

tempo e presença

Publicação do CEDI • Ano 15 • Número 271 • CR\$ 200,00



CULTURA E ECUMENISMO

A HORA DA OUSADIA NO ECUMENISMO

A interpretação dos tempos por que passamos no Brasil e no mundo tem sido alvo de análises as mais diversas, das mais modernas às mais pós-modernas. Nenhuma delas pode deixar de considerar a cultura, sob pena de não alcançar parte significativa do movimento da realidade.

Levantar tal temática é sempre tarefa difícil de enfrentar. A não ser que não se ultrapassem os limites do folclore e do extraordinário. A perspectiva cotidiana de nossa cultura é fundamental, nossa forma de perceber e enfrentar os problemas de nossa frágil cidadania e secular colonização. Muitos

recusam-se a este esforço em favor da diversidade e pluralidade social, e não estão errados; no entanto, há traços comuns do nosso incomum comportamento que saltam aos olhos. Desde os mais científicos aos mais poéticos, como o de Caetano Veloso, é possível dizer que alguma coisa temos em comum, em nossa formação, em nossas estratégias de ser, e mais além e também o que se vê na TV.

O convívio e o estilo de vida nos desafiam à temática da espiritualidade em meio às novidades e aos movimentos no interior das igrejas. Superando qualquer compreensão que tradicionalmente situe a espiritualidade fora da vida, seus dramas e tramas. Trata-se de um desafio ecumênico. Simultaneamente é importante compreender as dimensões atuais da perspectiva ecumênica. Por onde rumam

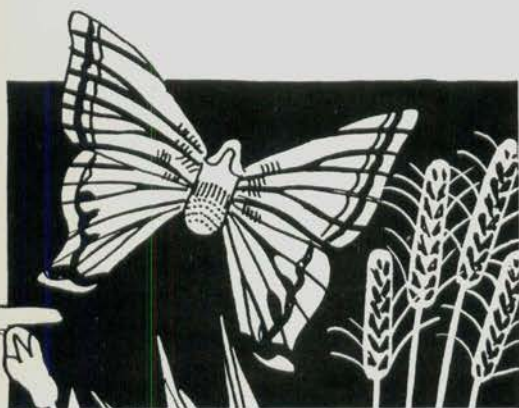
as possibilidades de avanço, onde se situam as resistências. Seria o ecumenismo uma necessidade histórica e, ao mesmo tempo, uma impossibilidade culturalmente construída?...

Este é o momento de visitar todas as novidades. As ondas ecumênicas internacionais em favor de um movimento mais amplo, as chamadas de atenção quanto a um ecumenismo sem igrejas, as ousadias no diálogo para além do cristianismo. Estas e outras exigências atravessam nossos corações e mentes.

A experiência humana em que estamos submersos nos obriga ao encontro com a religiosidade, ou até mesmo com as escolhas mais indefinidas nas quais a dimensão pessoal ultrapassa as expressões formais disponíveis no universo religioso. Não seria este o momento religioso por que passam tantos anônimos brasileiros? Mais de escolhas e definição pelo sincretismo que de indefinição?

Ultrapassar barreiras, romper preconceitos históricos e "vergonhas" de nossa identidade, passa pelo enfrentamento da questão em relação aos negros e às religiões afro-brasileiras. Passa também por reconhecer as raízes do antiecumenismo em nossa cultura e pelo enfrentamento sério da contradição: identidades denominacionais vigorosas e necessidades de não transformar-se em ilhas eclesiais.

Nesta edição, TEMPO E PRESENÇA brinda os leitores com essa temática fascinante e desafiadora. Na certeza de que, mais do que nunca, a espiritualidade encarnada na cultura diversa, plural e ecumênica é uma premência em nossos dias.



Willy

SUMÁRIO

Cultura

- 5 A DISSIMULAÇÃO EM NOSSO MODO DE SER
José de Souza Martins

Cultura / Espiritualidade

- 8 "REDIMINDO O TEMPO PRESENTE PORQUE OS DIAS SÃO MAUS"
Paulo Cezar Loureiro Botas

Religiosidade

- 11 O ECUMENISMO AGORA, ENTRE A CULTURA E A PESSOA
Carlos Rodrigues Brandão
- 15 DEUS-SOL-ENERGIA
Carlos Alfredo Arguello

Ecumenismo / Fronteiras

- 18 VISÃO E VOCAÇÃO ECUMÊNICAS
Konrad Raiser
- 21 EM FAVOR DE UM ECUMENISMO INTEGRAL
Julio de Santa Ana

Ecumenismo / Desafios

- 23 O NÃO-ECUMENISMO NO BRASIL
Antonio Gouvêa Mendonça
- 26 NÓS, PENTECOSTAIS, SOMOS ECUMÊNICOS?
Daniel Farfan P.

Ecumenismo / Depoimento

- 28 ENTREVISTA COM DOM TIMÓTEO AMOROSO LIMA
ACOLHENDO A DIFERENÇA NA IGREJA E NA SOCIEDADE
Por Maurício Torres

Ecumenismo / Igrejas

- 32 ANSEIOS ECUMÊNICOS
Milton Schwantes
- 34 O PAPEL DO ECUMENISMO ECLESIASTICO E SEUS DESAFIOS HOJE
Gottfried Brakemeier
- 36 EVANGELIZAÇÃO INCULTURADA E LIBERTAÇÃO
José Oscar Beozzo

Ecumenismo / Eventos

- 40 "PROCESSO DE SÃO PAULO" CONSOLIDA-SE UMA REDE ECUMÊNICA LATINO-AMERICANA E CARIBENHA
Zwinglio M. Dias

- 42 MENSAGEM AO POVO DE DEUS DA AMÉRICA LATINA E CARIBE

Rubem Alves

- 44 OAÇANRACNEER

América Latina e Caribe

- 46 BUSCANDO A UNIDADE VISÍVEL DA IGREJA
Zwinglio M. Dias

Bíblia Hoje

- 49 ABSURDOS DO EVANGELHO
Paulo Nogueira

Resenha

- 51 CULTURA E HISTÓRIA NACIONAL
Ronaldo Pereira de Jesus

Encarte / Diálogo Intercultural

NEGROS, RELIGIÃO E CULTURA



CULTURA

A cultura brasileira é uma cultura de dissimulação. Somos um povo que se move apenas na superfície exterior das coisas da vida. Página 5

CULTURA E ESPIRITUALIDADE

A dimensão do *kairós* (tempo oportuno), do risco e da utopia do Reino respondem por todo o desafio cultural e espiritual e das teologias em todos os tempos e espaços. Página 8

RELIGIOSIDADE

A religião é o que o ser humano faz com a presença daquilo que nos extasia, alarga nosso coração e que está aquém e além de toda razão. Passa aos poucos de "algo a que eu devo a" para algo "a que eu tenho direito". Páginas 11 e 15

ECUMENISMO

As instituições eclesiais são mais do que estruturas de poder. São herdeiras de tradições e experiências espirituais acumuladas ao longo de suas caminhadas. O movimento ecumênico, com seus desafios, suas fronteiras e na relação com as igrejas, vem se constituindo numa desafiadora vocação de nosso tempo. Páginas 18 a 36

Biblioteca - Koinonia

(X) Cadastrado

(X) Processado

Martha Braga

tempo e presença

Revista bimestral do CEDI
Setembro / outubro de 1993
Ano 15 - nº 271

CEDI Centro Ecumênico de Documentação e Informação

Rua Santo Amaro, 129
22211-230 Rio de Janeiro RJ
Telefone (021) 224-6713
Fax (021) 221-3016

Av. Higienópolis, 983
01238-001 São Paulo SP
Telefone (011) 825-5544
Fax (011) 825-7861

CONSELHO EDITORIAL

Carlos Rodrigues Brandão
Emir Sader
José Oscar Beozzo
Heloísa de Souza Martins
Leonardo Boff
Luiz Eduardo Wanderley
Márcio Santilli
Marília Pontes Sposito
Milton Schwantes
Paulo Schilling
Regina Reyes Novaes
Rubem Alves

EDITOR

Jether Pereira Ramalho

JORNALISTA RESPONSÁVEL

Paulo Roberto Salles Garcia
MTb 18481

EDITORES ASSISTENTES

Beatriz Araújo Martins
Maria Cecília Iório
Rafael Soares de Oliveira

EDITORIA DE ARTE

Anita Slade

SECRETÁRIA DE REDAÇÃO

Beatriz Araújo Martins

REVISOR E DIGITADOR

Paulo Roberto Salles Garcia

PRODUÇÃO GRÁFICA

Supernova

FOTOLITO DA CAPA

Beni

FOTOLITOS E IMPRESSÃO

Clip

Os artigos assinados não traduzem necessariamente a opinião da revista.

Preço do exemplar avulso
CR\$ 200,00

Assinatura anual
CR\$ 800,00

Assinatura de apoio
CR\$ 1.000,00

Assinatura/exterior
US\$ 50,00

ISSN 0103-569X

A revista **TEMPO E PRESENÇA** é excelente para se entenderem as múltiplas realidades deste país e desta população, cansada de ser desprezada por governantes e políticos antiéticos. Agradeço pela atenção e o envio do cupom de assinaturas desta conceituada revista.

Marcelo da Silva
Londrina/PR

A gente só tem que parabenizá-los pelo trabalho que vocês desenvolvem e pedir a Deus que continue lhes dando forças para continuá-lo.

Anselmo José dos Santos
Congonhas/MG

Com a louvada lembrança de vocês, aqui vai a renovação da minha assinatura. A revista é muito boa, já estava fazendo falta para as nossas consultas.

Maria de Fátima Carneiro Barbosa
Fortaleza/CE

A revista **TEMPO E PRESENÇA** é ótima, apesar da linguagem ser muito acadêmica para o nosso meio.

Irmã Elide J. Casagrande
Mundo Novo/BA

Aproveito para parabenizá-los pelo excelente trabalho de informação e conscientização desenvolvido pela **TEMPO E PRESENÇA**. Sem fanatismo e sem tendenciosidade a revista tem exercido seu papel e tem sido indispensável fonte de subsídios para meu ministério, tanto em nível teórico como prático.

Luiz Pereira de Souza
São Paulo/SP

Muitos assuntos não me chamam atenção: sindicalismo, terras indígenas (demarcação), sindicalismo rural, etc. Sugiro um espaço maior para igreja e assuntos correlatos. Está é a opinião de um pastor. Não julgo que os assuntos citados acima sejam desnecessários, creio que poderia haver um equilíbrio melhor no espaço dado às matérias.

Tiago Silveira
Rio de Janeiro/RJ

Estava necessitando de uma oxigenação de idéias e tendo a revista **TEMPO E PRESENÇA** comigo enriquece nosso instrumental de análise. Obrigado por terem lembrado de mim.

Bartolomeu Luiz de Aquino
Mossoró/RN

Renovei a minha assinatura. Todavia acho a linguagem difícil, principalmente em se tratando de companheiros do Sindicato de Trabalhadores Rurais que sempre a lêem.

Jorge Monteiro Pontes
Sta. Cruz Cabralia/BA

TEMPO E PRESENÇA responde muito às expectativas do trabalho popular. Sua linha ecumênica, sua visão social são bem objetivas e "pé-no-chão". Ela deveria ser mais divulgada.

Nelito Nonato Dornelas
Virgolândia/MG

A revista **TEMPO E PRESENÇA** não traz conteúdo técnico e/ou político (debates) como era anteriormente; não aprofunda os temas que divulga com a devida profundidade (isso é possível sem ser hermético ou acadêmico). Tem uma visão "meio careta" dos problemas, muito "cristã". Mas, pelas mudanças, meu voto de confiança, faço assinatura por três anos, ok?

Moisés A. Berndt
São Paulo/SP

LEIA E ASSINE

TEMPO E PRESENÇA



Povos indígenas, movimentos operário e camponês, educação popular, meio ambiente, ecumenismo e dívida externa são alguns dos temas tratados em *Tempo e Presença*, uma publicação bimestral voltada para o conjunto do movimento popular. Na caminhada por uma sociedade mais justa e democrática, é leitura indispensável.

Assinatura anual CR\$ 800,00
Assinatura de apoio CR\$ 1.000,00
Exterior US\$ 50,00
Número avulso CR\$ 200,00

Faça sua assinatura através de cheque nominal para o CEDI, aos cuidados do Setor de Distribuição

Rua Santo Amaro, 129
CEP 22211-230 Rio de Janeiro RJ
Av. Higienópolis, 983 CEP
01238-001 São Paulo SP

A DISSIMULAÇÃO EM NOSSO MODO DE SER

José de Souza Martins

Vivemos no Brasil uma cultura de aparências, em que muito do que se diz e faz é "para inglês ver". Em nossa sociedade o que domina é a força da forma

O recente massacre dos índios yanomami provocou, no Brasil, reações reveladoras. Reveladoras do nosso modo de ser e do nosso modo de pensar. Reveladoras, enfim, da nossa cultura, daquilo que traveja e dá sentido às nossas condutas, às nossas ações, mas também às nossas omissões.

Não espanta que Rachel de Queiroz tenha nesses dias publicado artigo num dos maiores jornais do País para declarar-se aliviada ao saber que os yanomami de Haximu não foram assassinados no Brasil e sim na Venezuela. Mesmo que o

genocídio tenha sido praticado por brasileiros. Também não espanta que a resposta do governo brasileiro ao massacre tenha sido a da criação do Ministério da Amazônia (por que não um Ministério de Vígário Geral?) e a de nomeação de um diplomata para o cargo de ministro.

Aspectos profundos do nosso modo de ser se revelam nesses dois fatos. Neste mesmo ano, Rachel de Queiroz foi recoberta de prêmios mais do que merecidos. Enquanto os yanomami, às pressas, reduziam seus mortos a cinzas para comê-las



misturadas com uma pasta de banana e interiorizar no próprio corpo a memória e a dignidade humana de seus parentes.

Para Rachel de Queiroz, porém, não é relevante que os yanomami tenham sido vítimas de um crime brutal, várias vezes anunciado e denunciado, e que, por isso mesmo, nos faz a todos co-responsáveis, réus do ato genocida. Para ela, o motivo de preocupação era o de que o Brasil e o governo brasileiro pudessem, de algum modo, ser alcançados pela justa e necessária indignação dos grupos que, em vários países, combatem pelos direitos humanos. Ou pelo protesto de governos de países que têm dinheiro.

Tanto no alívio de Rachel de Queiroz quanto na nomeação do embaixador Rubens Ricúpero para o Ministério da Amazônia há uma coisa só: salvar a cara, como se diz muito vulgarmente. Manter as aparências. Simular inocência. Fingir-se de morto. Dar satisfações diplomáticas para a opinião pública internacional.

Herdeiros de uma cultura barroca. No século XIX se dizia muito aqui no Brasil — e ainda se diz — que “tal coisa deve ser feita para inglês ver”. Os ingleses eram os substitutos dos portugueses na dominação colonial extinta formalmente em 1822 com a Independência do Brasil. Até 1930, eles tinham conosco essa relação de ascendência. O importante não era, nem é, fazer alguma coisa pela necessidade substantiva de que fosse feita, mas para que fosse vista, para que os outros pensassem que ela estava sendo feita a sério. No fim, somos um povo hipócrita, um povo de atores que vive a vida como se ela fosse apenas um teatro.

Tomei como referência o caso dos yanomami casualmente, por-

que foi o que esteve nos jornais nesses dias de agosto e setembro. Eu poderia ter-me referido a outras situações em que a nossa conduta é a mesma. No fundo, somos herdeiros de uma cultura barroca. Somos um povo barroco. Cultivamos a fachada, as aparências, o que os outros vêem. Sobre a parede branca da nossa vida rotineira, ao longo da história, colocamos adornos de pe-

CULTURA DO MEDO

A cultura do medo se tece, dia-a-dia, em cada esquina, quando cada novo episódio violento se acrescenta ao patrimônio dos relatos mórbidos que fazem o sucesso da mídia especializada. Relatos se engatam e se multiplicam, encadeando novas versões, sempre mais dramáticas, produzindo um quadro lúgubre que parece traduzir a representação social da violência como uma onda que ultrapassa limites, escapa ao controle público e ameaça a todo cidadão, indistintamente. O mal, o inferno, é o outro: pobre, sujo, estranho. Uma espécie de estrangeiro entre nós, um ser de outra natureza.

O inferno, portanto, está em nós e entre nós. O espaço doméstico é perigoso e fonte de riscos. Não é preciso ir à rua e encontrar o desconhecido para submeter-se a toda sorte de violências. Uma visão mais equilibrada do fenômeno da criminalidade pode relativizar o medo agressivo que sentimos pelo outro, pobre e distante, e alertar-nos para a presença insidiosa da violência sem fins lucrativos, que é problema psicocultural da cidadania, antes de ser objeto de responsabilidade política.

Fonte: Extraído do artigo “A violência e o pavor”, de Luiz Eduardo Soares, publicado no Jornal do Brasil, em 24/8/93.

dra, rebuscadas obras de arte, portais solenes, portas almofadadas, esculturas preciosas. Enfeitamos com alguns significados a nossa vida sem sentido. Tem sido assim ao longo de nossa História.

Raízes repressivas. Ainda não se fez um estudo consistente sobre as origens da nossa cultura brasileira, das matrizes de nossas condutas

Há um conflito não resolvido entre o que efetivamente se é e aquilo que nos obrigam a parecer que somos

nos grandes e nos pequenos momentos de todos os dias. Mas quem lê o percurso da nossa memória desde os primeiros cronistas do século XVI, desde as cartas jesuíticas dos séculos XVI e XVII, pode perceber logo como foi a constituição do povo brasileiro e a construção do seu caráter nacional.

Índios antropófagos e polígamos, que viviam em habitações clânicas, eram convencidos pelos missionários de que estavam em pecado, de que deviam deixar a antropofagia ritual tão essencial à sua reprodução como seres humanos dignos, de que deviam limitar sua vida familiar a uma única mulher, de que deviam viver em casas de famílias separadas em casais e seus filhos. Nessas raízes repressivas da nossa cultura sertaneja e também nacional, o germe de um conflito não resolvido: entre o que efetivamente se é e aquilo que nos obrigam a parecer que somos.

Idolatria da aparência. A cultura brasileira é uma cultura de dissimulação. A dissimulação é uma estratégia de vida, um modo de ser de todos nós. Isso nos torna frágeis,



na medida em que aquilo que efetivamente fazemos no âmbito do civilizado e moderno é apenas uma farsa, uma aparência, uma representação, que depende da apreciação e da aprovação do outro, do estrangeiro, do que tem poder e dinheiro.

Isso não nos faz criativos. A nossa maior criatividade nacional está no futebol e na dança, isto é, no espetáculo, naquilo que é feito para ser visto, não para ser vivido. Essa cultura que se expressa pelo nosso corpo não nos liberta porque, no fundo, não liberta nem mesmo o corpo, domesticado pelo olhar do espectador e não um corpo libertado por sua própria energia carente de expressão.

Os negros que vieram da África trouxeram consigo as religiões animistas, profundamente enraizadas no seu modo de ser. Aqui foram reprimidos e cristianizados. Tiveram

*A nossa maior
criatividade nacional
está no futebol e
na dança, isto é,
no espetáculo, naquilo
que é feito para ser visto,
não para ser vivido*

que dar nomes católicos às suas divindades pagãs. Dissimularam e aprenderam a dissimular para sobreviver. Desde que Iansã se chama Santa Bárbara, desde que a forma e o formato recubram e escondam aquilo que se rejeita e não se tolera, o resto não importa.

Essa idolatria da aparência e da exterioridade nos domina. Durante todo o século XIX até a Constituição republicana, os missionários protestantes podiam instalar no Brasil casas de culto, desde que

não tivessem forma exterior de templo. Esse dispositivo da lei proclamava, no fundo, que em nossa sociedade o que domina é a força da forma.

Somos, enfim, um povo que se move apenas na superfície exterior das coisas da vida. Sem conseguir romper a crosta de aparências que, contraditoriamente, nos separa e nos une ao que é vital.

José de Souza Martins é professor de Sociologia da Vida Cotidiana, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Entre outros livros, publicou: "Caminhada no Chão da Noite" (Hucitec, São Paulo, 1989); "Subúrbio — Vida cotidiana e história no subúrbio da cidade de São Paulo" (Hucitec, São Paulo, 1992); e "A Chegada do Estranho" (Hucitec, São Paulo, 1993).

“REDIMINDO O TEMPO PRESENTE PORQUE OS DIAS SÃO MAUS”

Paulo Cezar Loureiro Botas

Muitas pessoas pensam a espiritualidade como evasão do mundo cotidiano. Entretanto, é necessário que ela seja vivida em cada momento oportuno — o kairós —, com homens e mulheres concretos, no aqui e agora do dia-a-dia e das culturas diversas e plurais

Só a luta dá sentido à vida. O triunfo ou a derrota estão nas mãos dos deuses. Festejemos a luta.
(Canto de guerra Suaile, Ilhas Camores, África Oriental)

Durante séculos, no Brasil e na América Latina houve uma busca incessante pela homogeneidade cultural. A cultura dos descobridores, com seus valores, acabou sendo hegemônica e a única reconhecida como portadora do “homem cultivado”. A aspiração burguesa do homem culto, na maioria das vezes confundido com a erudição letrada, impunha-se a partir da negação dos valores culturais dos povos e das nações.

Somente na década de 1980 começamos a pensar a cultura na sua tríplice dimensão: valorização da cultura local, valorização do patrimônio histórico e cultural e valorização da arte como expressão privilegiada da cultura. Se até a ascensão da burguesia as grandes ar-

tes eram as das letras e as das ciências, posteriormente as artes manuais impostas como Belas-Artes, por serem feitas pela classe burguesa então no poder, assumiram ares de verdadeira cultura. Tudo o mais na vida das cidades e do povo — o seu cotidiano, a sua festa, o que comiam, vestiam, criavam, exprimiam — passou a ser visto pelos cantos dos olhos.

Por isso se entende que até há pouco tempo, quando se pensava em cultura, referia-se à “arte”, e arte burguesa, por excelência.

Quando pensamos “cultura”, nos referimos à diversidade e à pluralidade cultural. Somente um país ou uma cidade que tenham valorizado a sua diversidade cultural poderão trilhar os caminhos da construção democrática, cuja primeira lição é o respeito à diversidade e à diferença.

No correr destes séculos, todas as nossas instituições — da Igreja ao Estado — têm sido responsáveis pelo aniquilamento dessa pluralidade cultural vivida no cotidiano dos povos e das gentes. Os tempos e os dias presentes são maus, reza o Apóstolo. E é nesta perspectiva que gostaria de pontuar algumas questões sobre espiritualidade e cultura.

Espiritualidade de evasão. Para a grande maioria das pessoas, a espiritualidade sempre foi pensada como “evasão” do mundo cotidiano, sobretudo o mundo “urbano”. A secularização deixou um grande hiato na formação e vivência espiritual das pessoas.

Não podemos esquecer que toda

a espiritualidade herdada das igrejas brota no mundo rural, onde o tempo era marcado pela observação da natureza. Não havia o tempo dos relógios mas o tempo dos ventos, dos ares, dos sóis, das luas. O tempo da poesia. O tempo do *kairós*, o oportuno de Deus. Se a semente não fosse lançada no tempo oportuno não germinaria; se a poda não fosse realizada no momento certo, não haveria força nas árvores, nem frutos nem colheita abundante para ser repartida na festa.

Lentamente o *kairós* foi sendo substituído pelo *chronos* — tempo dos relógios que insistia em forjar as horas do levantar, do trabalhar, do descansar, para logo depois levantar, trabalhar e dormir de exaustão. O tempo para o amor, para a festa era, pouco a pouco, reduzido e mal visto como perda de tempo para o trabalho e para a produção. A gratuidade do tempo e da vida, assim, como a do amor e a do dom, foi sendo massacrada pelo dinheiro que o tempo dos relógios-ponto torturantemente marcava.

Restou a vaga lembrança de uma espiritualidade evadida do tempo das cidades que me faria reencontrar a inefabilidade da relação Homem-Deus. E as igrejas insistiram na separação corpo-espírito. O corpo marcado pelas horas do trabalho e da produção, o corpo cansado, espoliado, tenso, áspero e o espírito evadido em poucas horas de lazer no campo, na periferia, no mar, longe do barulho das máquinas e do progresso.

Como aprender e exercitar a contemplação no meio dos arra-



nha-céus, cujo céu não se vê por causa das fumaças da poluição e dos olhos que ardem, ardem, ardem... As gargantas roucas já não cantam, os narizes irritados já não cheiram, as mãos ásperas já não tocam e os corpos extenuados já não se abrem mais para o amor e para o gozo.

Nós nos consumimos em projetos políticos, institucionais, em mesquinhas de pequenos poderes, em criar estruturas burocráticas controladoras do tempo das pessoas e dos subordinados. Acreditamos que tudo isto pode responder pela vida do seu espírito — a *ruah* — o sopro, o espírito da vida que faz viver os ossos, segundo a visão do profeta Ezequiel.

A sofisticação do mundo urbano faz com que a espiritualidade de então se revista de formas palatáveis ao homem engajado; na busca do tempo perdido da Natureza, fadas, gnomos, *trolls*, duendes povoam nossos sonhos e cotidiano; lutas ecológicas pelas florestas, rios e mares procuram sorver o que ainda resta do espírito da Vida; tarô, runas, adivinhações são os caminhos para o reencontro com o transcendente tão massacrado nas nossas catedrais e templos. Mas, ainda assim, a espiritualidade é pensada como evasão, como o-diferente-do-que-vivo, como alguma coisa exótica de iniciados. A espi-

ritualidade como “asepsia”, como um estado asséptico no qual, purgado das marcas do cotidiano de trabalho e suor, encontraria meu norte, meu prumo, meu leme, meu “eu-mesmo”.

Esta espiritualidade de evasão encontra seu espaço privilegiado nos retiros espirituais, acampamentos evangélicos, em que uma forte dose de proselitismo e doutrinação faz as pessoas acreditarem que encontram o seu caminho ao se submeterem às trilhas traçadas pelas igrejas com suas normas e leis.

Cria-se a “espiritualidade dirigida”, com códigos bem restritos e facilmente reconhecíveis, com um linguajar próprio e uma prática rigorosamente controlada. Quem não se lembra dos “diretores espirituais” que mais dirigiam o caminho do nosso corpo e as paixões do que as veredas do nosso espírito?

Espiritualidade do *kairós*. Precisamos reencontrar Deus tendo como princípio o Evangelho: “Se eu não amo meu irmão que vejo como posso amar a Deus que não vejo”?

A espiritualidade tem que ser vida em cada momento oportuno, com homens e mulheres concretos, situados e datados, no aqui e agora do nosso cotidiano e das nossas culturas diversas e plurais. Caso contrário negaremos a Encarnação

e a Vida. Negaremos que o Cristo se encarnou numa cultura determinada, com seus valores determinados e neles viveu, transgrediu, se impôs e sofreu a consequência dos seus atos. Seus companheiros eram os homens e as mulheres do seu tempo com os quais comeu, bebeu, dormiu, amou, pregou, sofreu, chorou e comungou seu espírito.

Ou somos capazes de viver o tempo que nos foi dado sobre a Terra ou seremos expostos como covardes e traidores do nosso tempo que não redimimos com medo da maldade dos dias em que vivemos. E a maldade dos dias de hoje tem um nome próprio: “preconceito” de classe, de cor, de sexo, de religião, de doença, de cultura, de arte, de ciência, de tecnologia, e, sobretudo, espiritual.

As pessoas se sentem agredidas porque outros encontraram caminhos próprios para a sua vida de transcendência e de ação no mundo. Os pequenos poderes perpassam a miopia das instituições e dos que se defendem. Brandimos nossas armas contra os espíritos libertários e comprometidos com as críticas ao mundo em que vivemos. Brandimos nossas armas contra as prostitutas, os aidéticos, os *punks*, os meninos de rua, os homossexuais, as lésbicas, os artistas, os intelectuais críticos, os ecumênicos, os negros, os índios, os *hare krishna*, os pentecostais, os das Comunidades Eclesiais de Base e tantos outros inumeráveis, cada um a seu tempo, lugar e cultura.

Dimensões da espiritualidade encarnada. Estou convencido de que, nos dias de hoje, poderemos viver a nossa espiritualidade na nossa encarnação cultural diversa e plural em três dimensões:

▪ **A dimensão da utopia do Reino**
Estarmos conscientes dos desígnios de Deus para a construção do Reino de Justiça e de Verdade é

DEUS NÃO REJEITA A OBRA DE SUAS MÃOS

É inútil o batismo para o corpo,
o esforço da doutrina para ungir-nos,
não coma, não beba, mantenha os quadris imóveis.
Porque estes não são pecados do corpo.
À alma sim, a esta batizai, crismai,
escrevei para ela a Imitação de Cristo.
O corpo não tem desvãos,
só inocência e beleza,
tanta que Deus nos imita
e quer casar com sua Igreja
e declara que os peitos de sua amada
são como os filhotes gêmeos da gazela.
É inútil o batismo para o corpo.
O que tem suas leis as cumprirá.
Os olhos verão a Deus.

Adélia Prado

condição para que todo o nosso ser esteja comprometido, para além das instituições e formalidades burocráticas, com o que transcende o nosso cotidiano, mas que, ao mesmo tempo, o inspira e lhe dá sentido e significado. O sonho de um mundo fraterno e justo, do afetivo ao político, um mundo democrático em que a afirmação da pluralidade e do direito à vida se faça não mais como lei mas como letra gravada no espírito de cada um e de todos.

A tensão permanente entre a busca do Reino da Vida, e pela transgressão das ortodoxias que se autointitulam portadoras do Reino é condição do avanço dos caminhos da construção deste mesmo Reino. É a tensão vivida na história entre o Magistério e o Carisma, entre a Lei e a Profecia. O Reino está sendo realizado no aqui e agora das nossas vidas, no tempo presente, no tempo oportuno, no *kairós*.

▪ A dimensão do *kairós*: o tempo oportuno

Uma questão fundamental para nós, homens do século quase XXI, é como vivemos o tempo nosso do cotidiano, qual o significado que lhe damos e qual o seu sentido e futuro. Responder pela nossa preocupação fundamental, o "ultimate concern" de Tillich, é o grande de-

safio para todas as gerações. Em última instância, saber que onde está o meu tesouro, aí está o meu coração, e saber que a prática da minha vida será determinada pela minha preocupação fundamental: a ganância, o status, o poder, a fraternidade, a luta pela justiça, a solidão, a arte, etc. E Deus me conhece na minha profundidade de ser: Aquele que me sonda e me conhece... (Sl 139).

É o tempo oportuno e vivido da minha cultura e na sua diversidade, na minha encarnação com meus semelhantes numa história dada e data, com os desafios humanos, sociais e políticos que impedem a realização plena dos homens e das mulheres, que, por isso mesmo, criam a situação de pecado social. Ter clareza de que Deus perdoa o pecador, na sua misericórdia, mas que abomina a situação de pecado que cria o pecador e todas as suas consequências coletivas.

O tempo oportuno é vivido na provisoriedade da história e na procura incessante da definitividade do Reino.

▪ A dimensão do risco: a idolatria e a falsa segurança

Tudo o que pode, em nosso devido tempo, ser assumido como falsa segurança, que nos leva a acreditar na ortodoxia das interpretações do mundo no julgamento ético, moral e político das pessoas é idolatria. E a idolatria é coisa do demo, do coisa-ruim, do-que-eu-não-gosto-de-dizer-o-nome. E o que aparece publicamente vociferando, julgando e condenando tudo aquilo e todos os que não compartilham a mesma visão unilateral da vida e do mundo. E o silêncio da provisoriedade é substituído pelo barulho do definitivo, do que pretende se alçar como definitivo e critério único e indivisível. Como afirma Guimarães Rosa: "Deus come quieto e é o diabo que sai por aí lambendo os pratos".

Nossa espiritualidade tem que responder no mais fundo do nosso coração pelas falsas seguranças que escolhemos, tanto pessoal como coletivamente, para não assumirmos o risco de existir.

Estas três dimensões respondem por todo o desafio espiritual e das teologias em todos os tempos e espaços. Como vivemos o nosso sonho e utopia expressos no Reino de Deus; como os efetivamos no aqui e agora; no tempo oportuno este sonho e utopia e quais as falsas seguranças que, idolatricamente substituem a provisoriedade do nosso viver e lutar, e o risco de existir.

Nesta perspectiva, nossa espiritualidade estará profundamente comprometida com a realidade cultural e dela poderá usufruir tanto a diversidade no cotidiano dos povos quanto a sua memória histórica, mas sobretudo as suas artes que conferem à vida espiritual o seu quinhão de beleza e de êxtase. Os cantos, os vitrais, os ícones, as cores, tudo isso nos faz comungar com o inefável de Deus e de sua beleza expressa na natureza e no amor dos homens e mulheres vingado em ternura e liberdade, em contemplação e gozo.

Não há possibilidade de pensarmos uma alma asséptica, isolada do mundo, mas sim num espírito encarnado, pleno de paixão pelo mundo e de aspiração pelo Reino. Sempre em trabalho de parto, criando e parindo a cada momento os sonhos do futuro.

Responder por uma espiritualidade da Vida é o nosso desafio maior, não mais a espiritualidade da alma — que alma não existe — mas a dos corpos que um dia serão ressuscitados para a glória e o gozo da vida eterna.

Paulo Cezar Loureiro Botas é assessor do Programa de Assessoria à Pastoral do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI).

O ECUMENISMO AGORA, ENTRE A CULTURA E A PESSOA

Carlos Rodrigues Brandão

Observemos uma evidência esquecida. Há hoje um ecumenismo e uma cultura do ecumenismo entre nós. Mas há também um ecumenismo, ou um “ser ecumênico” em nós. Bons vizinhos, cúmplices e quase irmãos, os dois não são, no entanto, a mesma coisa.

Com diferenças e variações de estilo e profissão de fé, muitos de nós cremos no primeiro e o vivemos mesmo como um projeto, como uma generosa proposta de partilha e de participação. Como uma espécie de horizonte comum do mar da história, visto de vários pontos na Terra onde, em algum lugar próximo entre todos, a fé em Deus expressa no amor entre os homens une as religiões sem unificá-las, e desafia o trabalho das igrejas à realização, aqui na Terra e para todos, daquilo que de fato é mesmo essencial em cada uma delas.

Muitos de nós vivemos este ecumenismo entre nós como algo pelo qual o próprio núcleo da experiência religiosa é definida, de tal maneira que em seu nome uma fé é vivida, uma religião entre outras é professada e uma igreja em meio a outras é partilhada. Em nome do que, também, os sentidos e significados de fé, religião e igreja ganham rumos e aceitam em suas velas ventos desafiadoramente inovadores, heterodoxos e conflitivos mesmo. Afinal o seu símbolo não é uma barca indo para algum lugar?

Banquete do diálogo. Este ecumenismo existe aí, hoje. Ele tomou a forma de uma vocação ao diálogo

De forma curiosa, o autor, a partir de suas inquietações, nos leva a entender o ecumenismo como uma desafiadora vocação de nosso tempo

go, transformada culturalmente em uma espécie de meta e interinstituição entre instituições religiosas. Desde há muito tempo este nome — ecumenismo — e o que ele sugere deixaram de ser uma espécie de sonho, de ideal de algumas pessoas, para se tornarem uma realidade que cria espaços, propõe outra leitura de tempos, promove encontros, acrescenta novas idéias e estabelece outras missões.

Sem ser e pretender ser uma religião e, menos ainda, uma outra igreja, o projeto ecumênico objetiva não apenas unir igrejas e aproximar religiões, mas transformá-las, para e por meio deste chamado à união entre aqueles que, afinal, podem ser um por serem e continuarem sendo diferentes uns dos outros. Diferenças enunciadas, tornadas visíveis, postas na mesa do banquete do diálogo, que nos permitem “comungar com o outro” justamente naquilo em que, sem ser “como ele”, desafia o encontro da comunidade, da “comum-união”. Algo a partir de onde seja possível compartilhar, dentro e fora da religião, cenários, situações, histórias e projetos em que pala-

bras e gestos como paz, justiça, reconhecimento, amor, liberdade, igualdade, participação, beleza, felicidade possam ser partilhados e tornados uma realidade entre todos.

Atenção, não somente entre todos os crentes e praticantes de um “projeto ecumênico”, mas entre todos os seres da Terra, em nome de quem, indistintamente, a idéia e a prática do ecumenismo têm algum sentido. Em nome de um projeto humanitário transreligioso e, no limite, metaespiritual, irrelevamos a roupagem de nossas divergências para nos reconhecermos nos corpos nus de nossas diferenças. Por isso existe no projeto ecumênico uma vocação ao esquecimento de uma espécie de “seita oculta” existente ainda em toda confissão religiosa, a partir da qual, mesmo convivendo em diálogo com outras, ela o faz a partir de um centro de sentido e de legitimidade onde estão “a minha fé”, “a minha religião”, “a minha igreja”.

Tal como eu o compreendo (sem ser, em absoluto, um especialista no assunto), em nosso tempo o ecumenismo é justamente essa descentralização do “meu”, em que a experiência da religião é vivida como apropriação, em nome de uma excentricidade de “eus”, em que, em nome de valores de fé, de crenças de sentido e de projetos de vida que transcendem a peculiaridade de minha própria religião, eu posso estabelecer um diálogo que funde uma ação comum com outras pessoas convidadas, como

eu mesmo, a construírem juntas algo cujo maior valor é justamente não haver sido dado, não estar ainda inteiramente “revelado”, não haver sido consagrado e não ser ainda sequer inteiramente legitimado. Pois todos sabemos que o projeto ecumênico é mais uma *communitas* do que uma instituição, uma estrutura religiosa, para parodiar aqui Victor Turner, um antropólogo que em algum momento de seus estudos lembrou a ordem franciscana como um bom exemplo de comunidade liminar.

A fé em Deus expressa no amor entre os homens une as religiões sem unificá-las

Ecumenismo entre nós. Para completar essas observações a respeito da objetividade cultural do ecumenismo entre nós, seria relevante lembrar que, na verdade do dia-a-dia, estamos lidando com dois planos de uma mesma coisa. Provavelmente algum teólogo terá já estabelecido a diferença evidente entre o que eu chamaria aqui (por não o haver lido e não conhecer um nome melhor) de ecumenismo de gestos e um ecumenismo de atos.

Penso no primeiro quando me lembro de algumas celebrações pan-religiosas, como aconteceu recentemente durante a ECO-92. Padres, pastores, mães-de-santo, rabinos, agentes e crentes de outras religiões irmanaram-se no momento de um rito ou na assinatura de um mesmo manifesto em nome dos índios ou da Amazônia. Cúmplices rituais por alguns instantes de busca comum de eficácia simbólica, a começar pelo mesmo gesto cultural que, no entanto, nem sempre os convoca à continuidade social e cotidiana de um mesmo projeto.

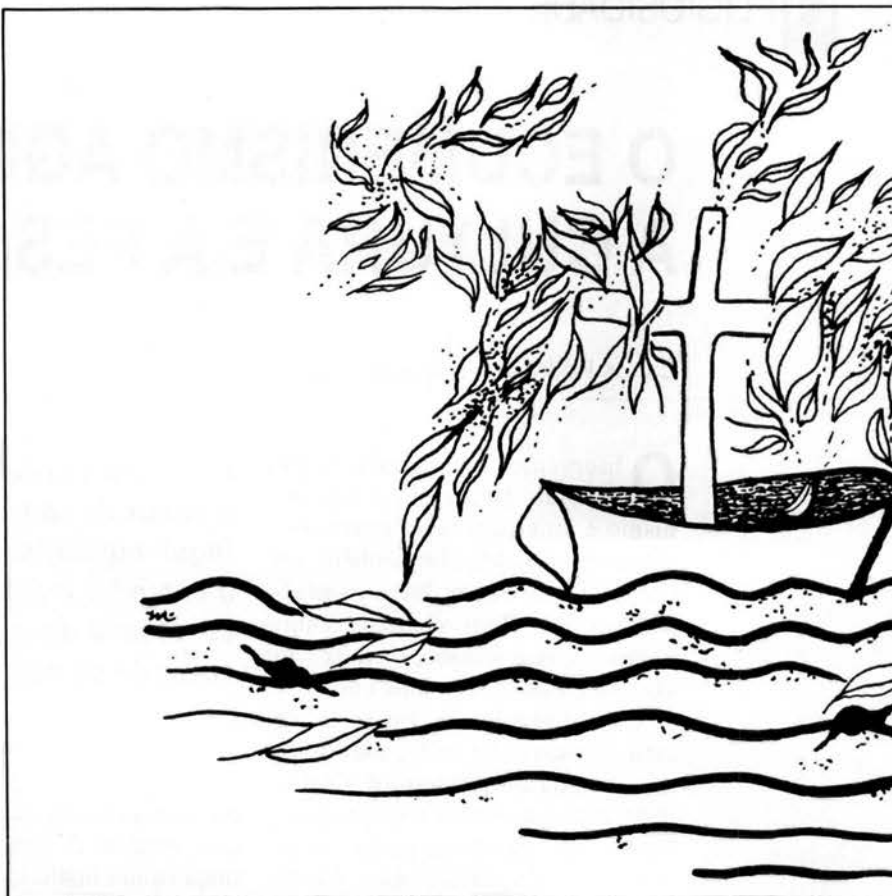
Penso no segundo — e será

mesmo que por agora, aqui entre nós, o único modelo de que dispomos é o de algumas confissões e igrejas cristãs? — quando lembro o projeto ecumênico de que o próprio CEDI é porta-voz. Nesse projeto, o gesto ritual da celebração antecede e sucede um envolvimento e um trabalho-comum-dirigido, mediante o qual uma solidária cumplicidade de gestos voltada a um mesmo propósito transconfessional realiza-se como uma comunidade de atos dirigidos a torná-lo uma realidade cultural de teor também social, político, econômico mesmo, em nome de projetos comuns de liberdade, justiça, igualdade, etc.

Ecumenismo em nós. Mas há também um ecumenismo em nós. Ele não é — pelo menos como o imagino — a face subjetiva de um projeto cultural ecumênico transreligioso, intercristianismo. Ele é “isto”, mas é também o que, para além dessas fronteiras, está um

pouco além “disto”. Vejamos em quê.

Eu sempre tive um problema com as estatísticas religiosas: ao medir a estrutura demográfica das afiliações religiosas dentro de parâmetros muito limitados, essa contabilidade do esqueleto esquece o corpo das crenças e, pior ainda, a alma das escolhas pessoais. Por exemplo, o IBGE pega um sujeito intrigantemente complexo e polissêmico como eu — ex-católico confessante e *jucista* (integrante da Juventude Universitária Católica — JUC), pan-cristão não-confessional, aberto à crença de que Deus existe, mas que, tal como os homens e suas culturas, tem muitas vidas, muitas faces e muitos nomes, panteísta radical (desse que crêem que a pessoa de Deus habita todas as coisas por igual e está mais num vôo azul de passarinho do que nas alturas celestes), prestes a converter-se à “hipótese Gaia”, etc...” —, e o reduz a “católico”, se eu responder





Irrelevamos a roupagem de nossas divergências para nos reconhecermos nos corpos nus de nossas diferenças

pelo caminho mais preguiçoso e indiferente — “sem religião” — ou se o entrevistador achar que “tudo isso” não quer dizer nada; ou “outras religiões”, se, como eu, ele for mais tolerante com as certezas provisórias e buscas permanentes dos outros.

O pior é que essa maneira formal e meramente institucional de compreender o que está acontecendo como experiência espiritual e/ou religiosa na sociedade e com as pessoas — portanto, nas duas dimensões tradicionais da própria cultura — esquece por inocência ou má-fé justamente o que mais importa. Esquece o trânsito e o transitório; esquece que, por debaixo da adesão religiosa confes-

sada, subsistem maneiras criativamente diferentes de se “ser de uma religião”; esquece um traço muito peculiar em nosso tempo. Ele tem sido sempre considerado por todas as pessoas que têm procurado interpretar as características da pós-modernidade, mas apenas de uma forma ainda muito fragmentada tem sido trazido para pensar a religião e as experiências religiosas em nosso tempo.

Trata-se não apenas de que passamos de uma estrutura de hegemonia religiosa para a de um mercado confessional, em que diversas ofertas de sistemas de sentido (confessionais, religiosos não-confessionais, espirituais não-religiosos, não-espirituais, etc.) estão abertas a múltiplos tipos de sujeitos confessantes, praticantes, convertidos, militantes, simpatizantes, fanáticos, multitolerantes, desconfiados, transeuntes, buscadores, etc., mas também de que algo na própria lógica e na gramática deste “mercado” (o nome é horrível) mudou bastante e segue mudando.

Alguns exemplos. Primeiro: De uma forma muito marcada entre nós, a religião aos poucos passa de “algo a que eu devo a” (minha família, minha pátria, meus vizinhos, minhas tradições, os valores eternos do meu povo) para algo “a que eu tenho direito” e, por consequência, aberto às minhas escolhas.

Segundo: Entre “ser de uma religião” ou “ter uma religião” e “não acreditar em nada” ou “ser ateu”, existem hoje várias alternativas. Elas tornam o campo social e simbólico dos sistemas de sentido extremamente rico e complexo. Mais do que isso, cada vez mais, tornar-se o sujeito pessoalmente criativo de uma combinação pessoal de verdades, valores, significados e afetos de uma “minha crença”, deixa de ser a solução imperfeita de uma pessoa “indefinida”, para ser um modo abertamente legítimo de se viver a experiên-

O ecumenismo é justamente a descentralização do “meu”

cia da fé e se construir a fidelidade a uma crença.

Terceiro: Abre-se um campo intersubjetivo ilimitado ao diálogo. Pois não se trata agora apenas de um secular confronto social de crenças ou de religiões realizadas como tipos consagrados ou emergentes de culturas, mas sim de um encontro entre infinitas alternativas subjetivas de criação de sentido, para as quais o sectarismo e a intolerância deixam de ter qualquer razão de ser. O que importa é exatamente a pluralidade de escolhas diante de um horizonte diferenciadamente comum, solidário, de significados essenciais.

Quarto: Sem que isso, em absoluto, signifique leviandade ou incapacidade pessoal de se viver uma crença, partilhamos hoje em dia um tempo em que não apenas me sinto desafiado a criar para mim e a recriar com outros as minhas próprias crenças, como também a repensá-las a cada momento da trajetória de minha biografia, ou da história que comparto com-os-meus-outros: irmãos de fé, companheiros de caminhada, membros de minha igreja, partidários de meus ideais, ou o que lá seja.

Ecumenismo como resposta. Da época em que fui “estudante-e-militante” até hoje muita coisa mudou. Na década de 1960 éramos todos “católicos e de esquerda”; na de 1970 dividimo-nos em muitas tribos de crentes-e-praticantes-em-alguma-coisa, mas os meus mais próximos éramos “cristãos progressistas”. Daí em diante somos uma metade ecumênica de pessoas abertas ao diálogo a partir de uma crença confessional definida, e outra metade de buscadores de senti-

SENTADO, A CABEÇA BAIXA

do ou de criadores de crenças, igualmente abertos, participantes dos mesmos projetos, nas mesmas ONGs, por exemplo, mas definitivamente não-mais ou não-ainda religiosamente confessionais.

Em algumas pequenas pesquisas que fiz de passagem com estudantes meus, descubro que entre eles “ser-alguém-em-busca-de” tende a passar da exceção para a regra. Mais do que isso, deixa de ser uma espécie cultural de símbolo de valor “menos” para se tornar um sinal assumido de autonomia e de criatividade.

Há uma preocupação muito grande no Brasil e fora dele para com o ressurgimento de diferentes tipos de fundamentalismos. Sabemos que a religião que mais se expande em todo o mundo é o islamismo, o que se deve ao fervor conversionista de suas frações fundamentalistas. Conhecemos todos o “avanço dos pentecostais” aqui no Brasil e em quase toda a América Latina.

Mas como não há dados sobre o “outro lado”, não há espantos a respeito de um fenômeno com que convivemos e que, a meu ver, é demográfica, cultural e até mesmo politicamente mais importante do que esta aparente sectarização do universo religioso. Algo diferente de um desencantamento do mundo que depressa estaria afastando muitas pessoas “da religião”, principalmente os mais jovens. Algo até mesmo oposto a uma ateização, não mais por conversão a sistemas não-religiosos de sentido, mas por uma perversa “descrença de tudo e em tudo”. Algo cujo melhor desenho seria a do jovem inquieto, interrogante, buscador de novas combinações, ponte entre a religião e tudo o mais, não-sectário e, ao contrário, fervorosamente aber-

a morte cansa a alma
e por isso a alguns mortos
os homens dão estátuas.
corpos altivos a cavalo
as patas da frente levantadas
e a quimera do eterno:
o bronze e o brilho
para que os vivos contemplem
e digam aos filhos:
“somos para sempre”.
mas a estátua de Gandhi
colocaram em Londres os ingleses
no meio de Tavistock Square.
um lugar ermo, uma praça vazia
entre edifícios de ciência e arte.
como apenas uma manta lhe cobre o corpo
esse indiano sente frio.
as pernas cruzadas
os ombros pensos, pensativos
como quem viaja o espírito
sem sair de casa.
os olhos baixos de quem
já conhece o rumo e o caminho.
ei-lo ali, deixado entre pombas
para que a paz tenha um corpo.
sentado, a cabeça baixa.

Carlos Rodrigues Brandão

O ecumenismo, mais do que ser somente um desafio, parece ser mesmo uma desafiadora vocação de nosso tempo

to à diferença e à possibilidade de mudança, em seu mundo e dentro dele.

Essa multidão não contabilizada de pessoas que, de tão diversas maneiras, “crêem em”, devotam a sua própria vida “aos meus ideais”, abrem-se intrigantemente ao novo e fraternalmente ao outro, talvez venha a ter em um futuro muito próximo um peso cultural bastante maior do que o daqueles que até aqui entraram no jogo dos confrontos de sentido a partir de uma adesão institucional a um único sistema, vivido como religião, como teoria científica, como ideologia política, etc.

Por outro lado, não seria vão perguntar se uma verdadeira ou suposta crise “de religiões”, mas não do “ser religioso” em seu sentido mais generosamente aberto, não estaria ligada, pelo menos em boa medida, ao fato de que vivemos os começos de um tempo que pouco a pouco cerca a experiência institucional da crença vivida como religião consagrada de suspeitas, e se abre às duas possibilidades de “ser e viver uma crença” situadas dos seus dois lados: a adesão sectária versus a busca pessoal aberta.

Não tenho dados sobre isso, porque justamente são os que nos faltam, e por isso tem resultado tão pobre pensar cientificamente a religião em nossos dias. Sua dinâmica e sua intrigante complexidade estão muito além da rigidez e do formalismo de nossas

teorias científicas para compreendê-la.

Tenho suspeitas, e uma delas sugere que já estamos vivendo um tempo de cultura em que de há muito o ser e crer das pessoas reais ultrapassou e transcendeu o repertório de ofertas, religiosas ou não, existentes à nossa volta. O ecumenismo pode ser uma boa resposta a isso que, mais do que ser somente um desafio, parece ser mesmo uma desafiadora vocação de nosso tempo. Seu maior risco é tornar-se, ele próprio, maior do que os limites de cada religião desde onde ele fala, o que é um ganho, mas, mesmo assim, só ainda menor do que as perguntas e vocações de escolhas daqueles que, em busca de sentidos para a fé, o amor e a esperança, ainda esperam dele alguma coisa.

Carlos Rodrigues Brandão é antropólogo e professor da Unicamp (Campinas/SP).

DEUS-SOL-ENERGIA

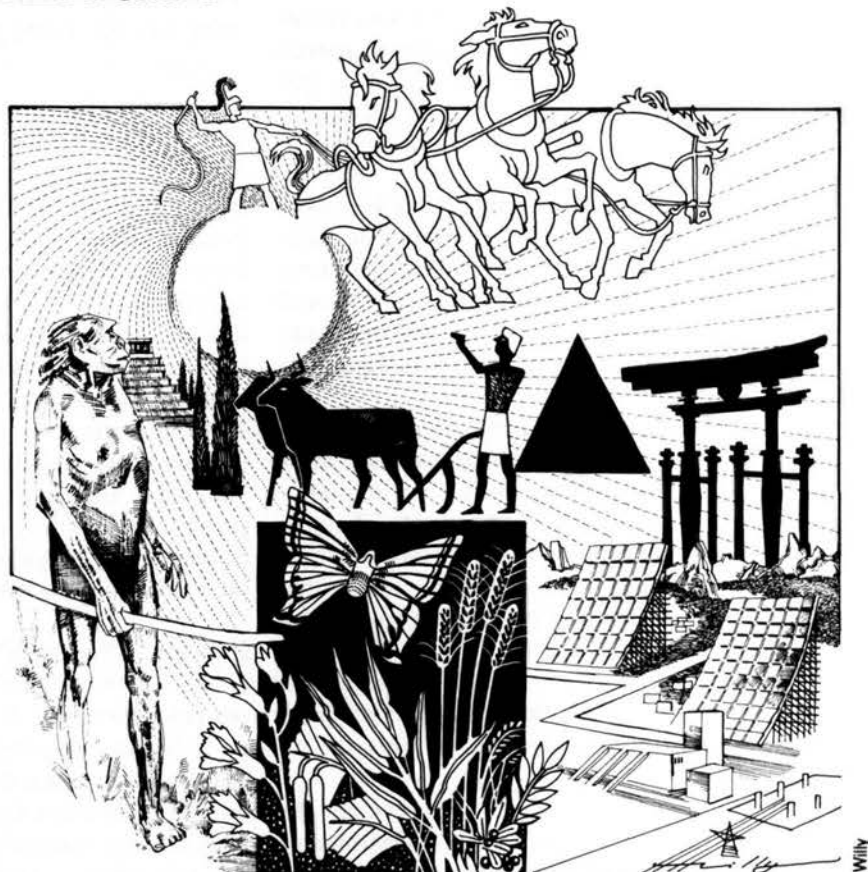
Carlos Alfredo Arguello

O que foi o Deus-Sol para os povos primitivos e o que hoje significa a energia solar sob o planeta Terra são reflexões apresentadas neste artigo

Um número enorme de civilizações importantes elevou o Sol ao nível de divindade máxima. Egípcios adoravam Re, Sol do Zenit, acompanhado de Kheper, jovem Sol nascente, Atum, o velho Sol de ouro do poente, Horus, o olho do Sol. O antigo Japão, o império do Sol nascente, adorava Amatersu. No Novo Continente Huitzilopochtli e Tezcatlipoca eram os deuses do Sol do poderoso império asteca. Inti, deus-Sol, dominava o império do Sol dos incas na costa do Pacífico da América Andina. Nos povos da Amazônia, podemos citar o exemplo dos Apinajés, que cultuavam Mbud-ti (Sol) e Mbuduruvi-Re (Lua).

Os cultos pagãos de adoração ao Sol parecem ter influenciado a própria liturgia cristã: fixaram o dia incerto do nascimento de Jesus, data máxima do cristianismo — 25 de dezembro — para coincidir com a Festa do Sol Invictus, da religião monoteísta Solar Romana.

Os povos primitivos, que mantinham estreito contato com a natureza, perceberam a importância do Sol nas suas vidas. O êxito de suas colheitas — portanto, a possibilidade de boa alimentação —, o próprio comportamento climático, a sequência rígida da sucessão entre os dias quentes e sorridentes e as



noites frias, misteriosas e amedrontadoras, tudo isso dependia dele.

Do ponto de vista energético, podemos dizer que eles viviam numa verdadeira era solar. A única fonte de energia era o Sol, e, enquanto era consumida, então muito menos energia que o Sol jorrava diariamente sobre a Terra, havia abundância, riqueza, e o Planeta era preservado no seu delicado equilíbrio.

A utilização do carvão de pedra (1700) e do petróleo (1900) como fontes de energia — acompanhada de uma necessidade crescente de produção de bens de consumo impostos pelos novos paradigmas econômicos e pelo aumento exponencial da população — trouxe uma nova e falsa visão de progresso e prosperidade, construída com

base no esgotamento de fontes não-renováveis de energia.

O carvão de madeira, o carvão de pedra e o petróleo não são senão formas diferentes de energia solar acumuladas ao longo de milhões de anos, e que se esgotarão em poucas décadas.

Hoje, podemos acrescentar ao nosso Sol e a outros sóis — as estrelas — responsabilidades surpreendentes e inimaginadas pelos nossos ancestrais. Todos os átomos de nosso corpo, dos animais, dos vegetais, das rochas, enfim, de todo o planeta — até aqueles cuja energia armazenada é explorada nos reatores nucleares — foram formados dentro do cadinho infernal de algum Sol, talvez já desaparecido.

Mesmo do ponto de vista da moderna ciência, há motivos de sobra

para que a adoração ao Sol seja compreensível e justificável. De todas as coisas concretas, materiais, o Sol é o que mais se parece com um deus, um deus-Pai, que acalenta, alimenta, protege, eterno, inalcançável, belo e imponente.

Cuidado com esse deus. Ele não é eterno, só tem 4,6 bilhões de anos. Conhecemos sua evolução futura e a data de sua morte, que ocorrerá após assassinar, muito antes, todo rastro de vida na Terra daqui a alguns bilhões de anos.

A sua bondade não é infinita — se bem que enorme —, ela é limitada. Não mais que 1 kw de potência por metro quadrado chega à Terra, nas regiões melhor contempladas pelo “deus”, nos momentos de máxima insolação (potência = energia/unidade de tempo). Para se ter uma idéia do que isso significa, equivale apenas ao necessário para esquentar a água de uma ducha gostosa.

Toda energia solar que incide sobre a Terra termina, finalmente, sendo emitida para o espaço externo. Se não fosse assim, a Terra es-

Mesmo do ponto de vista da moderna ciência, há motivos de sobra para que a adoração ao Sol seja compreensível e justificável

quentaria indefinidamente. Mas o homem tem a habilidade de transformar essa energia em outras formas de energia, produzindo trabalho antes que esta se perca para sempre. A energia não é senão isto: a capacidade de produzir trabalho. Nas transformações de energia há sempre uma quantidade que se “degrada” em forma de calor; não pode nunca mais ser utilizada. Simplesmente, foge, e vai esquentar o infinito espaço exterior.

Energia e “energia”. Estes conceitos, matematicamente expressos pelos cientistas, formam o corpo da teoria termodinâmica, a qual trata, com precisão, do significado da palavra energia. Como veremos mais adiante, a clara compreensão dos princípios energéticos termodinâmicos impõe limites ao cresci-

mento da economia mundial, demonstra a fragilidade do paradigma consumista e dita limitação ao conceito da atual democracia.

Em contraposição, a enorme onda de falso cientificismo, misturada ao esoterismo de consumo, produz um conjunto de termos de uso acadêmico, mitos, magia e inconsequência, que formam o esqueleto semântico de uma pseudociência energética atual, estéril na sua prática.

Já presenciei “iniciados” que energizavam cristais embaixo de uma cachoeira ou pacientemente sentados no centro da base de uma pirâmide cabalística, suposta enorme antena “receptora” de energia, ou invocar, inutilmente, de joelhos, no meio do areal, a concentração de energia para levantar um carro atolado, etc. É claro que deve haver outras formas de energia, além das conhecidas. Há poucos anos, ondas eletromagnéticas não eram nem suspeitadas, e hoje, graças a elas, a propagação quase instantânea de imagem, som ou informação é feita através até e desde os confins de nosso sistema planetário.

Sem dúvida, cientistas e empresários estão sempre alertas a novas formas de energia, e não seria possível escapar deles qualquer possibilidade, mesmo originada por elucubrações não-acadêmicas. Energia, pela sua possibilidade de produzir trabalho, é dinheiro, e dinheiro (infelizmente) é o motor de nossa sociedade.

O futuro energético. A energia quantitativamente mensurável é tecnologicamente dominável. Dissemos que o Sol nos presenteia, continuamente, com uma quantidade enorme, mas finita, de energia. O consumo dessa energia aumenta exponencialmente devido ao crescimento também exponencial da população e do consumo *per capita* que os padrões consumistas impõem à sociedade. Chegará um momento em que a energia, que vem do Sol, não será suficiente para manter os novos padrões mundiais de crescimento e progresso. Nesse momento, a energia solar não poderá mais ser considerada fonte renovável de energia, porque não poderá ser repostada pelo Sol com a mesma velocidade que é consumida.

Pensemos num futuro de plena democracia e de igualdade mun-

REENCANTAMENTO

Nota-se hoje um fenômeno universal e inquestionável: o religioso e o místico estão de volta. Não se trata de constatar a persistência das religiões históricas que resistiram a todo tipo de ataque, desmoralização e perseguição pelos poderes políticos e até a tentativa de deslegitimação por parte do saber crítico e científico. A novidade reside exatamente na verificação de que os filhos do saber crítico e científico estão-se tornando religiosos e místicos.

Importa compreender a relevância de tal dado, decifrar-lhe a mensagem que devemos captar e perceber sua missão no processo mais amplo a que todos atualmente estamos submetidos, ou seja, a mutação cultural em curso.

Precisamos encontrar alternativas viáveis à modernidade. Não podemos renunciar à racionalidade, pois necessitamos dela para administrar a complexidade humana e mesmo para sanar os malefícios que ela produziu. Urge, sim, ultrapassar o racionalismo (a razão como a única forma legítima de acesso e gerenciamento do real) e integrar a razão num todo maior.

Fonte: Extraído do texto “Religião, justiça societária e reencantamento”, de Leonardo Boff (mimeo).

ALGO DE ETERNO

A religião não é o que o ser humano faz com sua solidão. Mas o que o ser humano faz com a presença daquilo que nos extasia, alarga nosso coração e que está aquém e além de toda razão. Não é neste horizonte que faz sentido falarmos de Deus? De fato é neste contexto que todas as religiões falam de Deus como presença, presença do sublime, do luminoso, do aconchegante, do santo, do sentido derradeiro.

Durkheim concluiu seu famoso texto sobre "as formas elementares da vida religiosa" asseverando: "Há então na religião alguma coisa de eterno, que é destinada a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso é sucessivamente ocultado".

Sim, o religioso possui algo de eterno. Por isso ele nunca desaparece. Ele está sempre presente. Também na modernidade. Só que sob a forma de eclipse solar. No eclipse o Sol não morre. Apenas se oculta aos nossos olhos. Mas ele continua presente atrás da sombra.

Fonte: Extraído do texto "Religião, justiça societária e reencantamento", de Leonardo Boff (mimeo).

dial, em que todo o mundo consuma nos mesmos padrões futuros que a projeção de consumo energético, nos países ricos, apontam. Hoje, os Estados Unidos, com 6% da população mundial, consomem um terço da energia do planeta. Um americano médio consome 300 vezes mais energia que um cidadão do Haiti. E se todos consumirem no padrão americano? Se a população mundial e o consumo de energia continuarem a crescer?

A única fonte de energia renovável, o Sol, não sustentará esse comportamento da humanidade nem sequer na primeira metade do próximo milênio, como mostram cálculos simples.

Uma população mundial, que, se seguirem as tendências atuais, será de cem bilhões de habitantes no ano 2200, consumirá um total de 3×10^{16} Kwh/ano, o que significa um crescimento à razão de 1,6% ao ano, ou seja, multiplica-se por 10 a cada 150 anos.

Isto se se considerar que toda a população mundial tenha o mesmo direito de consumir energia que os povos tradicionalmente mais consumistas iriam gastar nesse ano, ou seja, democracia "com iguais oportunidades" ao nível do máximo consumo possível. Desse modo, então, a densidade populacional seria de sete habitantes em

Derrubado o paradigma consumista, voltaremos a degustar o pôr-do-sol, admirar o vôo de um pássaro e reconquistar o sabor da água cristalina

cada quadrado de 100 metros de lado, e 100% da superfície da Terra deveria estar coberta de coletores solares, trabalhando num nível de 10% de eficiência. Tudo isto, em qualquer ponto da superfície terrestre, se quisermos só utilizar energia solar para manter o "crescimento".

Mesmo que estes cálculos estejam errados por um fator 10, deveríamos esperar somente 150 anos para que a previsão se cumprisse. Indefectivelmente, seguindo a tendência atual, o caos iria chegar, cedo ou um pouco mais tarde.

É evidente que haverá ajustes. O sistema é auto-regulável. Mas estes ajustes serão democraticamente distribuídos? Serão pacíficos ou catastróficos? Não serão os países pobres, aqueles com pequeno consumo de energia, grandes taxas de crescimento e produtores de alimentos e matérias-primas, que serão penalizados? Não haverá cada vez mais uma diferenciação entre países ricos do Norte e po-

bres do Sul? Entre aqueles países pertencentes a blocos econômicos ricos, produtores de ciência e de tecnologia, limitados no seu crescimento demográfico mas não na sua sede consumista, policiais do mundo e juizes do politicamente correto cada vez mais refratários à miscigenação racial, por um lado, e dos países donos de riquezas naturais esgotáveis com populações de cores indesejáveis — pretos, mulatos, amarelos, cobrinhos — que se reproduzem como baratas e adoram antigos deuses, pelo outro lado?

Os deuses que voltam a ser deuses. Se ainda pensamos utopicamente numa sociedade futura igualitária, esta deverá voltar a se transformar numa sociedade solar, por meio da opção por uma pobreza material digna, consciente, solidária e construtiva.

O Sol é distribuído democraticamente na superfície da Terra e não será necessária a concentração do poder nem da produção de bens supérfluos de consumo. O contato com a natureza será essencial. Democratização das comunicações, da informação e do conhecimento acumulado poderá ser uma realidade pela utilização das tecnologias já existentes. A educação voltará a ter o sabor artesanal, contrapondo-se à atual produção em massa de "cidadãos úteis", engrenagens no sistema que nos asfixia.

Derrubado o paradigma consumista, voltaremos a degustar o pôr-do-sol, admirar o vôo de um pássaro e reconquistar o sabor da água cristalina. Se for assim, Re-Kheper-Atum, Horus, Amatersu, Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Inti Mdub-ti voltarão a reinar e a ser, pelo menos, semideuses quase eternos num mundo quase justo.

Carlos Alfredo Arguello é físico e professor titular da Unicamp (Campinas/SP).

VISÃO E VOCAÇÃO ECUMÊNICAS

Konrad Raiser

Unidade e suas implicações eclesiais, e Evangelho e Cultura são temas que o autor, atual secretário-geral do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) aborda neste artigo. Segundo ele, são questões fundamentais na conjuntura da entidade e do movimento ecumênico



Peter Williams / CMI

Nos últimos quase vinte e cinco anos, minha vida tem sido profundamente marcada pelo movimento ecumênico. Fui seduzido pela vocação ecumênica, o que tem sido como uma segunda conversão. Isto significa tanto uma visão de renovação da Igreja Una de Cristo no testemunho e no serviço quanto a obrigação de comprometer todas as minhas energias para o esforço de manter viva esta visão. Tenho gratidão pessoal e apreciação pelas experiências ecumênicas que as realidades latino-americanas têm trazido à vida do movimento ecumênico mundial e à minha própria vida.

O CMI é fruto e herdeiro de uma visão de unidade e renovação, de testemunho e serviço comum, de partilha e solidariedade. Enquanto em certos momentos e em diferentes épocas uma das dimensões dessa visão tem sido particularmente

ênfaticada, minha convicção é sempre a de que a base — a visão e a vocação ecumênicas — é indivisível. Meu esforço será o de reforçar este sentido de unidade e coerência interna do movimento ecumênico, respeitando ao mesmo tempo a integridade de suas manifestações históricas.

Energia ecumênica. O movimento ecumênico, que extrai sua dinâmica interna desta visão básica, é mais amplo do que o CMI. Constitui-se numa realidade entre as pessoas que têm sido envolvidas pela vocação ecumênica. É do compromisso e das lutas de mulheres e homens, jovens e velhos, clérigos e leigos, que a entidade e todas as outras expressões institucionais do movimento ecumênico têm extraído sua vitalidade. As energias ecumênicas “nativas”, que vêm das comunidades locais, têm dado ori-

gem a uma nova realidade que supera as divisões institucionais.

O CMI, juntamente com suas igrejas-membros, deve dirigir sua palavra e lutar pela superação das divisões doutrinárias e institucionais remanescentes entre as igrejas. Mas será meu esforço mantê-lo sensível às lutas e às esperanças das pessoas que procuram assumir e levar adiante a sua vocação ecumênica, em seus respectivos contextos. Desligado dessas energias, o CMI perderia seu senso de vitalidade e credibilidade.

Dentro deste quadro, gostaria de partilhar as duas maiores preocupações do meu mandato nesta etapa da vida do CMI: unidade e suas implicações eclesiais, e Evangelho e Cultura.

Duas tendências podem ser distinguidas no que diz respeito à aceitação da eclesiologia da entidade. Por um lado estão as inúmeras

ras tentativas de sair do universalismo cristocêntrico para uma eclesiologia "communio", baseada na Trindade, o que torna possível apreender seriamente, de uma nova forma, a natureza histórica da Igreja como uma comunidade de discípulos e como um sinal profético do Reino de Deus.

Em contraste, por outro lado, vemos um retrocesso à clássica posição pré-concílio católico de uma eclesiologia universal, legal e hierárquica em estilo, com ênfase na unidade como uniformidade da doutrina e ordem da Igreja. Enquanto a primeira tendência é capaz de participar ativamente no debate ecumênico, o diálogo com a segunda tendência está-se tornando cada vez mais difícil.

Tais tendências estão marcadas por uma totalmente inquestionável harmonia na real imagem da Igreja, o que tem sido determinado pelo modelo assumido por ela na história como uma corporação constituída institucionalmente em sociedade. Mas, enquanto isso, uma mudança evidente no modelo da Igreja está acontecendo. A imensa variedade de igrejas independentes na África e de igrejas pentecostais na América Latina ilustra dramaticamente esse desafio. A questão "Quem é a igreja?" está sendo vista novamente como em aberto. A unidade em cada igreja e no nível da vida da comunidade local é basicamente uma questão de a igreja ser igreja.

Unidade e diversidade. A conseqüente variedade de modelos sociais da Igreja não é mais vista como um problema; o que importa é a comunhão que pode ser experimentada concreta e solidariamente entre os integrantes de uma comunidade. A variedade poderia ser um enriquecimento libertador, que também aponta para uma limitação óbvia da linguagem universalista da eclesiologia tradicional.

Portanto, não é surpreendente que, desde a Assembléia de Upsala, a relação da diversidade com a unidade da Igreja tenha-se deslocado para o centro do debate. O pensamento eclesiológico, que tinha-se cristalizado em torno das

cada vez mais vista como uma das tarefas a serem assumidas no presente quadro de transição.

Essa unidade-diversidade das realidades eclesiológicas evoca a diversidade relacionada à cultura. Na Assembléia de Cambera a rela-

UMA COMUNIDADE DE IGREJAS

Uma das instituições mais importantes do movimento ecumênico é o Conselho Mundial de Igrejas (CMI). Ele é fruto de um longo processo no qual cristãos de todo o mundo foram-se encontrando no trabalho missionário, na diaconia, no aprofundamento doutrinário, na educação teológica e chegaram a uma histórica decisão: não podemos continuar alimentando o escândalo da divisão do corpo de Cristo e precisamos oferecer ao mundo um ato concreto de que buscamos um caminho de unidade.

Fundado em 23 de agosto de 1948, o CMI tem raízes que remontam ao início do moderno movimento ecumênico e à convicção arraigada em muitos lugares de todo o mundo, em fins do século XIX, de que alguma coisa tinha que ser feita para cicatrizar as divisões que haviam impedido o testemunho da fé cristã desde os seus primeiros tempos.

A presença do Conselho Mundial de Igrejas nos grandes momentos das igrejas e do mundo tem tido significado crescente a cada dia, não sem dúvidas e obstáculos que, em muitas ocasiões, afirmam ainda mais o compromisso ecumênico de um número sempre crescente de igrejas e cristãos. No início eram apenas 146 igrejas (denominações), e hoje já ultrapassam 300, que representam cerca de 500 milhões de cristãos.

O campo de atividade é extenso: vai desde os assuntos específicos da fé ao compartilhar ecumênico de recursos, à luta pelos direitos humanos, ao incentivo de novas formas da congregação local, aos programas de saúde, ao reconhecimento dos direitos das mulheres, à reflexão teológica e à leitura da Bíblia.

Fonte: Extraído do jornal Contexto Pastoral, nº 9, julho/agosto de 1992, p.9, e do folder do CMI.

palavras-chave "catolicidade" e "conciliaridade", tem sido constantemente influenciado pelo problema da variedade. E por intermédio do conceito da "diversidade reconciliada" essa variedade tem sido incorporada como um elemento constitutivo para a nossa compreensão da unidade da Igreja.

A relação entre unidade e variedade, ou diversidade, na Igreja tem-se tornado um caso-teste para que o paradigma ecumênico encontre orientação. A revisão crítica das teses eclesiológicas e das implicações do atual paradigma é

Minha convicção é sempre a de que a base — a visão e a vocação ecumênicas — é indivisível

ção entre Evangelho e Cultura foi uma discussão crítica. Na verdade, admito que a diversidade corre sempre o risco de se tornar agente de divisão, e que há formas de diversidade que são destrutivas. Mas a questão real é como manter e desenvolver formas de responsabilidade mútua e ao mesmo tempo reconhecer a diversidade e também

um ao outro como autênticas testemunhas de fé mas aceitar a diversidade de expressões de fé, vida e culto.

Muito da discussão crítica em Cambera foi orientada pela visão de que há, como sempre houve, uma imutável, eterna essência da mensagem cristã. Evidentemente,

*A questão real é como
manter e desenvolver
formas de
responsabilidade mútua
e ao mesmo tempo
reconhecer a diversidade*

essa essência precisa ser traduzida em diferentes contextos, mas necessita pelo menos ser conservada imutável. Quando tenta-se expressá-la, entretanto, descobre-se que praticamente todas as formas fazem uso de conceitos cultural, contextual e historicamente condicionados — pela Igreja Primitiva ou pelo desenvolvimento teológico e doutrinal das igrejas européias. Eles são nada mais do que eternos.

Toda a história bíblica, a história do Evangelho, nos conta que o movimento mais significativo foi aquele no qual Deus colocou em risco a vida de seu próprio Filho, em nome da salvação. Penso na parábola do grão que precisa ser colocado na terra e morrer para gerar fruto. Essa parábola é muito significativa para descrever como o Evangelho entra num contexto cultural particular — não para ser absorvido e depois diluído e desaparecer, mas para transformar aquela cultura. Mas o Evangelho é capaz de desenvolver o seu poder transformador até o ponto em que se torne parte da cultura.

Processo missionário. Os primeiros movimentos missionários foram inspirados pela vocação de le-

var não apenas a mensagem cristã mas também a civilização cristã ao mundo não-cristão. Uma separação clara dos novos convertidos de sua cultura tradicional era considerada uma evidência da sinceridade de sua conversão. Enquanto havia advertências iniciais contra a tendência de imperialismo cultural e

ria, caso queira alcançar os corações das pessoas a quem se dirige, deve anunciar uma mensagem a respeito da experiência de violência cultural, de que a reconstrução das culturas tradicionais não encontrou a preocupação pela identidade cultural. A transição da "inculturação" para "contextualiza-



Oikoumene, o mundo habitado

uma boa vontade em admitir a necessidade de "adaptação missionária" às culturas nativas, o medo de "sincretismo" era mais forte do que a coragem de arriscar uma genuína inculturação. O desmantelamento da cultura da Cristandade na Europa como uma consequência das duas guerras, e o processo de descolonização deram origem a uma mudança básica na consciência missionária.

Agora tornou-se comum a convicção de que o processo missionário tenha por objetivo uma genuína indigenização ou inculturação da mensagem cristã. O uso de símbolos, formas de pensamentos e expressões das culturas tradicionais foi encorajado como forma de tradução da mensagem cristã, insistindo-se, entretanto, que a essência do Evangelho não deve ser perdida.

Seguindo esta linha da inculturação, torna-se cada vez mais óbvio que a proclamação missionária

ção" é uma consequência desta nova consciência. A tarefa de tradução missionária da mensagem cristã não pode pôr fim à identificação de expressões e símbolos culturais apropriados, na medida em que se tem a essência da mensagem como um dom.

Mais do que isso, agora torna-se questão crucial refletir sobre onde e como, num dado contexto, está sendo expressa a busca por salvação, libertação, cura e vida plena, de forma que a mensagem do Evangelho possa ser ouvida e recebida como Boa-Nova. O processo de contextualização deve enfrentar os elementos opressivos de qualquer cultura, bem como os sustentadores da vida, e ter como objetivo último a transformação da cultura.

Konrad Raiser é teólogo alemão. Atualmente ocupa o cargo de secretário-geral do Conselho Mundial de Igrejas (CMI).

EM FAVOR DE UM ECUMENISMO INTEGRAL

Julio de Santa Ana

Um novo conceito surge na concepção do movimento ecumênico: o macroecumenismo. Segundo essa compreensão, a qual desafia os cristãos e as instituições, homens e mulheres de etnias e culturas diferentes podem unir-se como irmãos e irmãs



Celebração ecumênica no 8º Intereclesial de CEBs, Santa Maria, RS, 1992

Aqueles que participaram do 8º Encontro Intereclesial de Comunidades Eclesiais de Base (setembro de 1992, Santa Maria/RS), devem recordar-se da sessão plenária da tarde do terceiro dia, quando se criou uma forte tensão entre as expectativas ecumênicas da maioria do povo ali reunido e a postura de um setor muito amplo das autoridades eclesiásticas.

Os organizadores da reunião haviam previsto, para essa oportunidade, que alguns representantes de religiões não-cristãs dos setores populares pudessem ter oportunidade de ser acolhidos no encontro, e, até mesmo, se dirigissem aos milhares de delegados das CEBs reunidos naquele lugar. Isso não aconteceu. O tema da reunião — “O povo de Deus nascendo das culturas oprimidas” — não chegou a ser tão amplo como alguns esperavam. Isso foi entendido como limitação do ecumenismo praticado pelas instituições eclesiásticas.

ECUMENISMO INTEGRAL

Poucos dias depois, teve lugar, no Equador, a Assembléia do Povo de Deus, momento em que centenas de pessoas puderam testemunhar outra concepção ecumênica. Ali foi oficializado o termo macroecumenismo, que alguns entendem ser uma tradução de um ecumenismo integral. O movimento ecumênico já não se limita às relações de cristãos de diferentes confissões, mas enfatiza o fato de que homens e mulheres, de todas as etnias e culturas do nosso planeta, podem unir-se como irmãos e irmãs, porque ao fim e ao cabo todos somos filhos e filhas de Deus.

Em um livro que acaba de ser publicado, d. Pedro Casaldáliga e

José María Vigil aclaram o sentido do macroecumenismo. “Podemos dizer que em nossa experiência religiosa percebemos o ‘ecumenismo’ de Deus. Deus não é racista, nem está ligado a nenhuma etnia nem a nenhuma cultura. Deus não se dá a ninguém com exclusividade. A revelação do Novo Testamento rompe os muros do Deus ‘judeu’ e nos manifesta o Deus universal, o Deus que quer que todos os humanos se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade (1Tm 2.4)...” (Pedro Casaldáliga e José María Vigil. *Espiritualidade da Libertação*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1993, p.193). “Descobrir isto, experimentar o Deus do Reino, captar assim sua vontade, é um fundamento irreversível de ecumenismo integral, de macroecumenismo. (...) O que importa verdadeiramente não é ser adepto de uma Igreja, mas entrar na dinâmica do Reino, nossa relação com ele, sermos lutadores de sua causa” (Idem, p.195).

Este ecumenismo integral se caracteriza por uma série de atitudes e critérios: a contemplação é seu fundamento espiritual; o otimismo de que todos os seres humanos são alcançados pela graça salvadora de Deus é uma postura diante do desenvolvimento do processo histórico; o diálogo com o mundo é uma prática que o põe em evidência; e a colaboração com todos aqueles que buscam o Reino acima de tudo é a consequência lógica dessa atitude. Trata-se, portanto, de uma definição inclusiva, que se distingue da lógica de exclusão que caracteriza o sistema dominante.

Dessa maneira, repetindo o que já foi dito anos atrás em uma edição desta revista, não pode haver “ecumenismo sem umbanda”, sem

levar em conta e acolher os que participam em cultos que não são confessadamente cristãos. O movimento ecumênico considera a vontade de Deus de reunir, em um só povo, todas as famílias e culturas do planeta. É um movimento que não rechaça, mas integra, reconhecendo em qualquer grupo humano a presença da ação do Espírito de Deus, que renova a face da Terra e torna livres todos os seres humanos.

UM NOVO PARADIGMA PARA O MOVIMENTO ECUMÊNICO

Estas posições, que vão definindo o projeto ecumênico popular na América Latina e em outros lugares da *oikoumene* (todo o mundo habitado), foram reconhecidas em um livro do novo secretário-geral do Conselho Mundial de Igrejas, rev. Konrad Raiser, publicado há poucos anos. Em sua obra — *Ecumenism in Transition* —, Raiser assinala que uma das consequências desta aguçada consciência de crise histórica que caracteriza este final de século e de milênio que estamos vivendo, é a mudança de paradigmas com que os seres humanos nos servimos para orientar nossa ação e dar sentido a nossa existência, tanto em termos sociais como pessoais.

Por muito tempo o paradigma dominante no movimento ecumênico foi a construção de uma nova sociedade, “um novo céu e uma nova terra”, segundo os termos da simbologia bíblica. O movimento de unidade entre os cristãos postulava a necessidade de unir-nos no esforço por plasmar, em obediência a Deus, um mundo mais humano e mais fraterno, em que a paz prevaleceria sobre os antagonismos humanos.

A mudança de paradigmas não significa que esta meta tenha que ser deixada de lado. Aponta, simplesmente, que as bases para a unidade para os que buscam ser fiéis a

Deus não se encontram em uma meta pela qual lutamos, mas na própria vida que compartilhamos. O espaço da *oikoumene* não é exclusivo dos cristãos. A vida que cresce nele não é apenas para quem tem fé em Cristo. Pela graça de Deus é vida para todos, e neste planeta esta experiência da graça compartilhada nos leva a dar a mão e a abrir nossos braços para acolher fraternalmente a quem não é como nós.

A OIKOUMENE É DE TODOS

O mundo habitado no qual vivemos é nossa casa comum. E nele temos recebido como dom precioso a vida, a força de ser e de crescer. Essa vida compartilhada, que deve ser defendida, protegida, enaltecida, não é reservada somente aos cristãos. As palavras de Jesus são claras neste sentido: “Eu vim para trazer vida, e vida em abundância”, ou como mostra outra tradução: “Eu vim para que vivam e estejam plenos de vida”.

Estas palavras não foram proclamadas exclusivamente para o grupo de discípulos, mas para definir uma atitude de cuidado e de defesa daqueles que são assaltados pelos “ladrões” e pelos “lobos”. O verdadeiro pastor se preocupa com todas as ovelhas; não é como o “assalariado” que, “como não é pastor nem as ovelhas são suas, quando vê chegar o lobo, deixa as ovelhas e põe-se a correr, e o lobo as arrebatou e as dispersa (as exclui); porque a um assalariado não importam as ovelhas” (Jo 10.12-13). E Jesus, o Bom Pastor, disse pouco depois: “Tenho outras ovelhas que não são deste aprisco; também a essas tenho que conduzi-las; escutem a minha voz e se fará um só rebanho com um só pastor” (Jo 10.16).

Essas outras ovelhas não são somente aqueles membros das “outras igrejas ou comunidades eclesiais”. São homens e mulheres de todos os povos da Terra. Todos

compartimos a vida neste mundo habitado. E, pela graça de Deus, como membros desta família que Deus quer criar, todos temos os mesmos direitos, ainda que sejamos diferentes (Konrad Raiser, op.cit., p.103).

Temos consciência de que esta compreensão integral do ecumenismo ainda não foi aceita pela maioria dos cristãos. O senso comum do sistema dominante em nosso tempo é tão forte que a lógica sistêmica, que funciona aplicando o princípio da exclusão, prevalece até mesmo quando se pensa o ecumenismo.

Entretanto, se refletirmos sobre o assunto sob uma perspectiva neotestamentária, que afirma que Deus é *Abba* (Pai carinhoso) de todos os seres humanos, nos parece evidente que devemos corrigir as atitudes exclusivistas que, em vez de unir, dividem os seres humanos.

Evidentemente, o problema não se resolve apenas criando novos nomes às realidades que vivemos, às coisas com as quais compartilhamos em nossa existência. O mais importante é dar sentido a nossas práticas humanas. Um sentido evangélico, ou seja: uma maneira de ser que valorize a importância da graça que encontramos na vida, acima de nossos partidários, de nossas arrogâncias particulares. E isto, “para que o mundo creia”.

Dessa maneira, somos convocados a sair de nossos guetos institucionais, da escravidão de nossos conceitos, e viver na liberdade do Espírito e não segundo a rigidez de nossos dogmas. “Porque a letra mata, mas o Espírito dá vida” (2 Cor 3.6).

Julio de Santa Ana é teólogo e secretário-executivo do Centro Ecumênico de Serviço à Educação Popular e Evangelização (Cesep). Ele é professor do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião (IMS, São Bernardo do Campo/SP).

O NÃO-ECUMENISMO NO BRASIL

Antonio Gouvêa Mendonça

A formação de uma cultura antiecumênica no Brasil, resultado de uma conjugação de fatores, é analisada com profundidade neste artigo

As culturas ocidentais européias puderam construir ao longo de séculos uma cultura cristã a que se pode chamar de cristianismo universal. Mesmo a Reforma não conseguiu destruir essa universalidade, embora lograsse introduzir diferenças eclesiológicas e litúrgicas. Mas as grandes linhas da religião cristã permaneceram inalteradas.

Muitos teólogos importantes, assim como filósofos não menos notórios, desenvolveram idéias no sentido de desvelar o essencial na religião cristã; ora, o essencial nada mais é do que o universal. Em dado momento desse esforço a cultura cristã confundiu-se no Ocidente com a própria religião cristã. No máximo alguns estudiosos puderam admitir uma cultura latino-católica e uma cultura protestante anglo-saxã. Mas, neste caso, nunca estiveram em jogo diferenças de

essência, mas sim de cultura em que entravam em jogo características de desenvolvimento desigual de sociedades em processos de mudança como conquistas, disparidades econômicas e migrações.

ECUMENISMO É COISA DO PROTESTANTISMO

Mas, a idéia de um cristianismo universal, equivalente no Ocidente à religião universal por causa, principalmente, do surto, no fim do século XIX, das idéias positivistas no estudo das religiões, saindo das obras dos teólogos e filósofos para as cabeças de líderes religiosos, leigos e clérigos, incorporou-se no grande ideal ecumênico. A grande expansão protestante na esteira da expansão dos países colonialistas, sem importar a forma de coloniza-

ção, aguçou diferenças conflitantes, embora de caráter secundário, na grande e complicada malha do protestantismo, o que não aconteceu com o catolicismo romano, mais coeso e uniforme. É por isso que o ecumenismo, em sua essência, é um evento histórico protestante. Ecumenismo é coisa do protestantismo porque foi ele que sentiu na pele o escândalo do seu próprio divisionismo.

Todo o movimento ecumênico do século XX, cujos pontos de partida foram as conferências mundiais de Vida e Ação (Estocolmo, 1925) e Fé e Constituição (Lausanne, 1927), com desfecho na formação do Conselho Mundial de Igrejas (Amsterdã, 1948), tem-se resumido num chamado às igrejas a uma unidade visível, não só nos



Evangélicos nos intereclesiais de CEBs: um esforço ecumênico

Munir Santos

elementos essenciais da fé cristã, mas também na prática, na vida das igrejas.

Ora, como projeto de unidade visível, tem sido entendido, ao longo desse processo histórico, sobretudo nas áreas de igrejas novas e de missão, como um grandioso e traiçoeiro projeto de uma futura superigreja. Mais modestamente essa superigreja poderia ser a união tão desejada de todo o fragmentado mundo protestante, embora visões mais ambiciosas não descartassem a grande utopia de um cristianismo universal em que todas as igrejas do Ocidente e do Oriente se uniriam.

No Brasil, já no começo da década de 1930, Epaminondas Melo do Amaral (*O Magno Problema*, 1934) já lamentava a desunião do protestantismo e sonhava com a possível e necessária união de todas as igrejas protestantes. Mas, em obras subsequentes, Amaral avançou sonhos de um cristianismo integral. As idéias desse presbiteriano, embora novas e até certo ponto radicais em seu ambiente, mostram que o movimento ecumênico estava sendo acompanhado no Brasil desde seus primórdios e já possuía reduzidos, mas lúcidos, adeptos.

Entretanto, o ingresso, em 1954, do cristianismo oriental no Conselho Mundial de Igrejas (CMI), acrescido da antiga desconfiança provocada pela presença de católicos romanos na Comissão de Fé e Constituição, lançou mais fermento na massa dos críticos do ecumenismo. Para estes, o movimento ecumênico, agora encarnado no CMI, aspirava de fato à universalidade herética centrada em Roma ou Genebra. Invocando a Reforma, afirmavam que a fragmentação do cristianismo fora um mal necessário para quebrar o orgulho de uma grande igreja poderosa e herética que jamais deverá reerguer-se, para o bem do cristianismo.

ETAPAS DO "PAN-PROTESTANTISMO"

A Confederação Evangélica do Brasil (CEB) deixou marcas profundas na história, com valiosa contribuição para o engajamento dos evangélicos na vida do País. Ela nasceu em 1932, por inspiração do rev. Erasmo Braga, e teve, até a década de 1960, a representação oficial de oito igrejas protestantes, com credibilidade e respeito no Brasil e no exterior.

A CEB realizou quatro conferências importantíssimas: "A responsabilidade social da Igreja" (1955); "A Igreja e as rápidas transformações sociais do Brasil" (1957); "Estudos sobre a responsabilidade social da Igreja" e "Presença da Igreja na evolução da nacionalidade" (1960); e a mais importante, "Cristo e o processo revolucionário brasileiro" — a Conferência do Nordeste (1962). A Confederação declinou após 1964, perseguida pela ditadura militar, que golpeou também os movimentos de juventude.

Na América Latina, o grande dinamizador do movimento ecumênico tem sido o Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI). Constituído em 1982 em uma assembléia que reuniu cerca de cem igrejas e doze organismos ecumênicos em Huampani, no Peru, o CLAI tem a cada ano ampliado o seu espaço de atuação neste continente sofrido e explorado que exige o testemunho do povo de Deus. Seu objetivo central é que, por meio de sua ação, estimule as igrejas à evangelização e promova a reflexão e o diálogo em torno da missão e testemunho cristãos.

Fonte: Documentação do Programa de Assessoria à Pastoral do CEDI, 1989.

Além disso, a propaganda vinda do exterior verteu no ambiente das igrejas forte condimento político ao insinuar que a entrada das igrejas ortodoxas do Leste europeu significava aproximação perigosa do socialismo soviético.

O PAN-PROTESTANTISMO COMO TENTATIVA ECUMÊNICA

O não-ecumenismo no Brasil é um fato visível para o observador. O máximo que se conseguiu até hoje, em termos ecumênicos, no âmbito eclesial, foi uma espécie de pan-protestantismo, representado por três etapas distintas de sua história: a Comissão de Cooperação, originada no Congresso do Panamá; sua sucessora, a Confederação Evangélica do Brasil (CEB); e o Conselho Latino-Americano de Igrejas (Clai), pela sua Seção Brasil.

Mas esse pan-protestantismo nunca foi coeso — porque algumas igrejas mantiveram-se a alguma distância dele —, e hoje a fragmentação é patente dada a presen-

O ecumenismo, em sua essência, é um evento histórico protestante. Ecumenismo é coisa do protestantismo porque foi ele que sentiu na pele o escândalo do seu próprio divisionismo

ça no cenário de três diferentes organizações ecumênicas de igrejas com tendências às vezes paralelas, às vezes divergentes. As composições do Clai, da Associação Evangélica Brasileira (AEvB) e do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (Conic) mostram convergências e divergências no interior do campo religioso e ecumênico brasileiro só explicáveis pela história, principalmente pela ausência de autonomia dos corpos eclesiais que o compõem.

Sob o ponto de vista do ideal ecumênico mais amplo, só o Conic conseguiu ultrapassar os limites

do pan-protestantismo por abrigar em seu seio representantes da universalidade do cristianismo, como católicos romanos, anglicanos, ortodoxos e protestantes. Todavia, o Conic é composto somente por sete igrejas, e grandes igrejas protestantes não se incluem entre seus membros.

A história do ecumenismo no Brasil, tendo em vista as tendências dos diversos ramos eclesiásticos, indica que o Conic está na contramão e que continuará nela até que todas as correntes se invertam. Quando acontecerá essa inversão? As tendências atuais não são animadoras porque as contradições não estão superadas.

HÁ UMA CULTURA ANTIECUMÊNICA NO BRASIL

Embora não seja simples entender as contradições — porque as verdadeiras razões delas estão quase sempre dissimuladas por racionalidades as mais diversas —, é possível tentar avançar um pouco na questão do não-ecumenismo brasileiro, o qual, visto de um ângulo mais aberto, apresenta-se como uma cultura não-ecumênica.

Primeiramente, as religiões assumem caráter de uniformidade desde que se confundem com a cultura. O cristianismo, espalhando-se pelo mundo, tornou impossível essa uniformidade de sentido universal. Isso só foi possível em áreas culturais circunscritas, como Oriente e Ocidente, por exemplo, onde assume formas distintas e localmente uniformes. Particularmente, o protestantismo, embora muito fragmentado, conseguiu estabelecer lastros culturais muito nítidos nas áreas da Europa mais atingidas pela Reforma. Os Estados Unidos, apesar de serem a pátria do denominacionalismo, conservaram a cultura protestante por causa da origem puritana de sua colonização.

Quando a religião está arraigada

na cultura, o ecumenismo torna-se menos difícil porque não está presente o risco de perda de espaço e de identidade. Mas quando a religião está fragmentada em grupos diferentes, o ecumenismo encontra sérios entraves, principalmente se acrescentar-se a esses fatores o enclive desses grupos em cultura mais ampla e diferente.

CONTRADIÇÃO ENTRE TRADIÇÃO TEOLÓGICA E DENOMINACIONALISMO

Os missionários que vieram para o Brasil, em sua quase totalidade norte-americanos, trouxeram uma teologia mais ou menos uniforme, mas ao mesmo tempo implantaram o denominacionalismo. Embora não se justifique socialmente no Brasil, ao menos a partir das teses de Richard Niebuhr, o denominacionalismo se consolidou por outras razões, como composição de grupos sociais primários ou secundários. Por outro lado, a inserção desses grupos numa cultura religiosa de outro tipo, universal e consolidada, reforçou a coesão interna desses grupos com base em racionalidades religiosas. As denominações protestantes no Brasil não apresentam razões de ser que não sejam estas.

A introdução das denominações protestantes no Brasil só foi possível pela ocupação de espaços e interstícios da cultura católica. Foi necessária a apresentação de uma mensagem religiosa anticatólica e fortemente caracterizada pela oposição à cultura. O crescimento do protestantismo sempre esteve relacionado com o decréscimo do catolicismo.

CONFUSÃO IDEOLÓGICA

Na década de 1960 o movimento ecumênico, envolvido nas grandes transformações sociais e culturais, chamou as igrejas a assumirem lugar nessas mudanças em favor da justiça social. Isso foi o suficiente

As religiões assumem caráter de uniformidade desde que se confundem com a cultura.

O cristianismo, espalhando-se pelo mundo, tornou impossível essa uniformidade de sentido universal

para que os adversários do ecumenismo o acusassem de esquerdista e alimentador do avanço do comunismo. A propaganda antiecumênica alimentou-se bastante da confusão ideológica entre ecumenismo e comunismo, nutrida com indistigável má-fé.

O não-ecumenismo no Brasil tem, assim, suas bases numa conjugação de fatores que configura uma espécie de cultura antiecumênica. Se até o fim da década de 1960 o denominacionalismo, a contradição protestantismo-catolicismo e a exploração ideológico-política do ecumenismo como parceiro do comunismo entravaram o progresso do movimento; hoje, com a fragmentação ainda mais pronunciada do cristianismo brasileiro em centenas de grupos religiosos que disputam espaço na sociedade, a realização do grandioso ideal da *oikoumene* parece ainda mais remota e, quem sabe, até descartada definitivamente. O comportamento sectário dos pequenos e grandes grupos e a autodefesa das igrejas tradicionais parecem sustentar esta idéia. Desafortunadamente.

Antônio Gouvêa Mendonça, da Igreja Presbiteriana Independente, é doutor e professor do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião (IMS, São Bernardo do Campo/SP).

NÓS, PENTECOSTAIS, SOMOS ECUMÊNICOS?

Daniel Farfan P.

A maneira como as igrejas pentecostais interpretam o ecumenismo é analisado neste artigo, escrito por um dos principais teólogos do pentecostalismo chileno. É uma visão de quem está dentro do movimento e não de um "analista de fora"

Em pouco mais de 80 anos de história, o movimento pentecostal experimentou importante desenvolvimento em quase todos os países da América Latina, especialmente no Brasil e no Chile. Seu explosivo crescimento nesses países tem sido marcado também pelas permanentes divisões e desconfortos entre os líderes do movimento. A existência de centenas de denominações pentecostais no Continente o confirma.

Contudo, o pentecostalismo tem evoluído, o que deve ser reconhecido e valorizado em sua justa medida. A melhor prova disso é que um significativo número de igrejas pentecostais está participando em espaços de diálogo e de encontro com outras igrejas irmãs em nível local, nacional e internacional. E mais, elas abriram-se à participação com a comunidade que as rodeia, implementando projetos de desenvolvimento social que beneficiam diretamente as pessoas mais pobres do seu setor. Houve, até mesmo, o caso de pastores pentecostais realizarem cultos com sa-

cerdotes católicos em circunstâncias bem particulares, como na inauguração de uma sede da Junta de Vizinhos de uma comunidade chilena.

Experiências como essas há muitas, mas será que podemos afirmar que elas se realizaram com sentido ecumênico? O que significa ecumenismo? O que se entende por ecumenismo no meio pentecostal? Nós, pentecostais, somos ecumênicos?

O TERMO "ECUMÊNICO" E OS TEMAS RELACIONADOS

O termo "ecumênico" vem da palavra grega *oikoumene*, que significa "o mundo habitado". Quando falamos do "mundo habitado", estamos reconhecendo que nesse espaço existe uma diversidade de culturas e de raças, diversas formas de organização social e política, e também diversas religiões.

A *oikoumene*, "a terra habitada", é diversa, o que deve ser aceito e respeitado porque faz parte da riqueza da vida humana. O desígnio de Deus para com sua criação é que esta viva em harmonia, em paz, em unidade. Isso, porém, não significa que Deus deseja a uniformidade da *oikoumene*, ou seja, que todos pensem e se organizem da mesma forma. Pelo contrário, Deus respeita profundamente a diversidade existente no mundo e deseja que esta atitude seja imitada por todos os seres humanos.

A esta *oikoumene* diversa Jesus Cristo dirigiu seu ministério e enviou seus seguidores para anunciar e dar testemunho da Boa-Nova do Reino de Deus. Proclamar a Boa-

Nova é anunciar, mas é também preocupar-se com os problemas que afligem as pessoas e os povos deste "mundo habitado". Por essa razão é que Jesus chama os discípulos para, entre outras coisas, serem promotores e agentes da reconciliação entre todos os povos que compõem a *oikoumene*.

Entretanto, Jesus sabia que para que se cumprisse essa missão era imprescindível que seus seguidores se reconciliassem entre si e vivessem em permanente unidade. A comunidade dos crentes tinha de ser capaz de viver a unidade para demonstrar a toda a *oikoumene* que a proposta de vida contida no Evangelho é passível de realização (Jo 17.20,23). Em outras palavras: a unidade é necessária e deve existir em função da missão.

O respeito à diversidade existente na *oikoumene*; a missão entendida como preocupação real e concreta pela vida de todos os seres humanos; e a unidade posta em função da missão; são temas centrais do Evangelho que devem ser considerados no momento de falarmos sobre ecumenismo.

Qual têm sido a postura e a prática do movimento pentecostal em relação a esses temas? As limitações de espaço não nos permitem mergulhar nesta temática. Contudo, parece-nos importante levantar algumas questões que ajudem a reflexão.

RESPEITAR, ACEITAR E TOLERAR A DIVERSIDADE EXISTENTE

Diante do tema, nada mais resta senão nos perguntarmos se, no transcurso destes anos de história e pre-

OS PRIMEIROS PENTECOSTAIS

No seu livro *Pentecostais no Brasil*, Francisco Cartaxo Rolim, professor da Universidade Federal Fluminense (UFF), assinala os anos de 1910/11 como o período em que surgiram no País as duas mais antigas igrejas pentecostais: Congregação Cristã do Brasil e Assembléia de Deus.

A primeira foi fundada em 1910, no bairro do Brás, São Paulo, por Luigi Francescon, que viveu algum tempo nos Estados Unidos, foi presbiteriano e por fim converteu-se à igreja pentecostal.

A primeira igreja da Assembléia de Deus surgiu em Belém (Pará), após uma dissidência de batistas, membros da Congregação Cristã e presbiterianos. A raiz da cisão emergiu da novidade trazida por Francescon: o batismo no Espírito Santo. Os fundadores da igreja foram Daniel Berg e Gunnar Vingren, pentecostais norte-americanos. Eram batistas antes de se tornarem pentecostais nos EUA. Por isso, receberam fraterno acolhimento dos batistas paraenses.

A Assembléia de Deus é responsável pelo crescimento do pentecostalismo no Brasil. No início da década de 1950 surgiram dois novos espaços pentecostais: um formado pela Igreja do Evangelho Quadrangular ou Cruzada Nacional da Evangelização, de origem americana, e outro, pela Igreja O Brasil para Cristo, criada pelo brasileiro Manuel de Melo.

Fonte: Revista "Cadernos do Terceiro Mundo", nº 164, agosto/93.

sença do movimento pentecostal nos países da América Latina, as igrejas e seus membros têm sido respeitosos, abertos e tolerantes com as culturas autóctones de nossos países; se temos sido tolerantes com as outras igrejas e religiões; se temos aceitado e compreendido as organizações sociais que existem em nossas populações e que se esforçam por alcançar o bem-estar de todos os vizinhos; se temos sido compreensivos e tolerantes com as famílias, com os jovens, com as mães solteiras, com as crianças e com as mulheres que integram majoritariamente as nossas igrejas.

Por diversas razões, o movimento pentecostal, desde seu nascimento, encerrou-se demais em si mesmo. Durante muitos anos suas preocupações estiveram centradas nas necessidades e problemas que teve de enfrentar como igreja, e por bastante tempo prevaleceu a idéia de que a primeira preocupação deveria ser com "os domésticos da fé", e depois com os outros que estão "fora", no "mundo". Por outro lado, temos reduzido a missão ao campo do anúncio da Palavra, com a preocupação sempre muito presente pelo crescimento.

O que é para nós, hoje, a missão da Igreja de Jesus Cristo? Quais as nossas principais preocupações como igrejas pentecostais: o crescimento? nosso desenvolvimento institucional? influir nos espaços de poder ocupados pela sociedade? obter melhor tratamento por parte do Estado? preocupam-nos os problemas de alcoolismo, drogas, delinquência, prostituição e outros que afetam as crianças, os jovens e em geral todas as famílias do País, especialmente as que vivem em situação de pobreza?

A UNIDADE EM FUNÇÃO DA MISSÃO

Considerar a unidade em função da missão — esta entendida nos termos anteriormente expostos — nos questiona sobre os motivos que nos levam a nos juntarmos aos outros. Qual o nosso interesse em buscar a unidade? Será a preocupação pelas condições de vida das pessoas que habitam a nossa terra ou a nossa comunidade mais próxima? Foi nossa fé em Jesus Cristo que nos pediu para viver permanentemente em unidade? Ou foi a preocupação pelo testemunho? Ou, talvez, nosso desejo de conse-

guir melhor tratamento jurídico para o benefício de nossas próprias organizações, ou nosso interesse para disputar com a Igreja Católica a hegemonia religiosa?

Temos de reconhecer que as experiências mais bem-sucedidas de unidade ou de ecumenismo que surgiram no Chile se mantiveram graças ao fato de que suas principais preocupações e esforços estavam orientados no sentido de colaborar na resolução dos problemas concretos vividos pelo povo.

NÓS, OS PENTECOSTAIS, SOMOS ECUMÊNICOS?

Ser ecumênico tem a ver basicamente com as atitudes que adotamos quando nos encontramos diante de "qualquer outro". Quando somos tolerantes com os que têm outras crenças ou outros modos de pensar; quando respeitamos as pessoas e os povos que possuem outras formas de organização no âmbito social e político; quando aceitamos, tais como são, as pessoas que pertencem a outras culturas; quando somos capazes de tratar como seres humanos os mais pobres que vivem à nossa volta; quando somos capazes de ouvir e dialogar; quando somos capazes de entregar nossas aptidões e nosso tempo ao serviço da superação dos problemas mais concretos vividos pelas pessoas de nossos países, etc.

Em resumo, ser ecumênico significa ter uma preocupação efetiva e uma atitude aberta, respeitosa e tolerante para com todos os que conosco fazem parte desta *oikoumene*. Com atitudes como essas, alcança-se a unidade com o propósito de realizar melhor a missão da Igreja de Jesus Cristo.

Daniel Farfan P. é teólogo da Missão Igreja Pentecostal do Chile.

ENTREVISTA COM DOM TIMÓTEO AMOROSO LIMA ACOLHENDO A DIFERENÇA NA IGREJA E NA SOCIEDADE

Por Maurício Torres

TEMPO E PRESENÇA *resgata a experiência do abade do Mosteiro de São Bento, em Salvador, uma vida atenta aos sinais dos tempos e desafiada ao convívio com as religiões afro-brasileiras, em especial o candomblé*

No dia 11 de julho dom Timóteo Amoroso Lima, abade do Mosteiro de São Bento (Salvador, BA) completou 52 anos de sacerdócio. Para quem, aos 30 anos de idade, estava formado em Direito e era casado, muita coisa mudou. A começar pela morte de sua esposa, fato que precipitou sua decisão pela vida religiosa. “Foi um casamento muito feliz embora doloroso. Acho que a felicidade pode conviver com o sofrimento”, filosofa. Convidado pelo irmão a participar de um retiro espiritual, ele sentiu-se “realmente tocado”. Daí para o mosteiro foi uma questão de semanas.

“Ao longo da vida monástica minha cabeça mudou muito”, recorda-se. Nos primeiros anos, no Rio de Janeiro, dom Hélder Câmara estava começando a organizar a conferência dos bispos e pediu ao abade de lá um monge para ajudar, e dom Timóteo foi o escolhido. “Isso para mim foi capital, pois o contato com dom Hélder e suas idéias políticas e sociais me transformou muito, do ponto de vista político-social”.

O seu poder de iniciativa e de dar um tom mais político ao trabalho — “sem deixar de ser uma pessoa consagrada a Deus” — valeu-lhe a eleição para abade em Salvador. Dom Timóteo lembra que nos tempos obscuros da ditadura, muitas pessoas escaparam da repressão graças à interferência do Mosteiro de São Bento. “Antes do AI-5, em agosto de 1968, ocorreram grandes manifestações estudantis aqui, e estu-



Arquivo pessoal de D. Timóteo

dantes se refugiaram no mosteiro. Uma vez mesmo a polícia cercou o mosteiro e atirou contra as paredes dele”.

Ele reconhece que sua posição não era, evidentemente, aplaudida pela Igreja oficial. Segundo assinala, havia uma luta tensa, mas respeitosa — “eu nunca fui desacatado pela autoridade eclesiástica” —, mas percebia que a linha da autoridade oficial era diferente, apesar de não ser totalmente comprometida com o poder ditatorial. “Talvez um ou outro bispo, sim”, ressalva. No final de julho, dom Timóteo recebeu a reportagem de TEMPO E PRESENÇA para a entrevista que se segue. Na pauta, entre outros assuntos, religião afro-brasileira, candomblé, sincretismo religioso e ecumenismo.

Sua atuação na Bahia foi marcada por uma íntima relação com o candomblé. Como isto se deu?

Desde que vim para Salvador, tive contatos muito gratificantes com o candomblé, os quais devo ao professor Vivaldo Costa Lima, um an-

Acho que a felicidade pode conviver com o sofrimento

O Espírito Santo não é mágico e isso é muito bonito porque é um respeito à caminhada do homem

tropólogo que me iniciou nesse campo. Encontrei apoio muito sincero e respeitoso que jamais pensei que tivesse me convertendo ao candomblé, agradecia o respeito com que eu vira isso.

Depois do Concílio do Vaticano II, a igreja mudou muito. Este evento significou-lhe uma *vassourada*. A meu ver, um dos documentos mais importantes é uma declaração sobre as religiões não-cristãs, especialmente o judaísmo, o islamismo. Esse documento diz que o católico, sem deixar de ser fiel à sua profissão religiosa, deve reconhecer os valores religiosos e culturais que se encontram nessas religiões. Portanto, é a primeira vez que um documento fala positivamente, porque antes a gente achava tudo obra do demônio.

Essa vassourada que foi o Vaticano II já era esperada quando João XXIII iniciou seu pontificado?

Foi uma surpresa, oficialmente falando. Os teólogos já estavam trabalhando nessa linha há mais de vinte anos. O Concílio não foi assim, a presença do Espírito Santo não dispensa o trabalho, a responsabilidade, o empenho do ser humano. O Espírito Santo não é mágico e isso é muito bonito porque é um respeito à caminhada do homem. Grandes teólogos, alguns dominicanos, outros jesuítas — muito influenciados pela contribuição de teólogos protestantes, como Barth e outros dissidentes do oficialismo de suas igrejas — observaram todos esses achados e introduziram-nos em sua cultura católica, principalmente o papel da Igreja de Cristo no mundo. No Concílio Vaticano II os bispos tiveram a sabedoria de chamar assessores teológicos, os quais elaboraram toda a renovação.

Como ficou o Concílio com a morte de João XXIII?

Foi um choque muito grande porque ninguém esperava. Na realidade, João XXIII era um cardeal meio apagado, meio velho — aliás, ele teve sorte porque foi embaixador em países islâmicos e ortodoxos, mais Bulgária e Turquia.

Ele era, por natureza, uma pessoa aberta ao ecumenismo. Com a necessidade de escolher um sucessor para Pio XII e sem encontrar, de imediato, alguém, a opção foi para uma espécie de papa-tampão. E foi uma vassourada tremenda na Igreja! Depois veio Paulo VI, um grande papa, um homem inteligentíssimo, com uma

formação cultural extraordinária, mas com um temperamento muito hesitante, frágil, psicologicamente frágil. A partir dele Roma, de certo modo, policiou os efeitos do Concílio, já que este não disse tudo, deixou abertura. Nota-se, depois de trinta anos do Concílio, um estreitamento. Respeito o papa, sou católico romano, aqui nasci e quero morrer, na graça de Deus. No entanto, isso não me tira a visão crítica da história. Todos eles são homens falíveis, apesar de, sem dúvida, bem intencionados.

Como deve ser abordada a evangelização no Terceiro Mundo em meio a nossa diversidade cultural?

Acho que cada grupo local tem que pensar sua problemática. Existem linhas gerais que valem para todos os lugares e todas as épocas, mas a aplicação prática depende muito do grupo local.

As linhas gerais são aquelas aceitas por todos os cristãos: Cristo, o Senhor, é o salvador; e a sua Igreja. Relativizo essa noção de Igreja para não ficar uma Igreja marcada na sua individualidade católica, metodista, etc., com respeito à cultura ambiente e aos esforços para descobrir os valores que o Espírito Santo inculca também na cultura como tal. Antigamente, achávamos que o mundo era do demônio e que nós cristãos é que temos o mundo da salvação. Justamente a nova evangelização supõe que Cristo já está lá, mas desconhecido. O papel da evangelização é revelar ao homem moderno que o Cristo já está lá lutando com ele, junto com ele. Quais são os problemas do homem moderno? A paz, o desenvolvimento dos povos, o acesso de todos os homens à plena dignidade dos filhos de Deus. Isso é uma evangelização que está de acordo com a evolução da cultura de hoje que, apesar de se fazer em registro secular, é profundamente marcada pelo Evangelho. A evangelização hoje consiste muito em estar presente nos trabalhos do homem pela paz, pelos direitos humanos.

Pode-se dizer que existem elementos de Cristo nas mais diversas expressões religiosas?

Sem dúvida, Cristo está presente em toda caminhada humana, seja religiosa, civil ou política. Ele está presente com infinito respeito, delegando aos seus, aos que têm fé nele, a função de manifestá-lo, sem fazer proselitismo de cabresto.

João XXIII era, por natureza, uma pessoa aberta ao ecumenismo

A evangelização hoje consiste muito em estar presente nos trabalhos do homem pela paz, pelos direitos humanos

Nós não temos só o nível da inteligência, mas temos outros até muito mais profundos, como a intuição, em que as formas simbólicas trabalham

Arquivo pessoal de D. Timóteo



A fé aberta, realmente universal é, portanto, ecumênica

Em contrapartida poderíamos dizer que nos mais diversos caminhos humanos sente-se muito a falta de Cristo?

Exato, e a sociedade tem muita violência, guerra e injustiça. Isso é exatamente o mundo sem Cristo, o qual ele veio redimir e que ainda se encontra prisioneiro de todas essas coisas. Também nas expressões religiosas. Nem tudo o que eu faço como católico é necessariamente cristão. Por isso, tenho que exercer constantemente o critério da conversão: Será que esta devoção é crística ou é apenas um fenômeno religioso e mágico primitivo?

Qual o papel, então, que os símbolos e o aspecto mágico devem desempenhar na devoção das pessoas?

Acho muito importante porque eles trazem a linguagem poética. Mas são ao mesmo tempo ambíguos, pois podem esvaziar-se do fundo crístico e ficar só no meio mágico, religioso-mágico primitivo, um retrocesso na evolução da consciência religiosa do homem. Outra grande tentação que existe no catolicismo é transformar a fé em um processo intelectual, frio, enquanto as igrejas cristãs orientais são de uma riqueza religiosa muito grande

que fala a todos os níveis da psiquê humana. Nós não temos só o nível da inteligência, mas temos outros até muito mais profundos, como a intuição, em que as formas simbólicas trabalham.

Agora, não se pode ficar no aspecto mágico e poético do símbolo, ele tem que exprimir uma realidade de fé, o Cristo ressuscitado.

A Igreja que se alia aos oprimidos tem sofrido muitas derrotas, o que tem ocasionado uma enorme rediscussão de valores. Quais seriam os novos paradigmas a serem descobertos?

Vivemos um tempo em que a necessidade do profetismo, da inspiração profética, se faz mais intensa. Qual a função do Espírito Santo que anima os profetas? Vejamos os profetas de Israel como Jeremias, por exemplo. Ele tinha a missão de anunciar a queda de Jerusalém e o

exílio, e isso lhe doía porque ele era um judeu piedoso. Entretanto, teve que anunciar isso e sofreu muito porque, evidentemente, a estrutura oficial o perseguiu, ele morreu vítima disso. Portanto, a função do Espírito é relativizar toda estrutura. Nenhuma estrutura é suficiente para conter a vitalidade de Cristo. Ela é necessária porque nem o homem, nem os grupos não podem andar sem estrutura, mas é necessário relativizá-las, nunca deixar que elas se absolutizem. Esse é o grande desafio que o Espírito nos faz hoje.

E a caminhada ecumênica?

A unidade da Igreja se faz na fé em Jesus Cristo, no batismo em Jesus Cristo, nos dons do Espírito Santo e pronto. O resto tudo é acidental. Ser católico, metodista, batista é elemento acidental; a Igreja é aquela que está reunida ao Cristo pela mesma fé, mesmo batismo, pelos mesmos espíritos. Então a descoberta dessa eclesiologia foi muito importante para me livrar dos preconceitos de grupo. Todos nós temos preconceitos, o grupo batista, o grupo católico romano, o grupo metodista, todos nós pertencemos àquele grupo e nos achamos bem naquele, mas o grupo como tal executa uma certa ideologia. Acredito que a fé é a força que temos para triunfar sobre a ideologia. A fé aberta, realmente universal é, portanto, ecumênica. Isso, então, se aplica não só às confissões cristãs, mas a todas as formas de religião honestas e sinceras, como no caso do candomblé da Bahia.

Como se dá o diálogo ecumênico entre as religiões cristãs e o candomblé?

Acho que não seria tanto doutrinário, mesmo porque o candomblé não frisa doutrina, é uma vivência ancestral, uma atitude, uma identidade, uma cultura ancestral que se expressa religiosamente. Foi isso, aliás, o que salvou a identidade do negro aqui. Ele não tinha mais nada, foi arrancado à força de sua terra. O que o salvou foi exatamente a sua identidade. Um homem sem identidade é um desmemoriado, um perdido. Pior do que a morte física, é a morte pessoal. Por isso, acho que com o candomblé o diálogo é muito mais no nível da relação pessoa-pessoa, dentro do respeito.

As religiões não-cristãs — tradicionais dos povos africanos, asiáticos, etc. — são religiões cósmicas porque não há uma revelação, o homem está imerso nos cosmos onde e do qual

vive, onde se casa, cresce, fica doente, trabalha. Esse cosmos é o núcleo religioso que ele tem da sua relação com o sublime, com o divino, transcendente, seja qual for o nome que ele dê a esse transcendente, Olorum, Oxum. É uma etapa da história da salvação a etapa de Noé. A economia noaica, como se vê na Bíblia. Noé era um homem imerso na natureza, ele era o sacerdote, não havia sacerdócio hierárquico, ele fazia os sacrifícios, ouvia a palavra de Deus, recebeu o arco-íris como sinal da aliança, quer dizer um sinal cultural, um sinal cosmológico. Não há revelação estrita da palavra de Deus. Essa economia é válida para a salvação.

Como o senhor relacionaria cultura e ecumenismo dentro desse plano histórico de opressão e de querer se libertar do Terceiro Mundo? Qual deve ser a posição da Igreja em relação a isso?

Eu acho que a Igreja pode contribuir muito, sobretudo dentro dessa perspectiva de que a cultura é trabalhada pela presença secreta do Cristo ressuscitado, do Espírito Santo, e portanto, é, em si, apta a receber o evangelho que vem evidentemente purificá-la de todas as suas distorções e valorizar todos os seus elementos positivos. Denunciar o que está errado, injusto (a guerra, a marginalidade, a opressão provocada pela estrutura econômica-social, não fruto de uma fatalidade da natureza mas de nosso egoísmo) é uma função profética. O ecumenismo tem um papel muito importante nisso porque ele já é uma primeira experiência da fraternidade, acima dos limites ideológicos de cada denominação. Ele já é uma vitória sobre esse tipo de limite e, portanto, um julgamento da relatividade de todos esses laços ideológicos que são fatais em cada grupo e cada família; isso faz parte da caminhada do homem. O que é preciso é não deixar que aquilo se absolutize. Portanto, a caminhada ecumênica está muito



Arquivo pessoal de D. Timóteo

ligada a essa evangelização da cultura, a esse encontro entre a cultura e a fé. A fé é em si transcendente mas é feita como o próprio Cristo para se encarnar na cultura com muita humildade — para revelar a presença de valores autênticos nessa cultura — e com muita coragem para denunciar os elementos negativos dessa cultura.

O sincretismo religioso, hoje, atrapalha o diálogo ecumênico?

O sincretismo como tal atrapalha porque ele relativiza demais. O diálogo religioso nunca deve ser conseguido à custa da integridade da

fé. Não há diálogo, se só para mantê-lo, faz-se concessão na sua fé. O diálogo não se faz na base de trocas, mas de respeito.

Maurício Torres é estudante de Direito (Universidade Católica de Salvador/BA) e de Teologia (Instituto Teológico da Bahia - Itaba). Ele integra o Conselho Diretor desse Instituto.

A caminhada ecumênica está muito ligada a essa evangelização da cultura, a esse encontro entre a cultura e a fé

Leia e assine o Suplemento DESEP

Publicação da Central Única dos Trabalhadores, elaborada e editada pelo Departamento de Estudos Sócio-Econômicos e Políticos, reúne textos e análises sobre a conjuntura e as tendências do movimento sindical.

Informações (com Luci)
Rua São Bento, 405, 7º andar
Ed. Martinelli
01008-906 São Paulo SP
Tel (011) 225-7500 ramal 39

SUPLEMENTO DESEP



ANSEIOS ECUMÊNICOS

Milton Schwantes

Foram importantes os caminhos percorridos pelo ecumenismo nos encontros das diversas identidades confessionais. Continuar somente nesse nível não pode. Já tivemos tempo bastante para acertos e desacertos. Temos que romper o "inverno ecumênico"

Metrô só sai depois que todos estão dentro. Quer dizer, nem "todos", em certas horas do fim de dia. Mas, de todo modo, sem que fechem as portas, metrô não anda. Ou todos, ou ninguém!

Em fim de tarde, vai no aperto. Vai no amasso. Empurra-empurra é que não falta. Mas, enfim, é prá gente toda. E cada qual quer lá seu lugarzinho. Até que sempre acaba cabendo mais um. E que é prá todos.

Ao menos deveria ser. A gente sonha que fosse. Por mais que poucos tomem tudo, não morre o anseio de que as coisas são para os muitos. A Criação a ninguém se doou como capitania. Mesmo que não falte quem de tudo dono se fez.

Custa crer em cerca! É preciso muita arma para "convencer-nos" de que cerca é coisa criada, de que seria sagrada.

Sem cercas. No ecumenismo, é um pouco assim. Cercas não lhe ficam bem. Ainda que se espere que caíam, quando muito observadas,

se acaba por ver crescer seus moirões...

Como haveria de algo ser ecumênico que não visasse a "ecumene", as coisas por inteiro, em todas as partes, já sem portas ou cercas?

Pelo visto, já não há como querermos apartar-nos, em nossa ecumene eclesial! Ecumene é prá toda gente, a Criação inteira.

Não que não fosse bom e útil, às vezes, apartar-se por um pouco tempo. Sim, por certo que é. Também detalhes são importantes.

É bom rever os detalhes que nos separaram, que nos afastaram umas igrejas das outras. E aí faz bem que a gente se encontre, dois a dois, olho no olho. Em conversas profundas trate de encontrar encontros nos desencontros. Que ótimo é poder fazê-lo. Comissões bilaterais, trilaterais, e quantas necessárias se fizerem, para que, detalhe por detalhe, encontremos testemunhos comuns.

E é tão bom estarem juntos os que em Jesus crêem. Bom é estarem juntos os irmãos, como reza o Salmo 133, e que mereceria ser adicionado, para ver citadas também as irmãs. Conselhos de igrejas, encontros de cristãos, centros que promovam encontros entre igrejas — que maravilha! Aí desfrutamos das mesmas tradições em várias versões. Após tantas ofensas, de tamanhos séculos de tão tremendos horrores, que bom ver-nos juntos, desfazendo descaminhos, Tateando novos horizontes.

Ecumenismo só de igrejas? E é bom até atentarmos para nossa própria identidade. Enfim; quem somos? Diferenças são maravi-

lhas. Sem elas, seria tudo uniforme. Não, nossas identidades, umas assim, outras diferentes, são dons que temos do Espírito que na diversidade cria liberdade. Identidade! Sim, não faz mal, até com nome e sobrenome. Ao nos encontrarmos, viemos carregados de história, trazendo raízes, cada igreja de um jeito meio que desajeitado, mas a seu jeito, o que é o que importa, prá sentir-se à vontade.

Esses caminhos todos foram importantes que por nós fossem andados. E até havemos de continuar exercitando-nos em tais encontros, conselhos, centros. Ecumenismo também é assim, do jeito de parcerias, de conselhos e essas coisas todas.

E, ainda assim, diante dos rios Tietês moribundos, sim já mortos, diante de massacres, essas surpresas que já nem surpreendem, diante do desaforo do salário mínimo — diante disso, e de tudo mais... Aí um ecumenismo só de igrejas? Como? Não pode! Seria conchavo. Seria ofensa à Criação que geme por todos os lados. Seria como se ironia fosse.

Veja só, já não podemos apartar-nos. As dores são tantas, as religiões tão cheias de anseios pela vida... Aí a companhia solidária exprime graça.

Sair do inverno. Por certo que isso de já não ser possível só um ecumenismo de retiro e retirada nos toma de surpresa. Enfim, até no "inverno" estamos. E bem o sabemos! E o que se sente, se vê. Triste "inverno ecumênico" este.

"Inverno" — convidaria prá ficar por casa, entre cristãos. Seria

de acertar os desacertos na “família” de quem se pertence. Mas, já não há tempo para tanto.

Gente, não vai dar! Ainda que fosse “inverno”, daqueles glaciais, não daria prá ficar no próprio lar. Tempo — ah, já o tivemos bastante para que encontrássemos acertos e acordos. E até, na graça do bom Deus, continuaremos a tê-lo. Mas, pedir folga de “inverno”, para ajeitar as coisas em casa na família, não vai dar.

Os apelos que nos chegam são tantos e tamanhos que não se pode deixar de ouvi-los. Eles se impõem. Fazer de conta como se não existissem é doce ilusão.

E, olha lá, muitos já o tentaram. Meteram-se nessas coisas da fé prá o mundo esquecer. Por uns tempos deu, depois já não suportaram o grito das criaturas de Deus.

Sim, é verdade. Tantos foram os que estabeleceram o “bom” princípio de concentrar o diálogo ecumê-

nico ao que “interessa”, às essências. E não é que, depois de uns tempos, os gritos das gentes de Deus lhes estouraram os tímpanos. E lá se foram, também eles, para os temas da justiça.

Apelos que chegam. Então, meu irmão, encurta o caminho. Vai logo, sem desvios, aos apelos que te chegam, às dores de que és parte, às feridas que teu corpo negro e índio, criança ou mulher traz à vista. As chagas, de tantas, não cabem em poucas linhas. Vai por elas, que outras gentes, também as de outras tribos religiosas, se te fazem irmãs e irmãos. Até muitos “zaqueus” já se puseram em conversões, pois tanta dor, tanto apelo de vida é coisa de Deus, é anseio ecumênico. Permita-te ver!

E, sabes mais, até já volta a ficar complicado. Aí pelas ruas o pessoal te olha torto. Não o observaste, ultimamente? Vou tendo essa

impressão de que te empurram de volta prá sacristia. Como testemunhar pelas ruas e praças, se ficarmos em “cafezinhos ecumênicos”? A coisa está ficando complicada, para o testemunho.

Estão me olhando como ave rara, que, como igreja, fica a representar coisas das quais todos já sabem que superadas estão. A gente vira uma espécie de sessão-nostalgia. Há pessoas que mexem a cabeça a dizer: “Que triste! Eles, esses igrejeiros, ainda não desconfiaram que a Terra é que gira”.

Ecumenismo em meio às dores gritadas — por aí passam caminhos de graça. Ecumenismo junto aos restos santos de esperança que teimam em não se entregar — isto tem jeito de Espírito e de Verdade.

Milton Schwantes é teólogo, biblista e pastor da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil.



O PAPEL DO ECUMENISMO ECLESIAÍSTICO E SEUS DESAFIOS HOJE

Gottfried Brakemeier

É possível e desejável um ecumenismo sem as igrejas? O autor, presidente mundial de uma das mais importantes confissões cristãs — a Igreja Luterana — apresenta algumas exigências para o ecumenismo oficial

O ecumenismo das igrejas históricas está emperrado. Pouco avança, ou até recua. A unidade dos cristãos, ardentemente desejada e antecipada em inúmeras iniciativas de base, continua a sofrer

impedimento pela desunião das instituições eclesiásticas. A variedade denominacional, com seus conflitos inerentes, persiste.

Vitalidade e inércia. Há que se diferenciar o quadro, evidentemente. Juízos genéricos são perigosos, injustos. O decreto do Concílio Vaticano II sobre o ecumenismo, a Concórdia de Leuenberg e o documento "Batismo, Eucaristia e Ministério", do Conselho Mundial de Igrejas, são exemplos proeminentes de aproximação eclesiástica, responsáveis pela novidade nas relações entre as igrejas e pela cooperação em muitos níveis. No Brasil, o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (Conic) constitui destacado fruto deste novo espírito. Outras iniciativas mais poderiam ser men-

cionadas, e mostram que o ecumenismo eclesiástico não deixa de apresentar sinais de vitalidade.

Ainda assim, é grande a decepção com a inércia das igrejas e com a resistência que oferecem a passos ecumênicos mais corajosos. Isso é particularmente verdade com relação à atual política ecumênica da Cúria Romana, mas também, em outras igrejas, mobilizam-se forças de oposição. Parece confirmar-se o princípio segundo o qual quanto menos instituição, mais fácil o ecumenismo. De qualquer maneira, é flagrante a transferência do impulso ecumênico às Comunidades Eclesiais de Base, aos grupos evangélicos, aos organismos ecumênicos e aos movimentos populares.

Instabilidade e polarizações. Pode o ecumenismo emancipar-se das igrejas? Certamente sim! Mas não o fará sem prejuízos para ambos os lados. Instituições eclesiásticas são mais do que estruturas de poder. São herdeiras de tradições e experiências espirituais acumuladas ao longo de sua caminhada. É impossível interceptar a história e reiniciar da estaca zero.

Por isso, a eliminação das confissões tradicionais e sua substituição por uma confissão bíblica/ecumênica centrada, por exemplo, na utopia do Reino de Deus é fictícia. Toda doutrina bíblica se apóia em pressupostos confessionais. A exigência da transconfessionalidade submete o ecumenismo a alto grau de instabilidade, provoca novas polarizações e, em verdade, preconiza um ato violento e "antidemo-



CMI, Conferência sobre Missão e Evangelização em San Antonio, Texas, EUA (1989)

crático" de desrespeito às respectivas identidades confessionais. Ecumenismo sem as instituições eclesiais inevitavelmente há de acrescentar mais outros ramos confessionais aos já existentes, alicerçados em novas bases dogmáticas, éticas ou ideológicas.

Desafio às igrejas. Para as igrejas, inversamente, a perda do ecumenismo seria verdadeira catástrofe. Poderiam ser acusadas, com justas razões, de traição ao Evangelho e de co-responsabilidade pela divisão da humanidade. Enclausuramento estanque, esterilidade confessional, luta por poder e prejuízo à credibilidade seriam o resultado.

Cumpra às instituições eclesiais abandonar a posição de retaguarda e fazer fileira com a vanguarda do movimento ecumênico. Para tanto, algumas exigências se impõem:

1. Admitir que ecumenismo implica convivência plural. A imediata fusão das instituições eclesiais não é apenas ilusória. Ela nem mesmo é realmente desejável. Redundaria em grave empobrecimento espiritual e representaria, por sua vez, um ato de violência. Ecumenismo necessita de legítima diversidade, capaz de cooperar. É um reconhecimento a pautar tanto o relacionamento mútuo das instituições quanto a dinâmica interna das igrejas. Cabe-lhes ceder espaço e colaborar com experiências ecumênicas de "base", aceitando o desafio que representam e apoiando-lhes o anseio justo por mais unidade.

2. Buscar os fundamentos comuns da comunhão cristã. Pluralidade tende a desintegrar-se, perigo evitável somente pelo constante recurso às origens e aos compromissos comuns. Unidade precisa de critérios, razão pela qual o diálogo doutrinal não é luxo na Igreja. Esforço ecumênico não pode abrir mão da busca do consenso no discurso e na ação. Tais consensos, al-

ALGUNS ORGANISMOS ECUMÊNICOS NO BRASIL

- **CESE** – Coordenadoria Ecumênica de Serviço (1973, Salvador-BA). É órgão de promoção humana. Participação das Igrejas Católica Romana, Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, Episcopal Anglicana, Metodista, Presbiteriana Unida, Pentecostal Brasil para Cristo.
- **CONIC** – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (Porto Alegre-RS). São membros as igrejas acima, exceto a Brasil para Cristo, mais Cristã Reformada e Ortodoxa Siriana.
- **CEDI** – Centro Ecumênico de Documentação e Informação (Rio e São Paulo).
- **CEBEP** – Centro Evangélico Brasileiro de Estudos Pastorais (Campinas-SP).
- **ASTE** – Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (1961, São Paulo-SP).
- **CIER** – Centro Interconfessional de Educação Religiosa (1973, Florianópolis-SC). Produz material para ensino religioso nas escolas públicas.
- **CESEP** – Centro Ecumênico de Serviço à Evangelização e Educação Popular (1983, São Paulo-SP). Cursos para agentes de pastoral.
- **AGEN** – Agência Ecumênica de Notícias (São Paulo-SP).
- **CEBI** – Centro de Estudos Bíblicos.
- **ACM** – Associação Cristã de Moços.
- **ACF** – Associação Cristã Feminina.
- **CECA** – Centro Ecumênico de Evangelização, Capacitação e Assessoria (São Leopoldo-RS).
- **SICA** – Serviço Interconfessional de Aconselhamento.
- **UBRAJE** – União Brasileira de Juventude Ecumênica.
- **UCBC** – União Cristã Brasileira de Comunicação Social.
- **CPT** – Comissão Pastoral da Terra.
- **MOFIC** – Movimento de Fraternidade de Igrejas Cristãs (São Paulo-SP). Desde 1977 promove oração e estudo de questões teológicas e pastorais.
- **CEDRA** – Comissão de Ecumenismo e Diálogo Religioso (São Paulo-SP). Organiza leigos para atividades ecumênicas. Estes dois organizaram o "Movimento Ecumênico Fé e Bem Comum" para programas de ensino religioso nas escolas públicas.

Fonte: Jornal Contexto Pastoral (CEDI), nº 3, agosto-setembro/91, p.3.

cançados nos diálogos interconfessionais, na exegese bíblica e na prática, já são numerosos. Importa acolhê-los e transformá-los em acordos de parte a parte e em crescimento de fraternidade eclesial.

3. Desenvolver modelos de unidade a curto e médio prazos. Comunhão cristã quer ser vivida hoje. Não permite ser adiada até o fim da história. Precisamos de paradigmas ecumênicos imediatos. Ecumenismo não se resume numa questão pessoal ou grupal. Necessita também de estruturas correspondentes.

Há avanços nessa direção. Permanece a pergunta, todavia: Até que ponto as estruturas eclesiais são realmente ecumênicas? Em boa medida, o futuro do ecumenismo vai depender da resposta a esta pergunta.

Gottfried Brakemeier é pastor luterano e presidente da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) e da Federação Luterana Mundial (FLM).

EVANGELIZAÇÃO INCULTURADA E LIBERTAÇÃO

José Oscar Beozzo

O artigo recoloca o tema da cultura e os conflitos da evangelização, tratados na Conferência de Santo Domingo, com uma profundidade que a edição do documento final não fez justiça ao reproduzir

Instado a escrever sobre o tema "Cultura e Pastoral", preferi colocar nas mãos dos leitores um texto denso e rico, um marco na reflexão pastoral latino-americana e caribenha, mas que corre o risco de permanecer inédito e desconhecido.

Trata-se do resultado dos trabalhos da Comissão 26 da IV Conferência Geral do Episcopado Lati-

no-Americano (Santo Domingo, 12-18 de outubro de 1992), cujo tema foi "Unidade e Pluralidade das Culturas Indígenas, Afro-americanas e Mestiças". O texto foi amadurecendo ao longo de quatro sucessivas redações, antes de perder-se no confuso processo redacional dos últimos dias da Conferência.

Como introdução à leitura deste documento de rara sabedoria e audácia pastorais, assinalo alguns pontos centrais:

1. Puebla assentava sua reflexão sobre a cultura sob o pressuposto de que a cultura latino-americana enraizava-se num "radical substrato católico". A Comissão 26 tomou como ponto de partida uma visão atenta à complexidade, descrevendo o continente latino-americano

— incluindo aí, explicitamente, o Caribe —, como "multiétnico e pluricultural".

2. Puebla apresentou como pólo da reflexão não a "evangelização das culturas", para se alcançar uma "cultura cristã" — horizonte predominante em muitos setores da Conferência — mas sim a "inculturação do Evangelho", entendida como "seguimento de Jesus (Jo 17.18) e assunção do mundo desfigurado", em que "a igreja atualiza o mistério da encarnação".

3. A inculturação esteve no centro de um debate com duas visões bem distintas: a primeira partia dos povos e de suas culturas e do trabalho interno de Deus e de seu Espírito, aí realizado ao longo da história; a segunda partia da Igreja e do seu trabalho missionário para anunciar a "boa-nova" a estes povos e culturas. No documento preparado pela Comissão 26, prevaleceu a primeira perspectiva, enquanto a segunda foi largamente acrescentada à redação final do documento.

4. Diante do impasse surgido na Comissão 2 — consagrada à História — e da incapacidade do plenário, bloqueado pela atuação da presidência, para responder ao clamor e à expectativa dos povos indígenas e dos grupos afro-americanos por "um pedido de perdão" da parte da Igreja como sinal de conversão e de mudança de rumo nas tarefas da evangelização, a Comissão 26 tomou clara posição. Reconheceu primeiro a cumplicidade e a culpa da Igreja nos sofrimentos, nos massacres e no crime da escravidão



Folia de Reis, Rio de Janeiro

A COMISSÃO 26 E SEUS INTEGRANTES

Um grupo valioso de bispos e presbíteros, todos comprometidos com a causa indígena ou afro-americana e muitos deles de ascendência indígena, negra ou mestiça, participou Comissão 26 da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (Santo Domingo, 12-18 de outubro de 1992). Rara homogeneidade de experiências e propósitos numa conferência que primou pela heterogeneidade e mesmo pela oposição de visões e objetivos.

Do Brasil, compuseram a Comissão o arcebispo negro da Paraíba, d. José Maria Pires, primeiro apelidado de dom Pelé e depois de dom Zumbi; e o corajoso bispo do Xingu, d. Erwin Kräutler, por oito anos presidente do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), vítima de um atentado que quase lhe tirou a vida.

Da Guatemala, país com mais de 80% de população indígena repartida em 22 diferentes etnias, terra de Rigoberta Menchú, indígena quiché escolhida Prêmio Nobel da Paz nos dias da conferência de Santo Domingo, estiveram presentes o padre Gabriel Rodríguez Hernández, pároco de Santa Cruz Barillas e Sant Mateo Ixtatan, em Huehuetenango, coração da zona maia guatemalteca; o monsenhor Geraldo Flores Reyes, presidente da conferência episcopal e bispo de Vera Paz; e ainda o monsenhor Victor Hugo Martínéz Contreras, bispo de Quetzaltenango, cidade que hospedou o grande encontro pelos 500 anos de resistência indígena, negra e popular, em 1991.

Do Panamá participou o monsenhor Carlos Maria Ariz Bolea, bispo da diocese missionária de Colón, de forte presença negra, herança dos trabalhadores trazidos da Jamaica, Barbados e outras ilhas do Caribe para a construção do canal do Panamá, e atento à renascente cultura dos indígenas Kuna.

Do Peru, contribuiu o monsenhor José Dammert Bellido, presidente da conferência episcopal e bispo da zona indígena do norte do país em Cajamarca. Tomaram parte ainda da Comissão: o padre Adolfo Damian Josepa, de Curaçao, nas Antilhas Holandesas; o monsenhor Pedro Meurice Estiú, bispo de Santiago de Cuba; e o monsenhor Zacarías Ortiz Rolón, do Paraguai.

Prestaram sua colaboração à Comissão, como assessores: padre Paulo Suess, coordenador de pós-graduação em Missiologia em São Paulo e por muitos anos secretário-geral do Cimi; padre Antonio da Silva, padre Toninho, assessor do Quilombo Central e da caminhada dos Agentes de Pastoral Negros (APNs) do Brasil; e Diego Irrarrázaval, sacerdote chileno, estudioso das religiões populares e que, há muitos anos, trabalha na zona indígena do sul andino peruano.

vidão dos africanos e pediu depois perdão: "Junto com o Santo Padre, João Paulo II, hoje, os membros da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano pedimos perdão aos irmãos e irmãs indígenas, afro-americanos e mestiços diante da infinita santidade de Deus, pelos fatos marcados pelo pecado, a injustiça e a violência".

5. A Comissão soube unir, na melhor tradição da prática e da teologia latino-americana, a nova perspectiva de uma evangelização inculturada com um renovado

compromisso com a justiça e a libertação no campo econômico, social e político, pleiteando a defesa das terras indígenas e dos camponeses pobres, mestiços ou afro-americanos, o fim de um modelo econômico integracionista e dependente de políticas externas, o fim do racismo e da marginalização social.

6. Nas propostas pastorais estiveram presentes tanto a atitude de respeito e diálogo no encontro com as culturas e religiões nativas do Continente ou da África, quanto a

corajosa exigência de uma profunda revolução cultural no interior da Igreja Católica para desenfeudar-se de um passado demasiado europeu e ocidental, espelhado em laivos de racismo e de um persistente colonialismo cultural. Expressão eloquente desta postura foi a proposta para o campo litúrgico, infelizmente truncada e deformada posteriormente na redação final do documento: "Promover uma real inculturação da liturgia acolhendo com apreço seus símbolos, ritos e expressões religiosas e suas estruturas sociais e comunitárias, renunciando a todo etnocentrismo, colonialismo pastoral e a todo tipo de discriminação racial".

7. O propósito último foi o de se chegar a igrejas autóctones, "com rosto, coração, pensamento e agentes de pastoral próprios", de modo que "constituídos os povos em protagonistas de sua própria história salvífica, façam com que o Evangelho germinado em suas culturas floresça em igrejas genuinamente indígenas".

Pelo amadurecimento e coerência que foi alcançado o trabalho da Comissão, ao longo de quatro sucessivas redações, enriquecidas pelas sugestões de outras comissões, e pelo risco de perder-se a compreensão pastoral e teológica aí alcançada, julgamos que este é um texto capital em Santo Domingo e que poderá iluminar os esforços dos próximos anos, neste difícil, necessário e fascinante caminho da inculturação.

Apresentamos, pois, o texto tal qual foi entregue aos bispos para votação no dia 22 de outubro, sob o título de "Primeira Redação Global", evidentemente não burilado e trabalhado para a edição, mas que, por isso mesmo, guarda as idéias, sua força de expressão e muitas vezes de indignação. Mantemos os títulos, subtítulos, e a tradução é também de nossa responsabilidade.

UNIDADE E PLURALIDADE DAS CULTURAS INDÍGENAS, AFRO-AMERICANAS E MISTIÇAS

A cultura é o lugar específico da existência humana, em que cada grupo social constrói coletiva e historicamente sua vida, o lugar de resistência permanente contra a morte e de luta pela vida, o lugar da identidade de cada grupo social, o lugar de reconhecimento da alteridade e, portanto, da pluralidade de possibilidades de vida. A cultura constrói-se pelo trabalho e pelo descanso, pela celebração e contemplação. Ela está marcada tanto pela eficácia como pela gratuidade, e tem por objetivo a plena realização da pessoa e da comunidade.

I — Iluminação teológica

1. A ação de Deus, mediante seu Espírito, acontece permanentemente no interior de todas as culturas. Na plenitude dos tempos, Deus enviou o seu Filho Jesus Cristo, que assumiu as condições sociais e culturais dos povos e se fez “verdadeiramente um de nós, semelhante em tudo, menos no pecado” (Hb 4.15; cf Gn 22). A *Lumen Gentium* (n.8) fala de uma “não medíocre analogia” entre o mistério do Verbo Encarnado e a assunção da realidade humana pela Igreja.

2. A analogia entre a encarnação e a presença cristã no contexto sociocultural e histórico dos povos leva-nos à consideração teológica da inculturação. Na inculturação, que é seguimento de Jesus (Jo 17.18) e assunção do mundo desfigurado (*Lumen Gentium* 8), a Igreja atualiza o mistério da encarnação. Esta inculturação é um processo conduzido a partir do interior de cada povo e comunidade.

3. A meta de uma evangelização inculturada é sempre a salvação e a libertação integral de um determinado povo ou grupo humano, fortalecendo sua identidade e confiando em seu futuro específico, contrapondo-se aos poderes da morte.

4. Adotar a perspectiva de Jesus Cristo encarnado, que salvou a vida universal a partir da debilidade, da pobreza e da cruz redentora, obriga a Igreja latino-americana a enfrentar o desafio da evangelização dos povos a partir de suas culturas, a privilegiar as

culturas de todos os povos oprimidos, indefesos e marginalizados, diante da força aplastadora das estruturas de pecado manifestas na civilização moderna.

II — A situação

A América Latina e o Caribe configuram um continente multiétnico e pluricultural. Nele convivem povos aborígenes, afro-americanos, mestiços e descendentes de europeus e asiáticos, cada qual com sua própria cultura que os situa em sua respectiva identidade social e religiosa.

1. Os povos indígenas de hoje, descendentes dos homens e mulheres que povoavam este continente quando a Cruz de Cristo foi plantada, somam aproximadamente 50 milhões de pessoas. Cultivam valores humanos de grande significação, como a solidariedade, a hospitalidade, um espírito generoso, e, nas palavras de João Paulo II, têm “a persuasão de que o mal se identifica com a morte e o bem com a vida” (discurso do papa aos indígenas em Santo Domingo).

2. Estes valores são o fruto da presença de Deus vivo e verdadeiro que já se manifestava entre eles, no seu misterioso operar, antes mesmo da chegada dos primeiros evangelizadores. Com efeito “as sementes do Verbo estavam presentes e agiam em seus antepassados, para que fossem descobrindo a presença do Criador em todas as criaturas: o sol, a lua, a mãe terra...” (Ibidem).

3. A Igreja, ao encontrar-se com estes povos nativos, tratou desde o princípio de acompanhá-los na luta por sua própria sobrevivência, ensinando-lhes o caminho de Cristo Salvador, a partir de sua injusta situação de povos vencidos, invadidos e tratados como escravos.

4. Durante a primeira evangelização, houve grandes acertos e intuições pastorais valiosas, cujos frutos perduram até nossos dias. Não há dúvidas também acerca “dos enormes sofrimentos infligidos aos habitantes deste continente por aquelas pessoas que não souberam ver nos indígenas irmãos e filhos do mesmo Deus-Pai”

Se a Igreja evangelizar a partir dessas culturas, pode mostrar e oferecer nelas ao mundo, de maneira profética, uma grande luz e uma grande força de vida e de esperança

(Ibidem). Dada a mentalidade da época, houve missionários que não reconheceram “as sementes do Verbo”, e, sem diálogo algum, impuseram a nova religião, em substituição às religiões autóctones.

5. As culturas afro-americanas, presentes na América Latina e no Caribe, estão marcadas por uma constante resistência à escravidão. Estes povos, que somam mais de 100 milhões de pessoas, têm também suas culturas e valores humanos que expressam a presença do Deus Criador.

6. Durante quatro séculos, estima-se que mais de 9 milhões de negros africanos foram transportados como escravos, violentamente arrancados de suas terras, separados de suas famílias e vendidos como mercadorias. “Diante das inúmeras vidas humanas aniquiladas pela escravidão, vemo-nos obrigados a confessar este pecado do homem contra o homem como um ‘enorme crime’, ‘um silencioso holocausto’...” (discurso do papa aos afro-americanos em Santo Domingo). “A escravidão dos negros e o extermínio dos índios foram o maior pecado da expansão colonial do Ocidente” (cf. *Secunda Relatio*, 6). A escravidão, o racismo e a discriminação presentes na história da sociedade estão presentes também na história da Igreja. Conquistadores e o clero beneficiaram-se da mão-de-obra dos escravos.

7. Os povos mestiços deixaram impressa uma profunda marca e desenvolveram uma religiosidade popular “devocional” de adoração a Deus e de grande veneração às imagens do Crucificado, da Virgem Maria e dos santos, tudo acompanhado de uma grande confiança na bondade de Deus. Coexistem, entretanto, o não-cumprimento dos deveres cristãos, ao lado de ad-

miráveis exemplos de vida cristã, e um desconhecimento da doutrina junto com vivências católicas enraizadas nos princípios do Evangelho. Nas expressões culturais e religiosas de camponeses e moradores das periferias, reconhece-se grande parte do patrimônio cristão do Continente e uma fé arraigada nos valores do Reino de Deus.

8. Estes povos são vítimas do forte impacto do modelo econômico, preocupado exclusivamente com a produtividade e o lucro das inversões. Por isso organizam-se e lutam para reivindicar a defesa da vida ameaçada.

9. Junto com o Santo Padre, João Paulo II, hoje, os membros da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano pedimos perdão aos irmãos e irmãs indígenas, afro-americanos e mestiços "diante da infinita santidade de Deus, pelos fatos marcados pelo pecado, pela injustiça e a violência" (Audiência Geral, quarta-feira, 21 de outubro de 1992).

III — Linhas pastorais

A) *Evangelização inculturada*

No quadro da nova evangelização, assumimos os seguintes compromissos:

■ Para com nossos irmãos indígenas:

a) Oferecer o evangelho de Jesus, acompanhado do testemunho de uma atitude humilde, compreensiva e profética;

b) Crescer no conhecimento crítico de suas culturas para apreciá-las à luz do Evangelho;

c) Valorizar sua palavra por meio de um diálogo respeitoso, franco e fraterno, e esforçarmo-nos para conhecer suas próprias línguas;

d) Promover uma real inculturação da liturgia acolhendo com apreço seus símbolos, ritos e expressões religiosas e suas estruturas sociais e comunitárias, renunciando a todo etnocentrismo, colonialismo pastoral e todo tipo de discriminação racial;

e) Acompanhar sua reflexão teológica, respeitando suas formulações culturais que os ajudam a dar razão de sua fé e esperança.

■ Para com nossos irmãos afro-americanos:

Conscientes do problema da marginalização e de racismo que pesa sobre a população negra, a Igreja quer partici-

par de seus sofrimentos e acompanhá-la em suas legítimas aspirações em busca de uma vida mais justa e digna para todos (Ibidem).

a) Por isso, a Igreja na América Latina e no Caribe quer apoiar os povos afro-americanos na defesa de sua identidade e no reconhecimento de seus próprios valores, como também ajudá-los a manter vivos seus usos e costumes (discurso do papa João Paulo II aos afro-americanos em Santo Domingo);

b) Do mesmo modo nos comprometemos a dedicar especial atenção à causa das comunidades afro-americanas no campo pastoral, favorecendo a manifestação das expressões religiosas próprias de suas culturas (Ibidem).

■ Para com nossos irmãos mestiços:

Queremos empenhar-nos em ajudar os irmãos mestiços a se situarem criticamente, com base no Evangelho, diante da realidade, aproveitando tudo quanto é autenticamente cristão em sua religiosidade, compartilhada com os indígenas e afro-americanos, batizados já há séculos.

B) *Promoção humana*

Para propiciar uma autêntica promoção humana, a Igreja quer apoiar os esforços que fazem esses povos para serem reconhecidos como tais pelas leis nacionais e internacionais, com pleno direito à terra, às suas próprias organizações e vivências culturais, a fim de garantir o direito que têm de viver segundo sua identidade, com sua própria língua e costumes ancestrais, e de relacionar-se com plena igualdade com todos os povos da Terra.

Nesta linha de promoção humana, assumimos os seguintes compromissos:

a) Superar a mentalidade à prática do desenvolvimento induzido de fora, em favor do autodesenvolvimento, a fim de que estes povos sejam artífices de seu próprio destino;

b) Contribuir eficazmente para frear e erradicar as políticas integracionistas vigentes em quase todas as nações da América Latina;

c) Impulsionar a plena vigência dos direitos humanos dos indígenas, afro-americanos e mestiços, incluindo a defesa de suas terras;

d) Revisar a fundo nossos sistemas educacionais para eliminar definitivamente todo aspecto discriminatório quanto aos métodos educativos, volume e inversão dos recursos;

e) Fazer o possível para que se garanta aos indígenas e afro-americanos uma educação adequada a suas respectivas culturas, começando até mesmo com a alfabetização bilíngüe.

Conclusões

Estes compromissos ajudar-nos-ão a realizar o ideal de igrejas autóctones com rosto, coração, pensamento e agentes de pastoral e organismos próprios.

Comunidades que expressem seu culto a Deus utilizando línguas indígenas, expressões afro-americanas ou costumes mestiços e os respectivos recursos culturais próprios.

Constituídos estes povos em protagonistas de sua própria história salvífica, farão com que o Evangelho, germinado em suas culturas, floresça em igrejas genuinamente indígenas, afro-americanas e mestiças que, em plena comunhão com a igreja universal, sejam capazes de transmitir a mensagem salvadora de Jesus Cristo.

Estes povos oprimidos poderiam dizer com São Paulo: "Somos atribulados por todos os lados, mas não desanimamos; somos postos em extrema dificuldade, mas não somos vencidos por nenhum obstáculo; somos perseguidos, mas não abandonados; prostrados por terra, mas não aniquilados. Sem cessar e por toda a parte, levamos em nosso corpo a morte de Jesus, a fim de que também a vida de Jesus se manifeste em nosso corpo" (2 Cor 4.8-10).

Se a Igreja evangelizar a partir dessas culturas, pode mostrar e oferecer nelas ao mundo, de maneira profética, uma grande luz e uma grande força de vida e de esperanças: um providente sinal do Reino de Deus que ressuscita e salva a todo o universo, a partir dos crucificados da história.

José Oscar Beozzo é teólogo e historiador, e integrante da equipe do Centro Ecumênico de Serviço à Educação Popular e Evangelização (Cesep).

"PROCESSO DE SÃO PAULO" CONSOLIDA-SE UMA REDE ECUMÊNICA LATINO-AMERICANA E CARIBENHA

Zwinglio M. Dias

A disposição de oferecer espaços de real participação a todos os grupos comprometidos com mudanças que possibilitem uma vida digna para os povos do Continente é a principal característica do "Processo de São Paulo", cuja consequência imediata é a consolidação de uma rede ecumênica

Em dezembro de 1992 representantes de igrejas e organizações populares e ecumênicas dos Estados Unidos, da América Latina e do Caribe se reuniram numa consulta do "Processo de São Paulo" (PSP) em Yojoa, Honduras. O tema foi "Para uma Igreja dos Excluídos: resistindo e construindo os sinais do Reino entre os pobres".

Os participantes avaliaram criticamente o trabalho realizado pelas igrejas e organismos ecumênicos e populares comprometidos com o processo de compreensão e colaboração mútua, iniciado em consulta similar realizada em São Paulo (1986) por iniciativa do escritó-

rio para América Latina e Caribe do Conselho Nacional de Igrejas de Cristo dos Estados Unidos.

Esse processo de cooperação foi proposto — e em grande parte alcançou seus objetivos — para derubar as barreiras que, por muito tempo, separaram os atores da cooperação ecumênica entre "doadores" e "recebedores" de ajuda, e que concebiam o esforço da missão cristã totalmente separado do imperativo evangélico do serviço.

A iniciativa de reunir em São Paulo mais de 60 programas, projetos e agências eclesiais de cooperação estadunidenses teve enorme acolhida. Mudanças significativas começaram a ser implementadas nas formas de cooperação até então vigentes, assim como novos conteúdos foram-se impondo para fazer da cooperação um verdadeiro serviço cristão em favor dos processos de mudanças que carecem as sociedades do Continente.

Espaço de diálogo e de cooperação. Depois de reuniões preparatórias regionais, cujos resultados foram apresentados na Consulta de Yojoa, o conjunto dos participantes chegou à seguinte avaliação do percurso seguido até então pelo PSP:

a) O PSP constituiu-se, de fato, num espaço que ajudou a quebrar o isolamento e os preconceitos entre grupos nacionais, abrindo-lhes

oportunidades para uma rica troca de experiências e de preocupações mediante conhecimento mútuo. Tal espaço, ao projetar-se para fora das tradicionais disputas de poder e ao estabelecer um código de ética e um novo critério para a seleção de projetos e programas, possibilitou uma nova linha de relacionamentos, baseada na transparência e no diálogo fraterno e fortalecida pela presença de representantes do Norte e do Sul na condução do processo.

b) O PSP contribuiu para o fortalecimento do diálogo entre igrejas e organismos ecumênicos, estimulando a pesquisa sobre mudanças socioeconômicas, culturais e religiosas, e consolidando articulações com as propostas da rede Compartilhar Ecumênico de Recursos (CER), promovida pelo CMI.

c) Resultados concretos foram mencionados, destacando-se, no desenvolvimento das relações internas no PSP: honestidade e transparência na identificação de problemas, desafios e oportunidades; partilha de poder com a inclusão dos tradicionalmente excluídos nos processos de tomada de decisões; e troca de informações, dons e recursos entre agências e beneficiários.

Pistas de ação. No desenrolar da Consulta foram formuladas dezenas de recomendações e propostas



O PSP constituiu-se num espaço que ajudou a quebrar o isolamento e os preconceitos entre grupos nacionais

para o próximo triênio, algumas das quais significativas para a região nos próximos anos: criar condições para que a relação Norte-Norte se torne um fato, com a inclusão do Canadá no processo geral de diálogo e cooperação; promover e apoiar os processos de pacificação na América Central, Caribe e América do Sul, incrementando as iniciativas diplomáticas do Conselho Nacional de Igrejas dos EUA e do Conselho Mundial de Igrejas; implementar e aprofundar as relações Norte-Sul por meio de intercâmbios de grupos de igrejas e lideranças comunitárias que incrementem e consolidem gestos

de cooperação e solidariedade; desenvolver estratégias para estabelecer redes no Norte entre organizações de base e igrejas locais; revisar os métodos de educação popular com vistas a permitir uma nova relação com os movimentos sociais; e retomar a análise e a interpretação das expressões culturais dominantes na América Latina e Caribe.

É importante destacar que, desde sua concepção, o PSP está aberto aos avanços e às proposições de outras articulações ecumênicas criadas nos últimos anos. Sua abertura e espírito de colaboração com as instâncias supra-eclesiais que atuam na região (Conselho Latino-Americano de Igrejas, Conselho Caribenho de Igrejas e Conselho Mundial de Igrejas, por exemplo) são parte de sua natureza, e a partir da Consulta de Yojoa se expande para oferecer sua contribuição a outras propostas de caráter mais secular.

Fiel às suas origens confessionais, o PSP entende, entretanto, que o que conta na situação global que afeta todo o Continente é a disposição de compreender e oferecer oportunidades de real participação a todos os grupos comprometidos com transformações que produzam mais vida para nossos povos. Isso significa, partindo das Organizações Ecumênicas de Serviço, superar as formas tradicionais e não-libertárias de cooperação internacional para a construção de uma convivência social fraterna baseada na justiça.

Zwinglio M. Dias é teólogo, pastor da Igreja Presbiteriana Unida do Brasil, e integra a equipe do Programa de Assessoria à Pastoral (CEDI).

MENSAGEM AO POVO DE DEUS DA AMÉRICA LATINA E CARIBE

Diante de uma conjuntura mundial marcada pela ideologia neoliberal, cuja principal consequência é a exclusão de grande parcela da população, bispos e pastores latino-americanos e caribenhos desafiam os cristãos a uma ação mais coordenada e a um compromisso mais ousado em favor da dignidade humana

"E aquele que está assentado no trono disse: Eis que faço novas todas as coisas"
(Ap 21.5)

VER A REALIDADE E ESCUTAR A ESPERANÇA

Os bispos, presidentes, pastores e pastoras de igrejas da América Latina e Caribe, contando com o valioso assessoramento de irmãos e irmãs nos diferentes aspectos da temática que nos ocupou, e acompanhados pela visita fraterna de irmãos dos Estados Unidos, Canadá e Europa, estivemos reunidos durante seis dias (10-15 de julho de 1993) em Nova Iguaçu (RJ/Brasil). Nós nos reunimos para, juntos, tentar ver a realidade que vivem nossos povos no quadro da nova ordem mundial, para escutar os sinais de esperança que nos animam em nosso caminho.

O encontro se caracterizou por um clima de fraterno companhei-

rismo ecumênico marcado por um espírito de alegria, oração e adoração. As celebrações litúrgicas foram de grande riqueza criativa de símbolos e canções representativas de nossas diversas culturas. Vivemos uma profunda expressão de unidade na diversidade, de línguas, raças e tradições cristãs.

À LUZ DA PALAVRA DE VIDA

Nossas jornadas foram iluminadas constantemente pela Palavra de Deus, que nos convocou ao Rio de Janeiro. À luz desta Palavra fomos vendo a realidade e escutando a esperança.

Aprofundamos, especialmente, o livro de Apocalipse, que guiou todas as nossas celebrações litúrgicas. Compreendemos que não temos razões para fraquejar, mesmo em meio aos tremendos conflitos da conjuntura histórica. Afirmamos, a partir da profecia de João, a alegria fundamentada no triunfo da vida em Jesus. Seu triunfo sobre a grande Babilônia, hoje plasmada no mercado, nos garante que nossos esforços, como Igreja, como comunidades cristãs no acompanhamento dos excluídos da História, não respondem a interesses mesquinhos e egoístas, mas ao plano do Deus da Vida que nos mantém na esperança, embora ao preço de sermos perseguidos e até mesmo martirizados.

DESAFIOS DA NOVA ORDEM MUNDIAL

Experimentamos, em nossos dias, uma acelerada reformulação da ordem mundial. A crise do socialismo é acompanhada pela perda da liderança econômica que os Estados Unidos mantiveram por várias

décadas. Surgem novos possíveis centros para esta nova ordem mundial. Contudo, nela continuam dominando o capital transnacional e a razão do mercado.

Tudo isso afeta fortemente a região do Caribe e da América Latina. Assistimos à formação de grandes mercados que facilitam as possibilidades de crescimento do capital, ao mesmo tempo que enfraquecem as soberanias nacionais. A ideologia neoliberal, enquanto postula um mercado global como solução mágica para resolver os problemas sociais, legitima a brutal imposição de programas especiais de reajuste das estruturas que, na verdade, desequilibram a vida de nossos povos.

Como ficou assinalado na Declaração de Kingston (Jamaica), a ordem mundial imperante se caracteriza pela injustiça de suas estruturas, que leva a uma acumulação de riqueza por parte de uma minoria, ao passo que os setores sociais mais populares — que são a maioria da população da América Latina e Caribe — se vêem condenados ao empobrecimento e à indigência. A deterioração da qualidade de vida das maiorias é escandalosa, e nossa consciência cristã nos leva a exigir que esta situação seja corrigida.

Se não ocorrer tal correção, a exclusão dos pobres será cada vez maior, traduzindo-se no crescimento da mortalidade infantil e da desnutrição, no aumento de crianças abandonadas que pululam nas ruas de nossas cidades, no crescimento do desemprego, da prostituição, do consumo de drogas e da anomia social. Aos excluídos não restam outros recursos para sobre-

viver senão a marginalidade e a informalidade econômica, em que o narcotráfico constitui a expressão mais preocupante. Também os indígenas, os afro-americanos e as mulheres sofrem a exclusão.

Considerando tudo isso, denunciamos o caráter sacrificial da nova ordem mundial que, ao mesmo tempo que se apresenta como global, impõe sacrifícios injustos aos desfavorecidos. No Caribe e América Latina muitas pessoas morrem jovens, têm menos vida. Muitos são sacrificados ao ídolo do mercado. Isso põe em evidência o embuste do neoliberalismo, que oferece e impõe o mercado como a solução mágica para todos os problemas, levando à opressão e à supressão das maiorias.

Neste contexto a democracia está em crise, limitada pelos programas de ajuste impostos pelo FMI e pelo BIRD, tutelada pelos setores do aparelho estatal que acreditam possuir o monopólio do uso da violência, administrada por burocracias nas quais cresce escandalosamente a corrupção; e em que os tecnocratas respondem mais às variáveis econômicas que às expectativas populares. Para que a democracia se fortaleça, para que seja mais aberta à participação popular, é preciso fazê-la crescer da base social às instituições do Estado. Urge, então, reforçar o crescimento da sociedade civil, consolidando assim um dos processos mais esperançosos do presente de nossos povos.

A ordem mundial imperante se caracteriza pela injustiça de suas estruturas, que leva a uma acumulação de riqueza por parte de uma minoria, ao passo que os setores sociais mais populares se vêem condenados ao empobrecimento e à indigência

ativa da mulher na sociedade... As expressões de comunidades cristãs e de outras religiões se integram nestas práticas que evidenciam a obstinação da esperança no Caribe e América Latina. Tudo isso conclama as nossas igrejas e o movimento ecumênico a alentar esses movimentos e apoiá-los.

Ante um quadro tão dramático, as igrejas não permaneceram imóveis. Contudo, a gravidade da situação impõe uma ação mais coordenada, uma compreensão mais profunda e um compromisso mais ousado dos cristãos na luta por uma vida mais digna para todos.

Como cristãos, nossa esperança não esmorece, nossa fé se fortaleceu nos dias compartilhados em autêntica caridade fraterna. Irmãos e irmãs do Caribe e América Latina, não nos invade o desânimo; preocupa-nos o sofrimento das maiorias pobres e excluídas de nossos povos, mas confiamos no Deus da Vida que triunfa mesmo onde a morte parece definitiva.

Que Jesus, Senhor da História, nos leve à unidade para mudarmos o mundo.

Nota: Tradução feita pela equipe de TEMPO E PRESENÇA.



Douglas Mansur

Por isso denunciamos a natureza violenta e niilista do sistema. Ela vai contra a vida e afirma a morte. Opõe-se à afirmação da graça que encontramos no evangelho de Jesus, que veio trazer vida em abundância para o povo (Jo 10.10).

A violência do sistema impõe a competitividade: quem demonstra ser competitivo tem grandes possibilidades de vida; quem não é competitivo é deixado de lado. Assim, em lugar de afirmar a reconciliação, leva a transformar o outro em potencial inimigo.

RAZÕES PARA A ESPERANÇA

Seguindo esta linha de reflexão, verificamos o surgimento e o desenvolvimento de movimentos que reagem diante desta nova ordem imposta. Buscam introduzir um caminho racional baseado no bom senso. À exclusão do sistema opõem a participação na defesa da vida. Lutam pelos direitos humanos, contra o racismo e o hedonismo do sistema, afirmando as culturas de povos indígenas e afro-americanos, exigindo o respeito à integridade do meio ambiente, a participação

OAÇANRACNEER

Não conheço ninguém que tenha entusiasmo com a idéia do céu. Até mesmo os mais piedosos não querem deixar este mundo e fazem a maior força para adiar o momento da partida para o prometido lugar de delícias. Preferem ficar um pouco mais, a despeito da artrite, da úlcera, da surdez, da dentadura, da urina solta. E certos estão, pois nada melhor se pode desejar que esta terra maravilhosa, com seus perigos e amenidades.

Lembro-me de dona Clara, mulher mais sábia não conheci, que cuidava da horta como de um namorado, e fazia isto louvando a Deus, sem nunca ser chata. Já velhinha, cega, na cama, sua filha lhe lia as Sagradas Escrituras, mas parece que ela não ouvia, pois a interrompeu: "Minha filha... Sei que a hora está chegando. Que pena! Este mundo é tão bonito..."

Cecília Meireles, mística, criatura de um outro mundo, conforme testemunho próprio e confirmação do Drummond, dizia que ficava a imaginar se, depois de muito navegar a um outro mundo, enfim se chega. E tremia de medo de que isso pudesse acontecer: "O que será, talvez, até mais triste. Nem barcas, nem gaivotas, mas apenas sobre-humanas companhias..."

Consultei a Adélia Prado, para ver se a teologia dela era de diferente opinião. E o que eu encontrei foi isto: "Se o que está prometido é a carne incorruptível, é isso mesmo que eu quero, mais o sol numa tarde com tanajuras, o vestido amarelo com desenhos semelhante urubus e, imprescindível, multiplicado ao infinito, o momento em que palavra alguma serviu à perturbação do amor". Assim quero "venha a nós o vosso reino...". Consultei os textos dos graves doutores nas coisas divinas, e em nenhum deles pude encontrar referências a um céu com tanajuras, vestidos amarelos e momentos de amor carnal. Mande os seus livros de presente para os meus inimigos e guardei o poema da Adélia.

E até mesmo Nietzsche pensou que seria bom que esta vida, com todas as suas dores e sofrimentos, não acabasse nunca, e que o universo fosse um cânon infinito, em que a vida se repetisse eternamente. Ele imaginava

que cada momento deveria ser eterno, e a única forma de se conseguir isso era fazer com que o tempo fosse uma ciranda, e tudo voltasse ao princípio e começasse de novo, do jeitinho mesmo como foi.

Concordo. E até estou pensando em fundar uma nova religião, pois religião é isto, acreditar que a imaginação é forte... Desta religião a coisa mais importante será a doutrina da reencarnação — pois é isso que a reencarnação diz que o corpo é como a Fênix, ressuscita sempre das cinzas. Só que a reencarnação da minha religião é diferente daquela que anda prá frente. O que eu quero mesmo é voltar prá trás.

Andei lendo coisas espantosas da física moderna. Pois, se entendi o que li, existe um outro tempo, diferente deste do dia-a-dia, rio que nasce no passado e vai levando a nossa canoa para o futuro. Este outro tempo nasce no futuro e vai navegando para o passado...

Alegrei-me ao saber de coisa tão maravilhosa. Pois o que o meu coração deseja



não é navegar para o futuro. O futuro é o desconhecido. E, por mais que dê asas à minha imaginação, não consigo amar o que não conheço. Pode ser que ali se encontrem as coisas mais maravilhosas — mas como eu nunca as tive, não posso amá-las. Não sinto saudades delas.

A saudade é um buraco na alma que se abriu quando um pedaço nos foi arrancado. No buraco da saudade mora a memória daquilo que amamos, tivemos e perdemos: presença de uma ausência. “Oh! Pedaço arrancado de mim!” — diz o Chico. Minha alma é um queijo suíço. E o que a saudade deseja não é uma coisa nova. É o retorno da coisa velha, perdida. “Saudade é o revés do parto. É arrumar o quarto do filho que já morreu...”. É inútil consolar a mãe, diante do filho morto, dizendo que ela poderá ter um outro filho mais bonito e mais inteligente. O que a mãe deseja é aquele filho burrinho e feio — pois é ele que ela ama.

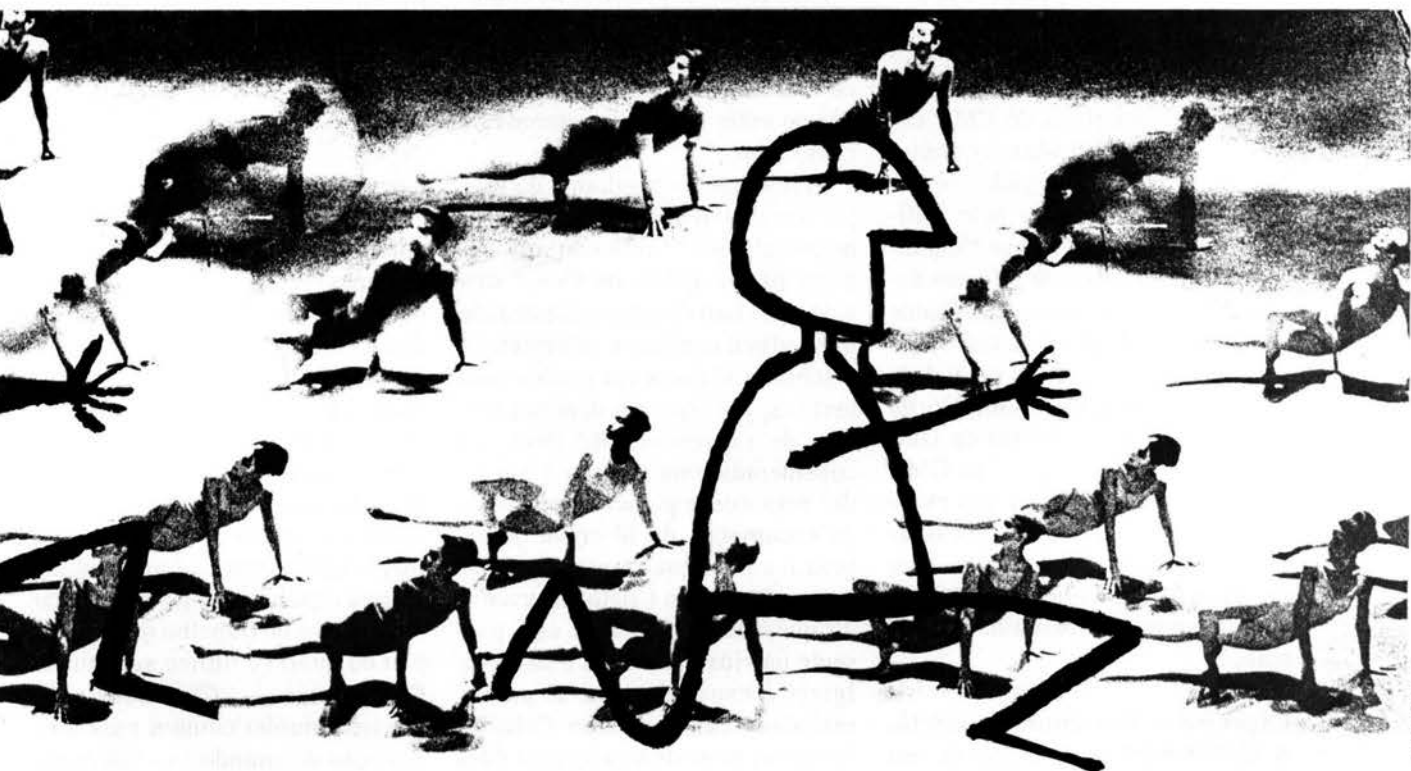
D. Miguel de Unamuno tem um livro lindíssimo com o título Paisagens da Alma. As paisagens da alma são feitas de cenários que não mais existem e que a saudade eternizou. Aquilo que o coração amou fica eterno.

Não, não quero ir nem para o céu e nem para frente. Quero mesmo é voltar para os

lugares do passado que amei. Quero voltar para casa...

Quero o gemido do monjolo de minha infância e suas pancadas tristes, noite a dentro. Quero as madrugadas pelos campos cobertos de capim gordura, o borbulhar dos regatos escondidos no mato, o barulho dos cascos dos cavalos no chão, misturado ao cheiro divino do seu suor. Quero as jabuticabeiras floridas e suas abelhas. Quero as histórias de almas do outro mundo, contadas à sombra das paineiras. Quero o barulho das goteiras nas panelas, caindo dentro da casa. Quero o apito rouco do trem de ferro, que vive apitando dentro do meu corpo. Quero um canarinho da terra, cabecinha de fogo, no galho da laranjeira. Quero o cheiro dos cadernos, livros e borrachas, no primeiro dia de aula, no grupo. Quero me assentar no rabo do fogão de lenha e ficar vendo o fogo. Quero assistir a fita em série, no Cinema Paradiso. Quero molhar os pés na enxurrada...

Se eu fosse escrever uma teologia sobre a felicidade futura, seria isto que eu escreveria: uma poesia sobre a felicidade passada... Para isso rezo toda noite: “Senhor do Tempo, põe a minha canoa no rio do passado, pois só assim haverá uma cura para a minha saudade...”.



Marta Strauch

BUSCANDO A UNIDADE VISÍVEL DA IGREJA

Zwinglio M. Dias

A partir da preocupação com a unidade cristã, temas como solidariedade, diversidade, ordenação feminina e proselitismo religioso foram alvo de reflexões durante conferência do Conselho Mundial de Igrejas

Sob o tema “Para uma *Koinonia* (Comunhão) na Fé, na Vida e no Testemunho”, realizou-se entre 3 e 14 de agosto em Santiago de Compostela (Espanha) a Quinta Conferência Mundial de Fé e Constituição, promovida pelo Conselho Mundial de Igrejas (CMI).

Participaram representantes das 322 igrejas-membros do CMI, entre protestantes, ortodoxas e pentecostais, além de delegados romano-católicos nomeados pelo Vaticano (10% do total de participantes). O evento ocorreu 30 anos depois de uma conferência semelhante realizada em Montreal (Canadá).

Na busca da unidade visível da Igreja de Cristo, o movimento de Fé e Constituição, dentro da Unidade I (Fé e Renovação) do CMI, entendeu que as igrejas não estão divididas apenas por diferenças de origem histórica e teológica, mas são vítimas das divisões múltiplas que separam as comunidades humanas.

Expressões da comunhão cristã. A Conferência organizou-se em

torno de discussões em grupos de trabalho que trataram os quatro subtemas derivados do tema central, além de contar com a contribuição de diferentes preletores.

O primeiro documento da Conferência — relativo ao subtema “O conceito de *koinonia* e seu significado para a humanidade e a criação” — foi contundente na afirmação de que “nenhum cristão pode existir como um indivíduo isolado exercendo um privilégio de comunhão direta com Deus. Os seres humanos são chamados a se ajudar mutuamente no processo da salvação”. Além disso, destacou que “a unidade e a diversidade ficam salvaguardadas dentro da estrutura da Igreja. Tanto a unidade como a diversidade são expressões da comunhão cristã. Ninguém pode dizer a outro membro: ‘não preciso de você’. Existe absoluta interdependência entre todos os membros da comunidade”.

O documento resultante do grupo de trabalho que debruçou-se sobre o subtema “Confessar a fé comum para a glória de Deus” deu ênfase ao fato de que a necessidade de se viver, confessar, interpretar e celebrar a fé única em muitos contextos e, por isso, em diversas formas de expressão, não deve ser considerada uma ameaça à unidade, mas consequência necessária de encarnação da fé cristã. Lembrou também que “é preciso saber reconhecer que o Cristo ressuscitado que nós conhecemos está presente na vida dos outros e se nossa Igreja é capaz de abrir-se para a realidade desse mesmo Cristo”. Só assim se poderia alcançar uma

confissão de fé comum a todos os cristãos, afirma o documento.

Ordenação feminina: obstáculo à unidade. Os delegados que se ocupavam do subtema “Compartilhar uma mesma vida em Cristo” discutiram a fundo os sacramentos do Batismo, da Eucaristia e Ministério ordenado. No documento final do grupo de trabalho se reconhece que a ordenação de mulheres continua sendo um ponto controvertido de importância na peregrinação ecumênica em direção à unidade da Igreja.

Recomendou-se que a Comissão de Fé e Constituição continue sua reflexão sobre a temática, com vistas a esclarecer o assunto segundo a perspectiva da teologia e da antropologia teológica, da tradição, das questões práticas, das liturgias de ordenação e dos processos de tomadas de decisão tanto das igrejas que ordenam como das que não ordenam mulheres.

Também recomendou-se que a comissão convide as igrejas, indistintamente, a analisarem e a compartilharem as razões de suas atitudes diante do tema. Tanto o cardeal Edward Cassidy, presidente da Comissão Pontifícia para a Promoção da Unidade entre os Cristãos, como o metropolita João de Pérgamo, da Igreja Ortodoxa Grega, afirmaram que a ordenação de mulheres ainda constitui um obstáculo para o pleno diálogo ecumênico.

O grupo de trabalho que se ocupou do quarto e último subtema da Conferência — “Chamados a dar um testemunho comum para a renovação do mundo” — foi cuida-

doso em suas formulações, embora tenha feito declarações firmes com respeito a esta delicada questão que ainda divide as igrejas. Os delegados observaram que “por diversas razões existe hoje uma importante movimentação de fiéis entre as igrejas”.

Violação da *koinonia*. Na busca do diálogo ecumênico sobre o proselitismo religioso, o documento considera importante a avaliação das práticas de evangelização e de proselitismo, e sua eficácia. Também é necessário dar uma oportunidade para que as igrejas realizem uma auto-avaliação que leve em consideração as críticas daqueles que abandonaram suas fileiras.

Com firmeza os delegados rejeitaram “a utilização de métodos de coação ou manipulação na evangelização, que degeneram a comunhão cristã”. “A evangelização ou a prática de proselitismo destinada a fiéis de outras igrejas constitui uma violação da *koinonia* real, embora imperfeita, já compartilhada pelos cristãos”, registraram os delegados. Por outro lado, afirmaram que “quando as igrejas mostram vitalidade espiritual na fé, na vida e no testemunho, evidencia-se que a manipulação e o proselitismo estão destinados ao fracasso”.

Os cristãos descobrem sua condição evangélica de proscritos num mundo mercantilizado

A Conferência destacou também que “quando os novos movimentos religiosos e os antigos organismos e movimentos cristãos se desafiam uns aos outros ultrapassando fronteiras internacionais, surge a necessidade de que se reexaminem a natureza e os limites da liberdade religiosa”.



Peter Williams / CMI

ANTES DA QUINTA CONFERÊNCIA

Numa importante reunião prévia à Quinta Conferência Mundial de Fé e Constituição, realizada em Ronde (Dinamarca), representantes da Comissão de Fé e Constituição e do Programa “Justiça, Paz e Integridade da Criação”, também do CMI, lançaram as bases para uma reflexão mais profunda acerca dos graves problemas que impedem, de muitas maneiras, o avanço dos esforços de unidade das igrejas.

Falou-se, naquela oportunidade, de “unidade barata”, a qual evita os temas éticos controversos, e de “unidade dispendiosa”, como a que está descobrindo a unidade das igrejas como uma graça resultante da busca da paz com justiça.

Nessa reunião preparatória, cujo tema foi “*Koinonia* e Justiça, Paz e Integridade da Criação”, afirmou-se que “na justiça, na paz e na integridade da criação está em jogo a essência mesma da Igreja”. Foi dito também que “a Igreja não só tem, como é, uma ética social, uma *koinonia* ética”.

A reflexão prévia sobre a “unidade dispendiosa” foi muito importante para a Conferência de Compostela, pelo fato de lançar novas luzes sobre os enfoques costumeiros que muitas vezes têm sido discutidos sem uma relação direta com as situações objetivas vividas pelas comunidades cristãs.

Fonte: Arquivo do autor.

A delegação oficial latino-americana foi de apenas sete pessoas, entre as quais três católicos, integrantes da delegação vaticana. Em grande parte esta exígua representatividade tem a ver com o escasso número de igrejas latino-americanas e caribenhas participantes do CMI.

Junto a outros latino-americanos que participaram da Conferência como observadores, visitantes, prestadores de serviço, etc., a delegação do Continente percebeu que a Comissão de Fé e Constituição continua dominada pelo pensamento teológico europeu, tanto

protestante como ortodoxo. Este inclui, obviamente, uma concepção filosófica e ideológica refratária às correntes teológicas oriundas dos países do chamado Terceiro Mundo.

Ficou a impressão, apesar dos avanços obtidos, de que a tradição e o discurso teológico, em si mesmos, são mais importantes que a riqueza do pensamento teológico gestado nas periferias do mundo, numa perspectiva ecumênica, fruto do esforço das igrejas que têm vivenciado o valor da *koinonia* no exercício da fé, da vida mesma e do testemunho na dura luta cotidiana.

AS CONFERÊNCIAS MUNDIAIS

As conferências mundiais sobre Fé e Constituição tiveram origem na Convenção da Igreja Episcopal Protestante dos EUA, realizada em 1910, logo após a Conferência Missionária de Edimburgo, no mesmo ano. Nessa convenção a igreja norte-americana decidiu nomear uma comissão para organizar uma conferência com o propósito de discutir questões relacionadas com a temática de Fé e Constituição. Outras igrejas fizeram o mesmo, e, em 1920, representantes de 80 igrejas se reuniram em Genebra, sob a liderança de Charles H. Brent, para preparar a primeira conferência, que se realizou, finalmente, em 1927 (Lausanne, Suíça).

Esse movimento, junto com o Conselho Missionário Internacional e o movimento de Vida e Trabalho, deu forma à primeira fase do movimento ecumênico internacional entre 1910 e 1948.

A segunda conferência, nos moldes da primeira, realizou-se em 1937 em Edimburgo (Escócia). Em 1948 o Conselho Mundial de Igrejas foi constituído, e a Comissão de Fé e Constituição passou a fazer parte da nova estrutura ecumênica internacional.

Em 1952 realizou-se a terceira conferência em Lund (Suécia), quando os representantes das igrejas abandonaram a metodologia comparativa dos graus de acordo e desacordo em suas formulações teológico-doutrinárias e deram início a um diálogo teológico que buscava tratar os temas controversos sob uma base bíblica e cristológica comum. A quarta conferência realizou-se em 1963 (Montreal, Canadá).

Além de tratar de assuntos polêmicos entre as igrejas, a Comissão de Fé e Constituição assumiu também o estudo de temas fundamentais que expressam a fraternidade já existente entre as igrejas, tais como: culto e espiritualidade (por exemplo, a Comissão prepara, junto com a Comissão Pontifícia para a Promoção da Unidade, os materiais litúrgicos para a Semana de Oração pela Unidade Cristã); esperança cristã para hoje; etc.

Um dos trabalhos mais conhecidos da Comissão de Fé e Constituição é o Documento sobre Batismo, Eucaristia e Ministério (BEM), também conhecido como o documento de Lima, publicado em 1982.

Fonte: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC Publications, Genebra, Suíça, 1991.

na pela sobrevivência, pelos direitos humanos, pela democratização e pela afirmação dos direitos de cidadania. Nesse esforço essas igrejas têm obtido uma identidade e uma espiritualidade próprias em situações nas quais a esperança sucumbe ao peso da exclusão, da marginalização. Esses cristãos descobrem sua condição evangélica de proscritos num mundo mercantilizado.

Num dos encontros preparatórios à Conferência, os latino-americanos e caribenhos expressaram que “estas coisas afetam a confissão comum da fé”, pois “uma confissão autêntica da fé deve levar-nos a participar dos esforços que procuram romper as barreiras que separam ricos de pobres, que estabelecem preconceitos culturais, raciais e sexistas”. Acrescenta ainda o documento que “é difícil crer numa mensagem que não procede de uma prática visível e confiável”.

Hermenêutica cultural ecumênica. Em discursos na última sessão da Conferência, o rev. Konrad Raiser, secretário-geral do CMI, e o arcebispo Aram Keshishian, moderador do Comitê Central, fizeram uma avaliação desse histórico encontro e assinalaram algumas pautas para o futuro do movimento ecumênico.

Para o secretário-geral três observações se impõem a todos aqueles envolvidos em situações de responsabilidade dentro do movimento ecumênico. Em primeiro lugar, ficaram evidenciados, na Conferência, a presença e o empuxo das igrejas do Terceiro Mundo, com suas contribuições específicas, suas críticas e suas exigências. Isto, segundo Raiser, evidencia o deslocamento do eixo de gravitação do mundo cristão do Norte, rico, dominador e em estado de estancamento, para o Sul, empobrecido, espoliado mas cheio de vitalidade.

Em segundo lugar, a natureza do conjunto de problemas que afetam as igrejas hoje assinala que o diálogo ecumênico deve constituir um esforço de aproximação e de diálogo entre culturas diferentes, e não simplesmente entre estruturas eclesiais. Neste sentido o secretário-geral sublinhou a necessidade da criação de uma “hermenêutica intercultural ecumênica” como um novo paradigma para a reflexão das igrejas nesta virada do século.

Finalmente, Konrad Raiser defendeu uma renovação da missão ecumênica, expressando seu desejo de que quando o CMI completar 50 anos de existência, em 1998, a Assembléia Geral ofereça condições para que as igrejas deixem para trás os “anátemas do passado” e afirmem perante o mundo que “estão ligadas umas às outras numa comunhão eclesial genuína”.

O arcebispo Keshishian, da Igreja Ortodoxa Armênia do Líbano, expressou, por seu lado, que deseja que a Comissão de Fé e Constituição comece a trabalhar com “novos idiomas, novos enfoques e novos estilos que sejam, ao mesmo tempo, flexíveis e abertos, e que respondam às novas situações” que o mundo atravessa, e que “venham ao encontro das novas condições de diálogo oferecidas pelas igrejas”. Ele acrescentou ainda que embora a Comissão de Fé e Constituição tenha que se ocupar da dimensão eclesial da unidade, “não pode passar por alto a dimensão sociopolítica e econômica que cada dia ganha mais transcendência na vida das sociedades de hoje”.

Zwinglio M. Dias, teólogo, pastor da Igreja Presbiteriana Unida do Brasil, é integrante do Programa de Assessoria à Pastoral (CEDI). Texto produzido com base nos boletins de imprensa publicados durante a Conferência.

ABSURDOS DO EVANGELHO

Paulo Nogueira



Ouvistes o que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo. Eu porém vos digo: Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; para que vos torneis filhos do vosso Pai celeste, porque ele faz nascer o sol sobre maus e bons, e vir chuvas sobre justos e injustos. Porque se amardes os que vos amam, que recompensa tendes? Não fazem os publicanos também o mesmo? Portanto, sede vós perfeitos como perfeito é o vosso Pai celeste. Mateus 5.43-48

O sermão do Monte está cheio de absurdos. Para aqueles que não suportavam o peso da lei, esta reinterpretação de Jesus tornava-se ainda mais insuportável. O absurdo é o que se contrapõe ao lógico e ao bom senso. Bom senso é: não matar, não adulterar, não divorciar, cumprir juramentos feitos a Deus, resistir ao violento e amar a quem nos ama. O resto é absurdo: não poder desabafar sequer com um palavrão “idiota” ou “cretino”, não poder sonhar com a sedutora, não poder se divorciar, não jurar, dar a face ao violento, amar a quem quer o nosso fim.

Para que nos tornemos filhos do Pai celestial temos que nos tornar absurdos: amar os nossos inimigos e orar pelos que nos perseguem. O normal seria amar o próximo e odiar o inimigo. Aliás, isto não é contraposição ao Antigo Testamento em Levítico 19.18! O “odiar ao inimigo” não vem do Antigo Testamento?

Temos que nos tornar absurdos porque Deus é absurdo. “Ele faz nascer sobre justos e injustos”. Sol e chuva, elementos doadores de

vida, são distribuídos indiscriminadamente entre bons e maus. Acho que aí está a ação absurda de Deus: a gratuidade. Ele proporciona vida a todos sem discriminação, ele é pura fonte de vida.

EVANGELHO: RADICALMENTE INOVADOR

Se queremos ser filhos do Pai que está nos céus, temos que ter uma prática absurda. Radicalmente doadora de vida: amar a quem não nos ama, saudar com um "paz seja contigo" a quem não é nosso irmão. Afinal, se fazemos como todos fazem, onde está a inovação? O Evangelho é radicalmente inovador. Como imitar o Pai do céu segmentando as emanações de vida? Acaso Deus cede sol e chuva respeitando divisões de cercas?

Lucas ilustra ainda melhor a gratuidade de ação em amor, pois ele se oferece a um âmbito onde não existe gratuidade: o dinheiro. "Se emprestais àqueles de quem esperais receber, qual é a vossa recompensa? Também os pecadores emprestam aos pecadores, para receberem outro tanto. Amai, porém, os vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem esperar nenhuma paga; será grande o vosso galardão, e sereis filhos do Altíssimo. Pois ele é benigno até para com os ingratos e maus" (Lc 6.34-35).

Se empresto a quem tem um bom cadastro e boa renda para quitar dívida e juros, onde a novidade? Acaso o Pai celestial distribui a chuva por equivalência de produtividade? Qualquer gerente de banco diria a essa política de empréstimos de Jesus: absurda.

Em nosso mundo não existe gratuidade: financiamento agrícola ao grande produtor, ao que devolverá muito. Infra-estrutura para bairros onde serão construídas mansões. Energia para as regiões mais desenvolvidas. Afinal, estrada é para quem tem carro, escola para quem merece educação, eletricidade para

as indústrias. O rentável fica mais rentável ainda, o que tem fatura ficará obeso.

Em nossas igrejas (principalmente protestantes de classe média) tampouco existe gratuidade. Pastoral intensiva para poucos. Para poucos que pouco sofrem, muito consolo. Para quem pouco espera porque muito tem, muita promessa. Empréstamos àqueles de quem esperamos receber. Investimos nos projetos que prometem sucesso absoluto.

Não acredito que o objetivo desta passagem bíblica para nós deva ser o de provocar um sentimento de altruísmo exacerbado. Nem que o texto esteja querendo dizer que devo fazer o que não quero, dizer o que não penso e concordar com o que discordo. Além de não fazer bem para o nosso relacionamento com as pessoas, não é uma boa base para uma comunicação entre diferentes. Mas, na maioria das ve-

zes, a passagem é lida assim, como se contrários tivessem que sorrir um para o outro e oferecer mutuamente flores. Já pensaram petistas em perfeita harmonia com malufistas, empresários com sindicalistas, latifundiários com sem-terra, feministas com machistas, e palmeirenses com corintianos?

Acredito que Jesus não pretende acabar com antagonismos, alguns que, aliás, ele criou. Parece que temos aqui um chamado à prática absurda da gratuidade. Um chamado a investirmos em projetos que não dão retorno, a trabalharmos com gente que não tem poder e beleza (ou melhor, que tem, sem dúvida, poder e beleza!), a estendermos ao nosso mundo as alegrias e a fartura causadas pelo sol e pela chuva que Deus nos dá a todos.

Paulo Nogueira é professor no Instituto Ecu-
mênico de Pós-Graduação em Ciências da Re-
ligião (IMS), em São Bernardo do Campo/SP.

VÍDEOS

O DESAFIO DAS CULTURAS: OITAVO INTERECLESIAL DE CEBS

Um acontecimento, como um Intereclesial, é difícil de ser descrito e lembrado com toda sua riqueza. Por isso é um desafio aceitar o compromisso de realizar um vídeo sobre esses encontros. As imagens do Encontro procuram retratar o calor com que foram vividas, em cada um dos blocos, e durante todo o Encontro, a descoberta da relação entre Cultura e Fé Cristã.

Numa perspectiva ecumênica se apresentam os passos que foram dados, as perguntas que foram suscitadas e o que precisa ser mais aprofundado.

Vídeo: VHS / Sistema: PAL-M / Duração: 27 min / Preço: US\$ 10,00



VISÕES DO PARAÍSO

O vídeo de Rubem Alves foi teologicamente concebido na tensão entre o poder e a deterioração das relações humanas e meio ambiente.

É um convite onírico, litúrgico, à reflexão contemporânea holística e à integração de esforços por uma nova criação.

Vídeo: NTSC / Sistema: Betacam / Duração: 20 min
Preço: US\$ 20,00

Para adquirir estes vídeos, basta enviar cheque nominal no valor (em cruzeiros reais) correspondente, ao CEDI — Rua Santo Amaro, 129, Glória, CEP 22211-230, Rio de Janeiro. Não se esqueça de enviar o endereço para onde deseja que a cópia seja remetida.

NEGROS, RELIGIÃO E CULTURA

Com os trabalhos que se seguem desejamos dar um primeiro passo no fito de socializar a reflexão que se impôs ao Programa de Assessoria à Pastoral (Pp) desde algum tempo. Trata-se de buscar as fontes para a produção de uma teologia negra genuinamente brasileira. Sabe-se que nos EUA e África a teologia negra não só vem sendo produzida, como ganhou maior incremento nas últimas décadas pela inclusão da perspectiva libertária terceiro-mundista.

No contexto brasileiro, porém, ainda não foram reunidas as condições para uma produção mais densa. O assunto toma proporção à medida que os cristãos negros vão assumindo espaços que lhes foram sistematicamente sonegados ao longo dos séculos, no interior das agremiações eclesásticas. Contudo, a questão não cessa nesse patamar. As práticas ecumênicas estão a exigir um diálogo fecundo entre o cristianismo e aquelas modalidades religiosas arraigadas na cultura popular, dentre as quais merecem destaque as assim chamadas religiões afro-brasileiras.

A temática da negritude e do diálogo intercultural, que, por sinal, ultrapassa os limites do diálogo religioso, torna imperioso que se inicie uma reflexão conseqüente a partir dos debates que gravitam em torno da questão cultural. Não se pode esquecer que os preconceitos são culturalmente produzidos, e, desse modo, é no âmbito simbólico-cultural que eles subsistirão ou serão banidos.

Os preconceitos raciais e sociais que vicejam na sociedade brasileira são os principais responsáveis pelas posturas e comportamentos que rejeitam *a priori* uma compreensão mais profunda de uma religiosidade milenar, reformulada pelos africanos em solo brasileiro, como é o caso do candomblé. Não é acidental que ele tenha sido escolhido como parceiro nestes primeiros passos em direção a uma interpretação mais profunda e isenta de uma espiritualidade não-cristã tão presente na matriz religiosa brasileira.



Peter Pickford

Por conseguinte, o ponto de partida não poderia ser diferente. Levantou-se um questionamento básico — a existência (ou não) e as características da cultura negra no Brasil. Nessa expectativa realizamos um primeiro seminário, cujo resultado parcial aparece em forma de texto (Ordep Serra).

Após uma visita aos terreiros históricos do candomblé em Salvador, realizamos um segundo seminário no Rio de Janeiro, contando com a presença de mãe Stella (Ilê Axé Opô Afonjá). Seguem-se, na forma de crônica, algumas das reflexões e proposições ali formuladas. Finalmente concluímos com a reprodução dos depoimentos de alguns convidados ao último encontro.

Nosso principal objetivo é subsidiar as discussões teológicas, ecumênicas e pastorais correlatas ao tema, segundo uma sistemática que rejeita os lugares-comuns, os aqodamentos recorrentes e os radicalismos descartáveis.

Dessa maneira pretendemos nos manter fiéis à índole ecumênico-pastoral do Programa e, ao mesmo tempo, aprofundar as temáticas de fronteira que se inscrevem no campo das relações entre ecumenismo e cultura.

TEOLOGIA E CULTURA NEGRA

Ordep Serra

A reflexão sobre teologia e cultura negra tem sido experimentada com muita riqueza de dados para o Programa de Assessoria à Pastoral (CEDI), sem falar no convívio com especialistas e com aqueles que vivem diferentes expressões de fé, entre as quais o candomblé.

O texto que se segue é fruto do primeiro seminário que o Programa realizou, e traz elementos bastante elucidativos sobre a temática

VISÃO DE CONJUNTO

Uma cultura negra?



O tema é complicado. Existe ou não existe cultura negra? Vou pegar a provocação, muito interessante, que me fizeram. Hoje estava refletindo de novo

sobre isso, depois de ter escrito um livro sobre o assunto. O livro vai se chamar *Águas do Rei*, e trata um pouco do problema, assim como de uma tentativa de construção de uma espécie de teologia negra, elaborada a partir de meados do século passado. Não uma teologia explícita, mas um pensamento sobre

o sagrado, que tem uma repercussão muito interessante.

Começarei mesmo pela questão da cultura negra. Primeiro, vou à raiz do problema: Desde quando estamos nos perguntando se existe cultura negra no Brasil? Desde quando nos indagamos sobre a realidade de uma possível cultura negra?

No caso brasileiro, me parece que isto tem uma marca, uma data relativa. É nos anos de 1970 que o movimento pan-africanista chega ao Brasil com vigor, por intermédio de líderes do movimento negro brasileiro que entram em contato com líderes americanos, africanos e do Caribe. A partir de uma provocação política, portanto, propõe-se a idéia de uma cultura negra. Essa cultura seria o que consolidaria a união política de todos os descendentes dos negros africanos; ela é que viabilizaria o plano político pan-africanista.

Isso começa a ser teorizado em diversas partes do mundo: na África, nos Estados Unidos, entre nós. Vou lembrar dois nomes dos que pensam sobre isso entre nós: Abdias do Nascimento e Elisa Larkin do Nascimento, mulher dele. Elisa escreveu um livro, *Pan-africanismo na América do Sul*, que é muito importante para a abordagem da questão. De um modo geral, o pan-africanismo quer construir uma identidade negra que permita a conversação entre negros de todas as partes do mundo.

Há uma intensa procura do que representaria a substância dessa identidade. Quando a gente diz "a substância dessa identidade" já vê que há certa contradição no projeto — se a gente pensar do ponto de

vista socioantropológico. Desse ponto de vista, uma identidade não tem substância alguma. Uma identidade é uma relação opositiva. No entanto, dá-se um movimento de procura pela identidade negra, um movimento, a rigor, político: trata-se de fazer oposição a uma opressão muito concreta, muito real em toda parte do mundo, que se abate sobre os negros. Uma opressão identificada com o imperialismo branco, com o colonialismo branco — e também com a teologia branca, a catequese branca.

Nos anos de 1970, isso pega fogo no Brasil, sobretudo em São Paulo, Campinas, Rio de Janeiro e Salvador. Há um surgimento da questão. E a nova questão política é a questão da opressão étnica, da identidade étnica.

Isso agita a juventude. Por um lado, há um movimento parecido com aquilo que os sociólogos chamam de "Movimento de Juventude", que se exprime com a explosão do rock pelo mundo, com toda uma "cultura de juventude": na esteira do rock, elabora-se todo um estilo de vida, criam-se ideologias... Ora, o que acontece, nos anos de 1970, na Bahia, no Rio e em Campinas, principalmente, é também um movimento cultural de negros, apoiado na música: é o que a gente chama a "onda do black". É uma descoberta... Um movimento de juventude: aqueles que se mobilizam são muito jovens, e se mobilizam cantando e dançando, fazendo festa e protesto, festa-protesto. Mobilizam-se também questionando e procurando uma identidade, um passado, uma história: procurando saber quem são.

Vou contar uma experiência minha. Volto a Salvador nos fins de 1970, e sou convidado, por uns amigos da Liberdade, que formaram um bloco de carnaval, o Ilê Ayê, famoso. A gente se conhecia, tinha amizade... "Você é antropólogo, vem fazer uma conferência para a gente aqui no bloco". Foi a conferência mais complicada e a mais invulgar que já fiz na vida, porque era no meio da rua, numa praça na Liberdade, num tablado onde as pessoas subiam para cantar e dançar. Depois de muito samba, muita farra, muita cantoria e algumas cachacinhas, fiquei sentado naquele tablado, cercado de microfones. Fui apresentado como se fosse um cantor: "Agora nosso amigo, o antropólogo, vai falar para a gente da cultura negra". Foi a primeira complicação em que me vi com essa tal cultura negra. "Como saio desta situação? Estou rodeado de amigos da Liberdade que descobrem de repente que são pretos, que são bonitos; descobrem a própria dignidade, a própria riqueza cultural, e querem que eu lhes fale disso".

Usei um truque. Comecei a contar para eles a história do Rei Ghezo, o rei ewe que tomou a cidade de Ketu. Isto para falar de dois povos históricos, de "história quente", como diz o Levi-Strauss, de civilizações poderosas, complexas, negras, que entraram em conflito. Os garotos negros de Salvador aprendem na escola, no secundário, sobre a Tomada da Bastilha, mas não ouvem falar da tomada de Ketu.

Ora, quem percorrer Salvador, verá centenas de casas que se dizem "Casas de Ketu", milhares e milhares de pessoas, que dizem: "Nós somos filhos de Ketu". De certo modo, Ketu é a cidade que mais se reproduz em Salvador. Escolhi falar de Ketu por isso. Resolvi contar um pouco da história que não tinha chegado a eles, mas que lhes pertence. Falei do Rei Ghezo,

da cidade de Ketu. Isso provocou um enorme interesse.

Depois vieram questões muito políticas: "O que você acha da Princesa Isabel?"; "O que você acha do Ventre Livre?"; "O que você acha da situação dos negros aqui na Bahia, da miséria que a gente sofre, este racismo *brabo*?"; "O que você acha dessa coisa do branco excluir a gente de tudo?". Foi um negócio meio confuso, porque eu me sentia numa espécie de limbo: sou obviamente mestiço, e é uma experiência curiosa ver-se oscilar numa classificação étnica.

A propósito, contarei outra historinha antes de entrar no tema propriamente dito. Uma vez em Palmares, numa reunião do Memorial Zumbi, sentei-me entre um negro americano, líder de movimentos negros dos Estados Unidos, sobrevivente dos *black panthers*, e um líder do movimento negro da Bahia, meu amigo. Este me tratava como branco; e o *black-panther* tratava-me como negro. Eu era negro para um e branco para o outro. Apreendi alguma coisa, em tal situação, sobre a oscilação da identidade negra, sobre a oscilação da cultura negra.

Existe ou não a cultura negra?

A questão da identidade

Primeiro, a gente já sabe qual é sua origem. Esta indagação não nasce sem tempo histórico, mas num determinado momento, a partir de uma exigência política. Vou fazer um paralelo aqui com uma coisa bem conhecida de todos nós. A gente sabe que não existe índio. Índio é uma ficção. A esta ficção dediquei grande parte da minha vida, com muita seriedade. Sou fundador de duas ANAÍ: a de Brasília, que acabou; e outra que continua, em Salvador, da qual fui o primeiro vice-presidente e presidente três vezes, e atual conselheiro. Sempre estive muito envolvido com a questão indígena.

Quando digo isso, claro que é de propósito. Sabemos que não existem índios: esse rótulo é completamente inadequado, nasceu de um engano de Colombo e colado sobre povos diferentes, com diferentes culturas, organizações sociais diversas, línguas diversas. Basta lembrar que há 16 povos no Xingu: embora haja uma ecumene xingua e seja possível falar de uma cultura xingua, o fato é que essa cultura se alimenta de uma diversidade extraordinária.

Então quando digo "índios", "os índios", de certa maneira estou corroborando equívocos, até certa altura. Em certo momento, começa a existir um movimento pan-indígena no Brasil, em parte alimentado por aqueles que se preocupam com a questão indígena no País: as ANAÍ, as Pró-Índio, o CIMI, várias organizações que lutam pela sobrevivência desses povos, etc. Elas suscitam, ou ajudam a suscitar nas lideranças indígenas, que são locais, uma reflexão sobre a questão do índio. Aos poucos Raoni, que era um chefe Kayapó, entre outros, tornou-se praticamente um líder pan-kayapó, e depois um líder pan-indígena. Raoni foi, por exemplo, defender os pataxós no sul da Bahia. Assim, muitos índios assumiram uma identidade que começou como uma identidade zero.

Obviamente os índios não sabiam que eram índios; muitos deles ainda não sabem. Descobrem que estão face a face com um opositor que lhes confere essa identidade e descobrem afinidades com as quais constroem a identidade. Hoje, eu diria que essa identidade zero, fabricada heteronômica, passou a ter uma vida autônoma. O índio está sendo criado, agora, pelos próprios índios. Há um projeto de unidade indígena, o qual Raoni, por exemplo, encarnou, e que dá vida à idéia de índios no Brasil. Soma aspirações diferentes de yanomamis, pa-

taxós, kayapós, etc., que vão encontrando pontos de contato.

Se a gente pensar bem, o que acontece com os negros não é diferente. Estes não se sabem negros antes de haver brancos que se opõem a eles. Identidade é uma relação. Não posso ser homem se não há mulheres, não vou descobrir masculinidade nenhuma. Não posso ser brasileiro sem argentinos com quem brigar, sem estrangeiros a quem me oponha. Identidade, na antropologia, na história, nas ciências sociais, é coisa de "saco de gatos", que até hoje se discute muito, numa briga infinita. Mas há um consenso fortíssimo em torno disso: a identidade social, antes de mais nada, é oposição e relação.

Assisti a reuniões na Bahia, organizadas por entidades culturais negras, em que se discutia qual é a essência da identidade cultural negra, a essência do negro, em última análise. Numa dessas reuniões havia três antropólogos, dois de acordo — quase um milagre — contra um terceiro, é claro. Ou melhor, outra: a doutora Juanita Elbein dos Santos, que é também uma sacerdotisa de candomblé e uma ativista. Embora pessoalmente seja uma judia argentina, ela se tornou nagô na Bahia. Casou-se com um grande sacerdote nagô, o Alapinim. Ela é o cérebro antropológico de um grupo expressivo: a Sociedade de Estudos e Cultura Negra do Brasil (SECNEB), que "pilota", por assim dizer, um projeto cultural, teológico e político de construção da identidade negra.

Em tal reunião discutia-se, pois, qual a essência da identidade negra, a essência dos negros. Os dois antropólogos que aí se opunham à posição da doutora Juanita eram Peter Fry e eu. Estávamos de acordo em que a discussão não fazia sentido, porque essa história de essência negra, ou essência branca, ou essência amarela, ou essência brasileira, não dá muito certo.

Embora reconhecendo isto, tínhamos muito respeito pelo projeto político que gerava tanta angústia e procura por uma identidade negra, por várias razões, entre as quais vou citar três. A primeira é que essa demanda parte de um desejo de justiça; e a justiça é criativa e paridora; ela, a mãe luminosa, sempre dá muitos filhos brilhantes.

A segunda razão de nosso respeito é que o objeto de tal procura não era uma alegação vazia: os negros estiveram no Brasil, na América, durante muito tempo, nas condições mais terríveis e perversas a que pode ser submetido o ser humano, e, no entanto, fizeram uma obra intelectual, construindo este país não só com o seu trabalho, mas com sua inteligência, criando interpretações do mundo muito interessantes.

A terceira razão é que há pontos de apoio histórico para falar, não diria em uma cultura negra com esse caráter substancial pretendido pela doutora Juana dos Santos, mas numa cultura negra como projeto. E nenhuma cultura é mais do que isto, um projeto, uma busca; há sempre um lado de tentativa na cultura, que é o mais valioso. É claro que numa cultura há muita coisa inconsciente, a rigor involuntária; esta é uma das suas dimensões. Um discurso involuntário do meu corpo conta sobre minha formação. Basta que eu fale ou ande um pouquinho, e identifica-se imediatamente um baiano. E antepassados dormem na minha língua, formam minhas palavras; pensamentos que não pensei me acompanham e me sustentam: é a minha cultura.

Mas isto morre se não tem um projeto por dentro. Este é mais importante do que as bases sociológicas e antropológicas empíricas em que confiamos para identificar uma cultura. Eu perguntaria: Que bases sociológicas sólidas, indiscutíveis temos para falar numa cultura grega? Falando de gregos, fa-

lamos de povos diferentes em muitos aspectos, e em geral hostis uns aos outros; dificilmente eles se punham em acordo sobre alguma coisa; nunca constituíram uma sociedade só (tiveram uma unidade política imposta à força e praticamente de fora).

Se usarmos um critério rigoroso demais para circunscrever uma cultura com bases sociológicas empíricas, se quisermos amarrar a presença da cultura ao contorno de uma sociedade específica, a uma unidade étnica ou política bem definida, vamos ter uma "peneira" tão rigorosa que não sobrar nada em nossas mãos.

O que é mesmo o negro?

No caso, embora discordando da doutora Juana e dos companheiros daquela reunião, e mesmo achando um pouco engraçado o jogo de procura da própria essência, a gente também tinha esse sentimento de respeito muito grande com o que acontecia lá.

Mas, enfim, a primeira resposta que eu daria à pergunta inicial seria esta, bem crua: Não existe uma cultura negra no Brasil na medida em que mesmo o negro, do ponto de vista bioantropológico, é uma ficção. A cor negra é apenas um traço somático, um fenótipo que pode estar ou não associado com outros na configuração de um genótipo. Pessoas de pele negra podem pertencer a grupos étnicos muito diferenciados, a "estoques" diferentes, a grupos genéticos diferentes. Os fenótipos associados com a idéia física da negritude não são exclusividade de um grupo racial. Sabemos que existem escandinavos de cabelo crespo, sem nenhuma ligação com o negro africano.

Enfim, duas pessoas negras podem ser de origens muito distintas. Não é possível falar em raça negra como uma variedade humana isolada. Falar em negro faz sentido numa situação política na qual ne-

gros se juntam uns com os outros e se opõem a uma parcela da população que não se quer negra, que se define como branca e se aparta do negro. Dá-se, por exemplo, que certo grupo quer o negro apenas como um branco em potencial, quando é benevolente. Quando não, quer o negro para instrumento de trabalho, para gerar riqueza: como subordinado. Tendo-o decidido, constrói, então, uma teoria biológica para isso, ou uma teoria sociológica, uma antropologia inteira para mostrar que o negro não pode ir além de certos limites. Às vezes também se produz uma teologia, para dizer que Deus já fez as coisas assim mesmo.

Claro, há também a atitude benevolente de achar que o negro é um branco em potencial, alguém que até pode ser ocidentalizado.

Um antropólogo nipo-americano, Francis Hsu, diz que etnocentrismo existe em qualquer canto do mundo, mas que o ocidental tem uma singularidade que o torna diferente de todos os outros: é um etnocentrismo de conquista. Se eu sou um kamayurá e você é caraíba ou iawalapiti, eu posso até dizer: "Coitado!", ou achar simplesmente que você não é tão bom quanto eu... Quase tão bom quanto o kamayurá seria iawalapiti: pelo menos seria índio e xinguano; já caraíba é qualquer coisa no limite do humano... Enfim, não fico o tempo inteiro perseguindo você para torná-lo um kamayurá. Não há uma política para "kamayurizar" os outros.

Os negros elaboraram um projeto pan-africanista, de uma identidade negra positiva, porque estavam colocados heteronomicamente numa posição passiva dentro do círculo perigoso de uma identidade zero. Postos nessa situação, descobrindo esse abandono, descobrindo a injustiça que sofrem, eles elaboraram diferentes respostas ao longo

da história do Brasil. Vou falar de algumas.

Uma primeira resposta é a revivalista. Vamos manter, de qualquer jeito, a condição de benguela, ou de ewe, ou de hauçá que temos. Se não claramente, por meio de alguns ritos; por exemplo, nas irmandades católicas. Vamos colocar sob a proteção da confraria católica a nossa verdadeira irmandade que é a dos ewe, dos hauçá ou dos benguelas. Posso tentá-lo de outras formas. Às vezes pega-se em arma para fazer isso.

Vejam os outros. Há uma descoberta da situação comum, de oposição entre "vários" subordinados e "um" que aparece sempre numa posição superior, dominante. Isso leva os "vários" dominados a construir para si uma identidade. Vamos imaginar: Cada um dos que estão ao redor de uma mesa tem uma origem diferente — por exemplo, um é iraquiano, o outro angolano, o terceiro alemão, torcem por times diferentes, professam credos diferentes e assim por diante —, e, de repente, a polícia vem atrás de todos. Depois de um mês fugindo juntos da polícia, tornam-se fraternos, estão comungando fraternalmente, numa participação de idéias espantosa. Lutar contra um opressor comum cria irmandade. É um canal muito bom. Se me permitem uma brincadeira, diria que é um excelente veículo para o Espírito Santo.

O projeto revivalista reacentua oposições étnicas entre os negros e permite também uma manipulação de fora. Claro, havia um interesse dos colonizadores brancos de que a "negrada" não se unisse, porque ela era maioria. Se esse pessoal se junta, se se identifica demais, se esse canal do Espírito Santo é explorado, está perdido o poder dominante.

Eis por que havia no Estado Colonial e no Estado Imperial brasileiro uma política de acentuar divi-

sões. Permitia-se que os negros formassem irmandades; mas a irmandade de Nossa Senhora da Glória era só para os angolas, a irmandade Nosso Senhor dos Passos só para os nagôs, outra irmandade para os jeje... Permitia-se até o candomblé, porque fazendo o candomblé os nagôs opõem, a princípio, os seus orixás aos iniquos dos angolas e aos Vodum dos ewe. Permitiam-se batuque e outras coisas, para acirrar as oposições. Foi assim.

Essa política usa também vários recursos, às vezes contraditórios. O colonizador primeiro tenta fazer *tábula rasa* do negro. Imagine-se o que é alguém deixar todo um país, toda uma tradição, que o diferencia de inúmeros outros, e aportar aqui, onde ele não é nada do que foi: é um negro, simplesmente, nada mais que um negro — e escravo.

Sabe-se que a parca sobrevivência das línguas africanas no Brasil não foi acidental. Foi criada uma situação em que essas línguas não pudessem sobreviver, porque nas grandes senzalas misturava-se gente de propósito: se alofones, os escravos tinham que usar entre si o português, a língua dos amos, como língua franca. Era perigoso ter na senzala só gente iorubafone, ou só falantes de ewe, ou da mesma língua banto. Misturavam ali negros com índios. Era a estratégia de apastamento, de impedir a comunicação, de diferenciar o ladino (o que fala a língua do branco, o latim, o português) do boçal (que "não fala uma língua de gente").

Buscou-se impedir que línguas africanas subsistissem, mas isso nem sempre deu totalmente certo. Sabemos que sobreviveram alguns falares crioulos. É o caso do cafundó, por exemplo, entre outros no Brasil. Conhecemos muito pouco dos negros, de comunidades negras no Brasil. Não temos essa sociologia. Nós temos é uma ilusão muito grande.

Na minha cidade, uma língua negra foi língua franca no século passado e começo deste, no meio da população negra e negro-mestiça: o nagô. Há muito pouco tempo na Bahia se compunha em nagô; havia quem criasse orin, que é uma espécie de poema cantado, em nagô.

Isso mostra que há vários projetos de identificação entre os negros no Brasil, ao longo da história. Há projetos revivalistas que acentuam oposições interétnicas entre negros. O mote de uma revolução de escravos acontecida em Salvador foi "Viva Nagô!", e o programa dos revolucionários incluía eliminar ou subjugar negros de outras origens. Acentuava-se a comunidade dos negros de fé islâmica, opostos a todos os infiéis...

Há também um projeto de encontrar uma comunhão negra; um projeto pouco consciente e claro, talvez, de criar comunicação entre todos os grupos negros, de inventar o negro, a partir do negro.

Há o projeto de tornar-se brasileiro: "Tá bom, sou negro, mas não quero ser mais africano, quero ser brasileiro; quero reivindicar este país que eu fiz. Minha mãe era africana, eu sou crioulo". Ou: "Eu vim de lá, mas quero ficar aqui; eu trabalhei aqui, fiz alguma coisa aqui". De repente, é uma decisão. É o que leva os negros a criarem o culto dos caboclos. Eles usam a máscara do índio, a máscara do nativo, para reivindicar a sua ligação com a terra do Brasil. Da mesma forma, o projeto de volta à África, ou de instalação da África no Brasil. Ou o projeto de criar um Estado não-branco no Brasil (Palmares possivelmente foi isso); ou o projeto de reivindicar o Brasil como coisa negra.

Expressões "católicas" na cultura negra

Tentei caracterizar a questão da cultura negra, em resposta à pri-

meira pergunta. Vou passar agora a uma dessas respostas. Acho que é muito interessante para aqueles que têm a preocupação ecumênica. Trata-se de uma resposta que está hoje em discussão. Esse problema teológico está agitando os negros, e está sendo muito vivido na carne.

Antes de mais nada, sou obrigado a destacar o papel dos nagôs. Hoje quando pegamos os livros brasileiros de antropologia encontramos uma crítica dura, e em grande parte correta e séria, ao nago-centrismo que prevaleceu no estudo dos negros no Brasil a partir de Nina Rodrigues.

Nina Rodrigues estava numa cidade em que a comunidade negra era dominada pelos nagôs. Nina era racista, tinha uma teoria racista. Não era um tipo de racismo de má-vontade, pois era um sujeito bom. Pelo que se lê, foi capaz de estabelecer relações muito cordiais e honestas com os negros que conheceu, gostava deles, mas estava convencido de que eram inferiores. Devia lamentar que a natureza tivesse feito assim... mas, era o que a ciência do seu tempo dizia. Nina achava mesmo que os negros, embora todos inferiores aos brancos, formavam entre si uma escadinha em cujo topo estariam, no caso baiano, os nagôs, que tinham uma civilização difícil de negar: vinham de cidades, tinham um Império, um Estado, uma organização social complexa.

Nina não conhecia nada sobre as civilizações bantos. Achava que o banto era gente atrasada, tribal e rural, incapaz de vida urbana e muito inferior aos nagôs. Ele iniciou também o estudo do candomblé, uma forma de culto muito bonita, a qual atraiu muito as pessoas pela beleza da liturgia. Isto originou certo *snoob*.

Com o fascínio do candomblé nagô, nos estudos da religião afro-brasileira, as pessoas ficaram cegas para ver outras contribuições

culturais negras. Minimizou-se a presença banto. O nome banto refere-se a uma classificação lingüística. Foram basicamente os sul-equatorianos falantes de línguas tu que povoaram em massa o Brasil até o século XVIII e parte do XIX. É claro que eles eram repostos. Uma das vantagens econômicas do escravo da época era serem eles de fácil reposição pelo tráfico negreiro. Morriam muito cedo, porque não se economizava a sua força de trabalho. Eles se gastavam, mas o estoque humano se renovava com facilidade, pela troca por açúcar e por fumo.

Os bantos civilizaram o Brasil. Construíram este país, tanto material como espiritualmente. Eles têm um pensamento bonito. Todos conhecem os trabalhos de Turner, por exemplo, sobre a civilização banto. Quem não admira a metafísica banto, que impressionou tanto os antropólogos? a sutileza do pensamento banto sobre o tempo, que inspirou trabalhos tão bonitos de antropólogos e filósofos? Ora, eles fizeram uma construção intelectual neste país, trouxeram para cá modos de pensar, valores de religião significativos. Na umbanda, que triunfou poderosamente aqui, há certo revivalismo banto, meio oblíquo, atravessado, com uma consciência infeliz dessa origem, mas mesmo assim tem presente a força do pensamento banto. E eles foram ignorados, foram deixados de lado pela antropologia, pela história dos negros.

Acho até que hoje criou-se outro escrúpulo, outro preconceito. Hoje os estudiosos no Brasil têm medo de falar de nagô, de reconhecer a influência marcante que os nagôs tiveram aqui, até mesmo no Rio de Janeiro, a partir do fim do século XVIII e no século XIX praticamente todo, quando o tráfico de sul-equatorianos já era mais difícil e passou-se a trazer mais gente da costa ocidental da África.

*Não existe uma cultura
negra no Brasil, na
medida em que mesmo
o negro, do ponto de vista
bioantropológico,
é uma ficção*

No século passado, deu-se ainda um conflito entre dois grandes povos irmãos, o ewe e o ioruba. Os ioruba formaram um império efêmero, com a hegemonia de Oyó. Os povos iorubafones são muito parecidos com os gregos, com esse negócio de ter pequenas cidades-estado que nunca se entendem e estão sempre brigando. Acho que o Império do Alafin concretizou um dos poucos momentos de precária, relativa unidade nagô, de grandes grupos nagôs. A cidade de Oyó tornou-se hegemônica numa vasta extensão, mas logo se iniciou um conflito muito grande com o império ewe que se estava formando. Aí os brancos intervêm, e lucram com essa guerra, porque servidos por ela, penetram e dominam os dois, e adquirem grandes levas que trazem como escravos para a América. Daí essa grande diáspora da costa ocidental africana para o Brasil. Principalmente de nagôs que chegam mais inteiros, até com colégios sacerdotais. Por isso é que o rito nagô floresce principalmente no Rio, na Bahia e até no Rio Grande do Sul.

O culto nagô toma duas direções históricas. Até certo momento mantém-se como um culto de linhagem, etnicamente exclusivista (aproximadamente até meados do século passado; não há dados precisos). Mas curiosamente, no fim do século passado e começo deste, acontece algo que eu chamaria de "Revolução Paulina" no candomblé. Não foi assim um "Concílio de Jerusalém", mas, no momento, eles deixam de lado essa diretiva de ex-

clusividade étnica no culto e começam a aceitar que se iniciem pessoas de várias origens. Não se exige mais ser de origem nagô. Começam a aceitar até brancos: qualquer pessoa, de qualquer origem pode ser afiliado aos orixás. Assumem uma atitude, no sentido etimológico do termo, católica, pois caminham no sentido de universalizar sua religião.

Quem primeiro assinalou isso foram dois antropólogos: Manuela Carneiro da Cunha e eu. Manuela trabalhou com os *brasileiros* nagôs, os retornados. Houve uma época em que o Império brasileiro alimentou a idéia de devolver negros para a África. Havia muita preocupação quanto a que tipo de povo iríamos ser, tão "contaminado" de negros. Dizia-se: com tanto sangue inferior, nunca este Brasil vai dar certo. Neste ponto, Nina Rodrigues é lamentável. Ele dizia: "Por mais simpatia e amor que tenhamos por essa gente sofrida, por mais misericórdia que sintamos, a verdade é que eles desgraçaram o Brasil". Não são estas as suas palavras exatas, mas ele o disse num solene parágrafo, muito citado. É uma coisa triste. Não o conheci pessoalmente, me parece que era um homem bom. Sua tragédia era o preconceito. Ele achava que fazer candomblé era barbárie, mas que o negro tinha direito à sua barbárie, e a polícia agia muito mal em reprimir, negar a essa gente a liberdade de culto. Nem todo mundo tinha o espírito benevolente de Nina Rodrigues.

Foi coisa discutida no Parlamento nacional fazer uma espécie de "Libéria" brasileira. Pensou-se mesmo em devolver os negros, e em troca mandar buscar brancos da Itália, da Alemanha, e até brancos com origem "menos elevada". Entretanto, tinham direito ao país que fizeram, mas foram expulsos, exilados.

O sincretismo prático

Quando chegam à África, em país ioruba, fazem uma política curiosa e alucinante, à primeira vista. Diante dos outros nagôs, eles dizem que são brasileiros: "Nós que somos brasileiros nos diferenciamos do pessoal da terra, que é atrasado". Eles não fazem isso sempre. Aí está uma das coisas terríveis dos nagôs "retornados": eles conseguem ser brasileiros e, ao mesmo tempo, quando isso lhes interessa economicamente, politicamente, ser de novo, homens de Ibadan, Badagri, Abeokutá. "Eu sou brasileiro, mas quando preciso de meu povo, do pessoal aqui da costa, eu grito: 'sou nagô, de tal cidade, de tal lugar; a minha linhagem, a minha cidade tem que me apoiar'".

Para dizer que é brasileiro o sujeito tinha de mostrar que era. Se a gente vai à Europa, na primeira reunião de "cucarachas" fazemos um samba. Assim, os retornados tinham que mostrar algumas marcas da sua brasilidade.

Identidade é uma invenção: a gente seleciona alguns traços e compõe uma identidade — pelo menos é nisso que acredita Manuela Carneiro da Cunha, e por isso eu a critico um pouco, apesar de reconhecer que, até certo ponto, ela tem razão. Os brasileiros nagôs exibem traços de identificação, como fazer a festa do Bonfim, "comer natal" (é a expressão que eles usavam; tratava-se de fazer uma ceia de natal, com muita comida. Até hoje existem lá comunidades *brasileiras* que "comem o natal"). Repetem festas baianas, porque, sobretudo, a maioria dos retornados é baiana, mas gente do Rio também.

Entre esses traços, eles alegam o catolicismo e chamam até um padre, pois têm dinheiro, tornam-se poderosos até certo ponto, e saem em busca de missionários, pois brasileiro é católico. Ao padre, eles dão uma dor de cabeça terrível, porque são católicos para não ser

nagôs como quaisquer outros, mas não abandonam os orixás e o culto aos antepassados. Isto leva os missionários ao desespero. Por outro lado, os brasileiros nagôs não queriam que os missionários catequissassem mais ninguém, para não tirar-lhes a singularidade. Isto é uma coisa curiosa: essa religião universal não consegue ser universal lá. Mas aqui, eles universalizam a religião. Manuela foi a primeira a notar essa contradição.

E aqui vou falar um pouco de nossa discussão, muito incipiente. Ela escreveu o livro e eu fiz-lhe uma crítica, mas não a publiquei ainda. Creio que ela acertou no essencial, partindo da seguinte ponderação: para falar em religião universal exigem-se alguns critérios. É preciso que o Deus não seja exclusivo do grupo e que o grupo não seja exclusivista. Ela chega a isso criticando um africanista, chamado Robin Horton, para quem, com os muçulmanos e os cristãos, a religião universal chega à costa da África e se afirma monoteísta.

Quando abraço o islamismo, ou uma confissão cristã, abraço a idéia de que há um Deus só e de que ele é de todos, universal. Mas, argumenta Manuela, os brasileiros nagôs, os retornados, afirmaram-se católicos empenhando-se em marcar diferenças relativamente aos outros, a partir do catolicismo. O catolicismo é para eles uma linguagem da diferenciação e é transformado numa religião étnica, de grupo. Foi “des-universalizado”. Em vez de abraçarem a religião universal, eles “des-universalizaram” o catolicismo.

Já aqui no Brasil, a religião tradicional dos nagôs se universalizou, diz ainda Manuela, simplesmente pela expansão (partindo do princípio da admissão de qualquer pessoa, de qualquer origem étnica), e não pelo canal do monoteísmo.

Acho que ela está errada neste ponto, não conhece suficientemente o candomblé. O povo do candomblé é monoteísta, ou pelo menos pode deixar tantas dúvidas, com absoluta sinceridade, sobre monoteísmo e politeísmo quanto os católicos deixam numa pessoa, num antropólogo, que estude essa religião de fora. Se você perguntar ao pessoal do candomblé sobre Deus, ouvirá que “Deus é um só”. Mas, e os orixás? “Os orixás são os filhos dele, os intermediários dele” — responderão. “Orixá é santo”. É uma solução católica, em termos tipológicos. Trata-se de um monoteísmo curioso.

O universalismo no candomblé: historinhas

Vou agora contar três historinhas para ilustrar essa coisa do “catolicismo” e do universalismo do candomblé.

Há pouco tempo chegou a Salvador um sueco, Iohan Boglar. Ficou muito meu amigo. É professor de educação física e expressão corporal numa universidade da Dinamarca. É um sujeito muito expansivo, brincalhão, o contrário do estereótipo sueco. Deu-se muito bem na Bahia. Com uns seis meses de Bahia, indo aos terreiros, vendo a dança, conversando com ialorixás, fascinado, ele quis fazer santo. Jogaram os búzios para ele, e disseram-lhe: “Você é de Oxóssi”. E aí eu fiquei esperando para ver como esse negócio se desenvolvia. “Um sueco de Oxóssi é demais!”, pensei comigo.

Depois ele voltou para a Dinamarca e abriu um terreiro. O pai-de-santo disse: “Perfeitamente, não tem problema. Aliás, eu acho que Oxóssi quer isso mesmo. Para você vir de tão longe, bater aqui na Bahia, na porta da minha casa, é porque Oxóssi lhe agoniou muito. Ele está lhe marcando com a ponta da flecha, e é melhor você fazer. Mas não se agonie, pense”. E acres-

centa ponderações práticas: “A vida de gente de santo é complicada. Como vai fazer na sua terra?”. A questão étnica não entrou em discussão, o fato de ele ser sueco não foi problema nenhum.

Hoje tem terreiro de candomblé em Portugal, Itália, Uruguai, Argentina, Inglaterra. Tem centro de umbanda em praticamente todo o Cone Sul. Iyá Juanita é argentina, e tem um posto alto no candomblé. Aqui no Rio, existe uma mãe-de-santo muito interessante: Gisele Binon-Cossard, uma francesa, que era casada com o embaixador francês. É uma brilhante antropóloga, e fez a melhor descrição do rito de candomblé que até hoje alguém conseguiu.

Outra historinha. Esta é mais de encabular. Quando Roberto Freire se candidatou à presidência da República, ele foi a Salvador e, naquela coisa de partido comunista, ponderou que tinha de fazer uma média, pois baiano é religioso demais. Uma turma do Partido aconselhou: “Vá visitar o cardeal, assim você mostra que é um sujeito aberto à religião”. Ele visitou o cardeal. Mas outra turma ficou insatisfeita: “A religião mais popular aqui é o candomblé. Você tem menos de duzentas igrejas em Salvador e mais de dois mil terreiros. Você tem de visitar um terreiro!”.

Escolheu-se o da Casa Branca. Este terreiro fez uma campanha muito forte para reaver o seu terreno, que tinha sido em parte tomado pela especulação imobiliária. Instalou-se um posto de gasolina lá. Ora, a Comissão de Defesa da Casa Branca é brilhantemente ecumênica: estão lá d. Timóteo, Fernando Santana, gente de todas as origens, mesmo comunistas.

Lá se foi então Roberto Freire visitar o terreiro da Casa Branca. Foi uma cerimônia muito interessante. Havia uma grande mesa, enfeitada com uma toalha branca, com flores. Ele ficou ali sentado,

rodeado pelos ogãs e pelo povo do “Partidão”, e a mãe-de-santo solenemente no seu trono, cercada pelas iyá, diante da coroa de Xangô. E tome discursos. Freire fez a saudação, não sabia direito o que dizer. “Vocês sempre foram perseguidos, nós também, nós comunistas sofremos o diabo...”. Foi um discurso por esse lado e ganhou a simpatia do pessoal. Mãe Tatá olhou para ele e perguntou: “Você é de quem, meu filho? Parece que é de Iansã... ou de Xangô?”. “Em Recife já me disseram que eu sou de Iansã”. E começou aquela conversa meio extravagante, meio confusa.

De repente, para complicar mais as coisas, apareceu um senhor na porta e disse que queria falar com a mãe-de-santo. Ela disse: “Ah, meu filho, você também é comunista? Pode entrar, porque hoje aqui está cheio, e fique à vontade”. Ele retrucou: “Não, meu caso é outro, é particular com a senhora”. “Então espere naquela saleta”. E continuou a cerimônia, com mais discursos, uma despedida interminável.

Até que Roberto Freire saiu. Aí foi-se atender o rapaz que estava lá, coitado, esquecido na saleta. Eu tinha ficado para conversar um pouco com a mãe-de-santo e com o Agnelo, um ogã, presidente da sociedade que toma conta da Casa, e assisti à entrevista. O rapaz disse: “Olha, estou com um problema e vim pedir para a senhora me ajudar. Sou de São Paulo, sou empresário”. E contou a história dele. Contou que foi à Índia por conta de um empreendimento, e lá lhe aconteceu uma coisa grave que ele não quis explicar. Só falou que sua vida ficou muito complicada. Um amigo indiano sugeriu-lhe oferecer um sacrifício num templo. Fez isso e tudo deu certo. Ficou numa boa. Depois, voltou para São Paulo. Passado algum tempo, sentiu-se agoniado, com o desejo de dar outro presente à divindade que lhe ti-

nha feito bem. Mas achar um templo dessa divindade em São Paulo era impossível. Foi então que ele leu uma reportagem sobre a Casa Branca.

Não sei qual foi o raciocínio, mas o homem achou que hindu e nagô davam na mesma. Provavelmente considerou que uma coisa é tão esquisita quanto a outra. Eis por que foi à Bahia. Depois de explicar-se, narrando isso tudo, falou à mãe Tatá: “Estou com um presente para dar a essa entidade. Como faço?”. Ela resolveu rápido: pediu ao moço para dizer o nome do santo da Índia ao ogã e ordenou a este: “Agnelo, pegue o pacote na mão do moço, leve na Casa de Exu e entregue”. De fato, Exu tem o título de portador de oferendas; ele é representado também como o Deus viajante, que conhece todas as línguas. Assim, mãe Tatá presumiu que ele não teria dificuldade de encontrar um colega indiano e lhe fazer a entrega de uma oferenda.

O sujeito voltou para São Paulo muito feliz, com o seu problema resolvido. O pessoal da Casa Branca achou aquilo perfeitamente normal; e quem ficou de cabelo em pé fui eu. Mas, enfim, teve um desdobramento ainda: o sujeito voltou à Índia e de lá escreveu para a Casa Branca mandando postais com retratos de templos. Havia um muito bonito, com umas deusas lindas esculpidas na frontaria. Meu amigo Agnelo comentou: “Agora é que Exu não volta mais!”.

A questão dos “convênios” santos/orixás

Contei essas histórias para dar a entender que realmente é sério o ecumenismo do candomblé. Quando mãe Tatá fazia sua conjectura sobre o possível orixá do Roberto Freire, ela falava sério. Sabia perfeitamente que era ateu. Isto não lhe diminuiu o apreço, ela o achou um sujeito muito bom, muito simpático. Pensou: “É ateu lá para ele,

para mim é filho de Xangô, filho de Iansã”. Como quem diz: “É uma interpretação que eu faço e pode ser compatibilizada com qualquer outra, ou pelo menos não precisa entrar em conflito com outra”. Isso é perfeitamente possível no candomblé, na ótica do “catolicismo” do candomblé, que é bem diferente do catolicismo mesmo.

A religião dos orixás é totalmente não exclusivista. A pessoa pode ser do candomblé e fazer sacrifícios para Kamadeva; ou ser teólogo dominicano, ou protestante. Com que explicação? Eles têm uma explicação teológica: dizem que a religião (a confissão religiosa) faz parte do destino que é dado a uma pessoa quando nasce. Um ponto de partida é uma reflexão monoteísta: há um grande Deus que sobrepára a tudo isso, a todas as diferenças religiosas, e pode ser encontrado por muitos caminhos. Mãe Tatá não quis saber como era o ritual de um Deu, não perguntou nada ao moço, e também não se escandalizou por ele ter feito sacrifícios para um “orixá” de tão longe; achou que ele devia mesmo fazer aquelas obrigações.

O povo do candomblé faz o quê? Celebra a missa para o santo que tem “convênio” com aquele orixá da festa. Isso me leva a outra historinha, que é bem rápida.

Uma vez eu estava meio impaciente a conversar com um amigo paulista que queria entender a festa do Bonfim, entender que confusão era aquela: trio elétrico, batucada, gente derramando água na cabeça para Oxalá. E eu quis explicar, mas depressa, sem muita complicação teológica. Disse o seguinte: “Oxalá, na Bahia, tem “convênio” com o Senhor de Bonfim”. Um babalorixá estava perto, e fiquei receoso de que ele me considerasse irreverente. Nada! Pouco tempo depois, encontro esse mesmo babalorixá explicando para alguém que

“Oxóssi tem ‘convênio’ com São Jorge”.

Pan-africanismo; sincretismo e não-sindicalismo

No presente momento está emergindo a consciência política pan-africana, a penetração dos movimentos negros nos terreiros, a conscientização do problema do negro, a necessidade de opor negro a branco. Começa a haver uma movimentação de pessoas jovens, também em terreiros, no sentido de um exclusivismo étnico não rigoroso, que separe as pessoas por sua origem. Não existe essa posição de que só pode fazer santo nagô quem for de origem nagô, mesmo porque, com poucas exceções, ninguém sabe quem é ou não de origem nagô. Às vezes, já é difícil saber quem é branco ou quem é negro.

Mas afirma-se que é preciso separar, excluir totalmente, a ligação que o candomblé teve com outras religiões, no caso a religião católica. Isso divide radicalmente os nagôs da Bahia em dois grandes centros teológicos, digamos assim, que sustentam posições antagônicas. As pessoas, por vezes, se querem muito e se respeitam, mas discordam nisso.

De um lado, destacam-se o Alapinim (o mestre Didi), e mãe Stella, com todo o pessoal ligado ao terreiro do Axé Ilê Opô Afonjá, que se originou da Casa Branca (assim como o Gantois). No Opô Afonjá há uma ruptura com o sincretismo, condena-se o sincretismo: “Santo de igreja pra lá, e candomblé pra cá. Não vamos mais fazer missa para santo por causa de orixá. Não vamos mais dizer que a gente tem aqui uma seita, mas a religião é a católica. Vamos separar. Uma coisa é a religião católica, outra coisa é a religião de negro”.

Do outro lado, está o pessoal da Casa Branca e do Gantois, que se recusa a abandonar o famoso sin-

cretismo, mesmo concordando em alguns pontos com a crítica desenvolvida na teologia de mãe Stella e mestre Didi. Concordam quando eles dizem, por exemplo: “Que negócio é esse? Não é uma humilhação eu dizer que a religião é a católica, e tem uma seita subordinada que é o candomblé? Isto é um absurdo, não faz sentido”. Mesmo concordando em que isso tem originado grandes equívocos, o pessoal da Casa Branca defende o sincretismo. No começo, eu não entendia essa tese. Eles dizem: “A gente conserva este negócio, faz missa para orixá, e é católico, porque os antigos fizeram assim”. Eu achava isso uma coisa estranha. Pois os defensores dessa tese admitiam que “os antigos” fizeram assim para enganar: “Branco não queria que se cantasse para Ogum, então eles cantavam para Santo Antônio de dia e de noite batiam atabaque”. Uma fraude piedosa. Mas então — eu me perguntava —, por que conservar essa *pia fraus*? Não seria melhor acabar com a fraude estratégica de vez, já que ela não é mais necessária?

Mas os defensores do sincretismo têm um argumento precioso, que só depois vim a entender. Para eles, o sincretismo não foi só um arranjo, foi uma descoberta. Os antigos descobriram ligações entre uma religião e outra, e as exploraram. Alguns dos nagôs da Bahia não querem abandonar essa descoberta. Eles fizeram uma opção teológica, assim como mãe Stella fez outra, numa caminhada revivalista. Pois mãe Stella traz sacerdotes africanos, professores nigerianos para fazer conferências ou ensinar nagô no terreiro, ensinar a ciência nagô. É uma teologia revivalista: “Vamos voltar a ser nagôs, voltar ao culto original de Xangô”.

Aninha, a primeira antecessora dela, criou lá no Opô Afonjá o ministério dos obá de Xangô, trazido por um sacerdote brasileiro que

viajou, foi a Oyó, e na volta reimplantou aqui a instituição. Hoje, esse projeto revivalista passa por uma recusa ativa e irritada, hostil ao cristianismo. “O cristianismo é opressão, nos evangelizaram a chicote; os nomes de santo que nos deram, foram postos à força, em lugar de nomes tirados”. É um argumento terrível, porque é verdade. Os escravos se tornavam, ao mesmo tempo, cristãos e mercadorias. Quando eram batizados, sofriam a perda do antigo nome. Como diz um belíssimo poema de Nicolás Guillen, qual seria o nome do meu avô? Qual seria o nome dele, esse nome que trocaram por Paulo, por Antônio? Qual o nome desse pobre homem de quem tiraram tudo, até o nome? Para mim, isso é muito tocante, porque sou de origem negra. Isso aconteceu com meus avós. Eles perderam tudo, até o nome. Hoje eu ganhei um nome. A Casa Branca me deu um nome e fiquei muito emocionado: senti como se recuperasse uma história perdida. Mesmo que seja num tempo imaginário, é recuperar uma história perdida.

O argumento de mãe Stella é profundamente respeitável, convenhamos: “Eu quero agora que me respeitem em minha religião, assim como eu respeito as outras”.

Lembro também a declaração de uma pessoa que não é da mesma linha de mãe Stella, é da Casa Branca, mãe Antonieta. Ela fez, um dia, uma declaração bonita e muito dura a propósito desse assunto. Quando saiu uma coisa qualquer do cardeal da Bahia sobre a “pobreza espiritual” das religiões afro-brasileiras, resultado, segundo ele, de falta de educação religiosa, mãe Antonieta comentou: “Por que ele não cuida da Casa dele? Eu não saio caçando gente para a minha Casa. Eu não digo que quem vai na igreja vai para o inferno. Eu não obrigo ninguém a vir aqui; também não pergunto: ‘Meu filho, você é

católico? Você é protestante?”. Para mim, é uma pessoa que precisa de ajuda, e eu vou ajudar. Não trago amarrado, mas ajudo sem perguntar qual é a religião”.

Há, portanto, duas posições nessa discussão teológica. Numa, está o pessoal do Opô Afonjá; na outra a Casa Branca. Esta não defende sua linha muito explicitamente, não tem uma teologia explícita. Às vezes, é muito difícil entender, porque eles pouco falam sobre este assunto. O rito nagô é muito difícil de estudar, até porque a transmissão de conhecimento é considerada perigosa, envolve compromisso com a divindade. Se revelo a outro alguma coisa de Xangô, eu crio uma relação entre ele e Xangô, uma relação que pode ser perigosa se ele não souber lidar com isso. É difícil.

Mas a tenacidade com que eles, da linha da Casa Branca e Gantois (tomo os dois terreiros como símbolos), preservam a idéia do sincretismo se explica pelo sentimento de que o sincretismo é uma criação teológica. “Os antigos fizeram isso, e o que eles fizeram está certo, não foi sem fundamento”. Então: “alguma coisa Santo Antônio deve ter a ver com Ogum”. Em última análise, é isso. As explicações são sempre *a posteriori*. A pessoa pode justificá-lo dizendo que “Santo Antônio era de Ogum”; ou então: “Ele deu esse nome lá para os brancos, para a gente ele deu o nome de Ogum”. Existe uma teologia do sincretismo, sem dúvida nenhuma.

Falei até aqui sobretudo sobre candomblé, mas há uma segunda revolução que acontece no Rio de Janeiro: a revolução da umbanda. É muito mal compreendida, porque é muito complicada.

Facciosismo, idealização e conflitos internos

Os movimentos negros, a partir dos anos de 1970, conseguem expandir

um pensamento pan-africanista, mas têm uma série de problemas complexos. Em primeiro lugar, há um facciosismo espantoso dentro do próprio movimento. A gente tem uma brincadeira na Bahia. Quando encontra quatro pessoas do movimento negro, quatro negros “da pesada”, a gente já pode garantir que conhece, pelo menos, cinco correntes e seis facções do movimento negro.

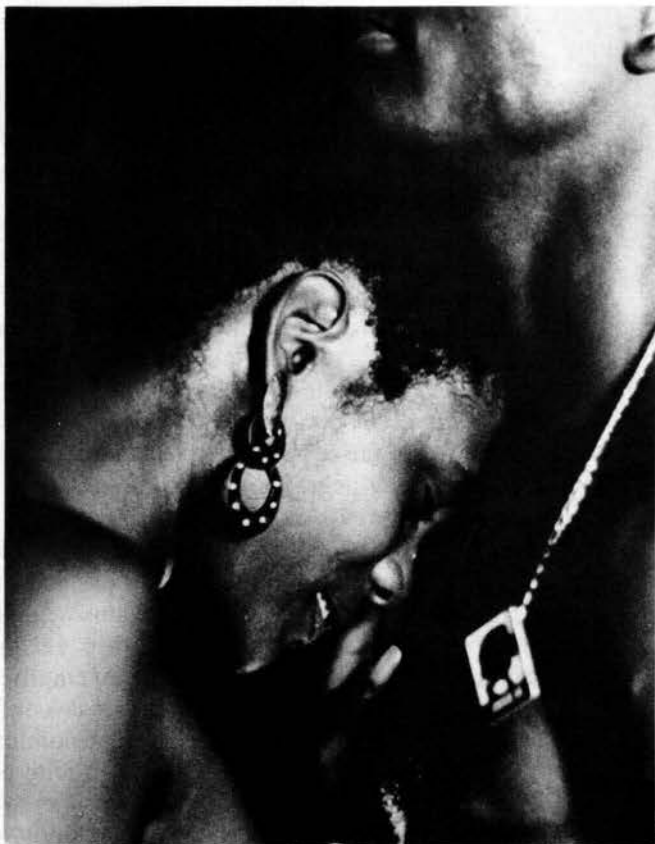
Como eu disse, é um movimento que também está muito embasado em jovens. Não é que não haja maduros e velhos nas lideranças importantes, mas trata-se basicamente ainda de um movimento juvenil. Mesmo aqueles líderes que já estão mais maduros, continuam tendo um comportamento juvenil. São sociologicamente jovens.

Por outro lado, o intelectual negro tem muito pouca oportunidade de expressão, tem que disputar o espaço cultural de outras pessoas. Um intelectual negro, pobre, de fa-

vela, com pouco acesso à universidade e a outras instituições, para afirmar-se, tem que disputar muito, tem que brigar, abrir o caminho na base da foice. E essa é uma das razões desse facciosismo, sem dúvida.

Vejo outra razão para isso. Eu próprio sou ligado ao movimento negro. Fui fundador e sou integrante do Memorial Zumbi, com o qual tenho uma ligação grande. A gente tem de reconhecer que o movimento negro se fundou muito numa cultura de ressentimento. Por justa que seja a causa negra, sabe-se que ressentimento é pouco produtivo. Quando não se ultrapassa a barreira do ressentimento, é muito difícil ordenar uma atividade política profunda. Isso alimenta o facciosismo.

Os jovens do movimento negro se politizaram recentemente e fizeram uma descoberta de sua consciência negra. Muitos estão assim como “novos ricos” dessa consciência, e um pouco desorientados.



JR Ripper

Apresenta-se a questão da legitimidade, que chega a ser angustiante, pelo que há nela de contraditório: Quem é que realmente representa a comunidade negra?

No caso da Bahia, a radicação das lideranças do movimento negro na massa negra é muito pequena, muito tênue; não é representativo da massa negra, não teve sucesso ainda. É possível que venha a ter, que chegue a ligar-se profundamente com a massa negra; porém, por enquanto, conseguiu êxitos superficiais, por vezes, onde não se esperava. Por exemplo, os líderes do movimento negro tinham uma convicção da seriedade da causa política; por isso, inicialmente, viram com muita severidade, com alguma desconfiança, movimentos como os dos blocos afros. Porque o bloco é uma organização lúdica, ligada ao rito do carnaval, festiva, alegre. O sujeito vai para o bloco para quê? Para tomar cachaça, dançar, tocar tambor, namorar, divertir-se... Não havia a clareza de perceber que esse ludismo dos blocos propiciava, com a abertura de um espaço de lazer, um grande ganho político, a reunião da "negrada", e achava-se que as pessoas estavam ali se alienando.

A alienação era uma coisa que os politizados queriam acabar, dando uma direção a essas manifestações. "Vamos usar o bloco para politizar as pessoas! No ensaio, a gente canta, dança, toca o tambor, mas depois, vamos ter uma conversa aqui sobre a Lei do Ventre Livre, a mentira abolicionista. Ou então vamos ter um seminário sobre o racismo". Ninguém fica para o seminário; todavia, no próprio ensaio a coisa passa, na letra do samba.

Essa política acha um veículo que tem as suas próprias leis. A letra de samba dos blocos traz elementos de uma espécie de mito, que é o mito daquela festa. Ela está amarrada em certa mitologia. Se observamos as letras dos blocos

afros da Bahia, encontramos uma linguagem espantosa, difícil de ler, mais rebuscada que latim renascentista, com um toque de surrealismo. É uma coisa cheia de voltas, com palavras difíceis, altissonantes e complicadas, uma extravagância barroca na letra, que também carrega slogans políticos misturados com coisas absolutamente míticas. Por aí passa, por exemplo, uma África totalmente irreal: uma África que é uma contínua festa baiana.

Outro problema é que a politização das pessoas ligadas aos movimentos negros na Bahia e também no Rio vai mais pelo reconhecimento empírico de situações quotidianas de conflito étnico, resultado de uma dominação social e secular; mas é muito pouco embasada num conhecimento histórico, sociológico, antropológico. Na visão até de muitos intelectuais dos movimentos negros está uma África que é um mito, uma utopia sem nada a ver com a África real. É uma África idealizada. Esse mito utópico é puritano no seguinte sentido: no seu contexto, o negro é uma depuração de todo o negativo que se associa com o branco. Às vezes, é um negro que não pode ter nenhum comércio cultural, intelectual, espiritual positivo com o branco. Ele é excessivamente depurado, numa espécie de revivalismo utópico. Essa utopia oblíqua fala uma língua revivalista, mas o que ela quer reviver nunca existiu. Agora é uma utopia que não se conhece como utopia. Aí é que está o complicado.

Muitas vezes falamos a linguagem da idealização, mesmo que não queiramos. Reforçamos isso também pela má consciência que temos diante dos negros e dos índios, por exemplo. Temos, muitas vezes, covardia em enfrentar a discussão aberta sobre esse problema com os intelectuais negros. E a técnica usada para a auto-afirmação pela vanguarda negra é uma técnica

de guerrilha, com certo cultivo da agressividade, para abrir espaços. Esse comportamento agressivo na discussão leva, às vezes, a um pensamento simplista. Cria oposições muito marcadas, facilita a adesão irrefletida a idéias prontas.

O conflito não raro acontece entre os intelectuais dos movimentos negros. Aquele mais refinado sofre, às vezes, uma pressão de hostilidade muito grande por parte dos companheiros. Os que são mais pobres, que estão na favela, acham que aquele negro intelectual já não é tão irmão quanto o outro, já é meio branco.

Há também o conflito entre uma parte do movimento negro e outra num sentido mais dramático. Eu falei do movimento negro como um fenômeno recente, juvenil; mas, na verdade, movimento negro sempre houve neste país, um atrás do outro. Se a gente tiver uma idéia mais elástica, qualquer forma de organização política entre negros, sob qualquer aparência, para resistir a uma opressão, será uma expressão do movimento negro.

Há, pois, um conflito entre lideranças negras novas e antigas que percebemos com muita nitidez no caso do candomblé. As autoridades no candomblé, que são sempre gente mais madura, pessoas mais velhas, têm um grande senso da hierarquia e do valor da senioridade. Por vezes eles olham com incompreensão e irritação para as novas lideranças. Isso porque o jovem do movimento negro está convencido de que descobriu a verdade da questão negra, e acha que o pai-de-santo e a mãe-de-santo são alienados, pois estes contemporizam com a opressão branca, e, de certa maneira, atraíam causas da "negrada".

Algumas vezes as queixas são muito duras, amargas de lado a lado. Lá está um pai-de-santo antigo, e vem um fedelho pregar cons-

ciência. O mais velho protesta: "Ora, a gente sofreu, apanhou da polícia, lida com um negócio muito complicado que passa a vida inteira para aprender, depois vem esse menino aqui querendo ensinar coisa para a gente... Quem é esse menino?". Estou apontando a expressão mais aguda desse conflito; talvez esteja caricaturando um pouco para tornar visível o fato.

QUESTÕES LEVANTADAS

Questão 1: Movimento negro e candomblé



No seio do movimento negro decidiu-se primeiramente que deveriam conquistar o candomblé, porque era óbvia essa necessidade. Quem polariza a "negrada" é o candomblé, pois há quase dois mil terreiros na Grande Salvador. Vou usar uma expressão do candomblé que foi apropriada pelo movimento negro: "A gente pode chegar e fazer a cabeça do pessoal (isto é, no caso, conscientizar politicamente)". Mas dizer que se vai fazer a cabeça de um pai-de-santo é complicado.

Portanto, essa primeira iniciativa de ir lá e "fazer a cabeça" da turma do candomblé não deu muito certo, mas teve um resultado que menos se esperava. Com essa idéia, um grupo do movimento negro acabou entrando para o candomblé, fez sua própria cabeça, e, lá dentro, já como membro da comunidade, passou a difundir suas posições com mais eficácia. Foi possível um nível de diálogo que não havia antes, de maneira que o movimento negro apostou, a partir de certo momento, na defesa de direitos da comunidade do candomblé. Começou a lutar contra a agressão feita ao candomblé por

certos grupos, como os pentecostais de missão.

Questão 2: Expressões conflitantes no candomblé

A expressão ecumênica no candomblé é extraordinariamente predominante, há muito poucos centros exclusivistas na Bahia. Os únicos grandes terreiros desta linha são o Axé Opô Afonjá e um terreiro de Babá Egun, o Ilê Axipá, do Alapinin, mestre Didi. Ambos são profundamente tradicionalistas, revivalistas, exclusivistas. Com uma diferença entre si: o mestre Didi e seu grupo são mais tenazmente tradicionalistas. Têm ligação, por exemplo, com o movimento religioso ioruba internacional, que tende à formação de uma religião iorubana internacional, juntando o pessoal da África e das Américas.

Mãe Stella vai em outra direção. Embora o terreiro Axé Opô Afonjá e o Ilê Axipá sejam uma vanguarda isolada do candomblé nessa linha exclusivista, mãe Stella é a maior expressão político-religiosa do candomblé, não só na Bahia. Tem uma influência espantosa no Rio em São Paulo. O revivalismo do candomblé em São Paulo é mais forte que na Bahia, os terreiros paulistas querem ser mais africanos e acompanham muito mãe Stella.

O revivalismo africano pode ser uma espécie de neo-ortodoxia, mas tem nuances. A mãe Stella está longe de considerar o catolicismo como algo negativo. A relação entre o catolicismo e o candomblé é negativa, porque nos batizaram à força, porque não tem sentido misturar Xangô com São Jerônimo. Xangô é Xangô, não precisa ser mais ninguém. Ela, porém, se sentaria à mesa com qualquer grupo e conversaria calmamente, num maior acatamento, o que acho mais difícil para outros grupos religiosos e pessoais.

Mestre Didi, por outro lado, seria um pouco mais resistente, e o pessoal mais jovem, ligado a movimentos negros dentro do candomblé, chega a considerar o catolicismo, o cristianismo, veículo da opressão, e às vezes, acha que é contraditório ser negro e cristão. Do seu ponto de vista, há valores africanos que precisam ser revividos com a supressão do cristianismo. Esses recusariam o diálogo ecumênico. Essa posição não é hegemônica, é muito pequena por sinal, mas é crescente e já tem um raio de influência ponderável.

Questão 3: Projeto político na religião ioruba, e institucionalização

Que a articulação internacional de religião ioruba tem um projeto político parece ser verdade, mas quero contar a história, porque isso é mais complicado do que, talvez, eu tenha feito.

Fez-se, há uns cinco anos, o segundo Congresso Internacional da Tradição e Cultura dos Orixás, em Salvador. Houve outro depois desse, acho que nos Estados Unidos (o primeiro, creio, foi na Nigéria). Uma densa história, que começa no fim dos anos de 1960 e vai até os de 1980. Esses congressos serviram de preparação. Nele se envolveram intelectuais das Américas e nigerianos, nagôs, gente de universidade e também sacerdotes do culto nagô, como o doutor Abimbolalah. Ele chegou a ser reitor da Universidade de Ilê Ifé, e é um sacerdote de Ifá. Houve uma articulação, entre grandes lideranças.

No Brasil, quem mais se empenhou nisso foi a doutora Juana dos Santos e o mestre Didi. Chegou-se a criar uma espécie de Internacional do Culto Nagô, e aqui desenvolveu-se um trabalho com vistas a criar uma espécie de CNBB de pais-de-santo, a INTECAB, que reúne a umbanda e o candomblé. Trata-se de uma linha da política religiosa surgida no universo dos

cultos afro-brasileiros, que pretendem ser uma espécie de centro ecumênico nesse contexto — ecumênico mesmo, porque reúne umbanda, candomblé, batuque, xangô, todo mundo. Em parte, essa linha foi acionada pelo pessoal que se havia empenhado, aqui, na formação da Internacional Nagô.

Como é esse movimento internacional? Por um lado, há sacerdotes nigerianos, nagôs, empenhados, é claro, em erigir uma estrutura que consagre sua religião como uma religião internacional mesmo: universal no sentido de que pode estar em todo lugar. E há personagens destacados nas Américas (em Cuba, nos Estados Unidos, no Brasil) que se juntam com esse empenho.

O congresso da Bahia foi muito interessante nesse aspecto, porque houve um enfrentamento. A certa altura fez-se uma combinação entre os brasileiros, nagôs da Bahia, liderados, parece, pelo mestre Didi, e os nagôs da Nigéria. Um sacerdote ioruba fez um pronunciamento sobre o culto nas Américas e destacou os terreiros tradicionais baianos como mais próximos do culto nagô originário. E abertamente declarou que era preciso progredir na recuperação dessa tradição originária, rompendo com o sincretismo.

Foi a primeira expressão mais aberta, mais plena, dessa linha. O resultado foi a imediata retração de grandes casas, a começar por duas das maiores casas nagôs presentes: a Casa Branca (recebeu aquilo com certo escândalo) e o Gantois.

De um modo geral, o pessoal de candomblé já não é tão tradicionalista, não pode imaginar um culto hegemonicamente nagô. O pessoal dos terreiros de outras nações se recolheu. De certo modo, isso foi contraproducente. Mas foi a primeira declaração de guerra, a proclamação explícita dessa linha revivalista, ortodoxa

Havia ali também um projeto de dominação hegemônica por parte dos sacerdotes nagôs da Nigéria. Estavam querendo montar uma estrutura mais ou menos hierárquica de dominação religiosa. Mãe Stella, por exemplo, quando se apercebeu disso, “recolheu o barco”. Ela não estava interessada nisso, porque sente-se autônoma. O sentimento de autonomia do pessoal provocou logo uma fissura muito grande, uma cisão forte.

Notada uma pretensão hegemônica, acenderam-se os facciosismos do candomblé, que são muito grandes. Repare-se: o candomblé não tem uma estrutura eclesástica como a da Igreja Católica ou a da Igreja Batista. Cada terreiro é autônomo. Eles podem ter interrelações. Uma filha-de-santo da Casa Branca, que é mãe-de-santo em outro terreiro, acata a Casa Branca, mas tem autonomia em sua Casa. Sabe-se que o Gantois e o Axé Opô Afonjá se originaram da Casa Branca. As mães-de-santo do Gantois e do Opô Afonjá dizem seu axé que é o mesmo da Casa Branca, mas o Opô Afonjá e a Casa Branca têm linhas de política religiosa distintas. O Opô Afonjá segue uma teologia que a Casa Branca, sua matriz, não observa. O ativismo político é muito maior no Opô Afonjá. Isso desde o começo deste século, quando foi fundado, a partir da iniciativa de uma brilhante mulher, política e sacerdotisa chamada Aninha. Mãe Aninha fundou em Salvador e no Rio uma Casa com o mesmo nome. Tinha planos político-religiosos muito sérios, e era de uma linha que a Casa Branca historicamente recusou. É verdade que a Casa Branca parece mais tradicionalista: lá não se vêem as pessoas fazendo abertamente política, a Casa Branca é muito concentrada no ritual; mas, por outro lado, parece menos ortodoxa no sentido de que não faz essa viagem revivalista.

Questão 4: Desentendimentos com a Igreja Católica na Bahia

Sem dúvida descobre-se certa semelhança com a institucionalização no catolicismo. Vemos isso na história do Axé Opô Afonjá, fundado por Aninha. Ela teve em sua política religiosa a colaboração de um grande babalaô, Martiniano Bonfim. Este, em sucessivas viagens entre a Nigéria e o Brasil, traz instituições nigerianas e implanta no Axé Opô Afonjá o “colégio” dos obás, que não existia no Brasil antes. Eles criam um culto mais ortodoxo, fazem esse investimento de renovação revivalista. É uma coisa meio contraditória, “renovação revivalista”, mas é isso que ocorre.

De qualquer maneira, a linha ecumênica é mais forte, conta com mais adeptos, com mais gente, mesmo porque ela satisfaz o pluralismo religioso que há entre os brasileiros. O brasileiro “visita” todas as religiões, uma de tarde, outra de noite. A atitude aberta é muito mais simpática ao povo. Por enquanto, essa é a linha mais popular e é muito atraente porque permite fazer oposição entre culturas, de igual para igual. “Você tem aí seu mito católico, com sua tradição, e eu também tenho o meu mito, minha tradição, minha história: estamos empatados. Tem apenas uma diferença: eu nunca peguei navio para ir lá, batizar vocês, bater, escravizar; nunca o marquei com ferro em brasa, logo, você é que tem uma religião inferior”. A coisa vai-se tornando complicada, esse discurso defensivo vai-se tornando ofensivo, na voz de alguns, ainda muito poucos. Abertamente, um discurso mais duro só foi feito, na Bahia, pelo Alapinim e por representantes do movimento negro durante a questão que opôs recentemente (há dois anos) a Igreja Católica à “gente de santo”. O cardeal abriu uma questão muito dolorosa e muito grave com o candomblé. Criou uma situação de guerra, que fez re-

gredir uma conversação que já existia. Dom Avelar já estava tendo entendimento com o pessoal do candomblé. Tudo começou durante o Congresso Eucarístico, em que ele teve a iniciativa de convidar o pessoal de santo, que “abriu o verbo”. Quem “abriu o verbo”, engraçado, foi o pessoal da Casa Branca: “Que negócio é esse de dizer que o candomblé é coisa do diabo? Tirar a pipoca que a gente coloca no pátio de São Lázaro? Isso é atitude religiosa, isso é cristão?”. Reparem bem, é uma crítica de casa: “Eu vou a sua casa e digo: vem cá, que negócio é esse, você está em contradição consigo mesmo...”. Isso é bem aceito. O cardeal não estava presente, mas sim dom Pelé. A queixa foi bem recebida, levada ao cardeal da Bahia, dom Avelar, que acolheu, e de fato parece que tomou alguma iniciativa: começou a haver menos sermões agressivos. Houve um episódio até engraçado. Quando assumiu o trono a atual ialorixá da Casa Branca, o mestre Agnelo fez um bilhete ao cardeal: “Comunico à Vossa Eminência que foi escolhida, através da determinação de Ifá, a Ialorixá da Casa Branca, que é primaz do Brasil como Vossa Eminência”. O cardeal respondeu: “Meu irmão Agnelo, agradeço a comunicação, de Cristo todos somos filhos”.

Havia um clima de muito bom entendimento que foi rompido há pouco tempo, porque houve uma retração com a entrada de dom Lucas e com um episódio muito desagradável, o caso da Irmandade da Boa Morte. Trata-se de uma irmandade de negras velhas de Cachoeira, no Recôncavo. Elas estão ligadas ao culto das divindades femininas, um culto feminino de mistério, da tradição nagô; esse culto preservou-se ligado à celebração de Nossa Senhora da Boa Morte. Negros americanos que iam a Cachoeira assistir a essa festa doaram uma casa para a irmandade, e a paróquia

queria a casa. Então as irmãs se opuseram, o padre reivindicou e na Justiça elas ganharam. Em represália, o padre recusou-se a fazer a festa. Elas procuraram a Igreja Brasileira, que fez. Isso agravou o problema. As irmãs da Boa Morte, as velhas preservadoras da tradição nagô, ligadas ao candomblé, estavam em rompimento com a Igreja Católica, e isso repercutiu de uma maneira terrível nos terreiros baianos. A Igreja fechou a porta.

Acho que o cardeal não está sabendo lidar com o problema, e está afastando o pessoal que queria se aproximar. No caso das irmãs da Boa Morte, elas eram dessa linha ecumênica. Com isso, ele afastou um pouco o pessoal mais aberto e deu razão à linha mais exclusivista. O Movimento Negro tomou a defesa das irmãs; mãe Stella protestou. Para a ala exclusivista, foi uma vitória considerável.

Em São Paulo, creio que o revivalismo é mais forte; e no candomblé paulista, que cresce a olhos vistos, mãe Stella é venerada como uma líder. É uma figura imponente, uma mulher brilhante, forte, ativa, jeito de princesa. Ela fala, enfrenta, e é uma pessoa muito boa. Está longe de ser uma “xiita” (no mau sentido), está longe desse espírito.

Questão 5: Prestígio, honra e poder nagô

A sucessão numa grande casa de candomblé é muito complicada, sempre tem guerra de orixás. No candomblé, o crescimento do número de casas se dá frequentemente por cisão. O Gantois nasceu de uma crise de sucessão na Casa Branca, o Opô Afonjá foi fruto de uma segunda crise na Casa Branca. Uma crise de sucessão, antes de mãe Stella, fez com que parte do pessoal do Opô Afonjá se afastasse. Até mesmo muitos dos intelectuais desse Axé, Dorival Caymmi e Jorge Amado, por exemplo, “migraram” para o terreiro de mãe Me-

ninha. Mãe Stella foi quem os trouxe de volta.

O poder da mãe-de-santo é muito grande, extraordinário. Ela é a ialaxé, a “dona do axé: o poder sagrado do terreiro”. A graça concentrada pelo terreiro a tem como centro. É ela quem pode gerar novos sacerdotes, pode distribuir o axé. Por meio dela se faz a ligação com os orixás. Mesmo num terreiro que tem uma estrutura hierárquica complexa como o Opô Afonjá, a mãe-de-santo tem um poder quase absoluto.

Entretanto, a estrutura de mando é complexa, como também a de cargos honoríficos. A Casa Branca nasceu tentando reproduzir em termos simbólicos um pequeno reino africano. Foi fundada por uma mulher de quem só sabemos o título, Iyá Nassô, um título da mais alta sacerdotisa de Oyó, do império de Xangô; só uma mulher nobre poderia ter esse título. Então, quando ela funda a Casa Branca, tenta reproduzir a estrutura do reino de Xangô e os títulos hierárquicos.

Logo há uma guerra, uma tensão muito grande, uma disputa de poder na Casa Branca, que racha duas vezes. Essas duas cisões criam dois pequenos “reinos” ligados a ela. A luta pelo poder e a política interna são grandes. Às vezes, as pessoas são muito pobres, como na Casa Branca, mas há um sentimento de *status*, de prestígio, de honra, de valor. Os títulos são principescos. Há fé em tudo isso. Se eu tenho um título *xis*, isso importa em poder espiritual. Um poder que leva a ter autoridade efetiva sobre a vida das pessoas. Por isso, há uma grande luta dentro das casas que mais crescem. Parece até aldeia kayapó, cujo crescimento leva à cisão.

As alianças são muito complexas dentro do mundo do candomblé. O pessoal fala o tempo inteiro em paz, e faz guerra o tempo todo. Acho que até é por causa disso mesmo, para poder obter a paz. Um

dos principais orixás dos nagôs é Ogum, o senhor da guerra, muitas vezes considerado a Terceira Pessoa na trindade nagô.

Questão 6: A trindade nagô

A trindade nagô tem várias versões. Na Casa Branca, vão dizer: Obatalá, Orumilá e Odudua. Em outro terreiro pode ser Obatalá, Odudua e Ogum. A Casa Branca combina duas tradições; ela foi feita por gente de Ketu e gente de Oyó; fez-se aí uma tentativa de organizar um panteon, que tem dois pólos: de um lado, Xangô; e do outro, Oxóssi. A casa principal é dominada por Xangô, mas o terreiro é de Oxóssi. Foi o compromisso entre dois grupos que se juntaram de duas cidades e fundaram aquela casa. E há certa variação. Há um panteon básico dos orixás, mas há muita variação de casa para casa. A teologia não é igual, certas estruturas são semelhantes, certos pontos estruturais são idênticos; digamos que a estrutura "mater" é a mesma, mas há diferenças sérias. A conversação entre as casas de candomblé é bastante complicada.

Houve uma tentativa de reproduzir o reino. É uma coisa histórica. Ketu foi destruída pelo rei Ghezo, que vendeu muitos cativos dessa guerra aos portugueses, mas eles chegam em pé de guerra, sem a consciência de escravos e sim de guerreiros, prisioneiros de guerra. A primeira tentativa deles é fazer guerra, e na hora de fazer guerra todos eles procuram uma linguagem religiosa para a guerra: o islamismo. Na Revolta Malê eles quase conseguem êxito, foi por pouco. Se não fossem denunciados... O erro deles, que acho que deve ter ficado na memória, foi alijar os crioulos, que passaram para o lado branco com medo. O grito de guerra da revolta era "Viva Nagô!". Esse foi o erro.

Eles depois deixaram essa política exclusivista, tomaram uma

nova decisão política, além de teológica. Deixaram o islamismo de lado, investiram mais na religião tradicional e se tornaram "católicos". Começaram a fazer o Império Nagô, não mais à base de sangue, mas de pensamento, como se quisessem "nagoificar" todo mundo para vencer a batalha. Creio até que eles investiram na formação do chamado candomblé Angola, tal como ele é hoje: de base e estrutura nagô. O candomblé Angola foi reinventado com a colaboração de sacerdotes nagôs, com sua orientação e apoio, por certo em busca de uma aliança política.

Questão 7: Origens muçulmanas do espírito guerreiro

Sobre características muçulmanas (e o espírito guerreiro) entre nagôs, pode-se dizer que desapareceram recentemente na Bahia. Mestre Agnelo conta que o pai da mãe-de-santo chamada tia Massi, uma das mais famosas da Casa Branca, era muçulmano, e tinha algum dinheiro. Ele investiu na iniciação da filha no culto tradicional, em que ela veio a ser mãe-de-santo. Segundo Agnelo, ela ficou muito doente, por isso tinha de se iniciar, se não o Orixá carregava, matava.

Decidiu-se então fazer isso. Seu pai veio ao Rio consultar um babalô, que era seu parente. Eis, portanto, um líder muçulmano na Bahia do começo do século, que tinha ligações com o pessoal da religião tradicional, tinha parente babalô. Existe essa ambigüidade, na minha opinião. O islamismo é uma linguagem de luta, de união e luta. Daí: vamos fazer uma guerra santa, e em nome dela juntamos todo mundo. Os nagôs dessa forma conseguiram juntar-se com os ewe, com os jejes, com quem estavam lutando na África, e com outros da Costa Ocidental. Depois eles perceberam o erro político e que tinham de ganhar os bantos: "Não podemos ficar aqui sem eles, sem

esse pessoal que já estava, que já sabe como é".

O candomblé Angola é mais antigo e mais novo que o candomblé Nagô. Parece uma maluquice dito assim, mas o primeiro culto afro-brasileiro que apareceu no Brasil, sem dúvida nenhuma, foi de origem banto, pela simples razão de que os bantos foram os primeiros a ser trazidos em massa e com frequência. "Candomblé" é uma palavra banto. Mas os nagôs, quando chegam à Bahia, criam a atual estrutura do candomblé, encontrando pontos de contato aqui e ali. O candomblé, tal como a gente conhece hoje, é basicamente um fruto da religião nagô, adaptada ao caso brasileiro e com aportes de outros negros.

Creio, pois, que eles mudaram de política: deixaram a espada, voltaram a investir com mais força na sua religião tradicional, mas universalizando-a, e descobriram a possibilidade de aproximar sua religião do catolicismo. O sincretismo não é totalmente espontâneo. Há também muita reflexão dentro do sincretismo, e até uma investigação teológica muito séria, que julgo ser a tese do pessoal da Casa Branca, quando diz: "Os antigos fizeram isso, eles criaram esse negócio de sincretismo, e tem fundamento. Nós seguimos porque tem fundamento". Eles acham que por trás disso tem uma teologia, e uma teologia que está certa. Eles não a abraçam à toa. Consideram que os fundadores tinham suas razões, que quando "as velhas" resolveram fazer essa combinação, sabiam o que estavam fazendo.

Penso também assim: "os antigos, as velhas" sabiam o que estavam fazendo. Reparem, é muito bem explorado, é muito coerente para ser de todo espontâneo, há muita marca de reflexão.

Em primeiro lugar, vamos reconhecer uma coisa: não havia, propriamente, um panteon ioruba na

O movimento negro se fundou muito numa cultura de ressentimento. Por justa que seja a causa negra, sabe-se que ressentimento é pouco produtivo. Quando não se ultrapassa essa barreira, é muito difícil ordenar uma atividade política profunda, o que alimenta o facciosismo

África, havia divindades. A estrutura da religião iorubana é bem marcada; por isso, se vou a Ifé, ou a Oyó, ou a Ibadá, encontro mais ou menos a mesma religião, a mesma liturgia-base, uma cosmologia. Mas as variações são imensas. Se estou em Irê, é Ogum; se estou em Oyó é Xangô; se passo a Ketu é Oxóssi quem prevalece. Essa coligação de orixás que encontramos na Bahia, não se encontra na África, é um panteon construído aqui, no Rio e na Bahia. São remanescentes de vários lugares que se encontram, e não dava para repetir aquelas divisões todas. Tinha que se fazer uma teologia única. Lá eram guerras entre cidades-estados. É como o caso grego: uma religião básica, que é a mesma, todo mundo adora a Zeus, mas se estou em Éfeso é Ártêmis, em Delfos é Apolo.

Questão 8: Expressões Interessantes

do sincretismo nagô-católico

Há muita sutileza no sincretismo nagô-católico, para que seja o resultado de simples confusão. Conheço muita gente de candomblé, eles gostam de pensar claro. O nagô, em particular, é um pessoal arrojado, que aposta alto e que gosta de pensar, de refletir.

Vou dar alguns exemplos de como há sutileza teológica no sincretismo. Utilizo o mote Santo Antônio e Ogum. Quem é Santo Antônio que a gente conhece na Bahia? Santo Antônio, no Rio de Janeiro também, é um general do exército, um grande guerreiro. Ao mesmo tempo é protetor dos namorados, convive com o domínio erótico. Em Portugal, dizem tradições populares que ele protege os ladrões. É um santo muito curioso. Santo Antônio que eles conhecem aqui identificam com Ogum.

A analogia não é à toa. Ogum é extremamente fálico — ligado, portanto, ao domínio erótico, ao amor, no sentido amplo, e é um general, é o senhor da guerra, violento, ao mesmo tempo prodigioso. Santo Antônio é o santo dos grandes prodígios, tanto para os brasileiros como para os portugueses. É o santo que deixa um homem suspenso nos ares à espera do milagre definitivo, faz o burro se ajoelhar e o morto levantar-se. A mitologia de Santo Antônio é toda desaforada. Os milagres dele são desaforados. Têm certa coisa de exagero. Combina muito com Ogum.

É muito interessante a operação do sincretismo no caso de Oxalá. Este passa a ser pensado no Brasil de um modo que permite a aproximação com o pensamento católico. Oxalá, ou Orixalá, é o Grande Orixá (como diz seu nome): está acima de todos, é a unidade de todos os orixás. Quem é ele? É o filho de Deus. O filho do Deus supremo, que ficou lá longe e não se interessou pela Terra. Oxalá se interessou pelo mundo. É o Deus deste mundo, o filho do Deus presente neste mundo. Eles colocam, efetivamente, Oxalá como eixo da teologia. Mesmo na Casa Branca, onde Xangô e Oxóssi são dominantes, se alguém perguntar qual é o principal orixá, eles dirão: Oxalá. Há uma escolha nisso, não de aproximação com a religião dominante, mas da

linha universal. Fazem o que eu chamei de “revolução paulina”, uma leitura católica de seu universo. Com interesse, menos de assimilação e mais de dispor de uma linguagem.

Trata-se de um projeto missionário sim, só que eles são missionários sutis demais, porque não fazem proselitismo explicitamente. Sua “catequese” é abrir espaços, estar em todos os lugares. E, no plano simbólico, o resultado é que os orixás invadem os altares cristãos. Vou a uma missa de São Jorge, lá no Pelourinho, aí entra uma velha baiana, e diz: “Oxóssi, olha eu aqui, olha a sua empregada! Vamos comungar para Oxóssi!”.

Na festa de Oiá eu fui com Regina, minha mulher, paulista, filha de italianos, de formação católica. Ela não tinha ligação com o mundo afro-brasileiro. Regina foi comigo a uma festa de São Lázaro e achou uma coisa inacreditável, fantástica demais. As pessoas passando pipoca no corpo, dentro da missa e o padre reclamando: “Não comam pipoca aqui!”. Aí é que a turma comia pipoca. Ela já saiu dali meio baratinada. Depois nos sentamos numa barraca para tomar uma cerveja, e vimos passar a procissão: na frente São Roque, atrás Santa Bárbara (todo mundo sabe que Oiá gosta muito de Obaluaíê); e o Senhor do Bonfim depois; por fim, no quarto andar, uma panela, cheia de obrigações, cercada de pipoca. E as pessoas carregavam aquele andar cantando: *Ave, ave, ave Maria!*

Depois ela foi comigo à festa de Santa Bárbara, no Pelourinho. Na missa, o padre fez um sermão muito bonito. E disse: “Minha gente, vamos fazer o seguinte: cada coisa no seu espaço. Vamos fazer o rito católico no espaço católico; noutro lugar, outros rituais podem acontecer de forma adequada”. Quando ele terminou o sermão, que foi bonito, o povo aplaudiu. Mas parecia uma ironia involuntária: quando o

padre se virou para continuar a missa, baixou uma iansã logo atrás dele. Aí o sacristão já estava preocupado: quando atendia a uma, baixava outra. À medida que as pessoas encostavam no altar de Santa Bárbara, baixava o santo. Depois, saiu a procissão pela rua. Oiá é uma espécie de Grande Mãe, se parece muito com aquelas grandes mães mediterrâneas. É tão feminina que feminiliza. Muitos homossexuais se consideram gente de Oiá.

Quando era garoto, eu fiz a grande asneira de ir com um bando de moças bonitas à festa de Santa Bárbara no Mercado (asneira porque é uma festa em que sempre tem confusão). A santa gosta, ela é guerreira. Ela gosta de provocações, de assistir a um panaruê. O pior lugar para se ir com mulher bonita é à festa de Oiá (a festa do largo de Santa Bárbara, no seu Mercado). Entre minhas companheiras nesse dia estava Sandra, uma moça linda e muito danada. Um sujeito deu um beliscão na bunda de Sandra, ela desceu a mão nele, aí um outro disse: "Bate em mim também, Oiá!". Saímos correndo, e nunca mais fiz essa besteira.

Quero passar, com essas histórias, um pouco do clima do sincretismo. Parece uma coisa totalmente espontânea, mas não é. Tem um lado refletido. Eu, pessoalmente, estou convencido de uma coisa: a estrutura da teologia do candomblé realmente se parece com a do catolicismo. Tem um Deus transcendente, que ao mesmo tempo é ligado à terra, aos homens, e um Filho de Deus, que é o grande mediador. Falamos do politeísmo do candomblé, que tem muito orixá, mas com o mesmo argumento podemos falar do politeísmo católico. O pessoal do candomblé não entende quando o chamam de politeísta. "Deus é um só, estou cansado de lhes dizer.

Agora tem santo, claro, e tem Oxalá, que é o pai de todos os santos. Não é assim na igreja?"

CONCLUSÃO

Uma teologia fortemente política



Vejam bem, gente como a Aninha, fazia orikis, criava poemas, era uma pessoa culta. Aninha até falava francês. Ela tomou a iniciativa, por intermédio de Oswaldo Aranha, de

solicitar ao governo Getúlio Vargas a liberdade religiosa do candomblé. Ela não era uma pessoa qualquer. As histórias que me contam da tia Massi me fazem imaginar uma pessoa muito inteligente e sutil.

Esses líderes do povo de santo, que consolidaram o candomblé, não eram pessoas rudes, mesmo quando analfabetos. Longe disso. E já o mostra o próprio tamanho do êxito que eles tiveram, uma igreja brutalmente perseguida. A perseguição policial aos terreiros foi uma coisa violentíssima. Acredito até que o candomblé está vivendo um momento de eclipse; há talvez uma crise, também teológica; a coisa se fragmentou demais, e já não se consegue dar conta da situação nova. Creio num impasse, é uma igreja num impasse. Mas foi o resultado de uma obra muito inteligente. Não é explicável esse triunfo que eles tiveram sem uma ação muito inteligente. Agora, é claro, eles não tinham maneiras de registrar, de documentar sua teologia.

Eu consegui encontrar lá, graças ao mestre Agnelo, um oriki feito na Bahia, que é uma coisa belíssima e que dá o tom dessa teologia fortemente política, guerreira. É um oriki dedicado não a um orixá, mas a Iyá Nassô, a fundadora da Casa. E quem fala no oriki é a própria Casa,

ou melhor, o grupo de culto de Iyá Nassô (que deu origem à Casa Branca e ao Axé Opô Afonjá; neste se registrou uma variante do mesmo oriki).

Vou fazer uma transposição ruim, prosaica, que não chega nem perto da beleza do texto, mas citarei um trecho que é algo assim: "Vocês pensam que é fácil caçar o leopardo, mas o leopardo pode matar! O leopardo está aqui". E começa uma consagração da glória de Iyá Nassô e de Xangô. É um grupo que tem essa soberba coragem de, em uma terra hostil, dominada por outros, dizer isto: "Somos um leopardo e estamos aqui. Vocês não vão se livrar do leopardo".

Acho até que hoje o leopardo está encurralado. Mas é uma coisa muito corajosa. Eles não têm uma atitude servil em momento nenhum. Não é isso que esse oriki reflete. O seu testemunho é de arrojo, de confiança: "Eu vou ganhar!". Uma mensagem que, no fundo, se traduz assim: "Vou ganhar essa briga, ninguém me tira daqui! Sou um conquistador, e não é fácil lidar comigo!...". Ele está tomando posse, e essa Casa se multiplica imensamente. Ora, quem fala "Eu sou o leopardo, sou o conquistador", numa situação de exílio, está pensando, não está fazendo uma religião no puro improvisado. O discurso não é improvisado: tem um projeto. O do leopardo se torna mais forte no Opô Afonjá, mais do que na própria Casa Branca. A Casa Branca parece ter escolhido outra linha. É uma Casa mais silenciosa, muito acolhedora, muito agregadora. Houve uma ruptura teológica em algum momento, a linha do leopardo prevaleceu na Casa descendente.

Ordep Serra é doutorando em Antropologia e professor da Universidade Federal da Bahia.

ENCONTRO DE IRMÃOS AFROS E CRISTÃOS: UM PAINEL

Em um clima de fraternidade e de diálogo, cristãos e lideranças do candomblé se reuniram, sob a coordenação do Programa de Assessoria à Pastoral (CEDI), na busca de uma aproximação ecumênica. Acima de tudo, o respeito à diversidade cultural e religiosa e a luta pela dignidade humana

Minorias étnicas, políticas, sociais sempre encontraram, em suas expressões religiosas e nas de outros, a melhor forma de resistência. Se é verdade que também as religiões oficiais acobertaram e abençoaram os opressores, verdade ainda maior é que oprimidos sempre extraíram de sua fé a força propulsora que não os deixou morrer.

Na história incipiente do cristianismo, sob os romanos, as catacumbas (sepulcros) eram o lugar dos altares e da celebração dos mistérios da fé e da vida. E na história dos negros no Brasil, entre outros, foi o candomblé, cujos orixás, para despistarem os opressores cristãos, fizeram “convênio” com os santos católicos, o que serviu de refúgio.

Por duas vezes o Programa de Assessoria à Pastoral (CEDI) reuniu pessoas de corações e cabeças envolvidos em suas expressões próprias de fé para conversarem com os irmãos do candomblé. A proposta que reunia pessoas tinha a ver com uma abordagem necessária entre prosritos nos planos social e religioso. Os da iniciativa eram cristãos com a intenção de barafustarem os meandros de sua fé que os leva a resistirem às expressões de uma sociedade adoecida e ensandecida, mas canonizada por um projeto neoliberal que, a partir do econômico, gangrena o social. Os do candomblé, religião de pobres, desempregados e, na maioria, de negros, todos eles aliados pelas razões econômicas e pelas religiões cristãs das majorias, excluídos do mundo ecumênico (da casa).

As diversas formas concretas do poder econômico e político associaram-se às do poder religioso das igrejas-mercados. E, por não serem grupo representativo de produção e de consumo, ou por alegações de terem parte com o diabo, eles e elas os alijam do convívio normal e os enquadram entre os desclassificados.

Pareceu àqueles que decidiram ampliar o diálogo ecumênico entre teologia cristã e cultura negra que

uma das mais expressivas realidades de proscrição efetiva em nossa sociedade eram pais e mães-de-santo do candomblé. E vieram eles sentar-se à mesa com os demais. Para desabafar e para se ouvirem mútua e fraternalmente.

Num painel (pastor batista, leigo católico, mãe-de-santo) os velhos e suados refrãos alinhados com novas expectativas surgiram. Todos foram perguntando e contribuindo. Depois dois teólogos (católico e protestante) mais um ogã rebateram. Entre eles, a debater, outras vozes, pares uma vez, díspares, outra, foram dialogando.

Esta reportagem recolhe falas, pedaços de falas, em quatro agrupamentos: antigos refrãos; os frutos da alienação; novas leituras; coincidências notáveis; e, por fim, uma retomada de todas as canseiras para fazer mais caminho e não parar.

DAS VELHAS LEITURAS ÀS NOVAS DESCOBERTAS

1. Antigos refrãos

O cristianismo tem-se esvaído numa leitura-consenso de séculos: “As verdades santas estão conosco e nos cultos afros estão práticas diabólicas” — diz.

E ainda: “A cultura evangélica (evangélicos de migração; de missões; e pentecostais) é superior à cultura brasileira”, considerada esta como o conjunto de viveres indígenas, católicos (ocidentais transplantados) inculturados e negros encravados numa terra estranha e adversa, trazidos que foram nas galés.

Por isso, ainda hoje, não se acredita numa proposta de aproximação, mas insiste-se em querer libertar os outros de uma sub-religião bárbara.

O cristianismo (muito mais os protestantes) continua conversionista. Para eles a missão é a de converter os outros. É a lógica do espelho: tornar o outro à minha referência (Paulo Cezar).

Compaixão e misericórdia são substituídas pela missão colonizadora pela proposta de uma fé, dizem, que os faça nossos iguais.

Colonizar é o método enraizado no inconsciente das práticas religiosas mais fortes e mais ainda entre os grupos neopentecostais (pentecostalismo autônomo), que prometem libertar de todos os males, entre eles a “macumbaria”. Neste neologismo estão incluídos os cultos afro-brasileiros muito particularmente, embora, quando incluem ídolos, ajuntem orixás e santos. E o catolicismo vai de roldão.

2. Frutos da alienação

No diálogo que se inicia já se vão desfazendo alienações seculares. Particularmente os cristãos descobrem, de modo especial no candomblé, claras raízes evangélicas (aqui o vocábulo refere-se ao que há de universal nos evangelhos e que perpassa dezenas de outras expressões de fé não-cristãs).

“Se uma religião tem que ter liturgia, sacrifício, doutrina e até hierarquia, então o candomblé é uma religião”, declara a mãe-de-santo. “E a religião, se é religião, tem que ser uma busca da paz”.

Nas meras práticas litúrgicas não se tem conseguido unidade. Esta se encontra na aceitação comum. As religiões não se devem misturar. A gente se une por pensamentos comuns e pelo respeito mútuo.

O candomblé abraçou a todos. Decidiu ser ecumênico, para além da linhagem nagô.

A força que abate/abateu o sentimento de escravidão, que lhe resistiu bravamente foi capaz de gerar liberdade.

Este é um momento de quebra de preconceitos decorrentes do desconhecimento mútuo: uns sabem quase nada dos outros, e, por medo, misturam os canais de comunicação.

Neste diálogo, à medida que foram os cristãos descobrindo e conhecendo a espiritualidade rica e bonita dos irmãos negros e de sua fé, eles, os cristãos, antes ignorantes, repetiam aquela expressão interiorana do Nordeste: “Ai, é?!”

3. As novas leituras

As descobertas se fizeram falas de irmãos e revelaram que a marginalização de cristãos e de candombleístas tinha dores comuns, esperanças e aspirações também comuns. Como:

3.1 Dos cristãos (católicos e protestantes)

Não há mais como considerar o candomblé uma prática demoníaca (eles nem crêem no demônio), mas como uma expressão religiosa merecedora de todo o respeito.

Músicas e símbolos afros já vão sendo assimilados nas práticas religiosas e litúrgicas.

É momento de se pedir perdão pelas atitudes preconceituosas que permearam e ainda permeiam muitas de nossas práticas. É fato que, a partir dos anos de 1970, começou a ser superada a fase apologética da guerra santa entre cristãos e não-cristãos e entre católicos e não-católicos.

Entre os testemunhos partilhados já se sabe que se estão introduzindo nos currículos de seminários disciplinas sobre as religiões afro-brasileiras. Entre os católicos desenvolve-se o grupo “União e Consciência Negra” com agentes da Pastoral Negra: “O que é ser

negro dentro do catolicismo?”. Uma filha-de-santo chega a ser ministra da Eucaristia. Outra, mãe-de-santo na umbanda, é coordenadora de CEBs em Santa Catarina. Caem os entraves.

Leonardo Boff destaca (resumo nosso): Cada um tem uma experiência distinta de revelação. Tal diversidade é para toda a vida; é importante manter a acentuar as diferenças, porque é na diferença que vamos conhecer a Deus; não se pode continuar adepto da tese da supremacia dogmática. Cada experiência tem suas contribuições: para se conhecer melhor a experiência do corpo há que procurar e cultivar as raízes africanas; para conhecer melhor a experiência sobre a Palavra de Deus há que se falar com protestantes.

3.2 Dos grupos afros

Antes éramos um grupo de negros e analfabetos, hoje acolhemos brancos e pessoas letradas. Se os negros antes tivessem podido estudar não precisariam hoje de antropólogos para conhecerem melhor a própria história — é mãe Stella quem fala.

Atualmente vamos conseguindo esquecer se somos negros ou brancos porque descobrimos que somos irmãos. Por isso muitas vezes temos que dizer aos radicais da “Consciência Negra” que não se trata mais de uma guerra. É tempo de compreensão.

A pior coisa do mundo é a divisão. Aquela mulher que servia na Igreja Católica e entrou em crise de consciência pessoal deve entregar todos os caminhos a Ogum e prosseguir (da mesma testemunha).

É preciso que nos despojemos de nossas vaidades, sejamos ateus, muçulmanos, evangélicos, católicos, a fim de trabalharmos juntos e desenvolvermos o respeito pela vida.

Hoje o terreiro de candomblé é uma comunidade, na maioria, negra ainda. A especulação imobiliária urbana tem tentado desativar nossos terreiros. Mas quando um terreiro é destruído as pessoas ficam sem amparo econômico, material e espiritual. Nos terreiros (cerca de dois mil só em Salvador) está a diferença entre a vida e a morte para muita gente. O terreiro é a possibilidade de ainda-vida (idéia de Ordep Serra).

Candomblé é compromisso com o que é universal. Precisamos por isso unir todas as religiões universais e todos termos vergonha na cara. Temos que deixar o “meu universal”, o “seu universal” de lado...

Outra prática é a de que o povo do candomblé está atendendo a pessoas, às quais os cristãos não alcançam, pela prática do “comer juntos” (seria uma eucaristia afro?).

No Axé Afonjá existe um trabalho lindo com crianças onde elas aprendem sobre a dignidade humana.

Na Casa Branca há mais subempregados do que empregados, e todos são levados a repartir o que têm

("tinham tudo em comum" — Livro dos Atos dos Apóstolos). A ialorixá mais antiga vende doces para ter o que repartir com os outros. E a mãe Menininha, tão famosa, morava numa casa com o telhado ameaçando desabar. A prefeitura é que mandou consertar.

Cada um tendo a sua fé pode se juntar com outros em amor e pelo amor (mãe-de-santo).

4. Coincidências notáveis

Coincidências e confluências surgiram daquilo que foi dito: propósitos comuns entre afro-religiosos e cristãos. Continuamos pinçando.

É comum a necessidade sentida por cristãos e candombleístas de se entenderem e de se aproximarem. Daí o desejo de se reconciliarem. Levando-se em conta a necessidade de diálogo, descarta-se trabalhar com os ritos, porque não há possibilidade nem necessidade de um ritual comum. Isso empobreceria ambas as experiências. A unidade não nasce na celebração litúrgica, mas no amor.

Os desafios da fome, da miséria, das divisões não são litúrgicos e se impõem à consciência religiosa de todos: "Se fugirmos, seremos cobrados por Jesus, por Oxóssi, por Buda, pelo nome que se dê" (Ordep Serra).

A nossa realidade se configura como uma guerra civil e somos responsáveis pelas vítimas que ela faz. Eis por que o caminho do nosso encontro precisa ultrapassar as nossas tradições.

Outra coisa a ser repensada é o conceito de missão. Até aqui temos sido caudatários da colonização imperialista com suas diversas facetas, mas sempre imperialista. Urge reconhecer que há experiências religiosas às quais Deus chega sempre antes dos missionários. Missão tem que ser, neste nosso tempo, autoconversão. O evangelho de Deus encontra-se em cada rosto de Deus que as outras experiências carregam. Na tradição dos franciscanos, missão centra-se no evangelho da fraternidade (falar do irmão Leonardo).

Cabe-nos, pois, evangelizar o cristianismo. Como? Não é importante capturar os outros para algum orixá ou para Cristo. Importante é nos convertermos a nós mesmos.

Temos que fazer do lugar religioso, cada vez mais, um centro de resistência a tudo o que é indigno. Propomos religiões universais que afirmam a dignidade humana.

"Tenhamos o mesmo sentimento que houve em Cristo Jesus" (São Paulo). Uma decisão pela generosidade deve ser o novo tempo apesar dos descaminhos. A humanidade foi criada para ser generosa. É a vida que está em jogo e não as nossas tradições.

Há que se rever o sentido do vocábulo "religião" no seu verdadeiro sentido de "religação". Em seu *stricto sensu* é que tem sido usada a palavra. E por

isso separa e divide. No seu sentido fundante (*latu sensu*) podem construir-se caminhos de reencontro, de reconciliação, de amor. E José Bittencourt acrescenta: Há um dado sociológico nas religiões que é reincorporar as pessoas socialmente. Reestruturar as pessoas desestruturadas.

IMPOSSÍVEL NÃO PROSSEGUIR

A partir de confluências e de reencontros, foram pensadas questões para o futuro que podem resumir-se como campos comuns.

1. Tratamento e cuidado com a saúde pertencem às tradições do candomblé e dos cristãos. Com esse intuito podem-se, em união, realizar pressões sobre os governos.

2. A nossa comum indignação contra a imoralidade em todos os campos da atividade de nosso país deve unir-nos em ações conjuntas.

3. Precisamos escrever isto que aqui falamos e discutimos. Textos que apresentem a realidade nagô. Ainda não existe uma produção séria do encontro do negro do Brasil com a sua história africana. Além disso podemos estabelecer entre nós vínculos de comunicação.

4. Produzir uma teologia negra a partir de uma hermenêutica própria. Grupos como os Agentes da Pastoral Negra não fizeram isso. Seria esta a nossa originalidade a fim de derrubar preconceitos que os mesmos grupos até aqui não conseguiram derrubar.

5. A teologia que estamos produzindo é a teologia da proscricção. Esta não pretende ser um modelo alternativo à teologia da libertação, pelo contrário, faz-se necessário retomar os grandes princípios da teologia da libertação no plano da transgressão.

6. Há uma dimensão ampla da questão religiosa de candomblé que é universal mesmo, generoso, acolhedor.

7. Necessitamos reunir sociólogos, antropólogos, teólogos a fim de pensarmos juntos.

8. Constituir uma rede de trabalho e de pesquisa sobre questões litúrgicas. No próximo evento poderia haver alguma celebração conjunta.

9. Conquistar para as lideranças afros a categoria e as vantagens de ministros religiosos contra a lei de 1979 que considera apenas os padres, os rabinos e os pastores das igrejas históricas.

10. Numa espécie de carta de princípios, entre outras coisas, poder-se-ia trabalhar a questão da presença de elementos da natureza nos cultos cristãos, coisa até então inexistente.

11. A questão do sincretismo religioso precisa ser derrubada. Isto é um processo longo.

Mãe Stella resumiu num quase desabafo: "Pelo visto começamos com idéias e terminamos com ideais".

EVANGÉLICOS E CANDOMBLÉ: EM BUSCA DE UM RELACIONAMENTO RESPEITOSO

Djalma Torres

Historicamente, o relacionamento entre evangélicos e integrantes do candomblé tem sido marcado por preconceito e distanciamento. Entretanto, segundo o autor, há sinais concretos de uma aproximação entre os dois grupos, baseada no diálogo fraterno e respeitoso

Sempre que nos deparamos com qualquer questão que inclua o termo protestante ou evangélico, temos que explicar alguns aspectos importantes. No caso da teologia negra, e muito especialmente no do candomblé, podemos pinçar o termo a partir de três pontos diferentes.

O primeiro diz respeito àquilo que chamamos de evangélicos de migração, os que chegaram ao

Brasil no início do século passado sem um compromisso com o processo de evangelização ou de identificação com o País e sua cultura.

O segundo grupo é o que chamamos de pentecostal, que inclui uma gama muito variada de igrejas — vai desde a Assembléia de Deus, que já tem uma trajetória histórica, até os novos grupos. Os mais antigos estão no Brasil desde o início do século. Todos já vêm desenvolvendo sua prática pastoral a partir de um processo de catequese baseado na expulsão de demônios e na conquista, para suas igrejas, desses fiéis endemoninhados ou com problemas.

O terceiro grupo é o que chamamos de evangélicos de missão, vindos em sua maioria dos Estados Unidos a partir do final do século passado. A prática pastoral desse grupo consistiu na contestação aos católicos; também considerava demoníaco tudo o que vinha do candomblé. Mas é justamente a esse grupo que devemos as maiores iniciativas no campo ecumênico.

Portanto, o trabalho ecumênico entre os evangélicos pode ser caracterizado como entre grupos mais ou menos afins, como os pentecostais; entre grupos conservadores, fundamentalistas; entre grupos mais progressistas que incluem a Igreja Católica, e em nível muitíssimo limitado alguns líderes ou comunidades que, num esforço ecumênico, saem da relação entre protestantes e católicos e vão além disso.

Outra observação importante é que já neste momento os chamados evangélicos têm uma preocupação com muitos aspectos da vida cotidiana, especialmente em termos políticos, econômicos, sociais. Já se vêem nas igrejas discussões sobre direitos humanos, homossexualismo, drogas, aids, índios, mulheres, terra, justiça, crianças, adolescentes. No entanto, quando se deparam com a questão do negro, eles fogem da discussão e do aprofundamento, porque esse tema reclama outras abordagens.

Perceber como os evangélicos têm agido em relação ao negro é outro aspecto relevante a ser abordado. Há relatórios, cartas e publicações de líderes do século passado que exaltam o comportamento do Brasil em relação às diversas questões sociais. Por exemplo, sobre o negro se diz que não há mais escravidão, mas liberdade racial. Há relatórios de missionários batistas dirigidos às Juntas Gerais nos Estados Unidos que exaltam essa situação.

Preconceitos e omissão. Na minha maneira de olhar os fatos,

PROTAGONISTAS DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Durante o segundo seminário sobre Teologia e Cultura Negra, promovido pelo Programa de Assessoria à Pastoral do CEDI (14-15/8/93) no Rio de Janeiro, um fator foi marcante: o diálogo ecumênico fraterno. Vindos de diversas tradições religiosas — católicos, evangélicos e adeptos do candomblé —, todos tiveram seu espaço de expressão respeitado e puderam refletir sobre a desafiadora temática.

Entre os participantes, que incluíram cientista político, filósofo, pastor, frei dominicano, teólogo e biblista (equipe do Programa), destacam-se alguns convidados que, sob diferentes enfoques, deram uma contribuição positiva ao debate sob o ponto de vista da expressão de fé a que estão ligados: Leonardo Boff (teólogo católico); Ordep Serra (doutorando em Antropologia, estudioso da religião e cultura afro-brasileira); Maria Stella de Azevedo Santos, mãe Stella (mãe-de-santo do Ilê Axé Opô Afonjá/Salvador-BA —, uma das mais importantes autoridades do candomblé no Brasil); Cleofe de Oliveira Martins (advogada, Agbeni Xangô do Ilê Axé Opô Afonjá); Joaquim Beato (teólogo presbiteriano); Marcos Rodrigues da Silva (teólogo católico); Eduardo Spiler (doutorando em História); e Djalma Torres (mestrando em Teologia e pastor batista de Salvador/BA).

tem havido preconceitos por parte das igrejas evangélicas. Menciono quatro aspectos que considero relevantes:

Em primeiro lugar, há uma atitude pretenciosa de supremacia cultural e religiosa em detrimento dos valores culturais brasileiros. Como evangélicos, chegamos com um evangelho e uma cultura superiores para converter o povo de uma religião bárbara e demoníaca.

Em segundo lugar tem havido também uma alienação em relação às questões sociais brasileiras. De acordo com uma tese de mestrado de um candidato da Universidade Federal da Bahia, os primeiros 50 anos da história dos batistas no Brasil mostraram que esse grupo sempre esteve alheio, no sentido de intervenção, às questões sociais. Segundo a tese, a realidade atual não é diferente: o autor cita um recorte do jornal "A Tarde", de Salvador, segundo o qual um padre foi expulso do Brasil, e a Igreja Batista enviou telegrama ao governo parabenizando-o pela atitude tomada. É dever do cristão prestar obediência às autoridades constituídas, justificava a igreja, insurgindo-se contra essa situação. Isso prova que para os batistas a situação não mudou.

Esse é exatamente o terceiro ponto que considero importante: a tendência para a submissão às autoridades constituídas. Quando falamos de evangélicos, sempre é necessário particularizar algumas denominações, porque a forma de governo difere entre elas. No caso dos batistas, há uma propalada democracia da igreja local que lhe dá uma autonomia para se autogovernar. Isso em teoria, porque na minha experiência de batista, trata-se de

uma forma de fugir a um compromisso com a sociedade. Quando uma situação grave surge, o grupo se exime de qualquer pronunciamento em nome da denominação, porque cada igreja é autônoma, independente.

Finalmente, o quarto ponto é o conceito e a prática de missão e de evangelização, que busca converter o católico, o não-crente para a igreja evangélica.

Sinais de esperança. Graças a Deus a situação não fica tão ruim quanto parece porque existem algumas experiências concretas de relacionamento ecumênico entre os evangélicos, as quais vão além do relacionamento com a Igreja Católica — o que já é um avanço muito grande — e chegam até o candomblé. Entre essas experiências que me são

muito particulares, destaco algumas.

Sinto, primeiramente, que há uma atitude de respeito com o candomblé por parte de líderes

evangélicos. Não há mais a tendência de considerá-lo uma prática demoníaca, mas uma expressão religiosa que merece respeito.

Em segundo lugar, há uma abertura ecumênica de poucas igrejas e entidades para a inclusão de músicas e símbolos afros em suas liturgias.

O terceiro ponto é a coragem de poucas igrejas evangélicas e entidades para a discussão desse relacionamento ecumênico, o que era há algum tempo assunto proibido. Outro aspecto diz respeito aos 500 anos de colonização na América Latina. Os debates em torno dessa

questão despertaram o interesse para a participação dos evangélicos nas discussões, que chegaram até a abordagem dos negros e das religiões afros.

A realização de reuniões especiais em função de problemas graves no País ou fora dele tem possibilitado celebrações ecumênicas inter-religiosas em diversas partes do Brasil.

Destaco ainda o surgimento de diversos movimentos para a valorização do negro, com a participação de evangélicos. Aqui os Agentes de Pastoral Negros (APNs), os movimentos de mulheres negras e outros têm contado, em menor ou maior proporção, com um contingente evangélico.

Foi positivo também o ato de inauguração da Praça de Oxum, em Salvador (mês de junho), em que estavam reunidos evangélicos, católicos, caciques indígenas e, naturalmente, grande contingente de várias nações do candomblé. Foi uma solenidade muitíssimo emocionante e rica para todos nós.

Destaque-se até mesmo o fato de que, na Bahia — não sei se em outras partes do Brasil —, em 1988, houve um encontro sobre teologia cristã e religiões afro-latino-americanas e caribenhas. Foi um seminário extremamente positivo porque o pessoal do candomblé nos provocou assim: "Quando vocês nos chamam para uma reunião como essa, se colocam em uma posição de superioridade. A teologia cristã é boa e nós não valemos nada. Se tivermos que manter um diálogo, temos que caminhar num mesmo pé de igualdade". Nesse seminário houve mais levantamento de questões do que decisões.

O penúltimo ponto que destaco é que, em Salvador, foi



organizada, há um ano e meio, por um pastor negro presbiteriano, a Igreja da Revelação Ancestral. É uma igreja evangélica como outra qualquer, só que com muita ênfase na ancestralidade. Eles consideram que criaram uma rota de colisão com a Teologia da Libertação, porque esta dá muita ênfase à questão do oprimido mas, para eles, o oprimido é o negro. Segundo eles, a Teologia da Libertação deveria particularizar, em vez de generalizar o tratamento. Além disso, defendem que a ancestralidade é um patrimônio da humanidade, e não apenas se restringe ao candomblé.

Finalmente, temos a criação do Instituto Teológico da Bahia. Trata-se de um seminário diferente dos demais, pois é ecumênico entre cristãos, não tem dono. Em seu currículo há disciplina de religiões afro-brasileiras. Embora haja mais progressistas entre os alunos, há uma grande diversidade, e até grupos pentecostais.

Gostaria de levantar algumas questões bastante difíceis nesse relacionamento entre os evangélicos e o candomblé: o êxtase; o culto dos ancestrais; a intermediação dos orixás; e o conceito e a prática de missão e de evangelização. Tudo isso vai ter que ser trabalhado por um longo período.

Relacionamento respeitoso.

A eclosão da cultura negra, com todos os seus valores, tem desmistificado o aspecto da demonização, na visão dos evangélicos. Pouco a pouco incluímos em nossas canções elementos dessa cultura e nos damos conta de que tempos atrás isso era considerado demoníaco.

Acredito também que há uma tendência de tomada de consciência do candomblé como expressão religiosa universal e não mais diabólica. Estamos dando os primeiros passos na direção de um relacionamento respeitoso e fraternal com o candomblé, o que deve ser compreendido em função da nossa cultura religiosa comportada e cultivada durante mais de cem anos.

Por fim, considero que, por uma questão de sinceridade, honestidade e humildade, nós deveríamos pedir perdão aos negros e aos do candomblé pelo comportamento preconceituoso que temos tido nestes mais de cem anos.

Encerro minhas palavras com o prefácio de Leonardo Boff ao livro "Manual dos Inquisidores", que é tão interessante e oportuno que poderia ser aplicado aos evangélicos: "Ao se terminar a leitura do 'Manual dos Inquisidores' a primeira reação é de perplexidade e de espanto. Como é possível tanta desumanidade dentro do cristianismo em nome do cristianismo? Os sonhos originais da proposta cristã são de ilimitada generosidade. Deus é pai com características de mãe. Todos são filhos e filhas de Deus. O Verbo ilumina cada pessoa que vem a este mundo. A redenção resgata toda a humanidade. E o arco-íris da benevolência divina cobre todas as cabeças e o universo inteiro. Como se passa desse sonho para o pesadelo da inquisição?"

Djalma Torres é pastor da Igreja Batista Nazaré (Salvador/BA).

Depoimento apresentado no seminário sobre Teologia e Cultura Negra, promovido pelo Programa de Assessoria à Pastoral do CEDI (agosto/92).

"ACIMA DE TUDO, SOMOS TODOS IRMÃOS"

Maria Stella de Azevedo Santos

A perseguição ao candomblé vem desde a escravidão. Pouco a pouco, porém, a religião vem sendo reconhecida e aceita. O segredo, segundo a autora, é o respeito mútuo entre as religiões

Toda religião deve ter a liturgia, o sacrifício e a doutrina. Está provado que o candomblé é uma religião porque tem todos esses elementos. O candomblé foi relegado como o resquício da escravidão. A crença do candomblé é ligada a pessoas que não têm condições de pensar, seres inferiores — pessoas menores, negros e escravos. Assim, para poderem viver a sua fé, utilizaram o sincretismo. Para fazerem suas louvações, escondiam os altares dos orixás atrás dos santos. A religião foi justamente a maior forma de resistência para o negro.

A idéia de o candomblé ser de negros veio porque a religião foi trazida pelos escravos e foi uma forma de resistência desse grupo. Com o tempo, as pessoas passaram a perceber que o

candomblé não era uma religião apenas de negros, e começaram a participar. Da mesma forma que a Igreja Católica hoje não é uma religião de brancos, o candomblé não é uma religião de negros. Como disse certa vez, para os orixás não existem fronteiras, nem a religião tem nacionalidade. Religião é algo do alto para nós, e cada um faz a sua cor, a sua crença.

acredita... O candomblé era, pois, relegado à terceira categoria.

Hoje, porém, com muito esforço, o candomblé não é mais uma religião só de negros, mas de todos. Os brancos até fazem questão de dizer que são do candomblé, e que cada um tem seus orixás. Com o tempo, o próprio povo do candomblé se alfabetizou — porque um dos fatores que nos relegou à terceira

discriminador, estou totalmente inserida, porque sou negra, mulher e do candomblé. Mas se eu ficar pensando sempre nisso, na realidade eu mesma estou dando ênfase à discriminação. A gente deve colocar na cabeça a nossa competência e mostrar o potencial que tem. Pelo fato de ser mulher ou negra, não vou deixar de ser inteligente ou sensível.

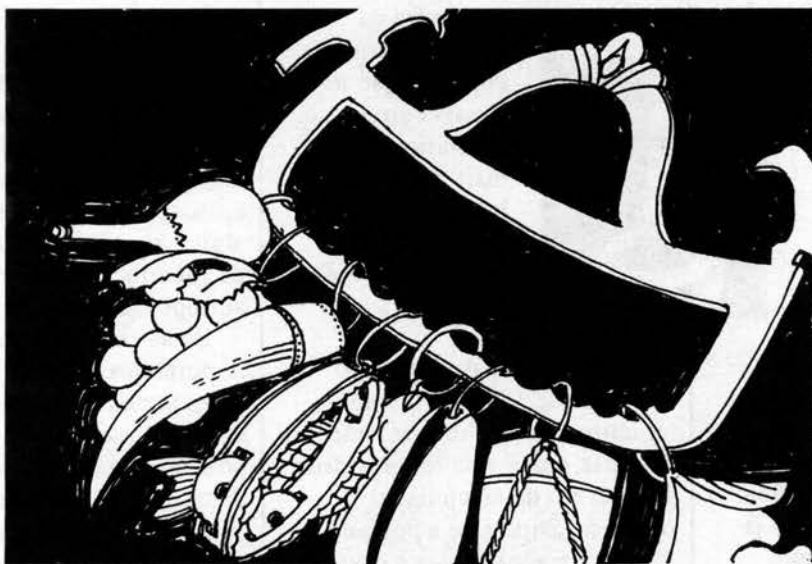
Portanto, o que temos que fazer é estabelecer uma posição séria: em qualquer coisa na qual se envolva, tem-se que fazer o melhor, há que se fazer dentro de uma linha na qual se mostre respeito e que a nossa capacidade seja reconhecida. Acho que isso é uma forma de superar o preconceito.

Creio que deve haver um respeito mútuo, respeito ao irmão. Pode-se trabalhar junto na mesma causa, e cada um com seu ideal de crença. Ajudar o irmão é outro ideal, mas os dois impulsionados pelo amor e pela integração. Essa é a melhor forma de se estar junto.

Finalmente, temos que começar a fazer um trabalho ecumênico, porque assim cada um mostra como é, a gente se entende, ou não se entende, e *entra nos eixos*. Devemos lembrar que somos todos iguais e irmãos. A convivência ecumênica é isto: eu posso ir a uma missa, mas as religiões não se misturam. A gente se une por pensamento e respeito mútuo.

Acredito que podemos juntar nossos esforços como teólogos, sociólogos, antropólogos, etc. e estabelecermos as bases das quais vamos partir.

Maria Stella de Azevedo Santos é mãe-de-santo do Ilê Axé Opô Afonjá (Salvador/BA). Depoimento apresentado no seminário sobre Teologia e Cultura Negra, promovido pelo Programa de Assessoria à Pastoral do CEDI (agosto/93).



Reconhecimento e aceitação do candomblé. A religião do candomblé está passando por um processo de reconhecimento e de respeito. Quem é do candomblé não tem mais vergonha de se identificar como tal. Eu mesma era uma católica muito fervorosa até ser chamada para o candomblé. Conciliei por um determinado tempo o catolicismo e o candomblé, e poderia ter continuado assim não fosse a repressão da Igreja Católica naquela época. Não era possível entrar na igreja com os trajes de baiana. Se os padres soubessem que se frequentava o candomblé, diziam que se acendia uma vela a Deus e outra ao diabo... Não sei porque associavam o candomblé ao diabo, nem no diabo a gente

classe foi o analfabetismo, sem falar na caracterização de que os pertencentes ao candomblé eram pobres e negros, lavadeiras de roupa, babás, cozinheiras, etc.

Se o negro tivesse condição, naquela época, de frequentar a escola e desenvolver sua inteligência, não iria aprender sua própria história pela boca dos antropólogos.

O esforço que fazemos agora é de que cada um se conscientize de sua cor e de que se esqueça, no dia-a-dia, que somos brancos, negros, etc. Acima de tudo, somos irmãos.

Respeito mútuo. Para se demonstrar que é bom, não é necessário agredir o outro. Dentro do conceito

CULTURA E RELIGIOSIDADE NEGRA NA IGREJA CATÓLICA

Marcos Rodrigues

Por meio de um traçado histórico, o autor perpassa aspectos importantes na análise da teologia e cultura negra, como religiosidade popular, sincretismo, diversidade, entre outros

fizer uma reconversão desse sujeito à Igreja, ele superará o problema do espiritismo e da umbanda.

Portanto, Kloppenburg levanta alguns aspectos que já trazem o negro e as questões a ele relacionadas para dentro da



igreja. A forma de comunicação não é a mais correta, ao contrário, gera mais preconceito e legitima as tendências conservadoras da igreja.

Gostaria de fazer um traçado histórico para entender como a questão do negro entra na conjuntura eclesial católica nos últimos vinte e cinco anos — já que não é uma coisa presente dentro desse espaço que estamos levantando agora.

Primeiramente, é importante destacar que não fomos nós que iniciamos o debate. Aí tem muito da voz de dom Boaventura Kloppenburg que, nos anos de 1950 e 1960, levanta a polêmica. Através da revista REB, discute questões relacionadas à umbanda e ao espiritismo. Não vem tratando a questão negra, mas polemiza, de fato, a partir do nosso povo, o negro, enquanto este, por trás de uma capa cristã, faz algumas experiências demoníacas ou pseudodemoníacas.

Seus textos apresentam uma linguagem apologética, tentando legitimar que este é apenas um deslize de fé, um problema psicológico, patológico; se se

Religiosidade e sincretismo.

Nos anos de 1960/1970 vamos ter outro discurso interessante a destacar, que é o da religiosidade popular e o do sincretismo religioso. Supera-se a polêmica da questão apologética e passa-se a ver a prática dos povos dos terreiros e das comunidades de umbanda como um lugar sincrético. O que há é a presença de santos católicos, e portanto, trata-se de um sincretismo religioso.

Nessa área, algumas vozes na Igreja Católica vão ser especialistas. Uma delas é Raimundo Cintra, dominicano famoso que fez um estudo muito aprofundado sobre isso. Ele trabalhou no eixo Rio-São Paulo-Bahia, e nos seus artigos e escritos afirma que as religiões afro-brasileiras, principalmente a umbanda — ao candomblé ele dá uma tonalidade de mais respeito, não aprofunda porque há uma dificuldade de perceber o sincretismo —, são sincréticas. Raimundo Cintra afirma que é

possível haver uma religiosidade desse povo mais simples da igreja, com uma fé ainda primária e que se sincretiza com as relações das divindades ancestrais.

Outra pessoa que trata a questão da religiosidade tentando ouvir mais a voz do episcopado é Alberto Antoniazzi. Em seus estudos, tenta desenvolver, no confronto com o Vaticano II, o Concílio de Medellín e o episcopado latino-americano com alguns pressupostos da Teologia da Libertação, uma visão mais antropológica e religiosa.

Essas escolas revelam-se importantes para nós, porque são esses textos os que lemos e somos alimentados por essas pessoas. Quando estamos falando da questão negra no movimento católico, há pouco material e o que tem é baseado em pressupostos muito determinados.

Já nos anos de 1980/1990, a flor desabrocha com perspectivas bastante diferentes. Temos uma Teologia da Libertação mais aprimorada no sentido de sair do eixo dos pobres para atingir o eixo da cultura, do gênero — questões mais específicas. A presença do negro surge com muito mais intensidade no documento de Puebla.

Quando o episcopado se reúne no México (Puebla), já tem relidos alguns resultados desse confronto religiosidade popular x sincretismo, e impulsionados com práticas populares mais presentes. Aparecem, então, três vertentes na Igreja Católica, no Brasil, que vão impulsionar tal processo. Uma delas é a Linha

Missionária da CNBB (Linha 2), chamada Dimensão Missionária.

Essa linha, que teve em dom Sinésio Bohn um de seus impulsionadores, dá o primeiro passo nesse processo, quando recebe os documentos de Puebla e estimula um encontro em janeiro de 1980. Tal reunião foi polêmica porque havia, entre as vinte pessoas, apenas dois negros. A partir dela foi realizado outro encontro com os agentes de pastoral negros, em que a temática foi discutir o que se teria a dizer à igreja se ela até então não dava qualquer espaço para algum tipo de expressão por parte dos negros. Nessa época foi criado o Movimento de Consciência Negra em Brasília. Houve um encontro entre aqueles que estudavam a religiosidade popular e os que se encontravam no movimento negro, muito estimulados pelos movimentos sociais e eclesial a buscarem sua própria identidade de negros e negras. Foi um momento marcante, em que as mulheres se encontravam como negras, os homens se reencontrando, enfim, superando-se aquela fase do negro e do branco. Ser preto não é mais um valor de identidade, mas um valor político e social. Há uma assimilação desses códigos na consciência das pessoas.

Isso reverte também no mundo religioso, em que, nesse momento, surge uma nova força. Os agentes de pastoral católicos percebem que há necessidade de se abrir uma janela para se discutir, em encontro de liderança pastoral, catequista, religioso, padre, seminarista, etc., o que é ser negro nessa igreja que diz que o negro é importante. Aparecem, então, alguns aspectos importantes.

O primeiro é o valor: começam a ter valor em si

mesmos. Isso é muito sofrido, as pessoas vão ter que recontar sua história, as discriminações que vivem dentro das instituições católicas, até hoje não superadas.

Outro fato é a aproximação à questão negra e sua experiência de fé — na realidade, uma reaproximação. Até então o elemento fundante era a catequese; de repente se percebe que há uma linhagem, uma tradição negra na família; a pessoa é católica mas a tataravó não tinha necessariamente que ser, ela era escrava, e vinha de uma região africana. Começa-se a buscar isso. O conceito de ancestralidade não entra a partir do terreiro mas a partir da família. A ancestralidade começa por aí e depois, logicamente, está num código e depois, sem dúvida nenhuma, chega até o terreiro.

Esse é o grande dilema de hoje: entre os agentes de pastoral negros há uma mística. Eis porque vamos encontrar comunidades negras inseridas, em que teólogos e teólogas estão iniciando como filho e filha de terreiro (São João de Meriti). Temos todo esse resgate e retorno às origens. O dilema — o qual estamos acompanhando e que não tem respostas — é: deixar a Igreja Católica ou conviver com essas duas realidades.

Estamos começando a história — há apenas dez anos de caminhada. Por isso não existe nada de substancial que permita dizer que há uma teologia negra. Seria ousadia dizer tal coisa. Existe um encontro muito rico, potencialmente muito assustador para a hierarquia. Por outro lado, destacava-se dessa massa negra que se dizia católica apostólica romana. Hoje já não se pode dizer isso: eles são católicos apostólicos mas não

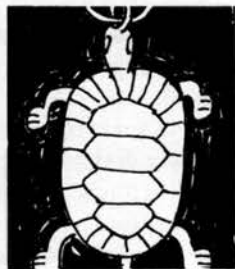
necessariamente romanos. É muito comum os agentes negros se identificarem como católicos e filhos de Xangô, por exemplo. Isso, de uma forma muito respeitosa.

Em segundo lugar, gostaria de dar dois exemplos que mostram com clareza esse confronto. O primeiro é sobre a minha comadre. Ela mora no Morro da Caixa D'água em Florianópolis, um dos mais antigos da ilha, aonde chegaram as primeiras levas de escravos na Ilha do Desterro. Ela é ministra extraordinária da Eucaristia da Igreja Católica.

Nos últimos cinco anos, ela jogou os búzios, que mostraram que ela tinha que voltar para o terreiro e retornar às obrigações que não foram cumpridas. E ela fez isso. Entretanto, ao se jogarem os búzios no terreiro, foi mostrado que ela deveria continuar como ministra extraordinária da Eucaristia. Para complicar ainda mais, o padre da comunidade odiava esse tipo de coisa. Ela *entrou em pane*, porque vai para o terreiro mas não quer sair da Igreja Católica. Ela me procurou para pedir ajuda. Eu falei-lhe que se o santo dela disse para que não deixasse a Igreja Católica — porque tinha uma missão a cumprir lá —, ela

deveria continuar na igreja, sem se importar com o padre. “Você tem essa obrigação de cumprir a tarefa na igreja, não porque o padre mandou, mas porque está em sua ancestralidade”, disse-lhe.

A partir desse momento, depois que ela superou a angústia, passou por um processo de revisão do que é fazer pastoral na igreja. O interessante é que a



comunidade sabe e legítima, enquanto a hierarquia não, porque se não desmobiliza.

O outro exemplo é de uma senhora, moradora no Morro do Mocotó, que é mãe-de-santo na Umbanda. Ela foi, durante seis anos, coordenadora na Arquidiocese de Florianópolis das Comunidades Eclesiais de Base, e mãe-de-santo na Umbanda. Ela recebe a Preta Velha Tia Maria, mas o arcebispo nunca ficou sabendo e nem pode, se não ela perde esse cargo de coordenadora.

Também uma questão interessante é a postura do episcopado diante dos dez anos de movimento negro na Igreja Católica. Há uma linha dentro do episcopado que vem, de uma forma truculenta e radical, recuperar as definições do Concílio Vaticano II, em especial de um documento que fala sobre o ecumenismo. Há uma tendência forte de que aí está a definição de ecumenismo, ou seja, o diálogo com as religiões, as experiências comuns entre as igrejas históricas, o diálogo com muçulmanos e judeus. Mas não se trabalha com o diferente, ou seja, os nossos ancestrais — negros, indígenas. Esse tipo de diálogo não aparece no documento, pois esses grupos não constituem experiência religiosa, de fé.

Outro grupo, mais marcado pela experiência dialética da Teologia da Libertação, está mais aberto ao diferente. Desse grupo fazem parte dom Casaldáliga, dom Tomás Balduino, dom José Maria Pires, dom Aparecido, entre outros. São homens que, a partir do episcopado, percebem que há uma experiência de fé do outro lado e querem entender isso, pensando como bispos.

Porém, eles trabalham com três vertentes interessantes.

Em primeiro lugar, esse movimento constitui um diálogo inter-religioso, e isso não é possível de se superar. Em segundo, tal movimento pode ir até a experiência celebrativa, desde que não haja rito. No fundo, existe na consciência deles um limite não reconhecido da prepotência do poder, e o poder está marcado pela tradição. E em terceiro, a tradição dogmática — quem detém o dado revelado é a tradição cristã. Não existe revelação na ancestralidade. Trata-se de um conceito muito dogmático do que é teologia.

Finalmente apresento um aspecto que considero importante. As CEBs fizeram um barulho muito grande recentemente e vêm produzindo

uma turbulência dentro da Igreja Católica — e das igrejas evangélicas também. De repente surgiu um novo nome — macroecumenismo. Sempre se criam

novas terminologias para tentar explicar questões de fundo. Isso traz-nos uma questão: o VIII Intereclesial de CEBs (Santa Maria) foi o momento da explosão da bomba. Não se trata de uma bomba produzida pelo pessoal dos terreiros, nem pelos evangélicos, nem pela Igreja Católica, mas pelo cotidiano das nossas relações. Parece-me que a gente precisa trabalhar com essa diversidade.

Conviver com a diversidade.

Finalmente, creio que existem algumas questões que devemos acentuar. A primeira delas é que não é possível trabalhar e

legitimar a tese da unidade e dos ritos entre as religiões e os ritos afros. Existe a grande tendência de se criar unidade no rito. Isso é um empobrecimento de nossa consciência religiosa e não existe a possibilidade, porque existe outra compreensão das relações com a divindade, do que é Deus, porque Deus existe. Não é possível dizer que uma compreensão é melhor ou pior do que outra. Cada um recebeu uma revelação diferente e deve-se conservar isso. Aí está o grande valor do encontro, da diversidade. Se as experiências fossem algo comum, não haveria necessidade de se fortalecerem algumas tendências, tanto da parte dos terreiros como das igrejas históricas.

A outra questão importante é manter e acentuar diferenças, para a riqueza da produção do conhecimento.

Finalmente não podemos aderir à tese da hegemonia da tradição dogmática. Se a gente quer que esse encontro nosso busque temáticas, uma delas é a questão dos pressupostos do dogma. Estamos entrando no século XXI e muitos dogmas estão indo por água abaixo. Não é o caso de mexer com o dogma da fé, mas nas relações com o dogma — na moral, na ética, na espiritualidade. Nós, católicos, estamos muito restritos aos retiros espirituais. Hoje estão mais em questão os retiros ecológicos, o encontro com Deus nas questões mais comuns da vida, da saúde. Existem, portanto, outros desafios que se estão apresentando.

Marcos Rodrigues é teólogo católico e assessor da Comissão Pastoral da Terra em Santa Catarina.

Depoimento apresentado no seminário sobre Teologia e Cultura Negra, promovido pelo Programa de Assessoria à Pastoral do CEDI (agosto/93).



CULTURA E HISTÓRIA NACIONAL

Ronaldo Pereira de Jesus

DIALÉTICA DA COLONIZAÇÃO

Alfredo Bosi

São Paulo, Companhia das Letras, 1992
404 páginas

Esta coletânea de ensaios, resultado de reflexões desenvolvidas nos cursos de Literatura Brasileira ministrados por Alfredo Bosi desde 1970 na Universidade de São Paulo, coloca-se indiscutivelmente entre os monumentais trabalhos acadêmicos

que aspiram à síntese da história nacional. Assim como Caio Prado Júnior, Celso Furtado, Sérgio Buarque de Holanda, Jacob Goreneder e outros, Bosi enfrenta com sucesso a tarefa de avaliar o peso histórico, sobretudo negativo, de nossa herança colonial, cuja superação parece

indispensável à construção atual de um país moderno, independente e civilizado.

Para reconstruir a história do Brasil, o autor adentra a sociedade colonial e os séculos XIX e XX por meio das idéias e dos textos literários, usando-os como ponto de partida para a análise das relações sociais extremamente complexas e da realidade dialética em que foram produzidos. Isso representa, de início, uma crítica metodológica às análises literárias simplistas e excessivamente lineares da realidade material em que as obras foram produzidas, e também uma crítica às análises estruturais-formais de textos fora de seus contextos.

Desse modo, por exemplo, o estudo sobre o padre José de Anchieta revela a contradição estrutural a que estava subordinado o primeiro intelectual cristão brasileiro em sua missão colonizadora, levado pela fatalidade dramática que dividiu sua fala em dois códigos distintos: um para uso próprio e entre os pares, e outro "para uso do povo" (os índios). Como resultado, longe das pré-condições históricas indispensáveis a sua pureza e coerência, o universalismo cristão dividiu-se na Colônia conforme seu público, tornando-se mais contraditório quanto mais o cristianismo se envolvia com os setores sociais e políticos das elites dominantes.

Mais adiante, no final do século XVII e início do século XVIII racionalista, definiu-se o primado da lógica mercantil sobre a Colônia. No discurso de Antonil (nosso primeiro economista) desfez-se também "o sonho salvífico e ecumênico desejoso não só dos braços mas das almas dos novos gentios". No século XIX, observou-se a articulação entre a prática liberal e o regime escravista: desde a lógica da construção do Brasil como Estado autônomo — dentro do ideário político conservador capaz de garantir a propriedade fundiária escrava "até seu limite possível" —, até o "novo liberalismo" (pós-1868) reformista e pragmático dos fazendeiros de café do Novo Oeste Paulista.

No limiar deste século, as palavras de Castro Alves revelavam o contraste fundamental indisfarçável de nossa sociedade excludente: a incapacidade de incorporar os ex-escravos ao universo da cidadania. A análise histórica encerra-se com a reflexão sobre os ideais positivistas da Primeira República como sustentáculos ideológicos intrínsecos à modernização econômica promovida por um Estado

centralizador que culminaria em Vargas.

O eixo central de *Dialética da Colonização* é o conceito de cultura. Logo no primeiro ensaio, Bosi explora a origem comum das palavras "cultura", "culto" e "colonização", que derivam do verbo latino "colo". A partir daí, discorre sobre a contradição básica entre o sistema agromercantil, perfeitamente integrado à economia européia, e uma "condição doméstica tradicional" marcadamente arcaica. A colonização surge, então, como luta material e cultural.

Bosi ressalta ainda o valor positivo dos componentes da cultura popular como resultado da aculturação e do entrelaçamento entre expressões primitivas e arcaicas (materiais e espirituais) existentes à margem ou em delicado contato com os códigos letrados. São "formas significantes cujo sentido comum é o culto, a devoção" e, principalmente, a capacidade de resistir à lógica destrutiva, tanto colonialista quanto capitalista.

Segundo Roberto Schwarz, a lógica da síntese histórica feita por Alfredo Bosi sustenta-se na "reafirmação do universalismo cristão nas condições da América Latina de hoje, de olhos postos no espaço social que o outro universalismo, o do capital e da cidadania, parece incapaz de preencher".

Concordemos ou não com Alfredo Bosi, é preciso saudar sua brilhante tentativa de refletir racionalmente sobre a totalidade histórica de nossa formação econômico-social, como condição fundamental para que possamos transformá-la.

Ronaldo Pereira de Jesus é mestre em História Social Moderna e Contemporânea pela Universidade Federal Fluminense, e trabalha no CEDI.



