço foi associado ao clã cadáver, mas como “machado” claramente ligado ao machado de pedra é um tótem do clã Sunlit Cloud Iguana. Além disso, o machado de aço, como a maioria dos bens europeus, não tem nenhum mito de origem distinto, e também não é associado a ancestrais míticos. Qualquer um, sentado à sombra de uma árvore “ti” pode criar um mito para resolver essa confusão? Ninguém o fez, e uma suspeita horrível surge quanto à autenticidade dos mitos de origem, que não levaram em conta o vasto universo do homem branco. O machado de aço, sendo mudado de clã para clã não está substituindo fisicamente o machado de pedra, mas também está golpeando as bases da sustentação de todo o sistema cultural.

Os aborígenes ao sul dos Yir Yoront claramente ultrapassaram este estágio.

Foram engolfados pela cultura européia, ou pelas subculturas da missão e dos ranchos, ou por uma incrível combinação paradoxal das duas variedades incongruentes. A ideologia totêmica não pode mais suportar o aumento dos traços culturais estrangeiros, e o processo de criar mitos em sua forma nativa se desfaz completamente. Chega-se a um ponto de saturação tanto emocionalmente quanto intelectualmente de tal modo que uma miríade de traços, que não podem ser nem ignorados nem simplesmente assimilados, forçam o aborígene a abandonar seu sistema totêmico, com o colapso deste sistema de idéias, que se relaciona tão de perto com tantos outros aspectos da cultura nativa, segue-se uma desintegração cultural súbita, aterradora e completa, e uma desmoralização do indivíduo, como se tem visto em raras ocasiões. Sem o sustento do sistema de idéias bem planejado para uma estabilidade cultural num ambiente estável, mas muito rígido para as novas realidades, fazendo pressão de fora, o comportamento, os sentimentos dos nativos e seus valores estão simplesmente mortos. Reina a apatia. O aborígene saiu da influência de qualquer pessoa de fora que queira lhe fazer bem ou mal.

De volta dos nativos arrasados nos ranchos ou nos arredores das cidades-limite aos aborígenes ambivalentes porémda missão no rio Mitchell, notamos ainda outro resultado prejudicial da introdução dos artefatos europeus. Em sua estadia na missão, durante uma estação da seca, o antropólogo descobriu que seu suprimento de pasta de dentes estava se reduzindo assustadoramente depressa. Uma investigação mostrou que os velhos estavam levando a pasta de dentes para usá-la numa nova seita da pasta de dentes. Já que os velhos materiais de mágica tinham falhado, eles estavam experimentando material novo numa mágica contra a equipe da missão e alguns aborígenes mais novos. Os homens mais velhos, que eram simplesmente ignorados em sua maioria pelos missionários, procuravam assim, ter de volta seu prestígio e poder. Esta leve agressão foi pouco eficaz, mas talvez isto tenha se dado somente porque nestas alturas a crença em qualquer tipo de mágica contra a missão já era pouca.

Para os Yir Yoront ainda no mato, poder-se-ia prever um momento em que a privação e frustração pessoais numa cultura confusa produziriam uma sobrecarga de ansiedade. O passado mítico dos ancestrais totêmicos desapareceria como a garantia de que o futuro seria uma continuação estável do presente. Sem o passado, o presente poderia não ter significado e o futuro, desestruturado e incerto.

Inseguranças seriam inevitáveis. A reação a este “stress” poderia ser alguma forma de agressão simbólica, ou a retirada e a apatia, ou algo mais realista. Em tal situação, o missionário com entendimento dos processos ocorrendo a seu redor, encontraria oportunidade de apresentar suas novas formas de religião e ajudar a criar um novo universo cultural.

Fatores ideológicos na comunicação intercultural

Charles H. Kraft¹

Introdução

O compromisso com a ideologia de uma religião ou com alguma religião subrogada (como ateísmo, a ciência ou persuasão política) parece ser um universo da cultura (Lessa e Vogt, 1965:xi). Se isto é verdade, podemos pressupor que as influências dos conceitos ideológicos nas mentes das pessoas são de alta importância no processo da comunicação interpessoal, intergrupal e intercultural. É meu objetivo aqui, sondar estas influências, com o propósito de explicar como a ideologia afeta a comunicação transcultural.

Se, como muitos contendem, a ideologia influencia penetrantemente todas as áreas da vida, então nosso tópico é realmente amplo. Entretanto, teremos espaço para tratar apenas três facetas importantes do assunto. Primeiramente, será útil tratar brevemente da posição e funções da ideologia na cultura. Depois, tentaremos descobrir quais os efeitos das influências ideológicas na comunicação intercultural, na comunicação em geral. Finalmente, sondaremos os fatores envolvidos nas tentativas de se comunicar e se conseguir adeptos a uma ideologia, atravessando as barreiras culturais.

A Ideologia na Cultura

Todo grupo social tem uma ideologia, um conjunto de crenças e valores mais ou menos sistematizados, em termos dos quais aquele grupo avalia e dá significado à realidade que o cerca, e há muitos textos de introdução à antropologia que são bons para a discussão deste ponto (Keesing, 1971; Block, 1968; Beals e Hoijer, 1965; e outros).²

Os grupos variam quanto ao grau de consciência, ou da capacidade de explicitarem suas ideologias. Porém, a presença deste cerne integralizante no centro de suas perspectivas sobre a realidade é algo que tem sido observado em todo grupo social, desde o mais simples ao mais complexo e é, portanto, tido como universal. Frequentemente, convém se rotular essa ideologia como “religião” ou pelo menos “religiões”, embora alguns se sintam desconfortáveis designando o comunismo, o ateísmo ou cientismo

¹Dr. Kraft é Professor de Antropologia Missionária na Escola de Missão do Seminário Teológico Fuller na Califórnia e foi missionário-lingüista na Nigéria.

² Nota do editor: em português, recomendamos a discussão sobre ideologia e cosmovisão em *Antropologia Cultural e Social*, E.A. Hoebel e E.L. Frost, ed.s., São Paulo, Cultrix, 1981, pp. 339-362.

(crença na ciência) de “religião”. Além disso, a religião pode ser concebida como algo que inclua rituais e outros comportamentos e não só ideologia pura. Entretanto, a ideologia, mais que qualquer outro aspecto da religião de um povo, afeta a comunicação. Portanto, trataremos primariamente da ideologia aqui.

A ideologia de um povo tem uma porção de funções importantes. Primeiramente, ela tem uma *função explanatória*. Ela fornece explicações de como as coisas chegaram a ser, como são, e porque continuam assim. Explícita ou implicitamente engloba as suposições básicas sobre as coisas últimas sobre as quais baseiam suas vidas. Se a ideologia de um povo o condiciona a acreditar que o universo é dirigido por um grande número de forças pessoais invisíveis, que estão praticamente fora do controle humano, isto afetará tanto a sua compreensão como a sua resposta à “realidade”.

Entretanto, se a ideologia de um povo explica que o universo funciona através de um grande número de operações de causa e efeito, impessoais, as quais, se aprendidas pelo homem, podem ser usadas por ele para controlar o universo, a atitude deste povo para com a “realidade” será muito diferente.

Estas idéias são geralmente articuladas na mitologia do povo. A mitologia, entretanto, toma uma variedade de formas, de cultura para cultura. Em muitas culturas, podem-se olhar as fábulas, provérbios, charadas, canções e outras formas de folclore para se descobrir indicações claras e encobertas de suas ideologias. Em sociedades mais complexas, além do folclore, encontra-se literalmente impressa que freqüentemente filosofa abertamente sobre a mitologia de, por exemplo, a ciência, a religião e a política. Portanto, a parte da ideologia e da mitologia da qual as pessoas estão conscientes, é freqüentemente mais observável nas várias subculturas da cultura ocidental (i.e. euroamericana) que em culturas pré-alfabetizadas.

Em segundo lugar, a ideologia dum povo tem a *função de validação*. As instituições básicas, os valores e objetivos de uma sociedade encontram suas sanções na ideologia de suas cultura e subcultura.

E para a maioria das culturas do mundo, a base última destas sanções é sobrenatural. A maior parte das pessoas entendem sua ideologia e cultura como um todo que tem raízes em seu Deus ou deuses.

E mesmo quando nada de sobrenatural externo é postulado (como no comunismo ou na ideologia naturalista americana) uma espécie de sobrenatural interno está geralmente presente no desafio virtual de conceitos tais como “the American way of life” (“o modo de vida Americano”). Portanto, no nosso sistema ideológico americano encontramos sanções (sobrenaturais ou pseudo-sobrenaturais) para instituições tais como o governo democrático, a economia capitalista e a monogamia, para valores como o cientismo, (com ou sem Deus), os direitos e liberdades individuais e a propriedade privada, e para objetivos tais como a paz mundial (nos nossos termos), a prosperidade pessoal e nacional e a educação universitária para qualquer um que a desejar. Com relação à função explanatória, a ideologia de um povo não é periférica, mas integral a todo aspecto de um grupo social. Todo comportamento importante e de valor, seja ele classificado como econômico, político, “científico”, social, educacional, ou seja o que for, é permanentemente afetado por suposições, crenças, valores, significados e sanções da ideologia do grupo que realiza o comportamento.

Uma terceira função da ideologia ou da orientação religiosa de um grupo é de *prover reforço psicológico* para o mesmo. Nas horas de ansiedade e crise na vida, as pessoas se voltam para seu sistema de crenças para encontrarem a coragem para continuar ou o estímulo para tomar outra atitude. As horas de crise como a morte, nascimento e doenças, as horas de transição como a puberdade, o casamento, o plantio e a colheita, horas de incerteza,

horas de grande alegria - todas elas tendem a aumentar a ansiedade ou exigir uma adaptação entre ideologia e comportamento.

E tende-se a tratar cada uma destas situações com um reforço da ideologia ou do grupo social. Freqüentemente este reforço assume a forma de um ritual ou cerimônia em que muitas pessoas participam (e.g., funerais, festas de colheita, cerimônias de iniciação ou formatura). Muitas vezes há também observâncias de reforço ideologicamente requeridas do indivíduo tais como a oração, transe, experimentação científica, ou “pensar sobre o caso” com o propósito de ajustar uma possível decisão à ideologia da pessoa.

Destas maneiras, a ideologia de um grupo provê segurança e apoio para o comportamento do mesmo, num mundo que parece estar cheio de forças incontroláveis e caprichosas.

Em quatro lugar, o sistema ideológico de um grupo social possui uma *função integradora*. Ele sistematiza e ordena para o grupo suas percepções da realidade, numa visão geral do todo, a que freqüentemente se designa *visão do mundo*. Em termos desta perspectiva integrada e integradora, portanto, um povo conceitualiza como a realidade deveria ser, entende e interpreta os múltiplos eventos a que se expõe. A ideologia de um povo “estabelece e dá valor a premissas básicas sobre o mundo e o lugar do homem nele e se relaciona a elas as lutas e emoções do homem” (Keesing e Keesing 1971:30).

Portanto, em suas funções explanatórias, de validação, de dar reforço e integradora, a ideologia ou a religião se encontra no coração de uma cultura, preenchendo o espaço entre a realidade “objetiva” fora de suas cabeças e a percepção da realidade dentro de suas cabeças, culturalmente aprovada. A ideologia formula para os membros de um grupo social as conceitualizações em termos das quais eles percebem a realidade, e filtram aquilo que não se conforma com suas crenças de como a realidade deveria ser. Ela dá ao homem

“... um sistema de símbolos que age para estabelecer motivação e disposições nos homens que sejam poderosas, penetrantes e de longa duração, formulando concepções de uma ordem geral da experiência e revestindo estas concepções de uma aura de factual da tal maneira que as disposições e motivações parecem singularmente realísticas” (Geertz, 1966:4).

Entretanto, a ideologia de um grupo não determina completamente a percepção de todos os membros do grupo em todo o tempo. Apesar de haver um alto grau de conservadorismo na conceitualização (ou conceituação) ideológica, há mudança nesta área assim como em todas as áreas da cultura. Há ocasiões em que as pessoas percebem aspectos da realidade de um modo um pouco ou mesmo drasticamente diferente daquele que sua ideologia os condicionou a fazer. Tais divergências, principalmente se provém de membros influentes, podem ser aceitas pelo grupo Social. Neste caso, o resultado é a mudança ideológica.

Portanto, a longo prazo, alguns grupos, como os antigos hebreus mudaram da crença em muitos deuses para um forte conceito de monoteísmo. Da mesma maneira, grandes segmentos da cultura ocidental, através da Renascença, da Revolução Industrial e do Fronteirismo Americano, passaram do Deus judaico-cristão para a crença na auto-suficiência real ou potencial do homem tecnológico.

Existe ainda uma quinta função da ideologia que nos é de interesse particular porque se relaciona diretamente aos aspectos mais desintegrantes da mudança na cultura. Esta função pode ser chamada *adaptadora*. Wallace sugere que inerente a sistemas ideológicos, há uma habilidade de reduzir “contradições da estrutura interna” que ocorrem nas

mudanças culturais (1966:27). As ideologias tiveram meios de resolver conflitos e reduzir dissonâncias culturais. Isto é, em circunstâncias de distorção cultural ou desequilíbrio, há uma qualidade resiliente nas culturas pela qual elas harmonizam diferenças aparentemente inharmonizáveis entre os velhos conceitos e o novo, para trazer uma sociedade em dificuldade ideológica de volta ao equilíbrio.

Se uma sociedade chega a estas dificuldades “pode ser muito mais fácil reinterpretar valores que reorganiza a sociedade” (*ibid*, 1966:23).

“Onde existem cognições contraditórias (incluindo percepções, conhecimento, motivos, valores e esperanças) o indivíduo deve agir para reduzir a dissonância. Enquanto que teoricamente, ele pode fazer isto mudando o mundo real de certa maneira, para modificar os dados que entram, ele também pode conseguir o mesmo efeito, modificando suas percepções de si e do mundo real de tal maneira que um nascido de dilema não será mais reconhecido” (*ibid*, 1966:29).

Em casos extremos, esta adaptação à percepção em mudança exige uma substituição maior a que Wallace chama *revitalização* (a que me referirei posteriormente). Mas além desta “cirurgia cultural” drástica, a qualidade adaptativa das ideologias se evidencia em todo tipo de situação de mudança cultural, tanto leve quanto drástica.

Os Efeitos da Ideologia na Comunicação Intercultural

Se a conceitualização ideológica é central e integral a um quadro de referência cultural, como a investigação antropológica nos leva a crer, então ela deve influenciar permanentemente toda tentativa de comunicação além dos limites culturais. Isto porque é a ideologia de uma cultura que vai especificar quais são as áreas, se houverem, que estão abertas ou fechadas à influência intercultural. E é a ideologia que vai determinar, para as áreas especificadas como abertas, quão abertas estão, e sob que condições.

É conveniente resumir um número representativo desses fatores ideológicos que mais afetam a comunicação intercultural no seguinte quadro. A postura do sistema ideológico de uma cultura tomada para com cada um destes fatores e seu agrupamento, influencia imediatamente as atitudes e o comportamento de uma sociedade com respeito às idéias que procedem de membros de outro grupo social. Uma discussão destes fatores segue-se ao quadro.

Fatores que Influenciam a Aceitação ou Rejeição de Idéias Interculturais

Fatores	Dificuldades	Facilitações
Premissas básicas das duas culturas	Muito Diferente Muito Positivo	Muito Semelhante Muito Negativa
Atitudes dos receptores para com sua cultura	Desprezo Fechado	Respeito Aberto
Atitude do(s) receptor(es) para originadora	Devagar Rejeitadas	Rápido Emprestadas
Abertura a novas idéias	Orgulho	Livremente
Ritmo da atual mudança	Auto-suficiente	Desmoralizado
Empréstimo de Tradições	Ameaçado	Duvidoso de sua auto-suficiência
Moral	Resistente	

Fatores que Influenciam a Aceitação ou Rejeição de Idéias Interculturais

Fatores	Dificuldades	Facilitações
Auto-suficiência Segurança Flexibilidade Advogado (ou defensor) Relação da idéia com as necessidades Ajuste da idéia	Sem Prestígio Vista como não relacionada Descontínua à Ideologia atual	Seguro Adaptável Com prestígio Supre a necessidade Congruente à ideologia atual

Se (1) as premissas básicas da ideologia da cultura do receptor são semelhantes às da cultura do comunicador, o potencial para o entendimento (e talvez para a aceitação) é aumentado. Entendimento e aceitação não são a mesma coisa, mas se outros fatores forem iguais, um aumento na habilidade do receptor de entender numa comunicação intelectual aumentará a possibilidade de haver uma disposição para a aceitação da idéia. Se, por exemplo, uma ideologia vê a colocação de fertilizantes no solo como não permitível, porque seria mexer num terreno do próprio Deus, é improvável que um simples conselho para se usar fertilizantes seja entendido ou aceito. Porém, se a ideologia do recomendador, assim como a do receptor em potencial, vêem este entrometimento como algo legítimo, é provável que os argumentos do recomendador sejam tanto entendidos como convincentes.

Mesmo assim, apesar de ideologias semelhantes, se estas recomendações fossem dadas a membros de um grupo social (2) que achassem suas culturas tão positivas que não precisariam de opiniões de fora, a probabilidade seria de que mesmo boas idéias seriam rejeitadas. Este foi o caso, quando houveram tentativas de se inovarem escolas (cristãs) ocidentais, em sociedades (muçulmanas) hausa. Os hausa, embora acreditassesem e operassem escolas alcorânicas, não viam a necessidade do que eles encaravam como escolas ocidentais inferiores promulgando a ideologia ocidental inferior.

Hoje eles se vêem competindo (em desvantagem) com seus compatriotas de outras tribos mais ocidentalizados, isto porque seu orgulho cultural os levou a rejeitar a inovação educacional, enquanto que certas outras tribos, talvez manifestando uma atitude menos positiva para com suas próprias técnicas educacionais, aceitaram-na.

Semelhantemente, (3) a atitude de um grupo para com a fonte de uma inovação proposta afeta a probabilidade de aceitação. Se um grupo despreza a fonte, a probabilidade de aceitação de idéias daquela fonte fica diminuída - não importa quão persuasivamente estas idéias possam ser comunicadas.

Por causa das suas ideologias, certas culturas são (4) mais abertas que outras a idéias comunicadas transculturalmente. A cultura ocidental em geral tem manifestado uma incrível abertura a tais inovações.

Cremos e esperamos encontrar boas idéias procedentes de culturas e subculturas diferentes da nossa - especialmente se respeitamos a fonte. Mas muitas culturas têm tradicionalmente assumido a postura oposta, e por razões ideológicas, são virtualmente fechadas a inovações vindas de fora.

Na dinâmica cultural (5), mudança tende a gerar mudança. Uma cultura que esteja mudando rapidamente tende a acreditar em mudanças, e portanto, a aceitar recomendações para maiores mudanças prontamente, mesmo que as recomendações sejam feitas por pessoas de fora. Se (6) há uma tradição de empréstimo na sociedade, o

potencial para aceitação aumenta ainda mais. Entretanto, se a tradição é a rejeição, o potencial de aceitação diminui.

Nos nossos dias, quando a ocidentalização está produzindo um difundido rompimento cultural, o efeito é (7) frequentemente uma maior ou menor desmoralização da parte da cultura receptora. Esta desmoralização constitui um problema sério para o moral, resultando frequentemente no questionamento da (8) auto-suficiência das pressuposições ideológicas da cultura, e a predisposição para experimentar abordagens inovadoras à reconstrução da ideologia. As pessoas não podem viver sem “deuses” e quando se duvida dos velhos deuses, elas empreenderão todos os esforços para encontrarem novos deuses - uma ideologia nova e mais satisfatória.

A. L. Jroeber documenta um acontecimento como este entre os kota do planalto Nilgiri, no sul da Índia (1948:503-508), enquanto que Anthony Wallace, com tratamento significante, mostra tais ocorrências em, literalmente, centenas de culturas no curso da história. (1956). Em cada caso, um colapso cultural que trazia uma desmoralização psicológica e a dúvida da suficiência das respostas tradicionais às questões da vida, levou a uma tentativa consciente da parte de alguns membros da cultura de reformularem ou aceitarem uma ideologia mais satisfatória de origem externa, e sobre isto reconstruiram sua cultura. As raízes da maioria dos movimentos religiosos do mundo - desde o cristianismo aos movimentos nativistas políticos e econômicos - estão frequentemente associados com a revitalização de sociedades que estavam em algum estado avançado de auto-questionamento e desmoralização. Sociedades nestas condições são particularmente suscetíveis à comunicação intercultural de conceitos ideológicos.

Entretanto, antes de se atingir este estágio de desmoralização cultural, pode haver uma atitude quase oposta com relação à mudança ideológica. Se uma sociedade (9) sente-se ameaçada ao invés de segura, diante de influências de fora intensas que incentivam mudança, ela pode ser menos receptiva à comunicação intercultural. É o caso de muitas tribos indígenas da América Latina cuja reação a sugestões, até as mais valiosas, é de rejeição, isto porque falta-lhes uma segurança sócio-psicológica.

Estas culturas tem uma tendência a desenvolverem uma atitude altamente resistente à mudança ideológica ao invés de adaptarem-se. O fundamentalismo americano tem se caracterizado por este tipo de reação com relação à evolução, ao criticismo bíblico, ao relativismo cultural e a outras idéias novas. Ao invés de considerarem a possibilidade de uma revisão de sua ideologia para incorporarem a ela algum elemento de verdade, os fundamentalistas têm edificado muros cada vez mais altos e fortes para protegerem a si mesmos e aos seus de tais conceitos anti-cristãos.

Porém, geralmente o resultado é o oposto do que eles esperam. Isto porque de alguma forma ou de outra, filhos de fundamentalistas se expõem a estas idéias e acabam adotando-as sem crítica, mais ou menos desprezando reativamente a ideologia fundamentalista. Uma ideologia mais adaptativa examinaria caracteristicamente os conceitos, mesmo que ameaçadores a princípio, e accitaria ao menos aquelas partes que fossem integráveis ao seu quadro ideológico de referência.

Com respeito a (11) pessoa que advoga ou defende alguma idéia, tudo depende (ou quase tudo) do prestígio que lhe for atribuído pelo grupo receptor em potencial. A ideologia de um grupo social o leva a esperar boas idéias de certas pessoas e não esperá-las de outras.

Se uma cultura crê que o privilégio de inovação se restringe aos da família real, mesmo uma pessoa de fora teria de provar sua conexão com a família real antes de ser levado a sério. Ou se um grupo receptor em potencial espera receber idéias inovadoras apenas daqueles que já provaram suas habilidades dentro do contexto cultural, dificilmente

uma pessoa sem estas credenciais seria levada a sério. É por isso que certas culturas nigerianas têm se recusado a aceitar inovações agrícolas mesmo de euroamericanos (cujo prestígio em outras áreas é alto) já que eles nunca viram estes “especialistas agrícolas” produzirem uma colheita superior de milho ou de qualquer outra coisa.

A (12) relação entre uma idéia proposta e uma área de necessidade admitida por uma cultura é sem dúvida um fator importante para sua aceitação em potencial. Todas as ideologias possuem no seu interior áreas de inconsciência e/ou inadequação. Um comunicador sábio procura descobrir quais as perguntas sobre a realidade que o povo sente que estão além da sua habilidade de responder. Daí ele tenta comunicar sua mensagem de tal maneira que os ouvintes percebam uma relação entre sua comunicação e as questões que não tenham sido ou tenham sido mal respondidas por sua atual ideologia.

Semelhantemente, uma idéia tem maior possibilidade de aceitação se (13) é congruente com o atual quadro de referências ideológicas da cultura do receptor. Se a nova idéia puder ser acrescentada ou enxertada na velha, ao invés de ser apresentada como desligada ou competitiva, a possibilidade de aceitação será aumentada. Reconhecendo este fato, médicos de grande percepção que trabalham com povos cujo conceito de doença é que ela é sempre causada por forças pessoais, tem aprendido a falar dos germes como se fossem forças pessoais ao invés de impessoais. Da mesma maneira, com respeito à aceitação ou rejeição de uma “religião mundial” como o cristianismo ou islamismo, a questão crucial geralmente não é a dedicação do defensor, mas se as mudanças recomendadas para a ideologia se adaptam à estrutura conceitual da cultura sem terem de refazê-la totalmente.

Estes fatores não são mutuamente exclusivos. Frequentemente eles se sobrepõem ou vêm associados uns aos outros. É claro que uma cultura com uma auto-imagem altamente positiva (2) pode também não respeitar outras culturas (3) ser orgulhosa (7) e auto-suficiente (8). Ou então pode se sentir segura (9) que adota uma postura adaptativa (10) com relação a novas idéias. E esta lista não é exaustiva.

Deveria estar claro agora que estes fatores baseados na cultura afetam permanentemente tanto o processo quanto os resultados da comunicação intercultural. Nenhuma comunicação é feita num vácuo. Sempre há pressuposições ideológicas, crenças, entendimentos e conceitos nas mentes dos participantes, que permeiam a apresentação e a recepção da comunicação. As ideologias pessoais de duas pessoas dum mesmo grupo social diferem ligeiramente, afetando o processo da comunicação de várias maneiras. As diferenças ideológicas entre dois membros de um mesmo grupo social, entretanto, serão mínimas comparadas às diferenças ideológicas entre pessoas de grupos diferentes. Portanto, quanto maior a diferença entre os grupos, tanto menor o número de pressuposições mutuamente aceitas e tanto maior a dificuldade de uma comunicação adequada e eficaz.

Comunicação Intercultural de Ideologia/Religião

Nos nossos dias, as ideologias de um grupo após outro tem recebido uma pressão cada vez maior para a mudança. Centenas de sociedades menores e anteriormente mais isoladas tem entrado em contato com as ideologias naturalistas criadas na cultura ocidental e achado sua estrutura ideológica, anteriormente satisfatória, incapaz de enfrentar este desafio. As escolas ocidentais, a medicina ocidental, as filosofias de governos ocidentais, os sistemas econômicos ocidentais, o individualismo ocidental e a religião têm se combinado para dissolver as velhas ideologias, geralmente sem substituí-las

adequadamente por novas ideologias. E o resultado é, como disse um romancista nigeriano, que “as coisas desabam” (Achebe, 1958).

Porque, como já vimos, a ideologia de um povo, provê o cerne integrador de sua cultura, a “cola” que segura todo o resto. E quando este cerne é ameaçado, questionado e/ou ridicularizado - quando se torna óbvio aos membros da sociedade para quem esta ideologia proporcionava “um lugar em que se sentiam em casa” (Welboum e Ogot, 1966) que suas pressuposições ideológicas não são mais adequadas para enfrentar as coisas como estão ficando - a sociedade está com problemas sérios. Nas palavras de Clyde Kluckhohn, “Um sistema de crenças, profundamente sentidas, é sem dúvida alguma necessário à sobrevivência de uma sociedade”, (1949:248) incluindo a nossa.

É irônico que os desafios mais sérios da ideologia tradicional de muitos povos do mundo tenha vindo de uma variedade da cultura ocidental que os antropólogos caracterizam como “profundamente sem religião (*ibid* 1949:248). Isto porque em lugar de uma ideologia religiosa, adotamos um “cientismo” naturalístico, combinado a uma filosofia política que chamamos de “democracia” e uma filosofia econômica que chamamos de “capitalismo”. Mas o fato de aceitarmos estas substituições de uma ideologia religiosa, que supriria nossa necessidade de pressuposições “simbólicas, expressivas e orientadoras”, demonstra o nosso empobrecimento cultural. Estudos transculturais demonstram que, para sobreviver

“... toda cultura deve definir fins assim como aperfeiçoar seus meios. As expressões lógicas e simbólicas dos valores últimos da civilização não podem surgir da investigação científica... Uma ciência mecanicista e materialista dificilmente provê a orientação para os problemas mais profundos da vida, que são essenciais à felicidade dos indivíduos, e a uma ordem social saudável. Uma filosofia política como a “democracia” também não. Os homens precisam de dogmas que... são significantes ao seu interior e às sensibilidades estéticas. Estes devem ser simbolizados em ritos gratificantes ao coração, agradáveis aos olhos e ouvidos, suprindo a fome pelo drama.” (Kluckhohn, 1919:248-249).

Tal empobrecimento ideológico mutila seriamente uma sociedade. E este tipo de mutilação é um fato contemporâneo, tanto em nossa própria sociedade como em outras que, sob a influência da cultura ocidental, tem abandonado suas religiões sem substituí-las. Em ambas situações, está pronto o caminho para a introdução de novas ideologias, porque se as pessoas ficam desencorajadas e desmoralizadas, perdem a vontade de prosseguir na vida. E,

“... este processo de deteriorização pode, se não for verificado, levar à morte de uma sociedade.

A população pode até chegar à extinção, pelo aumento da taxa de mortalidade e diminuição da taxa de nascimentos; a sociedade pode ser derrotada na guerra, invadida, sua população dispersa e seus costumes supridos, disputas faccionais podem concorrer a áreas e segmentos inteiros da população” (Wallace 1956:270).

Ou então, pode ser comunicada a esta sociedade uma nova ideologia, geralmente sobrenatural em seu foco, sobre a qual a sociedade se reúne e se reconstrói. Estes

“esforços deliberados, conscientes e organizados por membros de uma sociedade para criar uma cultura mais satisfatória” (*ibid* 1956:279) são denominados por Wallace de *movimentos de revitalização*.

Assim, apesar de muitas culturas na história terem se deteriorado até o ponto de “morte cultural”, um grande número tem reagido e se revitalizado - geralmente sobre uma religião recentemente desenvolvida ou comunicada. Wallace tem a opinião de que literalmente milhares de ocorrências como esta têm se dado na história, incluindo uma variedade de movimentos nativistas, reavivamentalistas, vitalistas, milenaristas e messiânicos, tanto dentro como fora da cultura ocidental. As origens do cristianismo, islamismo e possivelmente do budismo, bem como grande parte de outros fenômenos religiosos, são tidas teoricamente como vindas de movimentos de revitalização (1956:267, 279).

A desestruturação cultural, portanto, provê um cenário fértil à comunicação de novas ideologias (ver fatores 7,8 e 12 no Quadro de Aceitação/Rejeição). E a possibilidade de revitalização cultural traz esperança tanto para sociedades em decadência como para aquelas que julgam possuir uma ideologia digna de ser comunicada. Mas como uma ideologia é comunicada transculturalmente?

Em primeiro lugar, deve-se reconhecer, como Homer e Barnett (1953) nos mostram convincentemente: 1) que toda mudança cultural é basicamente um resultado da mudança de idéias; 2) que todas as mudanças culturais são iniciadas por indivíduos; 3) que, portanto, todas as leis de mudança cultural são leis psicológicas. A condição fundamental é o desejo ou não de uma pessoa ou de um grupo de pessoas” com respeito a uma dada mudança recomendada (1953:61).

Em segundo lugar, então, numa mudança ideológica deve-se distinguir entre o papel daquele que aceita ou inova e daquele que advoga a inovação. Embora a maioria das mudanças seja recomendada por um membro da cultura a outro, o que recomenda a mudança pode também vir de fora da cultura - ou seja, de outra cultura. Entretanto, o inovador, a pessoa que realmente leva a cabo a mudança recomendada não pode ser de fora - é sempre uma pessoa de dentro da cultura. Portanto, a tarefa de qualquer pessoa de fora que defende uma mudança é de convencer alguém de dentro da cultura de como uma mudança seria desejável. Ele deve ganhá-lo para seu ponto de vista. Deve comunicar eficazmente sua mensagem a pessoas dentro da cultura que aceitando-na mudarão suas idéias e influenciarão outras pessoas de dentro para também mudarem as suas.

Para advogar a mudança ideológica, então, é necessário se empregar princípios básicos de comunicação. Gostaria de enumerar quatro destes princípios. Podemos chamá-los de: 1) princípio do quadro de referências; 2) princípio de credibilidade; 3) princípio da especificidade; 4) princípio da descoberta (Kraft, 1973). Estes princípios se relacionam numa espécie de “aninhamento”, desta maneira:

Princípio do Quadro de Referência

Princípio de Credibilidade

Princípio de Especificidade

Princípio de Descoberta

Assim é que, para que uma comunicação intercultural de eficácia máxima aconteça, o advogado ou defensor deve, em primeiro lugar usar o princípio do quadro de referência. Assim que se estabelecer nestes termos, será capaz de usar o princípio de credibilidade e só então os princípios de especificidade e de descoberta.

O princípio do quadro de referência simplesmente sugere que, para que a comunicação intercultural de conceitos ideológicos básicos aconteça, o transmissor e o receptor em potencial devem compartilhar um mesmo quadro de referências. Interculturalmente isto envolverá primariamente um entendimento de categorias culturais e linguísticas. As categorias podem ser as de qualquer um dos dois, porém com um resultado diferente dependendo de quais categorias sejam empregadas.

Se o transmissor exige que seja o seu quadro de referências ao invés do quadro do ouvinte que nos dê as categorias em termos dos quais se dá a comunicação, podemos chamar a abordagem de *extracionista*. Sua tentativa, então, é de converter o receptor para sua própria maneira de pensar e ensinar-lhe a entender e olhar a realidade nos mesmos termos do defensor da idéia. Os fatores 2 e 3 do Quadro de Aceitação/Rejeição são especialmente influentes quando esta abordagem é adotada. Se, por exemplo, a ideologia do transmissor/defensor vê o ambiente como algo sob o controle do homem, enquanto que a ideologia do receptor tem o ponto de vista contrário, a abordagem extracionista tenta converter o receptor em potencial para a posição do defensor como pré, ou co-requisito à qualquer transação intercultural. Neste caso, se a cultura do transmissor é bem vista pelo receptor em potencial, e sua atitude para com sua própria cultura ambivalente ou negativa, o receptor pode mutio bem concordar com o defensor e se converter à sua ideologia.

Porém, se uma atitude acomodacionista for o caso, o quadro de referência do receptor é adotado e é em termos dele que se dará a comunicação. Nesta abordagem, o defensor se familiariza com a ideologia do receptor e tenta adaptar sua comunicação às categorias e necessidades constantes dessa ideologia.

Os fatores 12 e 13 do Quadro de Aceitação/Rejeição se aplicam a esta maneira de se tentar comunicar ideologia transculturalmente. Um defensor, usando método para tentar comunicar a idéia de um Deus próximo e interessado, pode descobrir que os receptores em potencial sentem que Deus foi-se embora para longe, deixando o homem desamparado e sem esperança. Entretanto, os receptores podem ficar intrigados e preocupados com este entendimento de Deus.

O defensor acomodacionista, sem negar o entendimento do receptor, tenta “preencher as lacunas”, comunicando a parte de sua ideologia que supre a necessidade do receptor. Comunicando os elementos de sua ideologia que se relacionam mais facilmente às necessidades da sociedade receptora, e que portanto se adaptam prontamente à sua ideologia, o defensor da mudança, procura levar os receptores a uma ideologia que difere de ambas as ideologias originais.

Os propósitos dos acomodacionistas e dos extracionistas podem ser muito parecidos - levar os receptores a uma ideologia que o defensor julga mais satisfatória. O extracionismo, entretanto, exige um grau de endoutrinação e um período um tanto longo de dependência do receptor na endoculturação para ser eficaz - este porque o quadro de referência em termos do qual se dá a comunicação deve ser ensinado cuidadosamente. Muito do esforço missionário tem adotado esta abordagem apesar do fato de que as maiores mudanças que esta abordagem tem realizado nas ideologias de povos receptores tenham sido contra o alvo do cristianismo. Isto é, produziu uma ideologia nutricionista, secularizada ao invés de um foco sobrenaturalista cristão.

A abordagem acomodacionista, entretanto, parece estar mais de acordo com a abordagem dos primeiros cristãos. Jesus Cristo mesmo, trabalhando num nível interpessoal, embora não intercultural, parecia partir das necessidades dos seu receptores em potencial, adotando seus quadros de referências, em termos dos quais Ele operava.

O Apóstolo Paulo, então, de acordo com seu princípio de ser judeu quando tentava se comunicar com os judeus, grego, quando tentava se comunicar interculturalmente com gregos, nos dá o protótipo do exemplo de uma abordagem acomodacionista. Falando a um grupo de filósofos atenienses, ele diz:

Senhores atenienses! Em tudo vos vejo acentuadamente religiosos; porque passando e observando os objetos de vosso culto, encontrei também um altar no qual está inscrito: AO DEUS DESCONHECIDO. Pois esse que adorais sem conhecer, é precisamente aquele que eu vos anuncio. (Atos 17:22 e 23).

Entretanto, tendo estabelecido o quadro de referências, entram em jogo os três princípios restantes, dos quais trataremos aqui. Dentro de qualquer quadro de referências, previsibilidades quanto a certos papéis se desenvolvem e se combinam para produzir esteriótipos. Uma pessoa de fora, defendendo uma mudança ideológica, que simplesmente se conforma às expectativas esteriotipadas, opera num baixo nível de credibilidade, porque o que ele diz é tão previsível nos termos do esteriótipo do receptor. Entretanto, se o que ele diz e faz é imprevisível em termos das expectativas esteriotipadas dos receptores em potencial, o valor da comunicação de sua mensagem e sua credibilidade em geral é aumentada. Se, por exemplo, o comunicador intercultural de uma nova ideologia é um missionário, que simplesmente se conforma esteriótipo do povo de como um missionário deveria se comportar, o valor de comunicação de sua atividade é pequeno. Entretanto, se ele age imprevisivelmente em termos do esteriótipo, e ao mesmo tempo tenta agir inteligivelmente dentro do quadro de referência do receptor em potencial, sua credibilidade, o valor de comunicação de sua mensagem e o potencial de aceitação da mesma são todos aumentados. Foi assim, se identificando com os receptores em potencial de mudanças ideológicas, e agindo com credibilidade (imprevisivelmente em termos de esteriótipos), que centenas de missionários e outras pessoas se tornaram queridas por seus ouvintes e comunicaram eficazmente suas ideologias a povos por todo o mundo.

O terceiro destes princípios de comunicação intercultural eficaz tem a ver com a *especificidade à experiência humana* com a qual o defensor apresenta sua mensagem. A sociedade comunitária humana é aparentemente tal que mesmo através de barreiras culturais a identificação interpessoal é possível, se a mensagem for suficientemente específica à vida real.

Aparentemente também é verdade que uma comunicação intercultural colocada em termos específicos para a cultura de origem, é mais facilmente compreendida pelas pessoas da cultura receptora que meras generalizações. Relatos específicos, da vida real ou verdadeiros para a vida têm um impacto maior que generalizações. Este princípio provavelmente explica porque, mesmo depois de milhares de anos os “casos” e relatos específicos de vida na Bíblia produzem tanto impacto, mesmo em povos de culturas tão diferentes da dos “agentes bíblicos”.

Talvez também no reconhecimento da validade deste princípio esteja parte da prova da afirmação do antropólogo Walter Goldsmith, que mesmo separadas por grandes diferenças culturais “pessoas são mais parecidas que culturas” (1966:134).

Apesar dos 3 primeiros destes princípios se relacionarem a atividade do defensor da mudança ideológica, o quarto se relaciona primariamente ao receptor em potencial. O

princípio sugere que a eficácia da comunicação é aumentada consideravelmente se o receptor tem a impressão de que *a nova informação ou percepção lhe veio via sua própria descoberta* ao invés de algo que alguém de fora lhe tenha dito. O comunicador inteligente, então, procura levar receptores em potencial à descoberta, tanto da substância como do valor de seus entendimentos, ao invés de simplesmente lhes fornecer alternativas “prefabricadas” aos seus entendimentos atuais.

Este princípio não quer dizer que o defensor de uma mudança ideológica evita proclamar sua mensagem. Ao contrário, ele fala tão persuasivamente quanto possível, empregando os princípios acima referidos tão completamente quanto possível, mas de uma maneira não coercitiva. Ele reconhece que o papel determinante na comunicação de uma ideologia é o do que aceita ao invés do que a defende. É somente o que aceita/inova que pode realizar as mudanças recomendadas em sua própria ideologia e tudo depende dele sentir que qualquer mudança que realizar parte dele mesmo, e não de uma coerção de fora. Descoberta, portanto, é o processo na mente da pessoa que aceita, pelo qual chega a entender a relevância para si própria da comunicação e começa a aplicar as novas perspectivas às suas necessidades. Milhões de membros de sociedades tribais estão anualmente descobrindo desta maneira, por si mesmos, a verdade de pelo menos partes das ideologias de religiões mundiais, tais como o islamismo e o cristianismo, religiões estas que lhe são comunicadas por defensores de outras culturas. Esta descoberta frequentemente gera a potência emocional necessária a iniciação de movimentos de revitalização religiosa referidos anteriormente e descritos por Wallace (1956).

Conclusão

Examinando brevemente os fatores ideológicos na comunicação intercultural, primeiramente avaliamos a posição e as funções da ideologia na cultura, e concluímos que a ideologia de um povo é central à sua cultura e serve pelo menos para cinco funções. Rotulamos estas funções de: explanatória, de avaliação, de reforço, integradora e adaptadora.

Em segundo lugar, tratamos de uma lista de treze fatores característicos de sistemas ideológicos que tem um papel importante na aceitação ou rejeição de conceitos ideológicos interculturalmente, e fizemos um quadro com estes fatores.

Voltamos nossa atenção para como uma comunicação intercultural é feita com maior eficácia. Notamos primeiramente a larga escala deste tipo de comunicação e também as consequências destrutivas quando as sociedades descobrem que a nova ideologia que aceitaram está falida, levando à desmoralização social ao invés da Utopia por que esperavam. Entretanto, tal processo de desintegração é frequentemente revertido por um movimento de revitalização, centralizado numa religião. Finalmente, sugerimos quatro princípios de comunicação importantes que estão à disposição daqueles que sentem que possuem uma ideologia que gostariam de comunicar interculturalmente. Chamamo-nos de princípios de quadro de referência, princípios de credibilidade, princípio de especificidade e princípio da descoberta.

Referências Citadas

- ACHEBE, Chinua. *Things Fall Apart*. Londres: Heinemann, 1958.
 “Atos dos Apóstolos”. *A Bíblia Sagrada*. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.
 BANTON, M., ed.. *Anthropological Approaches to the Study of Religions*, Londres: Tavistock ASA, 1966.
 Monógrafos 3

- BARNETT, Homer G. *Innovation: The Basis of Cultural Change*. Nova Yorque: McGraw-Hill Book Co, 1953.
- BEALS, R. I. & HOIJER, H. *An Introduction to Anthropology*. Nova Yorque: MacMillan, 3^a ed., 1965. (em Espanhol, *Introducción a la Antropología*. Madrid, Aguilur, 1971).
- BOCK, P. R. *Modern Cultural Anthropology*. Nova Yorque: Alfred A. Knopf Goert, C., 1968.
- GOLDSCHMIDT, W. *Comparative Functionalism*. Berkeley, University of California Press, 1966.
- KEESING, R. M. & KEESING, F. M. *Perspectives in Cultural Anthropology*. Nova Yorque: Holt, Rinechart, Winston, 1971.
- KLUCKHOHN, C. *Mirror for Man*. Nova Yorque: McGraw-Hill, 1949. (Em Português, *Antropologia: Um Espelho para o Homem*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1963).
- KRAFT, G. H. "The Incarnation, Cross-Cultural Communication and Communication Theory" *Evangelical Missions Quarterly*, 9:205-216, 1973.
- KROEBER, A. L. *Anthropology*. Nova Yorque: Harcourt, Brace e World, 1948. (Em Espanhol: *Antropología Geral*. México; Fondo de Cultura Econômica, 1945).
- LESSA, W. A. e VOGT, E. Z. *Reader in Comparative Religion*. Nova Yorque: Harper and Row. 1965.
- WALLACE, A. F. C. "Revitalization Movements", *American Anthropologist* 58:264-281, 1965. (Em Português: nesta coletânea).
- Religion: *An Anthropological View*. Nova Yorque: Random House, 1966.
- WELBOURN, F. B. e OGOT, B. A. *A Place to Feel at Home*. Londres: Oxford University Press, 19

A missão cristã e a antropologia cultural

Robert L. Ramseyer¹⁹

Neste capítulo examinamos algumas maneiras como pontos de vista da disciplina da antropologia cultural tem sido bem ou mal utilizados no planejamento para a missão cristã. Não só a antropologia cultural, mas muitas das outras ciências comportamentais estão em voga como material de estudo para a missão cristã, nesta segunda metade do século XX.

Porém, em um número exagerado de casos, o evangelho tem sido tomado simplesmente como uma mensagem a ser comunicada e qualquer coisa que estas ciências nos digam sobre a comunicação de mensagens, como útil para facilitar a comunicação do evangelho. É verdade, alguns têm questionado a propriedade do uso destas ciências dessa maneira, porém estas objeções geralmente se baseiam numa vaga sensação de que a ciência e o evangelho não se dão, ao invés de uma séria consideração das bases filosóficas destas ciências e da natureza do evangelho.

O Evangelho Comunica Reconciliação e Identificação

Embora os autores sobre a missão cristã discordem quanto à natureza do evangelho, ao que deveria ter prioridade nas missões, a quem estabelece sua agenda, e daí por diante, a maioria dos cristãos comprehende missão como compartilhar algo sobre Jesus Cristo e o amor de Deus com outras pessoas. Missão virtualmente se iguala ao evangelismo compreendido como compartilhar, proclamar ou comunicar o evangelho. Já que se pensa no evangelho como palavra (as boas novas), qualquer coisa designada a facilitar a comunicação deveria ser útil em missão - evangelismo. Daí o interesse em qualquer coisa que a ciência possa nos dizer sobre a comunicação de mensagens. Porém, embora devesse ser óbvio que o conteúdo do evangelho deveria ter algo a dizer sobre a maneira de sua comunicação, e que meios que são eficientes na comunicação de outras mensagens podem não ser apropriados à comunicação do evangelho, esta questão raramente é levantada por antropólogos missionários.

O evangelho é uma mensagem sobre reconciliação e identificação. Deus se identificou com os seres humanos, se tornando ser humano em Jesus Cristo, e em Jesus

¹⁹ Extraído e traduzido com permissão de “Christian Mission and Cultural Anthropology” em *Exploring Church Growth*, editado por Wilbert R. Shenk, Grand Rapids, Eerdmans, 1983, pp.108-116.

Cristo reconciliou-nos consigo mesmo. Obviamente, portanto, o evangelho só pode ser comunicado de maneiras que comuniquem reconciliação e identificação.

Quando Deus agiu para nos reconciliar consigo em Cristo Jesus, agiu da posição de incapacidade e vulnerabilidade humanas, na base da estrutura humana de poder (Fil. 2:7). Embora, como Filho de Deus, Jesus Cristo tivesse acesso a poder ilimitado, ele nunca usou conhecimento ou poder superiores, para manobrar pessoas que o seguissem. Naturalmente, portanto, segue-se que a comunicação do evangelho de uma posição de vulnerabilidade semelhante é importante. As tentativas de comunicar o evangelho de posições de poder só podem distorcê-lo.

Como revelação do amor de Deus, o evangelho está além da nossa compreensão. Nossa entendimento é incompleto e imperfeito. Portanto, o evangelho não é algo que, depois de compreendermos bem, possamos sair para traduzir para outras pessoas de modo que elas também o compreendam bem. O evangelho não é simplesmente “supranatural” no sentido que transcende limites culturais e é relevante para todos os seres humanos, ele é suprahumano, no sentido que está além da compreensão humana. O evangelho não é dum grupo definido que um comunicador em potencial tenha compreendido e agora quer comunicar a outros.

Missão, compartilhar o evangelho, é a tentativa de se comunicar e compartilhar algo que só é compreendido obscuramente pela pessoa que deseja compartilhá-lo.

Obviamente, portanto, o evangelho traz consigo algumas condições básicas à sua comunicação. Só pode ser compartilhado de maneiras que reconciliem, que derrubem barreiras ao invés de construí-las. A comunicação do evangelho significa a identificação do que comunica com os que recebem a mensagem. O evangelho só pode ser compartilhado da posição de incapacidade e vulnerabilidade humanas. O evangelho deve ser compartilhado com a humildade proveniente do conhecimento de que o comunicador só comprehende sua plenitude parcial e obscuramente.

Quando consideramos o uso difundido das ciências comportamentais na missão cristã, a questão básica dos pressupostos filosóficos implícitos nestas ferramentas tem de ser encarada direito. A ciência é baseada na pressuposição de que é possível e desejável que um observador esteja emocionalmente desligado do objetivo de estudo de modo a estudá-lo objetivamente. Por sua própria natureza exige desligamento. Embora o antropólogo cultural se diga um “observador participante” a observação obviamente tem precedência sobre a participação. A ciência coloca também o observador numa posição de superioridade ao que é observado. O cientista é um especialista que deve saber o máxima possível sobre seu objeto de estudo. Este pode saber pouco ou nada sobre o cientista. Reciprocidade, igualdade e identificação real entre antropólogo e o povo estudo não é possível na área de estudo em que o relacionamento é entre sujeito e objeto.

Entretanto, porque um bom antropólogo cultural entende a dinâmica envolvida no processo, ele ou ela é geralmente capaz de compartmentalizar seu papel de antropólogo(a) e assim manter um bom relacionamento com o povo estudo, fora da relação de estudo, como um ser humano que se relaciona com outros. Isto é possível precisamente porque o antropólogo entende o que o estudo faz com os relacionamentos humanos. Semelhantemente, um bom antropólogo entende que a ciência é um meio cultural de entender a realidade, e não a realidade em si. A ciência é parte de uma tradição específica. Um bom antropólogo não confunde a análise antropológica de um contexto sócio-cultural com o que realmente existe.

Finalmente, não se pode falar da antropologia cultural como se houvesse apenas uma maneira antropológica de estudar e entender a situação humana, como acontece em toda disciplina acadêmica. Há grandes diferenças entre os que a exercem, diferenças tão

significantes que levam a maneiras radicalmente diferentes de entender a situação humana. Por exemplo, faz uma tremenda diferença se a cultura é entendida como um tipo de dado ambiental no qual os seres humanos funcionam com relativa complacência porque reproduzem em seus padrões de pensamentos individuais as pressuposições básicas daquela cultura, ou se a cultura é entendida como um tipo de contrato no qual as pessoas entram para viverem juntas, cada pessoa com uma atitude e entendimento diferente desse contato cultural.

Semelhantemente, faz diferença se a mudança cultural é entendida essencialmente como acumulativa, com tendência a uma complexidade cada vez maior, ou se a cultura humana é vista basicamente como a coleção de comunidades discretas, relativamente bem integradas (geralmente chamadas culturas), dando ênfase às diferenças entre elas e acreditando ser etnocêntrico e enganoso entender a mudança cultural como algo construído sobre o passado e se movendo em direção definível.

***Christianity in Culture* (O Cristianismo na Cultura): Uma leitura**

Em nenhum lugar o fato de que a disciplina chamada antropologia cultural não é de maneira alguma ferramenta neutra esperando que o missionário a utilize, é tão evidente quanto em *Christianity in Culture* (O Cristianismo na Cultura) de Charles Kraft, uma tentativa verdadeiramente monumental de demonstrar o que a antropologia cultural pode fazer por nosso entendimento da fé e da missão cristã. Como trabalho mais completo no campo, *Christianity in Culture* é também o melhor exemplo de como nosso entendimento da cultura e do processo cultural afeta o nosso entendimento da fé e da vida cristã. *Christianity in Culture* é especialmente útil a este respeito porque o autor não tem medo de seguir suas pressuposições antropológicas até suas óbvias conclusões teológicas e missiológicas. Se, por sua vez, seus precursores se contentavam em sugerir, Kraft descreve em detalhes as conclusões lógicas de se agir consistentemente sobre a base do seu entendimento da sociedade e da cultura. Três exemplos de *Christianity in Culture* serão examinados aqui.

A maioria dos autores sobre a antropologia e a missão cristã escrevem como se a antropologia fosse uma disciplina com apenas um ponto de vista, “o ponto de vista antropológico”, ignorando o fato de que há muitas antropologias diferentes, como há teologia. Kraft, por exemplo, opta por um entendimento da mudança cultural essencialmente funcionalista ao invés do entendimento evolucionário que confunde evolução com a idéia de progresso (1979:50ss)²⁰. Não querendo parecer etnocêntrico ou adotar uma posição que implicaria que a civilização Ocidental é superior a outras tradições socio-culturais, ele rejeita toda idéia de direção na mudança sócio-cultural.

O funcionalismo de Kraft o leva a ver a cultura como sistemas altamente integrados coterminantes com comunidades humanas. Os membros destas comunidades são vistos como se partilhassem entre si os entendimentos essenciais das culturas de suas comunidades. Kraft vê a cultura como análoga à língua, no sentido que a relação entre formas culturais e os significantes que transmitem é essencialmente arbitrária. Ou seja, assim como na língua não há razão intrínseca porque um dado conjunto de sons leva um significado particular, o significado que uma forma cultural transmite só depende daquilo

²⁰Kraft fala muito sobre a necessidade de modelos dinâmicos, para ser aberto à idéia de mudança. Entretanto, seu entendimento de cultura e de mudança cultural levam-no a uma posição basicamente estática.

que lhe é delegado pela cultura. O que nos importa aqui é a maneira como estes entendimentos particulares da cultura e da sociedade afetam seu entendimento da fé e da vida cristãs, particularmente seu entendimento da missão cristã.

Visão da Cultura Estática Aplicada

O efeito de se optar por um entendimento da mudança cultural não evolucionário não poderia ser mais evidente que no entendimento de Kraft da relação entre o Velho e o Novo Testamentos. Em *Christianity in Culture* as diferenças na relação bíblica são atribuídas inteiramente à adaptação de Deus das suas maneiras de comunicação à cultura do povo envolvido. Assim há mudança à medida que Deus acomoda sua mensagem a diferentes circunstâncias na sociedade humana, mas não há direção, não há uma revelação mais completa, mais clara ou mais alta. “Porém de muitas maneiras a tradição (lei), a tribo e a cerimônia na cultura hebraica eram equivalentes funcionais da graça, da liberdade e do filosofar na cultura Grega. Os últimos não são necessariamente maneiras superiores de expressar o Evangelho, são apenas culturalmente diferentes” (1979:232). Nossa própria preferência pela revelação do Novo Testamento é atribuída às nossas próprias afinidades culturais com a cultura grega do mundo do Novo Testamento, ao invés de alguma coisa inherentemente superior nessa revelação.

O que é importante que percebemos é que se Kraft não percebe uma direção acumulativa na revelação bíblica isso não se baseia em perspectivas da antropologia cultural como ciência livre de valores, mas em sua escolha de um tipo específico de antropologia cultural com preferência sobre outras perspectivas que seriam igualmente respeitáveis entre antropólogos hoje em dia.

Implicações de uma Visão da Mudança Cultural não Direcionada

A escolha de Kraft de uma visão simplisticamente não direcionada da mudança cultural cegou-o ao efeito da propagação do Evangelho sobre qualquer sociedade tradicional. Toda a idéia de missão, de oferecer às pessoas, tanto como indivíduos quanto como grupos, uma alternativa ao status quo que eles vêem como se fosse o mesmo desde o princípio do mundo, é em si mesma um tremendo empurrão para a sociedade complexa, cuja marca é a disponibilidade de escolhas, a apresentação de alternativas.

A missão cristã faz com que as pessoas saiam do seu ambiente e dêem uma olhada em si mesmas de um ponto de vista de fora, um ato que é inconcebível numa sociedade tradicional. A missão cristã é ela mesma parte de um processo de mudança direcional sobre o qual o missionário tem pouco ou nenhum controle. Os esforços missionários de tratar sociedades com um pequeno espectro de alternativas como se não estivessem num nível de desenvolvimento diferente das que tem um amplo espectro de escolhas são fúteis e enganosas. Baseando-nos apenas nisto, uma visão não evolucionária da cultura é menos que útil à missão cristã.

O funcionamento estático leva a outras posições inúteis também. Por exemplo, ele leva Kraft a não perceber as profundas implicações missiológicas da mudança na base da formação do povo de Deus entre a Velha Aliança e a Nova. Para Kraft, “O fato de que hoje, nas culturas Ocidentais, organizamos o povo de Deus em igrejas ao invés de tribos (como Israel) mostra mudança cultural ao invés de uma drástica alteração no método de Deus tratar com os seres humanos” (1979:318). De fato, tribo e nação e laços de parentesco eram importantes no Novo Testamento também, mas Jesus fez questão de confrontar sua sociedade e deixar claro que seu povo não era formado com base em laços

étnicos e biológicos, mas com base em sua fé (Mc. 3:31-35). Agrupamentos étnicos e familiares por sua própria natureza são exclusivos. Eles incluem algumas pessoas, excluem outras, e frequentemente levam à inimizade entre membros de grupos diferentes. Jesus não apenas disse a seus seguidores que seu povo deveria ser formado com uma base completamente diferente, mas também que eles deveriam estar prontos a dar as costas a seus grupos culturais naturais, se estes interferissem em sua lealdade a ele.

A antropologia de Kraft o leva a não perceber o conflito fundamental entre a cultura humana e a fé cristã hoje em dia. Porque o evangelho cristão é um evangelho de reconciliação enquanto que a cultura humana em todas as suas formas hoje é uma cultura de divisão; nós como cristãos, estamos sempre buscando maneiras melhores de expressar a reconciliação entre todas as pessoas comprometidas com Jesus Cristo. É verdade que já que somos todos seres culturais ainda estamos presos a formas exclusivas e divisivas, mesmo na nossa vida em igreja. Uma coisa, porém, está clara. Grupos que são parte de nossa herança cultural, grupos que se delimitam por outras bases, que não nossa fé em Jesus Cristo, nunca deveriam servir de base para a formação do povo de Deus seja qual for o cenário cultural.

Pessoas não Presas à Cultura

A compreensão da relação entre cultura e os membros de uma comunidade em *Christianity in Culture* mostra como um sistema altamente integrado se torna para o indivíduo na sociedade uma parte básica do ambiente sobre o qual ele ou ela tem pouco controle. Mais ainda, as pressuposições culturais básicas de uma sociedade são duplicadas em cada membro de maneira que faz pouca diferença se se fala de cultura ou dos padrões de pensamento dos membros de uma sociedade.

Embora evite determinismo, Kraft acredita que quanto mais entendimentos em comum tiverem os membros de uma sociedade, mais saudável ela será, e ele fala do “espaço para se mexer” que nossa cultura *deixa* que tenhamos (1979: 70, ênfase do autor). Novamente, como no caso do entendimento não-evolucionário da mudança cultural, este é um ponto de vista sobre a cultura de antropólogos respeitados. Como acontecia com o entendimento da mudança cultural, ignora muito do que se tem feito em antropologia cultural nos últimos vinte anos.

Hoje, os antropólogos reconhecem o que deveria ser evidente desde o princípio, que dentro de qualquer ambiente sócio cultural há uma grande diversidade entre indivíduos. A cultura é uma espécie de contrato organizador que capacita as pessoas a viverem e funcionarem juntas. O que os une é uma série de entendimentos sobre o mundo em comum, mas o fato de que em seu ambiente cultural eles podem prever com exatidão satisfatória quais serão os resultados de seus atos.

Compreendendo a cultura como um sistema altamente integrado que é duplicado nas mentes dos membros de uma sociedade, Kraft dá alto valor à integração e avalia negativamente tudo o que é perturbador. Portanto, a missão deve ser realizada de maneira a minimizar mudanças culturais traumáticas. A confrontação deve ser evitada em favor de uma mudança organizada e gradual, mesmo se isto significar que o infanticídio na Nigéria ou a escravidão e discriminação racial na América do Norte tenha de ser prolongado (1979:346-47; 361-62). Procura-se em vão por esses missionários que foram acusados de virar o mundo de cabeça para baixo.

Novamente, suas pressuposições antropológicas levaram Kraft a não perceber aspectos importantes do ambiente sócio-cultural, neste caso a maneira como os que evangelizavam na época do Novo Testamento confrontavam as sociedades a que se

dirigiam. Lendo *Christianity in Culture*, alguém perguntaria porque então, os cristãos foram perseguidos. Na realidade, olhando-se o material bíblico, o que nos impressiona não é uma mudança ordenada dentro de uma sociedade integrada, mas sim a contínua confrontação entre figuras proféticas e a sociedade como um todo, sobre as mudanças radicais que esses profetas exigiam. O entendimento de cultura de Kraft o levou a ver Deus como que reagindo continuamente à cultura humana, trabalhando dentro dos limites impostos por um sistema cultural, ao invés de confrontando com determinação a sociedade humana.

Por todo o livro *Christianity in Culture*, Kraft confunde a vontade de Deus de aceitar as pessoas onde elas estão e se comunicar com elas em termos que elas possam compreender com a apresentação da mensagem cristã colorida, para fazê-la aceitável às pessoas em sua sociedade tradicional com um mínimo de mudança. Assim ele sugere que falemos de Deus, como entendido no Velho Testamento, a um povo na Nigéria, porque o entendimento do perdão de Deus no Novo Testamento é muito diferente do entendimento tradicional e, portanto, seria perturbador para aquele ambiente (1979:352). Ele pode falar sobre Deus vir a Pedro numa visão tipicamente hebraica em Atos 10 (1979:341) e ignorar o fato de que o conteúdo daquela visão entrava em conflito direto com as premissas básicas da cultura hebraica. Semelhantemente, embora Paulo tenha teologado de maneira tipicamente Helenística-hebraica (1979:342) o que ele disse entrava em conflito direto com o mundo do pensamento dos judeus helenistas. *Christianity in Culture* estranhamente parece ignorar as confrontações e conflitos no evangelismo do Novo Testamento.

A lógica na antropologia de Kraft leva a igrejas à vontade em ambientes culturais simples e bem integrados, ambientes que quer queiramos quer não, hoje em dia estão sendo incorporados rapidamente em unidades sociais cada vez maiores. Ao invés de ser exemplo, ajudando as pessoas a se ajustarem a uma nova sociedade complexa em que elas têm de aprender a conviver com pessoas de muitos ambientes diferentes, a igreja fica ligada a um ambiente sócio-cultural exclusivo que está desaparecendo, nega por sua natureza o evangelho da reconciliação que deveria expressar, e desaparecerá com o ambiente cultural com o qual se misturou.

Forma e Significado

Uma das maiores tentações das ciências sociais é a de estabelecer categorias analíticas e depois agir como se elas tivessem existência real separadas do cientista que as criou. Kraft sabe disso (1979:23ss), porém, é exatamente o que ele faz na sua discussão sobre forma e significado. Partindo de uma analogia com a língua em que a relação entre forma e significado é geralmente arbitrário de maneira que se pode demonstrar, ele propõe o mesmo para a cultura como um todo. Para o evangelismo, a cultura se torna uma espécie de linguagem livre de valores para a comunicação de um evangelho supra cultural.

Embora cultura não seja linguagem e a relação entre forma e significado na cultura claramente não seja tão arbitrária quanto Kraft gostaria que acreditássemos, ele vai em frente e constrói uma estrutura na qual a forma é relativamente sem importância, enquanto que o significado que ela expressa é o que realmente conta. “O cristianismo está primariamente nas funções e significados culturais” expresso na cultura ao invés de nas meras formas de dada cultura” (1979:118, ênfase omitida). Seu entendimento de formas culturais essencialmente como uma linguagem neutra capaz de carregar qualquer dado é visto, por exemplo, na sua crença em que escravidão, ditadura e guerra são todas formas que podem receber funções cristãs em dado ambiente cultural (1979:108). Assim, fica-se com muita ênfase sobre o que se presume nas cabeças e corações das pessoas e com uma

minimização da importância do comportamento em si. O significado acaba igualado ao evangelho e à fé cristã, e a forma à vida cristã em si, embora o Novo Testamento deixe claro que a fé e a vida cristã não são de maneira alguma entidades separáveis.

Reificando suas categorias conceptuais, Kraft intelectualiza a tarefa do missionário cristão “A tarefa do cristianismo tendo em vista qualquer cultura ou subcultura é primariamente a transformação do sistema conceptual (visão de mundo) daquela cultura” (1979:349). O próprio Kraft reconhece que este tipo de intelectualização é uma característica da tradição intelectual ocidental (1979:180), mas aparentemente ele é incapaz de ver que suas tentativas de dividir a realidade em princípios e comportamento, significado e forma (1979:122ss), são o tipo de intelectualização ocidental contra o qual ele adverte seus leitores. Sua recusa de perceber que na cultura, forma e significado são inseparáveis, leva-o a desprezar elementos importantes num ambiente quando ele procura traduções de equivalência dinâmica na fé cristã de um ambiente a outro, leva a uma das seções mais fracas de seu livro em termos de ajuda prática para o missionário cristão. Suas discussões do batismo e de liderança ilustram isto bem.

Kraft sugere que em sociedades tradicionais com ritos de iniciação, estes ritos poderiam servir como equivalentes funcionais do batismo (1979:331-32). Ele ainda sugere que entre os Hijji da Nigéria, ser membro de uma classe social real poderia bem ser uma qualificação para a liderança da igreja, já que esta é uma exigência para a liderança naquela sociedade (1979:325). Em cada um destes casos, revitalizando as formas, ele deixa de perceber aspectos importantes tanto no contexto do Novo Testamento, quanto na realidade atual. Ritos de iniciação quase sempre significam uma transição que não é de maneira alguma uma questão de vontade própria. É isto o que o batismo significa no Novo Testamento, ou o que deveria significar em qualquer lugar hoje? No Novo Testamento, tanto Jesus quanto a igreja primitiva são descritos como tendo feito o máximo possível para rejeitar qualquer coisa que lhes desse prestígio ou autoridade na sociedade humana (Fl 2, 2 Co 1). É concebível exigir que a participação de uma classe social real, ou em qualquer classe social, pudesse ser um equivalente funcional em qualquer sociedade?

Aprendendo de Jesus e da igreja primitiva, parece claro que o evangelho deveria ser compartilhado por servos, de uma posição de falta de poder e de vulnerabilidade. Em contraste, o estudo missionário da antropologia cultural frequentemente tem levado ao poder para o missionário, para o que poderia ser chamado de uma mentalidade de antropologia aplicada, o uso do conhecimento obtido para manobrar as pessoas a fazerem aquilo que o manobrador acredita ser para o bem delas. Usar a antropologia desta maneira contradiz a mensagem do Evangelho. Coloca o missionário contra o povo com que está compartilhando o evangelho ao invés de identificar-se com eles como Deus fez conosco em Jesus Cristo. O Evangelho diz que Jesus foi totalmente um de nós, não apenas alguém fazendo seu papel. A mentalidade da antropologia aplicada coloca o missionário acima do povo com um conhecimento superior, ao qual eles não têm acesso. O missionário, então, não é um servo vulnerável, mas aquele que controla e dirige a ação. Agir como um vendedor ambulante, limitando a mensagem do Evangelho “aqueles porções da informação bíblica que serão mais aceitáveis (Kraft 1979:255), para persuadí-los de que para se tornarem cristãos não precisarão mudar e nem será tão difícil, trata as pessoas como objetos e nega uma humanidade em comum com eles. Um Evangelho compartilhado desta maneira só pode ser um evangelho grosseiramente distorcido.

Resumo

O que dizemos então? As ciências que estudam os seres humanos principalmente as que estudam nossa vida social e cultural são incapazes de nos auxiliar na evangelização?

Vimos que a ciência por sua própria natureza separa o cientista do objeto de estudo. Antropólogos sempre procuram tanto uma imersão entre as pessoas que estão estudando quanto uma reflexão desprendida sobre as mesmas pessoas. Isto porém, é algo que todos os seres humanos fazem em maior ou menor grau. De fato, a capacidade de olhar desprendidamente para nós mesmos e para as pessoas à nossa volta é uma das qualidades importantes que nos fazem humanos.

Como cristãos vivendo neste mundo, continuamente enfrentando forças que tentam nos afastar da fidelidade ao Evangelho, o que precisamos não é de uma retirada, mas de uma consciência do que são estas forças para que possamos neutralizá-las, vivendo com as tensões que a vida neste mundo nos traz. A disciplina de antropologia cultural apresenta este mesmo tipo de desafio à nossa vida e missão como cristãos. Uma tentativa ingênua de usar algumas perspectivas da antropologia cultural em missões sem reconhecer tudo que isso envolve, pode nos levar a relacionamentos que negam o Evangelho que queremos compartilhar.

Aplicação à missão cristã

O papel da antropologia cultural na missão cristã começa com uma auto-compreensão. Começar conosco nos força a nos incluirmos com o resto da humanidade e nos dá uma apreciação de como nossos próprios processos de pensamento e entendimentos são condicionados, tanto pelo ambiente sócio-cultural em que crescemos quanto pelas experiências subsequentes. A antropologia cultural pode nos ajudar a ver como nosso ambiente e experiências ajudam a moldar o nosso entendimento do Evangelho. Assim, um missionário com um bom background em antropologia cultural deveria evangelizar com um senso muito maior de humildade, sabendo que o que vemos e compreendemos agora é realmente como uma imagem obscura num espelho e que de fato, nosso conhecimento do evangelho que queremos compartilhar é apenas parcial:

A antropologia cultural pode evitar que pensemos e tratemos as pessoas com que trabalhamos como objetos, evitar a manipulação a qual somos tentados, e nos levar a identificação com os outros, por vermos mais claramente que tanto nós quanto eles estamos sujeitos ao mesmo tipo de limitações sócio-culturais. Este reconhecimento, por sua vez, deveria nos fazer abertos à possibilidade de que o Espírito Santo mostrará a outras pessoas - com background diferente de nosso - aspectos da plenitude do evangelho que temos sido incapazes de perceber de nossa própria perspectiva. A antropologia cultural pode nos ajudar a compartilhar o que Deus nos tem revelado e aprender dos outros à medida que respondam pela fé ao Seu evangelho.

Apenas uma aplicação ingênua da antropologia cultural leva à distorção da mensagem bíblica e à tentativa de manipulação de seres humanos, uma consciência do que está envolvido pode nos ajudar a nos identificar com os outros, ajudando-nos a ver a plenitude de seu ambiente sócio-cultural e o que esse ambiente significa para eles. A antropologia cultural deveria nos ajudar a ver que, para o entendimento mútuo, precisamos ver as pessoas em seu ambiente total, não meramente em pedacinhos desse ambiente. A antropologia cultural pode me ajudar identificar-me com meu amigo e ver o mundo de seu ponto de vista. Se eu puder aprender a fazer isto, então serei capaz de compartilhar o evangelho com meu amigo como as boas novas que acredito ser.

A antropologia cultural na missão cristã deveria nos ajudar a melhor nos entendermos, o que por sua vez nos deveria ajudar a nos identificarmos e compartilharmos com outros. Isto, afinal, é o que é missão cristã.

Referência Citada

KRAFT, Charles H. *Christianity in Culture*, Maryknoll: Orbis Books, 1979.

Em busca de uma definição transcultural de pecado

T. Wayne Dye¹

Cada cultura tem algum padrão de certo e errado. Isto não se descobre de maneira completa no comportamento das pessoas, como diz nosso autor, mas nos seus ideais. Estes ideais podem, em essência, ser paralelos próximos ao Decálogo, mas sua essência pode ser aplicada com ênfases amplamente variadas em situações da vida real de culturas diferentes. Se o missionário, zeloso pela essência das exigências justas de Deus, se baseia nas aplicações e ênfase da sua própria cultura, ele poderá experimentar pouca consciência de pecado em seus ouvintes e padrões confusos na igreja nascente. Reconhecendo plenamente o dilema que isto impõe no testemunho transcultural, o tradutor-linguista Dye encontra esperança e ajuda numa aproximação etno-teológica do problema.

Introdução

“Nossa igreja não estará preparada para a independência até que os crentes parem de viver pecando. Eles não tem vitalidade espiritual nenhuma.” Quantas vezes você já ouviu uma declaração parecida com esta? O fator que muitas vezes leva a este problema é que o missionário já lhes comunicou a natureza do pecado. Como isto pode acontecer e como este problema poderá ser enfrentado é o tema deste artigo.

O Problema Missionário

A maioria dos missionários já tiveram algum tipo de papel profético nos seus países de origem. Como cristão profissional, José Missionário geralmente se sente capaz de pressentir o que há de errado com os outros, pela observação do que há de errado com ele próprio. Isto funciona razoavelmente bem entre seus patrícios. Ele intuitivamente acredita que pode continuar a fazer isto no campo missionário. De fato, sendo a pessoa mais altamente treinada, dedicada e espiritual das redondezas, o José se sente bastante seguro de que isto vai continuar a ser a maneira de agir. Ele está num lugar que presumivelmente

¹Extraído e traduzido com permissão de: “Toward a Cross-Cultural Definition fo Sin”, por T. Wayne Dye, em *Missiology*, Vol. IV, N^o1 (janeiro de 1976), pp.27-41.

necessita ainda mais uma palavra do Senhor do que sua terra natal, assim naturalmente ele espera ser a pessoa indicada para dar esta palavra.

Mas, por mais que ele tente se adaptar externamente, o José vai a uma outra cultura, com uma carga pesada de bagagem cultural interiorizada. Muitas das coisas que ele naturalmente presume serem certas, sensatas e naturais, de fato não são bíblicas de maneira alguma, mas simplesmente fazem parte da sua própria cultura. Por exemplo, valores americanos como a eficiência, a pontualidade e a limpeza são muito importantes para muitos cristãos americanos, embora difíceis de serem baseados nas Escrituras. José provavelmente vai observar especialmente aquelas coisas da cultura estranha que estariam erradas na sua terra.

Sem dúvida, a cultura hospedeira, estando debaixo do julgamento de Deus, como todas as demais, terá erros graves que deverão ser corrigidos. De fato, quanto mais o José amar o povo, tanto mais ele se sentirá vexado por muitos dos seus costumes. Isto se torna uma das causas de um choque cultural, que daí em diante afeta sua percepção, de tal modo que ele se torna ainda menos capaz de aceitar os valores locais. Este processo tem sido descrito por Sally Dye (1974). Logo se torna difícil para José até se lembrar quais dos seus valores são meramente valores do seu país de origem e quais seriam baseados na Bíblia (se de fato ele algum dia os diferenciou). Por exemplo, numa certa fase eu estava mais disposto a traduzir literatura sobre crueldade a animais como algo das Escrituras, porque o enfoque bahinemo de cuidar dos cachorros me frustrava tanto. Racionalizei que eu precisava de praticar alguma coisa direta e simples, antes de começar com a Bíblia.

O resultado é que o missionário prega sobre coisas que lhe parecem piores. Estes podem ser os pontos que preocupam as consciências dos seus ouvintes. Eles logo percebem quais ações ele condena, mas não tem idéia de que ele está falando de erros morais (a respeito do que eles tem conhecimento) e um senso de culpa (que eles estão experimentando). Eles não conseguem entender o que está insinuando. Algumas vezes, alguns indivíduos marginais reagem, mas geralmente os líderes morais se afastam, porque parece-lhes irrelevante. Ou todos podem desejar ser cristãos por causa de outros impulsos culturais. Assim, eles fielmente “confessam” coisas a respeito das quais não se sentem culpados e tornam-se cristãos sem nunca se arrependerem das coisas que mais preocupam suas consciências.

Por exemplo, numa área com a qual eu estou familiarizado, o missionário evangélico local está extremamente preocupado com os problemas de poligamia, mastigar nozes-de-areca e fumar. No pensamento do povo local, bom comportamento é muito mais uma questão de evitar discórdia na aldeia do que aquilo que “comem”. Por isso, a desobediência a maridos e líderes, a recusa de hospitalidade e de pagamento entre clãs, e a expressão da raiva, para eles constituem pecados muito mais sérios.

O missionário local está ansioso por fazer o que é certo, mas nem sempre isto é comunicado ao povo. Ele é pão-duro, e não dá as coisas que eles compartilham normalmente; ele nem se preocupa o suficiente em aprender sobre suas obrigações de parentesco. Além disto, ele parece estar com raiva (“frustrado” como ele o vê) muitas vezes, assim aos olhos deles, ele peca frequentemente. Os líderes locais raramente prestam atenção a ele. Muitos dos seus convertidos não entenderam o significado de viver em obediência a Deus, e muitos cairam em pecado sexual.

Como resultado, o missionário está convencido de que ele mesmo precisa ser o juiz dos convertidos, porque eles não demonstram suficiente evidência de arrependimento real para que se confie neles. Ele me contou que enfatiza assuntos relativamente externos como fumar e mastigar nozes-de-areca, porque ele não conhece suficientemente bem as

pessoas para assegurar-se se eles realmente estão amando, etc. Estes assuntos externos são os únicos “frutos dignos de arrependimento” que ele conseguiu identificar facilmente.

Este homem está enfrentando um problema difícil, mas o que um missionário poderia fazer de maneira melhor, com boa consciência? Para responder a isto é necessário determinar primeiro como o pecado é definido para qualquer cultura particular.

O que é Pecado?

A Escritura² fala de um padrão ou ideal definido e diz que não alcançar este padrão é pecado (Rom 3:23). Jesus torna claro que o padrão é amor de todo coração a Deus, e amor ao próximo como a si mesmo (Mat. 22:37-39). Então Ele acrescenta: “Destes dois mandamentos dependem toda a lei e os profetas”. Em outras palavras, este tipo de amor é a essência supracultural da lei levítica. Paulo declara isto explicitamente em Rm 13:8-10, “... pois quem ama ao próximo, tem cumprido toda a lei. Por isso não adulterarás, não matarás, não furtarás, não cobiçarás, e, se há qualquer outro mandamento, tudo nesta palavra se resume: Amarás ao teu próximo como a ti mesmo. O amor não pratica o mal contra o próximo, de sorte que o cumprimento da lei é o amor”.

Esta é a lei de amor a que João se refere quando ele diz: “Todo aquele que pratica o pecado também transgride a lei: porque o pecado é a transgressão da lei” (1 Jo 3:4). A Bíblia define este tipo de amor em termos negativos pelos Dez Mandamentos e por listas de pecados (Êx. 20:1-17, Mc. 7:21-23, Gl. 5:19-21). Define-o positivamente pelo exemplo de Jesus, e pelos frutos do Espírito (1 Co 13, Gl 5:22-23).

Acredito que estas características definidoras também são universais. Uma evidência é que há características semelhantes nos ideais de conduta de todas as culturas. Proibições contra mentir, roubar, assassinar e adultério são virtualmente universais, embora aquilo em que consiste exatamente cada proibição possa variar de cultura a cultura. Eu vi isto em partes de Papua Nova Guiné e nas Filipinas onde ainda o povo não foi afetado pelos ensinos cristãos. Beals descreve um conjunto de normas morais semelhantes numa aldeia Hindu na Índia (1962:50-52). Em todos os casos, as regras ancestrais eram semelhantes aos dez mandamentos, mas o comportamento real ficava muito aquém destes ideais.

Tal informação não aparece frequentemente em etnografias, entretanto, porque é considerada irrelevante em muitas pesquisas antropológicas. Além disto, alguns antropólogos estão tão orientados a focalizar o comportamento real, que nunca exploram ideais e valores culturais. Por exemplo, um estudo de poliginia no México me pareceu peculiar à primeira vista, porque as mulheres geralmente viviam em aldeias diferentes e não se conheciam mutuamente. Finalmente tornou-se claro que esta cultura particular não tinha poligamia. Em vez disto, uma grande proporção dos homens mantinham amantes. O pesquisador, por engano, igualou a maneira em que o povo se comportava com o sistema de valores subjacentes da cultura. Aparentemente, ele nunca perguntou se o povo aprovava sua “poliginia” (como qualquer polígamo real faria) ou se eles de fato estavam se arruinando pela culpa do seu comportamento inaceitável (Nutini, 1965).

Embora estes princípios morais universais pareçam bastante claros, a realização verdadeira dos mesmos é em parte definida por cada cultura. Quais são exatamente as atitudes que demonstram benignidade, humildade, paz ou domínio próprio? (Gl. 5:22-23). Um executivo num país industrial está sendo paciente se espera dez minutos por alguém.

²As citações bíblicas são da Edição Revista e Atualizada. Algumas palavras em itálico nestas referências refletem as ênfases do autor.

Um bahinemo de Papua Nova Guiné não consideraria nenhum problema esperar por duas horas. Numa das aldeias de Mindanao, no sul, minha filha e eu recebemos presentes iguais ao salário de um mês, como demonstração de hospitalidade. Nos Estados Unidos, a hospitalidade mais generosa a um estrangeiro raramente chega a representar o salário de um dia.

Até declarações tão claras como os Dez Mandamentos tem, por assim dizer, limites indistintos. Por exemplo, é roubar pegar um brinquedo de uma criança numa calçada suburbana? Sim, nos Estados Unidos. Não, no México. No Israel antigo era permitido colher e comer frutas enquanto se passava pelo pomar de outra pessoa, mas isto seria reconhecido por qualquer pessoa como roubo nos dias atuais no Sul da Califórnia. Muitos Papuas de Nova Guiné vêem o meu costume cultural de deixar o cuidado dos anciãos para o Estado como uma violação muito clara do quinto mandamento. Meus irmãos bahinemo não entendem que tomar uma segunda esposa é adultério, mas para mim o seria. Parece que a essência de cada mandamento é clara, mas os limites são definidos de modo diferente por culturas diferentes. O padrão universal de Deus deverá ser cumprido em situações diversas, por comportamentos diversos.³

Mas o que, então, determina se uma ação particular representa pecado?

Princípios Bíblicos Envolvidos

O capítulo 2 de Romanos apresenta o princípio mais importante. “Eles (os crentes) mostram a norma da lei gravada nos seus corações, testemunhando-lhes também consciência e os seus pensamentos mutuamente, acusando-se ou defendendo-se, no dia em que Deus, por meio de Cristo Jesus, julgar os segredos dos homens, de conformidade com o meu evangelho (Rm. 2:15-16). Segundo minha interpretação, isso significaria que cada pessoa tem uma consciência do que está certo, embora esta consciência esteja fortemente influenciada por sua cultura. No julgamento final, Deus vai julgá-lo com base na sua consciência condicionada por sua própria cultura.⁴

Jesus disse, “Tudo quanto, pois, quereis que os homens vos façam, assim fazei-o vós também a eles”; “O que está certo para cada pessoa depende de sua própria percepção daquilo que constitue o seu comportamento de amor.

Ele também disse que a extensão do pecado de cada pessoa depende da quantidade do seu conhecimento. “Se fôsseis cegos, não teríeis pecado algum...” (Jo 9:41). “Se eu não viera, nem lhes houvera falado, pecado não teriam...” (Jo 15:22). “Aquele, porém, que não soube a vontade do seu senhor e fêz cousas dignas de repreação, levará poucos açoites”

³Embora qualquer discussão sobre pecado e consciência deva tratar de uma grande variedade de situações, esta visão não deve ser confundida com “ética situacionista” que é profundamente diferente. A ética situacionista encoraja pessoas a seguirem suas próprias racionalizações e interpretações de amor, em cada situação específica, mesmo que eles saibam que estas difiram das da Bíblia. O ponto de vista popular desta moralidade nova, ignora em grande parte a Bíblia como guia de conduta atual, apesar de que a formulação original de Fletcher (1966) sugere o uso dos dez mandamentos como diretrizes. A ética situacionista ignora também a necessidade de amor e obediência a Deus, a realidade do pecado e da culpa, e a importância de fazer o que se percebe ser justo a fim de crescer no entendimento do que é justo. Os propósitos deste trabalho, porém, baseiam-se na Bíblia, e incluem estes fatores ignorados pelos situacionistas.

⁴Supomos que o autor trata da(s) cultura(s) em que ocorreram os acontecimentos gravados no Novo Testamento. A maior parte dos etno-teólogos evita, como potencialmente distorcivos, termos como cultura Bíblica ou cultura cristã.

(Lc 12:47-48). As cidades da Galiléia receberiam maior julgamento porque eles viram os milagres que Jesus fazia, mas não se arrependeram (Mt 11:20-24; 12:41ss). Em outras palavras, Deus julga de acordo com a capacidade limitada de entendimento de cada um.

A razão porque este padrão não resulta num caos no meio da comunidade Cristã, é que o Espírito Santo está trabalhando em cada crente, esclarecendo sua consciência e ensinando-o a respeito do que é certo para ele. Ele lembra ao crente a verdade bíblica e a aplicação específica à sua situação. Embora muitas passagens falem a respeito deste trabalho importante, somente algumas serão mencionadas aqui. Primeira João 2:27 diz, "... a sua unção vos ensina a respeito de todas as cousas, e é verdadeira, e não é falsa...". Romanos 8 descreve como a obediência ao Espírito nos torna capazes de tratar, de maneira eficiente, da nossa própria natureza pecaminosa. Por exemplo, "Mas os que se inclinam para o Espírito... (terão) vida e paz" (8:5-6). Pecado, portanto, consiste em desobedecer este testemunho interno.

Até a consciência do não-crente, quanto a que está certo para ele pode ser mais exigente do que ele admite. Seu padrão interno será posto em jogo em toda sorte de ocasiões da sua vida diária, e Deus usará este padrão para julgá-lo. Isto explica algumas outras palavras de Jesus. "Pois como o critério com que julgares, sereis julgados" (Mt 7:2). Por que? Porque você está consciente do que está errado, de outra forma você não o usaria como padrão para julgar outros. "Digo-vos que toda palavra frívola que proferirem os homens, dela darão conta no dia do juízo; porque pelas tuas palavras serás justificado, e pelas tuas palavras serás condenado (Mt 12:36-37).

Francis Schaeffer explicou este conceito em *Death in the City* (1968:112-113). Ele o comparou como gravador construído dentro da mente de cada pessoa. No julgamento, Deus fará com que a fita retorne, contrastando ocasiões em que um homem fez julgamentos morais de outras pessoas, com outras ocasiões em que ele mesmo fez aquilo que condenou. Pelas nossas próprias bocas seremos condenados.

Este pensamento ajuda a esclarecer o papel desempenhado pela consciência em trazer convicção. De um lado, uma pessoa pode cauterizar sua consciência, por continuamente não dar atenção à mesma (1 Tm 4:2). Além disto, a consciência é afetada pela cultura da pessoa. Por isso não pode ser exatamente igual à voz do Espírito Santo, nem pode ser um guia seguro para levar a pessoa ao centro da vontade de Deus para sua vida. Por outro lado, a consciência de cada pessoa, sobre certo e errado, é o canal principal através do qual o Espírito convence e esclarece (Pv 20:27). Sabendo isto, Jesus apela para as consciências dos fariseus hipócritas. Como resultado não conseguiram se decidir a condenar a mulher tomada em adultério (Jo 8:7-9). A mesma coisa acontece hoje. A pregação que leva à convicção do pecado, deve tratar de assuntos que estão preocupando as consciências dos nossos ouvintes.

Aplicação a Situações Transculturais

O lugar da cultura no condicionamento da consciência é visto em 1 Co 8, onde um homem que vê um ídolo como algo vivo, peca se come da carne sacrificada ao mesmo. Paulo diz que por que o ídolo não é nada, de fato, nada há de errado em comer tal carne.

Este conceito todo é somado em Rm 14. Parece que a igreja de Roma estava dividida em dois assuntos: o que poderia ser comido e quais os dias especiais que deveriam ser observados. Quanto à primeira questão, os vegetarianos eram provavelmente os convertidos da idolatria; quanto ao segundo, aqueles que guardavam dias especiais eram provavelmente Cristãos Judeus (que podem ter sido os "missionários" nesta situação).

Aparentemente, foi sua origem cultural diferente que levou a estas discordâncias sobre comportamento.

Na sua resposta, Paulo fez uma aplicação dos princípios acima. Não é o ato em si, que é importante, mas o caráter subjacente do nosso relacionamento com Deus (Rm 14:17). Um homem deve fazer o que crê que agrada a Deus, ou ser condenado (Rm 14:12, 18, 22, 23). Pessoas diferentes farão coisas diferentes, até opostas, para agradar a Deus (Rm 14:2, 3, 5, 6).

Deus não somente julga a cada um de uma maneira especial, mas de fato faz que todos consigamos em agradá-lo (Rm 14:4). Por isso, não devemos desprezar aqueles que se sentem obrigados a seguir regras que parecem ser irrelevantes, nem devemos sentir que somos mais espirituais do que aqueles que não seguem nossos padrões de comportamento cristão (Rm 14:10). Dito de outra forma, cada um de nós deve responsabilidade a Deus, e não aos outros. Somente o Mestre sabe exatamente o que ele deseja que cada servo faça. Não devemos julgar outra pessoa porque Deus pode estar guiando-a a obedecer de uma maneira bem diferente. Mas, apesar de tudo, devemos tomar cuidado para não fazer coisas que estão erradas para outros e que tentarão a seguir nosso exemplo (Rm 14:14-15, 20-21).

Estes princípios não implicam que Deus fique satisfeito com o entendimento que cada um tem quanto à justiça. Muito pelo contrário, Ele constantemente dirige cada um a um maior amor e obediência à Bíblia. Como o Espírito Santo ensina indivíduos, sociedades também são modificadas para haver mais justiça, misericórdia, e retidão moral. A história demonstra que reformas em várias sociedades tem sido repetidamente instigadas por cristãos responsáveis. Nenhum sistema cultural é totalmente agradável a Deus.

Este fato parece particularmente vívido quando o missionário encontra os padrões de moralidade numa cultura pagã. A sociedade pode estar bastante preocupada com ritos e outros aspectos do comportamento que parecem totalmente irrelevantes ao missionário. E pode não dizer nada sobre humildade ou crueldade ou algum outro assunto que ele sente ser importante na Bíblia. Pode tratar assuntos morais como civis, ou mesmo pessoais, que não dizem respeito aos deuses. Numa tal sociedade, o estado atual das consciências pode ser um reflexo muito pobre da vontade de Deus para a vida deles. Quando eles entram em contato com Deus, Ele indubitavelmente vai guiá-los a realizar mudanças na sua ordem social.

Mas, o fato de que algumas coisas que nós consideramos erradas, não são mencionadas no Novo Testamento mostra que Deus pode permitir que um longo tempo decorra enquanto os convertidos descobrem as implicações culturais de ser cristãos. Por exemplo, escravidão, tal qual era praticada no mundo romano, era bem mais cruel e desumana que qualquer coisa que missionários e cristãos nacionais condenam hoje. Mas, apesar disto, nunca foi condenada diretamente. As pessoas aprenderam, por meio da Bíblia, como podiam conviver com o sistema.

As implicações para hoje são claras. Eu não posso saber automaticamente como Deus tem ensinado uma coisa a outra pessoa. Um comportamento que para mim parece natural, pode violar sua consciência; coisas que violam minha consciência, podem não representar nada para ele. Naturalmente, dentro de uma unidade culturalmente homogênea, haverá grandes áreas de concordância entre as pessoas. Por isto, eu tenho a obrigação de compartilhar minhas convicções com outros, por que elas podem ser corretas para eles também. Entretanto, numa cultura diferente, as diferenças entre suas convicções e as minhas serão muito maiores. Eu deveria lhes mostrar os princípios, ou melhor ainda, os encorajar a ler o que a Bíblia diz a respeito do tópico. Mas eu não devo fazer aplicações específicas, porque não sei o que Deus já tem ensinado às pessoas desta cultura. Por

exemplo, fumar um cachimbo é errado para mim, mas certo para muitos irmãos europeus. Seria certo, por exemplo, para um canadense cristão de outras denominação? Não posso responder por ele.

Visão da Psicologia Ciência Comportamental

A ciência comportamental da psicologia pode nos ajudar a entender a maneira como o pecado se expressa em várias culturas. A maioria dos antropólogos chegou a aceitar o ponto de vista de Kenneth Pike, de que as pessoas de uma cultura específica compartilham um sistema interior, um ponto de vista comum, que molda sua percepção de realidade. Não há nenhuma forma de escapar disto, a não ser aprendendo uma nova cultura. Ele descreveu este efeito em detalhes (Pike, 1954), chamando de ponto de vista “émico” (do participante culturalmente condicionado), em contato com o ponto de vista “ético” (do participante da cultura que observa). Cada qual, tanto o missionário quanto o nacional, percebem a realidade de modo condicionado pela sua cultura. A apresentação breve mais clara desta idéia apareceu em *Bibliotheca Sacra* (1957). Dentro de uma cultura específica, uma pessoa pode adivinhar como a outra percebe uma questão moral porque os dois estão trabalhando dentro do mesmo sistema mental ético. Entretanto, um missionário trabalhando numa cultura estrangeira não pode ver tão facilmente o que é certo para seus hospedeiros.

No contexto de cada cultura específica, portanto, podemos falar de “amor émico” e de “pecado émico”. “Amor émico” é o comportamento entendido como amor nesta cultura. “Pecado émico” é o comportamento que está de acordo com os ideais da cultura.

Os psicólogos estão começando a reconhecer que a culpa é uma realidade psicológica para cada pessoa. Mowrer, o pioneiro nesta “nova” maneira de ver a saúde mental, explica que muitos problemas psicológicos simplesmente não podem ser resolvidos até que a culpa seja admitida e tratada devidamente (1961).

O psiquiatra Karl Menninger diz “Mas na maioria dos seres humanos, um sentido de culpa é despertado pela consciência de participação de acontecimentos vistos como proibidos, desaprovados *incompatíveis com os ideais aceitos*, quer a designação “pecado” esteja envolvida, quer não. Sentimentos de culpa fazem crescer a necessidade para auto-justaposição em ataques posteriores, ou para compensação (expiação) por meio de castigo (moral, físico, verbal, dolorido, ou meramente simbólico)” (1979:181-182) (ênfase acrescentada).

Há um conflito aparente entre o ponto de vista de Menninger e a distinção feita por muitos antropólogos entre culturas de vergonha e culturas de culpa (Lower 1970:82). A distinção antropológica não é mencionada tanto para negar a existência de culpa, mas para enfatizar que a desaprovação social de vergonha, que eu conheci, mostra uma consciência de culpa, exatamente como Menninger a descreve. Os mecanismos de auto-justificação social ou auto-punição ocorrem até certo ponto, sem levar em conta se há desaprovação social ou não. Mas na sua cosmovisão, uma ação errada faz mal principalmente quando rompe a ordem social, e isto não acontece até ela ser descoberta. Por isto, a culpa é muito maior quanto outros ficam sabendo da mesma; tais sentimentos de culpa não podem ser distintos de sentimentos de vergonha.

Numa cultura de culpa, o mal proveniente de uma ação errada, segundo o que se crê, virá inevitavelmente, sem importar se os companheiros estão conscientes do que foi feito, ou não. A ideologia mais comum é que algum ser sobrenatural vê e castiga o malfeitor. Esta é a visão que prevalece nas grandes religiões do mundo, inclusive no Cristianismo. Uma segunda maneira de um ato errado inevitavelmente causar um mal é quando alguma

coisa que se valoriza é maltratada pelo ato em si, como quando negligência causa um acidente. Este sentido de ter maltratado alguém ou algo aumenta o sentido de culpa, mesmo quando outros não estão conscientes do que foi de errado.

Norbech afirmou que em todas as culturas há uma variedade de sanções para o comportamento, com várias combinações de sanções contra cada ato errado (1961:185-187). Estas diferenças, assim como as diferenças de se perceber o mal que um ato errado acarreta, determinam se o foco numa cultura particular será de culpa ou de vergonha como restringente à ações erradas. Entretanto, são conscientes de ações erradas (embora possam não chamá-las de pecado) e eles tentam justificar-se a si mesmos e/ou encontrar algum modo de remissão.

Em resumo, a evidência da antropologia moderna e da psicologia, concorda com a explicação dada no Novo Testamento. Todas as pessoas tem uma consciência interna de certo e errado, que tem sido condicionada pelas suas culturas, mas ainda reflete a verdade de Deus. É o seu campo de batalha pela obediência à lei universal de amor, e é a base em que Deus vai julgá-los “naquele Dia”. Como Tiago diz, “Portanto, aquele que sabe que deve fazer o bem e não o faz, nisto está pecando”. (Tiago 4:17).

Efeitos de Ignorar Diferenças Culturais

Agora estamos numa posição melhor para entender o que há de errado com o José Missionário. Tentando manter um padrão universal para o pecado, o sob a pressão cultural, José entende dum modo diferente do que seus ouvintes. Ele acha difícil acreditar que Deus nem fala com aquelas pessoas sobre comportamentos que a ele parecem claramente pecaminosos. Sem a aplicação dos princípios acima, a única coisa que ele sabe é pregar sobre “pecados” a respeito dos quais eles não estão convencidos, e que de fato podem não ser pecados para eles. Simultaneamente, ele ignora outros pecados que são problemas reais para eles. De fato José, não intencionalmente, assume o papel do Espírito Santo, em vez de cooperar com o Espírito Santo no seu trabalho.

Apesar de tudo isto, há conversões em tal tipo de pregação. Mas eles ainda encontram alguns problemas difíceis. Por exemplo, eles podem demorar muito para aprender o que Deus deseja deles, visto que o que ouvem do missionário não combina com o que ouvem através da consciência. Um resultado pode ser uma obediência servil a *tudo* que o missionário sugere ou faz, incluindo escovar os dentes e colocar flores na mesa. Esta incapacidade de funcionar independentemente, atrasa bastante o desenvolvimento de uma igreja autóctone.

Após um certo tempo, quando os convertidos já tiveram recebido ensino sobre toda a Escritura, ou se eles tiveram a Bíblia em sua língua, eles podem chegar a entender o quanto o ensino que receberam é diferente do seu próprio entendimento quanto ao que é correto. O resultado é uma igreja separada e independente. Barrett (1968) descobriu que entre mais de 6000 igrejas independentes na África, uma razão comum para a separação era esta: Os missionários estavam vivendo vidas inconsistentes. Em termos de Romanos 14, os Africanos estavam cansados de tentar viver pela consciência de outra pessoa.

Um grupo de nativos das montanhas da Nova Guiné aceitou o ensino missionário e foi batizado. Por alguns anos, eles pagavam os dízimos, iam aos cultos e seguiam o comportamento “cristão” da missão. Então, num certo dia, os líderes falaram ao missionário: “Agora já devemos ter feito o bastante para pagar a Jesus pela sua morte” (Irwim, 1972). E a seguir voltaram ao paganismo. Será que foi isto mesmo? Eles alguma vez teriam tido uma convicção real de pecado e perdão? Ou eles só ouviram falar sobre as coisas que seriam pecaminosas para o missionário se ele vivesse ali?

Cooperando com a Consciência

Uma orientação que visa utilizar a doutrina do pecado como apresentada neste trabalho, exige que o missionário comece como um aprendiz. Ele deve gastar o tempo e a preocupação necessários para aprender os valores e as regras da cultura e categorizá-las numa das três classes seguintes:

- a. Áreas nas quais o Espírito Santo já está convencendo.
- b. Coisas na cultura, a respeito das quais as pessoas não estão convictas, mas que entram em conflito com a Bíblia.
- c. Coisas na cultura que são compatíveis com a fé cristã, embora amargurem o missionário.

Tal categorização exige bastante cuidado. Estamos à procura de sistemas de valores e de significados. É importante ir além da superfície.

A Antropologia tem muito a ensinar no que diz respeito a técnicas para aprender estas coisas. Uma sugestão válida, que eu não vi impressa, veio de Kenneth Pike (correspondência pessoal). Ele sugere que as pessoas estudem as reações éticas do povo. Seres humanos são tão auto-defensivos que raramente admitem seus padrões quando seu próprio comportamento está em foco. Como Jesus mostra, suas percepções reais podem ser vistas no seu julgamento de outros.

O missionário deveria anotar sistematicamente quando e porque uma pessoa se sente ofendida, maltratada, ou explorada. O que faz que eles procurem se vingar? O que eles consideram bom? Que tipo de ofensas, segundo seu pensamento, causam o sistema ético e assim entender melhor as consciências daqueles que ele está tentando alcançar.

Mesmo depois de fazer tudo isto, suas respostas representam somente as primeiras aproximações. As respostas reais após um certo tempo serão declaradas pelos próprios convertidos, a medida que eles desenvolvem a sua salvação “com temor e tremor” (Fl 2:12).

Em conclusão, para continuar com esta maneira de proceder, deveriam ser dados os seguintes passos:

1. Aprender o sistema ético dos novos ouvintes em potencial.
2. Comparar o que você descobriu com sua própria cultura, e com a Bíblia. Tornar-se sensível aos pontos fortes e fracos seus e deles. Isto ajuda a ultrapassar pontos encobertos de etnocentrismo.
3. Aprender a viver uma vida cheia de amor de acordo com os padrões culturais deles (amor êmico) como testemunho a eles, sem ir contra sua própria consciência (2 Co 4:2). Para cada decisão que se faz, lembre a estrutura cultural em que você está pensando: sua própria cultura, a cultura deles, ou a cultura do Novo Testamento. Tome decisões dentro da estrutura cultural apropriada.
4. Pregar arrependimento para áreas em que o Espírito Santo já os está convencendo (pecados êmicos). Começar a ensiná-los com paciência sobre a preocupação e os padrões de Deus para com ações que, embora caibam na cultura, estão em conflito com a Bíblia. Ore para ser capacitado a aceitar aqueles aspectos da cultura que, embora amargos, são compatíveis com a fé cristã.

5. Também esperar pela atuação do Espírito Santo. Prestar atenção continuamente para descobrir como Ele está agindo e também para verificar o que você realmente está comunicando. Aprender a confiar no entendimento dos novos convertidos.
6. Ensinar os convertidos a obedecer e depender do Espírito Santo. Ensine-os como podem manter suas consciências abertas para que o Espírito Santo possa usar para ensinar novas verdades. Exponha-lhes a Bíblia, não apenas a forma “pré-digerida” do seu planejamento de ensino. Ensine-os a tirar dela os princípios que eles precisam para respostas sábias e cristãs.

Este enfoque realmente funciona. Temos experimentado sua eficiência em preparar Cristãos fortes e vivos para quem Jesus realmente é Senhor.

Um Exemplo

Termino com uma ilustração da pequena aldeia Bahimeno, onde estou traduzindo a Bíblia. Mesmo antes de eles receberem ensino cristão, eu tentei traduzir a lista de pecados mencionados por Jesus em Marcos 7. Quando cada pecado estava sendo descrito, eles me davam o termo local para o mesmo. Eles também mencionavam outros pecados da sua cultura.

O que seus antepassados diziam a vocês a respeito destas coisas? Perguntei-lhes.

“Ah, eles disseram que não devíamos fazer estas coisas”.

“Vocês acham que estes padrões que os antepassados deram a vocês eram bons?” Eles concordaram unanimemente que eram bons.

“Então vocês seguem estas regras?”

“Não”, eles responderam de mansinho e envergonhados.

Um líder disse: “Definitivamente não. Quem jamais poderia seguir todas elas? Nós somos gente da terra.”

Aproveitei esta oportunidade para explicar que Deus esperava que eles cumprissem seus próprios padrões sobre o que é certo, e que Ele estava irado, porque eles não os tinham cumprido. Então lhes expliquei que era porque eles não alcançaram seus próprios padrões que Deus mandou seu Filho para carregar o castigo deles, para que eles pudessem ser ligados novamente a Ele.

Este foi um passo crucial em direção à conversão deles. Pela primeira vez as Escrituras foram ligadas àquilo que Deus estava lhes dizendo através de suas próprias consciências. Dentro de um ano, a maior parte das pessoas da aldeia tinha se entregado a Jesus.

Após este dia em 1967, eles nunca perderam a consciência de que Deus na Bíblia está preocupado com seu comportamento diário e não somente fala sobre tabus estranhos. A partir de então, eles mudaram sua fonte de autoridade da tradição herdada para as Escrituras, e eles têm aprendido como Cristo, através do Seu Espírito, pode habitar dentro deles e dar a eles o poder para seguir padrões que eles não conseguiam seguir.

anteriormente. Tudo isto os levou a um relacionamento vital com Deus e produziu uma igreja indígena (autóctone) forte.

Nota:

Embora qualquer discussão sobre pecado e consciência deva tratar de uma grande variedade de situações, esta visão não deve ser confundida com “ética situacionista” que é profundamente diferente. A ética situacionista encoraja pessoas a seguirem suas próprias racionalizações e interpretações de amor, em cada situação específica, mesmo que eles saibam que estas difiram das da Bíblia. O ponto de vista popular desta moralidade nova, ignora em grande parte a Bíblia como guia de conduta atual, apesar de que a formulação original de Fletcher (1966) sugere o uso dos dez mandamentos como diretrizes. A ética situacionista ignora também a necessidade de amor e obediência a Deus, a realidade do pecado e da culpa, e a importância de fazer o que se percebe ser justo a fim de crescer no entendimento do que é justo. Os propósitos deste trabalho, porém, baseiam-se na Bíblia, e incluem estes fatores ignorados pelos situacionistas.

Referências Citadas:

- BARRETT, David. *Schism and Renewal in Africa: Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements*, Nairobi: Oxford University Press, 1968.
- BEALS, Alan B. *Gopalpur, A South Indian Village*, New York: Holt, Rinhart & Winston, 1962.
- DYE, Sally F.. “Decreasing Fatigue Illness in Field Work” *Missionology, An International Review* 11:79-109.
- FLETCHER, Joseph. *Situation Ethics*, Philadelphia: The Westminster Press, 1966.
- GROUNDSEN, Vernon. “The New Morality What's Right With the New View of Wrong?” *His*, May 1967a.
- “The New Morality: What's Wrong With the New View of Right?” part 1, *His*, October, 1967b.
- “The New Morality: What's Wrong With New View of Right?” part 2, *His*, November, 1967c.
- IRWIN, Barry. “The Liability Complex Among the Chimbu Peoples of New Guinea” *Practical Anthropology*, 19:280-285, 1972.
- LOEWEN, Jacob A.. “The Social Context of Guilt and Forgiveness” *Practical Anthropology*, 17:80-96, 1970.
- MENNINGER, Karl. *Whatever Became of Sin?* New York: Hawtorn Books, 1973.
- NOWRER, O. Hobart. *The Psychiatry and Religion*, Princeton: D. Van Nostrand Co, 1961.
- NORBECK, Edward. *Religion in Primitive Society*, New York: Harper and Row, 1961.
- NUTINI, Hugo C.. “Polygyny in a Tlaxcalan Community” *Ethnology* 4: 123-147, 1965.
- PIKE, Jenneth L. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Glendale: Summer Institute of Linguistics, 1954.
- “A Stereoscopic Window on the World”, *Bibliotheca Sacra* 114: 141-155, 1957.
- SCHAEFFER, Francis. *Death in the City*, Chicago: InterVarsity Press, 1969.

Índios Evangélicos no Brasil Holandês¹

Francisco Leonardo Schalkwijk²

Três vezes a igreja evangélica foi implantada no Brasil colônia, mas sempre expulsa pelos portugueses: a igreja reformada dos franceses no Rio de Janeiro (1557-1558), a dos holandeses na Bahia (1624-1625) e a dos holandeses, alemães, ibéricos, ingleses, franceses e índios no Nordeste, quase 30 anos depois. Este artigo focalizará a igreja evangélica indígena durante a ocupação holandesa do Nordeste (1630-1654). A história desta missão está escondida em muitos arquivos, especialmente nos de Amsterdã e Haia, na Holanda.

No século XVII os três centros principais do *Brasil* colonial eram a Bahia, o Rio de Janeiro e Pernambuco. Ali a cidade líder era Olinda, em pleno progresso econômico, porém em franco declínio moral. Um ano antes da invasão holandesa, o frei Antônio Rosado, dominicano e visitador da Inquisição, alertou em sua pregação: “De Olinda a Olanda não há mais que a mudança de um *_i* em *_a*”, e esta Vila de Olinda se há de mudar em Olanda e há de ser abrasada pelos holandeses antes de muitos dias; porque, pois, falta a justiça na terra, há de acudir a do céu.”³

Olhando-se, porém, do outro lado do Atlântico, da Europa, não se notava tanto a situação moral dos colonos portugueses, mas muito mais as grandes caixas de açúcar, branco e mascavo, que de lá chegavam, ao mínimo 35.000 caixas de 300 quilos cada, por ano. E esta riqueza ajudava a Espanha em seu poder mundial que procurava estrangular a jovem República dos Países Baixos (ou seja, a Holanda, pelo nome da província maior). Embora o Brasil tivesse nascido como colônia portuguesa, a partir de 1580 isto havia mudado: Portugal passou a integrar o império espanhol, em cujos limites o sol nunca se punha, e com isto o Brasil luso passou a ser um Brasil ibérico, sendo puxado para dentro da

¹ Publicado anteriormente em CARRIKER, Timóteo, org. *Missões e a Igreja Brasileira, Perspectivas históricas*. São Paulo: Mundo Cristão, 1993.

² Atualmente Professor de História de Missões no Centro Evangélico de Missões, o pastor reformado Dr. Frans Leonard Schalkwijk foi missionário no Brasil das Igrejas Reformadas nos Países Baixos de 1959 até 1988, pastoreando igrejas em São Paulo e Paraná de 1959-1972 e lecionando na Escola Timóteo de 1966-1972 e no Seminário Presbiteriano do Norte de 1972-1988 aonde também foi reitor.

³ CAMARGO, Paulo Florêncio da Silveira. *História Eclesiástica do Brasil*. Petrópolis, Editora Vozes, 1955. p.146.

órbita dos conflitos internacionais da coroa de Castela. Mais dia menos dia, e os inimigos da Ibéria haviam de aparecer na costa brasileira.

Nesta altura da história a *Holanda* ainda fazia parte do Império Alemão. Durante alguns anos um dos Condes de Nassau tinha sido imperador, mas pouco depois de 1500 a casa de Habsburg estava no poder, reunindo suas possessões alemãs, espanholas e holandesas na mão de Carlos V. Durante a sua vida eclodiu a Reforma protestante, 1517. O sucessor de Carlos era Filipe II, rei da Espanha, que decidiu acabar com os evangélicos nas suas terras. Isto levou finalmente a uma luta político-religiosa nos Países Baixos, conhecida como a “Guerra dos 80 anos” (1568-1648), em que o “stadhouder” da Holanda, o príncipe Guilherme de Orange-Nassau, apoiava seus súditos. Depois da derrota da armada espanhola em 1588 o poder ibérico começou a declinar, e, ao mesmo tempo, a Holanda a fortalecer-se, especialmente por causa dos muitos refugiados franceses, belgas, espanhóis, alemães, poloneses, etc. Iniciou-se a “era áurea” dos Países Baixos. A Espanha fechou seus portos para os holandeses e assim esses começaram a zarpar os oceanos, considerados até então mares territoriais ibéricos. Descobriram o Estreito de Lemaire e o Cabo Horn, a Nova Zelândia e a Tasmânia. Fundaram Nova Amsterdã, que depois seria denominada Nova Iorque. A cultura floresceu com cinco universidades, artes e ciências. Nomes como Rembrandt e Hugo Grotius, Descartes e Spinoza eram famosos.

A Igreja Cristã Reformada crescia também com o grande influxo de refugiados, perseguidos por sua fé evangélica. Chegaram a organizar congregações eclesiásticas de língua francesa e inglesa. Mas o que era mais importante do que o simples crescimento numérico, era que ao mesmo tempo se procurou zelar pela qualidade, como expressão holandesa do puritanismo. Procuravam viver a Bíblia como norma de fé e prática numa verdadeira “Prática da Piedade”, não no sentido de recolhimento do presente mundo, mas, partindo da submissão ao SENHOR, saíam para seu trabalho no seio da sociedade, esforçando-se por aplicar os princípios bíblicos em todas as áreas da vida diária. Os “predicantes” advertiam contra os perigos da crescente riqueza material que começava a se acumular na Holanda, e insistiam na obrigação de ajudar os mais fracos através da assistência diaconal.

O crescente comércio ultramarino holandês organizou duas grandes companhias para maior cooperação e para melhor proteção contra os espanhóis nesta “primeira guerra mundial”: a das Índias Orientais e a das Índias Ocidentais. A área desta última era o Atlântico. Sua diretoria era composta de dezenove membros, os chamados “Senhores XIX”, representando as cidades cooperadoras, da qual Amsterdã era a principal. Sabedores de que as maiores riquezas da Espanha, com que sustentava suas guerras, provinham das Américas, começou-se a pensar não somente em viagens corsórias, mas em conquista de uma parte das suas colônias. A Bahia parecia ser presa fácil. E a cidade de Salvador foi tomada. Depois de um ano, porém, já se perdeu a conquista (1624-1625). Entretanto, tendo capturado uma frota de prata espanhola, decidiu-se por outra tentativa, agora em Pernambuco. A concretização desse plano levou ao período do “Brasil Holandês” (1630-1654).

A história do *Brasil Holandês* pode ser dividida em três partes: inicialmente a resistência portuguesa por sete anos; depois a resignação desses “moradores” durante o governo do Conde Maurício de Nassau por quase oito anos (1637-1644); e finalmente os nove anos da guerra da restauração. Foi Maurício que pacificou grandemente a conquista, fazendo-a englobar o litoral desde Sergipe até o Maranhão. Mas foi dali que começou o desmoronamento do domínio holandês, de sorte que o Nordeste conheceu mais guerra do que paz nesses 24 anos.

Durante esse período se encaixa um capítulo interessante da história eclesiástica brasileira: a da Igreja Cristã Reformada⁴, nome da igreja evangélica na Holanda. Ela era uma “igreja do Estado”, conforme a situação da época colonial nos países do Ocidente, tanto nos católicos romanos como nos da reforma protestante. Essa igreja reformada veio para o Brasil com a bandeira holandesa, e foi expulsa com ela. Na medida em que a conquista se alargava foram implantadas as congregações reformadas, e na medida em que os luso-brasileiros recapturavam o terreno estas desapareceram, porque não havia lugar para qualquer igreja evangélica debaixo da hegemonia ibérica.

Ao todo existiram durante algum tempo vinte e duas igrejas reformadas no Nordeste. Destas a do Recife era a maior, inclusive com uma congregação inglesa e uma francesa. Esta se reunia no “templo gálico” onde o próprio Nassau era o membro mais ilustre, sob o pastorado do predicante espanhol Vincentius Soler.⁵ Com o aumento da conquista organizou-se uma “classe”, uma convenção eclesial, o Presbitério do Brasil, e durante alguns anos existiu até o Sínodo do Brasil, com dois presbitérios: o de Pernambuco e o da Paraíba.⁶

Havia igrejas grandes e pequenas, com seus predicantes ou falta de pastores; com seus presbíteros e diáconos ou sem condições de escolher oficiais; com seu “proponente” (um estudante de teologia licenciado) ou seu “consolador” (um evangelista); com seu professor na escolinha ou quase abandonada; com suas alegrias e lágrimas; com sua visão missionária ou com sua falta desta visão. Na leitura dos documentos surge uma igreja, como a conhecemos hoje em dia, mas com um problema específico: rodeada de pessoas que queriam expulsá-la da sua terra. Apesar disto a igreja procurou evangelizar os moradores portugueses, inclusive com literatura evangélica. O resultado, porém, não foi grande, pois, por mais gentis que fossem, sempre era a religião dos invasores. Entretanto, para um grupo da população os holandeses não eram invasores, mas sim libertadores: os índios. E não é de estranhar que a maior parte da missão reformada no Nordeste estava voltada para eles.

A história dessa missão desenvolveu-se em três etapas: a preparação (1630-1636), a expansão (1637-1644) e a conservação (1645-1654).

PREPARAÇÃO, 1630-1636

Havia entre os indígenas dois grupos principais: as tribos já domesticadas e as não subjugadas. Os holandeses denominaram as últimas como “Tapuias”; as primeiras de “brasilianos”, como os moradores autóctones do Brasil.

O primeiro contato entre os “brasilianos” e a Companhia das Índias Ocidentais ocorreu por ocasião do curto domínio holandês na Bahia. Mas a perda de Salvador em 1625, foi, para os neerlandeses, um preparo direto para o futuro trabalho missionário entre os índios do

⁴ SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Igreja e Estado no Brasil Holandês, 1630-1654*. Recife, Fundarpe, 1986.

⁵ MELLO, José Antônio Gonsalves de. “Vicent Joaquim Soler in Dutch Brazil” In: BOOGAART, E. van den, ed. *Johan Maurits van Nassau-Siegen, 1604-1679*. 's Gravenhage: The Johan Maurits van Nassau Stichting, 1979, pp 247-255.

⁶ Veja o apêndice no final deste artigo: *Atas do Presbitério do Brasil*. tradução de Pedro Souto-Maior: *A religião cristã reformada no Brasil no século XVII durante o domínio holandês*. Rio de Janeiro, RIHGB, Imprensa Nacional, 1915. Uma edição revista e ampliada publicar-se-á na Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, D.V.

Nordeste. Chegando tarde para segurar a Bahia para a Companhia, o almirante da frota holandesa navegou para o norte em busca de um lugar onde pudesse reabastecer antes de zarpar para as Ilhas Caribes. Aportaram na Baía da Traição, uns nove quilômetros ao norte da Paraíba. Os índios locais, da tribo Potiguar, escolheram logo o lado dos holandeses como libertadores do jugo português. Quando, porém depois de seis semanas, perceberam que a permanência da frota era passageira, muitos queriam embarcar. Apenas seis moços o conseguiram, velejando com os navios para a Holanda, enquanto os outros procuravam esconder-se da vingança lusa.

Os seis potiguaras (um deles era o índio Pedro Poti) permaneceram por cinco anos nos Países Baixos. Aprenderam a ler e escrever e foram instruídos na religião cristã reformada. A Companhia tinha planos definidos para esses jovens, porque pouco depois da invasão em Pernambuco uns deles foram enviados de volta para o Brasil a fim de servirem de “línguas” (tradutores) no contato com seus compatriotas nas várias aldeias nordestinas.

O sistema de aldeamento dos índios havia sido começado pelos padres católicos romanos e continuou na época holandesa. A famosa pintura de Zacarias Wagner nos mostra uma delas: duas fileiras de três casas compridas cobertas de palha de coqueiro, e na cabeceira uma capela com um campanário em frente. As casas abrigavam cerca de 40 a 50 pessoas, cada família pequena morando no seu próprio canto. Por volta de 1639 o Rio Grande do Norte tinha cinco aldeias de brasileiros, Paraíba sete, Itamaracá cinco e Pernambuco quatro, ao todo com umas seis mil pessoas, das quais um terço guerreiros. Mas o número de índios litorâneos já estava declinando muito. Uns cem anos antes, ao iniciar-se a colonização portuguesa, o total de guerreiros foi estimado em cem mil, mas o extermínio começou cedo. Durante o período holandês os indígenas gozavam de todos os direitos humanos da época, mas apesar disto o número deles continuou descendo por causa de doenças e as constantes lutas contra os primeiros colonizadores. Depois da expulsão dos holandeses diminuíram mais rapidamente ainda por causa das expedições punitivas portuguesas.

Entre esses “brasileiros” em declínio começou o trabalho missionário da igreja reformada, em cima do fundamento lançado pelos padres. Tinham aprendido algumas orações e a confissão apostólica, conheciam os nomes de Jesus Cristo e nossa Senhora, e tinham sido batizados. Quanto ao mais, viviam nas suas crenças animistas, pintando seus corpos com figuras do diabo, cruzes e evocações latinas. Cedo a igreja reformada reconheceu seu dever de evangelizar os índios, e o governo apoiou o trabalho missionário, sem dúvida inclusive por motivos políticos: precisava deles na sua luta contra os portugueses. E muitos foram os obreiros que serviram nas aldeias: pastores e “consoladores”, professores e “proponentes”.

Vários predicantes tinham visão pelo *trabalho missionário*. O capelão do exército, o alemão Jodocus à Stetten, era um deles. Numa carta escrita durante uma campanha militar disse que batizara o primeiro pagão naqueles dias (supostamente um soldado indígena), acrescentando que reconhecia a necessidade de aprender bem a língua portuguesa. Um ano depois ele relatou que a sua esposa apresentou diversos brasileiros para o batismo.

Não apenas obreiros individuais, mas também a igreja como organização, começou seu trabalho missionário. Durante a época nassoviana (1637-1644) tudo ocorreu numa situação de relativa paz, mas durante os anos da revolta lusa, no meio de guerra (1645-1654).

A decisão de iniciar foi tomada na reunião do conselho eclesiástico da Igreja Reformada do Recife, que escreveu uma carta inclusive sobre os métodos, ao Presbitério de Amsterdã. Nesta importante missiva o “Consistório de Fernambuque” solicitava oito “proponentes”,

bem educados, e aptos para o pastorado, a fim de aprender a língua brasiliana. Além disso, Recife pediu professores primários, de preferência com esposa e filhos. Ainda sugeriu que fossem levados à Holanda uns jovens brasilianos com o fim de aprenderem o holandês e serem educados na religião reformada. O Presbitério de Amsterdã decidiu levar o assunto à Companhia, que era responsável pelos salários eclesiásticos.

A Diretoria da Companhia, os Senhores XIX, já havia recebido uma carta de igual teor da parte do governo holandês no Recife, com um pedido de enviar à Holanda 25 jovens brasilianos, e trazer de lá 25 órfãos com o mesmo objetivo. Caso isto não fosse possível, então, pelo menos, doze de cada grupo. “Deus engrandeceu o Cristianismo por doze apóstolos somente, de modo que Ele bem pode reformar o Brasil com 24 jovens.” Os Senhores XIX decidiram apoiar o trabalho missionário, entretanto, não a idéia de levar à Holanda jovens brasilianos, porque o caso de Pedro Poti lhes havia mostrado como estes esqueciam parcialmente sua língua materna.

Mas qual seria finalmente o melhor método missionário? Sempre ficaria difícil evangelizar nômades e semi-nômades através de um padrão cultural que lhes era estranho. As aldeias continuavam como unidades agrícolas artificiais. Acertar com um método melhor era extremamente difícil, e o mais satisfatório provavelmente nunca foi achado, apesar de ensaios sinceros.

Não obstante esses problemas metodológicos, encontramos nos documentos algumas anotações sobre *batismos*, e no Presbitério de 1637 surge uma pergunta sobre o batismo de filhos de brasilianos e de africanos, subentendido de pais já batizados. Quem batizara os pais? Na realidade, as anotações sobre batismos de índios adultos são poucas. Tem-se a impressão de que a maior parte já havia sido batizada. E não é de estranhar quando lembramos da praxe batismal católica romana. Durante esta mesma época, por exemplo, em poucos meses, padres capuchinhos no Maranhão batizaram milhares de índios. Portanto, quando os reformados iniciaram seu trabalho no Nordeste, muitíssimos batismos já haviam sido realizados, durante mais de cem anos, por jesuítas, franciscanos e carmelitas. A Igreja Cristã Reformada reconheceu o batismo da Igreja Católica Romana, apesar de certas dúvidas que surgiram entre ministros evangélicos que entraram na herança missionária romana. O teólogo puritano Voetius, da Universidade de Utrecht, sempre avisava para não se seguir o exemplo da praxe batismal romana. E não deviam ser batizadas crianças cujos pais não haviam sido batizados.

O presbitério decidiu, então, que filhos de pais já batizados podiam receber o sinal da aliança desde que seus pais “confessassem a Jesus Cristo”. Um período de ensino bíblico era necessário, e depois de ter certeza de que esses pais criam no Senhor Jesus prometendo obedecer-lhe, seus filhos podiam ser batizados. Era um tipo de reafirmação pública da sua fé por parte dos pais antes de seus filhos poderem receber o selo do pacto da graça. As crianças brasilianas cujos batismos foram registrados no Livro de Batismo da Igreja Reformada do Recife, decreto tinham pais professos nessa igreja.

EXPANSÃO, 1637-1644

Durante o ano de 1637 o rev. Soler no Recife e um jovem pastor na Paraíba, David à Doreslaer, tiveram muitos contatos com os índios, um preparo importante para a reunião do presbitério seguinte. A de 1637 tinha sido basicamente de purificação do corpo ministerial; a de janeiro de 1638 tornou-se principalmente uma convenção missionária, embora ambos os aspectos estivessem evidentes nos dois encontros. Na mesa estava um pedido dos índios da

Paraíba pleiteando seu próprio predicante. Nesta altura havia ficado claro que a idéia do internato não funcionava na prática, e o presbitério decidiu então atender a pedido indígena e colocar um pastor nas aldeias para “pregar a Palavra de Deus, administrar os sacramentos e exercer disciplina eclesiástica”, citando assim as “três marcas da verdadeira igreja” conforme artigo 29 da Confissão Belga. Além disso, dois professores hábeis “na língua espanhola” deveriam morar nas vilas para ensinar velhos e jovens a ler e escrever como também dar instrução sobre os fundamentos da religião cristã. Falou-se com o governo, o qual, sob a liderança do Conde Maurício de Nassau, apoiou o plano integralmente.

Em seguida, o presbitério pediu ao pastor David à Doreslaer que conhecia bem a língua portuguesa, que aceitasse este chamado, assegurando-lhe que os colegas o assistiriam em seu serviço com conselho, ajuda e oração. Rev. David, “convencido em seu coração da necessidade e importância do caso, aceitou o chamado no temor do Senhor”. E, assim, mudou-se da capital paraibana para a aldeia de Maurícia. A partir dali, vários serviços missionários começaram a desenvolver-se, como a pregação, a educação, a produção de literatura e a diaconia.

1. MINISTÉRIO DE PREGAÇÃO. Aparentemente o trabalho do pastor David no sul da capitania da *Paraíba* foi recebido com muita satisfação, porque já umas semanas depois os “deputados”, representantes do Presbitério do Brasil, escreveram aos Senhores XIX que eles tinham “boa esperança” na conversão dos “moradores naturais” e nunca os sinais da conversão tinham sido maiores. E o Conde Maurício comunicou que os próprios índios enxotaram os padres, não querendo mais admiti-los às aldeias.

Na reunião seguinte do Presbitério, em outubro de 1638, o missionário David apresentou seu primeiro relatório, informando que os brasileiros estavam frequentando diariamente os cultos de oração, cânticos e pregação, e atendiam às admoestações, mas que era cedo demais para celebração da Ceia do Senhor, pois havia problemas de embriaguez.

Na realidade, surgiu aqui na missão reformada a questão da separação dos sacramentos: será que um adulto já batizado poderia participar da santa ceia do Senhor, ou deveria esperar durante alguns anos? Esse problema surgira na Idade Média, mas acentuou-se durante o século XVI, especialmente nas Américas, quando milhões de índios foram batizados pelos padres. Em 1539, a segunda junta apostólica romana do México decidiu que os índios só poderiam participar da eucaristia depois de serem instruídos na fé. No Nordeste brasileiro, na Igreja Cristã Reformada, que entrou na herança missionária romana, a praxe, sem dúvida, corria paralela à seguida no batismo dos adultos: a) instrução bíblica para os catecúmenos; b) batizar somente quando pudessem ser admitidos também à mesa do Senhor; c) pedir aos já batizados pelos padres que fizessem uma pública profissão de fé, antes de admiti-los à mesa da comunhão.

Não é bom ter pressa demais; frutos devem amadurecer. Mas finalmente a primeira ceia do Senhor realizou-se: de certo em julho de 1640, em Massurepe, Paraíba, na vila do líder indígena Pedro Poti, reunindo índios de várias aldeias.

Antes disso, o rev. David tinha comunicado ao presbitério que ele sozinho não conseguia mais atender toda a região, e os irmãos, reconhecendo o problema, desdobraram o campo missionário: David ficou com as aldeias paraibanas, e a parte sul, na capitania de *Itamaracá*, passou aos cuidados do inglês Johannes Eduardus, pastor em *Goiâna* (PE), transferido de *Sirinhaém*. Esta divisão ajudou muito o desenvolvimento da obra: também nas aldeias de *Itamaracá* começaram as aulas de preparação para a pública profissão de fé.

Da Paraíba o trabalho não se expandiu somente para o sul, mas também para o norte: no *Rio Grande* o comandante Listri insistiu na necessidade de um missionário entre os índios ali. Por enquanto, infelizmente, havia falta de obreiros, e o Presbitério notificou o pastor Cornelius Leoninus, Filho, recém chegado e morando no Forte Reis Magos, para que ele cuidasse dos indígenas na medida do possível.

Que, inclusive, a capitania de *Pernambuco* precisava de um missionário de tempo integral, não restava dúvida. O rev. Soler, da igreja francesa no Recife, visitava dominicalmente a aldeia de Nassau, perto da casa de campo do Conde (no atual bairro das Graças no Recife), e ocasionalmente pregava na aldeia de São Miguel, uns quilômetros para o norte. Em 1641 seu próprio pastor auxiliar, o problemático francês Gilbertus de Vau, apresentou seus serviços. Depois de um estágio no campo missionário de Itamaracá, começou seu trabalho em São Miguel. Mas, infelizmente, mudança de campo não muda a personalidade e De Vau continuou causando problemas, tanto para o pastor Soler como na sua própria aldeia. Depois de muita confusão, o Presbitério resolveu demiti-lo, e finalmente foi embarcado de volta à Holanda, ficando o Conde e seus conselheiros a se perguntarem “se ele tinha o seu juízo completo”.

2. MINISTÉRIO DE EDUCAÇÃO. Além do ministério de pregação começou o da educação. Mas onde estariam os *professores* que sabiam falar o português? O primeiro professor evangélico entre os índios foi o espanhol Dionísio Biscareto, casado com D. Ana, holandesa. No mesmo dia em que foi decidido que David seria o “predicante” entre os índios, Dionísio foi nomeado professor para Itapecerica, a maior aldeia na região de Goiana. Mas somente depois de muita procura acharam um professor para as aldeias paraibanas, o inglês Thomas Kemp, cuja longa folha de excelente serviço na obra do Senhor pede uma biografia posterior. De certo foi indicado para a aldeia de Massurepe.

Em geral o trabalho nas escolinhas estava indo bem. Um dos problemas, porém, era a língua. A Holanda sempre queria que o holandês fosse ensinado nas aldeias. Professor Dionísio tinha muitos filhos, mas Kemp era solteiro. Então foi decidido procurar dois mestres de escola com filhos a fim de que “os brasilianinhos no decorrer do tempo, por meio da conversação com os filhos dos mestres, possam aprender a língua.” E a Holanda mandou mais nove professores com suas respectivas famílias para este fim. Mas provavelmente, os poucos holandesinhos teriam aprendido o tupi antes dos muitos brasilianinhos aprenderem o flamengo!

Como o ano de 1640 era de suma importância na área da pregação com a primeira santa ceia, assim também no setor de ensino foi feito um grande progresso: iniciou-se neste trabalho a *brasilianização*. Novamente foi o rev. Soler o idealizador desse importante desenvolvimento. Durante a segunda reunião do Presbitério naquele ano, ele observou que na aldeia de Nassau, perto da casa de campo do Conde, havia “um brasiliano razoavelmente experimentado nos princípios da religião, e no ler e escrever”, e capaz de instruir os índios. O pastor Eduardus, então, lembrou que havia alguns outros assim também em Goiana. Decidiu-se sugerir ao governo que tais índios fossem nomeados professores nas aldeias, solicitando-se para eles um salário de 12 florins mensais, como um cabo no exército. Os Senhores XIX, na Holanda, alegraram-se muito ao ouvir que brasilianos podiam instruir a sua própria nação “no conhecimento do verdadeiro Deus e do caminho reto da salvação”.

Realmente foi um desenvolvimento importantíssimo. Foram os primeiros professores indígenas da igreja evangélica da América do Sul. E desde o início de 1641 dois professores

índios estavam trabalhando ao lado dos obreiros espanhol, holandês e inglês: João Gonsalves e Melchior Francisco. O antigo alvo da Companhia de ter indígenas na obra estava surgindo no horizonte.

3. MINISTÉRIO DE LITERATURA. Pierre Moreau afirmou em seu livro publicado em 1651, que os holandeses tinham entre os índios vários ministros, sobressaindo-se um jovem ministro inglês, que traduzira as *Santas Escrituras* para a língua brasileira.⁷ Tudo indica que o tradutor era o hábil lingüista e pastor Eduardus. Mas o que traduziu, na verdade? A informação deve ter sido ampla demais; provavelmente eram somente trechos bíblicos traduzidos, mas nenhuma pista deles foi encontrada nos arquivos por enquanto. Evidencia-se, entretanto, o esforço da Igreja Cristã Reformada entregando aos índios a mensagem bíblica em sua própria língua.

Além da Bíblia era necessário que houvesse um *catecismo* em tupi. Muitos brasileiros conheciam como segunda língua o português. A idéia, então, era preparar um catecismo em tupi, português e holandês. Originou-se talvez com o pastor Soler, que já havia escrito algo em português. Nesse meio tempo, o rev. David tinha sido mandado às aldeias, e a necessidade de um manual de catecúmenos aumentou. O Presbitério incumbiu os pastores Soler e David de confeccionar “uma breve, básica e clara instrução na religião cristã”.

No ano seguinte o trabalho ficou pronto e, depois de examinado pelo Presbitério, foi enviado à Holanda para ser impresso sob o título: “Uma instrução simples e breve da Palavra de Deus nas línguas brasileira, holandesa e portuguesa, confeccionada e editada por ordem e em nome da Convenção Eclesial Presbiteral no Brasil com formulários para batismo e santa ceia acrescentados.” De fato David era o autor, Soler dando apenas uma ajuda indireta.

Na Holanda o Presbitério de Amsterdã achava que não havia nada de errado no livrinho, mas que deviam ter seguido mais a ordem do Catecismo de Heidelberg (com sua divisão básica sobre nossa perdição, salvação e gratidão). Também, consideravam muito extensas as perguntas e muito resumidas as respostas. Finalmente, porém que as fórmulas sobre o batismo e a ceia do Senhor eram diferentes das aprovadas pelo Sínodo Nacional de Dordt, o que era perigoso. O livrinho, então, devia ser devolvido ao Brasil.

Até esta altura o catecismo tupi não causara *problemas*. Entretanto, a partir de julho de 1641, iniciar-se-ia um ano turbulento. A causa foi que a Companhia das Índias Ocidentais mandou imprimir o pequeno livro, sem mais nem menos, contra a opinião declarada do Presbitério de Amsterdã. Foi numa gráfica em Enkhuizen, importante cidade portuária no norte da Holanda, participante ativa da Companhia, com grande igreja reformada, onde rev. Abraão Doresaer era o pastor mais destacado. Rev. Abraão tinha muito interesse no trabalho missionário, especialmente na publicação dessa obra da autoria do seu próprio filho David. De certo foi ele quem conseguiu as verbas para custear a sua publicação, e foi ele quem corrigiu minuciosamente os testes. Amsterdã, porém, não se conformou e levou o assunto ao Sínodo da Holanda. Até concílios de outras províncias neerlandesas se dirigiram à Companhia por causa do livrinho. Mas a Diretoria nem se preocupou com todo esse barulho e enviou os catecismos ao Brasil, onde devem ter chegado em abril de 1642. Por outro lado, a Companhia pareceu conscientizar-se finalmente de que, de fato, estava causando problemas e, numa carta ao governo no Recife, advertiu os conselheiros sobre o “uso do catecismo brasileiro”. Estes,

⁷ MOREAU, Pierre. *Histoire des derniers troubles du Brésil*. Paris, Courbe, 1651, p. 204.

por sua vez, entregaram o catecismo nas mãos da igreja, que sabia dos problemas através de correspondência recebida diretamente do Presbitério de Amsterdã.

No início de junho dois representantes do Presbitério do Brasil se encontraram com David para falar sobre o livrinho. Em seguida David escreveu da sua aldeia uma das cartas mais importantes da sua vida missionária. Declarou que era ele o autor do Catecismo, inclusive dos formulários, mas que entregou as duas partes ao Presbitério do Brasil, que decidiu que seria uma publicação sua, e, então, ele devia responder às indagações levantadas. Declarou que, desde jovem, creu no que ouviu na igreja na pátria, subscrevendo-o na hora da sua ordenação. Por isso queixou-se de que a igreja houvesse suspeitado algo “estranho”, o que tanto o entristecera, que quase sentira vontade de deixar seu ministério entre os brasilianos. Em seguida descreveu também o problema missionário da publicação: era necessário ser bem simples, inclusive por causa da língua indígena. Posteriormente, quando soubesse melhor o tupi, acharia, se Deus quisesse, palavras para descrever melhor a riqueza da Escritura.

Os representantes eclesiásticos do Brasil encaminharam a carta ao Presbitério de Amsterdã, suplicando: “Por favor, deixem de suspeitar de algum mal!” Amsterdã aceitou a explicação, considerando, porém, que o autor devia ter tido mais cuidado no modo de expressar-se. E depois de algum ribombar cessou o temporal ao redor de um dos esforços missionários mais sublimes da época.

Mas como era possível um livro tão pequeno causar uma tempestade tão grande? Sem dúvida a *causa* era composta por vários fatores. O mais evidente era a tensão entre a igreja e o estado. Para todos os efeitos práticos a Companhia representava no Brasil o governo estabelecido. E os Senhores XIX de certo consideravam o catecismo trilingüe como um projeto unificador de suma importância para o Nordeste, promovendo sua publicação apesar da desaprovação da Igreja.

Um outro fator era que a própria igreja temia que o Brasil estivesse se desviando das três “fórmulas da união” adotadas pela Igreja Cristã Reformada no Sínodo Nacional de Dordt em 1619: a Confissão Neerlandesa, o Catecismo de Heidelberg e os Cânones de Dordt. Mas com muita razão a igreja no Brasil insistia que nada disso estava na mente de ninguém e que todos estavam uníssonos na doutrina.

O problema mais básico era a tensão sobre a responsabilidade missionária pelas colônias: será que era somente das igrejas onde havia câmaras da Companhia das Índias Ocidentais, ou da igreja nacional inteira? Por isso outros sínodos nos Países Baixos participaram da discussão. Sem dúvida, por ter o catecismo trilingüe entrado em campo numa época de tensões nestas três áreas, ele foi aproveitado como bola chutada na partida. E levantou mais poeira ainda por causa da grande velocidade com que fez seu aparecimento, pressa do pastor David, do Presbitério do Brasil, do velho pai Abraão, da Câmara de Enkhuizen. De certo, o pastor Abraão teria ajudado mais a seu filho se tivesse tentado contornar o problema incluindo umas frases explicativas. Involuntariamente, pressa excessiva prejudicou a obra.

Onde encontrariam um exemplar do catecismo? até agora não foi achada nenhuma pista, apesar da procura intensa. Somente, de repente deparamos com uma lista de livros existentes no armazém da Companhia no Recife poucos dias antes da eclosão da revolta. Em primeiro lugar registraram-se 2951 “livrinhos de perguntas”, em segundo lugar 2200 catecismos em espanhol (tudo indica, de uma tradução muito falha). Quanto ao resto dos livros não havia mais do que uns 200 exemplares de cada. O que seria o primeiro número da lista? Não pode referir-se ao Catecismo de Heidelberg na língua holandesa, porque este

aparece em 17º lugar da mesma lista. Tudo indica que estamos diante de uma pilha dos catecismos trilingües, falados demais para serem usados, santos demais para serem queimados.

4. MINISTÉRIO DIACONAL. Além do ministério de pregação e educação, esboçava-se o aspecto diaconal ou da assistência social. Os pastores se preocupavam com a *saúde* dos índios, alertando o governo para a falta de alimentos, remédios, etc., inclusive para a grave diminuição da população indígena. Doresaer e Eduardus calculavam que para cada brasileiro que nascia, três morriam. Na expedição naval contra Angola havia 240 índios, dos quais somente um quinto regressou às suas aldeias. Então, por insistência do Presbitério, o governo proibiu que os brasileiros servissem na expedição seguinte.

Um outro problema social era a situação *matrimonial* caótica em geral, também entre os índios. Muitos brasileiros casados viviam separados das suas esposas, ou por causa da guerra ou de “motu proprio”. Não podiam casar-se novamente, embora alguns quisessem fazê-lo. O Presbitério então considerou em 1638: “Não podendo (os brasileiros) ficar sem a comunhão matrimonial, pergunta-se de que maneira e por que meio podem ser assistidos na sua necessidade.” O concílio era de opinião que a parte abandonante deveria ser citada dentro de um período determinado por um edital público pelo juiz temporal. Além disto, depois daquele período, a parte abandonada deveria ser considerada e declarada livre da parte abandonante. E o assunto subiu ao magistrado para aprovação. Foi uma tentativa para se trazer alguma solução legal à situação matrimonial confusa reinante. De fato, foi o primeiro projeto de reconciliação ou divórcio legal na América do Sul, reconhecendo a dureza dos corações humanos.

Demorou dois anos para que alguma solução governamental fosse dada. É que o magistrado hesitou por causa das “consequências mais amplas”. Finalmente um edital foi promulgado em que todos os brasileiros foram chamados a viver com as suas próprias mulheres, mas o resultado prático foi pequeno.

Por outro lado, o assunto da *escravidão* dos índios pedia uma solução urgente. Desde o início da invasão holandesa no Brasil havia se tornado claro que o tratamento conferido aos brasileiros seria caracterizado por muita liberdade, tanto para os tupis amansados como para os tapuias selvagens. A liberdade dos brasileiros seria até um dos capítulos fundamentais da “Constituição do Brasil Holandês”. Os “Regulamentos” de 1629, 1636 e 1645 não deixam margem de dúvida sobre isso. O motivo foi moral, mas também político: não precisavam dos índios na guerra contra os ibéricos? Além disto havia uma simpatia profunda na Holanda para com os índios, pois os dois povos estavam sendo oprimidos pela Ibéria, superpotência mundial da época. A própria Holanda estava se libertando do jugo opressor e a mesma coisa devia acontecer com os brasileiros.

Conseqüentemente, a conquista de uma das colônias ibéricas na América do Sul foi motivo de grande júbilo, e as musas inspiravam os poetas da época. Um dos médicos da frota invasora cantou, depois da queda de Olinda: “... da escravidão liberto o índio ...” E a própria Holanda vibrou com a notícia. Talvez a poesia mais clara neste sentido seja a do pastor de Haarlem, o rev. Samuel Ampzing. O título de um dos seus epigramas (que não eram necessariamente satíricos para a época) era uma “Locução poética para o indiano ocidental sobre a tirania espanhola e o começo da atual vingança de Deus”. Disse:

“Deus está vendendo a sua injustiça e infelicidade
e faz-vos estar aberta uma porta da liberdade.

O Batavo⁸ o Pão da Vida vos fornecerá
e a violência mortífera espanhola castigará ...
Assim Marrano⁹ das suas plagas expulsaremos nós
e vosso arraial e país novamente adquirireis vós."

A Constituição do Brasil holandês era clara, mas como este alvo se concretizou na realidade? Os Senhores XIX insistiram que fossem postos em liberdade plena os brasilianos que tinham sido escravizados pelos portugueses em 1625, depois da partida da esquadra holandesa. A realização dessa meta demorou-se, todavia, e foi com o início do trabalho missionário entre os indígenas que esta libertação começou a tomar forma concreta. Quem melhor podia sentir a situação real eram os obreiros missionários, e freqüentemente, ou pessoalmente ou como concílio eclesial, dirigiam-se ao governo para sanar irregularidades ou melhorar a lei.

Descobriu-se em 1638 que os moradores portugueses ainda tinham escravos indígenas, e o governo no Recife estipulou que deviam ser registrados para verificação do título “justo” de escravidão, e, se não, os capitães das aldeias deviam tirá-los dos lares lusos. Realmente uma boa parte deles haviam sido presos nas expedições punitivas ao redor da Baía da Traição em 1625; estes deviam ser libertados imediatamente.

Mas também a *semi-escravidão* começou a ser combatida: o governo lembrou aos fazendeiros em Alagoas, que índios somente podiam trabalhar nas lavouras se fosse de livre vontade, e somente com a devida remuneração. Dois anos depois o Recife insistiu que ninguém podia manter (em semi-escravidão) um brasiliano na sua casa, sem o consentimento dos capitães das aldeias; em caso de transgressão dos moradores ou dos capitães, os pastores-missionários podiam reclamar junto aos magistrados. O que aconteceu de fato, pois depois de alguns meses os missionários Doreslaer e Kemp dirigiram-se pessoalmente ao alto governo no Recife para denunciar que na capitania do Rio Grande jovens, tanto rapazes como moças, e adultos não-casados eram forçados a trabalhar em propriedades alheias. Imediatamente o Conde de Nassau e seus conselheiros determinaram que isso era categoricamente proibido: brasilianos eram livres e deviam ter tempo de lavrar as suas próprias roças.

Outra forma de exploração era o *sub-pagamento*. Os capitães das aldeias (holandeses ou índios) abusavam do seu poder neste ponto. Exigiram dos moradores um pagamento antecipado para uns cinco peões indígenas, mandando somente três ou quatro que largavam do serviço ainda antes de terminar. O governo, então, estipulou que capitães que abusavam do seu poder deviam ser castigados; até seria melhor contorná-los, como o fazia o governador da Paraíba, usando os pastores como mediadores entre os fazendeiros e os trabalhadores indígenas. Os índios, por sua vez, começaram a cogitar de uma mudança para as aldeias onde havia missionários, mas não tinham coragem de fazê-lo por causa dos capitães. Depois da intervenção do Presbitério o governo determinou que tais mudanças fossem realizadas, para que “o crescimento da igreja de Deus” pudesse ser promovido, devendo se dirigir os pastores não aos capitães, mas diretamente à Sua Excelência o Conde de Nassau.

Dois casos específicos da ajuda da igreja na libertação dos índios devem ser mencionados ainda. O primeiro é a famosa “*lei do ventre livre*” de 1645. Originou-se de uma consulta do

⁸ Batavo: antigo nome para os holandeses.

⁹ A palavra marrano se usava na Ibéria para os cristãos novos, na Holanda para os ibéricos.

pastor Kemp e um colega. É que haviam alguns brasileiros casados com escravas africanas, e também escravos negros casados com mulheres indígenas. Será que neste caso a parte escrava devia ser considerada livre? O governo decidiu o seguinte: a parte escrava não se libertava pelo matrimônio, mas, sim, podia ser alforriada; e os filhos desse tipo de casamento seriam considerados livres, reiterando que brasileiros, sem exceção, eram livres, inclusive tapuias.

O outro caso específico era a *salvação da antropofagia* tapuia. Tanto no Ceará como no Maranhão holandês vários senhores de engenho haviam comprado alguns jovens (potiguaras e tapuias) a outros tapuias, que já haviam devorado uns dos mais velhos. Perguntava-se agora o que se devia fazer: comprar e soltá-los, comprar e revendê-los ou deixá-los para serem devorados pelos tapuias? O governo, tanto no Recife como na Holanda, depois de uma certa vacilação, pronunciou-se categoricamente contra qualquer tipo de escravidão dos índios. Indicou até uma aldeia perto de Goiana para esses brasileiros, e estudou posteriormente um meio para indenizar aqueles que perderam seus escravos indígenas.

De certo não é exagerado concluir que a realidade de serem eles colonizadores-da-segunda-onda obrigou os holandeses a cumprir realmente o que a lei e a igreja defendiam no Brasil, tanto português como flamengo: a liberdade dos índios. Por outro lado, nesta libertação dos índios havia um sentido amplo, integral. Não somente uma libertação espiritual, para adoçar a realidade da escravidão diária, mas inclusive a libertação sócio-política, com todos os direitos humanos da época. E não somente uma libertação sócio-política para encher a barriga indígena, mas inclusive a libertação espiritual com todas as promessas divinas para a vida que agora é e da que há de ser, pois não só de pão vivia o homem do século XVII.¹⁰ Libertação religiosa, porém não obrigatória como sob domínio luso, mas voluntária sob domínio holandês reformado. Se alguém tivesse sugerido uma libertação sócio-política sem a libertação espiritual, toda a ala cristã reformada o teria tachado de herético, e os da ala católica romana teriam aplaudido pelo menos uma vez, porque a vida na época ainda era homogênea, integral mesmo. E os missionários procuravam de fato servir ao homem total de modo abrangente, num holismo autêntico.

Infelizmente, todavia, as consciências cristãs estavam subdesenvolvidas ao pensar sobre a *escravidão africana*, porque quando o corajoso pastor recifense Jacobus Dapper perguntou se era lícito a um cristão negociar ou possuir escravos, até o Conde de Nassau opinava que eram escrúpulos desnecessários. Assim ele se conformava à opinião do seu tempo, mas contrariava o pensamento do pai intelectual da Companhia, o belga Willem Usselincx, e também do pai espiritual da Igreja Reformada, o francês João Calvino.¹¹

O segundo período do trabalho missionário durante o governo de Maurício de Nassau (1637-1644) estava terminando. Depois da euforia dos primeiros anos instalou-se uma certa decepção com os resultados parcos e dúvida surgiu a respeito do método usado. Uma reflexão mais madura foi dificultada devido ao regresso à Holanda de três grandes obreiros com seus dons diversos: Soler o motor, Doreslaer o fundador e Eduardus o tradutor. As fileiras tinham sido reforçadas um pouco com a ordenação de Kemp para pastor, e a promoção de Dionísio para “proponente”. E na área da educação o ex-soldado Johannes Apricius havia começado seu trabalho nas aldeias da Paraíba. A igreja, então, não abandonou o trabalho missionário, mas inaugurou-se um período de paciência perseverante, sabendo que

¹⁰ 1Timóteo 4.8, Mateus 4.4.

¹¹ BIÉLER, André. *La pensée économique et sociale de Calvin*. Genéve, Librairie de L'Université Georg & Cie, 1961. pp. 17ss.

os frutos viriam. O Conde voltou para Europa, e ninguém sabia que também o teste viria tão cedo.

CONSERVAÇÃO, 1645-1654

O último período da missão da Igreja Cristã Reformada podia ser denominado como época da paciência; não a da resignação, mas a da esperança, conservando com muito amor a obra iniciada. Inaugurou-se com duas assembléias importantes, uma eclesiástica, outra política.

À mesa da assembléia geral das igrejas chegaram vários pedidos de tribos que queriam receber seus próprios obreiros, tanto no sul na região do Rio São Francisco, como no Rio Grande do Norte. Aliás, de lá, até o cacique dos tapuias, Nhandui, pediu ajuda. Foi difícil achar as pessoas necessárias. O professor Dinonísio Biscareto foi ordenado pastor, e dois brasilianos nomeados professores; no mais os obreiros das igrejas holandesas teriam de auxiliar na medida do possível. Por outro lado o próprio governo requisitou a assistência da igreja. Reconhecendo que no contato transcultural deviam ser mais cuidadosos, pediram ao Sínodo que alguns pastores “que conhecem melhor o caráter dos índios” traçassem um regulamento para a vida diária nas aldeias. Sob orientação do rev. Kemp preparou-se um projeto como uma aplicação do Decálogo¹² à sociedade indígena, o qual foi aprovado pelo governo e implantado nas aldeias.

Poucos meses antes do começo da revolta em 1645, reuniu-se em Itapecerica, na capitania de Itamaracá, a primeira grande assembléia indígena com 120 representantes. Foram organizadas três câmaras, encabeçadas por três “regedores”: a câmara de Itamaracá, sob o índio Carapeba; a câmara de Paraíba, sob o índio Pedro Poti; e a câmara do Rio Grande, sob o índio Antônio Paraupaba. Ao lado deles o governo holandês nomeou Johannes Listri como comandante geral.

O teste final e violento da política governamental e da missão reformada veio três meses depois da assembléia indígena, com a eclosão da guerra da restauração portuguesa. A fidelidade dos brasilianos refugiados ao redor das fortalezas litorâneas foi impressionante, atestado por todos os documentos. Os mais famosos destes são as chamadas “*cartas tupis*”, basicamente uma correspondência entre dois primos brigados, escritas em sua língua materna: o capitão-mor Filipe Camarão e seus oficiais e Pedro Poti e seus homens. O primeiro era o grande defensor do lado luso-romano na guerra do açúcar, o segundo o decisivo parceiro do lado flamengo-reformado, disposto a “viver ou morrer” com os holandeses.

Em todas essas cartas está patente a estreita ligação entre fé e nação, igreja e estado. Filipe Camarão escreveu: “... não quero reconhecer a Antônio Paraupaba nem a Pedro Poti, que se tornaram hereges ...” O índio Poti por sua vez respondeu numa longa carta datada no dia 31 de outubro de 1645, talvez de propósito no dia comemorativo da reforma protestante. Nessa carta Poti afirma que seus índios viviam em maior liberdade do que os outros, enfatizando que os portugueses queriam escravizá-los. Lembrou as matanças da Baía da Traição e de Sirinhaém, havia poucas semanas, onde, depois da rendição da força holandesa, os portugueses mataram cruelmente todos os 23 índios prisioneiros de guerra, apesar das condições acordadas. Mencionou ainda como foi educado na Holanda e confessou ser cristão “crendo somente em Cristo, não desejando contaminar-se com a idolatria”, exercitando-se

¹² Cf. Catecismo de Heidelberg sobre os Dez Mandamentos, “*Domingo*” 34-44.

diariamente na fé. Convidou finalmente seus parentes e amigos a passar para “o lado dos piedosos”, que “nos reconhecem no nosso país e nos tratam bem.”

As cartas seguiram para a Holanda, ou na forma original ou em cópia. Ali foram traduzidas pelo pastor Eduardus, utilizando o vocabulário que ainda possuía da língua tupi. Em verdade elas formam um ponto alto na história da missão reformada, num momento crucial dos anos da ocupação flamenga do Nordeste brasileiro. Nenhum dos primos, porém, veria o desfecho final da luta sangrenta. Filipe Camarão faleceu em 1648, depois da primeira batalha de Guararapes, e, no ano seguinte Pedro Poti foi aprisionado na segunda batalha nessas colinas perto do Recife.

Depois de restabelecido um pouco de paz, o trabalho missionário continuou. Um passo muito importante foi dado, não quantitativo, mas qualitativo: a *brasilianização* dos pregadores. A partir de 1647 nomes de pregadores indígenas começam a se destacar. O conhecido professor índio João Gonsalves, um homem “muito honesto e fiel no seu ministério”, que já trabalhava durante cinco anos numa das aldeias da Paraíba, por sugestão do missionário Kemp, foi promovido a “consolador de enfermos”, e o Presbitério pediu maior salário para ele, sendo agora evangelista. Deve ter havido mais um consolador indígena, e com estes dois a primeira igreja indígena estava tomando uma forma mais autêntica. O surgimento de diáconos, presbíteros e pastores era uma questão de tempo.

Também na área do ensino a *brasilianização* continuou, e o Presbitério nomeou mais dois professores indígenas: Álvaro Jacó e seu colega Bento da Costa, sendo colocado na folha de pagamento dos funcionários eclesiásticos pagos pelo governo no Recife.

Ao lado do trabalho da pregação e do ensino destacou-se nesse tempo difícil a *diaconia*. A população indígena, junto com seus aliados europeus, comprimida numa faixa estreita do litoral pela revolta lusa, estava passando por “incrível miséria”. A maior parte havia se refugiado na ilha de Itamaracá. Por isso, uns mil e duzentos, especialmente mulheres e crianças, foram levados ao Rio Grande onde era mais fácil protegê-los contra os ataques dos portugueses. O presbitério apelou para que a Holanda ajudasse os brasiliões, “de grande fidelidade e da nossa religião, havendo-se convertido a Cristo”.

As igrejas na Holanda reagiram, Amsterdã em primeiro lugar, mas também o próprio Nassau, mandando entre outras coisas boa quantidade de linho, muito cobiçado pelos índios. Depois de serem transportados gratuitamente pela Companhia, os donativos haviam de ser distribuídos no Brasil. Sabemos de pelo menos três distribuições. A primeira realizou-se em 1647 sob orientação do rev. Kemp, entre os refugiados de certo ao redor do Castelo Reis Magos no Rio Grande. A segunda ocorreu perto do forte “Cabo Dello” na Paraíba, sob controle do pastor Biscareto. Aí, entre os 60 nomes registrados aparecem somente 10 homens; de 15 senhoras foi dito especificamente que eram viúvas, cada família recebendo entre 3 e 7 “côvados”¹³. A terceira distribuição foi feita no forte Wilhem, na capitania de Itamaracá, pelo rev. Apricius na presença do regedor Carapeba e seus oficiais, alcançando 135 pessoas, sendo que somente eram mulheres e crianças.

A gratidão das igrejas indígenas era grande, “não podendo admirar-se o bastante de como era possível que irmãos que nunca os viram lhes dessem provas de tão grande afeição”. A ajuda, entretanto, não podia ser mais do que era um alívio temporário; não podia evitar que a situação entre os índios chegasse a ser desesperadora. Os brasiliões “quase não queriam mais deixar-se consolar.”

¹³ Um côvado holandês na época: quase 70 centímetros.

O domínio holandês estava terminando. Em 1649, na segunda batalha de Guararapes, o regedor *Pedro Poti* foi preso, não podendo esperar nenhuma compaixão dos seus juízes. Seu sofrimento deve ter sido terrível. Conforme testemunho de Antônio Paraupaba ele foi lançado num poço, onde permaneceu durante seis meses. Quando retirado, de vez em quando, padres, juntamente com seus parentes, saltavam sobre ele, tentando força-lo a abjurar a religião reformada. Mas, disse Paraupaba, o Deus de toda misericórdia em vida e morte, que o havia trazido da escuridão para a luz, fortaleceu aquele juncos frágil, transformando-o num pilar da fé. Todos que estavam presos com ele naquele tempo no Cabo Santo Agostinho podiam testemunhar isto. Depois foi embarcado para Portugal, “viagem que não acabou, atalhada da morte.”¹⁴

A guerra da restauração, sem dúvida, aproximou ainda mais os índios dos holandeses, e não é para menos que um dos motivos da persistência flamenga, encurrallados durante nove anos, tenha sido o pacto com os brasileiros. Quando não houve mais condições de segurar o Recife, com as tropas de Francisco Barreto às portas das fortificações e uma armada lusa a forçar a entrada no porto, o Nordeste foi devolvido a Portugal. Terminou também forçosamente a missão cristã reformada, a qual era impossível sem proteção de um país protestante.

De fato, os índios “rebeldes à coroa de Portugal” foram incluídos no perdão geral da capitulação de Taborda de 26 de fevereiro de 1654. Mas a maioria fugiu, não acreditando nas promessas. Percorreram mais de 750 quilômetros de sertão para a Serra de Ibiapaba, longe no oeste do Ceará. Aí se juntaram aos índios tabajaras. Com os refugiados a população deve ter chegado a umas quatro mil pessoas, um verdadeiro “Palmares dos índios”. Sem dúvida, corsários holandeses mantiveram contato com eles, e foi num desses navios que embarcou *Antônio Paraupaba*, com dois dos seus filhos, como representantes dos refugiados.

Dentro de poucos meses, em agosto de 1654, Paraupaba apresentou na Holanda uma “Remonstrância” em nome da “nação índia inteira”, dirigida ao governo central, os Estados Gerais dos Países Baixos. Pleiteou que esses, como “senhores alimentadores da igreja verdadeira de Deus”, mandassem socorro quanto antes, caso contrário, seus brasileiros seriam extirpados. O governo apoiou o pedido, mas não fez muito, pois vinte meses depois Paraupaba entregou outra “Remonstrância”, implorando pelo seu povo. “Ajudem agora! A luz da Palavra de Deus será apagada por falta de pastores.” Não sabemos o que foi feito, mas armas e panos e talvez um obreiro devem ter chegado ao Nordeste na barra do rios Camocim, Jaguaribe e Açu, fomentando depois a “Guerra dos Bárbaros”. Paraupaba ficou na Holanda onde faleceu, provavelmente no frio inverno de 1657, pois na capa do panfleto que contem as duas “Remonstrâncias” se diz que “durante sua vida foi regedor dos brasileiros na capitania do Rio Grande.”¹⁴

Enquanto isso, no Nordeste o padre jesuíta *Antônio Vieira* visitou a Serra de Ibiapaba ainda em 1654. Conforme ele, a região tinha se tornado uma verdadeira “Genebra de todos os sertões do Brasil”. A influência do ensino religioso havia sido mais profunda do que se imaginava à primeira vista. Os padres ficaram atônitos diante do traje fino dos indígenas, da arte de ler e escrever e especialmente do lado religioso porque “muitos deles eram tão calvinistas e luteranos como se houvessem nascido na Inglaterra ou Alemanha”, considerando a igreja romana uma “igreja de moanga”, uma igreja falsa.

¹⁴ PARAUPABA, Antônio. *Twee verscheyden Remonstrantien.* 's Gravenhage: H. Hondius, 1657.

Quando de viagem a Portugal, Vieira deteve para os jesuítas o encargo de cuidar espiritualmente dos índios em geral, com uma recomendação especial pela “reformação dos indígenas influenciados pelos holandeses. Com muito cuidado, a missão de Ibiapaba finalmente conseguiu arrebanhar os índios novamente à obediência de Roma. Se tivesse existido liberdade religiosa poderiam ter permanecido como primeira igreja indígena evangélica nas Américas, à semelhança da igreja indígena reformada nas ilhas do arquipélago da Indonésia. Mas debaixo da bandeira portuguesa, isto era absolutamente impossível.

O último vestígio da missão reformada no Nordeste apareceu durante a “Guerra dos Bárbaros”. Foi uma luta de ferro e fogo que grassou no Oeste do Rio Grande do Norte durante os últimos anos do século XVII, em que os *tapuias nhanduis* foram extermínados “inadaptáveis, insubmissos e saudosistas”.¹⁵ Lembrou em certos aspectos da contemporânea revolta dos Camisardos, os huguenotes no sul da França, depois da revogação do Edito de Nantes.

Até que ponto esses tapuias tinham sido evangelizados pelos holandeses, não sabemos. Depois do convite do cacique Nhandui, o “ema pequena”, os pastores Kemp e Apricius e outros obreiros devem ter estado com eles, mas na verdade perdemos os rastros concretos da sua evangelização. Sabemos, contudo, que o contato com eles se estremeceu poucos meses depois da eclosão da revolta lusa. É que o pastor Stetten, acompanhado por um grupo de soldados, foi mandado ao Rio Grande para refrear os tapuias para não acabarem com todos os portugueses, pressentindo, de certo, que tinha chegado a hora da verdade: ou os portugueses, ou eles haviam de morrer um dia.

Na rendição dos holandeses em 1654 os tapuias foram incluídos no perdão geral. Uns aceitaram, mas os outros? E o que sobrou da missão reformada entre eles? Talvez mais do que pensamos. Deparamos com a “Memória” do capitão Pedro Carrilho de Andrade falando sobre os “Jandois” do Rio Açu: para eles “não deve valer a imunidade da igreja por serem uns hereges e públicos tiranos...”. Poucos anos depois nos encontramos com um dos líderes tapuias, preso na cadeia do Recife, tendo seu nome registrado como “João Pregador”. Sua notícia chegou até Lisboa, onde o Conselho Ultramarino “lembrou que fosse remetido para Angola ou para outra parte, com um praça de soldado”. Seria esse João Pregador um tipo de missionário indígena, um “consolador” do clã dos Nhanduis? Por enquanto não dispomos de outros indícios, embora seu apelido soe especificamente “reformado”, pois a pregação da Palavra de Deus era central em todo o culto reformado. João Nhandui era pregador do povo, “predicante” dos tapuias.

CONCLUSÃO

Finalmente, tentamos avaliar o trabalho missionário da Igreja Cristã Reformada no Nordeste, pensando no lado qualitativo e *quantitativo*.

A respeito do total dos missionários, a primeira impressão é que o número deles era muito baixo. Mas convém colocar os esforços no conjunto do total dos obreiros disponíveis. Entre os índios trabalharam três tipos de irmãos: pastores (e “proponentes” ou licenciados), “consoladores” (ou evangelistas) e professores (ou “leitores”). Os documentos nos fornecem mais de cem nomes de evangelistas e professores, mas é extremamente difícil definir quantos deles estavam entre os índios. Quanto aos pastores, as informações são bem mais específicas.

¹⁵ CASCUDO, Luis da Câmara. *Histórias que o tempo leva*. São Paulo, Mont. Lobato, 1924. pp 65-76.

Ao todo havia 47 ministros no Nordeste durante os anos da ocupação holandesa. Dentre eles seis eram missionários de tempo integral. De mais meia dúzia sabemos que fizeram um trabalho de tempo parcial, mais dois ocasionalmente, e mais cinco serviram à causa indígena indiretamente. Juntando tudo, podemos afirmar que pelo menos 17% do esforço pastoral estava voltado para o trabalho entre os índios. E nos últimos anos da colônia isto subiu para até 40%!

Quanto ao aspecto *qualitativo*, isto depende em grande parte do ponto de vista do avaliador. Em geral, os negativos são inspirados por sentimentos como os de frei Manuel Calado que escreveu em 1648, que “os índios foram traidores, à lei de Deus e à Pátria amada...”¹⁶, colocando-os na categoria do mulato Calabar. Os que são positivos geralmente se inspiram na fonte da reforma evangélica do século XVI, como o luterano Helmut Andrae ou o presbiteriano Domingos Ribeiro em estudos valiosos¹⁷ baseados na tradução das atas do Presbitério do Brasil. Realmente o assunto é controvertido por natureza: missões por invasores? Mas quem eram os primeiros moradores do Brasil, e quem os primeiros invasores?

Fatos não mudam, mas a interpretação deles sim. A imensa quantidade de informações complementares que vieram à tona, corroborando e ampliando o quadro das atas conhecidas do Presbitério do Brasil, nos comprovam que, pela graça de Deus, foi feito um bom trabalho.

Mas quem devia opinar em primeiro lugar eram os próprios índios. Os poucos documentos do lado deles revelam uma grande confiança nos obreiros reformados, uma sincera lealdade à causa evangélica abraçada e uma profunda gratidão por terem conhecido melhor a Cristo. A avaliação final e definitiva, porém, virá quando estivermos ao redor do trono d'Aquele que enxugará todas as lágrimas. E disso testificaram também os brasileiros no Nordeste do Brasil holandês, inclusive usando as palavras do primeiro “Domingo” do Catecismo de Heidelberg, traduzido na sua língua tupi pelo seu pastor Johannes Apricius.

Perguntava o consolador indígena João Gonsalves: “Qual é a tua única consolação na vida e na morte?”. E seus alunos respondiam: “É que, de corpo e alma, na vida e na morte, não pertenço a mim mesmo, mas sim ao meu fiel Salvador Jesus Cristo...”

Na vida e na morte... Também quando não havia mais lugar para índios evangélicos num Brasil de dimensões continentais.

APÊNDICE: Atas do Presbitério do Brasil

Durante a ocupação holandesa no Nordeste brasileiro (1630-1654) existiam várias igrejas evangélicas locais naquela região, todas da “Igreja Cristã Reformada”. As atas das reuniões eclesiásticas estão guardadas em arquivos nos Países Baixos. As atas das convenções presbiteriais (a “Classe do Brasil”) mostram uma nítida visão missionária. Citamos somente alguns artigos referentes à concretização desta visão.

Ata de Março de 1637, sessão 2, artigo 6: Visto também convir que os predicantes (pastores) se interessem pela conversão dos brasileiros

¹⁶ CALADO, Manuel. *Valeroso Lucideno e Triunpho da Liberdade*. Recife, CECIP, 1942, p. 230.

¹⁷ ANDRAE, Helmut. *Kalvinist und Rothaut*. In: Staden Jahrbuch, Band 9/10, pp 103-127. São Paulo, Inst. Hans Staden, 1962. RIBEIRO, Domingos. *Origens do Evangelismo Brasileiro*. Rio de Janeiro, Graf. Apollo, 1937.

(índios), Portugueses e Negros, e essa não pode ser esperada sem meios apropriados, se cogitam por ora, para tal fim, estes recursos:

Em primeiro lugar, que seja confeccionado um breve resumo da Religião Cristã na língua espanhola, com algumas orações. Sendo convidado por esta Assembléia para este fim, D.(dom, domine, pastor) Joachimus Solerus declarou já ter sido esboçado por ele um pequeno livro desta natureza.

Em segundo lugar, que se solicite a S.Exa,(o conde João Maurício de Nassau-Siegen) e aos Conselheiros Supremos (o governo civil do Brasil holandês) se dignem manter alguns brasilianos no Recife à custa da Companhia (das Índias Ocidentais), afim de que, na congregação, sejam instruídos na Religião Cristã por D. Joachimus Soler, que promete dedicar de bom grado seu trabalho a este fim.

O terceiro recurso é o de colocar alguns mestres de escolas, tanto holandeses como brasilianos, se for possível, nas aldeias dos brasilianos. Ficou resolvido comunicar-se com S.Exa. e os Conselheiros Supremos sobre estes recursos, e os Deputados (representantes eclesiásticos) são encarregados de refletir sobre todos os bons meios.

Ata de Janeiro de 1638, sessão 1, artigo 14: Sobre a sessão 2, artigo 6, relativo aos meios de conversão dos brasilianos, os D. Deputados submetem o seguinte relatório:

- 1.que D. Solerus havia mandado para a Pátria (Holanda) um breve compêndio da Religião Cristã, com algumas orações, cujos exemplares (impressos) ainda são esperados.
- 2.Quanto a manter alguns brasilianos à custa da Companhia para serem instruídos na Religião Cristã, os Altos e Secretos Conselheiros deixaram o assunto suspenso, para que talvez a Classe pudesse descobrir melhores meios durante esta atual Assembléia.

Artigo 15: Indagando-se dos D. Deputados se, quanto a este artigo, haviam pensado em algum meio melhor para a conversão dos brasilianos, eles comunicaram que achavam que se devia colocar um predicante nas aldeias dos brasilianos para pregar a Palavra de Deus, ministrar os Sacramentos e exercer a disciplina eclesiástica; e que devia juntar a esse, para o auxiliarem, dois leitores (professores), versados na língua espanhola, a fim de ensinarem velhos e jovens a ler e escrever, e instruí-los nos fundamentos da Religião Cristã.

Esse parecer agradou aos reverendos Irmãos da Classe, tanto mais quanto aos irmãos da Paraíba comunicaram que os brasilianos que durante algum tempo por eles foram servidos, se mostravam ansiosos por terem predicantes e mandaram inclusive solicitar isto expressamente a esta reverendíssima Assembléia (no Recife), como também as aldeias de Goiana por meio de um irmão de Itamaracá. Por isso, esta Assembléia resolveu pedir a D. David van Doreslaer, estando certa da competência e

do bom zelo dele, assim como da sua habilidade na língua portuguesa, se dignasse aceitar este apelo cristão. E efetivamente rogaram, a este digno consócio com argumentos, prometendo prestar-lhe todo o auxílio com conselhos, ajuda e oração a Deus, continuando ele, como outro (predicante ali), um membro do Consistório (conselho eclesiástico local) da Paraíba e da Classe (do Brasil).

Artigo 16: D. David van Doreslaer, tendo ouvido o sério apelo e a boa opinião da Classe, e intimamente convencido da necessidade e da importância da questão, aceitou no temor do Senhor. Os Deputados da Classe foram incumbidos de solicitar a aprovação do mesmo a S.Exa. e aos Ilmos Altos e Secretos Conselheiros.

Sessão 5, artigo 10: (Recebida a aprovação do governo civil no Recife os irmãos) perguntam se D. Doreslaer deve ir para as Aldeias dos brasilianos na primeira oportunidade ou se deve esperar que venha um outro predicante da Pátria para substituí-lo no seu lugar? Responderam que deve partir quanto antes, e nesse ínterim, D. Van der Poel cuidará do ministério eclesiástico na (cidade da) Paraíba, conforme puder.

Ata de Julho de 1644, sessão 12, artigo 23: Visto os brasilianos no Rio Grande (do Norte) pedirem: Primeiro, que os seus filhos sejam libertados do constrangimento por que são tratados pelos Portugueses. Segundo, um professor para ensinar os seus filhos. Terceiro, um predicante efetivo; esse terceiro pedido também é feito pelas outras tribos dale, assim como pelas do Rio São Francisco, Alagoas do Sul e Porto Calvo.

A Assembléia resolve recomendar o primeiro aos Srs. Conselheiros. Quanto ao segundo, que lhes sejam providenciados três brasilianos como professores, por ordem da Classe da Paraíba. Quanto ao terceiro, visto haver aqui falta de predicantes, D. van der Poel e D. Kempius deverão primeiramente ministrar aos do Rio Grande por empréstimo, e conforme as circunstâncias formar consistórios, e depois se for necessário, também D. Haselbeeck. O que, conforme sua apresentação, fizeram em nome do Consistório, pelo que também se lhes agradeceu.

Quanto aos do Rio S. Francisco, Alagoas do Sul e Porto Calvo, devem ser servidos, por empréstimo, por D.a Stetten e D. Velthusen que formarão consistórios, ficando bem entendido que um domingo sim, outro não D. Ongena serverá à igreja de D. a Stetten, e tudo isto sujeito à aprovação dos Ilmos. Srs. Conselheiros, suposto que por ordem dos mesmos tenham a sua disposição um cavalo, a fim de poderem transportar-se de um lugar para outro.

Contextualização entre muçulmanos: reutilizando pilares comuns

J. Dudley Woodberry¹

Recentemente, me detive na grande mesquita que se encontra em Qairawan, na atual Tunísia, e observei o conjunto de pilares de várias origens diferentes que haviam sido agrupados, formando um todo harmonioso. Assim como havia sido feito por todo o Império, os antigos construtores muçulmanos de Qairawan tinham incorporado livremente pilares de antigas igrejas cristãs - que foram ainda remodelados e caiados - fazendo com que eles se tornassem parte integrante de seu novo “lar”.²

Tais pilares ilustram outro fato, ocorrido na observância religiosa muçulmana antiga, pois o que hoje conhecemos como “pilares” do islamismo são todos uma adaptação de formas originalmente judaicas e cristãs. Se houvesse uma melhor compreensão deste fato, seriam atenuadas algumas das reações que muçulmanos e cristãos atualmente apresentam contra a contextualização, pois ela não pareceria artificial.

O presente estudo registra alguns planos que têm sido elaborados atualmente com o objetivo de reutilizar estes pilares de fé, e a reação que estes planos têm desencadeado em muçulmanos e cristãos. A intenção, portanto, é de introduzir este material de duas maneiras. Em primeiro lugar, nos deteremos mais fixamente na utilização original que judeus e cristãos fizeram destes pilares, a fim de sabermos o quanto podemos reutilizar daquilo que a princípio foi nosso. Em segundo plano, avaliaremos um movimento popular contemporâneo de muçulmanos voltando-se para Cristo, onde os crentes estão se valendo dos pilares de sua crença anterior para sustentar sua nova fé em Cristo.

1 Extraído e traduzido com permissão de “Contextualization Among Muslims: Reusing Common Pillars” in *The Word Among Us. Contextualizing Theology for Mission Today*, editado por Dean S. Gilliland, Dallas, Word Publishing, 1989, pp. 282-312. J. Dudley Woodberry, M.Div., M.A., Ph.D., é professor associado de estudos islâmicos no Seminário Teológico Fuller. Foi missionário da Presbyterian Church (USA) no Paquistão, e pastor em Cabul, Afeganistão, e em Riyad, Arábia Saudita. Atualmente ele é diretor do programa e de publicações da Comissão sobre Assuntos Muçulmanos da Comissão Lausanne para a Evangelização Mundial. É editor do livro *Muslims and Christians on the Emmaus Road* (Muçulmanos e cristãos no caminho para Emaús).

2 J. Pedersen, “Masdhjid,” *Shorter Encyclopaedia of Islam*, ed. H. A. R. Gibb e J. H. Kramers, Leiden, E. J. Brill, 1961, pp. 339B-340A.

Várias perspectivas na reutilização dos pilares

Muçulmanos convertidos e pesquisadores têm expressado a necessidade da contextualização. No passado, recebi uma carta vinda de um país africano e que falava acerca de alguns crentes novos que se opunham a frequentar a igreja pelas seguintes razões:

Seus costumes são muito diferentes dos nossos. Eles não tiram os sapatos dos pés, sentam-se em bancos (e ao lado de mulheres no mesmo banco), e tocam bateria na igreja. Nós estamos acostumados a cultuar a Deus com os pés descalços, sentando-nos e ajoelhando-nos em esteiras, e cantando orações nos idiomas árabe e _____. E ainda ensinamos nossas mulheres em casa. Se formos à igreja, não iremos nos sentir à vontade. Além do mais, nossos amigos muçulmanos não irão se unir a nós. Se cultuarmos a Deus da forma como estamos acostumados, outros muçulmanos se interessarão. Mas nós oraremos no nome de Jesus e ensinaremos a Bíblia árabe e _____.³

Não apenas as formas de culto têm sido irrelevantes ou ofensivas para pessoas de origem islâmica, mas, frequentemente, as bíblias utilizadas têm dificultado a compreensão do evangelho ao empregar termos estrangeiros. A Bíblia Bengali tradicional, por exemplo, com frequência lançou mão do vocabulário Hindu, em lugar do islâmico. Até mesmo a versão Árabe da Bíblia mais amplamente utilizada, traduzida por Eli Smith e Cornelius Van Dyck (publicada pela primeira vez em 1865), adotou alguns termos religiosos e eclesiásticos síriacos, não encontrados no árabe muçulmano. Da mesma forma, ela emprega alguns nomes síriacos para personagens bíblicos que são diferentes daqueles adotados pelo Quran - Alcorão - como Yuhanna em lugar de Yahya para João, por exemplo e Yasu' para Jesus, ao invés de Isa. Os tradutores conscientemente evitaram utilizar a línguagem e o estilo do Quran.⁴ Certo sheikh de Omã lamentou:

Eu também posso o Evangelho. Um de seus missionários me deu uma cópia há vinte anos atrás. Freqüentemente eu o pego e tento lê-lo, mas o árabe em que está escrito é tão estranho que não entendo coisa alguma.⁵

Tais problemas têm dado origem a uma série de estudos recentes no sentido de aplicar aos muçulmanos a teoria da contextualização⁶, monografias acerca de tópicos específicos⁷, e material contextualizado para muçulmanos.⁸

³Carta datada de 1 de março de 1987.

⁴Para uma discussão mais ampla acerca da tendência anti-alcorânica da tradução da Bíblia árabe, veja Samuel P Schlorff "The Missionary Use of the Quran: An Historical and Theological Study of the Contextualization of the Gospel", tese para Th.M. , Filadélfia, Westminster Theological Seminary, 1984, pp. 61-71.

⁵Paul W. Harrison, "The Arabs of Oman", *The Moslem World* 24, 1934, p.269.

⁶John Wilder, "Some Reflections on Possibilities for People Movements Among Muslims", *Missionology* 5, 1977, pp. 301-320; capítulos por P. Hiebert, D. Larson, B. A. Massih, H. Conn, C. Kraft e C Tabor in Don m. McCurry, ed., *The Gospel and Islam*, Monrovia, California, MARC, 1979, Phil Parshall, *New Paths in Muslim Evangelism*, Grand Rapids, 1980, e *Beyond the Mosque*.Grand Rapids, Baker, 1985; capítulos por P. Parshall, R. Uddin, F. Antablin e D. Green in J. Dudley Woodberry, ed. *Muslims and Christians on the Emmaus Road* Monrovia, California, MARC, 1989.

Apesar da necessidade da contextualização, as comunidades cristãs existentes no mundo muçulmano têm se oposto a ela com frequência. Esta oposição faz lembrar uma tensão comparável que aconteceu na igreja primitiva entre os cristãos hebreus que utilizavam formas judaicas e os cristãos gentios que se sentiam livres para usar outras formas. Gabriel Habib, um grego ortodoxo que dirige o Concílio Cristão do Oriente Médio, em uma carta dirigida a vários líderes evangélicos da América do Norte afirmou:

Infelizmente, todos temos muitas vezes tentado “contextualizar” nossa maneira de compartilhar o evangelho - com o risco de diluir o valor da herança espiritual das igrejas. A perda de uma herança espiritual tão preciosa em nossos esforços de comunicar a mensagem de Cristo reduz o verdadeiro potencial da experiência espiritual acumulada.⁹

Em um questionário dirigido a cristãos árabes na Jordânia, e em Barhein, Bruce Heckman perguntou: “O que você pensa a respeito da utilização de uma forma islâmica de culto por parte de muçulmanos convertidos quando se reunem?” As respostas negativas incluiam: “A utilização do estilo islâmico no culto é errada. Não podemos aceitar expressões de culto que tenham relação a rituais idólatras ou estranhos.” Outra pessoa afirmou: “Pessoalmente, acredito que o culto islâmico foi idealizado pelo diabo. A estrutura do culto de muçulmanos convertidos deve, portanto, ser diferente e sem ligações com a anterior.”¹⁰

Em seguida, Heckman perguntou: “Quais poderiam ser os efeitos da utilização de um estilo islâmico de culto” As respostas negativas incluiam: “Aqueles que empregam um estilo islâmico de culto estariam se desviando do cristianismo verdadeiro”. Outra pessoa acreditava que “A utilização das velhas formas de adoração os levaria de volta à vida da qual haviam sido libertos”. Um outro afirmou ainda “A ligação com o passado aprisionará o muçulmano convertido às trevas”¹¹

⁷Por exemplo, Larry G. Lenning, *Blessing in Mosque and Mission*, Pasadena, William Carey Library, 1980; Everett W. Huffard, *Thematic Dissonance in the Muslim-Christian Encounter: A Contextualized Theology of Honor*, dissertação para PhD, Pasadena, Fuller Theological Seminary, 1985; e “Culturally Relevant Themes about Christ” in *Muslims and Christians on the Emmaus Road*, ed. Woodberry, pp. 177-92; doutrinas sobre Deus e Cristo em um contexto muçulmano in Michael Nazir-Ali, *Frontiers in Muslim-Christian Encounter*, Oxford, Regnum Books, 1987, pp. 15-37.

⁸Por exemplo, para os sufistas místicos, Liliás Trotter, *The Way to the Sevenfold Secret*, Cairo, Nile Mission Press, 1926, [Fouad Accad], *Seven Muslim-Christian Principles*, Ar-Rabitah, P.O. Box 1433, Limassol, Chipre; passagens bíblicas em *The Pillars of Religion in the Light of the Taurat Zabur and Injil*, Beirut, Sociedade Bíblica, 1984; Sobhi W. Malek, “Allah-u Akbar Bible Lessons: Aspects of Their Effectiveness in Evangelizing Muslims”, dissertação para Doutorado em Missiologia, Pasadena, Fuller Theological Seminary, 1986, a vida de Cristo em um estilo alcorânico, in *Sirat al-Masih bi-Lisan Arabi Fasih*, Larnaca, Chipre, Izdihar Ltd, 1987. Para uma comparação deste estilo com traduções árabes existentes, ver David Owen, “A Classification System for Styles of Arabic Bible Translations”, *Seedbed* (P.O. Box 96, Upper Darby, PA 19082) 3, 1988, pp. 8-10. Quanto às reações a isto, ver Schlorff, “Feedback on Project Sunrise (Sira)/ A Look at 'Dynamic Equivalence' in an Islamic Context”, *ibid.* num. 2, pp 22-32. Phil Goble e Salim Munayer, *Creation Book for Muslims* Pasadena, Mandate [William Carey Library].

⁹Com data de 3 de julho de 1987.

¹⁰Bruce Heckman, “Arab Christian Reaction to Contextualization in the Middle East” tese de M.A., Pasadena, Fuller Theological Seminary.

¹¹*Ibid*, pp. 80-81.

Não são apenas os cristãos que residem entre muçulmanos que têm se oposto à contextualização, mas os muçulmanos também o fazem. Ata'ullah Siddiqi em *Arábia: Islamic World Review*, julho, 1987, fez a seguinte acusação:

Atualmente os missionários cristãos estão adotando um método novo e furtivo para alcançar os muçulmanos. Conhecido como “Aproximação Contextualizada”, significa que eles agora falam de acordo com o contexto do povo da cultura do país onde atuam, e são menos honestos em seu relacionamento com os camponeses, que são pessoas simples e, frequentemente analfabetas. Eles não mais se denominam cristãos abertamente em áreas muçulmanas, mas “seguidores de Jesus”. A igreja não é mais chamada de “igreja”, mas de “Masjid Isa”. Os missionários costumeiramente evitam chamar Jesus de “Filho de Deus”, diante dos muçulmanos, que ficariam chocados por esta designação, por mais ignorantes que fossem. Ele é chamado de “Ruhullah” (o Espírito de Deus)¹²

O *New Straits Times* (Kuala Lampur de 24 de março de 1988) da Malásia, publicou uma nota oficial acerca dos esforços cristãos em prol da contextualização, na qual a igreja “estaria imitando a forma muçulmana de ler o Alcorão quando estivesse lendo a Bíblia, sentando-se no chão, usando o rehal (estrado de madeira) para apoiar a Bíblia” e vestindo roupas tradicionalmente usadas pelos muçulmanos. Tais práticas são vistas como enganadoras, provocando confusão e “suspeitas entre malaios e cristãos”.

Houve grande celeuma na Malásia quando *The Star* (Kuala Lampur, 5 de abril de 1988) fez uma reportagem sobre um projeto de lei aprovado pelo governo do estado de Selangor, proibindo as religiões não-islâmicas de usar as seguintes palavras: *Allah* (Deus), *Rasul* (Apóstolo), *Fatwa* (opinião legal), *Wahyu* (derivado de Wahy - revelação), *Iman* (fé), *Imam* (líder da oração da mesquita ou Comunidade muçulmana), *Ulama* (eruditos religiosos), *Dakwah* (derivado de Da'wa - literalmente “chamada”, missão), *Nabi* (profeta), *Hadith* (tradição profética), *Syariah* (derivado de shari'a - lei religiosa) *Injil* (evangelho), *Ibadah* (obrigações religiosas tais como a oração), *Qiblat* (derivado de Qibla, direção da oração), *Sabat* (oração ritual), *Kaabah* (edifício cúbico na mesquita de Meca), *Haj* (derivado de Hajj - peregrinação), *Kadi* (derivado de Qadi - juiz religioso), e *Mufti* (aquele que fornece opiniões legais; atualmente, isso é feito pelo líder religioso em certas ocasiões).

A estas palavras proibidas, seguiram-se exclamações como *Subbanallah* (Louvado seja Deus!), *Alhamdulillah* (Louvado seja Deus!), *Lailahaillallah* (Não há deus senão Deus) e *Allahu Akbar* (Deus é maior!). Um projeto de lei semelhante foi aprovado em Malacca (*The Star*, 7 de abril de 1988), como já havia acontecido em Kelantan, Trengganu, Negri, Sembilan e Penang.¹³

Seja qual for o resultado final, é notável o fato da comunidade islâmica ter considerado tais palavras e exclamações como exclusivamente suas. Sua oposição a esta contextualização, bem como a oposição que muitos cristãos semelhantemente fazem poderia ser atenuada se eles tivessem conhecimento de quantos dos termos religiosos e formas de culto são uma herança comum de ambas as comunidades.

Utilização anterior dos pilares da parte de judeus e cristãos

¹²Ata'ullah Siddiqi, “Islam and Missions: Mohammad or Christ” *Arabia - Islamic World Review* 6, julho, 1987, num. 71, p.30.

¹³Berita, NECF, uma publicação bimestral da National Evangelical Christian Fellowship da Malásia, Petaling Jaya, Selangor, I, Num. 1, Abril/Maio de 1988, p.5.

O islamismo deve ser visto originalmente como uma contextualização para os árabes do monoteísmo herdado diretamente¹⁴ dos judeus¹⁵. Acerca da possível influência de variantes não-ortodoxas afetadas pela piedade cristã monástica, ver S. D. Goitein, *Jews and Arabs: Their Contact through the Ages*, terceira edição revisada, Nova Iorque, Schocken Books, 1974, pp. 57-58. Sobre a possível influência de uma ramificação posterior da comunidade alcorânica, ver Chaim Rabin, *Qumran Studies*, Londres, Oxford University Press, 1957, pp. 112-30. e cristãos¹⁶, ou indiretamente através de árabes monoteístas¹⁷. Esta interpretação da pregação primitiva teria como base as referências ao Quran como um livro árabe, confirmando a revelação anterior (por exemplo, sura [capítulo] 46:12, edição egípcia/11, Fluegel ed.)¹⁸ Ultimamente, sem dúvida, a mensagem tem sido vista como sendo para todos os seres humanos (sura 34:28/27).¹⁹ Tudo o que precisamos para os nossos propósitos, contudo, é demonstrar que os pilares da fé, juntamente com o vocabulário que os acompanhava, eram em grande parte propriedade dos judeus e cristãos anteriormente. Portanto, qualquer reutilização que deles se faça será apenas a reapropriação daquilo que originalmente pertenceu a estas comunidades.

Os primeiros exegetas muçulmanos não demonstraram qualquer hesitação em reconhecer a origem judaica e cristã de muitos termos religiosos contidos no Alcorão. Posteriormente, a doutrina ortodoxa foi elaborada de maneira que o Quran fosse uma produção exclusiva da língua árabe.²⁰ Arthur Jeffery argumentou que o Síriaco foi a fonte principal do vocabulário não-nacional.²¹ O emprego de vocabulário estrangeiro é de especial interesse porque um grande número das palavras que foram proibidas aos não-muçulmanos em algumas partes da Malásia foram comprovadamente utilizadas por judeus ou cristãos antes do advento de Maomé (570-632 A.D.). Elas são abordadas aqui, devido à importância que boa parte delas têm para os “pilares” da fé e prática muçulmanas.

Visto que o nosso presente propósito é estritamente o de mostrar a origem destes termos “islâmicos”, não faremos a “análise componencial” detalhada que um tradutor da Bíblia faria para observar o uso e o significado de tais termos em fontes muçulmanas

¹⁴Sugerido por sura [capítulo] 16:103/105.

¹⁵Ver, por exemplo, Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, tradução de F. M. Young, New York, KTAV, 1970; publicado originalmente com o título *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?*, 1898; Charles Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, Nova Iorque, Jewish Institute of Religion Press, 1933; Alfred Guillaume, “The Influence of Judaism on Islam”, *The Legacy of Israel*, ed. Edwyn R Bevan e Charles Singer, Oxford, Clarendon Press, 1928, pp. 129-71; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford, Clarendon Press, 1956, pp. 192-220.

¹⁶Ver, por exemplo, Tor Andrae, *Les Origines de l'Islam et le Christianisme*, tradução de Jules Roch, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955; Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, Londres, Macmillan, 1926; J. Spencer Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Londres, Longman, 1979; Watt, *Medina*, pp. 315-20.

¹⁷Ver, por exemplo, Hamilton A. R. Gibb, “Pre-Islamic Monotheism in Arabia”, *Harvard Theological Review* 60, 1962, pp. 269-80; J. Fueck, “The Originality of the Arabian Prophet”, *Studies on Islam*, traduzido e editado por Merlin Swartz, Nova Iorque, Oxford University Press, 1981, pp. 86-98; Watt, *Muhammad at Mea*, Oxford, Clarendon Press, 1960, pp. 158-61.

¹⁸Compare com a visão de Watt, baseada, em parte, em sura 19:16-33/34, em que Maomé originalmente pensava que o monoteísmo por ele pregado era idêntico ao monoteísmo de judeus e cristãos (*Medina*, 315 e n.).

¹⁹A prática comum entre estudiosos atualmente é de citar a edição egípcia do Alcorão, e a seguir a edição Fluegel, se esta for diferente. Geralmente a edição egípcia dá um número mais baixo para o versículo.

²⁰Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, Baroda, Oriental Institute, 1938, vii-viii.

²¹Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p.19.

quando comparados ao seu uso e significado bem como o de outros termos em fontes cristãs²². Não consideraremos as afetações emocionais que a utilização dos mesmos por cristãos possa provocar, nem as principais associações que atualmente eles possam ter com uma comunidade religiosa e os novos significados que ela possa ter concedido a estes termos. Nossa presente intenção, repito, é exclusivamente demonstrar que judeus e cristãos já estavam fazendo uso de várias destas palavras quando Maomé deu início à sua pregação; elas eram, portanto, propriedade comum. Posteriormente, quando abordarmos os próprios pilares da observância religiosa, iremos investigar seu significado, função e fonte.

Entre os termos proibidos na Malásia, encontram-se:

- *Allah* tem origem siríaca cristã, e muito antes da época de Maomé²³ já era utilizado.
- *Wahy* (revelação) ao menos etimologicamente, está relacionado a palavras judaico-aramaicas e cristãs etíopes, havendo sido empregado por poetas pré-islâmicos²⁴.
- *Nabi* (profeta) é mais provável que derive do judaico-aramaico ao invés do siríaco e, aparentemente era conhecida pelos árabes muito antes de Maomé²⁵.
- *Injil* (evangelho) deriva de *evaggelion* no grego e provavelmente veio através dos etíopes da Abissínia²⁶ cristã.
- O *Qiblat* (direção da oração) é, sem dúvida, anterior a Maomé. Encontramos uma alusão ao termo em I Reis 8:44 e uma clara referência ao mesmo em Daniel 6:10. Os cristãos siríacos se voltavam para o oriente, e os judeus, para Jerusalém - cuja direção foi alterada em sura 2:142/136-152/147. Certa tradição, relatada por al-Tabari, devido à dependência que Maomé tinha do judaísmo chega a atribuir a alteração a anotações feitas por judeus²⁷.
- *Salat* (oração ritual) pode ter origem judaico-aramaica; é mais provável, no entanto, que derive do siríaco e era comum no período pré-islâmico²⁸.
- *Haj* (peregrinação) vem do hebraico *hag*, que significa “festival”, em Êxodo 23:18 e Salmo 81:3.

É possível constatar que judeus e cristãos em épocas pré-islâmicas faziam uso de exclamações que são proibidas em regiões da Malásia - como *Subbanallah* (Deus seja louvado!), por exemplo. Há vestígios da utilização de *Allah* e *subhan*²⁹ pelos siríacos antes de Maomé. Da mesma forma, Eugen Mittwoch, um estudioso semita considera Allahu Akbar (Deus é maior!) semelhante às bençãos das *teffilah*, orações judaicas pronunciadas

²²Quanto ao método, ver Eugene A. Nida, *Componential Analysis of Meaning: Approaches to Semantics*, The Hague, Mouton, 1975.

²³Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p. 66, e Bell, *Origin of Islam*, p.54.

²⁴A. J. Wensinck, “Wahy”, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, p. 622A.

²⁵Jeffery, *Foreign Vocabulary*, p.276.

²⁶Ibid., pp.71-72.

²⁷Wensinck, “Kibla” in *Encyclopaedia of Islam*, nova edição, ed. H. A. R. Gibb et al., Leiden, E. J. Brill, 1960-, pp.5, 82; Mahmoud M. Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters*, I, Albany, State University of New York Press, 1984, pp. 167-75; Abu-i 'Abbas al-Baladhuri, *Kitab Futuh al-Buldan*, p.2, tradução de Philip Hitti como *The Origins of the Islamic State*, 1, Nova Iorque, Columbia University, 1916, p. 15.

²⁸Jeffery, *Foreign Vocabulary*, pp. 198-99; Wensinck, “Salat”, in *Shorter Encyclopaedia of Islam*, p. 491B.

²⁹Jeffery, *Foreign Vocabulary*, pp. 161-62.

três vezes por dia³⁰ Houve, sem dúvida, alterações no significado quando as práticas e as palavras foram transferidas do sistema de pensamento judaico-cristão para o muçulmano; mas, como veremos, os sistemas eram semelhantes ao ponto de manter inalterados os significados básicos.

Pilar 1: Confissão de fé (*shahada*)

A primeira parte da confissão de fé muçulmana (*shahada* - “Eu dou testemunho de que não há deus exceto Deus”) e 112:1-2 (“Digam, ‘Ele (é) Deus, Um [ahad] Deus o Único’”). O vocabulário, segundo Herschfeld³¹, baseia-se, aparentemente, no *shema'* em Deuteronômio 6:4 (“Ouve, ó Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor”). Ambos enfatizam a mesma palavra *ahad*. O Talmude de Jerusalém menciona alguns rabinos aconselhando os fiéis a dar ênfase a esta palavra.³²

Não apenas a forma da *shahada* é semelhante e aparentemente derivada do *shema'*, as funções de ambos são as mesmas. Eles funcionam não apenas como uma introdução para todos os cultos formais, mas são as confissões básicas de ambas as crenças. Essas confissões separam os Hebreus e os Muçulmanos dos politeístas que os cercam. Ambos também vincularam a declaração de quem é Deus com as obrigações a Ele devidas. O *shema'*, especialmente em sua forma mais longa em Números 15:37-41, apresenta ordenanças. A relação é ressaltada em Mishna Berakoth 2:213, onde está escrito que o indivíduo leva “o jugo do reino dos céus” ao recitar a primeira sentença, e, “o jugo das ordenanças” ao recitar a parte seguinte.³³ Além disso, a afirmação contida na primeira sentença do *shema'* - a singularidade de Deus - constitui-se no alicerce para o primeiro mandamento do Decálogo: “Não terás outros deuses diante de mim”. A mesma relação entre confissão e obrigação é constatada na *shahada*, pois o primeiro pilar, afirmado o que Deus é, vem seguido por quatro pilares concernentes às obrigações a Ele devidas. A mesma ligação é encontrada no Alcorão 20:14: “Na verdade, eu sou Deus. Não há Deus além de mim, portanto, sirvam-me e façam a minha oração memorial”

O que tem sido falado acerca do *shema'* no Velho Testamento também pode ser dito no Novo, pois em Mc. 12:23,30, Jesus declara ser este o mais importante mandamento.

Ao pesquisarmos o significado que estas confissões têm para os fiéis, devemos notar sua simplicidade e clareza. Além disso, tanto a *shahada* quanto o *shema'* exigem mais do que uma aceitação intelectual. A *shahada* é prefaciada por “dou testemunho” e o *shema'* começa com “Ouve, ó Israel”: ambos exigem confissão. E isso excede aquilo que é dito em Tiago 2:19: “Se crês que há um só Deus, fazes bem: também os demônios crêem e estremecem”

³⁰“Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus” in *Abhandlungen der koeniglich preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlim, Koeniglich der Wissenschaften, 1913, Philosophisch-Historische Classe, num. 2, p. 16; Guillaume, “Influence of Judaism on Islam”, p. 156.

³¹*New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran*, Londres, Royal Asiatic Society, 1902, p.35.

³²*The Talmud of Jerusalem*, traduzido por Moses Schwab, Londres, Williams e Norgate, 1886, I, capítulo 2, num.3, pp.34-35; D. Masson, *Le Coran et la révélation juéo-chrétienne*, 2 volumes, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1958, I, p. 32.

³³Torrey, *Jewish Foundation*, pp. 133-34. Sobre o *shema'*, como confissão de fé, ver Mishna Berakoth 2:2 in *The Mishna*, tradução de Herbert Danby, Londres, Oxford University Press, 1949, p. 3; George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1950, I, p. 465; Vernon H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions*, Grand Rapids, Eerdmans, 1963, pp. 34-41.

Isso envolve a condenação do politeísmo, que implica ainda na rejeição dos intermediários e cooperadores de Deus encontrados nas crenças populares. No misticismo Sufi, encontramos a rejeição de todos os deuses terrenos como a riqueza. Isto significa ver sinais de Deus em todas as coisas. “Para onde quer que se volte, ali está a face de Deus” (sura 2:115/109)³⁴.

Muitas tradições mencionam apenas a singularidade ou unidade de Deus como a principal base de fé³⁵. A confissão tradicional prossegue, contudo, declarando: “Maomé é o Apóstolo de Deus”, baseado em passagens do Alcorão, tais como sura 4:134-135. Não abordaremos esse assunto agora porque trata-se, obviamente de um acréscimo à fé judaica e cristã.

Quando os cristãos procuram por uma afirmação substituta, é notável que Abu Hamid al-Ghazali, o mais importante teólogo muçulmano (d.1111) faz uma declaração duas vezes que tanto muçulmanos como cristãos deveriam poder aceitar - a *shahada* com o nome de Jesus substituindo o de Maomé - “Não há deus exceto Deus e Jesus é o Apóstolo de Deus” Alternadamente, o cristão poderia substituir uma das principais confissões encontradas no Novo Testamento, como “Jesus é Senhor” (Rom. 10:9).

Pilar 2: Oração ritual (*salat*)

No estudo de caso dos asiáticos que estaremos analizando a seguir, os muçulmanos observaram o trabalho de assistência social que cristãos abnegados vieram lhes prestar. Disseram que eles deveriam ser chamados de anjos por serem tão bons, gentis e honestos, “mas eles não fazem suas orações”. Só depois de terem sido vistos orando publicamente em horários regulares é que eles foram finalmente aceitos como piedosos.

Uma das principais definições de um muçulmano era: aquele que “pronuncia o nome do Senhor e ora” (sura 87:17). Mesmo assim o termo escolhido (verbo *salla* - “inclinar-se”; substantivo *salat*) havia sido utilizado há bastante tempo para a oração institucionalizada em sinagogas e igrejas. *'Aqama 'l-salat* (fazer oração) foi aparentemente emprestado da igreja síria quando Maomé ainda se encontrava em Meca, mas, as raízes do culto de oração também são encontradas no judaísmo, como há de ser demonstrado na terminologia, posturas e conteúdo.

Embora o Velho Testamento mencione a oração da manhã e da tarde (Êxodo 29:39; Núm. 28:4), o judaísmo desenvolveu três orações por dia segundo o modelo do Salmo 55:7 (conf Dn 6:10), como vemos no Talmude de Jerusalém.³⁶ Os monges cristãos oravam sete vezes ao dia segundo o padrão do Salmo 119:164. O Alcorão não menciona as cinco orações, mas dá uma variedade de períodos de oração (suras 2:238/239; 17:78/80; 20:130; 24:58/57). As traduções, contudo, claramente mencionam cinco³⁷;

³⁴Acerca do significado do *shahada*, ver Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge, Cambridge University Press 1932, pp. 17-35; Wilfred Cantwell Smith, *The Faith of Other Men*, Nova Iorque, New American, 1965, pp. 50-62. Acerca do significado da unidade de Deus, para um místico sufista, ver Seyyed Hossein Nasr, ed., *Islamic Spirituality*, Nova Iorque, Crossroad, 1987, pp. 312-15.

³⁵Ver Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden, E. J. Brill, 1960, s.v. “unidade”.

³⁶Berakoth 4:1, p.73

³⁷Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (inglês-arábico) tradução de M. Muhsin Khan (9 volumes; Beirut, Dar al-Arabia, n.d.) vol.I, livro 8 (*Salat*), capítulo 1, pp. 213-14.

assim, o islamismo tomou uma posição intermediária³⁸. É importante para os convertidos muçulmanos o fato de que os primeiros cristãos judeus mantiveram seus antigos períodos e lugares de oração institucionalizados. (Atos 3:1; 10:9; 16:13)

Preparações

Tirar as sandálias em lugares de oração (sura 20:12) segue o modelo hebraico (Ex. 3:5) também praticado por muitas igrejas orientais. As ablucções também refletem as crenças primitivas. A abluição ritual menor (*wudu*) é usada para purificar a impureza ritual “menor” (*badath*). Aqui fica evidente a influência judaica ocorrida no último período da vida de Maomé: “Você, que crê, ao se preparar para orar, lave seu rosto e suas mãos até a altura dos cotovelos e esfregue sua cabeça e seus pés até os tornozelos” (5:6/8; cf.4:43/46) O Tabernáculo do Velho Testamento possuía uma bacia para lavar as mãos e os pés dos sacerdotes antes que eles entrassem na presença do Senhor (Ex. 30:17-21; 40:30-32), e os demais também deveriam se santificar quando se apresentassem em Sua presença (I Sam. 16:5) Os muçulmanos seguem a mesma ordem dos judeus em suas ablucções - o rosto, em seguida as mãos, e então os pés. O nome de Deus é pronunciado, e o lado direito purifica-se antes do esquerdo. Cada parte é lavada três vezes³⁹.

A impureza ritual “maior” (*janaba* ou grande *hadath*) requer que se lave o corpo inteiro (*ghusl*) antes da oração. Isso se faz necessário diante de ocorrências tais como eliminação do fluxo seminal ou menstruação⁴⁰. Esta prática também é comum antes das orações do meio-dia às sextas-feiras e dos dois dias da festa anual mais importante (*Id al-Fith* e *Id al-Adha*). O Alcorão faz esta distinção com base em sura 5:6/8-9, que após uma descrição das ablucções menores, acrescenta: “se você estiver em estado de poluição, purifique-se”.

Uma vez mais, detalhes semelhantes são encontrados no judaísmo, onde acontecimentos tais como a liberação do fluxo seminal e a menstruação exigem que o corpo seja lavado (Levítico 12:1-5; 14:8; 15; 17:15; Num. 19:19). No islamismo, o ato de lavar-se na sexta-feira corresponde ao banho sabático no judaísmo. Da mesma forma, o ato de banhar-se ao qual o convertido ao Islã se submete corresponde ao batismo do prosélito no judaísmo, que sem dúvida foi o precursor do batismo cristão⁴¹ À luz do fato de que tanto o batismo cristão quanto o *ghusl* do prosélito do islamismo são reinterpretações do batismo do prosélito judeu, seria possível interpretar o batismo cristão como o *ghusl* do prosélito sem que isso ocasionasse tanto furor quanto o que foi anteriormente provocado quando certo autor cristão temporariamente levantou a questão de uma possível cerimônia de iniciação alternativa para o batismo⁴².

Outro paralelo é o ato de esfregar as mãos e o rosto com areia (*tayammum*) quando não for possível encontrar água, o que é permitido tanto pelo Alcorão (suras 4:43/46;

³⁸Acerca do argumento de que o Islã optou por uma posição intermediária, como se percebe em um contexto ligeiramente diferente em sura 2:143/137, ver S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, E. J. Brill, 1968, pp. 84-85.

³⁹Guillaume, “Influence of Judaism”, pp 162-63.

⁴⁰Al-Bukhari, *Sahih I*, livro 5 (*Ghusl*), pp. 156-76; G. H. Bousquet, “Ghusl” *Encyclopaedia of Islam*, nova edição, s.v.

⁴¹Al-Bukhari, *Sahih*, I, livro 8 (*Salat*), capítulo 76, pp. 268-69; Guillaume, “Influence of Judaism”, p. 162.

⁴²Acerca da controvérsia, ver Parshall, “Lessons Learned in Contextualization”, *Muslims and Christians*, ed. Woodberry, p.279.

5:6/9-9) como pelo Talmude⁴³. No deserto, o batismo cristão também tem sido realizado com areia⁴⁴

A função das abluções é a de purificar das corrupções (4:43/46; 5:6/8-9; 87:14-15) e a água do céu também serve “para eliminar...a corrupção de Satanás” (8:11) A intenção é a purificação interior que é vista tanto como um ato de Deus (5:6/9; 24:21) quanto dos próprios adoradores (9:108/109), tendo como resultado o Paraíso (20:76/78). Portanto, a purificação envolve obviamente o perdão dos pecados.

De forma semelhante, a Bíblia associou as abluções à purificação do coração (Sl 24:3-4; Is 1:16-18; Ez. 36: 25-26; Jn 3:4-5; Heb. 10:22). Jesus vai adiante ao transferir a ênfase das abluções para a pureza de coração (Mat. 15:1-20; Mc. 7:1-23). O escritor da Epístola aos Hebreus considera as abluções como meras sombras da futura pureza interior concedida através de Cristo (Heb. 6:12; 9:10-14). Os pais da igreja como Tertuliano e Crisóstomo enfatizaram que estes rituais não teriam valor algum a menos que fossem acompanhados da pureza do coração.

Cristo e a igreja, contudo, deram ao batismo dos seguidores uma importância maior do que as outras duas crenças, e enfatizaram o simbolismo de morrer para o pecado, ser sepultado com Cristo e ressuscitado com Ele em novidade de vida. Como já foi demonstrado, os outros dois credos praticavam o batismo dos prosélitos; mas a circuncisão tem sido a mais importante confissão de fé do judaísmo, assim como a *shahada* o é para o islamismo.

Ao lado das abluções, outra medida preliminar essencial na oração muçulmana é a direção adequada (*qibla*). Ela deriva do 'aqbala 'ala (direção no sentido de um determinado ponto) e, como se tem percebido, tem raízes antigas. O Jardim do Éden ficava na direção oriental (Gen. 2:8), assim como a porta do tabernáculo (Ex. 27:13), e a entrada do templo na visão de Ezequiel (47:1). Esta era a direção da qual a glória de Deus aparecia.

Zacarias comparou Cristo ao sol nascente (Lc. 1:78), associando-o desta forma com a profecia de Malaquias sobre o sol da justiça que viria com cura (Mal. 4:2) Por esta razão, os cristãos dos primeiros séculos oravam voltados para a direção oriental⁴⁵, embora Jesus houvesse deixado claro para a mulher samaritana que lugares e direções (geográficas) não eram importantes na adoração a Deus (Jo. 4:19-24).

Os judeus oravam na direção de Jerusalém (I Reis 8:33; Dn. 6:10), uma prática regulamentada no Talmude⁴⁶. Durante certo tempo os muçulmanos oravam voltados para Jerusalém (dezesseis ou dezessete meses, de acordo com al-Bukhari⁴⁷). Ela permaneceu como um centro de devoção por causa da área do templo (agora o Domo da Rocha e a Mesquita de Aqsa, para onde se diz que Maomé teria ido em sua jornada noturna (sura 17). A direção da oração, no entanto, foi mudada para Meca em sura 2:142/136-152/147. Assim como Jerusalém havia sido o centro do mundo para os judeus, (Ez. 5:5), Meca tornou-se o centro do mundo para os muçulmanos. As mesquitas vieram a incluir um *mibrab* (um nicho indicando a direção de Meca), a exemplo das sinagogas, que tinham uma *mizrah* (indicando a direção de Jerusalém).

⁴³The Talmud of Babylonia, I: Tractate Berakhot, tradução de Jacob Neusner, Chico, CA, Scholars Press, 1984, fol. 15A, capítulo 2, sec. 22, p. 116; Wensinck, “Tayammum”, Shorter Encyclopaedia of Islam, p. 589A.

⁴⁴Cedrenus, Annales, ed. Hylander, Basle, 1566, p. 206 in Wensinck, “Tayammum”, p. 589A.

⁴⁵Masson, Le Coran I, p.531.

⁴⁶The Talmud of Jerusalem, tradução de Schwab, I (Berakoth), capítulo 4, nos. 6-7, pp. 91-93.

⁴⁷Vol. 4, livro 60, capítulo 20, p.18.

Ao observar a direção de oração estabelecida, o Alcorão (sura 2:115/109), do mesmo modo que o Talmude, reconhece que Deus está em toda parte⁴⁸ O Alcorão, no entanto, afirma que a verdadeira piedade não consiste na direção para a qual alguém se volta; ele ensina que a piedade consiste na fé em Deus, no último Dia, nos anjos, no Livro, e nos Profetas e no repartir aquilo que se possui com os necessitados, fazer orações e dar esmolas, cumprir seu compromisso, e enfrentar a adversidade (2:177/172).

Os adoradores também devem pronunciar sua intenção (*niya*) de realizar o *salat*, especificando o número de vezes que eles planejam repetir o ritual. Embora o termo não se encontre no Alcorão, é provável que ele tenha se desenvolvido sob a influência judaica, tornando-se análogo à palavra hebraica *kanvana* e a palavra cristã latina *intentio*. O valor de qualquer obrigação religiosa depende da intenção do fiel⁴⁹. Desenvolvido desta forma, o significado chega um pouco mais perto daquele que Jesus ensinou no Sermão da Montanha, onde ele transfere o enfoque do ato externo para a condição do coração (Mat. 5:17-28).

Oração

As posturas muçulmanas para as orações também reproduzem aquelas adotadas por judeus e cristãos. Primeiro, há a posição de ficar em pé (sura 22:26/27). No Velho e Novo Testamentos, os fiéis oravam de pé. (I Reis 8:4,22; Nee. 9:2; Mc. 11:25)). As orações judaicas da *tefilla* chamavam-se '*amida*' (ficar de pé), indicando a posição adotada quando elas eram pronunciadas⁵⁰. A segunda postura é a de se encurvar (*ruku*; sura 22:26/27, 77/76), que tem seu equivalente na prática religiosa judaica e comunica o mesmo sentido de humilde servidão que a genuflexão transmite no bloco católico Romano.

A terceira posição é a de prostrar-se com a testa no chão (sura 22: 26/27, 77,76). Também neste caso, a forma é encontrada tanto no Novo quanto no Velho Testamentos (Números 16:22, I Sam. 24:8, Nee. 8:6; Mat. 26:39). Ela equivale à *hishtabawah* dos judeus e a uma forma cristã oriental⁵¹. No *Yom Kippur*, os rabinos e os cantores litúrgicos ainda se prostram desta maneira, e eu já vi monges fiéis da Igreja Ortodoxa Copta adorarem desta forma. A prostração com o corpo totalmente estendido é praticada na Igreja Católica Romana durante a ordenação e consagração, na sexta-feira e no sábado da Semana Santa.

A quarta posição é entre o ajoelhar-se e o sentar-se. Ajoelhar-se é uma forma bíblica; algumas vezes as mãos são erguidas. Como nos tempos bíblicos (Sl 28:2; 134:2; I Tim. 2:8).

O conteúdo das orações também possui um estilo compatível com as orações judaicas e cristãs⁵². A repetição de “Deus é maior” (*Allahu akbar*) corresponde às bençãos tais como “Bendito seja Deus”, contidas na *tefilla* judaica. A recitação do *Fatiba*, o primeiro capítulo do Alcorão inclui elementos que seriam comuns nas orações judaicas e cristãs. De

⁴⁸Baba Bathra, fol. 25A, in *The Babylonian Talmud: Seder Nezikin*, ed. I. Epstein, tradução de Maurice Simon e Israel A. Slotki, Londres, The Soncino Press, 1935, pp. 124-25.

⁴⁹Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya Ulum-id-Din*, tradução de Fazal-ul-Karim, Lahore, Islamic Book Foundation, 1981, livro 4, capítulo 7, pp. 389-407; Guillaume, “Influence of Judaism on Islam”, p. 156; Wensinck, “Niya”, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s.v.

⁵⁰Eugen Mittwoch, “Entstehungsgeschichte”, p.16; Wensinck, “Salat”, p.493B.

⁵¹Mittwoch, “Entstehungsgeschichte”, p. 17; Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, 2^a ed., 1928, 104 em seu “Salat”, p. 494A.

⁵²Acerca de paralelos cristãos, ver, A. Baumstark, “Juedischer und Christlicher Gebetstypus im Koran”, *Der Islam*, XVI, 1927, p. 229.

fato, Samuel Zwemer, uma eminência em missiologia, chegou a recitá-lo durante uma reunião pública em Calcutá, em 1928, e então concluiu com as palavras “Em nome de Jesus, Amém”. O uso de “Louvado seja Deus”, no começo da *Fatiha* corresponde a uma bênção semelhante existente na liturgia síriaca.

As bênçãos sobre Maomé vêm após o ritual de oração básico (*rak'a*) e são, obviamente, um acréscimo à adoração judaica e cristã. A oração termina com o adorador voltando-se para a esquerda e para a direita e dizendo: “Haja paz sobre vocês” Esta forma também é usada para concluir a oração judaica principal⁵³, enquanto que a “passagem da paz” é frequentemente incluída na celebração da eucaristia cristã.

A oração da sexta-feira é mencionada em sura 62:9, onde o dia é chamado de “o dia da Assembléia” (*yawm al-jum'a*), que tem o mesmo significado que o nome hebreu *yom hakkenisa* para o *sabbath*⁵⁴. O desenvolvimento destas orações durante o Período *Ymayyad* (661-750 A.D.) pode ter se dado sob a influência cristã⁵⁵. A escolha de um dia a cada semana, de acordo com a tradição, foi um resultado de contatos com judeus e cristãos:

Os judeus, a cada sete dias, têm um dia em que se reúnem [para oração], e os cristãos também o fazem; portanto, façamos o mesmo⁵⁶.

Goitein argumenta que a sexta-feira foi escolhida porque era o dia em que o mercado funcionava em Medina, ocasião em que as pessoas poderiam facilmente vir para a oração⁵⁷. Ao contrário do sábado judaico e do domingo cristão, não era um dia de descanso. Sura 62:9 sugere que eles deixavam seu comércio para comparecer às orações. Diferentemente do relato bíblico da criação, onde Deus descansou no sétimo dia, um procedimento que deveria ser imitado pelos filhos de Israel (Gen. 2:2-3; Ex. 20:8), o Alcorão ressalta que Deus não estava descansando após os seis dias da criação (sura 50:38-37) - um tópico também observado pelos eruditos judaicos.

A vigília noturna não obrigatória (*salat al-lail; tabajjud* significando “despertar” em 17:79/81) é um reflexo da prática ascética cristã síriaca de permanecer acordado (*shahra*⁵⁸). Uma de suas funções é de conceder mérito (especialmente durante o Ramadã, o mês de jejum, que antecede as duas maiores festas anuais)⁵⁹ e desata um dos nós que Satanás amarra no cabelo do indivíduo durante seu sono⁶⁰.

O iman que lidera as orações corresponde ao *shelial hassibbur* da adoração judaica. Em ambos os casos, qualquer pessoa qualificada que pertença à comunidade pode assumir esse cargo.

Significado e função

⁵³Yoma, p.53B, in *The Babylonian Talmud: Seder Mo'ed*, v. 2/5, ed. I. Epstein, trad. de Leo Jung, Londres, The Soncino Press, 1938, p.250.

⁵⁴Goitein, *Studies*, pp. 117-18.

⁵⁵C. H. Becker, “Zur Geschichte des Islamischen Kultus”, *Der Islam*, 3, 1912, pp. 374-99, Hava Lazarus-Yafeh, *Some Religious Aspects of Islam*, leiden, E. J. Brill, 1981, p.40.

⁵⁶Al-Qastallani 2:176 in Goiten, *Studies*, p. 112.

⁵⁷Goiten, *Studies*, pp. 113-14.

⁵⁸Bell, *Origin of Islam*, p. 143; Wensinck, “Salat”, p. 495A.

⁵⁹Ibn Maja, *Siyam*, bab. 68 in Wensinck, “Tahadjjud”, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, p. 559.

⁶⁰Abu Da'ud, *Tatawwu'*, bab.18 in wensinck, “Tahadjjud”, p. 559.

Quando analisamos o significado e a função da oração no islamismo com o propósito de observar o quanto dos seus aspectos se pode adaptar ao culto cristão, nos deparamos com tremendos mal-entendidos entre as duas comunidades. Constance E. Padwick, que tanto trabalhou no sentido de nos levar ao âmago da oração muçulmana⁶¹, mencionou vários livros excelentes sobre oração cristã em árabe:

Quando colocados nas mãos dos muçulmanos (exceto aqueles que foram educados em escolas cristãs), tais livros já demonstraram ser quase ininteligíveis. Além da grande diferença entre a linha de pensamento básica dos leitores muçulmanos acerca de Deus e da oração e a mentalidade dos escritores cristãos, a igreja desenvolveu o seu próprio vocabulário cristão através dos séculos, e mesmo quando utiliza a mesma palavra que um muçulmano, ela pode ter um significado que ele desconheça. O primeiro e mais contundente exemplo deste fato é a própria palavra *salat*, que para o muçulmano significa as orações prescritas para os cinco períodos, e para os cristãos possui diversos significados ricos e minuciosos⁶².

Contudo temos visto muita sobreposição de formas e haveremos de constatar uma sobreposição de significados e funções, de maneira que é possível a compreensão e a adaptação de orações entre as duas comunidades.

Em primeiro lugar, é necessário fazer uma distinção entre a adoração litúrgica em grupo (*salat*), e a invocação pessoal (*du'a*)⁶³ - distinção esta encontrada em ambas as tradições (por exemplo, sura 14:40/42; Mat. 6:6-13; At. 4:24-31). O Islã e os cristãos litúrgicos enfatizam a primeira situação, enquanto os Protestantes não-litúrgicos dão ênfase à segunda. Agora deveremos voltar nossa atenção para os significados e funções ortodoxos/ortopráticos, em lugar dos significados e funções dos místicos sufis e muçulmanos populares.

É forte o conceito de aquisição de mérito através da oração no pensamento islâmico - tanto nas tradições⁶⁴ quanto na prática contemporânea. Recentemente, uma muçulmana síria grávida de nove meses esclareceu: "Na minha condição, o mérito é multiplicado setenta vezes".

O judaísmo desenvolveu um forte legalismo (por exemplo Tobit 12:9), da mesma forma que a igreja pós-apostólica, o que levou Alexander de Hales (d.1245) a dar prosseguimento à doutrina do Tesouro do Mérito. Os protestantes, no entanto, embora reconheçam as recompensas da oração (Mat. 6:5-6) e que o bem pode levar à vida e à aceitação divina (Rom. 2:6; Atos 10:35), não a vêem como um mérito, mas como consequência da fé. A salvação não é vista como um resultado do mérito (Tit 3:5), por isso os protestantes desejavam eliminar esta função da oração.

Os muçulmanos encaravam o *salat* como uma obrigação⁶⁵, embora ele não mais o seja. Dizem que Maomé teria declarado: "o *salat* é o conforto dos meus olhos"⁶⁶. Da

⁶¹Constance E. Padwick, *Muslim Devotions: A Study of Prayer Manuals in Common Use*, Londres, SPCK, 1961, e "The Language of Muslim Devotion", *The Muslim World*, 47, 1957, pp. 5-21, 98-110, 194-209.

⁶²Citado em Samuel M. Zwemer, *Studies in Popular Islam*, Londres, Sheldon Press, 1939, p. 15.

⁶³Ver Louis Gardet, "Du'a", *Encyclopaedia of Islam* (nova ed.), pp. 617-18.

⁶⁴Por exemplo, a oração na mesquita é considerada 25 vezes mais digna de mérito do que em qualquer outro lugar in al-Bukhari, *Sahih*, I, livro 8 (*salat*), capítulo 87, p. 277.

⁶⁵Al-Bukhari, *Sahih*, I, livro 8 (*Salat*), capítulo 1, p.211.

mesma forma, é dito que ele afirmou: “Se um de vocês faz o *salat*, está em conversa confidencial com Deus.”⁶⁷ Ele fortalece a fé: “entre o homem e o politeísmo e a incredulidade encontra-se a negligência do *salat*”⁶⁸.

A oração tem sido descrita como purificadora: “o *salat* é como uma corrente de água doce que corre pela porta de cada um de vocês; dentro dele a pessoa mergulha cinco vezes ao dia; você acha que depois disso algum resquício de impureza vai permanecer?”⁶⁹ Igualmente, lemos: “um *salat* obrigatório é uma purificação para os pecados que são cometidos no intervalo entre este e o seguinte”⁷⁰ Como o salat em si mesmo não inclui penitência, o perdão previamente concedido baseia-se aparentemente no mérito humano e na misericórdia divina. No entanto, é prática comum, antes do pronunciamento da paz final, inserir: “Oh, Deus, perdoe meus [pecados] passados e recentes, meus [pecados] visíveis e ocultos e minhas extravagâncias e aquilo que tu sabes”⁷¹ Além disso, como já vimos, as ablucções possuem um sentido de pureza interior.

A oração ritual inclui muitos aspectos compartilhados pelos cristãos:

1. Testemunho (Eu dou testemunho de que não há deus exceto Deus” na chamada à oração, que contudo, também dá testemunho do apostolado de Maomé; conf. Deut. 6:4).
2. A misericórdia de Deus (“No nome de Deus, o Compassivo, o misericordioso” contido na Fatiha, conf. Sl 86:5 e o uso pré-islâmico destas palavras introdutórias na Arábia do Sul e Central e nos antigos manuscritos arábicos da Bíblia depois de Maomé)⁷²
3. Louvor a Deus (“Louvado seja Deus” contido na Fatiha; conf. o hebraico *Haleliu Yah* e o latim cristão *Alleluia*)
4. Soberania de Deus (“Senhor dos mundos” na Fatiha; conf. *Melek ha 'olam* no Talmude - rei do universo)
5. Julgamento (“Rei do Dia da Prestação de Contas” na Fatiha; conf. Rom. 2:2-3; João 5:22; Mt. 25:34; I Cor. 15:24).
6. Adoração (“A Ti adoramos” na Fatiha; conf. Ex. 24:1. A palavra judaica *hishtahavah* e a grega *proskyneo* indicam prostração)
7. Refúgio (“A Ti clamamos por ajuda” na Fatiha; conf. Sl 46:1)
8. Direção (“Guia-nos no caminho reto” na Fatiha; conf. Sl 31:3; 119:1)
9. A glória de Deus (“Glória ao meu Senhor” no *rukū*, a forma nominal de *sabbaba* é utilizada, emprestada do Hebraico e Aramaico *shabeah* da adoração judaica).
10. A grandeza de Deus (“O Grande” no *rukū*; conf. Sl 48:1)
11. Exaltação de Deus (“O Mais Elevado” no *sujud*; conf. Sl 83:18)
12. Petição e Intercessão (possível no *du'a*; conf. I Tim 2:1)

⁶⁶Ahmad B. Hanbal, *Musnad*, 3: 128, 285 in Wensinck, “Salat”, p.498A.

⁶⁷Al-Bukhari, *Sabih*, I, livro 8 (*Salat*), capítulo 38, p.244.

⁶⁸O muçulmano b. al-Hajjaj, *Sabih Muslim*, tradução de Abdul Hamid Saddiqi, Lahore, Ashraf, n.d., I (*Iman*), tradução, 146, p.48.

⁶⁹Malib b. Anas, *Muwatta*, 9 (*Qasr al-salat fi 'l-safar*), trad. 91 in Wensinck, “Salat”, p. 498A.

⁷⁰Ahmad b. Hanbal, *Musnad*, 2: 229 in Wensinck, “Salat”, p. 498A.

⁷¹Tradição do islâmico, *Adhkaru 'n-Nawawi*, 33 in Padwick, *Muslim Devotions*, p.173.

⁷²Regis Blachere, *Introduction au Coran*, 2^a ed., Paris, G. P. Maisonneuve, 1959, pp.142-44; Y. Moubarac, “Les études d'epigraphie sud-semitique et la naissance de l'Islam”, *Revue des Etudes Islamiques* 25, 1957, pp. 58-61; B. Carra de Vaux e L. Gardet, “Basmala”, *Encyclopaedia of Islam*, nova ed., pp. 1084-1085; Mt Sinai Arabic Codex 151, ed. Harvie Stahl, 2 vols., Leuven, Peepers, 1985.

Obviamente há uma considerável sobreposição de aspectos da oração cristã e muçulmana⁷³. A oração cristã pode incluir muito da oração muçulmana, excetuando as referências a Maomé e, para a maioria dos protestantes, a oração pelos mortos. Isso ficou claro no estudo sobre o *salat* com sua inclusão da Fatiha⁷⁴.

A oração muçulmana não pode incluir a mesma proporção da oração cristã devido às referências a Deus como Pai, a Jesus como Senhor, à Trindade, e à crucificação de Cristo. Embora os muçulmanos possam interpretar erroneamente alguns pontos da oração do Senhor, seu conteúdo encontra ressonância na devoção muçulmana; certa tradição chega mesmo a dizer que Maomé sugeriu uma oração que é obviamente uma livre interpretação da oração do Senhor, excluindo as palavras “Pai Nossa”⁷⁵ iniciais.

A mesquita

Alguns muçulmanos convertidos a Cristo permanecem pelo menos por algum tempo na mesquita assim como os primeiros judeus seguidores de Cristo permaneciam no templo e na sinagoga. Em lugares onde vilas inteiras se converteram a Cristo, a mesquita tem sido reutilizada como igreja. Outros continuaram a adorar da forma que faziam nas mesquitas. A fim de avaliarmos a conveniência dessa abordagem, buscaremos determinar o quanto as mesquitas têm sido influenciadas pelas sinagogas e igrejas, e quais as suas funções e significado.

A palavra para mesquita, *masjid*, vem do aramaico e a raiz do seu significado “adorar” ou “prostrar-se”, encontra-se também na palavra etíope *mesqad*, utilizada para templo ou igreja⁷⁶. No Alcorão é uma palavra genérica, empregada não somente para os santuários muçulmanos, como também para o santuário cristão associado aos Sete Adormecidos de Éfeso (sura 18:21/20) e ao templo judeu em Jerusalém (se adotarmos a interpretação tradicional de sura 17:1). Ibn Khaldun (d.1406) usava essa palavra no sentido genérico, incluindo até mesmo o templo de Salomão⁷⁷. O significado básico de “sinagoga” e “igreja” (*ekklesia*) é reunião, o mesmo que *jami'*, uma palavra que progressivamente veio a ser usada para mesquitas.

Certamente, Maomé sabia acerca de sinagogas e igrejas ou capelas, pois elas são mencionadas no Alcorão (sura 20:40/41). Com a expansão do islamismo, desenvolveram-se várias adaptações com santuários cristãos e judaicos. Em Damasco, a tradição relata que a igreja de São João foi dividida, metade para os muçulmanos e metade para os cristãos. Em qualquer evento, os dois centros de adoração ficavam ao lado um do outro até que a igreja foi incorporada pela mesquita.

Em Hims, na Síria e em Dabil, na Armênia, muçulmanos e cristãos compartilhavam os mesmos prédios. Omar, o segundo califa, edificou uma mesquita no lugar do templo de Jerusalém, onde o Domo da rocha foi posteriormente construído. Muitas igrejas e

⁷³Ver, por exemplo, Padwick acima na nota 60; Kenneth Cragg, ed., *Alive Unto God: Muslim and Christian Prayer*, Londres, Oxford University Press, 1970; Marston Speight, “Muslim and Christian Prayer”, *Newsletter of the Task Force on Christian-Muslim Relations*, Hartford, National Council of Churches and Duncan Black MacDonald Center, no. 12, março 1980, pp.1-3.

⁷⁴Ver Cragg, “A Study in the Fatiha”, *Operation Reach*, [Beirut e Jerusalém], Near East Christian Council, set-out, 1957, pp. 9-18.

⁷⁵Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien* 2 vol., Halle, Max Niemeyer, 1989-1990, 2:386; tradução de S. M. Stern, *Muslim Studies*, Londres, Allen e Unwin, 1971, p. 350.

⁷⁶Jeffery, *Foreign Vocabulary*, pp. 263-64; Pedersen, “Masjid”, p.330A.

⁷⁷*The Muqaddimah*, trad. Franz Rosenthal, 3 vol.; Nova Iorque, Pantheon Books, 1958, II, p. 249.

sinagogas foram transformadas em mesquitas. Era dito aos muçulmanos: “Façam o seu *salat* dentro delas [igrejas e sinagogas]; isto não lhes causará dano”. A transferência dos edifícios foi posteriormente facilitada sempre que eles eram associados com o povo bíblico, que também era reconhecido pelo islamismo. Por outro lado, relata-se que o segundo califa Omar recusou-se a fazer o *salat* na igreja do Santo Sepulcro, para evitar que ela fosse transformada em mesquita⁷⁸.

A mesquita desempenhava várias funções. Prestava-se, primordialmente, para a adoração, mas também era o lugar utilizado para a realização da assembléia política pública ou mesmo para abrigar estrangeiros que precisassem de um lugar para dormir e comer. O culto contava não apenas de orações, mas poderia incluir a repetição dos nomes e louvores de Deus, prática esta observada pelos Sufistas⁷⁹.

O culto na mesquita incluía ainda a recitação do Alcorão. Nisto vemos a evidente influência das religiões monoteístas anteriores. O Alcorão deriva de *qeryana*, palavra síria, que significa “leitura” ou “recitação” da lição das Escrituras pelos cristãos⁸⁰, assim como o *qira'a* muçulmano (a recitação propriamente dita) é o equivalente à *Qeri'a* da sinagoga⁸¹. Os sermões também foram incluídos, especialmente ao meio-dia da sexta-feira. Aparentemente evidência da influência judaica e cristã seria a inclusão da exigência de dois sermões, com o pregador pondo-se de pé, mas fazendo uma pausa para sentar-se antes da segunda parte. Isso corresponderia à prática rabínica de sentar-se enquanto o livro da lei era enrolado, entre a leitura do Torah e dos profetas⁸².

As primeiras mesquitas eram espaços abertos com caramanchões ou tendas, mas logo se modificaram sob a influência cristã. Pilares e outros materiais foram trazidos de igrejas e as tendas foram substituídas por salões sustentados por colunas. O califa Abd al-Malik (646-705) contratou construtores intencionalmente copiando o domo da Igreja do Santo Sepulcro. Seu filho al-Walid (d 715) não apenas contratou arquitetos bizantinos para transformar a basílica de São João Batista em Damasco na Mesquita Umayyad, como ainda utilizou arquitetos cristãos para supervisinar a construção das mesquitas de Meca e Medina. Enquanto inspecionava o trabalho em Medina, um homem idoso sentenciou: “Nós costumávamos construir no estilo das mesquitas; você contrói no estilo das igrejas⁸³”

O minarete pode ter sofrido diversos tipos de influência. Ele não fazia parte das primeiras mesquitas, mas foi incluído quando igrejas tais como a basílica de São João em Damasco se tornaram mesquitas. A igreja possuía uma torre de observação - que é o significado de *manara*, seu nome muçulmano comum. Ele pode ter sido influenciado ainda pelas torres - que serviam de moradia de cristãos ascetas no norte da África, onde elas eram chamadas de *sawma'a* (cela de um santo) e tinham o uso semelhante no Egito e na Síria.

⁷⁸Pedersen, “Masjid”, pp. 330-37.

⁷⁹Gardet, “Dhikr”, *Encyclopaedia of Islam*, nova ed., s.v.

⁸⁰J. Horovitz, “Quran”, *Der Islam*, XIII, 1923, pp. 66-69.

⁸¹Guillaume, p. 156; Theodor Noeldeke, *Geschichte des Qorans*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1961; reimpressão da 2^a ed., Leipzig, 1909, III, pp. 116-248; R. Paret, “Kira'a”, *Encyclopaedia of Islam*, nova ed., s.v.

⁸²Mittwoch “Entstehungsgeschichte”; Becker, “Geschichte”, pp. 374-419, e “Die Kanzel im Kultus des alten Islam”, *Orientalische Studien Theodor Noeldeke zum siebzigsten Geburtstag*, ed. Carl Bezold, 2 vol., Giessen, Alfred Toepelmann, 1906, 2:331-52; al-Bukhari *Sahih*, 2 (*Jum'a*), cap. 28, p.24; Wensinck, “Khutba”, *Encyclopaedia of Islam*, nova ed., s.v.

⁸³F. Wuestenfeld, *Geschichte der Stadt Medina*, Goettingen, 1860, p. 74 in Pedersen, “Masjid” 339B-340A.

O *mibrab* (um nicho indicando a direção da oração) não fazia parte das primeiras mesquitas. Nas igrejas, era um nicho principal que poderia conter o trono do bispo ou uma imagem ou figura de um santo. A literatura islâmica confirma que ele foi copiado das igrejas. Ele chegou a sofrer oposição até por ter sido herdado das igrejas e foi comparado com altares como sendo o lugar mais santo. É neste lugar que o iman fica de pé. As igrejas que se transformaram em mesquitas, como a Hagia Sophia, em Istambul, com freqüência tiveram que alterar seu interior para indicar o *mibrab*. Um orfanato da Igreja Católica Romana em Kabul, no Afeganistão, supervisionado pelo muçulmano S. de Beaurecueil, possuía duas orientações de forma que cristãos e muçulmanos pudessem cultuar no mesmo local.

O *minbar* é provavelmente uma palavra de origem etíope e significa “assento, cadeira”. As tradições indicam que o idealizador original foi um cristão copta ou bizantino. 'Amr, companheiro de Maomé, que conquistou o Egito, mandou construir um em sua mesquita, cuja origem era tida como cristã. Obviamente, ele correspondia ao púlpito cristão.

A plataforma (*dakka*) da qual o *mu'adhdhin* faz a chamada à oração é encontrada nas grandes mesquitas. Existe também um *kursi* (uma plataforma de madeira com um assento e um suporte para colocar o Alcorão). O assento é para o leitor (*qari, qass*). Frequentemente, a água para as ablucões ficava em uma bacia (*fisqya* ou *piscina*, que na Mishna e em síriaco é *piskin*). Ao contrário das igrejas, a colocação de figuras e imagens é eliminada das mesquitas. O uso de tapetes remonta a Maomé, que utilizou um pequeno tapete urdido com folhas de palmeiras⁸⁴.

É interessante mencionar que Rabbi Abraham, que herdou a posição de “líder dos judeus” quando da morte de seu pai Maimonides em 1237, ordenou que os travesseiros fossem retirados das sinagogas, e que fossem utilizados tapetes e esteiras de oração. Ele acreditava que o islamismo (especialmente os sufistas) haviam preservado muitas práticas da antiga sabedoria judaica, tais como o uso deles, além do prostrar-se e o ajoelhar-se, as imersões rituais e as orações noturnas.

Visto que o Islã engloba todo um estilo de vida, e tradicionalmente não havia separação entre “religião” e “política”, as funções da mesquita eram, e em uma menor escala ainda o são, mais abrangentes do que as da maioria das atuais igrejas. No princípio, o califa ocupava a função de líder do *salat* e pregador (*khatib*) da comunidade e alojava-se no *minbar*. Nas províncias, os governadores desempenhavam, semelhantemente, uma ampla função, administrando “justiça entre o povo” e o *salat*. A mesquita servia ainda como corte judiciária. Alguns juízes da época, durante um julgamento, sentavam-se ao lado do *minbar* ou na praça ao lado da mesquita - práticas associadas às igrejas⁸⁵.

Para determinar até que ponto os muçulmanos convertidos a Cristo podem continuar cultuando em uma mesquita ou em um contexto similar, precisamos definir a função das mesquitas e das igrejas. As mesquitas modernas são mais parecidas com as capelas cristãs (onde as pessoas somente cultuam) do que com as igrejas locais (onde as pessoas também se tornam membros), embora muitas mesquitas nos Estados Unidos também tenham assumido esse último papel. A comunidade cristã primitiva se aplicava ao ensino, comunhão, partir do pão, oração, manifestação de sinais e milagres, compartilhar e louvar a Deus. Eles continuaram a freqüentar o templo regularmente, mas partiam o pão em suas

⁸⁴Pedersen, “Masjid”, pp. 343-46; al-Bukhari, *Sahih*, I, livro 8 (*Salat*), capítulos 20-21, 54, pp. 232-32, 254-55.

⁸⁵Al-Bukhari, *Sahih*, 9, livro 89 (*Abkan*), capítulos 18-19, pp. 209-11; Pedersen, “Masjid”, pp. 347-48; Adam Mez, *The Renaissance of Islam*, trad. S. Khuda Bakhsh e D. S. Margoliouth, Londres, Luzac, 1937, p. 233.

casas (At. 2:42-47). Nisto temos pelo menos um precedente para a continuação do culto anteriormente realizado de uma maneira incompleta, visto que os novos crentes lembravam a morte de Cristo (o complemento do culto) em suas casas. Paulo continuou a frequentar a sinagoga e o templo até que foi expulso (por exemplo, em At. 19:8-9; 21:26-30). Tiago, de igual modo, também cultuava na sinagoga ou em um lugar que era assim chamado (Tiago 2:2).

Pilar 3: Dar esmolas (zakat)

O *zakat* é a oferta obrigatória de esmolas, que é uma determinada porcentagem que varia de acordo com tipos diferentes de propriedade (dois e meio por cento, na maioria dos casos) e é distribuída aos necessitados. O Alcorão especifica quem deve receber os vários tipos de esmolas, como os pais, parentes, orfãos, os pobres, os necessitados, viajantes, e aqueles que trabalham com as esmolas [coletando-as], aqueles cujos corações devem ser conquistados pela amizade, escravos, pessoas endividadas, e para os propósitos de Deus (2:115/211; 9:60). *Zakat* é uma palavra emprestada do Aramaico, que originalmente era um termo genérico usado para virtude, mas que veio a ser utilizado para dádivas de caridade, uma substituição compreensível visto que dar esmolas era considerado como particularmente virtuoso. É possível encontrar a mesma troca de significados no Alcorão, de virtude no sentido genérico (suras 87:14; 92:18) para oferta de esmolas (sura 7:156/155; 21:73).

Saqada é uma palavra utilizada no Alcorão que significa dar esmolas. Ela também procede da palavra hebraica *seqada* ou *sedeq*, que quer dizer “honestidade” ou “justiça”, mas era empregada pelos rabinos como “ofertar esmolas”. A relação entre as ações de justiça (*sedeq*) e o cuidado pelos pobres já pode ser percebida em Daniel 4:27. A palavra *sadaqa* é utilizada de duas maneiras no Alcorão e nas tradições. Em primeiro lugar, como sinônimo de *zakat* (esmolas obrigatórias) no Alcorão (sura 9:58-6, 103/104-104/105) e nas tradições (onde al-Bukhari fala sobre *sadaqa* em seções no *zakat*). Em segundo lugar, *sadaqa* é utilizada para dádivas voluntárias (por exemplo, 2:263/265-264/266), algumas vezes chamada *sadaqat al-tatawwu'* (dádivas da espontaneidade).

O 'Ushr é um dízimo sobre o ganho cobrado para assistência pública. Era semelhante aos dízimos sobre a terra da lei mosaica (Lev. 27:30-33; Num. 18:21-26). Em alguns lugares, metade era destinada aos pobres e metade ao governador.

As esmolas tinham grande importância em todas as três religiões monoteístas. O Alcorão faz uma distinção clara entre crentes, que dão esmolas (suras 8:2-4; 23:1-4) e descrentes, que não o fazem (sura 41:7/6). Há uma considerável preocupação de que essas ofertas sejam dadas aos pobres (sura 9:60) - preocupação esta encontrada no Velho Testamento (Deut. 15:11; Prov. 19:17) e no Novo Testamento (Mat. 6:1-4; 25:35-46).

Há uma série de paralelos entre o Alcorão e a Bíblia. Um deles tem a ver com o não ser visto por outras pessoas (sura 4:38/42) em uma situação que sugere que estão sendo dadas esmolas. Semelhantemente, Jesus afirmou: “Quando pois deres esmola, não faças tocar trombeta diante de ti, como fazem os hipócritas... para serem glorificados pelos homens.” (Mat. 6:1-4). No Alcorão, contudo, é permitido que se dêem esmolas em público: “Digam aos meus servos que crêem, que eles... contribuam daquilo que lhes temos provido, em segredo ou em público” (sura 14:31/36). Ele afirma: “Se você anunciar sua oferta voluntária, fará bem; mas, se você a ocultar e der aos pobres, fará melhor” (sura 2:271/273). O mais eminente teólogo islâmico, Abu Hamed al-Ghazali (d.1111) chegou a

argumentar no *Ihya* que há muito a ser dito acerca de esmolas, sejam elas oferecidas em oculto ou publicamente, dependendo das circunstâncias e da intenção.⁸⁶

Outro paralelo entre o Alcorão e a Bíblia relaciona-se com a atitude e a conduta que acompanha a dádiva de esmolas. Sura 2:262/263 declara: “Aqueles que empregam sua riqueza no caminho de Deus e a seguir não praticam a censura e a injúria, sua recompensa está com o Senhor.” Paulo fala acerca da importância da atitude em II Cor.9:7 : “Cada um contribua...não com tristeza ou por necessidade: porque Deus ama ao que dá com alegria” (Ed. Rev. e Atualizada).

Outro paralelo ainda entre as duas Escrituras relaciona-se com a recompensa de Deus. Embora o Alcorão advira que não se deve dar com o objetivo de receber mais (74:6), há promessa de recompensa: “Aquilo que você der de esmolas desejando o favor de Deus...recebe muitas vezes mais em recompensa” (sura 30:39/38). A recompensa é comparada à multiplicação do milho quando plantado (sura 2:261/263).

Igualmente, em Prov. 19:17, encontramos a promessa: “Ao Senhor empresta o que se compadece do pobre, e ele lhe pagará o seu benefício.” Jesus também afirmou: “Dai, e ser-vos-á dado” (Lc. 6:38). Ao jovem rico cujo apego à fortuna o impediu de seguir a Jesus, foi dito: “vai, vende tudo o que tens e dá-o aos pobres, e terás um tesouro no céu; e vem, e segue-me” (Mat. 19:21, Ed. Rev. e At.). Jesus sabia que “onde estiver o vosso tesouro, aí estará também o vosso coração”

Há um ponto em que as esmolas realizam uma função com a qual os Protestantes não concordariam. O Alcorão afirma:

quem quer que a ela [legítima retribuição] renuncie como oferta voluntária (*sadaqa*), isto lhe servirá de expiação (*kaffara*) [por seus próprios pecados]... a expiação [por quebra de juramentos] é alimentar dez pessoas pobres... ou vesti-los, ou libertar um escravo...a expiação [por caçar durante a peregrinação] é alimentar pessoas carentes (sura 5:45/49, 89/91, 95/96).

O Cânon Católico Romano tem um ensinamento semelhante nos livros apócrifos: “as esmolas expiam o pecado” (Ecclius 3:30), e “as esmolas livram da morte e evitam que as pessoas passem para as trevas (Tobias 4:7)

Alguns dos pais da igreja também associaram a oferta de esmolas ao perdão dos pecados. A segunda epístola atribuída a Clemente de Roma assevera: “Dar esmolas é excelente como penitência pelo pecado; o jejum é melhor que a oração, mas dar esmolas é melhor que ambos... dar esmolas alivia o pecado” (16:4). Cipriano, Atanásio, Jerônimo e Agostinho também associavam as esmolas ao perdão dos pecados⁸⁷.

Muito mais poderia ser dito acerca da função do *zakat* dentro da economia muçulmana contemporânea⁸⁸, mas, sob uma perspectiva cristã, precisamos atentar para o fato de que Jesus esperava que isso fizesse parte regular da prática do fiel (Mat. 6:3), e Tiago classificou o cuidado com os órfãos e as viúvas em suas aflições como parte da religião que é pura e imaculada diante de Deus (1:27). Ressalta-se ainda que toda a oferta do cristão deveria ser uma resposta de gratidão a Deus pelo seu “dom inefável” (II Cor. 9:11-15).

⁸⁶Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya 'Ulum al-Din*, livro I, cap. 5, seção 4, pp.219-21.

⁸⁷Masson, *Le Coran*, p. 608 e n.3.

⁸⁸Ver, por exemplo, John Thomas Cummings, Hossein Askari e Ahmad Mustafa, “Islam and Modern Economic Change” *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, ed. John L. Esposito, Syracuse: Syracuse University Press, 1980, pp.25-47.

Pilar 4: Jejum (*sawm*)

O jejum é tido como uma característica daqueles que se submetem a Deus - isto é, muçulmanos verdadeiros (sura 33:35). Muitos cristãos, contudo, crêem que isso é errado, ou pelo menos não é sábio guardar o jejum do Ramadã⁸⁹. A fim de avaliarmos esse aspecto, como fizemos com os demais pilares, precisamos observar as raízes, o significado e a função do jejum muçulmano e cristão.

As palavras empregadas pelos muçulmanos, *sawn* e *sijam*, possuam originalmente um significado diferente no árabe: “estar em repouso”. No uso judeu-aramaico, contudo, elas já significavam “jejuar”, o que sugere que esta foi a raiz do uso muçulmano. Tal conexão tem base no Alcorão, que faz da prescrição ao jejum uma continuação da prescrição aos recipientes anteriores da revelação (sura 2:183/179). As traduções são ainda mais específicas:

O Profeta veio a Medina e viu judeus jejuando no dia de *'Ashura*. Ele então lhes perguntou: “O que é isso? Eles lhe disseram: “Este... é o dia no qual o Senhor resgatou os filhos de Israel dos seus inimigos. Por isso Moisés jejuava neste dia.” O profeta falou: “Nós temos mais consideração a Moisés do que vocês”. E assim o Profeta jejuou neste dia e ordenou aos muçulmanos que jejassem nele⁹⁰.

O primeiro ano de jejum em Medina foi de “poucos dias”, aparentemente os dez dias de penitência que culminavam com o Dia Judaico da Exiação - *'Ashura* (o “décimo” em hebraico-aramaico), palavra utilizada pelos muçulmanos. Era também um período em que os piedosos se isolavam no local de adoração - uma prática que foi posteriormente incorporada pelos muçulmanos nos dez últimos dias do Ramadã e chamada de *i'tikaf*, quando o jejum prescrito era feito naquele mês.

Outras práticas também são semelhantes às leis do Judaísmo. A abstinência de comida e bebida durante o dia, mas não à noite, era judaica⁹¹. Mesmo nos tempos bíblicos, algumas vezes, essa prática era realizada (Juiz. 20:26; II Sam. 1:12; 3:35). De igual forma, o Alcorão declara: “Coma e beba até poder distinguir, no amanhecer, o fio branco do fio preto” (sura 2:187/183). Sua origem está na Mishna judaica⁹².

O jejum desempenha um papel significativo no judaísmo e no cristianismo - incluindo aqueles de longos períodos como o mês de Ramadã. Moisés, Elias, e Jesus jejuaram or quarenta dias e noites (Deut. 9:9, 18; I Reis 19:8; Lc 4:1-2). Jesus esperava que as pessoas jejassem (Mat. 6:16-18), e Paulo jejuava com freqüência (At. 13:2; II Cor. 6:5; 11:27). O jejum era enfatizado pelos pais da igreja, e o jejum ou auto-negação de quarenta dias da Quaresma chega a ser mencionado no Concílio de Nicéia em 325.

Quando observamos os significados e funções do jejum islâmico e cristão, encontramos muitos paralelos e algumas diferenças. Para o muçulmano, o jejum é, acima de tudo, um ato de obediência, pois é uma ordenança para ele (sura 2:183/179). Em segundo lugar, é um ato de comemoração da “descida” dos primeiros versos do Alcorão

⁸⁹Donald R. Richards, “A Great Missiological Error of Our Time: Keeping the Fast of Ramadan - Why We Shouldn’t” *Seedbed* 3, 1988, pp. 38-45.

⁹⁰Bukhari, *Sahih*, 3, livro 31 (*sawm*), cap. 70, p. 124.

⁹¹W. O. El Oesterly e G. H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue*, Londres, Pitman and Sons, 1907, pp. 326, 404.

⁹²*The Talmud of Jerusalem*, I (Berakhoth), cap.1, par. 5, p. 15.

no 27º dia do mês de Ramadan (sura 44:1-5/4). Em terceiro lugar, ele adquiriu nas tradições, um sentido de contrição e perdão que é mais proeminente na tradição judaico-cristã. Uma delas declara: “todos os pecados são perdoados àquele que guarda o Ramadan com uma fé sincera e esperando uma recompensa de Deus”. Outra afirma: “Quando começa o mês de Ramadan, os portões do céu são abertos e os do inferno, fechados”. A referência aos portões do céu sendo abertos baseia-se aparentemente na velha prática judaica de orar quando os portões do templo eram abertos, pois aquele era um momento propício⁹³. Esta mesma conotação de perdão encontra-se nos jejuns para expiação (suras 2:196/192; 15:89/90, 95/96). Tal conceito é muito evidente nos exemplos bíblicos (Deut. 9:25-29; Ex. 32:30; Neem. 1:4-6; 9:1-2; Mat. 12:41), assim como no Torah⁹⁴. Semelhantemente, a Igreja Católica Romana tem usado o jejum como penitência e preparação antes da missa e em preparação para a Semana Santa.

As noites do Ramadan são um período de alegria e celebração, e freqüentemente, as ruas são decoradas durante o mês. Embora nos tempos bíblicos o jejum fosse realizado para expressar tristeza (por exemplo, II Sam. 1:11-12), ele também podia ser uma ocasião de alegria (Zac. 8:19).

Os cristãos receberam advertências acerca do mau uso do jejum (Mat. 6:16-18; Lc. 18:10-14), mas Jesus esperava que seus discípulos jejuassem (Mc. 2:18-20). É interessante que Paulo inclua o fato de ter passado fome como uma das privações que suportou, “não dando nós escândalo em coisa alguma” (II Cor. 6:3). A não observância do jejum é considerada como um ato irreligioso pelos muçulmanos. Deus perguntou aos israelitas: “jejuastes vós para mim, mesmo para mim? (Zac. 7:5, ed. Rev. e At.). Precisamos fazer esta pergunta a nós mesmos.

Pilar 5: Peregrinação (*Hajj*)

Não daremos muita ênfase à peregrinação, visto que ela foi uma adoção e reinterpretação de rituais pagãos. As tradições deixam isso claro. Aisha, esposa de Maomé, por exemplo, relatou como os pagãos costumavam entrar em um estado consagrado (*ibram*) no nome do ídolo Manat. Por honrarem àquele ídolo, eles não realizavam o ritual de peregrinação entre as colinas de al-Safa e al-Marwa na Kaaba até que o Alcorão esclareceu que elas eram agora símbolos de Deus (sura 2:158/153)⁹⁵.

A despeito de sua origem pagã, muitos dos seus elementos foram os mesmos adotados por Deus para dar ensinamento aos seus filhos de Israel. A palavra *hajj* corresponde ao hebraico *bag*, empregada em Salmo 81:4 (v. 3 no inglês) para um sacrifício realizado quando da reunião dos israelitas em Jerusalém. Da mesma forma, a palavra *qurban*, frequentemente utilizada para descrever a festa do sacrifício durante a peregrinação, é empregada como “oferta” ou “consagrado” em Levítico e Números.

Ordena-se que os muçulmanos realizem a peregrinação uma vez na vida se possível, do mesmo modo que os israelitas deveriam ir a Jerusalém três vezes por ano. Uma dessas ocasiões, a Festa dos Tabernáculos, tem uma série de semelhanças com o *Hajj* - como por exemplo, andar ao redor do santuário (Sl. 26:6), do modo como os muçulmanos o fazem ao redor da *kaaba* e ficar de pé na presença de Deus como ato de adoração.

⁹³Al-Bukhari, *Sabih*, 3, livro 3 (*sawn*), caps. 5-6, pp. 69-70; Goitein, *Studies*, p. 100.

⁹⁴*The Torah, A New Translation of the Holy Scriptures*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1902, p. 212.

⁹⁵Al-Bukhari *Sabih*, 6, livro 60 (*tafsir*), cap. 284, pp.262-63.

O conceito de que a mesquita de Meca é *haram* (lugar sagrado restrito aos muçulmanos - sura 9:28) corresponde ao pátio dos gentios para os gentios, que não podiam entrar no templo. Meca é considerada o lugar do juízo final, como Jerusalém. Abraão é associado ao Kaaba, da mesma forma que os judeus o associam ao Monte Moriá sob a área do templo. A Kaaba possui uma cobertura (*kiswa*), que é substituída anualmente, assim como a do tabernáculo. A direção da oração para muçulmanos e judeus tem sido no sentido de seus respectivos santuários. Assim como o templo possuía um local para as ablucções, a mesquita de Meca possui a água *zam zam*, complementada posteriormente. Assim como os peregrinos muçulmanos vestem uma indumentária branca quando em estado de consagração, o sumo sacerdote, igualmente trajava roupas santas (Lev. 16:4). De igual forma, o cabelo não é cortado quando se está em estado de consagração, como era o caso do voto de Nazireado, descrito na Bíblia (Num. 6:5).

Se todos esses elementos foram usados por Deus como forma de ensinar o seu povo, não poderiam eles servir outra vez como lições, no momento em que Ele reúne para Si mesmo um novo povo? As lições não serão mais em Meca. Como Jesus disse à mulher de Samaria, a adoração não será mais restrita a lugares específicos (João 4:20-24). Deus, contudo, se valeu de peregrinações para ensinar ao povo lições concernentes à Sua Santidade e à unidade deles como povo. Precisamos encontrar maneiras de fazer o mesmo.

Reutilizações atuais dos pilares

A situação que estamos considerando acontece em um país muçulmano que tem por muitos anos contado com a presença de missionários e igrejas. Pouquíssimas conversões têm acontecido na comunidade muçulmana; quase todos os crentes pertenciam a outro grupo religioso.

Há cinco anos atrás, a igreja respondeu a uma catástrofe natural, enviando vinte casais cristãos para ministrar no local, apenas um deles procedia de um contexto muçulmano. Seu trabalho foi apreciado, mas seus vizinhos muçulmanos não aceitavam a comida que eles lhes ofereciam. Consideravam que durante o preparo da mesma, os cristãos estavam “impuros”, por não terem se banhado (*ghusl*) de manhã, quando poderiam ter mantido relações sexuais na noite anterior. Ao mudarem seus hábitos quanto ao banho, seus vizinhos muçulmanos comeram sua comida. Os cristãos eram chamados de anjos devido ao seu trabalho, mas continuavam a ser considerados como “irreligiosos” por não realizarem as orações rituais (*salat*). Mesmo quando Deus miraculosamente respondeu suas orações, seus vizinhos não vieram a Cristo, até que os cristãos foram vistos fazendo as orações rituais.

Há menos de três anos atrás, uma abordagem mais contextual foi adotada com a ajuda de algumas pessoas que haviam estudado no Fuller School of World Mission. Tão somente muçulmanos convertidos trabalhavam nas vilas, e desde então muitos milhares têm respondido. Deus utilizou diversos fatores juntamente com a contextualização. O Novo Testamento havia sido traduzido, utilizando o vocabulário muçulmano ao invés de palavras de outra religião, e foram vendidas cópias por todas as vilas. Catástrofes naturais haviam ocorrido e haviam sido interpretadas como julgamento divino, e os casais cristãos haviam respondido com um ministério holístico. Estes cristãos haviam orado pelos doentes, pelas catástrofes naturais e por relacionamentos pessoais, e Deus havia respondido com grande poder. Os muçulmanos que se opuseram às conversões chegaram a ser acometidos por enfermidades.

Um fator importante foi o bom conhecimento do Alcorão que alguns dos líderes cristãos possuíam. Os muçulmanos acreditavam que Maomé seria um intercessor no Último Dia⁹⁶. Os cristãos argumentavam contra isso, perguntando se eles poderiam encontrá-lo mencionado pelo nome, no Alcorão, desempenhando este papel. Os cristãos demonstraram que apenas aquele que é aprovado por Deus pode interceder (suras 19:87/90; 20:109/108; 53:26/27). O *Injil* (evangelho), com o qual o Alcorão concorda, declara que Deus aprovou Jesus (Mat. 3:17; Mc 1:11; Lc. 2:22) e afirma que ele é o único mediador entre Deus e a humanidade (I Tim. 2:5). Isso é compatível com a crença muçulmana popular de que Jesus voltará como um sinal da Hora do Julgamento - crença esta baseada em sura 73:61.

Quando questionados acerca de sua atitude em relação ao Alcorão, os cristãos respondiam que ele havia sido elaborado para o povo de Meca e das vilas vizinhas, de acordo com sura 6:92: “Este é o Livro que temos revelado, uma bênção e uma confirmação para os que estiveram diante dele, e que a Mãe das Cidades [Meca] possa ser advertida e aquelas que a circundam.” Algumas vezes, outros versos foram usados para provar que o Alcorão era para Meca⁹⁷ e para os árabes⁹⁸. Quando argüídos acerca de sua atitude em relação a Maomé, diziam que ele foi um profeta para os árabes, de acordo com os mesmos versos e outros⁹⁹. Historicamente, esta é uma interpretação válida de parte do Alcorão, mas posteriormente Maomé considerou sua missão como universal (sura 34:28/27¹⁰⁰).

Embora, atualmente a velha prática do debate tenha sido considerada contraproducente, pelo menos em certo grupo de vilas o líder convocou os seguidores de Jesus para defender sua posição, em um debate contra quatro eruditos religiosos. Um porta-voz muçulmano deu início: “Nós, o povo desta região, somos muçulmanos... Ouvimos que vocês vieram aqui para que nos tornássemos cristãos, que é uma religião estrangeira, uma religião de infiéis”. Aqui, “cristão” se define como “estrangeiro” e um estado de “incredulidade”; por isso o convertido se recusava a ser chamado de cristão e dizia que nada tinha a ver com os cristãos existentes no país (que originalmente haviam pertencido a uma comunidade religiosa diferente).

O seguidor de Jesus declarou-se um “muçulmano”. Isso gerou uma discussão entre “irmãos” acerca do que era ser muçulmano. O seguidor de Jesus afirmou que de acordo com o Alcorão, um muçulmano é aquele que “se submeteu completamente à vontade de Allah”. Ele mostrou, no Alcorão, este termo empregado com esse significado (2:112/106; 3:64/57), onde ele também é utilizado para descrever os discípulos de Jesus (5:111,112). Desta forma, ele estava tecnicamente dentro das exigências, no sentido de que ele havia completado sua submissão a Deus através de Cristo, embora historicamente, é claro, a palavra tenha sido restringida àqueles que seguem a mensagem trazida por Maomé. Os

⁹⁶Isto poderia estar baseado em 20:109/108; 34:23/22 e 43:86, mas Maomé não é nominalmente mencionado.

⁹⁷Suras 43:7/5 e 43:44/43, que dizem isto claramente, e 27:91/93; 28:85; 37:149 e 43:31/30 que podem referir-se a Meca, mas não são tão claros.

⁹⁸Suras 12:2; 13:37; 16:103/105; 20:113/112; 26:195; 39:28/29; 41:3/2, 44; 42:7/5; 43:3/2; 44:58 e 46:12/11. Os cristãos ressaltaram ainda que o Alcorão era destinado a pessoas que não haviam tido nem um admoestador anterior(32:3/2; 34:44/43; 36:6/5) nem um livro anterior (34:44/43; 43:21/20).

⁹⁹Para os pagãos ou gentios (62:2) e para um povo ou “meu povo” (13:30/29; 25:30/32; 38:4/3 e 43:44/43).

¹⁰⁰Suras 4:79/81 e 7:158/157 também podem ser vistas com um sentido universal, mas não necessariamente.

seguidores de Jesus vieram a ser chamados de “crentes” - um termo mais semelhante ao dos seguidores originais do “caminho”, antes de haverem sido denominados “cristãos” em Antioquia.

Após assegurar-se de que o seguidor de Jesus acreditava no julgamento final, o portavoz muçulmano perguntou: “Você acredita que Maomé é o mediador do dia do julgamento final?” O seguidor de Jesus respondeu: “O Alcorão diz isso?” Quando os quatro eruditos não conseguiram mostrar um verso que claramente dissesse isso, a notícia se espalhou e muitos decidiram seguir a Jesus.

Normalmente, as decisões são feitas em grupos. O líder anunciou que outro encontro seria realizado no mês seguinte. Se os eruditos vencessem, os seguidores de Jesus deveriam aceitar o islamismo. Em contrapartida, se eles perdessem, ele e seus familiares iriam seguir a Jesus. Em outra situação, um líder místico sufista ouviu durante uma mensagem na Sexta-feira Santa que o véu do Santo dos Santos foi rasgado de alto a baixo. Ele gritou: “Por que eu deveria ainda me importar com a lei, se Jesus abriu o Santo dos Santos?” Ele está levando seus discípulos a seguirem a Jesus. Tentativas têm sido feitas, no sentido de preservar as unidades sociais, batizando-se pessoas tão somente quando o cabeça da família também se batiza.

As conversões estão seguindo um padrão, pelas redes de ligações entre familiares, amigos e colegas de trabalho. Quando vilas inteiras se convertem, a mesquita permanece como centro de culto. Os professores de sua nova fé são sustentados pelo povo local, do mesmo modo como os *imams* da mesquita.

Casais de muçulmanos convertidos desenvolveram um ritual de oração que segue o padrão muçulmano, mas que expressa sua nova fidelidade a Deus, através de Jesus. A oração da manhã começa com a habitual “intenção” (*niya*) de orar, mas acrescenta “no nome de meu Senhor e Salvador Jesus Cristo”, antes da tradicional exclamação “Deus é maior” (*Allahu akbar*). No primeiro *rak'a* (o ritual básico que é repetido) o Salmo 23 ou qualquer outra passagem bíblica é recitada. O restante do *rak'a* segue as posturas tradicionais e louvores a Deus, embora “todo o louvor a Jesus Cristo” possa ser substituído pelo primeiro *rak'a*.

Recita-se a Oração Dominical no segundo *rak'a* e mais outra passagem, se desejado. Após dois *rak'as*, o fiel acrescenta as ações de graça: “Por favor, dá-me a graça de te adorar desta maneira até a tua (de Cristo) segunda vinda.” A seguir, as costumeiras saudações e bênçãos são dadas àqueles que estão à direita e à esquerda do fiel. Sugere-se um período para o *du'a* (oração espontânea) para intercessão e petição. O *iqama* (que normalmente inclui uma afirmação do apostolado de Maomé) é alterado para:

Deus é amor. Deus é amor.
E todos os louvores pertencem a Deus.
Presente. Presente diante de Deus.
Presente. Presente no nome de Jesus Cristo.

As quatro orações diárias restantes, mais alguns *rak'as* adicionais nesses momentos, seguem o mesmo esquema com diferentes passagens das Escrituras indicadas para cada um¹⁰¹. Após a oração noturna, sugere-se uma oração especial com três *rak'as*. No primeiro, João 1:12 é recitado e seguido por:

¹⁰¹Sl 24:1-6; 25:1-7, 8-14, 15-22; 26:1-8; 34:1-8; 91:1-7; 92:1-8; 134:1-3; 136:1-9; 139:1-6; 141:1-5; 145:1-5; Isa. 61:1-3; Mt. 5:3-12; Jo. 1:1-5; II Cor 5:18-19; Gal. 3:26-29; Ef. 1:3-8, 11-14; Fil. 2:5-11; Col 1:15-20; Tít 2:11-14; Heb. 2:1-4, 10-12; II Ped. 1:5-9; e Apoc. 5:9-10, 12-13.

Oh Deus todo-Poderoso, a experiência que tens me dado de ser teu filho por meio da fé em Jesus Cristo e aceitando-o como meu Salvador pessoal, concede a mesma experiência às vidas dos _____ milhões de muçulmanos de _____.

No segundo *rak'a*, recita-se João 3:16, com a seguinte oração:

Oh Deus, a experiência que tens me dado de ter a vida eterna por meio de tua oferta de graça no Senhor Jesus Cristo, eu reinvindico a mesma experiência no nome de Jesus Cristo para as vidas de _____ milhões de muçulmanos de _____. Por favor, atenta para isto.

O Salmo 117:1-2 é recitado no *rak'a* final. Na conclusão, leva-se algum tempo em intercessão pelo país, autoridades governamentais, crentes e seus líderes, vizinhos, parentes e por si próprio.

* * *

Nós vimos que os chamados “pilares do islamismo” foram, em sua maioria, usados por judeus e cristãos e, com algumas adaptações, estão sendo usados de novo. As formas, significados e funções destes pilares têm sido similares o suficiente para permitir que isso ocorra. Contudo, muitos fatores poderiam enfraquecer os e fazê-los ruir, juntamente com aquilo que eles sustentam. Um deles é a dificuldade para se treinar a liderança para um movimento tão criativo e que tem crescido com rapidez. Outro problema é como construir pontes para outros segmentos da igreja sem inibir seu crescimento. O declínio da Igreja Nestoriana dá um testemunho, sem palavras, dos resultados do isolamento.

Um terceiro problema é como reutilizar formas muçulmanas sem que os significados muçulmanos sejam mantidos, como o mérito. Um quarto problema é como evitar uma contextualização ossificada que iniba a maturidade - aparentemente, um problema dos crentes judeus para os quais a epístola dos Hebreus foi escrita. A despeito dos riscos, estamos vendo Deus abençoando a revitalização desses pilares em nossos dias, enquanto eles servem de sustentáculo para a nova fidelidade a Deus em Cristo.

Aquilo que está acontecendo pode ser ilustrado pela Hagia Sophia, uma igreja de quatro séculos que era próxima aos seus fundamentos Judaicos e Ortodoxos. Sobre seus pilares estava um domo onde havia uma pintura da face de Cristo. Os muçulmanos a transformaram em uma mesquita - alterando a direção da oração, acrescentando os nomes de heróis muçulmanos, e fazendo pinturas sobre alguns dos mosaicos cristãos. No domo, sobre a face de Cristo, eles pintaram as palavras do Alcorão: “Deus é a luz do céu e da terra” (sura 24:35). Os mesmos pilares continuaram a sustentar esse testemunho. Se os artesãos cuidadosamente removessem sua pintura, como o fizeram de algumas das outras figuras cristãs, eles poderiam ver novamente “a luz...para iluminação do conhecimento da glória de Deus, na face de Jesus Cristo” (II Cor. 4:6). Os mesmos pilares continuariam a sustentar tudo isso.

As Contribuições do Messianismo para uma Hermenêutica Missiológica

C. Timóteo Carriker¹

“A persistência do messianismo não tem igual na história”
João Lúcio Azevedo

Preciso começar com um testemunho do meu envolvimento pessoal e acadêmico com o assunto. Nasci e fui criado dentro duma sociedade conhecidamente caracterizada pelo complexo messiânico. As raízes históricas deste complexo são altamente religiosas, derivando de dois movimentos revivalistas de grande impacto, que ainda marca a vida religiosa estadunidense.² Mas sua manifestação contemporânea mais expressiva se secularizou, se evidenciando na política e no folclore³. Eu fui criado dentro deste clima geral e cultural. Além disto, no início dos anos 70, eu me envolvi com um movimento carismático, dominado por líderes que ocupavam papéis, às vezes, quase-messiânicos. Estas duas influências, uma geral e outra específica, me forneceram uma certa perspectiva émica sobre o messianismo.⁴

Quanto ao envolvimento acadêmico, em 1988 tive a oportunidade de passar oito meses unicamente pesquisando e estudando a literatura acadêmica existente a respeito de movimentos messiânicos e milenaristas em várias épocas históricas e em diversos continentes.⁵ Eu me espantei com a semelhança de certas características entre os vários

1 Timóteo Carriker é Professor de Missiologia no Seminário Presbiteriano do Sul em Campinas, SP e Professor Visitante no Centro Evangélico de Missões em Viçosa, MG.

2 Exemplos disto variam desde a auto-promoção de muitos tele-evangelistas, até as estratégias paternalistas e mais sutis de muitas entidades missionárias estadunidenses que recusam relacionamentos de verdadeira parceria com órgãos eclesiásticos nacionais concretos para quem há uma prestação de contas.

3 Exemplos clássicos incluem os heróis fictícios dos livros en quadrinhos como Super Homem e o Batman, ou os heróis de televisão que também possuem poderes geniais ou sobrenaturais, atuam sozinhos, representam o bem, são homens solteiros (as heroínas deste gênero nunca tiveram o mesmo sucesso) de valores tradicionais e sempre salvam a pátria.

4 Emprego o termo messianismo nesta reflexão como abreviatura da referência mais precisa de messianismo milenarista. Definições aparecem posteriormente no texto.

5 O autor examinou aproximadamente 250 artigos e livros.

grupos, apesar das suas diversas origens e situações históricas. Ao mesmo tempo, me deparei com a complexidade de análise por cientistas sociais e a dificuldade em chegar a consenso quanto às definições para conceituar adequadamente o fenômeno e as causas que levam ao seu surgimento.

Digo isto logo de início, como uma apologética pela limitação metodológica deste estudo. Antes duma reflexão analítica e conclusiva, apresento um estudo sintético, afirmativo e sugestivo. O espaço disponível nesta revista e a complexidade do assunto não permitem outra alternativa.⁶ Ao mesmo tempo, e a despeito da metodologia empregado, procurarei desenvolver um estudo integrativo. Neste caso, procuro integrar alguns paradigmas⁷ recentes

6 Também não pretendo relatar a história de algum movimento messiânico. Este relatos foram muito bem documentados em outros lugares e, de novo, o espaço não permite sua repetição. Veja, por exemplo, BARRETT, David. *Schism and Renewal in Africa: An analysis of six thousand contemporary movements*. Londres e Nairobi, Oxford University Press, 1968; COHN, Norman R. C. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and Its Bearing on Modern Totalitarian Movements*. segunda edição (primeira, 1957). Nova Iorque, Harper & Row, 1961; DELLA CAVA, Ralph. *Miracle at Joazeiro*. Nova Iorque, Columbia University Press, 1970; FESTINGER, Leon, Henry W. Riecken and Stanley Schachter. *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*. Nova Iorque, Harper & Row, 1964; LANTERNARI, Vittorio. *As religiões dos oprimidos. Um estudo dos modernos cultos messiânicos*. Tradução de G. G. De Souza do original italiano (*Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, 1960). São Paulo, Editora Perspectiva, 1974; MONTEIRO, Duglas T. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo, Duas Cidades, 1974 e “Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado.” in *História Geral da Civilização Brasileira*. tomo III, v. 2, de B. Fausto. Rio de Janeiro, Difel, 1978; NEGRÃO, Lírias Nogueira and Josildeth Gomes Consorte. *O messianismo no Brasil contemporâneo*. São Paulo, FFLCH-USP/CER, 1984; PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *O messianismo no brasil e no mundo*. segunda edição revisada do original de 1965. São Paulo, Alfa-Omega, 1977 e “Messias, taumaturgos e dualidade Católica” *Religião e Sociedade* 10:83-92, 1983; PESSAR, Patricia R. “Unmasking the Politics in Religion: The Case of Brazilian Millenarianism,” *The Journal of Latin American Folklore* 7, 1981 e “Millenarian movements in rural Brazil: prophecy and protest,” *Religion* 12:187-213, 1982; QUEIROZ, Maurício Vinhas de. *Messianismo e Conflito Social: A Guerra Sertaneja do Contestado*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1966; RIBEIRO, René. “Brazilian messianic movements” in *Millennial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious Movements*. editado por S. L. Thrupp. segunda edição do original de 1962. Nova Iorque, Schocken Books. pp. 55-69, 1970; SIEGEL, B. J. “Contestado rebellion, 1912-16: a case study in Brazilian messianism and regional dynamics” *Journal of Anthropological Research* 33:202-213, 1977; VENEU, Marcos Guedes. “A Cruz e o Barrete. Tempo e história no conflito de Canudos,” *Religião e Sociedade* 13/2: 38-56, 1986; WILSON, Bryan R. *Magic and the millennium: a sociological study of religious movements of protest among tribal and third world peoples*. Nova Iorque, Harper & Row, 1973; e WORSLEY, Peter. *The Trumpet Shall Sound: A Study of “Cargo” Cults in Melanesia*. segunda edição do original de 1957. Nova Iorque, Schocken Books, 1968.

7 Thomas Kuhn, que introduziu o conceito de “mudanças paradigmáticas” na ciência, esclareceu recentemente o que quis dizer por paradigma. Para ele, um paradigma é um experimento arquítípico ou uma “solução dum problema” que implicitamente define como os cientistas devem compreender a realidade. Os cientistas constroem sistemas elaborados de teoria e de metodologia em cima dum

do campo da física (a teoria de caos) e da filosofia das ciências (as formas não lineares de causalidade) com as contribuições mais sólidas das ciências sociais. Neste empreendimento repleto de ciladas procurarei distinguir e documentar consensos bem conhecidos pelos pesquisadores, pontos ainda problemáticos, e minhas próprias sugestões. **Um primeiro propósito** deste estudo, então, é de contribuir para a conceituação teórica da temática,⁸ especialmente, para os cientistas sociais. Desta forma, proponho um **estudo hermenêutico**. Ao mesmo tempo quero demonstrar que o assunto é de grande valia para uma teologia contextual.

Durante pelo menos duas décadas, cientistas sociais e historiadores brasileiros têm valorizado a pesquisa dos movimentos messiânicos no Brasil, contribuindo significantemente para uma compreensão da transformação estrutural, configuracional e simbólica que estes movimentos realizam no seu ambiente social.⁹ No campo teológico, o mesmo não é verdade.¹⁰ Ou existe ignorância deste fenômeno tão significante para a formação religiosa popular e a transformação social e política, ou referem-se ao messianismo prejuridicamente. Por sua vez, o perjúrio se baseia em mal compreensões e imprecisões de definição. O *segundo e maior propósito* desta reflexão, então, é levar as contribuições das pesquisas pelos cientistas sociais à pauta do discurso teológico. Desta forma, proponho uma reflexão missiológica.

Algumas Caricaturas Icônicas

O messianismo é frequentemente estereotipado como um epifenômeno, um sintoma ou pretexto de algo mais sinistro.¹¹ Surgem popularmente as seguintes caricaturas: Primeiro, o messianismo é concebido como um contágio para ser isolado em quarentena (e.g., os

paradigma, mas estes sistemas nunca podem ser formalmente explicados. Dependem, em última análise das perspectivas subjetivas do experimento paradigmático (“Profile: Reluctant Revolutionary. Thomas S. Kuhn unleashed ‘paradigm’ on the world” in *Scientific American*, vol 264, nº 5 (maio de 1991), pp. 14-15.

8 A importância da teorização adequada para a compreensão dum dado objeto de estudo foi destacada pelo filósofo da ciência, Karl Popper: “A crença de que podemos começar com pura observação apenas, sem nada no sentido de teoria, é absurdo....A observação sempre é seletiva. Ela precisa dum objeto escolhido, uma tarefa definida, um interesse, um ponto de vista, uma problemática...[um] ponto de vista...para o cientista [é fornecido] pelos seus interesses teóricos, o problema específico sob investigação, suas conjecturas e antecipações, e as teorias que ele aceita como um tipo de pano de fundo: seu quadro de referência, seu ‘horizonte de expectativas’” (citado em STENT, W. R. “An Interpretation of a cargo cult” *Oceania* 47:187-219, 1977).

9 Veja nota 5.

10 As exceções incluem: HOORNAERT, Eduardo e Riolando Azzi, Klaus vander Grijp e Benno Brod. História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo. (Primeira Época.) segunda edição do original de 1977. Petrópolis, Editora Vozes, 1979; HAUCK, João Facundes e Hugo Fragoso, João Oscar Beozzo, Klaus van der Grijp e Benno Brod. História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo. (Segunda Época: A Igreja no Brasil no Século XIX.) Petrópolis, Editora Vozes, 1980; HOORNAERT, Eduardo. A Formação do Catolicismo Brasileiro: 1550-1800. Petrópolis, Editora Vozes, 1978; MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O Celeste Porvir. A Inserção do Protestantismo no Brasil. São Paulo, Edições Paulinas, 1984.

11 MONTEIRO, Os errantes do novo século, p. 12, PESSAR, “Unmasking the Politics in Religion”, p. 97.

mórmons marginalizados para Utah no final do século passado). Segundo, é visto como areia movediça que deve ser cercada para ninguém chegar perto (e.g., os Shakers americanos no início do século XIX, ou as campanhas noticiárias atuais contra a Igreja da Unificação). Terceiro, alguns consideram o messianismo como uma fervura lenta que precisa ser vigiada (e.g., a vigilância pela polícia de Catherine Théot em Paris entre 1793 e 1794). Movimentos messiânicos são considerados também como um tumor para ser lancetado (e.g., o aprisionamento belga de Simão Kimbangu e seus primeiros discípulos entre 1921 e 1957 e o sequestro inglês do profeta Birsā no nordeste da Índia em 1895). Finalmente, este movimentos são tratados às vezes como explosões que precisam ser contidas (e.g., a guerra alemã contra o Maji Maji entre 1905 e 1906 e a preempção hoje pelo governo jamaicano da música rastafariana).

Estas avaliações negativas consideram o messianismo milenário como uma loucura coletiva perigosa, uma fantasia paranóica, uma descarga de profunda ansiedade e uma delusão cultivada pelo desespero. É compreendido como abortivo por natureza, tendo embutido nele o fracasso inevitável, já que faz falsas promessas.¹²

Definições Preliminares:

Apesar da persistência destas caricaturas, os estudiosos, contrapondo-se a elas, começam a notar algumas características comuns entre as centenas de movimentos messiânicos espalhados histórica e geograficamente. Surge, inclusive, um certo consenso quanto a sua definição. Portanto, diante das mal compreensões do assunto acima mencionadas, será necessária fazer uma série de distinções.

Crenças versus movimentos

É preciso, inicialmente, distinguir entre *movimentos* messiânicos milenaristas e *crenças* messiânicas milenaristas.¹³ O primeiro se refere a um movimento coletivo de libertação dum conjunto catastrófico de condições atuais, de esperança na salvação, promovidas por um profeta que acredita ser divinamente chamado segundo uma inspiração místico-extática, geralmente um sonho ou uma série de visões: um movimento que pretende reverter a ordem atual injusta do mundo, cuja reversão se realizará numa perspectiva escatológica como um retorno para uma época (tempo) primordial e paradisíaca ou a chegada a uma terra (espaço) prometida.¹⁴

12 TALMON, “Millenarian movements”, pp. 192ss. Uma perspectiva mais positiva dos movimentos messiânicos enfatiza seu realismo permeante e a sua racionalidade inerente, embora oculta. São integrativos em todos os níveis, individual e coletivo. A natureza revolucionária do messianismo faz com que seja um agente potente de transformação. Ela também ajuda a estabelecer uma ruptura para o futuro e assim serve como uma ponte entre o passado e o futuro. Também liga a religião à política.

13 A terminologia utilizada pelos pesquisadores deve ser compreendida como ferramentas mnemônicas, e não delimitações críticas.

14 Para outras definições importantes, veja: 1) da perspectiva da história das religiões, LANTERNARI, “Messianism: Its Historical Origin and Morphology,” p. 70; 2) da perspectiva antropológica, CURRY, Donald E. “Messianism and Protestantism in Brazil's Sertão,” Journal of Inter-American Studies and World Affairs 12(1970):416; 3) da perspectiva da antropologia simbólica, NEGRÃO E CONSORTE, O messianismo no Brasil contemporâneo, pp. 153s e PESSAR, “Unmasking the Politics in Religion”, p. 111; e da perspectiva histórica e sociológica, QUEIROZ, Messianismo e conflito social, p. 287ss,

As *crenças* messiânicas milenaristas podem existir sem o movimento, mas o último sempre se inicia necessariamente pelo primeiro. “A comunidade sempre se organiza em torno do mito, mas o mito pode existir durante um longo período sem provocar qualquer movimento”.¹⁵

O pensamento messiânico

O pensamento messiânico possui certas características comuns apesar da sua diversidade histórica, étnica e estrutural. Primeiro, quando se preocupa mais com o Fim, é mais catastrófico; quando se preocupa mais com um Mundo Novo, é mais utópico. Em ambos os casos, há um processo de duas fases: a da redenção precedida por um catástrofe pré-milenar.¹⁶

Segundo, o pensamento messiânico é metafórico e numerológico. Os profetas milenários são colportores de sistemas simbólicos regionais. Terceiro, enquanto teoricamente adjunto à escatologia, na prática o pensamento messiânico escrutina mais o presente donde surgem questões urgentes de agência humana. Quarto, o pensamento messiânico mantém simultaneamente duas percepções do tempo, uma linear e uma cíclica, combinando as conceituações históricas e míticas do tempo.¹⁷

Quinto, assim como movimentos messiânicos enfocam lugares dourados, o pensamento messiânico enfoca eras douradas. Sexto, este pensamento procura leis de correspondência histórica entre o individualmente humano e o universalmente humano e discerne um padrão de eras históricas que prometem compleição e recapitulação. Sétimo, apesar do que se fala frequentemente, o pensamento messiânico, em última análise, é otimista. Oitavo, o pensamento messiânico se caracteriza pela homeopatia. Muitos profetas milenários alegam possuir poder terapêutico que se estende do corpo humano doente até o corpo político doente.

Nono, o pensamento messiânico é tanto inclusivo quanto exclusivo, partindo dum base particularista e atribuiente. O povo de Deus está por dentro e os profanos por fora. Décimo, às vezes o pensamento messiânico se caracteriza pelo curto ou médio prazo (o imediatismo e a urgência), e às vezes pelo longo prazo (adiamento). Décimo primeiro, às vezes ele é hipernomiano, com uma ênfase forte na disciplina pessoal, e às vezes é antinomiano, enfatizando o abandono do domínio próprio. E finalmente, sempre há uma orientação para o sobrenatural, pelo menos uma vez, no surgimento dum movimento.¹⁸

As fontes do pensamento messiânico são comumente de dois tipos: um fenomenológico e um histórico. Há dois reservatórios fenomenológicos profundos: um nomenal (aquel que é concebido ou pensado através da razão e não pelos sentidos) e gnóstico e o outro, fenomenal (aquele que é conhecido pela observação, os sentidos e a

PEREIRA DE QUEIROZ, “Messianic myths and movements” Diogenes 90 (1975), p. 78, e O messianismo no brasil e no mundo, p. 383.

15 PEREIRA DE QUEIROZ, “Messianic myths and movements” p. 79; cf. O messianismo no brasil e no mundo, p. 46s.

16 Muitas destas características são elaboradas por TALMON, “Millenarian movements”, pp. 174-79.

17 TALMON, ibid. p. 173, PEREIRA DE QUEIROZ, O messianismo no brasil e no mundo, pp. 403ss. Também sua percepção do tempo em que vive é pós-histórica, às vezes até pós-mítica.

18 WILSON, “Millenialism in comparative perspective,” in Comparative Studies in Society and History vol. 6(1963), pp. 94, 98.

experiência imediata) e nomotético (referindo-se ao abstrato, ao recorrente e ao universal: formulando afirmações gerais ou leis científicas).

Quando os reservatórios se esvaziam um no outro — quando os matemáticos aludem ao conhecimento secreto, ou quando contempladores aludem às leis da física (como ocorreu no sul da China durante o século V, na Europa Ocidental durante o século XVII, e na América do Norte durante o século XX) — o milenarismo cresce fortemente. A alquimia e a astrologia, a física nuclear e a genética molecular compartilham com a magia cabalística e com a ioga tântrica uma apreciação pelas técnicas de predição e mutação. Popularmente contrastados aos “fanáticos” milenários, cientistas e místicos, de fato, têm sido essenciais à continuação do pensamento milenário; eles preservam uma preocupação intensa pelos processos de transformação e a pulsão do tempo.¹⁹

A fonte histórica do pensamento messiânico é dominada por duas constelações. A primeira é a fluente zoroastriano-judaico-grego-cristã. A outra é a hinduista-budista-taoista-confuciana.

Comum à estética milenária em todas as religiões mundiais é um cenário notável: uma inauguração calma e um final sedicioso para cada divisão da peça teatral; a circulação de dois protagonistas perto do Fim, um imperial, o outro sacramental; e um tempo no Fim que é na mesma instância um número bisado, um intermezzo, e um abrir das portas. O milenarismo permanece, portanto, em contraste com o pessimismo moderno que pinta miniaturas de devasso global, mas ainda não monta nenhum panorama dum mundo futuro maravilhoso. Embora as enchentes, as pragas, a fome ou a guerra possam provocar visões de morte coletiva, os milenaristas prometem mais que uma predição precisa de catástrofe. Prometem uma terra erguida além da segurança para a graça. Quando são mais catastróficos, os milenaristas insistem que uma tragédia clássica deve ser enfrentada com luta somente para alcançar uma era genuinamente boa. Desta convicção de drama derivam-se aqueles rituais socialmente descomprometedores de ruptura — a obscenidade, a nudez, o jejum, o celibato, a rebelião — tão coincidentes nos movimentos milenários. Quando são mais utópicos, os milenaristas desenfatizam o pesadelo do ato final: a terra será transformada pela mera unanimidade. Através do evangelismo, da profecia, e de técnicas de tradução (fala em línguas, escrituras poliglotas, malas diretas computorizadas), as pessoas abraçarão, diante do desespero local, a mesma fé. Uma fé singular, calorosamente anunciada, deve vincular uma comunidade universal cuja própria existência efetuará a harmonia, a santidade, e a segurança há muito procuradas. Um tempo de crise então se transforma em tempo de redenção.²⁰

19 SCHWARTZ, “Millenarianism. An overview” in *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 9. editado por M. Eliade. Nova Iorque, MacMillan, 1987. pp. 522.

20 SCHWARTZ, *ibid.*, p. 524.

As características dos movimentos messiânicos

As características dos movimentos messiânicos são divididas em dois tipos: as comuns, mas não essenciais por um lado, e as constantes e essenciais por outro. As características comuns mas não essenciais²¹ incluem: 1) a revelação divina, uma ética nova e uma esperança renovada; 2) o entusiasmo ou a ruptura com tabus e a violação de convenções que liberam energia emocional, que por sua vez é canalizada para dentro do movimento e fornece um renascimento simbólico enquanto o movimento denuncia a ordem vigente; 3) o crescimento acelerado; 4) o gerenciamento e a cooperação; 5) a organização e a ordem; 6) operações econômicas extraordinárias²²; 7) a autoctonia e 8) a iniciativa, a autoridade e o exercício de força.

Além destas características comuns, os movimentos messiânicos são constante e essencialmente²³: 1) coletivos; 2) dirigidos para este mundo (veja Figura 1 abaixo²⁴); 3) iminentes; 4) totais²⁵ e 5) últimos. Cohn afirmou que o milenarismo é um mito de salvação que é coletivo, terrestre, iminente, total e sobrenatural.²⁶ Assim ele distingue-o do utopianismo e do socialismo revolucionário que não se caracterizam pelo preparo para a salvação. Enquanto todos os três possuem um caráter político, no milenarismo este caráter deriva grandemente da sua inspiração no milênio.²⁷

21 Cf. TURNER, “A new field in the history of religions,” *Religion: Journal of Religion and Religions* 1(1971), pp. 15s e TALMON, “Pursuit of the Millennium: The Relation between Religious and Social Change,” Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach. editado por W. Lessa e E. Vogt. segunda edição. Nova Iorque, Harper and Row. pp. 522-537. reimpressão de Archives Européennes de Sociologie, III (1962):125-148, 1965. pp. 526-529.

22 A organização varia de efêmera e amórfica (a maioria) até o tipo seita, razoavelmente estável, segregada, e exclusiva.

23 Cf. TALMON, “Millenarian movements”, pp. 166ss; PEREIRA DE QUEIROZ, O messianismo no brasil e no mundo, pp. 30ss.

24 WILSON, “Millennialism in comparative perspective,” pp. 94ss.

25 O milenarismo se referiu originalmente não a um estado final, mas a um de transição. Um elemento cósmico sempre está presente. O milenarismo se caracteriza por uma busca pelo tempo perfeito e pelo espaço perfeito. Cf. SHEPPERSON, George. *The Comparative Study of Millenarian Movements*” in *Millennial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious Movements*. editado por S. L. Thrupp. segunda edição do original de 1962. Nova Iorque, Schocken Books, 1970. pp.44-52; THRUPP, S. L., ed. *Millennial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious Movements*. segunda edição original de 1962. Nova Iorque, Schocken Books, 1970. pp. 11s, 22; TALMON, “Millenarian movements” p. 174; e PEREIRA DE QUEIROZ, O messianismo no brasil e no mundo, p. 403.

26 “Medieval millenarism: its bearing on the comparative study of millenarian movements” in *Millennial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious Movements*. editado por S. L. Thrupp. segunda edição do original em 1962. Nova Iorque, Schocken Books, 1971, pp. 31. Mas TALMON, “Millenarian movements”, nega que a intervenção sobrenatural seja comum ao milenarismo.

27 Cf. THRUPP, *Millennial Dreams in Action*, pp. 11ss, TALMON, *ibid.*, pp. 198ss; e BARKUN, *Disaster and the Millennium*. NEW HAVEN, Yale University Press, 1974, p. 8.

Figura 1:
O Quadro de Wilson

	<i>Ultra-mundano</i>	<i>Mundano</i>
<i>Coletivo</i>	religiões tradicionais	movimentos milenários
<i>Individualista</i>	grupos “evangelicais”	seitas gnósticas

A Dinâmica

Até este momento, a nossa descrição dos movimentos messiânicos tem sido relativamente estática. Isto é típica da análise sociológica, especialmente das perspectivas sociológicas funcionalistas²⁸ e estruturalistas²⁹. Estes movimentos (repare o termo “movimentos”), porém, não são estáticos. Somente podem ser compreendidos em referência a razão e ao alvo do seu desenvolvimento. E são justamente estes os pontos mais debatidos entre os pesquisadores. Creio que alguns descobrimentos pela física na área de teorias de caos, e a percepção maior pela filosofia da ciência na área de sistemas de causação ajudam muito a avançar este debate. Mas primeiro, resumimos os diversos modelos pelos pesquisadores do processo de desenvolvimento dum movimento messiânico.

O processo

Utilizando paradigmas da psicologia social, Anthony Wallace elaborou, nos anos 60, um modelo para descrever o desenvolvimento de movimentos de revitalização.³⁰ Embora não tenha tratado especificamente de movimentos messiânicos, este modelo influenciou a elaboração de outros modelos posteriores. Uma comparação de alguns destes modelos revela

28 WILSON, “Millennialism in comparative perspective,” pp. 111s, sugere um programa para a análise funcionalista de novos movimentos religiosos durante várias fases do seu desenvolvimento. Uma observação dele em particular merece atenção:

Quando a autoridade constituída fracassa na sua reivindicação de legitimidade, a ruptura deve prosseguir, e embora isto não seja em si uma questão primária, parece ser um ponto significante no desenvolvimento de alguma nova reivindicação de autoridade...O fracasso sucessivo de autoridade, tanto a tradicional quanto a ‘importada’, pode ser altamente conducente para a busca por uma autoridade transcendente — um messias infalível e supremo.

29 Prof. Maria Isaura Pereira de Queiroz (O messianismo no brasil e no mundo) fornece a melhor análise conhecida pelo autor da organização social interna de inter- e intra-configuração social dos movimentos messiânicos em relação ao contato cultural. Ela observa que quando sociedades mantêm uma estrutura social estável, os movimentos messiânicos não aparecem (p.145). E quando aquelas estruturas não são estáveis, três tipos de reações surgem para resolver a crise: a formação de sociedades globais, uma configuração interna ou uma formação e configuração de sociedades globais (p. 368). A elaboração por Pereira de Queiroz é essencial à compreensão da estrutura e configuração de movimentos messiânicos.

30 “Movimentos de Revitalização” traduzido pelo Centro Evangélico de Missões em 1984 do original “Revitalization movements” American Anthropologist 58(1956):264-281.

um consenso essencial de opinião apesar da terminologia variada e as divisões diferentes entre as fases de desenvolvimento analisadas. A figura seguinte procura sintetizar estes modelos:

Figura 2:
O Desenvolvimento de Movimentos Messiânicos

<i>Schwartz</i>	<i>Stanner</i>	<i>Monteiro</i>	<i>Pessar</i>	<i>Pereira de Queiroz</i>	<i>Wallace</i>	<i>Smelser</i>
		a ordem passada	tese: a ordem dominante		velho estado estável	
expansão	tentativa de absorver o conteúdo do contato cultural	o desencanto	antítese: a liminalidade e a separação	contato entre duas culturas	tensão individual	tensão estrutural
				espera messiânica	distorção cultural	distorção das facilidades da situação e de agentes mobilizadores e de normas e de valores
adstringência	tentativa de organizar uma solução para os problemas provocados pelo contato cultural	o reencanto	síntese: a <i>communitas</i> eterna	tentativa de realizar o paraíso terrestre e o surgimento dum messias	revitalização	reconstrução de valores
				organização dos adeptos no grupo		e de normas e de agentes mobilizadores e de facilidades da situação
	(fracasso)			espera e reformulação do mito	novo estado estável	

A causalidade

Uma das finalidades de identificar as fases de desenvolvimento dos movimentos messiânicos é tentar isolar a causa do seu surgimento. E é justamente neste ponto que há menos concordância científica em relação a movimentos de revitalização em geral, dos quais

os movimentos messiânicos participam. Inglis chega até a negar a possibilidade de explicar as causas específicas e suficientes do surgimento destes movimentos, a não ser por uma certa disposição cultural para este fenômeno.³¹ Oosterwal expressa um pessimismo semelhante, mas por outros motivos. Ele aponta para a qualidade *sui generis* da religião e afirma que os fatores sociológicos são mais “catalizadores” que causas.³²

Os cientistas sociais, seguindo o modelo das ciências exatas, notoriamente se preocupam com a compreensão de causa e efeito daquilo que escrutinizam. Enquanto a causalidade é do interesse do missiólogo, este também se preocupa com a teleologia (tradicionalmente fora do campo de investigação científica), ou o *propósito* do fenômeno social que estuda. Mantendo em foco tanto a investigação científica de causas quanto a ponderação teleológica de propósitos, e com a ajuda das ciências exatas, creio haver possibilidade de chegar a uma interpretação mais acurada dos movimentos messiânicos.

Considerações teóricas referentes à causação

Quando se trata das causas de movimentos messiânicos e outros movimentos de revitalização, de modo geral as pressuposições filosóficas se baseiam excessivamente em sistemas fechados cartesianos de causação. Pressupõe-se que a causação seja de natureza linear e equilibrada. Por linear, quer dizer que a causa gera um efeito e que este não retorna para aquela. São fenômenos distintos, sendo o efeito necessariamente posterior à causa. Por equilibrado, quer dizer que o efeito é proporcional à causa. Este tipo de causação fornece uma base importante para as leis da física clássica, aliás para as ciências exatas em geral. Existe, entretanto, um outro tipo de causação grandemente ignorado pelas ciências sociais³³, mas cada vez mais reconhecido pelos físicos (na lei da entropia), pelos biólogos (nos sistemas organísmicos), e pelos químicos (nas reações de difusão molecular): a causação não-linear de não equilíbrio. Alicia Juarrero Roqué observa:

Enquanto os fenômenos atemporais bem como os fenômenos temporais mas linearmente organizados podem ser explicados pelo modelo dedutivo-nomológico (tal como aquele usado pelas ciências exatas), os fenômenos com uma *história*, e em particular, as ações, podem ser melhor explicados hermeneuticamente porque eles são não-linearmente organizados.³⁴

Um exemplo deste último tipo de causação é a organísmica (e.g., o crescimento dum árvore). Não como a causação mecânica segundo a qual somente uma força *externa* ao corpo poderá causar uma mudança, na causação organísmica, um fim físico (neste caso, a finalidade

31 Cf. JARVIE, L. C. “Theories of Cargo Cults: A Critical Analysis” *Oceania. A Journal Devoted to the Study of the Native Peoples of Australia, New Guinea, and the Islands of the Pacific* 34 (1963), pp. 1-31, 108-136, e a resposta de STANNER, W. E. H., *The South Seas in Transition*. Sydney, 1953.

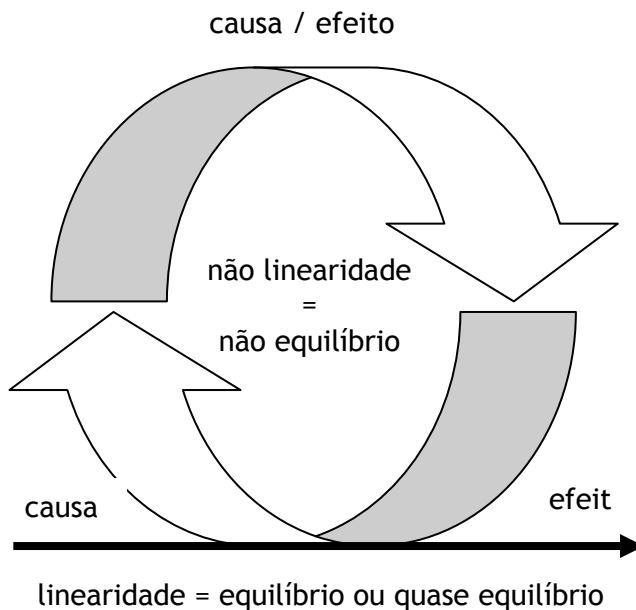
32 Cf. RIBEIRO, “Brazilian messianic movements”, pp. 64s.

33 Na raiz desta ignorância está uma dificuldade pelos cientistas sociais de desenvolver uma teoria coerente do tempo. Tal teoria, segundo Alvin Toffler no prefácio do best-seller internacional *Order Out of Chaos*, poderá abranger várias disciplinas, desde a ciência política até a dinâmica de grupos e a psicologia interpessoal (PRIGOGINE E STENGERS, *Order Out of Chaos, Man's New Dialogue with Nature*. Nova Iorque, Bantam Books, 1984, p. xvii).

34 ênfase acrescentada, “Non-linear phenomena, explanation and action” in *International Philosophical Quarterly*, vol. XXVIII, nº 3 (setembro de 1988), p. 247.

biológica) é tanto causa quanto efeito e assim pode ser propriamente denominado final (veja a Figura 3 a seguir).³⁵

Figura 3:
A linearidade, o equilíbrio, e a Causação



De acordo com o físico e filósofo de ciências russo, e ganhador do prêmio Nobel em 1977, Ilya Prigogine, todos os sistemas contêm subsistemas que estão continuamente “flutuando”. Às vezes, uma única flutuação ou uma combinação delas pode ser tão poderosa, que como resultado de *feedback* positivo, quebra a organização preexistente. Neste momento revolucionário, “o momento singular” ou “o ponto de bifurcação”,³⁶ é impossível prever a direção que a mudança tomará. O sistema pode se desintegrar em “caos” ou dar um salto para

35 GILL, Jerry, “Mediated meaning: a contextualist approach to hermeneutical method” in The Asbury Theological Journal, vol. 43, nº 1 (1988), p. 33, cita o psicólogo social, George Herbert, que disse que os processos ou respostas orgânicos constituem o objeto para o qual eles são respostas.

36 As perspectivas ganhas da teoria do caos são indispensáveis para entender estes “momentos singulares”. Num sistema caótico, o efeito sempre é desproporcional à causa. O matemático francês, Henri Poincaré, no início do século, reconheceu que um fenômeno fortuito e imprevisível pode ocorrer em sistemas onde uma mudança pequena no presente causa uma mudança muito maior no futuro. Para mais estudos em português sobre caos, veja a série de artigos publicado na FOLHA DE SÃO PAULO em 3, 10, 17, 24 de novembro e 1, 8, 15 e 22 de 1989; GLEICK, James, “A face oculta do caos” em Superinterresante (setembro de 1989), pp. 18-29 e o livro do mesmo autor, Caos, a criação de uma nova ciência, Editora Campus, Rio de Janeiro, 1989. A discussão contemporânea pode ser acompanhada através de inúmeros artigos na revista americana, Scientific American.

um novo nível mais alto e mais diferenciado de “ordem”, ou de organização que Prigogine chama de “estrutura dissipativa”.³⁷

Como resultado de causação organísmica, então, surgem estruturas dissipativas. Estas exigem autocatálise³⁸, auto-organização e são irredutivelmente *históricas*. Seguindo a analogia da termodinâmica de não-equilíbrio, estas estruturas manifestam verdadeira criatividade e emergência. Isto é, os processos dissipativos se organizam em estruturas estáveis que, por sua vez e depois de alcançar uma fase crítica de não-equilíbrio, podem assim evoluir em estruturas mais altas e meta-estáveis.

Mais uma observação referente às estruturas dissipativas: dentro de estados estáveis (a termodinâmica de equilíbrio), os modelos dedutivo-nomológicos funcionam muito bem. Mas entre os estados, nas transições recursivas—tais como as estruturas dissipativas—sómente resta a narrativa *ex posto*, mais análoga à dialética na hermenêutica sobre a relação entre “as partes” e “o todo”.³⁹

Movimentos messiânicos como estruturas dissipativas

A contribuição maior do presente estudo é a sugestão de que os movimentos de revitalização em geral, e os movimentos messiânicos especificamente são estruturas dissipativas sociais que, ao invés de representar aberrações sociais patológicas, fornecem a *possibilidade* através dos seus mecanismos configuracionais para a transformação estrutural duma organização preexistente. Como estruturas dissipativas, estes movimentos podem ou se desintegrar em caos ou dar um salto para uma nova organização mais alta e mais diferenciada de ordem.

Algumas observações por cientistas sociais ajudam a sustentar esta tese. Neil Smelser, por exemplo, reparou que não há determinantes típicos e específicos para movimentos orientados para novos valores⁴⁰, tais como movimentos messiânicos. Nenhum fator possui um papel abstrato. O desdobramento temporal ou a seqüência destes movimentos não corresponde necessariamente a uma prioridade lógica de determinantes.⁴¹ A Figura 4 tenta demonstrar este processo seguindo o paradigma de causação não-linear e de não-equilíbrio. Resumindo o processo de desenvolvimento dos movimentos messiânicos que a Figura 2 documenta a quatro—stress, desordem, reordem, e coesão—temos o seguinte esquema. Primeiro, o stress ou a tensão cultural afasta o movimento do equilíbrio estrutural que caracteriza a organização preexistente, dando-lhe um valor matemático negativo ($-y$), enquanto os futuros seguidores

37 As estruturas físicas ou químicas são denominadas dissipativas porque, comparadas com as estruturas mais simples que substituem, exigem mais energia para sua sustentação.

38 cujo produto é necessário para o processo em si, cuja não-linearidade leva via instabilidade para a irreversibilidade.

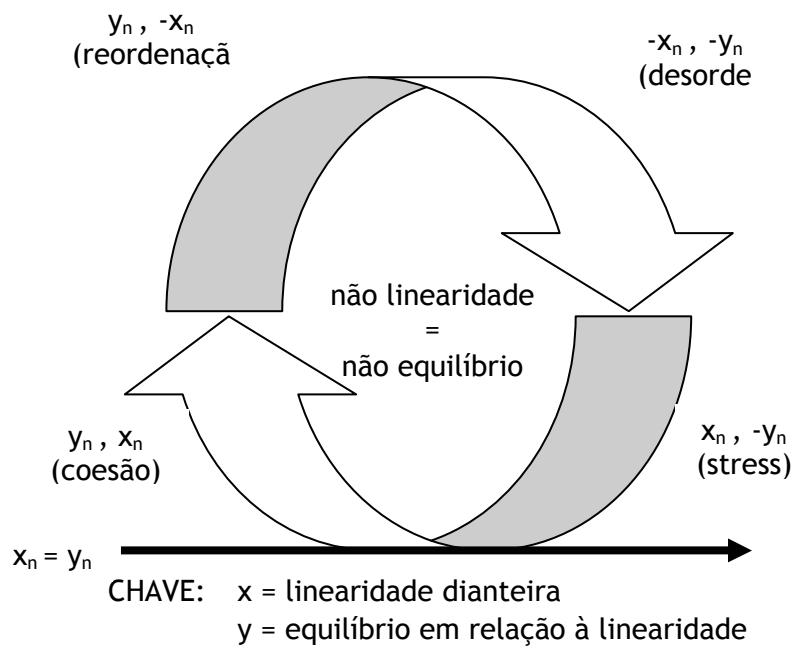
39 Roqué 1988:250s. A teoria do caos estabelece um novo desafio para a perspectiva reducionista em que um sistema pode ser compreendido pelo seu desmantelamento e o estudo das suas partes. O caos demonstra que um sistema pode se caracterizar pelo comportamento complicado em consequência de interreações não-lineares e simples de apenas poucos componentes.

40 Segundo Neil Smelser, movimentos orientados para valores surgem quando os meios alternativos para reconstruir a situação social são percebidos como indisponíveis. Este indisponibilidade tem três aspectos: o grupo insatisfeito se sente incapaz de reconstituir as facilidades, mobilização e os componentes normativos e então procura a reconstituição dos componentes de valores (Theory of Collective Behavior. Nova Iorque, Free Press, 1962, pp. 313-25).

41 Ibid., pp. 379ss.

continuam a participar na história da organização preexistente, dando-lhe ainda um valor positivo (+x). A tensão leva a insatisfação cada vez maior a tal ponto que a desordem se evidencia cada vez mais, e os seguidores começam a se afastar da história (linearidade) e da estrutura (equilíbrio) da organização preexistente, dando-lhe os dois valores negativos, (-x,-y). É neste momento que o movimento, como uma estrutura dissipativa, pode se desintegrar, ou saltar para uma nova ordem posterior⁴² de organização. No primeiro caso, a trajetória -x,-y, se prolongada, leva para uma eventual desintegração. No segundo caso, há primeiro uma tendência para um novo equilíbrio (+y, mas ainda -x) pela reordenação da comunidade messiânica, que depois leva a uma nova história dianteira (esta vez, orientada para o futuro) pela sua coesão (+y,+x).

Figura 4:
O Comportamento Coletivo em Relação
à Linearidade e ao Equilíbrio

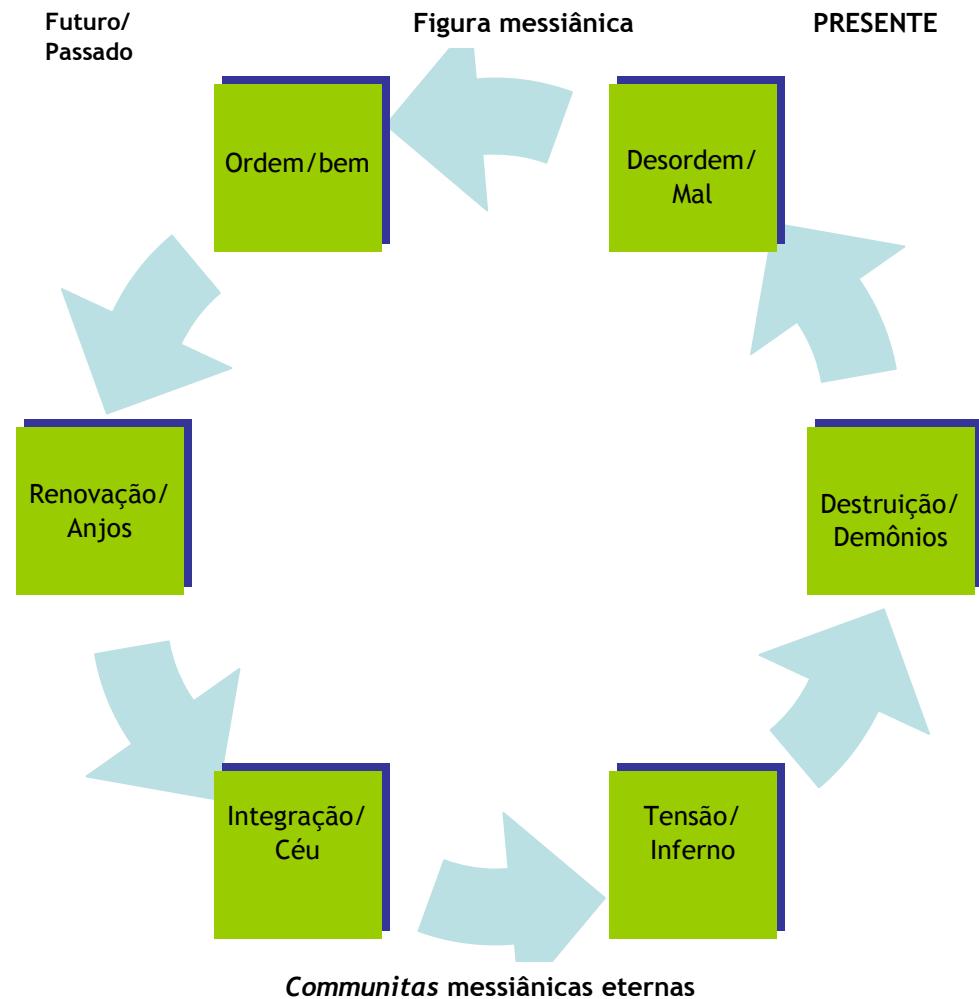


A qualidade dissipativa dos movimentos se evidencia pela sua capacidade de transformar a organização estrutural da sociedade vigente numa nova sociedade com novos valores, novas normas, novos agentes mobilizadores e novos facilitadores da situação. Isto está coerente com a observação de Monteiro de que os movimentos messiânicos são formações mediadoras, agentes, e não meros refletores de mudança.⁴³

42 Na física, tal organização posterior é considerada tecnicamente “mais alta”, por que requer mais energia para atingi-la.

43 Os errantes do novo século, pp. 197-204; cf. PESSAR, “Unmasking the Politics in Religion”, pp. 250s.

Figura 5: Um modelo cosmológico de movimentos messiânicos



Implicações para a Ciência da Religião

Integração de paradigmas

O estudo de movimentos messiânicos ilustra bem a necessidade de integrar várias metodologias das ciências sociais. O messianismo e o milenarismo são intimamente ligados ao processo de mudança cultural. Portanto, dificilmente serão interpretados apropriadamente dentro do quadro de referência teórico do estruturalismo funcionalista. Ao invés disto, sendo que a tensão e o conflito social são características comuns destes movimentos, as teorias de conflito social devem ser mais exploradas. Porém, uma precaução se faz necessária: enquanto os fatores econômicos e políticos podem ser significantes (até causalidades?), até mesmo na

Melanésia aonde os fatores econômicos são mais aparentes, estes fatores se exprimem através de crenças e ações religiosas e entusiásticas. Por esta razão, as teorias de conflito que são reducionistas ou para fatores meramente econômicos ou para fatores políticos, ou para ambos, devem ser suspeitas. Possivelmente, as duas perspectivas, simbólicas e de conflito social, à medida que se complementem, se provarão mais utéis.

Segundo, chegou a hora em que os modelos científicos sociais podem emprestar mais das ciências exatas. O novo discurso físico, no que se refere à teoria quantum e ao caos, na medida que trata aquela de participação pelo observador e esta de efeitos disproporcionais à causa, facilitam tal integração. Maior precisão e explicitação no desenvolvimento dos nossos modelos teóricos fornecerão maior possibilidade de provação e desaprovação. Mas mais importante ainda, fornecerão esquemas mais convincentes de interpretação. Pois no final das contas, a hermenêutica é a base filosófica das ciências humanas, e as ciências sociais ainda muito devem às ciências humanas.

Implicações para uma Hermenêutica Missiológica

O estudo do messianismo é de interesse missiológico por vários motivos. Primeiro, o messianismo é um fenômeno cuja compreensão adequada exige o emprego de métodos de análise tanto diacrônicos (história, processos, desenvolvimento) quanto sincrônicos (estrutura, configurações e a dinâmica interna), e assim é conduutivo a metodologias integrativas. A relevância da integração de paradigmas diacrônicos com as sincrônicos é cada vez mais reconhecida por teoristas missiológicos.

Segundo, o estudo do messianismo é essencialmente o estudo de mudança cultural, estrutural e religiosa, e por conseguinte, de conversão, da difusão de idéias, da transformação de cosmovisão, de padrões de liderança local e de organização social. Todos estes temas são críticos para a comunicação transcultural e a evangelização transformacional.

Terceiro, o estudo do messianismo nos ajuda a compreender a nossa própria fé, de origens revitalísticas e milenaristas. Aliás, a história mais dinâmica da expansão da fé cristã é carregada destes elementos revitalísticos e milenaristas.

Quarto, porque os movimentos messiânicos reinterpretam com tanto êxito os símbolos religiosos tradicionais de acordo com sua nova situação social e através do entusiasmo religioso, o estudo deles pode fornecer pistas esclarecedoras para as questões de contextualização, o reavivamento cristão, decisões coletivas por meio de movimentos de povos inteiros, e os movimentos cristãos dinâmicos de protesto (o anabatismo, o adventismo, os as Igrejas Africanas Independentes, etc.).

Quinto, os movimentos messiânicos efetuam a mudança social a partir do cerne da sociedade, afetando instituições e valores sociais, e assim realizam mudanças difundidas e autóctones desde o início. Este tipo de transformação de valores, normas e instituições na sociedade é de primordial interesse para uma missiologia que promove uma evangelização integral e ampla.

Sexto, o missiólogo nórdico, Oosterwal, já há muito tempo alertou que os movimentos messiânicos resultam da evangelização atomística (parcial e categorizada) e não da evangelização wholística.⁴⁴ Sendo assim, urge ouvir transparentemente as reivindicações que estes movimentos fazem em relação ao cristianismo tradicional.

E sétimo, é de suma importância para a atuação missionária reconhecer que os movimentos messiânicos evidenciam crenças genuinamente autóctones (mitos primais) num

44 "Cargo cults as a missionary challenge", International Review of Mission 56(1967), pp. 474s.

salvador vindouro, a ressurreição dentre os mortos, e a irrupção dum reino do bem para abolir o mal. São ingredientes essenciais para a eclosão da fé bíblica e um movimento capaz de transformar uma velha ordem dominante.

Bibliografia sobre os movimentos messiânicos:

- ABERLE, David. "A Note on Relative Deprivation Theory as Applied to Millenarian and Other Cult Movements" in *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. terceira edição. editado por W. A. Lessa e E. Z. Vogt. Nova Iorque, Harper & Row. pp. 527-531. reimpressão de *Millennial Dreams in Action. Comparative Studies in Society & History*. editado por S. L. Trupp. Nova Iorque, Schocken Books, 1970, 1972.
- ABRAMS, M. H. "Apocalypse: theme and variations," in *The Apocalypse in English Renaissance thought and literature* editado por Patrides, C. A. e Joseph Wittreich. Ithaca, N. Y., Cornell University Press. pp. 342-368, 1984.
- ADAS, Michael. *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements Against the European Colonial Order*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1979.
- AESCOLY, A. Z. *Jewish Messianic Movements: Sources and documents in Jewish history from the Bar Kokhba revolt until recent times*. Jerusalem, Bialik Institute, 1956.
- AGÜERO, Celma. "Messianismo" in *Dicionário de Ciências Sociais*. editado por Benedicto Silva et al. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas. pp. 746-748, 1986.
- ALBANESE, Catherine. "Dominant and Public Center: Reflections on the 'One' Religion of the United States," *American Journal of Theology and Philosophy* 4:83-95, 1983.
- ALLAN, Graham. "A Theory of Millennialism: The Irvingite movement as an illustration" *British Journal of Sociology* 25:296-311, 1974.
- AMES, M. M. "Reaction to Stress: A Comparative Study of Nativism" *Davidson Journal of Anthropology* 31, 1957.
- AZEVEDO, João Lúcio. *A evolução do sebastianismo*. Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1947.
- BARBER, B. "Acculturation and Messianic Movements" in *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. 3 edição. editado por W. A. Lessa and E. Z. Vogt. Nova Iorque, Harper & Row. pp. 512-515. reimpressão de *American Sociological Review* (1941) 6:663-669, 1972.
- BARKUN, Michael. "Millenarian Change: movements of total transformation: an introduction," *American Behavioral Scientist* 16:145-151, 1972.
- , *Disaster and the Millennium*. NEW HAVEN, Yale University Press, 1974.
- BARR, J. "A survey of ecstatic phenomena and 'Holy Spirit movements' in Melanesia" *Oceania* 54:109-132, 1983.
- BARRETT, David. *Schism and Renewal in Africa: An analysis of six thousand contemporary movements*. Londres e Nairobi, Oxford University Press, 1968.
- BECKFORD, James A. *The Trumpet of Prophecy: A Sociological Study of the Jehovah's Witnesses*. Nova Iorque, Wiley, 1975.
- BELSHAW, C. S. "The Significance of Modern Cults in Melanesian Development," *Australian Outlook* 4:116-125, 1950.
- , *Changing Melanesia*. MELBOURNE, 1950.
- BENNETT, David. *The Party of Fear: Right-Wing Movements in American History*, 1987.
- BERNDT, R. M. "A Cargo Movement in the Eastern Central Highlands of New Guinea," *Oceania* 23:40-65, 137-158, and 202-234, 1952.
- , "Reaction to Conquest in the Eastern Highlands of New Guinea," *Oceania* 24:190-228, 1954
- BETTIS, Joseph and Stanley K. Johannessen. *The Return of the Millennium*. Nova Iorque, Paragon House Publishers, 1984.
- BILLINGTON, John. *Fire in the Minds of Men*, 1980.
- BINSBERGEN, Wim M. J. van. *Religious Change in Zambia*. Boston, 1981.
- BODROGI, T. "Colonization and Religious Movements in Melanesia," *Academia Scientiarum Hungaricae-Acta Ethnographica* 51, fasc. 1-4, pp.259-290, 1951.

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo. Um estudo sobre a religião popular*. São Paulo, Brasiliense, 1980.
- BRITO, Antenor Bezerra Leite de. "A escatologia nos cultos afro-brasileiros." tese de mestrado não publicada Universidade Federal de Pernambuco, 1983.
- BRYANT, M. Darrol and Donald W. Dayton. *The Coming Kingdom*. Nova Iorque, Paragon House Publishers, 1983.
- BURNS, A. F. "Cargo cult in a western town: a cultural approach to episodic change" *Rural Sociology* 43:164-177, 1978.
- BURRIDGE, K. O. L. "Cargo Cult Activity in Tangu," *Oceania* 24:241-253, 1954.
- , *Mambu*. LONDRES, 1960.
- , "The cargo cult," *Discovery* (Feb.), pp. 22-2, 1962.
- , *New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activities*. Nova Iorque, Schocken Books, 1969.
- BUSS, Dietrich. "The Millennial vision as motive for religious benevolence and reform: Timothy Dwight and the New England evangelicals reconsidered," *Fides et Historia* 16:18-34, 1983.
- CARNEY, Thomas F. *The Shape of the Past: Models and Antiquity*. Lawrence, KS, Coronado Press, 1975
- CARRIKER, C. Timóteo. "Evangelização de Espíritas" in *Missões e a igreja brasileira. Perspectivas culturais*. editado por C. Timóteo Carriker. São Paulo, Editora Mundo Cristão, 1993.
- CARROLL, Michael P. "Revitalization movements and social structure: Some quantitative tests," *American Sociological Review* 40:389-401, 1975.
- CAVALCANTI, Maria Laura V. C. "Repensando Bastide: Algumas Questões Presentes em as Religiões Africanas no Brasil" in *Ciências Sociais Hoje*. pp. 223-232, 1984.
- CHAMPAGNE, D. "Social structure, revitalization movements and state building: social change in four Native American societies" *American Sociological Review* 48:754-763, 1983.
- , "Cherokee social movements: a response to Thornton," *American Sociological Review* 50:127-130, 1985.
- CLEMHOUT, Simone. "Typology of Nativistic Movements" *Man; Journal of the Royal Anthropological Institute* 14-15, 1964.
- COHN, Norman R. C. *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and Its Bearing on Modern Totalitarian Movements*. segunda edição (primeira, 1957). Nova Iorque, Harper & Row, 1961.
- , "Medieval millenarism: its bearing on the comparative study of millenarian movements" in *Millennial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious Movements*. editado por S. L. Thrupp. segunda edição do original em 1962. Nova Iorque, Schocken Books. pp. 31-43, 1970.
- CROW, Douglas S. "Islamic Messianism" in *The Encyclopedia of Religion*. vol. 9. editado por M. Eliade. Nova Iorque, MacMillan. pp. 477-481, 1987.
- CURRY, Donald E. "Messianism and Protestantism in Brazil's Sertão," *Journal of Inter-American Studies and World Affairs* 12:416-438, 1970.
- DAMMANN, Erst, ed. *Nachchristliche Bewegungen in Neuguinea und Brasilien*. Stuttgart, Evang. Missionsverlag GmbH, 1968.
- DAVIDSON, James W. *The Logic of Millennial Thought*, 1977.
- DELLA CAVA, Ralph. *Miracle at Juazeiro*. Nova Iorque, Columbia University Press, 1970.
- , "Messianismo brasileiro e instituições nacionais: uma reavaliação de canudos e juazeiro." *Revista de Ciências Sociais* 61 & 2, 1975.
- DESROCHE, Henri. *Dieux d'hommes: Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*. Paris, 1969.
- , *Sociologia da Esperança*. translation by Jean Briant of the french original (*Sociologie de l'espérance*). São Paulo, Edições Paulinas, 1985.
- DEVALLE, Susana B. C. "Milenarismo" in *Dicionário de Ciências Sociais*. editado por Benedicto Silva et al. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas, pp. 759-762, 1986.
- DEVEREUX, G. "Charismatic Leadership and Crisis" *Psychoanalysis and the Social Sciences* 4:145-157, 1955.
- , "Shamans and neurosis" *American Anthropologist* 63:1088-1090, 1961.

- DOUGLAS, Mary. "Social Preconditions of Enthusiasm and Heterodoxy" in *Forms of Symbolic Action; proceedings of the annual spring meeting*. editado por R. F. Spencer. Seattle, University of Washington Press, 1969.
- , *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. segunda edição. Londres, Barrie & Rockliff the Cresset P, 1970.
- EISTER, Allan. "An outline of a structural theory of cults," *Journal for the Scientific Study of Religion* 11:319-333, 1972.
- ELIADE, Mircea. "Cosmic and Eschatological Renewal," in *The Two and the One*. tradução de J. M. Cohen. Nova Iorque, Harper Torchbooks. pp. 125-159, 1969.
- , "Cargo-cults' and the cosmic regeneration" in *Millennial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious Movements*. editado por S. L. Thrupp. edição original de 1962. Nova Iorque, Schocken Books. pp. 139-143, 1970.
- EMMET, D. "Prophets and their Societies" *Man; Journal of the Royal Anthropological Institute* 86:13-24, 1956.
- FERNANDEZ, James W. "African Religious Movements: Types and Dynamics," *Journal of Modern African Studies* 2:531-549, 1964.
- , "African religious movements," *Annual Review of Anthropology* 7:195-234, 1978.
- FESTINGER, Leon, Henry W. Riecken and Stanley Schachter. *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*. Nova Iorque, Harper & Row, 1964.
- FIRTH, R. W. "The Theory of Cargo Cults: A Note on Tikopia" *Man; Journal of the Royal Anthropological Institute* 55:130-132, 1955.
- FUCHS, Stephen. *Rebellious Prophets: A Study of Messianic Movements in Indian Religions*. Nova Iorque, Asia Publishing House, 1965.
- , "Messianic Movements, A New Mission Method for India?" *Catalyst* 6:3-17, 1976.
- GERLACH, Luther P. and Virginia H. Hine. "Five factors crucial to the growth and spread of a modern religious movement," *Journal for the Scientific Study of Religion* 7:23-40, 1968.
- , *People, Power, Change: Movements of Social Transformation*. Indianapolis, Bobs-Merrill, 1970.
- GLOCK, Charles Y. "The Role of Deprivation in the Origin and Evolution of Religious Groups" in *Religion and Social Conflict, based upon lectures given at the Institute of Ethics and Society at San Francisco Theological Seminary*. editado por R. Lee e M. E. Marty. Nova Iorque, Oxford University Press, 1964.
- GUIART, J. "Forerunners of Melanesian Nationalism," *Oceania* 22:81-90, 1951.
- , "John frum movement in Tanna," *Oceania* 22:165-177, 1952.
- , "Culture contact and the 'John Frum' movement of Tanna, New Hebrides" *Southwestern Journal of Anthropology* 12:105-116, 1956.
- GURR, Ted Robert. *Why Men Rebel*. Princeton, Princeton University Press, 1970.
- HADDON, A. C. "Five New Religious Cults in British New Guinea," *The Hibbert Journal* 15:455-463, 1917.
- HAMER, J. "Crisis, moral consensus, and the Magano movement among the Sadama of southwest Ethiopia" *Ethnology* 16:399-413, 1977.
- HAUCK, João Facundes e Hugo Fragoso, João Oscar Beozzo, Klaus van der Grijp e Benno Brod. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo*. (Segunda Época: A Igreja no Brasil no Século XIX.) Petrópolis, Editora Vozes, 1980.
- HOBSBAWM, Eric J. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*. terceira edição. Manchester, Manchester University Press, 1971.
- HOORNAERT, Eduardo. *A Formação do Catolicismo Brasileiro: 1550-1800*. Petrópolis, Editora Vozes, 1978.
- HOORNAERT, Eduardo e Riolando Azzi, Klaus van der Grijp e Benno Brod. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo*. (Primeira Época.) segunda edição do original de 1977. Petrópolis, Editora Vozes, 1979.
- INGLIS, J. "Cargo Cults. The Problem of Explanation," *Oceania* 27:249-263, 1957.
- , "Interpretation of cargo cults - comments," *Oceania* 30:155158, 1959.
- ISENBURG, Sheldon R. "Millenarism in Greco-Roman Palestine." *Religion* 4:26-46, 1974.

- JANZEN, J. M. "Deep thought: structure and intention in Kongo prophetism, 1910-1921" *Social Research* 46:106-139, 1979.
- KAMINSKY, Howard. "The Free Spirit in the Hussite Revolution" in *Millennial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious Movements*. editado por S. L. Thrupp. Nova Iorque, Schocken Books. pp. 166-186, 1970.
- JARVIE, I. C. "Theories of Cargo Cults: A Critical Analysis" *Oceania. A Journal Devoted to the Study of the Native Peoples of Australia, New Guinea, and the Islands of the Pacific* 34:1-31, 108-136, 1963.
- KAMINSKY, Howard. "The Problem of Explanation," in *Millennial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious Movements*. editado por S. L. Thrupp. segunda edição do original de 1962. Nova Iorque, Schocken Books. pp. 215-217, 1970.
- KANTER, Rosabeth Moss. "Commitment and internal organization of millennial movements," *American Behavioral Scientist* 16:219-243, 1972.
- KARK, R. "Millenarism and agricultural settlement in the Holy Land in the nineteenth century" *Journal of Historical Geography* 9:47-62, 1983.
- KEESING, R. M. "Politico-religious movements and colonialism on Malaita: Maasina rule in historical perspective" *Oceania* 48:241-261, 1978.
- KELLER, Bonnie B. "Millenarianism and Resistance: The Xhosa Cattle Killing" *Journal of Asian and African Studies* 13:95-111, 1978.
- KNOTTNERUS, J. D. "Melanesian cargo cults: a test of the value-added theory of collective behavior" *Sociological Inquiry* 53:389-403, 1983.
- KÖBBEN, A. F. J. "Prophetic Movements as an Expression of Social Protest" *International Archives of Ethnography* 44:117-164, 1960.
- KROEZE, George. "The variety of millennial hopes in the English Reformation, 1560-1660," tese de doutorado de Fuller Theological Seminary, Pasadena, California, 1984.
- LA BARRE, Weston. *The Ghost Dance*. Nova Iorque, Doubleday, 1970.
- , "Materials for a history of studies of crisis cults: a bibliographic essay" *Current Anthropology* 12:3-44, 1971.
- , *Culture in context: selected writings of Weston La Barre*. Durham, Duke University Press, 1980.
- LANTERNARI, Vittorio. "Messianism: Its Historical Origin and Morphology," in *History of Religions* 21:52-72, 1962.
- , "A book review: the Religions of the Oppressed: a study of modern messianic cults," *Current Anthropology* 6:447-465, 1965.
- , *As religiões dos oprimidos. Um estudo dos modernos cultos messiânicos*. Tradução de G. G. De Souza do original italiano (*Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppesi*, 1960). São Paulo, Editora Perspectiva, 1974.
- LAWRENCE, Peter. *Road Belong Cargo*. Manchester, Manchester University Press, 1964.
- LEACH, Edmund. "Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development" in *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. terceira edição. editado por W. A. Lessa and E. Z. Vogt. Nova Iorque, Harper & Row. pp. 333-337. reimpressão de *Philosophical Transactions of the Royal Society of Londres*, Series B, No. 772, Vol. 251 (1966), 1972.
- , "Melchisedech and the emperor: icons of subversion and orthodoxy," in *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, com D. A. Aycock. Cambridge University Press, 1983.
- LEBRA, Takie Sugiyama. "Millenarian movements and resocialization," *American Behavioral Scientist* 16:195-217, 1972.
- LIENESCH, M. "The Role of Political Millennialism in Early American Nationalism" *Western Political Quarterly* 36:445-465, 1983.
- LINCOLN, Bruce, ed. *Religion, rebellion, revolution: an interdisciplinary and cross-cultural collection of essays*. Nova Iorque, St. Martin's Press, 1985
- LINTON, Ralph. "Nativistic Movements," *American Anthropologist* 45:230-240, 1943.
- LOFLAND, John. "Becoming a World Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective" *Annales Année sociologique Sér. C. Sociologie religieuse* 30:862-875, 1965.
- , *Doomsday Cult: a Study of Conversion, Proselytization, and Maintenance of Faith*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1966.

- LOVELACE, Richard. *Dynamics of Spiritual Life. An Evangelical Theology of Renewal*. Downers Grove, Inter-Varsity Press, 1979.
- LOWE, W. L. "Psychodynamics in Religious Delusions and Hallucinations" *American Journal of Psychotherapy* 7:454-462, 1953.
- MAIR, Lucy P. *Australia in New Guinea*. Londres, 1948.
- "The pursuit of the millennium in Melanesia," *British Journal of Sociology* 9:175-182, 1958.
- "Independent religious movements in three continents," *Comparative Studies in Society and History* 1:113-136, 1959.
- MANDEL, Arthur. *The Militant Messiah, or The Flight from the Ghetto: The Story of Jacob Frank and the Frankist Movement*. Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1979.
- MARASCHIN, Jaci Correa, ed. *A Vida em Meio à Morte num País do Terceiro Mundo*. São Paulo, Edições Paulinas, 1983.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir. A Inserção do Protestantismo no Brasil*. São Paulo, Edições Paulinas, 1984.
- MONTEIRO, Duglas T. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo, Duas Cidades, 1974.
- "Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado." in *História Geral da Civilização Brasileira*. tomo III, v. 2, de B. Fausto. Rio de Janeiro, Difel, 1978.
- MOONEY, J. "The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890," *14th Annual Report, Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*, 1892-3, editado por J. W. Powell. Washington, D. C, 1892.
- NEEDHAM, Joseph. "Time and Eastern Man," in *The Grand Titration: Science and Society in East and West* do mesmo autor. Buffalo, N.Y., pp. 218-298, 1969.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira and Josiléth Gomes Consorte. *O messianismo no Brasil contemporâneo*. São Paulo, FFLCH-USP, 1984.
- OLSON, Theodore. *Millennialism, Utopianism, and Progress*. Toronto, 1981.
- OOMMEN, T. K. "Charisma, Social Structure and Social Change" *Comparative Studies in Society and History* 10:85-99, 1967.
- OOSTERWAL, Gottfried. "A Cargo Cult in the Mamberamo Area" *Ethnology* 2:1-14, 1963.
- "Cargo cults as a missionary challenge" *International Review of Mission* 56:469-477, 1967.
- "Messianic movements" *Philippine Sociological Review* 16, 1968.
- *Modern messianic movements as a theological and missionary challenge*. Elkhart, Institute of Mennonite Studies, 1973.
- O'DEA, Thomas F. and Renato Poblete. "Anomie and the Quest for Community: The Formation of Sects among Puerto Ricans of Nova Iorque" *Sociology and the Study of Religion: Theory, Research, Interpretation*. editado por T. F. O'Dea. Nova Iorque, Basic Books, 1970.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. "On materials for a History of Studies of Crisis Cults," *Current Anthropology* 12:387-390, 1971.
- "Messianic myths and movements" *Diogenes* 90:78-99, 1975.
- *O messianismo no brasil e no mundo*. segunda edição revisada do original de 1965. São Paulo, Alfa-Omega, 1977.
- "Messias, taumaturgos e dualidade Católica" *Religião e Sociedade* 10:83-92, 1983.
- "Nostalgia do outro e do alhures: a obra sociológica de Roger Bastide" in *Roger Bastide: sociologia. Uma coletânea dos escritos de Bastide*, organizada por M. I. Pereira de Queiroz. São Paulo, Editora Ática. pp. 7-75, 1983.
- "Messiahs in Brazil," *Past and Present* 31:62-110.
- PESSAR, Patricia R. "Unmasking the Politics in Religion: The Case of Brazilian Millenarianism," *The Journal of Latin American Folklore* 7, 1981.
- "Millenarian movements in rural Brazil: prophecy and protest," *Religion* 12:187-213, 1982.
- PITTMAN, J. "What lies behind US messianism" *World Marxist Review* 28:31-35, 1985.
- PRETORIUS, Hennie. L. "The Goal of Mission: God's Kingdom or an Earthly Utopia?" *Missionalia* 15:3-6, 1987.
- "The New Jerusalem: eschatological perspectives in African indigenous churches," *Missionalia* 15:31-41, 1987.

- PRIEN, Hans-Jürgen. *La Historia del Cristianismo en America Latina*. tradução de Josep Barnadas do original alemão (*Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen). São Leopoldo, Editora Sinodal, 1985.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas de. *Messianismo e Conflito Social: A Guerra Sertaneja do Contestado*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1966.
- REEVES, Marjorie. *The Influence of Prophecy in the Late Middle Ages: A Study of Joachimism*. Oxford, 1969.
- , *Joachim of Fiore and the prophetic future*. Londres, 1976.
- RENSHAW, Parke. "A new religion for Brazilians," *Practical Anthropology* 13:126-32, 1966.
- RIBEIRO, René. "Projective mechanism and the structuralization of perception in Afro-Brazilian divination," *Revue internationale d'Ethno-psychiatrie Normale et Pathologique* 1:161-181, 1956.
- , "Brazilian messianic movements" in *Millennial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious Movements*. editado por S. L. Thrupp. segunda edição do original de 1962. Nova Iorque, Schocken Books. pp. 55-69, 1970.
- RINGGREN, Helmer. "Messianism. An Overview" in *The Encyclopedia of Religion*. vol. 9. editado por M. Eliade. Nova Iorque, MacMillan. pp. 469-472, 1987.
- RIO, José Arthur. "Movimentos Sociais" in *Dicionário de Ciências Sociais*. editado por Benedicto Silva et al. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getulio Vargas. pp. 789-790, 1986.
- SANDEEN, Ernest R. *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800-1930*. Chicago, Chicago University Press, 1970.
- , "Millennialism" in *the rise of Adventism*. Editado por e. S. Gaustad. Nova Iorque, Harper & Row, 1974.
- , "The 'little tradition' and the form of modern millenarianism" *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* 4:165-181, 1980.
- SCHWARTZ, Hillel. "The End of the Beginning: Millenarian Studies, 1969-1975," *Religious Studies Review* 2:1-15, 1976.
- , "Millenarianism. An overview" in *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 9. editado por M. Eliade. Nova Iorque, MacMillan. pp. 521-532, 1987.
- SCHWARZ, Hans. *On the Way to the Future: A Christian View of Eschatology in the Light of Current Trends in Religion, Philosophy & Science*. Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1972.
- , *Our cosmic journey: Christian anthropology in the light of current trends in the sciences, philosophy and theology*. Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1977.
- SEGAL, Robert A. "Eliade's Theory of Millenarianism" *Religious Studies* 14:159-173, 1978.
- SHAREVSKAYA, Berta. *The Religious Traditions of Tropical Africa in Contemporary Focus*. Budapest, 1973.
- , "Toward a political typology of anticolonial religious-political movements in tropical Africa," *Soviet Anthropology and Archaeology* 15:84-102, 1976.
- SHAROT, Stephen. *Messianism, Mysticism and Magic: A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982.
- SHEK, Richard. "Chinese Millenarian Movements" in *The Encyclopedia of Religion*. vol. 9. editado por M. Eliade. Nova Iorque, MacMillan. pp. 532-536, 1987.
- SHEPPERSON, George. The Comparative Study of Millenarian Movements" in *Millennial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious Movements*. editado por S. L. Thrupp. segunda edição do original de 1962. Nova Iorque, Schocken Books. pp.44-52, 1970.
- SHORTER, A. "Eschatology in the Ethnic Religions of Africa," *Studia Missionaria* 32:1-24, 1983.
- SIEGEL, B. J. "Contestado rebellion, 1912-16: a case study in Brazilian messianism and regional dynamics" *Journal of Anthropological Research* 33:202-213, 1977.
- SIERKSMA, F. *Een nieuwe hemel en een nieuwe aarde: Messianistische en eschatologische bewegingen en voorstellen bij primitieve volken*. The Hague, Mouton, 1961.
- , "Review of: *The Religions of the Oppressed*, by V. Lanternari (Nova Iorque, Knopf, 1963)," in *Current Anthropology* 6:455-56, 1965.
- SMELSER, Neil. *Theory of Collective Behavior*. Nova Iorque, Free Press, 1962.
- SMITH, Marian W. "Towards a Classification of Cult Movements" *Man; Journal of the Royal Anthropological Institute* 59:2, 8-12, 25-28, 1959.

- STANNER, W. E. H. *The South Seas in Transition*. Sydney, 1953.
- , "On the interpretation of cargo cults," *Oceania* 29:1-25, 1958.
- STARK, Werner. *The Sociology of Religion*. 4 volumes. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966-1972.
- STEINBAUER, Fridrich. "Cargo Cults: Challenge to the Churches?" *Lutheran World* 21:160-172, 1974.
- STENT, W. R. "An Interpretation of a cargo cult" *Oceania* 47:187-219, 1977.
- STEPHEN, Michele. "Dreams of Change: the innovative role of altered states of consciousness in traditional Melanesian religion" *Oceania* 50:3-22, 1979.
- TALMON, Yonina. "Pursuit of the Millennium: The Relation between Religious and Social Change," *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. editado por W. Lessa e E. Vogt. segunda edição. Nova Iorque, Harper and Row. pp. 522-537. reimpressão de *Archives Européennes de Sociologie*, III (1962):125-148, 1965.
- , "Millenarian movements" *Archives Européennes de Sociologie* 7:159-200, 1966.
- , "Millenarism" in *International Encyclopedia of the Social Sciences*. editado por D. L. Sills. Volume 10. Nova Iorque, Free Press, 1968.
- THORTON, Russell. "Nineteenth-Century Cherokee History" *American Sociological Review* 50:124-127, 1985.
- THRUPP, S. L., ed. *Millennial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious Movements*. segunda edição original de 1962. Nova Iorque, Schocken Books. pp.11-27, 1970.
- TIRYAKIAN, Edward A. "Modernity as an eschatological setting: a new vista for the study of religions [presidential address, American Society for the Study of Religion, Chicago, 1984]," *History of Religions* 25:378-386, 1986.
- TURNER, Harold W. "A Typology for African Religious Movements" *Journal of Religion in Africa* 1:1-34, 1967.
- , "A new field in the history of religions," *Religion: Journal of Religion and Religions* 1:15-23, 1971.
- , "A further dimension for missions: new religious movements in the primal societies" *International Review of Mission* 62:274, 1973.
- , "Old and new religions among American Indians," *Mission Focus* 12:47-66, 1973.
- , *Bibliography of new religious movements*. 4 Volumes. Boston, 1977.
- , *Religious innovation in Africa*. Boston, G. K. Hall & Co, 1979.
- , "Religious movements in primal (or tribal) societies," *Mission Focus* 93:45-55, 1981.
- TUVESON, Ernest L. "The millenarian structure of *The Communist Manifesto*," in *The Apocalypse in English Renaissance thought and literature*. editado por Patrides, C. A. and Joseph Wittreich. Ithaca, N. Y., Cornell University Press. pp.323-341, 1984.
- VENEU, Marcos Guedes. "A Cruz e o Barrete. Tempo e história no conflito de Canudos," *Religião e Sociedade* 132: 38-56, 1986.
- VERGOLINO E SILVA, Anaíza. "Resenha de *Antropologia da religião e outros estudos* por René Ribeiro" *Religião e Sociedade* 121:157-161, 1985.
- WAGER, Warren. *Terminal Visions*, 1982.
- WALLACE, Anthony F. C. "Mazeway Resynthesis: A Bio-Cultural Theory of Religious Inspiration" *Transactions of the New York Academy of Sciences* 18:626-638, 1956.
- , "Revitalization movements" *American Anthropologist* 58:264-281, 1956.
- , "Mazeway disintegration: the individual's perception of socio-cultural disorganization," *Human Organization* 16:23-27, 1957.
- , *Religion: an anthropological view*. Nova Iorque, Random House, 1966.
- , *the death and rebirth of the Seneca*. Com a assistência de Sheila C. Steen. Nova Iorque, Knopf, 1969.
- WALLIS, Roy. *Salvation and Protest: Studies of Social and Religious Movements*. Londres, Frances Pinter Ltda, 1979.
- WALLIS, Roy, ed. *Millennialism and Charisma*. Belfast, Irlanda do Norte, The Queen's University, 1982.

- WALLIS, W. D. *Messiahs: Their Role in Civilization*. Washington, D. C., American Council on Public Affairs, 1943.
- WEBER, Timothy P. *Living in the Shadow of the Second Coming. American Premillennialism, 1875-1982*. edição ampliada do original de 1983. Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 1987.
- WEBSTER, Charles. *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform, 1626-1660*. Nova Iorque, 1976.
- WERBLOWSKY, R. J. Zwi. "A New Heaven and a New Earth" *History of Religions* 6:164-172, 1965.
- , "Jewish messianism" in *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 9. editado por M. Eliade. Nova Iorque, MacMillan. pp. 472-477, 1987.
- WEYMOUTH, R. M. "The Gogodala society: a study of adjustment movements since 1966" *Oceania* 54:269-288, 1984.
- WIEBE, James P. "Persistence of Spiritism in Brazil" tese de doutorado de Fuller Theological Seminary, 1979.
- WILLNER, A. R. and D. "The Rise and Role of Charismatic Leaders" *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*. 358:77-88, 1965.
- WILSON, Bryan R. *Sects and Society: A Sociological Study of the Elim Tabernacle, Christian Science, and Christadelphians*. Berkley, CA, University of California Press, 1961.
- , "Millenialism in comparative perspective," in *Comparative Studies in Society and History* 6:93-114, 1963.
- , *Religious sects. A sociological study*. Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1970.
- , *Magic and the millennium: a sociological study of religious movements of protest among tribal and Third World peoples*. Nova Iorque, Harper & Row, 1973.
- , *Religion in sociological perspective*. Oxford, Oxford University Press, 1982.
- , "Messianic movements" in *Man, Myth & Magic. The Encyclopedia of Mythology, Religion and the Unknown*. editado por R. Cavendish *et al.* Nova Iorque, Londres, Toronto, Marshall Cavendish, 1983.
- WORSLEY, Peter. *The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia*. segunda edição do original de 1957. Nova Iorque, Schocken Books, 1968.
- WRIGHT, R. M. and J. D. Hill. "History, ritual, and myth: nineteenth century millenarian movements in Northwest Amazon" *Ethnohistory* 33:31-54, 1986.
- ZYGMUNT, Joseph F. "Prophetic Failure and Chiliastic Identity: The Case of Jehovah's Witnesses" *American Journal of Sociology* 75:926-948, 1970

A evangelização dos animistas

Alan Tippett¹

O título me parece que dá a entender a existência de um sistema religioso concreto chamado *Animismo* — uma coisa que poderíamos dizer que se opõe, digamos, ao Hinduísmo ou Budismo, não apenas com propósitos de descrição e estudo, mas também como um assunto que requer uma estratégia para método evangelístico. Devido ao atual grande número de portas abertas ao Evangelho entre os povos animistas, a inclusão do tópico é certamente apropriada, apesar de quaisquer problemas intelectuais que o título possa dar a entender. Portanto, para evitar perda de tempo no debate de semântica em nossas reuniões, este preâmbulo parece desejável.

1. Animismo

Alguns mestres preferem subdividir o Animismo e lidar com as sub-unidades: Shamanismo, Fetichismo, Culto aos Ancestrais e assim por diante — lidando com cada um deles como uma religião à parte, evitando o termo animismo como um todo. Isto apresenta algumas vantagens descritivas, até que se descubra que as sub-unidades não são distintas: diversas delas podem se encontrar entrelaçadas e seus praticantes podem exercer regras multi-funcionais. Estes “sistemas religiosos” acabam tendo diferenças meramente funcionais dentro do que certamente parece um sistema religiosos geral, menos diverso que o Hinduísmo ou Budismo; e agora estamos de volta novamente à noção do Animismo.

O termo Animismo certamente é preferido do que *Religiões Tribais*, porque o Animismo está ativo nas grandes cidades como Los Angeles, Nova Orleans ou São Paulo, e tem muitos aspectos não tribais. É preferível também do que *Religiões Primitivas*, pois não é primitiva nem cronológica nem conceptualmente; na verdade, ele está atualmente muito vivo, e freqüentemente é bastante sofisticado. Não obstante, deveríamos reconhecer que estamos usando a palavra como um termo de conveniência a fim de fornecer uma estrutura de referência para a nossa discussão, pressupondo que o Animismo é um

¹ O Dr. Tippett, de Los Angeles, Califórnia, USA, é Professor de Antropologia e Estudos Ocêânicos na Escola de Missões Mundiais do “Fuller Theological Seminary”.

“sistema” filosófico bastante discreto entre as religiões para garantir nossas considerações sobre uma estratégia evangelística para ganhar seus seguidores para Cristo. É esta, precisamente, a mesma posição em que os membros de nossos outros grupos vão se descobrir, pois o Hinduísmo, o Islamismo e o Budismo também podem se manifestar em uma grande diversidade de formas sistemáticas.

O uso popular do termo Animismo veio até nós através de Tylor (1871). Ele não lhe deu o significado técnico adquirido dos religionistas comparativos, de um “tipo de religião”, mas usou-o para significar “a doutrina profunda dos Seres Espirituais, que incorpora a própria essência dos espiritualistas em oposição à filosofia materialista”. Para ele foi uma “definição mínima de religião” que via o modo de vida animista como aceitando a realidade da(s) força(s) e dos seres espirituais, e se opondo à visão materialista da vida. “Em seu pleno desenvolvimento”, Tylor concordava que o Animismo formulava crenças concretas em noções tais como a(s) alma(s), o estado futuro, divindades controladoras e espíritos subordinados, especialmente quando estas crenças resultavam em “algum tipo de adoração ativa”.

Eu creio que este é um método realista, porque permite-nos falar sobre o Animismo e a religião bíblica na mesma estrutura filosófica ou conceitual, e comparar uma com a outra; e, portanto, entender o significado do compromisso do animista dos dias de hoje quando chega o seu “momento da verdade” e ele aceita Cristo. Assim, o próprio termo “evangelizando animistas” coloca-nos em uma categoria identificável de comunicação e reação. Não estamos lidando com secularistas ou agnósticos científicos, dos quais teríamos de nos aproximar através de um caminho diferente para dar testemunho. Mas os animistas e cristãos têm uma coisa em comum — eles aceitam a visão espiritual da vida. Eles não precisam se convencer da existência do sobrenatural. Isto abre muitos caminhos para o diálogo; ainda que, ao mesmo tempo, expõe-nos a muitos problemas e perigos, que vamos examinar em um momento.

Apesar do amplo alcance de categorias, formas e funções que possam ser identificadas no estudo das comunidades animistas, e que nos compele a admitir que talvez cada comunidade animista seja diferente das outras, eu creio firmemente que o Animismo pode ser examinado como uma coisa coesa, e que um número suficiente de universos podem ser identificados que nos permitam discutir a evangelização desta espécie de comunidade em termos gerais. Eu creio que deveríamos ser capazes de lidar com tribos na floresta da África, nas montanhas da Nova Guiné, ou nos planaltos do Novo México, sob este título — e até um certo ponto também com os cultos dos viciados em narcóticos de Hollywood. Meu propósito, portanto, é generalizar até onde eu posso, e delinear algumas áreas de problemas comuns para discussão, em vez de diversificar uma forma de Animismo em contraposição à outra. Mas eu espero que a diversidade seja aparente em nossas discussões.

Quer o evangelista seja de uma igreja antiga ou jovem, se estiver dando o seu testemunho transculturamente, estará esperando deixar algum tipo de igreja indígena por trás dele. O grupo com o qual tem comunhão terá de ser o corpo de Cristo ministrando à mente, aos sentidos e ao coração de \Cristo em seu mundo cultural e animista; pois o evangelismo não é simplesmente ganhar os indivíduos, mas também a sua incorporação em grupos de comunhão local relevante. Portanto, antes de eu enumerar minhas áreas de problemas comuns, devo examinar os dados bíblicos básicos dos quais passo a operar.

2. A Teologia Bíblica do Animismo

Do ponto de vista bíblico, não há realmente uma coisa como a sistemática das religiões para o estudo comparativo. Nem mesmo o Hinduísmo ou Budismo tem qualquer base bíblica como religião. Para o povo de Deus só há um Deus, e todo aquele que não o serve fica agrupado junto, numa só categoria. \Embora haja dados suficientes na narrativa bíblica para todo um livro de textos sobre o Animismo, a prática comum de classificar-se as religiões, com o Animismo de um lado e o Cristianismo do outro, como se houvesse uma escala evolucionária de desenvolvimento, que não estivesse afinada nem com as Escrituras nem com os dados antropológicos.

Naturalmente, eu posso abrir as Escrituras e ler sobre as divindades com as quais o povo de Deus entrou em contato de vez em quando em sua peregrinação — Dagom, Camos, Moloque, Tamuz e Bel. Eu também leio de suas confrontações com os cultos à fertilidade, dos sacrifícios e libações pagãs, do ceremonial desumano como o infanticídio, de bolos cozidos para a Rainha do Céu, e da adoração de simples pedras redondas do vale. Temos de tudo — desde atos rituais domésticos e individuais — rituais executados em campos, à beira do caminho, em bosques e lugares altos, e numerosas outras idéias incluídas na palavra bíblica “idolatria”. Poderíamos desdobrar todo o sistema animista do mundo bíblico em categorias com o propósito de estudá-las, mas em última análise a Bíblia as coloca em *uma simples categoria* nos dois primeiros mandamentos [Êx 20:2-6] — qualquer coisa que usurasse o lugar do Senhor na vida do seu povo e se colocasse no lugar de Deus é colocada como sendo “contra Ele” e idolatria.

Não obstante, quando consideramos o mundo dos tempos bíblicos — os dois primeiros milênios antes de Cristo e o primeiro século cristão depois — descobrimos que era muito parecido com o nosso. O povo de Deus se coloca contra todas as formas que encontramos nas missões de hoje, nos diversos níveis — particular, individual, doméstico, camponês e nacional. As características de cada um destes níveis aparecem na história no tipo de vida que o povo vive naqueles respectivos níveis, e não se encaixam em uma escala evolucionária cronológica do simples ao sofisticado. A Bíblia trata dos dois, as tradições religiosas orais e escritas — e as coloca todas sob uma única rúbrica no Velho e no Novo Testamento [Êx. 20:2-6; Rm 1:19-25].

Da mesma forma, Walter Freytag argumentou sobre a noção do *povo de Deus*, um conceito bíblico, em oposição ao contra-conceito bíblico dos *gentios* — “o povo que não é de Deus” — porque são nações que servem outros deuses, e ainda não entraram na vida da fé que torna as pessoas novas criaturas e permite que pertençam à comunidade da fé. Isto se alinha com o conceito do Antigo Testamento onde os “gentios” ou “pagãos” são *goyim* (plural), para os quais a Septuaginta adotou etnos em muitos lugares — sendo que etnos é a raiz original da palavra “pagão” (novamente “ta etne”, plural). Canaã foi ocupada pelas nações pagãs, mas \dria possessão da semente de Abraão, através da qual os *goyim* da terra seriam abençoados. Os pagãos viriam buscar o Messias [Is 11:10] que os julgaria [Is 42:1] e ofereceria luz e salvação aos confins da terra [Is 49:6]. No Novo Testamento também, “ta etne” é usado em relação às nações que se opõem ao Senhor [Mt 24:9; 25:32, etc.] e como objeto da evangelização [Mt 28:19; Lc 24:47; Rm 16:26; Ap 18:3; etc.].

O povo de Deus é composto dos Escolhidos. Mas eles sempre têm uma *responsabilidade* para com os gentios. Estes últimos não foram excluídos de Israel. Mesmo no período do Antigo Testamento eles tiveram seus direitos como estrangeiros residentes sob a Lei. A doutrina dos direitos do estrangeiro residente em Israel encontra-se expressa na fonte deuteronomica e na narrativa do livro de Rute, que é uma demonstração prática das Leis Deuteronomicas — Dt. 1:16; 10:9; 14:21; 24:17, etc. e Rute 2:2 e segs.; 2:8-10; etc. Mas, no Novo Testamento, quando a noção de povo de Deus é separada do povo histórico, e nós encontramos o novo Israel, também vemos o propósito universal de Deus

para toda a raça humana. A possibilidade da incorporação na Nova Humanidade está lá, mas os gentios, ou pagãos, ainda não estão incorporados [Ef. 2:11-22] porque ainda estão vivendo em oposição a Deus, adorando “o que não são deuses” [Gl. 4:8], endeusando a si mesmos, e são classificados como estando ainda sob o reino do princípio deste mundo [Ef. 2:1-4; I Co 10:19-21]. É por isso que as missões cristãs devem continuar “até o fim dos séculos” como indica a Grande Comissão.

Neste estudo quero falar da evangelização num sentido um tanto mais amplo e não apenas em trazer os indivíduos a um ato de “decisão por Cristo”. É isso, ou naturalmente mais do que isso. Envolve os dois, um passo de compromisso e uma experiência de consumação, na qual o Espírito testemunha com o espírito do convertido de que ele agora é um filho do Pai, e se é um filho, então um herdeiro através de Cristo [Gl 4:6-7]. Este é um processo, arrancando as pessoas do paganismo — aqui definido por Paulo como “deuses que por natureza não o são” [Gl 4:8]. A figura que temos aqui da conversão do paganismo é a de um *processo* — uma *experiência contínua*.

Adorando os que por natureza não são deuses	Filiação através da adoção do Pai	Confirmação pelo testemunho do Espírito
De “povo que não é povo de Deus”.... para o Povo de Deus.		

A adoção na família de Deus coloca o convertido em uma *experiência de grupo*. Algum tipo de incorporação no grupo comunitário sempre faz parte do processo da evangelização. Isto aparece claramente nos primeiros versículos de 1 João, onde o testemunho [vs. 1-2] leva à filiação na comunidade [v.3] e desse versículo em diante, João está tratando não com um indivíduo isoladamente, mas com um indivíduo no contexto, isto é, em um estado de comunhão [vs. 6-7].

Agora, quando consideramos a evangelização dos animistas, deveria ser considerado que não estamos tratando de indivíduos isoladamente, mas com homens que foram transportados da morte para a vida — a vida dentro de um *grupo comunitário*. Não podemos fugir à verdade de que, dar ao homem o Evangelho de uma salvação pessoal, exige incorporação em um grupo comunitário, assim como a evangelização concomitante implica na existência de uma igreja, ou a implantação dela.

3. A Evangelização dos Animistas

A conversão dos animistas e a sua incorporação nos grupos comunitários envolve-nos em cada um dos seguintes problemas, que eu conceitualizei antropologicamente porque penso que um tratamento assim esclarece melhor o assunto para as nossas dissestações. Eu me lembro da pergunta de Henri Maurier, “*Cada teologia não deve ser acompanhada, em contrapartida, de uma antropologia o mais concreta possível? Não basta que o apóstolo aprenda o que Deus disse; ele também tem de entender os homens aos quais está levando a Palavra*”.

a) **Preste atenção ao problema do encontro.** Os animistas não podem simplesmente *passar* para a fé cristã. Verdadeiramente, eles têm de se filiar a algum tipo de congregação como espectadores interessados, e talvez até se tornem o que às vezes chamamos de “*simpaticante*”, e pode ser até que, ao fazê-lo, eles caiam sob a influência do Espírito de Deus e possam ser levados a um compromisso vigoroso; mas a passagem do paganismo para a fé cristã é um ato definido e explícito, uma mudança de vida específica, uma “*saída de alguma coisa*” e uma “*entraada em alguma coisa totalmente diferente*”, uma troca de lealdades - ou, na analogia bíblica, uma troca de cidadania [Ef 2:12-13].

A noção de fazer um ato definido de compromisso com o Senhor é um conceito bíblico em ambos os Testamentos, o Antigo e o Novo, e era normalmente acompanhada de algum tipo de demonstração visível de compromisso. O livro de Josué termina com um episódio assim [24:14-15] - *“Escolhei hoje a quem sirvais: se aos deuses a quem serviram vossos pais, que estavam além do Eufrates, ou aos deuses dos amorreus, em cuja terra habitais. Eu e a minha casa serviremos ao Senhor”*. Aqui, há um encontro definido de religiões. Temos três opções - o animismo ancestral, ou o animismo ambiental generalizado da terra, ou o Senhor Deus. Então, depois da discussão pública (pois nenhuma pressão lhes é imposta), é feita a decisão, e Josué então exige um demonstração dessa decisão. *“Deitai, pois, agora, fora os deuses estranhos que há no meio de vós, e inclinai o vosso coração ao Senhor Deus de Israel”* [v.23]. Uma aliança é feita em Siquém [v.25], e uma pedra é colocada como *testemunho* do ato de compromisso [vs. 26-27].

Não aconteceu o mesmo no tempo de Éfeso do Novo Testamento? O movimento do povo entre os feiticeiros levou à queima pública da literatura sobre feitiçaria - e foi um incêndio tão grande que o valor dos livros queimados foi calculado em 50.000 denários [Atos 19:18-19]. É de se observar que esta demonstração foi um *ato de compromisso* e um *ato de rejeição*, um encontro espiritual. Realmente, o antropólogo Van Gennep teria chamado a isto de *rito de separação*, porque marcou uma separação precisa de uma vida e um status antigo, antes de entrar em uma nova vida e um novo status. Não foi a estes mesmos efésios que Paulo disse isso? Dispam-se do velho homem [4:22] e revistam-se do novo [4:24] - “despir-se” e “revestir-se”. como se troca de roupa.

A evidência bíblica desta exigência de compromisso com Cristo em alguma forma de encontro dramático mostra que o(s) convertido(s) demonstra que o velho modo de vida já não tem mais poder sobre ele(s) e, por isso, ele é “homem de Deus” (o coletivo, “povo de Deus”). Assim, Paulo, buscando encorajar o jovem Timóteo, chama-o de “homem de Deus”, comprometido agora em lutar o bom combate da fé, e lutar pela perfeição cristã [1 Tm 6:11; 2 Tm 3:17].

No mundo animista de hoje, a demonstração pública, ou *rito de separação*, varia com o clima cultural - queima de fetiches, sepultamento de crânios dos ancestrais, jogar a parafernália sagrada no mar ou no rio, comer o peixe ou animal proibido (totem), segundo o padrão do seu animismo. Estes são os equivalentes culturais de Josué levantar a pedra do testemunho, e dos feiticeiros efésios queimarem seus livros. Isto é simbolismo, mas mais do que simbolismo. Psicologicamente, os homens são fortalecidos para manter a sua aliança, tendo feito uma confissão pública e a tendo feito como *grupo de convertidos*. “Digam-no os remidos do Senhor!” diz o Salmista [107:2].

A rejeição simbólica do antigo caminho não envolve apenas um encontro religioso, mas depois serve como um lembrete contínuo do ato da rejeição que sozinho pode salvar o convertido do sincretismo ou politeísmo. Foi exatamente neste ponto que Paulo teve problemas com os cristãos coríntios, que acharam mais fácil incorporar Cristo em seu pantheon pagão, do que rejeitar o pantheon por Cristo. “Não podeis beber o cálice do Senhor e o cálice dos demônios” [1 Co 10:21]. E é precisamente neste mesmo ponto que as missões modernas entre os animistas são realmente cristãs ou apenas outro tipo de Animismo.

b) **Preste atenção ao problema da motivação.** Os animistas podem estar interessados em Cristianismo por muitos e variados motivos - alguns bons, outros ruins. Muitos fatores podem levar um campo a amadurecer para a colheita. Naturalmente, estamos interessados em todas as perguntas, mas podem surgir problemas se o evangelista aceitar todas elas sem realmente avaliar a motivação básica, que pode ter um motivo tão

materialista, por exemplo, como o fato de que o poder dos exércitos e navios ocidentais na guerra, certamente tornam melhor a religião destes poderosos estrangeiros do seu lado do que contra você.

Muitos convertidos imaginários interpretam mal o próprio Cristianismo e a salvação que proclama. Eles endentem mal também suas próprias necessidades. O livro de Atos [cap.8] fornece-nos um bom exemplo do problema. Superficialmente, a conversão de Simão, o mágico, em Samaria, foi totalmente genuína quando ele veio a Filipe [vs.9-13] e creu. Contudo, logo depois, quando confrontado com o ministério de Pedro e o dom do Espírito, ficou imediatamente aparente que Simão interpretara de maneira totalmente errada a natureza do Evangelho, por causa de sua motivação errada: ele pensou que podia comprar o dom de Deus com dinheiro [vs.18-24].

Os animistas, às vezes, reagem porque a missão cristã oferece um ministério de cura que parece ser mais eficiente do que os seus próprios rituais e feiticeiros. Os chefes animistas têm até convidado missionários para viverem no meio deles para terem um armazém em sua comunidade - isto significa um suprimento regular de canivetes, anzóis, pregos, machados, que não só são úteis, como também símbolos de riqueza e status, para o chefe entre os outros chefes, e a tribo entre as outras tribos.

A motivação da aceitação do Cristianismo naturalmente afeta sua visão do Cristianismo, o caráter do Evangelho, a natureza de sua ética cristã, e o seu conceito da responsabilidade cristã.

Vou lhe dar um exemplo do problema que encontrei repetidas vezes em Papua, na Nova Guiné. Um dos problemas ali é o culto Cargo. Acontece até quando há prolongados programas de treinamento antes do batismo. Realmente, talvez os longos períodos de treinamento tenham, indevidamente, feito o batismo parecer como alvo a ser atingido e não como uma entrada numa experiência de desenvolvimento e crescimento. Dá a impressão de que os convertidos “chegaram a algum lugar”. Eles vieram entusiasticamente no começo, mas agora querem “retroceder” em cultos sincretistas que negam muito do que aprenderam. Eu conheci um jovem da Nova Guiné que o expôs da seguinte forma para mim: *“Há alguns anos atrás eu me tornei cristão porque queria adquirir o status e a riqueza do homem branco. Eu queria um bom emprego, com um bom salário e uma casa igual à dos homens brancos. Eu trabalhei muito em instituições educacionais da missão e fui batizado. Mas agora tudo isto não significa mais nada”*. O jovem estava totalmente desiludido com o Cristianismo porque as suas motivações foram, antes de mais nada, erradas. Seus conselheiros espirituais não detectaram isto. Eles interpretaram a sua industriosidade como uma mudança de comportamento devida à conversão, e agora ele é um perturbador em potencial.

Eu também recebi um relatório de um missionário que tinha partilhado tudo com um colega da Nova Guiné - um pastor nacional - no qual ele confiava implicitamente. Depois de muitos anos, o pastor, reconhecendo a fraqueza do missionário, perguntou: *“Agora que partilhamos de tudo, você não poderia me contar os segredos que Jesus contou a você?”* O missionário assustou-se ao descobrir que até o seu colega pastor tinha o que eles chamam de “mentalidade cargo”, que devia estar lá em sua mente desde a motivação de sua aproximação do Cristianismo. Uma das causas principais dos Cultos Cargo é a expectativa errada que os convertidos têm para com o Cristianismo.

Eu não quero dar a impressão de que todas as conversões do Animismo são como esta - não seria verdade. Há milhares e milhares de maravilhosos cristãos de corações bondosos que realmente conhecem Jesus como Senhor. Mas, não obstante, continua sendo verdade que nós nunca enfrentamos realmente o problema da motivação quando o convertido busca instrução no começo. Deveríamos fazer a pergunta: qual é o papel do conselheiro pastoral quando o convertido dá o primeiro passo na direção do Evangelho?

c) **Preste atenção para o problema do significado.** Paulo e Barnabé curaram o aleijado em Listra, em nome do Evangelho, depois de proclamar a Palavra, pensando que assim o nome de Deus seria louvado. O povo considerou o incidente, interpretando que os dois evangelistas eram deuses gregos, Mercúrio e Júpiter, antropomorfizados; e trouxeram sua parafernália religiosa para sacrificar e para adorá-los - a última coisa que Paulo e Barnabé podiam desejar [Atos 14:8-13] - e, realmente, o povo quase não pôde ser impedido de realizar a sua intenção [v.18]. Aqui somos confrontados com o problema do significado. A proclamação, sem dúvida, foi fielmente dada, mas totalmente mal-interpretada.

A antropologia tem algumas sugestões para oferecer ao evangelho nesta área da comunicação - pelo menos indicar por que esta espécie de coisa pode acontecer. Vou enumerar algumas, com o propósito de discutí-las.

O caso bíblico que eu acabei de citar representava uma confusão que surgiu da *visão do mundo dos ouvintes*. Vendo o milagre, que foi além dos poderes normais da ciência que eles conheciam e, portanto, tinha de ser devido a fatores sobrenaturais, eles o interpretaram em termos de sua própria mitologia. Cada missionário transcultural encontra, mais cedo ou mais tarde, esse tipo de problema. É o problema da tradução e da interpretação das Escrituras. Cada palavra selecionada - a palavra para Deus, para o Espírito, para o Filho de Deus, para pecado, para amor, para oração, para perdão - vem de uma visão não bíblica do mundo, e pode ser potencialmente mal-interpretada no seu significado. Se é problema para o evangelista que fala a língua dos seus ouvintes, sem dúvida também é para o evangelista que não aprende a linguagem, mas usa uma terceira pessoa para interpretá-la ao seu auditório.

O significado da mensagem pode ser distorcido também pela *imagem do evangelista* aos olhos do seu auditório. É por isso que os missionários ocidentais na China, antes do período do Comunismo, eram freqüentemente chamados de imperialistas e capitalistas, embora eles não se considerassem como tais. Como um mestre destacou, eles se tornaram essenciais à Revolução, para que o Cristianismo pudesse ser rejeitado. Eu conheço documentos de um lugar onde os missionários trabalharam durante dezenas de anos sem um único convertido, vivendo vidas devotas e industriais, e exatamente por causa de sua industriosidade, deram a impressão de que a salvação era simplesmente um Evangelho de muito trabalho e comércio - a última coisa que eles desejavam fazer.

Então a *conceptualização da mensagem do evangelista* pode condicionar o significado que lhe for atribuído. Ele está proclamando a fé profeticamente, ou ensinando filosoficamente? O ensino das Escrituras é feito através de vestimentas estrangeiras ou denominacionais? Ele é apresentado como um código moral e legal, ou orientado pela alegria do Senhor e a glória de Deus? Ele é dirigido aos problemas do evangelista, ou às necessidades profundas dos seus ouvintes? Os animistas vieram de um mundo de confronto de poder e presumivelmente, por causa disto, precisam de um Deus que fale e demonstre o seu poder. A pregação de um Evangelho puramente ético dificilmente inspira esse povo; mas uma vida transformada por um Deus de poder vai conduzir a uma nova ética. Por que as figuras carismáticas de tantos movimentos nativistas retêm o uso da Bíblia em suas práticas culturais? Diversos profetas falaram sobre esse ponto. Reconhecendo o poder da Palavra, eles destacaram que os missionários de cada denominação interpretam a Palavra do seu próprio jeito, e perguntaram: "Por que não podemos fazê-lo do nosso jeito?" E é o que fazem então - em termos de sua mitologia.

Assim, são três os pontos onde a mensagem da Palavra pode ser prejudicada na comunicação: 1) no "terminal defensor" (evangelista), 2) no "terminal aceitador" (convertido), e 3) na *mensagem propriamente dita* (a ênfase teológica do evangelista). Não podemos mais

correr o risco de enviar missionários (ocidentais e nacionais) sem um treinamento transcultural e, naturalmente, segue-se também que sejam competentes intérpretes da Palavra.

d) **Preste atenção ao problema da estrutura social.** À primeira vista, ficamos imaginando o que a estrutura social tem a ver com evangelização. Isto acontece porque muitos de nós somos individualistas e presumimos que todos deveriam fazer as coisas como nós fazemos. Mas as pessoas do mundo não têm padrões de comportamento social idênticos, e isto cria problemas quando a evangelização é transcultural. O povo ao qual o evangelista vai, pode organizar a sua vida diária de maneira muito diferente da dele, e ele deveria lembrar que o processo de evangelização deveria levar à formação de grupos de comunhão e que estes deveriam ser indígenas e não estrangeiros em sua estrutura, e reconhecer que o Espírito Santo é capaz de usar modos de vida diferentes do seu próprio. Vou citar dois exemplos da importância de estrutura social para a evangelização.

1) Muitas sociedades animistas são comunalmente orientadas: isto é, elas tendem a operar em grupos homogêneos. Estes grupos, naturalmente, não ignoram o indivíduo; mas ele é sempre um indivíduo dentro de um contexto de grupo. Os grupos são multi-individuais. As discussões de assuntos importantes para tomada de decisão estendem-se até que se chegue a um *consenso*. Isto pode levar muito tempo, mas elimina o problema criado pela “decisão da maioria” que nega alguns dos direitos da minoria que fica de fora. Estas sociedades comunais têm um alto grau de responsabilidade social e, geralmente, o evangelista estrangeiro individualista tem problemas com a tomada das decisões. Os grupos existem em diferentes níveis da organização social e a autoridade para a decisão pode ficar em diferentes níveis — como, por exemplo, a tomada de decisão em negócios domésticos, de agricultura, de religião, de política e guerra podem ser da responsabilidade da casa, da família num sentido mais amplo, da vila, ou do clã. É importante que o evangelista identifique isto, porque o comportamento manifesto do grupo multi-individual em abandonar o paganismo e aceitar Cristo vai ter a aparência de *movimentos de grupo* — casas, vilas, grupos etários, famílias no sentido mais amplo ou clãs, de acordo com a sua organização social normal. A não ser que seja assim, não será significativo para o povo.

Não há nada de estranho ou que não seja bíblico nisto. Os apóstolos descobriram que vilas rurais e cidades na Palestina, muitas vezes, “se converteram ao Senhor” como comunidades inteiras, que foi o caso de Sarona e Lida [Atos 9:35], quando, em outros casos, como no caso do centurião de Filipo [Atos 16:30-34] e Crispo, o chefe da sinagoga em Corinto [Atos 18:8], o grupo tornou-se cristão como um todo. Eles estavam agindo dentro dos mecanismos sociais operativos regulares da vida diária.

2) Da mesma forma, aqueles que reagem nestes movimentos de grupo têm de ser reunidos em grupos de comunhão ou igrejas; e o caráter operante destes deveria refletir ou, pelo menos, ser compatível com suas estruturas familiares. Isto se aplica especialmente a qualquer padrão de liderança apresentado. Por exemplo, é erro comum na implantação transcultural de igrejas, designar um líder cristão jovem (contanto que ele saiba ler e tenha alguma educação) em uma comunidade cristã nova inserida em uma sociedade gerontocrática, normalmente conduzida por um concílio de anciãos, onde os valores básicos são maturidade, experiência e cabelos grisalhos. Deste modo, a evangelização destas pessoas produz um pomo de discórdia desnecessário e desagradável.

Estas duas ilustrações, nos níveis da tomada de decisão e liderança, servirão para destacar que a evangelização eficiente exige uma igreja indígena desde o começo; e, quanto mais estruturas organizacionais estrangeiras forem impostas numa situação de implantação de igrejas, mais problemas serão criados para a geração seguinte, que terá que descobrir a passagem “da missão para a igreja”, o que pode ser uma experiência dolorosa.

e) **Preste atenção ao problema da incorporação.** Um dos testes do evangelismo bíblico válido é a provisão de um meio de incorporar convertidos na comunidade dos crentes. A Bíblia demonstra isto de diversos modos. Primeiro, há passagens, como a introdução à primeira carta de João, onde a noção de *testemunho* [vs. 1-2] está associada com a de *comunhão* [v.3]; e a Grande Comissão, propriamente dita, não termina com “Ide e fazei discípulos”, mas continua com “batizai e ensinai”. Para propósito de estudo, tomamos estes contextos separadamente, mas na realidade eles são completos. A análise deve ser ajustada por síntese, ou a nossa evangelização será apenas parcial.

Segundo, a noção de comunhão é crucial no argumento bíblico. É verdade que podemos falar de evangelismo como trazendo os homens individualmente a se colocarem face a face com Cristo, mas não podemos deixar isto ali, porque o Novo Testamento não o deixou ali. Cristo é, naturalmente, o Final, e nesse sentido não precisamos de mais nada além de estar com ele. Mas, para este momento atual no qual ele nasceu, o convertido tem que ser incorporado em algum grupo comunitário preciso, a Igreja, que é o Corpo de Cristo. Nos registros da Igreja Primitiva [Atos] e as cartas que nos dizem tanto sobre a sua vida interior, a configuração que a mantém toda estruturalmente unida é a igreja — quer seja teologicamente a Igreja Universal ou praticamente a igreja local. Removamos este conceito do Novo Testamento na busca de uma coleção de pessoas isoladas que não pertencem a um corpo, ainda que tenham conhecido Cristo, e logo ficaremos desiludidos. A atividade cristã e a teologia são sempre citadas em figuras coletivas — os cristão são “concidãos”, “membros da família de Deus”, um “sacerdócio”, uma “nação”, um “rebanho”, uma “congregação”, os “membros do Corpo”, ou “a igreja que está em...”

A formação de congregações ou a implantação de igrejas faz, portanto, parte da evangelização. Logo no começo de Atos [1:13-14], temos uma congregação em oração e imediatamente um corpo crescente adorando e testemunhando [Atos 2:46-47], reunindo-se para receber instrução, tendo comunhão, partindo o pão e orando [v.42]. Assim, a igreja, o seu Corpo, está cumprindo o seu ministério neste mundo nos dias de hoje, e se a evangelização não significa isso, é defeituosa.

Passando desta base bíblica para a situação do mundo animista, onde os homens estão sendo ganhos para Cristo em comunidades talvez completamente diferentes, tanto na vida social como nos valores, do mundo que o evangelista pertence, este tem de considerar o que um convertido do animismo precisa descobrir no grupo comunitário ao qual está incorporado. Como ele alcança a sua nova experiência de *pertencer*, de modo que venha a participar, adorar, testemunhar e servir como membro do Corpo de Cristo *em seu próprio tipo de mundo*? Eu espero que uma discussão proveitosa deste assunto, não nos forneça apenas alguma orientação valiosa para o ministério em tais situações, como também ajude bastante os evangelistas transculturais na apreciação de um problema em que muitos deles jamais pensaram.

f) **Preste atenção ao problema do vácuo cultural.** Nos últimos dez anos eu tenho podido visitar um grande número de igrejas jovens cujos membros vieram a Cristo com antecedentes animistas. À parte de seu amplo raio de ação de diferenças culturais, há também diferenças espirituais manifestas. Alguns deles, embora totalmente estranhos a mim cultural e lingüisticamente, jamais foram vibrantes na vida, nem criativos em seu grupo, para usar as suas próprias formas indígenas de música e arte com entusiasmo, e realizam ministérios significativos no mundo animista à volta deles. Por outro lado, outros têm sido exatamente o oposto. Eles tentaram adorar de acordo com padrões mais familiares do Ocidente, cantar hinos com música ocidental e ter muitos equipamentos óbvios ao denominacionalismo europeu. Estas igrejas foram mal-formações de seus próprios mundos. Elas manquejam como se estivessem prontas a morrer; como se

tentassem ser o que realmente não são. Em alguns casos são, até mesmo, totalmente dirigidas por um estrangeiro e há pouca, quase nenhuma, participação congregacional; e financeiramente o seu trabalho é possível apenas com a ajuda de fundos estrangeiros. Se têm um pastor nacional, é uma pequena réplica do missionário estrangeiro. Como essa igreja irá se ver como Corpo de Cristo, ministrando a Palavra de Cristo à mente e ao coração do mundo animista ao redor? Em uma centena de anos de história ela não tem mais de cem membros, e está atualmente estática. A verdade permanece: que os programas cristãos de evangelização usados no último século de missões cristãs produziram estes dois tipos de igrejas. E eu creio que em cada caso seu caráter foi, com muito mais freqüência, formado nos períodos primordiais, quando os primeiros grupos comunitários foram formados. Eu creio que a maioria (não digo que todos) dos problemas de nossa segunda geração têm suas raízes no acompanhamento defeituoso dos despertamentos religiosos originais. Na fraseologia de crescimento eclesiástico dizemos: “o movimento popular tem de ser efetivamente consumado”.

Um dos problemas de acompanhar um grande movimento do Espírito de Deus levando muitas pessoas a Cristo, não é simplesmente incorporá-las em um grupo cristão, mas ter certeza de que é um grupo significativo e autóctone, no qual eles podem participar do seu próprio jeito. Assim, por exemplo, um convertido da Nova Guiné não deveria se tornar americano ou australiano para ser cristão: lingüística e culturalmente ele deveria ser um cristão da *Nova Guiné*. Do mesmo modo, o grupo comunitário deveria ser nova-guinense. A participação dos membros, a oração, o culto e o ministério deveriam ser nova-guinenses. Um músico animista nova-guinense talentoso, ao se tornar cristão, deve continuar sendo um músico cristão *nova-guinense* — e assim por diante.

Se nos colocarmos nesse tipo de situação, onde os evangelistas dispõem de todos os valores culturais e artes criativas na pressuposição de que são todos incompatíveis com o Cristianismo porque foram previamente usados para propósitos pagãos (como muitos evangelistas argumentam), deparamo-nos com pessoas criativas que já não podem mais criar, e com participantes em potencial que se tornam não participantes, e dentro de algum tempo começamos a sentir os vazios culturais que criamos. Os Cultos Cargo são apenas parcialmente devido a dominação estrangeira; eles também são devido aos vácuos culturais. Aqueles que crêem que são chamados para evangelizar deveriam se lembrar que a evangelização não tem lugar em um vazio.

O problema da *manutenção* (como o antropólogo F. E. Willians chamou a preservação das técnicas e dos valores tradicionais em uma situação de cultura mutante), naturalmente envolve um julgamento de valores — poderia este ou aquele elemento ser preservado e se tornar verdadeiramente cristão? Ou será que a sua manutenção envolveria a igreja em sincretismo? O Novo Testamento nos adverte de que somos sujeitos a este problema e que ele deve ser enfrentado francamente. Por isso é que comecei esta declaração com “O Problema do Conflito”. Mas, mesmo assim, quando o compromisso básico com Cristo for eficientemente enfrentado, ainda permanecerá um modo de vida indígena que também é digno de ser ganho para Cristo. É possível que um indivíduo de uma tribo, digamos da África ou da Nova Guiné, seja cristão sem ter de rejeitar a sua tribo. Deve ser assim ou dificilmente poderemos esperar ver a “grande multidão que ninguém pode contar de todas as nações, tribos, povos e línguas diante do trono e diante do Cordeiro” naquele dia.

Perguntei ao membro de uma tribo cujo povo tinha passado do animismo para o Cristianismo, mas cuja vida cristã era muito inócuia e estrangeira, sem nenhum impacto sobre o mundo ao redor, “O que aconteceu com as suas características tribais?”. Ele me contou com tristeza que “se mesclararam” e que a vida se tornou vazia por causa disto. Ele sentia o vazio cultural. Alguma coisa dentro dele chorava para que fosse criativo. Ele

tinha descoberto outra igreja cristã em seu país, que utilizava as artes e habilidades indígenas para a glória de Deus, e achava que a sua tribo fora roubada de alguma coisa preciosa. Surge uma questão básica: O que significa para um convertido cristão, que veio do animismo, ser cristão em um mundo animista e ser participante de um grupo comunitário de animistas convertidos? Isto se aplica a mais do que artes e habilidades. Como o animista convertido atende as necessidades físicas e espirituais que brotam do modo de vida tribal — problemas de perigo, de morte, de enfermidade, ou feitiçaria — e como descobre a vontade de Deus para ele?

A evangelização não termina com a oferta do Evangelho, ou com a conversão de um indivíduo, mas com o surgimento de uma comunidade contínua, que é o Corpo de Cristo neste tipo de mundo.

Evangelização de famílias inteiras¹

Chua Wee Hian

Secretário Geral da “International Fellowship of Evangelical Students”

Ano: 1930

Localidade: Noroeste da China

Casos Estudados:

1. O método e a estratégia de duas missionárias européias solteiras.
2. O método e a estratégia do pequeno rebanho da Assembléia de Chefoo, em Shantung.

Objetivos: Idênticos — plantar igrejas locais e evangelismo extensivo da vila.

Caso nº 1. Duas missionárias dedicadas e talentosas foram enviadas por sua sociedade missionária ao noroeste da China. Seu mandato era evangelizar e plantar congregações em um punhado de vilas. Elas falavam o chinês fluentemente; trabalharam fiel e fervorosamente. Depois de uma década, surgiu uma pequena congregação. Contudo, a maioria dos seus membros eram mulheres. Seus filhos freqüentavam a Escola Dominical regularmente. O visitante nesta pequena congregação facilmente notaria a ausência de homens.

Em seus relatórios e boletins, as duas missionárias referiam-se à “dureza dos corações” que era prevalente entre os homens. Também faziam referências aos adolescentes promissores que eram proibidos pelos seus pais de serem batizados.

Caso nº 2. Em 1930, um despertamento espiritual varreu o pequeno rebanho da Assembléia de Shantung. Muitos membros venderam suas propriedades para enviar setenta *famílias* ao noroeste como “pequenas congregações”. Outras trinta *famílias* migraram para o nordeste. Em 1944, quarenta novas assembléias tinham sido estabelecidas e todas elas vitalmente envolvidas em evangelismo.

¹ Publicado originalmente em *LET THE EARTH HEAR HIS VOICE*, Minneápolis: World Wide Publications, 1975.

Em termos de dedicação e ortodoxia doutrinária, as duas européias e a pequena assembléia partilhavam do mesmo compromisso e fé. Mas porque o notável contraste em resultados e nas suas estratégias de implantação de igrejas?

Considere o caso das duas missionárias solteiras. Dia após dia, os habitantes das vilas chinesas viam-nas estabelecendo contatos e edificando pontes de amizade com as mulheres, geralmente quando seus maridos e pais estavam fora trabalhando nos campos ou comerciando nas cidades vizinhas. Sua condição de estrangeiras (eram chamadas “demônios de cabelos vermelhos”) bastava para criar preconceitos culturais e raciais nas mentes dos habitantes da vila. Mas o fato de serem de solteiras era uma coisa socialmente questionável. Era fato conhecido em toda a sociedade chinesa que as famílias constituem unidades sociais básicas. Estas unidades garantem segurança. Na doutrina de Confúcio, três dos cinco relacionamentos básicos falam dos laços familiares — pai e filho, irmão mais velho com os irmãos mais jovens, marido e esposa. O fato destas senhoras fazerem contatos individuais com mulheres, sem diálogo com os mais velhos, parecia fazer delas agentes estrangeiros que procuravam destruir a estrutura da comunidade da vila. Uma pergunta que constantemente aparecia nas conversas e discussões dos habitantes da vila era o fato das missionárias serem solteiras. Por que não eram casadas? Por que não se relacionavam visivelmente com os seus pais, irmãos e irmãs, tios e tias e outros parentes? Portanto, quando elas persuadiram as mulheres e os jovens a deixar a religião de seus antepassados, eram consideradas como “violadoras da família”.

Em contraste, a Assembléia que enviou as famílias cristãs chinesas, enviou agentes que eram entidades sócio-culturais reconhecidas. Assim, as setenta famílias se tornaram uma força-tarefa missionária eficiente. Não é difícil imaginar os chefes dessas famílias partilhando a sua fé com os anciões das vilas. Os avós podiam transmitir informalmente a alegria de seguir a Cristo e do seu livramento dos poderes demoníacos às mulheres mais velhas nas vilas pagãs. As esposas podiam, nos mercados, convidar suas companheiras para assistir os cultos que eram realizados aos domingos pelas “pequenas congregações”. Não nos causa espanto que quarenta novas assembléias fossem criadas em resultado deste método de implantação de igrejas e evangelismo.

Evangelizando Famílias em Outras Culturas

A estratégia da evangelização de famílias inteiras aplica-se não apenas às comunidades chinesas. Também é eficiente em outras comunidades asiáticas, vilas e tribos africanas, bairros e sociedades latino-americanas. Ao escrever sobre a rápida propagação da fé cristã na Coréia, Roy Shearer observou: “Um fator importantíssimo que prevaleceu no crescimento da igreja é a estrutura da sociedade da Coréia. Na Coréia, lidamos com uma sociedade baseada na família, não na tribo. A família é forte ainda hoje... A maneira mais sadia de um homem vir a Cristo é levando toda a sua família.”

Ele continua relatando repetidas situações quando os chefes das famílias retornaram às vilas de suas clãs e tiveram sucesso em persuadir seus parentes a “abandonar os ídolos para servir ao Deus Vivo”. Ele concluiu: “O Evangelho fluía pelo trilho dos relacionamentos familiares. Este trilho é a linha de transmissão da corrente do Espírito Santo que levou homens e mulheres à igreja”.

No seu livro *New Patterns for Discipling Hindus* (Novos Métodos para Discipular Hindus), Miss B. V. Subbamma afirma categoricamente que a família hindu seria a única instituição através da qual o Evangelho poderia ser transmitido e aceito. Nem todos concordariam com esta afirmativa, porque há evidências de estudantes universitários que professaram sua fé em Cristo nos grandes centros universitários da Índia. Alguns

poderiam ter dado este passo de fé porque estavam livres das pressões paternais. Contudo, como regra geral, a observação da Srt^a Subbamma e suas deduções são corretas.

Evangelizar famílias inteiras é o padrão da expansão missionária atual em algumas partes da América Latina. Ali, na cultura católica romana de relacionamentos entrelaçados, as estruturas familiares são fortes. Explorando este padrão social, os pentecostais do Chile, como o pequeno rebanho da Assembléia em Shantung há quarenta anos atrás, enviaram famílias dos seus fiéis como agentes e embaixadores da igreja em expansão. Através destas famílias evangelizadoras, muitas assembléias e congregações foram plantadas em diferentes partes desse continente. O crescimento fenomenal do movimento pentecostal na América Latina reflete a eficácia do uso de famílias para evangelizar famílias.

Às vezes é difícil para os ocidentais individualistas entenderem que, em muitas sociedades, as decisões religiosas são tomadas corporativamente. O indivíduo nesse tipo particular de sociedade seria tratado como “traidor” e como um pária se aceitasse uma nova crença religiosa. Depois da Renascença, em muitos países ocidentais, a identidade se expressa pelo ditado cartesiano, *Cogito ergo sum*: Penso, logo existo. O homem como um indivíduo racional pode pensar em opções religiosas por si mesmo e está livre para escolher a fé que queira seguir. Este ditado não se aplica a muitas comunidades tribais africanas. Para os africanos (e muitos outros) o ditado imutável é este: *Participo, por isso existo*. A conformidade e a participação nos tradicionais ritos e costumes religiosos dá a esse povo a sua identidade. Portanto, se tem de haver uma mudança radical na fidelidade religiosa, tem de ser uma decisão corporativa e multi-individual.

Isto é particularmente verdadeiro nas famílias e comunidades muçumanas. O método individual de evangelismo não funciona em tal sociedade. Um amigo conferencista que ensina em uma universidade multi-racial de Cingapura, fez uma vez uma observação significativa: “Eu descobri que para muitos estudantes malaios (que quase todos são muçumanos), o Islamismo consiste não na crença em Alá, no Deus supremo — mas na *comunidade*”. Os embaixadores de Cristo nas terras islâmicas não deveriam lutar apenas contra os argumentos teológicos sobre a unidade e natureza de Deus, mas deveriam considerar as associações sociais e culturais dos muçumanos. Onde notáveis grupos de muçumanos se converteram, suas decisões foram multi-individuais. Uma excelente ilustração seria a Indonésia. Durante os quinze anos passados, sábios missionários e pastores nacionais estiveram ocupados em dialogar e discutir com os anciões e os líderes das comunidades muçumanas locais. Quando estes tomadores de decisões se convenciam de que Cristo é o único caminho para Deus e que só ele é o Salvador do mundo, eles voltavam às suas vilas e cidades, e insistiam com todos os membros para se voltarem para Cristo. Portanto, não nos surpreende o testemunho de comunidades inteiras que foram catequizadas e batizadas de uma só vez.

Tais movimentos são chamados de “movimentos populares” e muitos anos antes do acontecimento indonésio. Ko Tha Byu, um notável evangelista birmanês, foi instrumental na disciplinação de toda a comunidade e vilas Karen, levando-as a Jesus Cristo. Hoje, a igreja Karen é uma das mais fortes comunidades cristãs no sudeste da Ásia.

Dados Bíblicos

Quando nos voltamos para os registros bíblicos, descobrimos que famílias se destacaram como recipientes e agentes da benção da salvação.

Para começar, a família é considerada como instituição divina [Ef 3:15]. Na realidade, todas as famílias devem sua descendência e composição ao seu Criador. Por redenção, a

igreja — o povo de Deus, é descrito como “família de Deus” [Ef. 2:19] e “família da fé” [Gl 6:10].

No Pentateuco, grande ênfase foi dada à santidade do casamento, ao relacionamento entre filhos e pais, senhores e escravos. Esta ênfase foi sublinhada no Novo Testamento [veja Cl. 3:18-4:1; Ef 5:22-6:9; I Pe 2:18-3:7].

É a família ou a casa que declara sua fidelidade a Jeová. Josué, como o chefe de sua própria casa, podia declarar: “Eu e a minha casa serviremos ao SENHOR” [Js 24:15]. Através de Moisés, o predecessor de Josué, Jeová ensinou o Seu povo a celebrar os seus grandiosos atos por meio de refeições e festivais sagrados. É interessante observar que a festa da páscoa [Êx 12:3-4] foi uma refeição familiar. O chefe da família devia recitar e reencenar o grande drama do livramento de Israel nesta reunião familiar. Através da história de Israel, até os dias do Novo Testamento, as festas familiares, as orações e o culto eram regularmente realizados. Assim, a família judia tornou-se objeto da graça de Deus e o agente visual de suas obras redentoras. Sua fé monoteísta, expressa em termos de religião e solidariedade familiar, deve ter criado uma tremenda impressão nas comunidades gentias. Um dos resultados era o grande número de gentios que se tornavam prosélitos, “membros associados” das sinagogas judias. As famílias judias deram uma notável contribuição à expansão “missionária”.

O padrão apostólico de ensinar foi nas unidades familiares e através delas [Atos 20:20]. O primeiro acesso de um grupo gentio a uma igreja cristã foi a família de Cornélio, centurião romano [Atos 10:7, 24]. Em Filípos, Paulo levou as famílias de Lídia e do carcereiro à fé em Cristo e as incorporou à Igreja [Atos 16:15, 31-24]. Os “primeiros frutos” do grande apóstolo missionário na Acaia foram as famílias de Estéfanos [I Co 16:15], Crispo e Gaio [Atos 18:8; I Co 1:16; Rm 16:23]. Portanto, está claro que a igreja primitiva discipulava comunidades judias e gentias em famílias.

Está igualmente claro que as famílias foram usadas como postos avançados do evangelismo. Áquila e Priscila usaram o seu lar em Éfeso e Roma como centro de proclamação do Evangelho [I Co 16:19; Rm 16:5]. Congregações se reuniram nas casas de Onesiforo [II Tm 1:16; 4:19] e Ninfá [Cl 4:15].

A Aprendizagem de Línguas por Missionários¹

Marta Kerr Carriker²

Tendo em vista o momento histórico em que vivemos, em que Deus tem chamado homens e mulheres em todo Brasil para levarem as boas novas do Reino a outras culturas, creio que seja oportuno considerarmos um dos elementos essenciais para atravessarmos as barreiras culturais que nos separam desses diversos grupos: a aprendizagem de língua em idade adulta.

Porque é necessário aprendermos a língua do povo a quem queremos nos dirigir? Cursos de missiologia, e principalmente de antropologia e missões, têm nos conscientizado da importância de apresentarmos o Evangelho de maneira relevante nas diversas culturas. Precisamos revelar às etnias não alcançadas o ato redentor de Cristo, a vida nova e eterna que nEle temos **de maneira que possam compreender**, e sem exigir que o comportamento resultante dessa revelação seja igual ao nosso, enquanto apenas um comportamento culturalmente definido como apropriado.

Ora, como saberemos quais comportamentos são relevantemente apropriados como consequência do evangelho sem uma longa exposição à cultura e um entendimento profundo da visão de mundo do povo? Isso só pode ser conseguido se nos dispusermos a ouvir o que eles têm a dizer, o que implica em conhecer bem sua língua.

Por isso, ao sairmos do Brasil, precisamos ir com uma atitude formada de que temos muito a aprender. É essencial que nos lembremos que Deus não somente ama o povo que deve ser alcançado, Ele já está presente em seu meio, pelo simples fato de ser onipresente, e que é exatamente por causa desse amor que Ele nos envia. Não somos nós que levamos Deus a um povo, Ele já está lá, e portanto é Deus que nos leva a eles. E esse mesmo Deus é quem vai nos capacitar a enfrentar a tarefa de aprendermos a língua e compreendermos a cultura desse povo de maneira a comunicarmos as boas novas de Seu amor por palavras e ações.

CAPACIDADE OU ESFORÇO

1 Publicado anteriormente em CARRIKER, Timóteo, org. *Missões e a Igreja Brasileira, Perspectivas culturais*. São Paulo: Mundo Cristão, 1993.

2 Marta Carriker é missionária brasileira da Igreja Presbiteriana (EUA) desde 1979. Compõe músicas evangélicas brasileiras, e é professora de "Linguística e Aprendizagem de Línguas" para futuros missionários no Centro Evangélico de Missões.

Todos nós somos capazes de aprender línguas e já provamos isso pelo simples fato de que falamos pelo menos uma língua. É comum a idéia de que crianças em todo o mundo, em condições normais, "aprendem a falar" em aproximadamente dois a três anos. Apesar de continuarem seu desenvolvimento linguístico até a adolescência, com uma média de dois a três anos já encantam seus pais e os que com eles convivem com sua capacidade de expressão. A maneira como esse processo de aquisição de língua se dá tem sido motivo de um longo debate entre lingüistas, mas o fato é que é impressionante a "facilidade" com que a maioria de nós aprendeu a se expressar quando criança.

No entanto, quando chegamos à idade adulta e queremos aprender outra língua, a coisa parece não ser tão fácil. Horas de estudo, listas de palavras e regras gramaticais são memórias não tão agradáveis para muitos de nós. Mas, se fomos capazes de aprender nossa própria língua, o que aconteceu que temos tanta dificuldade de aprender outra?

Decerto muita coisa! Em primeiro lugar, como adultos, nossas necessidades já são supridas, ou seja, se não aprendermos a outra língua e não mudarmos de ambiente, continuaremos a sobreviver perfeitamente. Em segundo lugar, nossa experiência de aprendizagem de segunda língua se limita na maioria das vezes à escola e suas exigências. Em outras palavras, nossa motivação que antes era a sobrevivência foi muito diminuída. E língua que antes era um meio para o relacionamento com outras pessoas foi reduzida a um objeto de estudo em sala de aula. Acontece que *motivação* é exatamente a coisa mais importante na aprendizagem de línguas e língua é muito mais do que uma "matéria de escola"! Língua é e sempre será o vínculo que nos liga em sociedade, uma ponte a outros seres humanos e suas idéias. Portanto não é a falta de capacidade que se evidencia quando temos dificuldades com uma segunda língua, e sim a falta de uma motivação que gere um esforço suficiente para que a aprendamos.

Embora existam pessoas com maior aptidão para a aprendizagem de línguas, autores concordam que havendo motivação suficiente para nos relacionarmos com um grupo, isto determinará mais do que qualquer outro fator nosso sucesso ou não em aprendermos a sua língua.

APRENDENDO A OUVIR

A afirmação de que a motivação é o fator mais importante na aprendizagem de uma língua é encorajadora. O missionário que vai a outra cultura deve perceber logo a importância da língua como seu vínculo àquela sociedade, o que o deveria motivar o suficiente a aprendê-la. Porém, sem dúvida há outros fatores além da motivação envolvidos no processo. O primeiro fator que queremos mencionar é que precisamos re-aprender a ouvir. De acordo com Jean-Yvon Lançec,³ ao aprendermos a falar, perdemos um pouco a capacidade de ouvir. Nossos ouvidos ficam tão treinados a ouvir os tipos de som de nossa língua que não ouvimos bem os sons de outras línguas. Como exemplo, falantes do alemão ouvem bem os sons médios, mal os sons agudos enquanto que falantes do espanhol ouvem muito bem os sons graves e falantes do inglês ouvem bem os agudos.

O sotaque em outras línguas nem sempre é uma falha na produção, quando uma pessoa está tentando falar um som que ouviu. Muitas vezes reflete a incapacidade de ouvir bem e diferenciar os sons. Como exemplo podemos citar que muitos brasileiros produzem o "think" (pensar) do inglês da mesma maneira que produzem "sink" (afundar), porque em português não temos o som do "th" dessa palavra do inglês. Como o que ouvimos

³ Psico-Linguística e Pedagogia das Línguas, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1977.

parece com o "s" inicial das palavras em português, na hora de produzirmos, utilizamos o "s".

Se às vezes nem conseguimos ouvir que há uma diferença, como resolver esse impasse? Creio firmemente que duas coisas são essenciais: a consciência de que precisamos gastar muito mais tempo escutando atentamente e a ampliação da nossa percepção de sons diferentes. Precisamos repreender a ouvir. Como adultos participantes de diálogos na nossa cultura gastamos muito tempo falando. Quando chegamos a outra cultura temos de passar um bom tempo calados, observando e aprendendo, o que é uma mudança de comportamento à que temos de nos adaptar. Para a ampliação de nossa percepção, deveríamos ser expostos à fonética internacional de modo sistematizado, o que é possível através de um curso de fonética.

Isso não quer dizer que vamos todos nos tornar professores de fonética, mas sim que aprenderemos a ouvir as diferenças de modo a identificá-las nas outras línguas. Uma vez identificadas as diferenças, teremos de perceber quais dessas diferenças são importantes na língua que queremos aprender. Diferenças do tipo acima mencionado, "th" versus "s", são importantes no inglês. Sabemos disto porque se produzirmos um ou outro som estaremos produzindo duas palavras completamente diferentes. Em linguística se diz que são dois fonemas diferentes. Outras diferenças que precisamos aprender a escutar são diferenças de ritmo e intonação. Somente depois de aprendermos a ouvir é que seremos capazes de conscientemente melhorar nossa produção desses sons.

Cabe aqui uma observação interessante: existe uma idéia de que algumas pessoas têm maior facilidade para aprender línguas. Um bom ouvido para música às vezes é apontado como causa. Ora, o que é um bom ouvido para música? É a capacidade de reproduzir facilmente um som ouvido. Parece-me, portanto, que além de uma facilidade de escutar variações nos sons, é muito importante a habilidade de imitar sem inibições. Pessoas que "pegam" o sotaque dos outros demonstram um desejo subconsciente de serem parte de um grupo e de serem aceitas via identificação, fatores que sem dúvida contribuem muito para aprenderem das pessoas sua língua bem como sua cultura.

APRENDENDO A SER FLEXÍVEL

Como é de se imaginar, aprender a identificar "novos" sons e produzí-los exige uma maior flexibilidade de nosso aparelho fonador. Nada como tentar produzir os "r"s do alemão para se entender que o exercício é indispensável. Nossos hábitos articulatórios são difíceis de quebrar! Outra dificuldade criada pelo fato de já sabermos uma língua é que nos acostumamos a uma estrutura determinada na gramática e na morfologia. Em português, numa afirmação, colocamos o sujeito e depois o predicado, por exemplo—[artigo + substantivo],[verbo + artigo + substantivo]. Outras línguas têm colocações diferentes, gramáticas e morfologias diferentes. Se quisermos transformar nossa sentença acima em uma pergunta, em português basta mudarmos a intonação. Os que estudaram inglês na escola se lembram de que em inglês o normal é se usar um verbo auxiliar ou então inverter a ordem do verbo e substantivo, além da mudança de intonação (a seguir):

O menino chutou a bola
(. ou ?, afirmação ou pergunta dependendo da intonação)
The boy kicked the ball.
(afirmação)
Did the boy kick the ball?

Vemos aqui que um segundo fator na aprendizagem de uma língua é que precisamos desenvolver uma flexibilidade. O uso correto dessas colocações diferentes exige treino. E é aí que o missionário se lembra da escola e desanima diante da idéia de repetições enfadonhas.

A Dra. Betty Sue Brewster, professora de Aprendizagem de Língua na Cultura na Escola de Missões do Seminário Fuller, na Califórnia, apresenta uma alternativa interessante aos que se encontram desencorajados diante dessa tarefa. Ela sugere que, além de um treino com um auxiliar, essas repetições sejam feitas com um gravador, o que possibilita o treino à qualquer hora. Também sugere que alguns exercícios sejam feitos na comunidade. Por exemplo, a pessoa sairia de casa com uma sentença e um grupo de palavras, escritas num papel. Ao encontrar as pessoas na rua, diria:

"Estou aprendendo _____ (língua) há ____ dias.
Tenho algumas palavras escritas nesse papel.
Vou falar uma sentença. Por favor diga uma destas palavras e eu vou substituir na sentença.
(Aqui a pessoa fala uma palavra e você substitui)
Falei certo?
Muito obrigado (a)!" *Traduzido e adaptado de LEARN, H-4, p. 126.

Estas sentenças (ou melhor dizendo, o equivalente a elas na cultura) seriam aprendidas de antemão de alguém que estaria auxiliando na aprendizagem da língua, e seriam praticadas com o auxílio do gravador. Já a estrutura da sentença seria treinada no contato com as pessoas, através da substituição da palavra no lugar certo da sentença. Sem dúvida pode ser uma opção bem mais embaraçosa socialmente, no sentido de que a comunidade vai conhecer os nossos erros, que muitas vezes vão parecer engraçados. Mas, por outro lado, o envolvimento com pessoas raramente é monótono! Solucionaria o problema da monotonia das repetições, e assim proporcionaria um meio de se exercitar as novas estruturas para uma maior flexibilidade nesta área.

Flexibilidade é portanto uma qualidade que precisamos possuir de maneira a expressarmos em estruturas diferentes e sons diferentes aquilo que queremos dizer.

APRENDENDO VALORES NOVOS

Se nossa tarefa se limitasse a conseguirmos os dois tipos de flexibilidade acima mencionados as coisas seriam bem mais fáceis. É que, voltando à idéia de que temos de comunicar de maneira relevante na cultura, precisamos também do tipo de flexibilidade que nos capacita a compreender os valores dessa cultura a que nos propomos ministrar. Temos de compreender o modo como essa língua é usada em sociedade.

Alguns exemplos que vêm à mente são, em primeiro lugar, o uso de palavras com significado específico em certos contextos. Como ilustração, quando minha família começou a conhecer meu marido, que é americano, um dia nós o convidamos para assistir televisão. Lá pelas nove horas, ele disse que já ia embora. Minha mãe, como boa brasileira disse: "É cedo!" Ele, não querendo quebrar nenhum costume desconhecido, ficou um pouco mais. A cena se repetiu até mais ou menos meia-noite, quando ele desconfiou que o significado da afirmação era uma questão de educação. É verdade que a estas alturas o "É cedo" deveria estar bem mais fraco. Outro exemplo é uma questão controversa

atualmente nos Estados Unidos. É a questão do uso de linguagem inclusiva. Existe, devido ao movimento feminista, um número crescente de mulheres que se ofendem pelo uso de palavras como "irmãos" para homens e mulheres. Por isso, mais pessoas têm usado "irmãos e irmãs" (ou até invertendo a ordem para "irmãs e irmãos") nas igrejas de modo a não ofendê-las.

No primeiro caso o missionário teria que aprender o uso de certas expressões de maneira a saber se comportar na sociedade. No exemplo acima, o risco de ofender alguém não seria tão grande. No segundo caso, o missionário precisaria compreender que se quisesse comunicar a um certo grupo, teria que usar palavras específicas, de modo a não ofender. Aprender a usar a língua no contexto social é indispensável à comunicação.

Para isso, é necessário que tenhamos sempre a atitude de quem veio com dois objetivos: aprender e servir.

Compreender como as pessoas se relacionam em sociedade e se submeter a essas regras de relacionamento não é tarefa fácil. O que é social geralmente é coercitivo e sem explicações. É assim porque é assim, produto de costumes e história que se misturam em processo cultural. Uma atitude de crítica ou de saudosismo é compreensível, já que geralmente somos socializados em nossa própria cultura de maneira absoluta, mas é também pouco produtiva, para não dizer destrutiva à comunicação, se justificarmos essa atitude e a deixarmos estabelecer raízes. Comunicar é se colocar em pé de igualdade, se colocar em comum, o que é impossível se concentrarmos nossas atenções nas diferenças entre as culturas, e na improbabilidade de nos adaptarmos às exigências de uma re-socialização.

MÉTODOS E ESTRATÉGIAS

O missionário é sem dúvida um privilegiado no que tange a aprender outra língua. Afinal não é qualquer um que pode ir morar onde se fala a língua que se quer aprender. Ele tem a oportunidade de conhecer a língua do dia a dia, no seu contexto próprio. Mas, quando se sabe que é necessário aprender uma língua, surge a pergunta: Como? As opções são várias: ir a uma escola antes de ir para o campo missionário, ir a uma escola no campo missionário, ir para as ruas com um gravador e arranjar alguém para ajudar, ter um professor particular, etc... Qual será a melhor estratégia?

Minha opinião é que, uma vez preparado para aprender a língua o missionário deve se envolver logo na comunidade, procurando aprender o necessário para sua comunicação no dia a dia. Para isso pode utilizar a metodologia sugerida pelos Brewster, que mencionaremos a seguir. Porém, como esta preparação nem sempre é possível, o missionário deve decidir qual caminho o atrai mais. Uma pessoa que gosta de ler, gosta de estudar, gosta de escola, poderia procurar um curso recomendado e experimentá-lo. Existem algumas escolas especialmente preparadas para ensinar missionários e que foram estabelecidas exatamente porque os missionários tinham dificuldade de enfrentar a tarefa de aprendizagem de língua sozinhos. É o caso da Escola de Português e Orientação que funciona na JURATEL em Campinas. No entanto, se o objetivo de se aprender a língua é **comunicar**, qualquer curso deveria ser avaliado quanto sua eficácia em equipar o aluno para logo se relacionar à sociedade no seu dia a dia. O missionário deve se lembrar que estudar não é sinônimo de aprender, e que em questão de língua, a língua que se ensina em escolas é apenas parte e exemplo da língua usada em sociedade. Cabe-lhe portanto a tarefa de utilizar o que aprende na escola e ampliar em comunidade suas habilidades. Se ele puder aprender a língua antes de ir ao campo, terá que adaptar aquilo que aprendeu ao uso

em sociedade no campo. Se começar os estudos depois de chegar ao local, terá que separar tempo para se envolver com a comunidade.

Uma observação importante é que se vamos trabalhar com etnias não-alcançadas a probabilidade é maior de que não possamos aprender sua língua antes de estarmos em seu meio. É provável também que não haja um "curso," de maneira que o missionário terá que procurar algum bilíngue que lhe sirva de "professor", ou alguém que se disponha a ajudá-lo.

Havendo ou não um curso ou uma pessoa que tenha alguma idéia sobre o que é necessário ensinar a um novato na cultura, **o missionário deveria assumir a responsabilidade de descobrir o que precisa aprender.** Esta tarefa foi empreendida por muitos missionários no passado e continua a ser realizada por missionários que sabem da importância de aprenderem bem a língua e por lingüistas de missões como a Wycliffe.

Para a aprendizagem através do envolvimento com outras pessoas, seria aconselhável uma preparação, para que a pessoa aprenda uma metodologia e desenvolva uma disciplina. O método proposto em LAMP⁴ dos Brewster aparece bem explicado em Português no capítulo 5 de Missiologia, livro de Larry Pate. Os Brewsters sugerem o uso de um auxiliar ou informante e um gravador, e um grande envolvimento com o povo desde o princípio. Estes autores colocam grande importância na posição de dependência do missionário de toda a comunidade para lhe ensinar a língua. Sua teoria é de que pessoas ajudam àquelas que têm uma necessidade, e que portanto se o missionário precisa aprender a língua e o demonstra, a atitude da comunidade lhe será favorável, o que não somente facilitará sua integração, como possibilitará logo de início oportunidade para o ministério.

Minha curta experiência com esse método foi muito interessante. Para o curso que estava fazendo de aprendizagem na cultura escolhi aprender Tagalo, língua oficial das Filipinas, da comunidade que vive em Los Angeles. Em primeiro lugar, tive de arranjar uma auxiliar, o que foi fácil por causa da variedade de etnias presentes no seminário Fuller. Marita era uma graça! Quietinha, e sempre sorrindo, eu nunca teria desconfiado que seu pai e irmão tinham sido assassinados nos conflitos de seu país. Conhecê-la já foi excelente. Sua fé e sua disposição para servir me abençoaram. Com ela treinei as primeiras sentenças para comunicar na comunidade:

Magandang umaga! (bom dia!)
Kumusta ka? (como vai?)
Gusto kong matuto ng Tagalo. (eu quero aprender Tagalo)
Konti lang ang alan kong Tagalo (só sei um pouquinho de Tagalo)
Salamat! (obrigada/o)
Bye! (um tchau importado não sei de onde!)

Gastei com Marita mais ou menos uma hora para conseguir o que queria comunicar. Depois tive que treinar com o gravador mais algumas horas para pronunciar direito as sentenças e por fim o teste: comunicar ou não nas ruas.

Com dois filhos pequenos e um colega, cheguei ao centro de Los Angeles onde há um Centro Comunitário para imigrantes filipinos.

Eu estava morrendo de medo e ao mesmo tempo querendo demais comunicar. Era uma grande aventura!

Nem tudo deu certo! Já comecei errando a roupa. Vestida de jeans e camiseta sem manga, devo ter sido mal interpretada pelas pessoas daquela cultura conservadora. Um

⁴ **Language Acquisition Made Practical**, Pasadena, Lingua House, 1976.

senhor mais velho, ao despedir-se de mim, me deu um beijinho na face. Eu quase caí de costas, mas como não conhecia a cultura, resvoli ignorar o acontecido. Continuei falando minhas sentenças, e quando voltei para casa estava pronta a aprender mais e voltar ao grupo para comunicar outra vez.

Com o tempo, aprendi a me vestir para as visitas, pude dizer a algumas pessoas que era brasileira, crente, deixei de ser mal interpretada, pude observar aquela cultura, aquelas pessoas em seu dia a dia, e sinceramente apreciei muito o que vi e experimentei. Até hoje olho para os filipinos de maneira especial, porque senti a acolhida de alguns deles na cidade de Los Angeles.

Gostaria ainda de sugerir que aqueles que vão trabalhar em um grupo que não possui sua língua na forma escrita ou que pretendem trabalhar na tradução da Bíblia passassem por um treinamento especial com o Summer Institute of Linguistics ou com a Associação Linguística Evangélica Missionária (ALEM) em Brasília.

QUAL LÍNGUA

Se até aqui tenho enfatizado a língua no contexto da comunidade deveria estar clara a conexão entre comunidade, língua e cultura. Para nos comunicarmos com um grupo de pessoas, uma comunidade, temos de conhecer sua cultura, através de sua língua. Estou repetindo este conceito porque muitas vezes surge a pergunta: Se vou a um país que tem como língua oficial o francês, por exemplo, deveria aprender francês ou um dos "dialetos" locais?

Considerando o tipo de associação de língua oficial com a classe que a utiliza bem e com a lembrança que ela traz dos colonizadores que a trouxeram, deveríamos ser capazes de decidir se seu uso seria melhor ou pior. É provável que seja pior. De qualquer forma, se queremos comunicar verdades no nível afetivo, a melhor língua sempre é a língua materna.

Em algumas situações, o conhecimento da língua oficial abriria portas ao aprendizado dos dialetos, porque seria mais fácil encontrar algum bilíngüe como auxiliar, mas se o missionário ainda não sabe a língua oficial, o ideal seria concentrar os seus esforços para aprender uma língua de cada vez, morando entre os falantes e participando de seu dia a dia.

Uma outra observação sobre essa função da língua oficial como ponte aos dialetos é que em alguns casos se o missionário não souber a língua oficial, mas conhecer alguma outra língua mais usada em todo o mundo, por exemplo o inglês, poderá usá-la. Afinal, será bem mais fácil encontrar alguém que conheça uma dessas línguas e muito mais fácil ter uma língua para qual traduzir do que tentar aprender tudo por encenação e uso de objetos.

CONCLUINDO

Escrevi esse artigo com a intenção de despertar idéias sobre como podemos nos preparar para a aprendizagem de outra língua, tendo em mente as possibilidades apresentadas ao missionário transcultural. Muitas das idéias aqui expostas não são minhas próprias, mas de autores diversos, entre eles os Brewsters, Smalley, Hesselgrave, etc...

Eu mesma sou missionária brasileira e bilíngüe, tendo que usar o português ou o inglês, dependendo do ambiente.

Em termos de aprendizagem, nunca devemos nos contentar com o que pensamos saber de uma língua. Sempre há possibilidade de se melhorar. Sempre nos expressaremos

melhor em uma ou outra língua, dependendo do assunto que tratamos e nossa dedicação a tentarmos compreendê-lo em determinada língua.

Portanto, devemos sempre conservar nossa flexibilidade quanto a novos sons, novas estruturas e novas maneiras de se enxergar e interpretar o mundo, de modo a darmos o melhor de nós na comunicação do Evangelho a outras culturas.

Os Filhos de Missionários¹

Alma Daugherty Gordon²

TERCEIRA CULTURA

Você nasceu ou foi criado em país diferente daquele em que mora hoje? Ou você mudou de uma região do Brasil para outra distante e bem diferente? Ou você foi criado no interior, em vila pequena ou fazenda, e hoje mora numa cidade grande no meio do asfalto, do movimento, barulho e correria?

Estas mudanças na vida de uma criança deixam suas marcas à medida que o jovem vai se adaptando às novas circunstâncias, e a pessoa se torna uma mistura do velho e do novo, formando uma “maneira de ser” individual e única. Assim é que os filhos de missionários, são forçosamente uma combinação de duas ou mais culturas - a dos pais e a do local em que ministram. A este indivíduo caracterizado pela combinação de mais de uma cultura chamamos de pessoa da terceira cultura.

Vemos um bom exemplo desta pessoa da terceira cultura numa família missionária voltando ao Brasil depois de anos no exterior. A filhinha de quatro anos nascera no campo missionário e só sabia falar castelhano. Com a mãe, ela entrou nas Casas Pernambucanas para comprarem tecidos para a festa de Natal. A menina, tagarela, se animou com tanta coisa bonita ao seu redor, e dançando de cá para lá falava em voz alta em castelhano, “Vamos levar este para você, mamãe, este para o papai, este para o irmão...” enfim, tudo para todos. O balconista observou a menina admirado, e no fim da compra, ao entregar a nota deu falta da pequena e perguntou à mãe, “Onde está a menina que fala mais que a língua?” Aí estava uma filha de missionários na terra natal de seus pais, demonstrando sua mistura de culturas.

1 Publicado anteriormente em CARRIKER, Timóteo, org. *Missões e a Igreja Brasileira, Perspectivas culturais*. São Paulo: Mundo Cristão, 1993.

2 Alma Daugherty Gordon pertence à terceira geração de sua família no Brasil. Com seu marido, médico missionário, trabalha entre os favelados na grande cidade de São Paulo onde também faz parte integral de uma igreja presbiteriana. Ela tem participado de conferências internacionais no Ecuador, no Quênia e nos Estados Unidos que focalizam cuidados pastorais da família missionária, em particular os filhos, que são sempre uma mistura de culturas. O casal Gordon tem seis filhas criadas no interior do Brasil, duas delas também missionárias.

Definindo então: Uma pessoa da terceira cultura é um indivíduo que, tendo sido criado numa cultura diferente da de seus pais, se identifica com as duas, formando uma terceira cultura singular. Estas impressões se formam mais nitidamente nos primeiros anos de vida, e até a adolescência, sem que a criança tome consciência do fato.

CARACTERÍSTICAS DA PESSOA DA TERCEIRA CULTURA

As características da pessoa da terceira cultura podem ser positivas ou negativas. As positivas levadas ao extremo podem até se tornar negativas também. Mas em geral são traços fortes que contribuem criativamente à pessoa e à sociedade em que vive. Algumas características positivas são:

1. Proficiência lingüística — a criança ouve uma língua dos pais e outra da cultura em que vive, e cedo aprende a se integrar nas duas. Este treino inconsciente a leva à destreza em aprender outras línguas mais tarde, que é uma grande vantagem no mundo de hoje.
2. Habilidades transculturais — A pessoa terá qualidades como as seguintes:
 - a. É boa observadora — quem viajou desde pequeno aprende a notar diferenças no ambiente, na maneira de um povo ser, nos detalhes de como se vestem ou o que comem, ou até naquilo que seja considerado bom ou mau entre um grupo de pessoas.
 - b. É mais tolerante — uma pessoa que sempre viveu no mesmo lugar tende a pensar que todos devem ser como aqueles com quem convive. Alguém de fora, diferente, é julgado esquisito ou até errado, enquanto que a pessoa que morou em vários lugares bem distintos não espera que todos sejam iguais.
 - c. Deseja aprender — pesquisas têm mostrado que a sede de saber é uma parte integral de cada recém-nascido humano. Também têm mostrado que durante os primeiros anos de vida a sociedade pode aniquilar esta sede deixando a criança passiva frente as peripécias da vida. Pais que não ajudam a criança a se interessar por um bichinho ou uma flor bonita, que não deixam a criança experimentar uma coisa nova, ou que vivem dizendo, “Não, isto é perigoso”, “Não, não me amole”, ou “Quanta pergunta! Fique quieto, menino!” estão matando o desejo de aprender que nasceu na hora em que o filho nasceu. Na maioria das vezes, justamente o oposto acontece com pessoas da terceira cultura. Para sobreviver, elas tiveram que aprender muito, bem cedo em suas vidas, e o hábito se tornou parte de sua maneira de ser.
 - d. Não se considera dona da verdade — uma pessoa da terceira cultura já experimentou muitas maneiras diferentes de viver e pensar sobre a vida, e sabe, desde pequena, que ainda há no mundo muito mais que ainda não experimentou nem aprendeu.

- e. Não se prende a um lugar geográfico — mudanças são uma parte integral de sua experiência. Há tempos atrás, um pastor visitou o lar de um casal cujo marido fora criado no campo missionário. Notou que tudo no lar parecia temporário. Mobília antiga emprestada, janelas sem cortinas, falta de quadros, os livros empilhados num caixote no canto, e assim por diante. Parecia mesmo que o jovem casal tinha acabado de mudar. Então o pastor perguntou, “Há quanto tempo vocês moram aqui?” “Dez anos” foi a resposta! Uma pessoa da terceira cultura acha difícil acreditar que vai ficar em um lugar muito tempo. Está sempre se preparando para mudar.
3. Concordância — aceita novas idéias e situações. Aprende a observar a nova situação antes de dar sua opinião ou compartilhar suas experiências. Uma declaração como “Nas férias passadas eu estava na Angola” parece exibição aos novos amiguinhos. Então a criança fica calada e passa a escutar mais.
4. Percepção mundial — a pessoa que desde cedo viveu em vários lugares vê o mundo como é, em três dimensões e real, não plano como um mapa ou uma tela de televisão. Esta visão integral do mundo também se estende a uma maior percepção do Deus criador de tudo e todos.
5. Maturidade — a criança viajada está dois ou três anos à frente de pessoas criadas em uma só cultura. Sua experiência alargou seus conhecimentos e sua maneira de lidar com a vida.
6. Espírito prestativo — o filho ou filha de missionários tem como exemplo os pais em suas lidas no ministério. A sua razão de ser é servir. Esta maneira de ser na maioria das vezes se torna uma parte integral dos filhos, e uma característica da sua terceira cultura. O fato é que se não estão ajudando a alguém, têm um sentimento de culpa.

Algumas características negativas são:

1. Falta de raízes — em relação a um lugar geográfico. Não pertence a lugar algum. Sua noção de permanência e passado está nos relacionamentos, e não no espaço geográfico. Em seus anos formativos mudou-se tantas vezes que não mais espera permanecer por muito tempo em um lugar. Aprendeu a não pôr o seu sentimento de segurança num pedaço de chão, mas sim em pessoas ao seu redor. Esta característica de peregrino afeta suas escolhas de estudo, de profissão, e de casamento.
2. Insegurança — pelas muitas mudanças, por tanto ter dito adeus, uma pessoa da terceira cultura pressente que nem mesmo os relacionamentos vão ser duradouros. Isto a leva a se fechar dentro de si com medo de sentir ou mostrar amor e carinho.
3. Tristeza/ Aflição/ Saudade Intensa — depois de muitas mudanças de casa durante

os anos de formação (infância e adolescência), estes sentimentos, ora múltiplos, ora simultâneos, ora intensos, e freqüentemente sofridos em solidão e não resolvidos, marcam a pessoa. Sabendo que todo adeus traz sua cota destes sentimentos, receber um preparo para a transição cultural deve ajudar o jovem a dizer adeus a lugares e pessoas queridas com maior serenidade. Ajudaria, por exemplo, incluir a criança nos planos de mudança, demonstrar atitudes positivas sobre o novo local de trabalho, procurar levar alguma coisa que tenha valor para a criança (talvez a velha e querida boneca) e conversar com a criança sobre o que vai lhe fazer falta e os amiguinhos que ficam para trás. Muitas vezes o fato de ser ouvida com atenção e compaixão é tudo o que a criança precisa. Por outro lado, fazer de conta que ninguém se importa de dizer adeus é um crime contra a personalidade da criança. Ora, ajudar a criança a reconhecer que Deus está sempre perto, no novo lar bem como no velho, e que Ele se importa com as tristezas dos nossos corações, é fortalecer a pessoa da terceira cultura para que ela possa enfrentar o que der e vier na vida.

4. Não se entrosa com outros de sua idade — seu desenvolvimento social parece atrasado [este é o verso da Característica Positiva #5, acima.] Se a criança é mais madura do que outras crianças de sua idade, não vai mesmo se entrosar. Ao mesmo tempo, por ter vivido em vários lugares, a pessoa da terceira cultura tem uma grande variedade em sua maneira de ser, embora nunca seja igualzinho ao grupo em que se acha num determinado tempo e lugar. Voltemos à menina nas Casas Pernambucanas. Não só o balconista a achou estranha, mas os amigos e conhecidos ao seu redor achavam muita graça nela. Viviam pedindo que ela falasse alguma coisa só para gozarem da sua maneira de ser diferente. Como ela ficava nervosa, sem compreender humor algum na situação!
5. Não aprende a trabalhar pelo dinheiro — a exemplo dos pais missionários. Seus filhos não vêm facilmente que cada um tem livre escolha de trabalho ou profissão, que Deus aceita todo trabalho honesto, e que o mundo precisa dos dons de todos.

A verdade é que os filhos de missionários sempre serão uma mistura de culturas, demonstrando qualidades de cada. As vezes a mistura traz positivos para a situação e as vezes negativos, como na seguinte ilustração.

Uma jovem brasileira recém-chegada num país estrangeiro aproximou-se de um grupo de colegas na hora do recreio. Elas estavam compartilhando uma merenda de biscoitos com queijo. Que fome! Mas como era bem educada, quando lhe perguntaram se aceitava, naturalmente a primeira vez respondeu, “Não, obrigada”. E assim ficou só com a vontade! Ela não sabia que em muitos países, quando se deseja alguma coisa, deve-se aceitar a primeira vez, pois não é costume oferecer uma segunda ou terceira vez. Na hora não pareceu nada engraçado!

NOVAS SITUAÇÕES

Na TRANSIÇÃO CULTURAL sempre haverá necessidade de viver novas situações. Transição cultural é qualquer movimento de uma cultura para outra. Pode ser a família missionária saindo do seu lar pela primeira vez para uma terra distante, ou até mesmo pode

ser a volta desta família depois de diversos anos no ministério em outra cultura. Mesmo que volte para “casa”, voltam com experiências novas e não são mais as mesmas pessoas. Para os filhos a diferença é ainda maior, pois as experiências nos anos formativos são mais marcantes e a terra dos pais muitas vezes nem é lembrada. Para o jovem, o seu lar, muitas vezes, é a terra distante.

Um exemplo de uma nova situação a ser enfrentada e problemas importantes a serem solucionados é o uso da nova língua e o programa escolar para os filhos. Não há como escapar do fato que a vida será mais complicada quando se dispõe a aprender uma nova língua e a educar os filhos fora do país de origem.

Mesmo que as vantagens sejam muitas, há um conjunto de novas situações que vão requerer atenção e criatividade e muita oração. Nesta área de LINGUAGEM e ESTUDO a pesquisa tem mostrado que:

1. Se uma criança domina uma língua antes dos anos escolares (em torno dos seis anos), a escola pode ser em outra língua, sem prejudicá-la.
2. Se a criança nasce num país estrangeiro, aos seis anos forçosamente estará usando mais de uma língua.
3. Leva um ano escolar para que a criança se sinta à vontade numa determinada língua. Conhecemos a fundo uma língua quando entendemos seu humor, suas piadas.
4. Os processos mentais são afetados quando a criança mistura diversas línguas.
5. Os sistemas escolares de diferentes países raramente se encaixam um com o outro, conforme exemplificado por documentos escolares que não são aceitos pelos órgãos oficiais.
6. No retorno ao país de origem, missionários e seus filhos inicialmente se sentem estranhos. Os filhos precisam conhecer a língua materna dos pais para poderem se comunicar com parentes e amigos. Imaginem a angústia dos avós se não puderem conversar com os netos!

Este é um exemplo de áreas que precisam de atenção e preparo para uma boa transição cultural. Milhares de famílias estão por este mundo afora como arautos do evangelho de Cristo Jesus. Os problemas que isto acarreta para a família têm solução. Simplesmente precisam ser encarados e trabalhados, e há muita ajuda na literatura e de profissionais estudados na matéria.

SEGREDOS DA FAMÍLIA MISSIONÁRIA BEM SUCEDIDA

Conselheiros cristãos que têm trabalhado com centenas de famílias missionárias sugerem as seguintes dicas para a formação de uma família missionária bem sucedida:

1. Preparar os filhos para enfrentar o mundo e outras religiões.
2. Ajudá-los a conhecerem e se relacionarem com líderes cristãos.
3. Cultivar boa comunicação entre pais e filhos, levando os filhos a conhecerem bem o ministério dos pais.
4. Incluir os filhos, orando vocês e eles, pelas pessoas servidas no campo missionário.
5. Manter contato com a família e a igreja no país de origem.
6. Ao menos uma vez ao mês, ter uma noite (ou um dia) em que o PAI faz algum programa especial com o filho ou a filha.
7. Em datas especiais, como o Natal, dar presentes verbais de apreciação uns pelos outros.
8. Aproveitar os momentos em que o filho ou a filha esteja em condições de comunicar-se e de aprender, para dar atenção especial.

TRÊS FATORES IMPORTANTES

Como vêem, há muita ajuda na tarefa de criar os filhos em terra distante do país de origem dos pais. Em conjunto com todos estes subsídios há três fatores importantes à famílias missionárias:

1. ORAÇÃO E ESTUDO DA PALAVRA DE DEUS

É preciso orar uns pelos outros. É muito fácil estar tão ocupado pelo ministério que não se encontra uns minutinhos para em família procurar ouvir a voz de Deus. Os filhos aprendem muito quando oram juntos. Aprendem quais são as prioridades verdadeiras, se inteiram daquilo que é trazido aos pés do Senhor, e vêem uma demonstração de confiança no poder de Deus para agir em suas vidas. No mundo volátil dos jovens, eles precisam desta segurança.

É importante também ensinar os filhos a estudarem a Bíblia, para quando saírem de casa poderem continuar a procurar as respostas que Deus tem para os seus problemas diários. Um plano de estudo bíblico, prático para a vida de hoje, poderia incluir:

- a. O sentido original do texto
- b. Como pode ser aplicado hoje
- c. Como outras religiões vêem esta verdade.

Os pais missionários podem estar tão ocupados em discipular no ministério, que esquecem de fazer o mesmo com seus filhos, deixando passar a oportunidade.

2. HONESTIDADE

As vidas de pais missionários devem condizer com o que pregam. Os fatos descritos em relatórios e cartas não podem ser exagerados, as promessas precisam ser cumpridas, o uso de dinheiro devidamente correto. Não é tanto o lugar difícil que vai prejudicar os filhos, mas sim a falta de coerência com os princípios Cristãos na vida dos pais.

3. AMOR

Felicidade e amor entre mãe e pai são os principais ingredientes na formação de filhos bem ajustados. “Como posso levar os meus filhos a um lugar distante e perigoso”? Se Deus chama os pais para o Seu ministério, Ele lhes dará condições para exercerem bem as duas tarefas. Nunca exigirá FAMÍLIA OU MINISTÉRIO, e sim, FAMÍLIA EM MINISTÉRIO.

REFERÊNCIAS

Cuidados pastorais da família missionária é um vasto assunto e até agora não há muitos recursos publicados em português. A seguinte bibliografia pode ser um ponto de partida para aqueles interessados em aprimorar sua atuação com famílias missionárias e especialmente com seus filhos que carecem de compreensão e ajuda na tarefa de se tornarem uma pessoa-da-terceira-cultura feliz.

- NIDA , E. A.. *Costumes e Culturas*. Edições Vida Nova, São Paulo, 1985.
WINTER e HAWTHORNE. *Missões Transculturais, Uma Perfectiva Cultural*. Editora Mundo Cristão, São Paulo, 1987.
DRESCHER, John M.. *Sete Necessidades Básicas da Criança*. Editora Mundo Cristão, São Paulo, 1985
KEMP, Jaime *O Lar Cristão*. Editora SEPAL, São Paulo.
MENDES CHAGAS, Odete. *O Lar Cristão*. CEIBEL, Patrocínio, MG., 1979.

A Imagem de Cristo na Religiosidade Popular dos Índios Americanos¹

Key Yuasa²

Sinopse

Propomos uma introdução aos componentes católico romano, ibérico, africano e indígena da civilização latinoamericana e especialmente à religiosidade popular que forma o contexto da reflexão cristológica.

Primeiramente esclareceremos os conceitos envolvidos no tema: América Latina, Religiosidade, Popular e Indígena.

América Latina: Geograficamente a América Latina inclui a América do Sul, a América Central, as ilhas do Caribe e o México no continente norteamericano. Latino se opõe a anglo-saxônico e se refere principalmente aos domínios espanhóis e portugueses (Brasil) nas Américas, que se tornaram países independentes. O francês também é uma língua latina e aparece no Haiti, na Guiana Francesa, em Guadalupe, na Martinica e em partes do Canadá. Imigrantes italianos, embora não tenham formado um país independente, vieram em grande número aos Estados Unidos, à Argentina e ao Brasil. Além destes, um bom número de mexicanos, porto riquenhos e cubanos de vários status têm migrado para os Estados Unidos, produzindo um grupo latinoamericano considerável, de vinte e três milhões de hispânicos no meio de um país anglo-saxônico.

Quão latina é a América Latina?

A expressão “América Latina” se refere a uma grande variedade de culturas, civilizações, línguas, e histórias. Às vezes a expressão é utilizada sem se levar em consideração todas as realidades não-latinas (línguas e civilizações) que coexistem nesta parte do mundo. Logo após

1 Publicado anteriormente em CARRIKER, Timóteo, org. *Missões e a Igreja Brasileira, Perspectivas culturais*. São Paulo: Mundo Cristão, 1993.

2 Key Yuasa é Presidente da Evangelical Igreja Holiness Church of Brazil e líder nacional da Fraternidade Teológica Latinoamericana—Brasil e da Associação Evangélica do Brasil. Foi missionário no Peru durante três anos a partir de 1972.

sua descoberta, portugueses e espanhóis já começaram a trazer africanos para cá, numa migração forçada. Esta presença africana nas Américas (do Norte, do Sul, Central e no Caribe) deveria ter sido apenas uma força de trabalho escravo. Entretanto, logo eles começaram a contribuir com suas músicas, ritmo, pratos e línguas, para a cultura e civilização das Américas. Sua contribuição não se limitou ao trabalho e ao folclore. Com o tempo se expandiu a todas as esferas de atividade humana, onde hoje podemos distinguir nomes importantes de descendentes de africanos na política, na literatura, nas artes, na legislação, na liderança cristã, nos esportes e na ciência.

Em alguns casos tem havido um reaparecimento de religiões e divindades africanas. Alguns estudiosos deste fenômeno dizem que em certas situações a organização do espaço sagrado é um tipo de reprodução da geografia africana. É assim que um povo cujos costumes, língua, religião e dignidade foram suprimidos procura se relacionar com sua pátria de origem, de modo a melhorar sua auto-identidade. Portanto, podemos falar da Afro-América. Núcleos de afro-americanos podem ser encontrados no Brasil, no Peru, na Colômbia, na Venezuela, nas Guianas e no Suriname. Existem também nos Estados Unidos, em todas as ilhas do Caribe, e em alguns países da América Central, como a Nicarágua e Honduras, onde houve uma re-migração das Índias Ocidentais. Consequentemente, a Afro-América é uma realidade que permeia a América Latina e vai além de seus limites, adentrando o mundo anglo-saxônico do Caribe e da América do Norte.³

Os habitantes originais destas terras, que ficaram conhecidos como índios,⁴ pertencem a um grande número de civilizações e línguas diferentes. Alguns grupos eram apenas tribos, e outros, nações inteiras. Alguns eram organizados em sistemas altamente sofisticados e estabeleceram impérios, como os astecas no México, os maias na América Central e os incas na América do Sul. No seu ápice, o império inca tinha uma extensão maior do que o império romano. Mas os índios e as línguas indígenas não são simplesmente descobertas arqueológicas. São uma realidade viva nos nossos dias, com a qual nossos países têm que conviver. Da matriz dessa língua e do caráter dessa cultura, o que é estranho, ou violento, ou inadequado, ou que não produz vida é constantemente verificado, ignorado, ou mesmo rejeitado.⁵

O guarani é falado universalmente no Paraguai. Existe até uma Academia Guarani de Letras. O quetchua na Bolívia e no Peru, o aymara na região do Lago Titicaca, o maia na América Central e o nauatl no México são línguas faladas por milhões de pessoas.

3. BASTIDE, Roger. *Candomblé da Bahia*.

4. Note o significado curioso que a palavra “Índias Ocidentais” adquiriu. Em Português e Espanhol a palavra “índio” significa especificamente índios americanos. O que se relaciona à Índia é indiano ou hindu. Indígena significa “o que se relaciona aos índios das Américas”, enquanto que em inglês “indigenous” adquiriu o significado de “autóctone”, relacionado a qualquer país.

5. Antropólogos culturais e folcloristas têm dito que a alma do povo se manifesta nas formas de arte e na mitologia popular. Elas incluem mensagens do subconsciente coletivo e revelam todos os medos, ansiedades e conflitos reais de um povo. Sérgio Zapata, *Psicoanálisis del Vals Peruano*, escreve: “Quando algum elemento (comida, casa, mito ou canto) é capaz de satisfazer as necessidades de uma comunidade, ele permanece organicamente enxertado à cultura do grupo, de maneira vital” A.R. Cortazar, *Esquema del Folklore* (Buenos Aires: Columbia, 1959).

Milhares de nomes indígenas para acidentes topográficos, fauna e flora foram incorporados não somente ao espanhol e ao português falados nas Américas, mas até ao inglês.

As centenas de línguas faladas em nossos continentes contribuiram rica e diversificadamente para com a civilização Ocidental. Esta Indo-América não se restringe a um espaço geográfico na América Latina, mas se estende para o Norte, nos Estados Unidos, no Canadá e até no Alasca e em Labrador.

De certo modo a Indo-América é uma realidade que está encolhendo e se expandindo ao mesmo tempo. É uma realidade que está encolhendo porque as línguas e os comportamentos indígenas estão em constante processo de ocidentalização.

Há cada vez mais crianças frequentando escolas e menos pessoas com apenas uma língua indígena como seu meio de comunicação. Seus costumes e religiões são transformados. Há menos espaço para que os índios sejam eles próprios. Isto se dá em vários aspectos: desde a crua realidade de suas terras constantemente invadidas e tomadas, até à rejeição e ao preconceito de todos os tipos. Um dos jornais mais importantes numa cidade latino-americana publicou uma análise de como aparece a imagem do índio nos livros didáticos daquele país. A conclusão era que a educação sobre os índios, numa terra onde vivem milhares deles, era imoral e cínica. Os índios eram claramente rejeitados pelos outros habitantes daquele país.⁶ Subentendia-se que um bom índio é um índio morto e que as civilizações indígenas deviam estar nos museus.

Mas a Indo-América também é uma realidade que está se expandindo. A voz dos povos indígenas tem se ouvido em círculos cada vez mais amplos. Os sistemas de comunicação em massa têm noticiado e defendido mais a sua causa. Mais ferramentas, como gramáticas, dicionários e escolas bilíngües, associações regionais de povos indígenas e até uma Associação Mundial dos Povos Indígenas, ligada às Nações Unidas têm sido criadas.⁷ De acordo com seu presidente, George Manuel, há 350 milhões de indígenas (aborígenes) no mundo, em quase todos os continentes, incluindo a Europa, a África, a Ásia e a Oceania. Eles não seriam parte do Terceiro Mundo. São o Quarto Mundo.

A América Latina possui realidades Afro-Americanas e Indo-Americanas muito importantes, que coexistem em seu interior e interagem em todo tipo de combinações. Às vezes predomina o elemento latino, às vezes o africano e às vezes o indígena. De qualquer forma, os três componentes básicos estão presentes.

Portanto, a América Latina possui raízes importantes em civilizações que não são latinas. A este complexo de interpenetrações de civilizações acrescentaram-se ainda os imigrantes europeus, latinos ou não, orientais e latino-americanos procedentes dos países vizinhos.

Comparações entre a América Latina, a Ásia e a África

Há quatrocentos milhões de latino-americanos, quatrocentos e setenta e dois milhões de africanos e dois bilhões e seiscentos milhões de asiáticos.

6. ALMEIDA, Mauro W. B. de. *Educação imoral e cínica: o índio no livro didático* (Folhetim, *Folha de São Paulo* 20 de janeiro de 1980).

7. LUPPI, Carlos Alberto. *O Quarto Mundo quer uma tribuna na ONU* (Folhetim, *A Folha de São Paulo*, 20 de janeiro de 1980).

Semelhanças: Em primeiro lugar, evidências arqueológicas indicam a antigüidade da presença humana na América Latina, bem como na África e na Ásia. Quando os europeus chegaram à América, já haviam tribos, nações e impérios. Através da traição, da agressão e da guerra, estas terras foram anexadas aos impérios europeus. Os países ocidentais estabeleceram colônias tanto na América Latina como na África e na Ásia, e as línguas européias se tornaram as línguas oficiais na maioria dos países.

Estes avanços eram justificados pelos cristãos como uma propagação da Cristandade. Os conquistadores Ibéricos tinham motivações políticas, econômicas e religiosas. Poucos viam injustiça nisto. Os que a percebiam e expressavam seu descontentamento eram considerados inimigos do rei e da causa cristã. Desde o século dezenove a América Latina está se tornando independente, num processo que dura até hoje em pequenos territórios.

Em termos de continente, há um crescimento, no sentido de se deixar o isolamento e buscar a associação e a solidariedade continental. Isto se vê não só a nível político, mas também na vida da igreja.

A América Latina tem sido um campo missionário para todo tipo de igreja e seita, e para religiões cristãs e não-cristãs. Tem sido um campo de batalha para ideologias opostas, cujo centro de decisões estava fora deste continente. O secularismo têm crescido, mas ao mesmo tempo há um reaparecimento de religiões não-cristãs e todo tipo de sincretismo. A maior parte da América Latina pertence ao chamado Terceiro Mundo.

Diferenças: As populações aborígenes latino-americanas vivem em quase completo isolamento de outros continentes. Portanto, os europeus chegaram a um continente praticamente virgem no século XVI. Foram recebidos como filhos de deuses. Em contraste com a África e com a Ásia, a América Latina possui grande uniformidade de língua e religião, pelo menos oficialmente. O português e o espanhol são línguas semelhantes e aparecem em praticamente todo o continente. O catolicismo romano é a religião da maioria, mesmo daqueles que praticam outras religiões.

O catolicismo romano da América Latina tem se diferenciado do catolicismo romano da Europa por haver uma população maciça de católicos e uma falta de padres. Há um século, um padre poderia ter sob sua responsabilidade até 100 mil pessoas. Era um terreno fértil para o desenvolvimento de religiões populares. Atualmente a média mundial para os católicos romanos é de um padre para cada 1344 pessoas. Na Europa é de uma para 1067, na América Latina, de um para 7000, e no Brasil, de um para 7692. A situação na América Latina, portanto, é propícia ao desenvolvimento da liderança leiga e de formas populares da fé cristã.

Comparação entre a América Latina e a América Anglo-saxônica

Semelhanças: A América Latina e a América do Norte foram descobertas, colonizadas e divididas em territórios pertencentes a diferentes potências européias. A América Latina, como a América do Norte, possui uma população de aborígenes, que em alguns casos foram domesticados e convertidos em escravos. Quando resistiam, eram suprimidos. A América Latina, como a América do Norte, tem uma grande população negra, que foi comprada como escravos.

Diferenças: Enquanto a América do Norte foi colonizada por anglo-saxões e por protestantes, a América Latina foi colonizada por ibéricos e por católicos romanos. De algum modo, a perspectiva protestante sobre as ciências, liberdades humanas e organização social implicou em uma atitude mais modernizante em comparação à dos países católico romanos.

O protestantismo representava uma rebelião contra a autoridade papal, que era absolutista e universal não só na religião e na política, mas também nas ciências. Embora o Concílio de Trento tivesse tentado reformar o catolicismo romano, os católicos romanos eram muito conservadores. Por exemplo, tentaram ressucitar a velha autoridade absoluta do papa. A descoberta da América significava para os reis Ibéricos e para o papa que sua luta na Europa contra os mouros era aprovada por Deus. Eles receberam a América como um presente de Deus, para que sua versão de cristandade pudesse se expandir e continuar do outro lado do oceano.

Um exemplo do caráter medieval do catolicismo romano nas Américas foi a presença da Inquisição, com todos seus julgamentos por heresia, que incluiam não só os judeus, os protestantes e os ateus, mas também os índios.⁸

8.Não se sugere aqui que todos os atos protestantes sejam bons e que todos os atos católicos romanos sejam maus. O testemunho de um homem como Bartolomé de las Casas no México, defendendo os direitos dos índios, é ímpar. Ele lutou acirradamente contra os conquistadores espanhóis, a coroa espanhola e o clero espanhol. Proclamou anátema todo o clero que perdoasse os atos dos conquistadores. O que se segue é como se fosse seu testamento espiritual. É uma citação de sua representação oficial ao Concílio das Índias e da Espanha em 1565. É um currículo de sua vida de luta.

1. 1.Todas as guerras denominadas “conquista” foram altamente injustas e tirânicas em seu caráter.
2. 2.Todos os domínios e “lordships” nas Índias foram roubados ilegitimamente dos indígenas.
3. 3.As “encomiendas” ou distribuições de terras indígenas são, portanto, extremamente más e tirânicas e este governo é tirano.
4. 4.Todos os que as concedem (encomiendas e distribuições) estão pecando mortalmente e se não abandonarem tal conduta estão condenados.
5. 5.O Rei nosso Senhor (que Deus o faça prosperar e o guarde com todo o poder que lhe concedeu) não pode justificar as guerras e roubos feitos contra estas pessoas, nem as “encomiendas” e “repartimientos” acima mencionados que na verdade são piores que as guerras e roubos dos turcos contra os cristãos.
6. 6.Todo o ouro, prata, pérolas e outras riquezas trazidas à Espanha das Índias foram roubadas e não extraídas. Apenas uma pequena parte foi extraída. E digo extraída porque talvez eles se refiram a ouro trazido das ilhas e lugares em que primeiramente despovoamos.
7. 7.Se os que têm roubado e tomado e não devolvido o que tiraram ilegalmente, continuarem a fazê-lo, com a aceitação das “encomiendas” e “repartimientos”, não serão salvos.
8. 8.O povo natural de todos os lugares em que entramos nas Índias adquiriram um direito de justamente guerrear contra nós e extirpar-nos da face da Terra. E este direito perdurará até o dia do Juízo Final.

Extraído da conclusão de “Memorial al Consejo de Indias” (1565), Frei Bartolomé de Las Casas. Ver J.B. Lassegue, “La larga marcha de Las Casas”, *Selección y Presentación de Textos* (Lima: CEP, 1974). Até hoje nunca vimos acusação semelhante a esta da parte dos protestantes.

Um exemplo da “modernidade” da colonização anglo-saxônica é visto no arrendamento de terras e no sistema de propriedades. No norte, os colonizadores e pioneiros demarcaram e se apropriaram das terras de acordo com a capacidade de produção de cada um. Logo os proprietários de terra se associaram para a defesa mútua. No sul, o rei de Portugal ou o rei da Espanha concedeu grandes extensões territoriais como presente à nobreza que não trabalhava e nem cultivava ela mesma a terra. Foi o feudalismo. Os que trabalhavam nas terras eram frequentemente servos, escravos e outros que não possuíam suas próprias terras. Esta estrutura econômica e social básica marcou profundamente a diferença entre essas duas sociedades.

John Mackay em seu livro clássico e paradigmático *The Other Spanish Christ*⁹ foi capaz de perceber um outro Cristo, diferente do que estava acostumado a ver. Consegiu procurar na história e na tradição hispânicas, descobrir uma rica tradição cristã e vencer os preconceitos que os irmãos anglo-saxônicos tinham em relação à civilização latina. Algumas das diferenças no caráter hispânico que mencionou foram: individualidade intensa, predominância de paixões, um senso de justiça abstrato e um senso concreto do homem e da catolicidade. Seu livro fez com que muitos líderes latino-americanos aprofundassem suas raízes e sua auto-identidade.

Religiosidade

Esta palavra tem sido muito utilizada na América Latina hoje em dia. Prefere-se a palavra “religiosidade” a “religião” para se descrever o fenômeno das religiosidades populares. Uma “religião” se refere a algo identificável e definível devido a um certo grau de coerência, persistência e sistematização. Estudiosos dos fenômenos religiosos na América Latina estão reconhecendo que as religiões das pessoas possuem, além da parte que pertence claramente a uma ou outra religião identificável, sombras, traços e misturas, que embora não possam ser catalogadas como parte da mesma religião, são manifestações do que a pessoa crê ou experimenta em dado momento.

A religiosidade inclui crenças, atitudes, o objeto de culto e elementos institucionais. As crenças se referem não somente ao que pode ser articulado como conteúdo da crença, mas também às realidades e experiências na subjetividade das pessoas, e que precedem a crença. As atitudes incluem o que pode ser observado, tanto no corpo como na mente; expressões faciais, voz, palavras, movimentos, canto, música, dança, procissão, quietude e meditação. Os objetos de culto incluem itens como roupas especiais, bebidas, comida, água, sangue, amuletos, crucifixos, altares, imagens, animais e divindades. Os elementos institucionais se referem a coisas do tipo organização da doutrina, espaço e tempo sagrados, língua e gramática utilizadas no culto (tanto individual quanto coletivamente), a divisão de responsabilidades e a especialização de funções.

Popular

9. Londres: SCM, 1932; edição em espanhol, *El Otro Cristo Español* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1952).

Há todo um universo de significados para a palavra “popular”. Depende da perspectiva pela qual se vê a palavra. “Popular” é usado em contraste ou oposição a muitas realidades e idéias. “Popular” é o que não é de elite, o que não é culto, o que não é patriarcal, o que não é rico e elaborado, e o que não é português ou espanhol, mas sim mais africano e indígena, é o que não está de acordo com o cânon romano, mas é latinoamericano, o que não é formal, nominal ou social, mas tem relação com experiências autênticas da vida.

A palavra “popular” terá o significado que cada um lhe der. Se trabalhamos com pessoas como companheiros, esta realidade estará presente quando nos referirmos a “popular”. Se fazemos das pessoas objetos de nosso estudo ou ministério, esta realidade de reificação também estará presente. Se temos preconceito contra o que é do povo, ou se agimos com uma ideologia dos pobres, então estas realidades estarão presentes quando falarmos sobre “popular”.

Na América Latina, vários fatores têm contribuído para chamar a atenção para “o povo”: o trabalho de sociólogos e antropólogos culturais;¹⁰ o trabalho de educadores, especialmente daqueles que, sob orientação de Maria Montessori e Pestalozzi, trabalham com a criatividade dos analfabetos. Por exemplo, o método de Paulo Freire aumenta a criatividade das pessoas no processo educacional, transformando-os de meros receptores da educação em participantes ativos no processo. Liturgistas têm procurado meios de melhorar a resposta das pessoas, através da utilização de música latino-americana, inspirada na Missa Lube africana. Muitas igrejas na América Latina têm missas onde se utilizam músicas latino-americanas. Como resultado, a participação do povo é maior. Isto chegou a alterar a eclesiologia católica, que desenvolveu um segundo foco, para que a missa não fosse centralizada apenas no foco do clero. (Cf. Missa Criolla, Missa Panamericana, Missa Panamina, Missa Luba) Desde 1930 o movimento pentecostal têm crescido, se tornando o maior grupo evangélico. Os líderes em muitas igrejas pentecostais não possuem treinamento acadêmico. Sociólogos da religião têm indicado um ressurgimento do espiritismo, do candomblé e da umbanda. Os teólogos da libertação, começando em Lima, Peru, com Gustavo Gutierrez, estão se expandindo desde os anos sessenta. Embora a hierarquia católico romana não concordasse plenamente com sua posição, incorporaram muito de suas idéias. Na sua orientação pastoral em toda a América Latina foi dada prioridade preferencial aos pobres. Outros fatores são o movimento para a *Volkskultur* (cultura popular e avaliação da música, do drama, expressões populares, etc...); o interesse de missiólogos, estudando o solo religioso que recebe a semente do evangelho, e o trabalho de pastoralistas desenvolvendo uma “pastoral popular”.

Indígena

10.No Brasil, Sílvio Romero, Nina Rodrigues, Artur Ramos, Euclides da Cunha podem ser citados como pioneiros; depois, Gilberto Freire, Roger Bastide, Maria Isaura Pereira de Queiroz, uma grande quantidade de pessoas na Igreja Católica Romana e fora também.

Uma grande diversidade de situações se encaixam nesta categoria. Está além da minhaabilidade uma apresentação apropriada de sua realidade e do significado de serem eles nossos contraparte.¹¹

Estou particularmente ciente de que não posso representá-los quantitativamente ou qualitativamente. Nem mesmo sei o nome de todas as tribos que vivem no Brasil. O Instituto de Etnologia da Universidade de Berna, sob o patrocínio do Programa de Combate ao Racismo (Concílio Mundial de Igrejas) menciona a existência de 205 grupos indígenas em onze países, dos quais mais da metade no Brasil.¹² Porém esta lista não inclui os grupos do Chile, e nem dos países da América Central ou do Caribe, e nada se menciona a respeito do México, onde mais de 100 línguas são faladas. A lista não relaciona grupos diferentes de quetchua e aymara na Bolívia, no Peru e no Equador. A tendência em nossos países tem sido a de considerar as populações indígenas como uma realidade marginal e exótica. Sua presença é na realidade maciça, e cada item deve ser levado em consideração.

A religiosidade popular latino-americana é portanto o produto do encontro e da interação do catolicismo romano popular ibérico, das religiões indígenas e das religiões africanas. Cada um destes elementos tem variáveis. O produto de um encontro pode ser híbrido. Roger Bastide, no seu estudo clássico das religiões afro-brasileiras, achou necessário incluir um capítulo sobre a pagelança e o catimbó, que são uma herança típica dos índios. Na região do Maranhão, os negros não só participam desta forma de religião popular sem deixarem a Igreja Católica Romana, como se tornaram líderes nestes rituais. É um exemplo dos encontros e sincretismos que ocorrem. Nenhum universo cultural é fechado em si mesmo, mas, está em constante contato com outros. No candomblé e na Umbanda os deuses trabalham juntos, com uma alegre comunhão com os espíritos indígenas e santos católicos romanos. Às vezes o sincretismo é *sincrônico*, isto é, as pessoas pertencem a duas religiões ao mesmo tempo. Pertencem às duas, mas cada uma delas existe separadamente, sem que se misturem.

Às vezes o sincretismo é *diacrônico*, isto é, o indivíduo pode ter começado como católico romano, se tornando protestante, agora segue uma seita afro-brasileira e qualquer dia destes retornará ao catolicismo romano.

No caso dos índios, existem denominadores comuns que identifiquem a cultura e as religiões? Não conhecemos as línguas indígenas, sua lógica interna e sua gramática. Embora muitas dessas línguas já sejam conhecidas, há muitas que ainda não foram descobertas ou

11.Os tradutores da Bíblia da Wycliffe têm realizado estudos antropológicos e linguísticos extensivamente. Já produziram dicionários, gramáticas, cartilhas e porções da Bíblia em muitas línguas. Há muitas comunidades Indígenas evangélicas. Perto de minha casa o Rev. Hery está trabalhando entre os índios Kaingang. Há também descrições de comunidades indígenas evangélicas entre os índios Taba. Ver também *Church Growth in the High Andes* por Keith Hamilton, e a nota final 18.

12.Na Venezuela foram pesquisados 23 grupos indígenas, na Colômbia 63 grupos, no Equador 10, no Peru 37, na Bolívia 29, no Paraguai 17, na Argentina 9, no Brasil 118, na Guiana 8, no Suriname 4, na Guiana Francesa 5, com um total de 205 grupos nesses 11 países. Cf. *La situación del Indígena en América del Sur* (Tierra Nueva, Montevideo, 1972, 514 pp.). Em Belém, o Museu Goeldi realiza permanentemente pesquisas, levantamentos e expedições, publicando em seu boletim uma rica coletânea de dados fatuais e interpretativos sobre as tribos indígenas e sobre a vida em geral na região amazônica.

decifradas. Porém, algumas experiências comuns nos últimos séculos desde o descobrimento da América formam um possível caráter comum.

Uma experiência comum a todos os índios nas três Américas e no Caribe foi a vinda dos povos Ocidentais, missionários cristãos Ocidentais, descobridores, colonizadores e representantes dos reis que abrupta e violentamente interferiram em suas vidas.

Esta interferência não foi apenas a introdução de um modo diferente de se sobreviver. Foi uma destruição real de aspectos materiais de uma civilização e também do cerne e da matriz desta cultura. J. C. Mariátegui ajuda-nos a compreender isto em seu “Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana”, principalmente nos capítulos sobre o índio e sobre a terra.

O regime colonial desorganizou e destruiu a economia agrária do império Inca, sem substitui-la por outra com maior produtividade. Sob a aristocracia nativa, os índios eram 10 milhões de homens eficientes, com um estado orgânico e produtivo. Sob a aristocracia estrangeira, os aborígenes foram reduzidos a uma massa anárquica e dispersiva de um milhão de pessoas.¹³

Nesse contexto a seita da Pacha Mama (Mãe Terra) e do Inty Raimi (o Deus Sol) tinham uma íntima relação com a agricultura, de modo que a heliolatria e o culto à terra eram funcionais economicamente falando. Havia unidade na cosmologia, no culto, na agricultura e na propriedade.

A experiência de perderem a terra à qual estavam ligados pela força do animismo e por uma forma de ligação infantil à proteção da Mãe Terra deixou marcas profundas e duradouras que podem ser vistas até hoje na forma de um profundo sentimento de orfandade, solidão e fatalismo quanto ao destino e à morte.

Mariátegui diria de seu ponto de vista sociológico e histórico que o problema do índio não é uma questão de raça, educação ou religião. Tudo deriva do problema da terra. Tomaram-lhes suas terras, e disso derivam todos os seus problemas. Há algum tempo um programa da BBC sobre os índios do Canadá e dos Estados Unidos mostrou exatamente o mesmo problema no hemisfério Norte.

As pessoas têm que abandonar suas terras por causa de mudanças políticas, da descoberta de depósitos minerais ou pela expansão das terras cultivadas. Um artigo na Folha de São Paulo de 10 de março de 1982 diz que o Alto Comissário das Nações Unidas para os Refugiados está denunciando o fato de que 12.000 índios miskito fugiram da Nicarágua para Honduras.

Em outro país da América do Sul, dois artigos de jornal de 6 de maio de 1980 e 16 de dezembro de 1980 são muito esclarecedores. O primeiro mostra trinta e um chefes indígenas da nação xavantes pressionando líderes políticos em seus gabinetes sobre o atraso na demarcação de suas terras. Seis meses mais tarde, um destes chefes declarou que 15 crianças de sua tribo haviam morrido de desidratação e pneumonia nos hospitais, e que outras seis

13J.C. Mariátegui, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* (Lima: Editorial Amanta, várias edições), p. 47.

haviam morrido envenenadas pela água de um córrego. O chefe índio acusou as autoridades de tentar desmoralizá-los.¹⁴

Por isso quando o papa visitou a Amazônia em 1980, fez um discurso para os índios reconhecendo seu direito à terra:

Espero que as autoridades públicas e responsáveis aceitem minha vontade, que expresso no nome do Senhor, de que os índios tenham direitos especiais porque habitam nesta terra; tendo portanto um direito especial há gerações, que vocês possam receber o reconhecimento de seus direitos de viver em paz e serenidade, sem medo de serem expropriados para dar lugar a outros, que possam ter a segurança de um espaço vital, que não será apenas a base de sua sobrevivência, mas da preservação de sua identidade como povo.¹⁵

O papa recebeu como resposta uma declaração de vinte e seis chefes, elaborada um pouco antes da XIV Assembléia dos Povos indígenas. O documento dizia:

Ouvimos falar que o senhor vai a Manaus e assistirá às cantorias e às danças indígenas, mas será que o senhor não se entristerá ou até chorará, se souber que um povo não pode cantar e dançar enquanto sua terra está sendo tomada, seus líderes estão sendo mortos, e milhares de nossos companheiros estão trabalhando em condições de escravidão?

O senhor deveria visitar os povos kaingang, os punkarare, os guajajara, os tukuna, os bororo, e ver as viúvas que choram a morte violenta de seus maridos, ver os orfãos, cujos pais foram mortos por cristãos, justo nos últimos três anos... Seria bom se o senhor pudesse ir ao vale Guaporé.... Os homens que estudaram a situação lá disseram que a situação nambiquara, juntamente com os atos do governo, constituem um caso de vergonha nacional....

.... Se o senhor fosse lá, certamente diria que é um caso de vergonha mundial. Todo o mundo deveria ter vergonha do que está acontecendo com os índios nambiquara, e em maior ou menor grau, com todos os índios, cujas terras a FUNAI está explorando...Os kaduveu também estão vivendo em situação de grande miséria nessas áreas....Nós lhe pedimos que leve nossa mensagem a todo o mundo, para que a humanidade saiba que este país está cheio de injustiças, o que seria uma vergonha para qualquer país, especialmente para um país que se denomina cristão. Cristo teria palavras duras para dizer aos líderes desta nação. E o senhor, que, como dizem os católicos, é o representante de Cristo, o que diz? Nós, os índios

14. *Folha de São Paulo*, 6 de maio e 16 de dezembro de 1980.

15. Mensagem do Papa João Paulo II aos índios em Manaus, 10 de julho de 1980.

que ainda estamos vivos e em nome de todos os que foram massacrados por iniciativa privada ou oficial, assinamos este documento.¹⁶

Deveríamos reparar os seguintes pontos nesse diálogo: O papa incluiu em seu discurso um reconhecimento do direito dos índios à sua terra. Ele se dirigiu aos índios como membros leais da igreja católica. Ele se referiu às autoridades públicas também como pessoas que deveriam seguir sua recomendação.

Os índios denunciam o nome de algumas áreas que estavam sendo desapropriadas no momento do discurso. Dizem que as autoridades governamentais participam desta desapropriação. Falam ao Papa não necessariamente em uma posição de sujeição, mas como a um representante de Cristo, de acordo com os católicos. Os índios reconhecem que a situação vai contra os ensinamentos de Cristo e pedem ao papa que tome uma atitude. Desejam desesperadamente que o mundo conheça a sua triste situação.

Análise da religiosidade popular

Ribeiro de Oliveira,¹⁷ estudando o catolicismo romano na América Latina, como vivido e praticado pelo povo, caracteriza-o de maneira interessante. Ele identifica três complexos ou focos nos exercícios religiosos, que chama de sacramental, devocional e protecional.

Experiências sacramentais são mediadas pelo clero propriamente constituído. Elas se referem centralmente aos sete sacramentos admitidos pela igreja católica. Exercícios devocionais são aqueles nos quais quem crê entra em contato por si mesmo com um santo ou divindade, esperando recompensas de outro mundo, se se mantiver fiel às promessas que fizer. Exercícios protecionais são semelhantes aos últimos, porém o que crê espera ajuda para seus problemas cotidianos.

Uma pesquisa realizada pela FERES, um Programa de Estudos Sociais e Sociologia da Religião da Igreja Católica, publicou os seguintes resultados, na área sobre tipos de exercícios religiosos em que as pessoas participam:

	Sacramental	Devocional	Protecional
Brasil	14,5%	82,5%	75%
Colombia	19%	67%	65%
Venezuela	8%	88%	59%

A maior parte das pessoas participa de práticas devocionais, em segundo lugar das protecionais e por último das sacramentais.

16. *O Estado de São Paulo*, 14 de julho de 1980. Ver também a coletânea de documentos da Conferência Nacional de Bispos sobre os índios, *Igreja e Governo* (São Paulo: Símbolo, 82 pp.).

17. OLIVEIRA P.A. Ribeiro de. “Le Catolicisme populaire en Amerique Latine”, *Social Compass* 14/4, *Revue Internationale des Études Socio Religieuses* (1972), 567-584. Idem, *Religiosidade Popular na Am Latina* *Revista Eclesiástica Brasileira* (Petrópolis, 32/126, 1972), pp. 354-356, citado por Gunter Suisse, *Catolicismo Popular no Brasil. Tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida* (São Paulo: Loyola).

Ribeiro de Oliveira utilizou este quadro para chegar a uma definição de catolicismo popular. É o tipo de catolicismo em que as constelações devocionais e protecionais ocupam uma posição central. As sacramentais são subordinadas, e as evangelicais insignificantes.

G. P. Süss comenta:

O resultado mais importante desta pesquisa estatística é a total ausência de uma constelação evangelical. Na pesquisa de campo, somente duas pessoas lêem a Bíblia, e isto ocasionalmente. Ninguém entrou em contato com os santos através das Escrituras Sagradas. A constelação evangelical é a grande ausente no catolicismo latino-americano.¹⁸

Se isto é verdade, então existe, como na experiência de todos os grupos evangélicos da América Latina, um vasto espaço, espaço preparado providencialmente, onde o Cristo vivo, como anunciado nas Escrituras, é recebido de braços abertos.

Outra constelação de experiências pode ser chamada de mágica. Através da mágica, pessoas buscam soluções para seus problemas, pela mediação de alguma feiticeira, sacerdote, adivinho, ou figura maternal ou paternal. Obviamente isto cairia um pouco fora do domínio católico, mas não é totalmente estranho às massas de católicos romanos.

Existem também as diversas seitas espíritas. Este tipo de religiosidade interage facilmente com as seitas Afro-Americanas e Ameríndias, porque todas as três incluem algum tipo de possessão por espíritos. Esta interação ocorre, mesmo que os espíritas tenham uma tendência ao preconceito contra formas de culto mais tribais, que incluem sacrifícios de animais.

Estudos indicam que as pessoas passam de uma forma a outra neste contínuo mediúnico (c.f. Cândido Procópio)¹⁹ Uma pesquisa na cidade de Belém, que investigou centenas de casas de práticas religiosas, mostrou que na periferia ocorriam formas mais tribais: decoração de árvores, sacrifícios de galinhas. Depois existe uma forma mais urbanizada, espírita, e mais ao centro, outras formas de religião gnóstica, como os templos da Rosa Cruz e da Maçonaria. A coisa toda é incrivelmente coerente. A realidade religiosa é a mesma, embora se troquem as roupagens. A lei do karma do hinduismo é prevalente em todo o espiritismo. A transmigração da alma, também. Não haviam gurus indígenas ensinando estas coisas, mas as pessoas as seguiam nas religiões populares.

Pesquisas recentes estão investigando as igrejas pentecostais como uma forma de religião popular.²⁰ Isto acrescentaria um elemento novo à figura. No solo da religião das constelações sacramentais, devocionais, protecionais, mágicas e espíritas, que acabamos de descrever, a semente do Evangelho está sendo plantada, com certo grau de sucesso. Portanto, pode se dizer que a religiosidade popular inclui pelo menos as seguintes áreas: catolicismo popular ibérico, que se tornou membro do catolicismo português e espanhol nas Américas, as seitas afro-americanas, a religiosidade ameríndia, o espiritismo de vários níveis, religiões sincretistas, o pentecostalismo, e o catolicismo popular modernizado representado pelas comunidades

18. SÜSSE, G.P. *ibid*, p.79.

19. FERREIRA, C.P. *O Espiritismo no Estado de S. Paulo* FERES.

20. YUASA, K. *Un Movimiento Cristiano entre los Otomies en Mexico* (Cuernavaca, México, mim., 24 pp.). Walter Hollenweger, *Flowers and Songs-a Mexican contribution to doing Theology in Pentecost, Black and White* (Belfast: Christian Journals Ltd, 1974)

eclesiais de base. Todas elas estão em interação, e transição, com pessoas mudando de uma para outra.

A religiosidade popular e a igreja oficial

Lugares de culto populares, figuras messiânicas, aparições miraculosas e locais de peregrinação são todos realidades da religiosidade popular. Em geral o fenômeno é mediado por uma pessoa do povo. Frequentemente a seita surge por meio de alguém pobre e analfabeto. Pode ser um soldado, capitão, negociante, ou vendedor, mas é sempre um leigo.

A medida que a seita se desenvolve, a igreja oficial tenta rejeitá-la ou suprimi-la. Até o exército já participou da extinção de alguns movimentos messiânicos.²¹ O fato de que os leigos se transformam em líderes desta maneira indica uma espécie de protesto contra o monopólio da hierarquia e do clero em assuntos religiosos.

Se um movimento não pode ser extinto, pode ser incorporado na igreja católica. Os centros de peregrinação são lugares onde são feitas grandes arrecadações de dinheiro. Muitas vezes uma ordem é responsabilizada pela administração do local e dos fundos. Há também esforços para se corrigir os abusos e levar vagarosamente toda essa religiosidade para dentro da igreja católica.²²

Alguns temas cristológicos derivados destas observações introdutórias

O que fizeste ao teu irmão? O encontro com os índios nas Américas como um locus teológico é muito importante. Há muitas situações humanas sobre as quais podemos fazer teologia. Mas o encontro com os habitantes originais destas terras é muito importante, e geralmente não realizado. Temos que chegar a isto, ou melhor, voltar a isto, de modo a reavaliar a história ocidental. O local onde se lê a Bíblia é uma questão teológica muito importante.

Estima-se que dos 200 milhões de latino-americanos, 40 milhões sejam índios. Na verdade depende do que se quer dizer por “índios”. Há pessoas em situação tribal, trabalhadores do campo, habitantes da cidade, aqueles que ainda se vestem como índios, falam suas línguas indígenas e aqueles que não o fazem. Mas de fato somos todos, de todas as raças, herdeiros da civilização indígena, de muitas maneiras. Participamos de seu sofrimento de uma maneira ou de outra. Não podemos restringir o sofrimento a um certo número de pessoas e dizer que o problema é deles. É um problema nacional. Noventa por cento das populações do Peru e da Bolívia possui ancestrais indígenas. É um problema continental. É vital que a Argentina trate destas questões, se não quiser continuar como um país voltado para a Europa, ao invés de verdadeiramente a América do Sul.

Pelo que sei, não há na América do Sul nenhuma área restrita a um determinado grupo étnico, seja urbana ou rural. Pessoas sempre estão indo e vindo. Em muitas repúblicas, o

21. A narrativa dos eventos de Canudos, na Bahia, de 1867 a 1897, se tornou uma obra clássica brasileira em *Os Sertões* de Euclides da Cunha.

22. AZZI, Riolando. *O Episcopado do Brasil Frente ao Catolicismo Popular* (Vozes: Petrópolis, 1977) dá um relato das ações do episcopado brasileiro com relação aos lugares de adoração, procissões, festas, devoções, santuários, peregrinações e fraternidades religiosas (de leigos).

presidente é descendente de índios. A sociologia na América Latina não é uma questão de estudar a assimilação ou a integração de civilizações. A assimilação e a integração podem ser categorias muito etnocêntricas. O que acontece aqui é uma verdadeira interpenetração de civilizações e universos. Como é que isso se dá? Alguém me perguntou se me sinto mais japonês ou mais brasileiro. Para mim estas duas realidades não estão em conflito, nem se excluem mutuamente. Sou descendente de japonês. Não nego minha ascendência e vou aprender o máximo da língua japonesa que puder. Mas sou definitivamente cidadão brasileiro. Minha identidade como brasileiro tem que passar pelos elementos indígena e africano, ou não será autêntica. Será uma brasiliandade truncada. Assim é uma tarefa que realizo como ser humano e como cristão. Passar por ela é assumir o que essa história significa. Preciso também assumir qualquer culpa que possa haver e fazê-la parte de meu compromisso cristão e de minha expressão cristã.

É possível rever a história da expansão ocidental até as Américas e enxergar como a face das populações indígenas reflete o que temos sido até aqui? A civilização cristã ocidental tem a coragem de ver nossa face na face de nossos irmãos aborígenes? O Quarto Mundo confronta não só os europeus e norte-americanos. Também confronta o Terceiro Mundo.

Existe o tema do Christo Incognito que vem ao nosso encontro na pessoa do índio sofredor (Mateus 25:31-46) Isto incluiria uma revisão da história, como sugerem um documento de Bartolomeu de las Casas e o encontro do papa com os índios. Há compensações a se fazer? Como?

As orações caladas dos índios e a religiosidade popular. Em teofanias e hagofanias, a aparição ocorre a pessoas pobres e simples. Por exemplo, Nossa Senhora de Guadalupe aparece a um índio. Cristo Morado era uma celebração de uma seita nas imediações da cidade de Lima. Os negros costumavam adorar fora da casa, junto a uma parede, e isto agora se tornou uma seita nacional do Cristo negro. Nossa Senhora Aparecida no Brasil é uma estátua descoberta por pescadores. Não seriam todos estes exemplos uma espécie de oração calada para que pessoas pobres e simples recebam uma revelação de Deus através dos pobres; que o bem espiritual não seja monopolizado, como tudo mais, pelos ricos, pelos cultos, pelo clero voltado para as elites, com aprovação da hierarquia?

Muitas destas figuras são figuras étnicas: Guadalupe é um índio do México, Cristo Morado é o Cristo negro dos negros de Lima, Nossa Senhora Aparecida é uma estátua de madeira escura, muitas vezes representada por uma mulher negra com feições típicas. Não estaria evidente aqui uma oração calada, para que divindades e suas representações não sejam apenas estrangeiros (formalmente, conceptualmente ou na língua), mas possam encarnar entre os pobres? As promessas de Joel 2:28-29 e Atos 2 deveriam ser levadas a sério, que seus filhos e servos receberiam o Espírito Santo, e teriam visões e profecias?

O tema da mulher e da família. Em toda a América Latina existe uma figura predominante de mulher, na pessoa de Maria, a Mãe de Deus, Rainha dos Céus, às vezes quase como membro da trindade. Será que não deveríamos estudar a mariologia seriamente? Frequentemente abominamos a mariolatria e rejeitamos completamente a mariologia. Deveríamos estudar e praticar as recomendações apostólicas de que os que governam bem suas famílias sejam os dirigentes da igreja como líderes pastorais. Portanto, como mulheres também governam famílias, a vocação das mulheres na igreja deveria ser de igualdade ao papel dos homens. O lugar de pater familias na adoração familiar da tradição judaica também deveria ser considerado com o foco em Jesus como um pater familias, por exemplo, na festa da páscoa.

O tema dos desapropriados. A experiência dos índios tem sido a de serem desapropriados de suas terras e de sua herança. Isto sugere temas importantes para a reflexão cristológica.

A terra é uma categoria que deve ser trabalhada muito seriamente. Tem peso antropológico, teológico e Cristológico essencial. Como o tema da terra (Pacha Mama) é tão importante e vital para os índios, gostaria de sugerir algumas linhas a serem desenvolvidas: a terra como parte constituinte do homem (Admanh-Adão); a terra e o trabalho; o cultivo, a guarda e a nomeação (Gênesis 15) como esfera de colaboração da humanidade para com Deus; a terra como prometida a Abraão, terra como propriedade de Deus e presente ao seu povo para que se tornasse nação. A extensão da terra como uma medida missiológica e escatológica é focalizada quando Jesus afirma que quando o Evangelho for pregado a todas as nações, então virá o fim. A terra é, se não uma medida escatológica, pelo menos apocalíptica, à luz do fato de que se explodirmos o planeta, acabaremos com a vida da humanidade na terra. Existe aqui uma solidariedade entre povo e terra.

Ao delinear a cristologia em relação ao propósito de Deus para a terra, deveríamos explorar o tema do Cristo cósmico, por exemplo em Colossenses 1:15-20 e o tema das dores de parto da criação em Romanos 8, cujo cumprimento em liberdade é relacionado à revelação final dos filhos de Deus.

Há um sentimento de orfandade, abandono, solidão, fatalismo e morte entre as populações indígenas.²³ Por isso deveríamos trabalhar a paternidade de Deus, a filiação de Cristo, o Filho de Deus, o Filho do Homem, uma filiação feliz, a ressurreição e o Cristo vitorioso.

O tema do martírio. Há uma comoção pelo martírio e um certo amor pela figura do Cristo martirizado que reflete a situação de extremo desespero em que se encontram os índios. Isto nos leva ao estudo do servo sofredor (Isaías 53, 49, 41) e do sofrimento vicário e da servitude de Cristo (Salmo 22).

Outros temas são o tema dos perseguidos por amor da justiça, o tema da fome e sede de justiça, o tema dos que são tratados como estrangeiros em seu próprio país. Há o tema da ira de Cristo mostrada na purificação do templo, e o tema da ira de Deus contra os injustos e contra os que perseguem os fracos. Há o tema da libertação (Êxodo) e da construção de uma nação.

O tema do silêncio. Atualmente, ouvimos muitas vozes se levantando para reclamar. Mas, na maior parte do tempo o que existe, e sempre existiu, é um grande silêncio. Um historiador francês disse:

Os índios são quietos; ainda não falaram o que têm a dizer. Mas como
brilham seus olhos!

Seria este um silêncio compartilhado, como o silêncio da sexta-feira da Paixão, que precede a manhã da ressurreição?

23. YUASA, K. "El sentimiento de Abandono, Soledad y Muerte, en Algunos Huyanos de la Sierra Peruana"-Estudio de un ethos en la cultura popular peruana de hoy, *INDEF Consultation paper, San Jose, Costa Rica, 1977, and Lima, Peru, 1980* (Escuela Misiológica Latino Americana, 20 pp. mím.).

Muçulmanos no Brasil¹

Noêmia Marinho Bocatto²

A cultura brasileira se caracteriza por uma grande mistura de raças. Nas raízes históricas de nosso povo vemos a influência cultural árabe, tanto do Norte da África quanto do Oriente Médio através dos próprios imigrantes árabes que recebemos neste século. Traços culturais no vocabulário, nos costumes, na comida são expressos entre os brasileiros, de tal forma, que muitas vezes se perdem na mistura resultante, passando a ser parte integrante da cultura brasileira. Certas palavras, certas comidas, por exemplo, são consideradas bem “brasileiras” e nem chegamos mais a cogitar suas origens; não são consideradas estrangeiras. Grande parte da influência árabe chegou ao Brasil através dos portugueses, os quais estiveram sob a influência moura do Norte da África durante a ocupação islâmica da península ibérica, ou seja, as regiões de Portugal e Espanha. Desde o início do século VIII (711 d.C.) até o século XV (1492 d.C.), o solo peninsular foi dominado pelos califas árabes do Norte da África. Povos Bérberes, predominantes nas regiões do noroeste Africano, já haviam sido objeto das conquistas muçulmanas durante os primeiros anos da expansão islâmica. E foi assim que o General Bérbere Tarik, já islamizado por essa ocasião, atravessou o estreito de Gilbratar, passando seus soldados ao solo ibérico. Ao penetrar na península, os “mouros” (assim eram eles denominados) estenderam suas conquistas até as regiões francesas, onde Carlos Martel os venceu em uma batalha no sul da França em 732 d.C. e com isto o avanço islâmico na Europa foi barrado.

A conquista da região ibérica não foi alcançada pela força unicamente, ao contrário, foi fortemente caracterizada por uma adesão voluntária que permitiu uma aculturação com os árabes, evidenciada ao nível social, cultural e religioso. A civilização andaluza foi grandemente influenciada pelos mouros. Sem dúvida, os árabes eram possuidores de uma cultura inteiramente distinta daquela encontrada na península; mas o contato com o ocidente trouxe grandes avanços culturais através dos árabes naquela época. Os califas eram amantes das letras e das artes. As ciências matemáticas e astronômicas e a medicina foram desenvolvidas entre

1 Publicado anteriormente em CARRIKER, Timóteo, org. *Missões e a Igreja Brasileira, Perspectivas culturais*. São Paulo: Mundo Cristão, 1993.

2 Noêmia Marinho Bocatto é Diretora Geral do PAI-Projeto Amigos de Ismael e dá cursos sobre a evangelização de muçulmanos.

eles. Poderíamos classificar esse período como a época “áurea” do império árabe. Cordona, na Espanha, tornou-se o centro da civilização islâmica. Também houve uma certa tolerância a outras religiões das populações encontradas na península, quer fossem elas cristãs, judias ou pagãs. Os cristãos e judeus são mencionados no Alcorão (livro sagrado dos muçulmanos) como o “Povo de Livro” ou “adeptos do livro” (“E não disputeis com os adeptos do Livro senão com moderação, salvo os que prevaricam. E dizei: ‘Cremos no que nos foi revelado e no que vos foi revelado. Nossa Deus e vosso Deus é o mesmo. A Ele nos submetemos.’ Sura 29:463). Mesmo sob a jurisdição de uma certa taxa de impostos, que deveria ser paga aos dominadores, todos, nestas condições tinham o direito de exercer o seu culto.

Costume interessante, adotado na época, foi o uso dos pombos-correios na comunicação. Os califas se utilizavam dos pombos-correios para enviar suas mensagens. Ainda como herança deste domínio islâmico, temos um legado lingüístico, do qual fala Celso Cunha: “Com os árabes, floresceram na Península as ciências e as artes: houve grande incremento da agricultura, da indústria e do comércio; introduziram-se inúmeras palavras para designar novos e variados conhecimentos. Calcula-se em quatro mil o número de vocábulos espanhóis de origem árabe, excluídos os taxônimos. Em português o léxico de proveniência árabe tem sido estimado entre quatrocentos a mil termos. As palavras portuguesas de origem árabe, quase todos substantivos, referem-se, em geral:

1. A organização guerreira: Alferes, arrebatar, atalaia, ronda, etc.
2. A agricultura e jardinagem: Alface, alfafa, açafrão, açúcar, açucena, alcachofra, alecrim, alfazema, algodão, beringela, etc.
3. Ao comércio, pesos e medidas: Armazém, arroba quilate, quintal, etc.
4. A ofícios, cargos: Alfaia, califa, emir, etc.
5. A instrumentos musicais: Adufe, alaúde, anafil, arrabil, tambor, etc.
6. As ciências: álgebra, algarismo, cifra, álcool, etc.⁴

A influência islâmica sobre a cultura portuguesa foi na verdade bem significativa. Somente depois do quarto século de permanência na península os mouros foram expulsos de Portugal. Os mouros nortefricanos constituiram a classe dos dominadores, os mais ricos, os mais poderosos, consequentemente os que possuíam o status social mais elevado. Como símbolo de beleza na sociedade portuguesa tinham-se as mulheres mais escuras, as morenas, ou seja, as garotas mouras. Crê-se que esta seja uma das razões porque o sangue africano no Brasil encontrou menos preconceitos e os casamentos inter-raciais tomaram lugar. A influência africana moura na península, durante seu período de dominação, exerceu e exerce um papel significativo na cultura brasileira até os dias de hoje. Além dos portugueses, o negro é também um elemento integrante da nossa cultura que passou pelo processo de islamização. Alguns escravos de tribos africanas islamizadas chegaram ao Brasil na época da colonização. Esses, como muitos outros, foram proibidos de praticarem seus ritos religiosos, ficando assim a religião islâmica quase que totalmente extinta entre os negros. Atualmente, temos uma corrente islamizadora entre os negros no Brasil. A volta às origens, o desejo de identificação têm levado negros brasileiros a adotarem a religião islâmica.

3. O *Alcorão*, tradução de Mausour Challita. Editora, Associação Cultural Internacional Gibrau, Rio de Janeiro.

4. CUNHA, Celso Ferreira da. *Gramática da Língua Portuguesa*. pp 20-21.

Américas! — um grande sonho para muitos imigrantes árabes, sírios e libaneses principalmente, que se aventuraram as novas terras em busca de oportunidades, dinheiro e melhores condições de vida. Sob o domínio dos turcos (Império Otomano), os árabes sofriam tremenda opressão, que os obrigava a deixar seus países na tentativa de melhores condições de vida, almejavam as Américas, as quais se constituíam grande atrativo. Muitos entraram no Brasil com passaporte turco, daí a razão por chamarmos, indiscriminadamente, os árabes de “turcos”. Como, inicialmente, eles receavam uma identificação mais declarada, o estereótipo permanece até hoje. Eles mudaram-se para várias cidades brasileiras, tanto para capitais como para o interior; logo iniciavam seus negócios; que geralmente era algum tipo de comércio. Há algum tempo atrás era muito comum nas cidades interioranas, a visita do “mascate”, geralmente um árabe viajante, comerciante de roupas. Eles foram se estabelecendo e desenvolvendo raízes. Sabemos que existe um bom número de clubes sírios-libaneses espalhados pelo Brasil. A cultura árabe permeou muitas áreas da sociedade brasileira. Comidas, tais como: quibe, charuto, esfiha, almôndegas, tão comumente encontradas nas cozinhas brasileiras são resultado de tal integração. Presente no vocabulário português, também de origem árabe, temos a expressão: “Oxalá”, que se formou da expressão “in-sha-Ala”, significando, “se Deus quiser”.

Nem todos os árabes que imigraram para o Brasil são muçulmanos, na verdade uma boa parte pertence a variados ramos do catolicismo ortodoxo. Temos espalhado pelo território nacional pelo menos 11 milhões de brasileiros de origem árabe⁵. Contudo, os muçulmanos se fazem presentes de maneira atuante.

No dia 13 de janeiro de 1983, foi inaugurada, no Rio de Janeiro, uma mesquita que visa abrigar 1500 fiéis, para as festividades. O convidado especial foi o príncipe Mohamed Ben Talal El Hashimita, irmão do rei Hussein, da Jordânia. O projeto teve a autoria e o financiamento ao encargo do cônsul honorário da Jordânia no Rio de Janeiro, Ahmad Mukhtar Zein. O custo foi estimado numa base de 200 milhões de cruzeiros. Segundo Zein, existe no Brasil cerca de 2 milhões de muçulmanos, e São Paulo é o estado que concentra o maior número de templos—seis mesquitas. O Centro Islâmico do Brasil, através do diretor, Dr. Ali Rifai, não possui informações muito precisas. Contudo, diz ele ser o número de muçulmanos no Brasil, da ordem de 500.000. Eles são provenientes da Síria, Egito, Líbano, Arábia Saudita, Jordânia, Palestina, Iugoslávia, Afeganistão e Paquistão. No princípio de 1983, uma outra mesquita foi inaugurada em Brasília, sendo o seu custo de US\$ 6 milhões. Existem também, nove SHEIKHR no país, sendo quatro egípcios e cinco da Arábia Saudita. E de acordo com o príncipe Mohamed Ben Talal, todo esse projeto é uma prova de boas relações: “esta é uma prova de intenso relacionamento do Brasil com o mundo islâmico”. Zein acredita ser a inauguração de mais essa mesquita uma boa oportunidade para o fortalecimento das relações comunitárias e religiosas entre o povo muçulmano.

Em meados de 1984 o islamismo no Brasil esteve em pleno desenvolvimento. Muitos periódicos e jornais foram publicados por associações e centros islâmicos. Sempre na versão árabe-português, com a finalidade de alcançar também o público de fala portuguesa. Muito dinheiro para a construção de mesquitas foi enviado pelo governo saudita.

5. 100 anos de Imigração árabe no Brasil.

Hoje temos vivido outra realidade: com a queda do petrodólar muitas destas doações foram suspensas. Temos assim, várias mesquitas ainda não terminadas (Jundiaí, São Paulo, Campinas, etc.). Alguns periódicos estão fora de circulação por não terem tido mais condições de continuar.

Poucos são os convertidos. Tanto do islamismo para o cristianismo como vice-versa. Há alguns casos de conversão de “cristãos” (brasileiros) ao islamismo, onde percebemos um forte interesse pela ajuda financeira que muitas vezes encontram e outras vezes desejam obter. Quanto aos convertidos do islamismo para o cristianismo vez por outra tomamos conhecimento de um ou outro. Aqui, transcrevemos o testemunho de uma irmã que encontrou em JESUS o caminho, a verdade e a vida.

”A Carta de Jandira”

São Paulo, 30 de janeiro de 1980.

Prezada Amiga,

Fiquei feliz quando recebi sua carta, mas só fui recebê-la efetivamente depois de uma semana, pois estava no nordeste e chegou no dia 21/01.

Bem, você pediu qualquer informação porque, pelo que sinto, você é totalmente desinformada sobre o mundo muçulmano, e pede notícias específicas sobre o grupo que reside aqui. Vou tentar ser abrangente, mas se faltarem notícias de interesse, por favor, escreva, que eu mandarei o restante.

Fui convertida aos 17 anos de idade por uma missão evangélica chamada *Ação da Mocidade*. Foi bastante difícil pela resistência que eu tinha a pessoa de *Crísto*, e pelo exagerado medo de minha família. Eles são muçulmanos bem consagrados, meu pai ora todos os dias em direção a Meca e toda sexta-feira ele vai à mesquita. Minha mãe não é tão radical quanto ele, mas ela diz ser muçulmana e com relação a minha fé evangélica ela é a que mais cria caso. Meus pais são libaneses e chegaram ao Brasil por volta de 1950, encantados pela chance de riqueza que havia nas Américas (do Sul e do Norte). Por essa mesma razão outros tantos vieram para cá. A situação do Líbano é um pouco diferente dos outros países árabes. O Líbano foi dominado muitos anos pela França, e teve muita influência católica. Ao deixarem o país, os franceses deram cargos de chefia a libaneses católicos (ortodoxos e maronitas, que é outra ramificação do catolicismo). Os muçulmanos, libaneses sem miscigenação e que contam mais de 40% da população, foram deixados de lado, não contando com os mesmos direitos que os católicos (ingresso a universidade, presidência do Estado, cargos de chefia no exército e por aí afora). Com isso a migração foi uma via de ascensão social e um dos poucos meios de obter riqueza. O grosso da imigração árabe para o Brasil foi de libaneses, e isso dado aos motivos que acima mencionei. Há também um razoável contingente de palestinos, por motivos que todos conhecem. Os outros países árabes (Arábia Saudita, Iraque, Egito, Jordânia, Kuwait, Marrocos, Argélia, Paquistão, Irã, etc.) não contam com grande número de imigrantes por razões que não sei precisar exatamente. Acredito que as resistências de ascensão social não são tão fortes nesses países, pois eles são quase totalmente, senão totalmente, muçulmanos. Do número de sírios residentes no Brasil, não sei; mas de libaneses chega perto de 300 mil.

Você gostaria de saber como alcançá-los; também eu gostaria de saber a mesma coisa. O principal problema é a negação frontal e absoluta da divindade de Cristo. A profissão de fé do muçulmano é: "Existe um único Deus e seu profeta é Maomé". A idéia de um Deus triuno não é cabível para o muçulmano convicto. Cristo é um profeta, sem dúvida, mas não é o profeta maior, e não pode se equiparar a Deus. Vejo que um ponto inicial é não discutir a validade ou não da religião islâmica, mas posicionar no ponto chave: uma mensagem centrada no amor de Deus para todos em Jesus Cristo. Nós temos que ser seus amigos e nunca exigir uma nova posição em relação a mensagem que estamos pregando. Devemos aceitar a pessoa como ela é e orar para que o Espírito Santo de Deus a transforme. Com relação a um programa de evangelismo desenvolvido por uma igreja evangélica daqui da área paulistana, a fim de alcançar os muçulmanos desta região, eu vejo uma boa possibilidade, mas nós temos que trabalhar para conseguir isso. Eu conheço um pastor libanês, que, creio eu, estaria muito interessado neste trabalho. Eu creio que ele é uma ótima pessoa para fazer esse trabalho, porque ele fala árabe, e a língua é muito importante.

Com relação a religião, existe no Alcorão uma miscelânia de livros sagrados, com uma grande influência dos livros do Pentateuco; sendo assim, figuras históricas tradicionais como de Abraão (que em árabe é Ibraim), Jacó, Moisés são acessíveis e de conhecimento geral. Infelizmente não posso ajudar muito em relação a religião em si, porque nunca fui praticante antes de me tornar cristã.

Antes de acabar, só quero lhe fazer uma ressalva: não vá atrás da imagem tão difundida de que os árabes muçulmanos são uns loucos, lunáticos e coisas do gênero. Você deve estar ciente do fato de que o sistema de comunicação em massa aqui no Brasil é grandemente controlado pelos judeus. Assim, com relação a essas idéias generalizadas, o que eu vejo é frequentemente uma falsa imagem criada para ridicularizar o povo árabe. Não é de se admirar que a imagem vendida seja de que o povo árabe são assassinos, incivilizados, ignorantes, sem cultura. Não digo que são uns santos, mas são pessoas razoáveis, amigas e que não fazem o gênero de aiatolás e terroristas. Procure vê-los como pessoas carentes da pessoa de Cristo; com misericórdia e compaixão. Não se deixe levar por "slogans" estereotipados.

Escreva-me contando sua impressão. Fiquei muito grata em poder ajudá-la. Conte comigo sempre.

Jandira Salim

Em meados de 1987, uma pequena igreja da região paulistana foi despertada para o trabalho missionário entre os seus vizinhos muçulmanos. Embora sem muita condição, esses irmãos iniciaram, com o auxílio da Agência Missionária—Projeto Amigos de Ismael, um trabalho de evangelismo a essa comunidade islâmica. Como muito trabalho pioneiro, esses irmãos têm caminhado lentamente, mas com firme esperança de que Deus haverá de abrir as portas para o início de Sua igreja entre aquela comunidade islâmica.

ESTRATÉGIAS PARA A EVANGELIZAÇÃO DE MUÇULMANOS

A comunidade islâmica no Brasil ainda precisa ser evangelizada. Alguns esforços nesta direção têm sido feitos, mas ainda de forma bem dispersa. Alguma igreja aqui e acolá, crentes

individualmente, e mesmo algumas missões, como a Operação Mobilização e o Projeto Amigos de Ismael (P.A.I.), têm incentivado a evangelização dos muçulmanos no Brasil. O Projeto Amigos de Ismael, juntamente com a Operação Mobilização, fizeram um trabalho de evangelização num bairro da cidade de São Paulo, onde havia uma concentração de muçulmanos. Uma igreja batista daquela região acolheu a equipe da O.M. que havia sido orientada pelo P.A.I. para aquele trabalho. A estratégia utilizada para um primeiro contato com os muçulmanos foi a seguinte: O grupo de jovens se dividiu em duplas, nunca as garotas iam sós, sem a companhia de um rapaz. A evangelização de muçulmanos no Brasil, onde eles são bem aculturados, não deve ser feita pelo sexo oposto. O grupo iniciava a conversa entregando um folheto em árabe. Muitos muçulmanos ficaram tremendamente surpresos de ver uma literatura em língua árabe, alguns já haviam sido abordados por evangélicos, mas não com literatura na sua própria língua. A maioria deles lia os folhetos e até faziam perguntas sobre o que estavam lendo. Aí se iniciava uma conversa onde se podia compartilhar um pouco sobre o evangelho. A partir deste ponto, o que faria o trabalho efetivo seria manter um relacionamento baseado em amizade e interesse naquela pessoa. Procurar descobrir quais são suas necessidades e mostrar que o Evangelho é relevante para qualquer pessoa de forma poderosa e transformadora seria importantíssimo naquele estágio. Muitos muçulmanos ficaram imensamente surpresos quando as pessoas que se aproximavam deles diziam que estavam interessadas neles e que gostavam deles. Num contexto onde vulgarmente se deprecia a imagem dos muçulmanos, ouvir que existe alguém, um estranho, cristão, interessado neles, torna-se algo impressionante aos ouvidos de um muçulmano.

Ainda baseado nesta experiência quero salientar duas coisas que considero fundamentais para a evangelização de muçulmanos. A primeira delas é a batalha espiritual que enfrentamos. Os problemas que acometeram a obreira que ficou naquela região trabalhando com os muçulmanos não foram pequenos, nem fáceis. A situação tornou-se tão difícil e insustentável que a pessoa acabou se retirando. Na evangelização dos muçulmanos devemos ter muita cautela, preparo e principalmente muito sustento espiritual através da oração. A segunda coisa a ser considerada é o fator perseverança. Continuar, resistir às crises, deve ser algo constante para que possamos completar nossos objetivos de levar o amor de Cristo aos povos muçulmanos. Finalizando, quero citar as palavras do missionário Samuel Zwemer, “Cristo encarnado, crucificado, ressurreto e glorificado, é a única coisa que precisamos para evangelizar o mundo.

As Crenças e a Religiosidade Indígenas¹

Frances Blok Popovich²

A NATUREZA DAS CRENÇAS TRADICIONAIS DOS ÍNDIOS

A religião tradicional dos povos indígenas é animista. As práticas variam muito em seus detalhes, mas podemos falar de animismo em termos genéricos e apresentar alguns traços comuns às crenças das tribos indígenas brasileiras. O missiólogo Dr. Alan Tippett define *animismo* assim: *uma aceitação da realidade das forças e seres espirituais, em contraste com a perspectiva materialista. Animismo formula crenças acerca da alma, do estado futuro dos seres humanos, das divindades superiores e dos espíritos subordinados, de modo que tais crenças resultam em algum tipo de culto ativo.*³ Dr. Eugene Nida explica a natureza das crenças em espíritos, quando ele diz que os espíritos não são apenas dos mortos, mas espíritos que habitam em objetos naturais, como árvores, rios, animais e pedras.⁴

Quando falamos em “crenças”, importa ressaltar que animismo é um sistema sacramental e não doutrinário. Isto quer dizer que o animista não fará uma declaração explícita das suas doutrinas principais. Pelo contrário: percebem-se as crenças na hora da crise, porque ele busca as suas soluções na interação com os espíritos que ele julga serem os responsáveis. Ou, se ele acha que uma força imaterial é responsável, tal como a magia, ele procura solucionar o problema pela manipulação de uma contra-força. O animista expressa as suas crenças através de rituais.

1 Publicado anteriormente em CARRIKER, Timóteo, org. *Missões e a Igreja Brasileira, Perspectivas culturais*. São Paulo: Mundo Cristão, 1993.

2 Extraído com permissão do Jornal *Ultimato*, 1991, N° 212, pp. 26. A Dr^a Frances Blok Popovich é coordenadora de traduções para a Wycliffe no Brasil desde 1978, consultora em antropologia para Summer Institute of Linguistics (SIL), e professora de “Antropologia” e de “Fenomenologia das Religiões” em várias escolas de preparação missionária. Junto com seu marido, traduziu o Novo Testamento para os Maxakalis de Minas Gerais. Também desenvolveu um programa de treinamento em princípios de tradução para índios bilíngües. É missionária da SIL no Brasil desde 1958.

3. HIEBERT, Paul, *Phenomenology of Folk Religion*, apostila de Fuller Theological Seminary, 1985.

4. *Costumes e Cultura*, 1985.

TIPOS DE CRENÇAS INDÍGENAS

Todas as tribos têm a sua própria mitologia, mas certos mitos encontramos em muitas sociedades com algumas variações. Um desses é um mito do Sol e da Lua. Conforme dizem, num passado remoto o Sol e a Lua eram irmãos e moravam na Terra. O Sol costumava ser bondoso e responsável, mas a Lua era irresponsável e praticava muitos atos que deram resultados negativos para os seres humanos. Entre os Xerente e os antigos Tupinambá, o Sol era o criador do mundo. Entre os Maxakali, entretanto, o papel dos irmãos astros tem menos importância em termos dos seres humanos do que o papel de um herói cultural, Topa. Enquanto os Xerente associam o Sol com Deus, os Maxakali associam Topa com o Deus do cristianismo. Os Guarani tem um conceito bem elaborado de um Ser Supremo, um Ser que criou o universo. Em todo o caso, o Deus da tradição indígena só se envolvia com os seres humanos na era mitológica. Cada tradição tem uma maneira de explicar o afastamento dEle. Ele não é alvo de rituais, porque nos tempos atuais Ele não mantém nenhum contato com os seres humanos.

Conforme as crenças indígenas, são os espíritos que controlam e dominam a natureza. Para conseguir a subsistência e garantir a saúde, é preciso manipular e agradar as diversas categorias de seres menores que controlam o meio ambiente. Estes espíritos pertencem ao nosso planeta e atuam nos dias atuais. Os rituais se destinam à finalidade de persuadir os espíritos a agirem do modo desejado pela comunidade.

Os índios também crêem em forças imprecisamente definidas que atuam no mundo. Esta crença leva a práticas mágicas para controlar pessoas e a própria natureza. Todas as comunidades utilizam algumas técnicas de magia, mas algumas se apoiam muito nelas. Existem instituições tais como a pajelança, onde há especialistas de diversos tipos. Entretanto, nem todas as comunidades reconhecem a magia como uma prática legítima. Entre os Maxakali, um praticante de magia é considerado um criminoso.

RELIGIOSIDADE COMO ATRIBUTO HUMANO

Antes de falar em comportamentos religiosos, seria interessante definir o termo “religião”. A definição clássica é “a crença na existência de uma força ou forças sobrenaturais, considerada(s) como criadora(s) do Universo, e que como tal deve(m) ser adorada(s) e obedecida(s)”. A segunda definição é a “manifestação de tal crença por meio de doutrina e ritual próprios, que envolvem, em geral, preceitos éticos”⁵.

Esta definição é mais própria para as chamadas _religiões altas_ do que para religiões ao nível popular ou primordial. A cosmovisão primordial não faz uma distinção entre o *natural* e o *sobrenatural*. Para as populações indígenas, as atividades do mundo invisível são tão *naturais* quanto as atividades do mundo visível. Além do mais, as religiões primordiais não envolvem preceitos éticos. Antes, sugere a definição baseada no trabalho de Paul Hiebert⁶: Religião é um sistema explicatório que trata das questões últimas da vida e da morte.

O comportamento religioso é um comportamento simbólico. Apesar de um ritual ser esteriotipado e rigidamente repetitivo, não é um comportamento “vazio” e “sem sentido”,

5. Do Dicionário Aurélio, 1975.

6. *Op cit.*, 1988.

como costumamos pensar. É sobretudo, uma atividade simbólica de grande significado para a sociedade que a pratica. Ela visa efetuar uma mudança nas pessoas que participam do ritual, ou propõe transformar uma situação problemática.

A religiosidade nas sociedades modernas sofre de quase cem anos de secularização. Dividimos as nossas atividades em seculares e religiosas. Reservamos a maior parte das nossas vidas para atividades seculares, e se deixamos algumas horas da semana para pensar no mundo invisível, já é muito. Associamos um comportamento religioso com sentimento e emoção, com seres ou forças transcedentais e, sobretudo, com O Mundo Invisível do Além.

A religiosidade tradicional das comunidades indígenas está integrada com os demais aspectos da vida, tal como as atividades sociais, econômicas, estéticas, aliás, com todo o seu Universo. Os rituais de plantio e da colheita, da caça e da pesca, os rituais que efetuam a passagem de uma fase da vida para outra, os rituais de cura e de profilaxia: todos reconhecem a participação ativa do Mundo Invisível no mundo em que os índios vivem no seu dia a dia.

CARACTERÍSTICAS TÍPICAS DA RELIGIOSIDADE INDÍGENA

A religiosidade indígena se focaliza no Mundo Invisível do Aquém. As religiões indígenas se concentram em resolver questões tais como fertilidade, saúde, profilaxia e cura, adivinhação, caças e pescas bem sucedidas, sorte, segurança e sucesso. Elas explicam a vida e a morte e se relacionam com as necessidades e as incertezas que o ser humano enfrenta no mundo.

O que lhes interessa é adquirir o poder necessário para sobreviver no mundo em que eles ficam à mercê das forças arbitrárias do Mundo Invisível. A maioria das religiões indígenas não se importa com a ética em si, mas em respeitar os tabus estabelecidos para não ofender os espíritos, sobretudo para não ter encrencas.

A religião dos índios está integrada com todos os aspectos da cultura. Tal como a gravidade afeta todo o comportamento humano, assim a atuação das forças ou dos seres invisíveis afeta todas as suas atividades. Os espíritos da natureza, as almas dos mortos, as forças invisíveis não se restringem às atividades entituladas “religiosas”. Pelo contrário, eles fazem parte de todos os prazeres e deveres da vida da comunidade. Não devemos nos iludir em considerar apenas cultos aos espíritos ou passes de magia como atividades religiosas. Os ritos de passagem, as festas, as celebrações, as técnicas de subsistência, todos têm o seu aspecto “religioso” para os índios.

CONSIDERAÇÕES MISSIOLÓGICAS

Vemos no Velho Testamento que Deus se revelou num mundo animista através dos descendentes de Abraão. Aprendemos o valor do ritual como um instrumento de louvor e de instrução, quando estudamos os rituais que Deus consagrhou no meio do seu povo escolhido, Israel. Também aprendemos que Deus proibiu qualquer interação direta entre o Mundo Invisível dos espíritos e o seu povo.

O evangelho que levamos aos índios é o mesmo que o Apóstolo Paulo levou ao mundo romano do primeiro século da era cristã. É um evangelho de poder sobre todos os poderes e potestades. Seguindo o exemplo de Paulo no capítulo 19 de Atos, devemos aplicar este Evangelho às necessidades e aos conhecimentos indígenas. Apresentamos um Deus muito

próximo de nós, amoroso e justo, e não um Deus afastado e indiferente. Ele é o Deus Desconhecido que o animista carece conhecer.

Ao falar dos temores do Mundo Invisível, não devemos nos esquecer do fascínio que a interação com os espíritos lhes oferece. O mistério que atrai muito. Um culto no estilo nosso, com todo mundo sentado em bancos, ouvindo uma pessoa fazer um monólogo por meia hora ou mais, seria muito cansativo para um grupo de ex-animistas. O homem primordial tem uma consciência do sagrado muito mais afinada do que o homem moderno. O animista recém-convertido deve ter a liberdade de expressar a sua fé por meio de rituais elaborados por eles, firmemente baseados em princípios bíblicos. E a fé cristã é relevante para todos os aspectos da vida indígena e para todas as suas necessidades.

