

Cristianismo e religiões africanas um catálogo de reflexões fenomenológicas em perspectiva pós-colonial

José Roberto Alves Loiola*

Introdução

Segundo Terrin,¹ nos últimos tempos, as ciências humanas (sociologia, psicologia e antropologia sócio-cultural) têm imergido no mundo das religiões com o objetivo de compreender cada vez mais o ser humano. Há consenso de que a condição humana é um aspecto que o estudioso das religiões deve levar em consideração se quiser que o seu trabalho seja relevante. Daí, a importância da multireferencialidade na abordagem das religiões ou da religião. Se entendemos ser a/s religião/regiões um objeto multifacetado, que requer uma atitude metodológica plural, devemos pressupor também uma epistemologia teológica igualmente plural. Sem mencionar o fato de que, muitas vezes, quem pesquisa uma determinada religião pode, às vezes, se tornar também como um objeto ou pelo menos, como parte da própria pesquisa. Terrin nos chama a atenção para o fato de que “toda comparação é uma interpretação” e na perspectiva de Certeau, toda interpretação é sempre a partir de um “locus” (Social, geográfico, religioso e cultural). Portanto, para atenuar esse “risco”, evoco a noção fenomenológica de Edmund Husserl (1859-1938), Rudolfo Otto (1869-1937), Paul Tillich (1866-1965) e a perspectiva pós-colonial de Boaventura de Souza Santos,² enquanto faremos algumas reflexões gerais sobre a religiosidade africana, destacando a importância de conhecê-la a partir de sua própria noção teológico-antropológica.

A partir de uma atitude comparativo-fenomenológica, iniciarei com uma descrição preliminar da estrutura geral antropológico-teológico-cultural da(s) religião(ões) africanas considerando a sua diversidade. Em seguida, numa releitura em perspectiva pós-colonialista da teologia cristã ocidental, procurarei demonstrar

* Trabalho apresentado no IV Encontro Afro-Cristão 2011. Juventude negra: sujeito de direitos. 1-3/04/2011. UMEESP. São Paulo, SP.

¹ TERRIN, Aldo Natale. *Introdução ao estudo das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003.

² SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

que a partir de seu imaginário epistemológico moderno, esta discrimina as religiões oriundas da África negra sob o estigma do “diabólico”.

Assim como Husserl criticou o essencialismo e Tillich as formas materialistas de existencialismo, Freudianismo e o protestantismo, Boaventura de Souza Santos critica hoje a racionalidade moderna como uma “razão indolente” que, ao se apoiar no dualismo cartesiano, subalterniza outras formas mais “amplas de racionalidades” ou outras formas de conhecimento, pelo simples fato de não se pautarem na “partitura” do pensamento moderno.

Demonstrando como o cristianismo, principalmente em sua vertente protestante (cristianismo iluminista), observa as religiões africanas e afrobrasileiras, propomos uma revisão de sua epistemologia a partir do questionamento do colonialismo e de seus arquétipos “diabolizantes”. Nosso objetivo é de apenas encetar uma reflexão, introduzindo a atitude fenomenológica como um suporte para uma possível aproximação entre essas religiões.

1 Fundamentação teórico-metodológica

O ilustre teólogo de fronteira, Paul Tillich (1866-1965) um dos poucos teólogos da modernidade que ousou estabelecer uma correlação das ambiguidades da existência com a busca pelo Cristo, ao referir-se a Husserl (1859-1938) parece se identificar com tranquilidade com sua fenomenologia, apesar de admitir sua limitação:

[...] é a meta do assim chamado método fenomenológico descrever “sentidos”, sem considerar, de imediato, a questão da realidade à qual eles se referem. O significado desta abordagem metodológica está em sua exigência de que o sentido de uma noção seja esclarecido e circunscrito antes de determinar sua validade, antes de ser aprovado ou rejeitado. Em muitos casos, especialmente no reino da religião, uma idéia foi tomada em seu sentido não destilado, vago, popular e tornada vítima de uma rejeição fácil e injusta. A teologia deve aplicar a abordagem fenomenológica a todos os seus conceitos básicos [...]³

Exemplo: Ao abordar a religião afrobrasileira é mister verificá-la, conhecê-la, antes de aceitá-la ou rejeitá-la. Parafraseando a atitude metodológica tillichiana, tomar uma ideia vaga, popular de um rito ou um aspecto doutrinário da(s) religiões (ao) afro, sem “destilá-la” é vitimá-la injustamente.

Certamente que Tillich não é o único caminho (método) e a única verdade para o telos. Mas é uma das possibilidades. Vejamos o que propunha Husserl ao ressignificar a fenomenologia, apreender a essência das coisas. Ele propôs mostrar o fenômeno como se apresenta, descrevendo-o e esclarecendo-o. Em outras palavras, descrever as apresentações sem pré-julgar os resultados, examinando-as

³ TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 1987. p. 96.

cuidadosamente, relativizando-as a partir dos critérios da história, causalidade e intersubjetividade. Será que, ao nos referir às religiões afro, tomamos esse cuidado, independentemente de crermos se há ou não uma “essência” ou uma “intelékia” nas religiões? Penso ser coerente pelo menos mantermos uma postura típica de Mircea Eliade, cheio de limitações em seu método comparativo, mas, pelo menos, fez uma história das religiões com alta redução de inferência apologética.

A investigação fenomenológica, portanto, busca a consciência do sujeito através das experiências internas. Ou seja, Husserl critica o modo científico moderno de pensar, contrapondo-se ao absolutismo cartesiano e ao empirismo de Locke (1632-1704) e David Hume (1711-1776). Em Husserl, meditar sobre o conhecimento é se desprender da exterioridade e se deter na experiência pura em busca da essência.

Que tipo de “mirada” damos para a África? De cima para baixo? Ou a partir de sua cultura, geografia e perspectiva? Invariavelmente, usamos os óculos da colonização! Parafraseando Giovanni Levi,⁴ será que conhecemos a biografia dos grupos religiosos africanos? Lembrando Lepetit⁵ perguntaríamos: a partir de qual escala olhamo-la? Pelas lentes da macro ou micro-história? Como historiadores(as) ou como fenomenólogos(as)? Terrin responde: “[...] qualquer um entende que deve haver um caminho do meio, ou melhor, uma complementaridade entre essas duas tendências superando os lados negativos das duas posições e abraçando os aspectos positivos [...]”.⁶ Há que superar o dualismo. Há propósito, Tillich se insere nessa ideia de complementaridade, quando relativiza o pensamento de Husserl:

[...] Contudo o método fenomenológico deixa uma questão sem resposta que é decisiva para sua validade. Onde e para quem, uma idéia é revelada? O fenomenologista responde; veja nele e através dele o sentido universal de revelação. Esta resposta se mostra insuficiente, tão logo se encontrem exemplos diferentes e talvez contraditórios de revelação pela intuição fenomenológica. A fenomenologia não pode responder a esta pergunta. Isto aponta o fato de que, enquanto a fenomenologia é competente no reino dos sentidos lógicos, que era o objeto de pesquisas originais feitas por Husserl, o inventor do método fenomenológico, ela só é parcialmente competente no reino das realidades espirituais, como a religião... A fenomenologia crítica é o método mais adequado para fornecer uma descrição normativa dos sentidos espirituais (e também Espirituais). A teologia deve usá-la ao tratar de cada um de seus conceitos básicos [...]⁷

⁴ LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1989.

⁵ LEPETTIT, Bernard. Sobre a escala da história. In: REVEL, Jacques. (Orgs.). *Jogos de Escalas: a experiência da microanálise*. São Paulo: Fundação Getúlio Vargas, 1992.

⁶ TERRIN, 2003, p. 26.

⁷ TILLICH, 1987, p. 95-96.

Dito isso, convido meu leitor a manter o senso crítico, mas sem rigidez e na perspectiva de Lepetit, que diz: “Um relativismo metodológico vem se completar numa forma de realismo epistemológico”. A propósito, em sua sistemática⁸, Tillich comenta sobre o “sentido de Deus”, utilizando implicitamente a noção básica da fenomenologia de Husserl: a *epoché* e a *visão eidética* propõem uma descrição da realidade de Deus, ou o sentido de Deus nas várias religiões, inclusive, no cristianismo. E é perceptível sua suspensão de juízo, enquanto busca compreender o fenômeno religioso, “deus”, deuses, definindo-os como “seres que transcendem o reino da experiência ordinária em poder e sentido”. E considera que a essência (visão eidética) da experiência com esses “seres” está vinculada às preocupações últimas de cada sujeito.

Segundo Silva, metodologicamente, a filosofia ocidental é o pressuposto epistemológico da teologia cristã, e a teologia afroamericana estaria relacionada a uma concepção mais que dialética, analética. E é nessa assimetria que somos desafiados a conhecer as preocupações “últimas” do sujeito religioso africano.⁹

Segundo o autor, a noção soteriológica da teologia cristã se diferencia da afroamericana no que tange à pedagogia e não ao conteúdo. Ex: na teologia cristã, o ato criador tem espaço e tempo distinto do ato redentor, ao passo que na teologia africana o ato criador é também um ato salvador e vice-versa. Ainda lembra que a figura de Jesus Cristo nas religiões afro, não se reduz à economia da salvação, mas é entendido principalmente no contexto da diáspora, como o Cristo dos pobres sofredores e escravizados negros. O sofrimento de Jesus e sua morte são, portanto, identificados pelo sofrimento do povo negro e são lembrados em muitos nomes: Bonfim, Lapa, Milagres, etc

2 Olhando para as religiões da África negra do lado de dentro

Parece ser razoável, considerar o desafio de conhecer um pouco das religiões da África negra, supostamente genitora das religiões afrobrasileiras. Não é propósito demonstrar exaurivelmente quem são os africanos e, tampouco, apresentar uma última versão das religiões africanas, até por conta da “brancura” dos referenciais teóricos utilizados neste artigo. A expectativa é apenas destacar alguns aspectos gerais de uma possível antropologia teológico-africana, que possam ajudar a diminuir a ignorância que nos é tão peculiar em relação a esse povo.

Conforme Puech, não é possível falar da religião africana negra no singular, é preciso que seja no plural. A multiplicidade cultural africana pressupõe etnias mui peculiares e uma religiosidade baseada na tradição oral e em rituais. Por isso, não é

⁸ TILLICH, 1987, p.180-182.

⁹ SILVA, Antonio Aparecido. Teologia cristã do pluralismo religioso face às tradições religiosas afro-americanas. In: DAMEM, Franz.et.al. *Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação*. Goiás: Rede, 2003. p. 97-107.

possível obter um corpus doutrinário ou uma sistematização das práticas religiosas do homem africano e sua relação com Deus. Segundo o autor, a ignorância dessa realidade levou o racionalismo ocidental a caricaturar as religiões africanas de fetichismo e animismo.¹⁰

Antes de considerarmos alguns itens importantes da antropologia teológico-africana, é oportuno lembrar Boaventura de Souza Santos, quando afirma que o critério epistemológico adotado pela modernidade fechou o horizonte em si mesmo, tornando-se uma “unidade”, universalista, taxando as demais epistemologias de “irracionais”, quando, na verdade, tais “conhecimentos” compõem uma racionalidade mais ampla.¹¹ A consolidação da racionalidade humana em si mesma reduz a transcendência a uma metamatemática e de acordo com Lévinas, a ideia do Eu-Infinito no ser humano, morre.¹²

2.1 Antropologia teológica africana

Como os hebreus, os africanos também tiveram suas explicações sobre a criação do mundo e do homem. Segundo Gabriel M. Setiloane;¹³

[...] o mito de que “as primeiras pessoas saíram de um campo de caniços” prevalece principalmente entre os povos que ocupam a faixa costeira oriental da área: os Nguni. O lugar onde ocorreu o fato não é identificado... Existe em Suazilândia um festival da nação ou do estado que é celebrado anualmente: o “festival dos caniços”... Entre os povos que ocupavam a área do centro e leste do subcontinente, o mito mais comum a respeito da origem das pessoas e coisas na terra é o seguinte: “Nossos primeiros pais saíram de dentro de um buraco no chão” [...]¹⁴

O africano entende que o homem é superior à criação, mas tem um papel fundamental na manutenção e administração do espaço geográfico. Para um bom leitor da Bíblia, isso não gera estranheza! A espiritualidade africana não separa o homem da natureza, nem de Deus e nem da família. Combina uma ética individual, social e culmina na mística. O africano entende que traz em si a fisiologia, o psiquismo de seus genitores e ancestrais. O “seriti”, “força vital” reúne a totalidade no indivíduo e onde ele estiver aí estará seu Deus, sua família, e seus ancestrais. Lembra-nos a forte ligação que os hebreus tinham com os seus ancestrais (Abraão, Isac e Jacó)! Essa perspectiva faz do africano um ser mais coletivo que individual. E através dos rituais (nascimento, casamento, festas, culto, sepultamento), o africano

¹⁰ PUECH, Henri-Charles. *Historia de las Religiones: Las religiones en los pueblos sin tradicion escrita*. Rio de Janeiro: Zahán. 1990. Volume 11.

¹¹ SANTOS, 2006.

¹² LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes. 2002.

¹³ SETIOLANE, Gabriel M. *Teologia Africana*. São Bernardo do Campo: Editeo, 1992. p. 18-20. O autor é Pastor Metodista e Professor Adjunto no Departamento de Estudos de Religião da Universidade da cidade do Cabo - África do Sul.

¹⁴ SETILOANE, 1992, p.19-20.

se insere no mundo, se move nele e se relaciona osmoticamente com o universo, podendo até se transcender e bilocar-se. O “Ser” africano é “abrangente” e isso está presente em suas danças e transes (catarse de plenitude). Apesar de não terem uma “suma” teológica, suas idéias de Deus estão em torno dos ritos. “Modimo”, (Deus) perpassa todas as realidades. Nesse aspecto, Bastide relaciona os negros ao “pentecostismo” se referindo ao movimento “pentecostal”, destacando o gosto de falar em público dando “testemunhos”, reafirmando o “chamado divino” para ganhar “almas”, os batismos, em “água” e com “Espírito Santo”. O Espírito desce sobre ele, enquanto no candomblé o Orixá desce sobre o fiel. O contato direto com a divindade na religião africana é paralelo ao contato íntimo e direto com a divindade no pentecostalismo. Sobre esse tema, creio ser relevante saber se o início do movimento pentecostal foi ou não um movimento religioso de negros nos EUA.

2.2 Espaço sagrado e liturgia

As religiões africanas não precisam dos “templos” tradicionais ocidentais. Suas liturgias são os ciclos biológicos da fauna e flora, das chuvas e da lua. E seus cultos estão impregnados da natureza; ligações com a terra, a água, o ar e o fogo. Na mesma perspectiva dos patriarcas bíblicos, entendem que o sacrifício de animais que faz derramar a vida (sangue) é a estrutura central do culto. O oficiante não centraliza a celebração e esta é sempre feita ao ar livre.

2.3 Visão da vida e da morte

Segundo Puech, a noção da vida se confunde com a morte para o africano. O “vir a ser” de Heráclito, no sentido de que a vida é um constante “devir” sem rupturas, fundamenta a ideia de que a morte não é o fim, tornando a vida indivisível. Tempo e gerações são sinônimos. As sucessões de seres humanos saindo de outros seres humanos concebem a noção de presente (filhos), passado (pai) e futuro (netos). Por isso, a tradição é determinante, pois é a experiência do grupo humano.

2.4 Os ancestrais

Os antepassados estão presentes no espírito e na vida prática do povo africano. A propósito, Setiloane chama a atenção para o fato de que os africanos não cultuam os Espíritos Ancestrais (bandimo).

[...] A interação de nosso “seriti” “força vital”, como de outras pessoas na comunidade não termina com a morte. Mesmo depois da morte a “participação vital” do morto é experimentada na comunidade em geral, no lar e no círculo do Clã em particular... Os africanos amenos que já tenham internalizado o conceito dos ocidentais a respeito deles ficam indignados com a idéia de que eles “prestam cultos” a “Badimo” (Espíritos Ancestrais). Eles argumentam que a expressão ocidental

“prestar culto” não transmite de modo adequado o mesmo significado daquele “serviço” (tirelo) que eles prestam aos antepassados. Esse “serviço” que é prestado a Badimo é de fato da mesma qualidade e do mesmo nível daquele que é prestado aos nossos pais quando estão vivos [...]¹⁵

Quando da diáspora africana, muitos negros morreram de “banzo” (depressão), pois, um negro africano dificilmente consegue sobreviver fora da comunidade, de sua terra, que é o seu lugar sagrado e dos seus ancestrais. O africano tem uma relação simbiótica com o seu Clã e o seu território, pois os pontos cardeais do seu espaço estão cheios de significados e determinam seu cotidiano. Para a cultura fragmentada do mundo ocidental, isso é muito “estranho” ou até mesmo “diabólico”.

Olhar as religiões africanas pelo lado de dentro nos faz comprovar o que Silva constata ao afirmar que os magistérios eclesiais subordinaram a Teologia Cristã, fechando-a a uma clausura dogmática, impendendo-a de ser uma sabedoria ou uma ciência. Com isso, desconsiderou as outras teologias como a do candomblé, a do vodu e outras heranças religiosas africanas.¹⁶

O autor aponta que há tanta diversidade de denominações debaixo do guarda-chuva da teologia cristã (católicas; romana, ortodoxa, protestantes, pentecostais e neopentecostais) quanto da teologia das religiões afroamericanas ou das heranças africanas é também um guarda-chuva; candomblé, santeria, vodu. Se há uma singularidade na diversidade no caso da teologia cristã = a fé da comunidade de Deus e Jesus Cristo, na teologia africana, teríamos o Deus da vida mediatizado pelo axé. O autor, enfim, compara a eucaristia: na Igreja cristã, o pão e o vinho são a mediatização com o divino, no candomblé, por exemplo, o próprio corpo do fiel é a mediatização, o que se chama; “Estado de santo”.

2.5 As religiões afrobrasileiras

Como já admitimos, não é possível conceber uniformidade nas várias expressões religiosas existentes no Brasil oriundas da África. Somos também uma multirrealidade cultural e religiosa. Quando escravos negros trazem sua religiosidade para as Américas, intercambiam com outras expressões religiosas transculturais. Por isso, avaliar as religiões afrobrasileiras como sendo a originalidade da cultura africana no Brasil é inconsistente. A propósito, Laura de Mello e Souza nos alerta:

A religião africana vivida pelos escravos negros no Brasil tornou-se assim diferente da de seus antepassados, mesmo porque não vinham todos os escravos de um mesmo local, não pertencendo a uma mesma cultura. Gegês, Nagôs, Iorubas, Malês e tantos outros trouxeram cada um sua

¹⁵ SETILOANE, 1992, p.33-35.

¹⁶ SILVA, 2003.

contribuição, refundindo-as à luz de necessidades e realidades novas, superpondo ao sincretismo afro-católico outro quase sincretismo afro. Para quê pedir fecundidade às mulheres se, na terra do cativo, elas geravam bebês escravos? Como solicitar aos deuses boas colheitas numa agricultura que beneficiava os brancos, que se voltava para o comércio externo e não para subsistência?[...]¹⁷

As religiões afrobrasileiras são acusadas de “desejar e fazer o mal”, invocando as divindades. Roger Bastide acrescenta: “Mais valia pedir-lhes a seca, as epidemias destruidoras de plantações, pois colheitas abundantes acabariam se traduzindo em mais trabalho para o escravo, mais fadiga, mais miséria”.¹⁸ Segundo a autora, esta foi a razão pela qual no Brasil a religião africana abandonou as divindades protetoras da agricultura e valorizou as da guerra – Ogum, Justiça; Xangô, vingança e Exu. Convém lembrar que os hebreus, quando cativos na Babilônia, não tinham prazer algum em tocar e cantar a Javé, pois estavam fora de sua querida Jerusalém. Dentre outras referências bíblicas, os inúmeros salmos imprecatórios (Salmos; 37, 52, 83, 109, 137),¹⁹ nos mostram como a religiosidade de um povo cativo pode sofrer mudanças diante da opressão e risco de sobrevivência. No caso dos negros africanos, isso não foi diferente. Quando lemos na Bíblia os relatos do gênesis sobre o patriarca Abraão que ofereceu sacrifícios e toda a história das tribos israelitas com seus abundantes rituais de sacrifícios, não os demonizamos como fazemos com os negros africanos hoje. Não esqueçamos que, entre os séculos XIV e XVIII, conforme nos conta Delumeau, o judaísmo sofreu uma interstinal diabolização por parte do cristianismo. Enfim, precisamos admitir que desenvolvemos mais simpatia com alguns povos ou grupos religiosos que com outros. Será que a nossa tendência de diabolizar as religiões afrobrasileiras não se dá porque a nossa herança religiosa judaico-cristã tem se apoiado há séculos no pensamento hegemônico europeu? Parece-nos que, uma vez feita uma revisão descolonizadora da demonologia cristã, não teremos mais razão de considerar a religião das populações africanas, demoníaca.²⁰

¹⁷ SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico: Demonologia e colonização Séculos XVI – XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 94.

¹⁸ SOUZA, 1986, p. 94.

¹⁹ Esses salmos bíblicos refletem a experiência religiosa do salmista face às contingências da vida; relações de opressão e injustiça social, econômica e política. É importante lembrar também que antes de poeta, Davi era um monarca com uma forte tendência etnocêntrica. Escreve apologeticamente e preocupado com o seu povo e sua própria sobrevivência.

²⁰ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 205-344.

3 Olhando para as religiões da África negra do lado de fora

Santos²¹ se utiliza de uma teoria que propõe um deslocamento do centro do pensamento hegemônico moderno (sob o qual repousa a teologia cristã ocidental) para as fronteiras. E, no caso do Cristianismo x Religiões afro, precisam experimentar o que ele chama de “dupla ruptura”. Ter a capacidade de, enquanto na intersecção, olhar o outro a partir do outro, ou seja, do lado de dentro, ao mesmo tempo em que olhamo-lo “do lado de fora”. A questão é que, pelo menos nos últimos 500 anos, temos olhado a religião afrobrasileira apenas a partir “do lado de fora”. Diria com o autor que precisamos produzir um estudo de religião a partir

[...] de uma ciência assente numa racionalidade mais ampla, na superação da dicotomia natureza/sociedade, na complexidade da relação sujeito/objeto, na concepção construtiva da verdade, na aproximação das ciências naturais às ciências sociais e destas aos estudos humanísticos, numa relação entre a ciência e ética assente na substituição d aplicação técnica da ciência pela aplicação edificante da ciência e, finalmente, numa nova articulação mais equilibrada, entre conhecimento científico e outras formas de conhecimento com o objetivo de transformar a ciência num novo senso comum, para o que propus o conceito de dupla ruptura epistemológica [...].²²

Consideramos um desafio interessante a proposta de “dupla ruptura epistemológica de Santos. O que equivale dizer que tanto a ciência quanto o senso comum ao romperem com a fixidez, coabitam. Diríamos, parafraseando o poeta hebreu,²³ “a ciência e a opinião precisam se beijar”. É claro que, para que esse novo paradigma se estabeleça, é preciso demolir algumas “colunas” do edifício bem fundado do pensamento científico moderno. É indubitável que o reconhecimento científico de outras maneiras de explicar e conceber o mundo requeira a relativização de alguns “dogmas” neokantistas, cartesianos, hegelianos e outros. A visão técnico-científica deverá dar lugar à dimensão “edificante” da ciência como disse Santos, agregando novas formas de conhecimentos. Pois, para ele, “[...] O reconhecimento da diversidade epistemológica do mundo sugere que a diversidade é também cultural e, em última instância, ontológica, traduzindo-se em múltiplas concepções de ser e estar no mundo [...]”.²⁴

Só veremos semelhanças entre o cristianismo e as religiões afrobrasileiras se corrigirmos nossa visão colonizada. Enquanto olharmos a partir do nosso lugar (de fora) a diabolizaremos. Por falar em diabo, quando começa sua saga?

²¹ SANTOS, 2006.

²² SANTOS, 2006, p.26.

²³ Salmo dos filhos de Corá, 85.10 “Encontraram-se a graça e a verdade, a justiça e a paz se beijaram.”

²⁴ SANTOS, 2006, p.142.

A noção do diabólico é tão antiga quanto às religiões. Segundo Nogueira,²⁵ foi a religiosidade hebraica que imprimiu nas consciências posteriores o arquétipo do “Grande Inimigo”, a partir da evolução histórica das tribos antigas da Mesopotâmia. A princípio, os hebreus não entendiam a entidade maligna como tendo um “corpo”. Na verdade, a crença de que Javé (Deus tribal) lhes era o único Deus e superior a todos os outros minimizava a figura do mal. Nas tradições mais populares, o mal foi ganhando corpo e força. Posteriormente, os judeus monoteístas vão associar ao mal às divindades de outros povos conquistados. A propósito, Eliade, ao se referir a Zaratustra (628-551 a. C.)²⁶ e a religião iraniana, demonstra o processo de formação do Zoroastrismo a partir da “demonização” da religião tradicional, o Masdeísmo.²⁷

Após o cativeiro babilônico uma demonologia bem elaborada vai influenciar o cristianismo originário. Considerando a perspectiva das ciências sociais, haveremos de constatar que a história das religiões se desenvolve sob condicionamentos sociais, econômicos, políticos, urbanos e rurais. Há que se considerar uma geografia das religiões, na medida em que as religiões do campo não são iguais às religiões da cidade. E que, no processo histórico, as divindades das religiões citadinas têm certo status que as subalternas de regiões mais “caipiras” não têm. Normalmente, as religiões mais campesinas são relacionadas à magia e ao diabo. As religiões de grandes cidades são relacionadas à racionalidade e a uma divindade “boa”. O cristianismo é considerado uma religião urbana. Cresceu e se fortaleceu a partir da periferia das cidades greco-romanas. Nesse tempo, já havia a ideia do diabo como uma entidade principal, ladeado por seus asseclas, os demônios. Conforme Nogueira, esse panteão demoníaco será o resultado de intercâmbios de inúmeras tradições pré-históricas que se interpenetraram com o paganismo universal se amoldando a características gnósticas e formando uma liga do mal que irá combater incansavelmente Deus. O autor ainda nos chama a atenção de que a institucionalização do demônio vai ser uma obra primorosa de doutores da Igreja como Agostinho e Tomás de Aquino.

O processo de demonização do outro ao longo da história foi exaustivamente demonstrado por Delumeau, fazendo um recorte entre os séculos XIV e XVIII. A demonização, basicamente, tem sido a combinação da ignorância em relação ao outro, com interesses econômicos ou políticos, mais perspectiva

²⁵ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário cristão*, São Paulo: Edusc, 2002.

²⁶ Conforme a tradição teria sido um Zaotar (Sacerdote sacrificador ou Chantre). Os sacerdotes arianos “os karapan” e “usig” (sacrificante) e a população de pastores sedentários são os destinatários de sua mensagem. Por conta de conflitos relacionais entre esses sedentários em função de questões relacionais e de sobrevivência econômica, Zaratustra enceta uma reformulação do Masdeísmo, antiga religião do Irã enfatizando o castigo dos maus e a recompensa dos virtuosos como uma obsessão. Surgiria então a Batalha Espiritual.

²⁷ ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Idéias Religiosas: Zaratustra e a Religião Iraniana*. Rio de Janeiro: Zahar Editores S.A. Capítulo XIII, 1978. p. 140-173.

etnocêntrica de mundo, acoplado ao discurso religioso ou fundamentado numa interpretação bíblica superficial. Os alvos têm sido variados; mouros, asiáticos, mulçumanos, mulheres, negros, mestiços, ciganos, pobres, pentecostais, crianças, portadores de necessidades especiais, homossexuais, afrodescendentes, desempregados, divorciados; enfim, o mal que a eles é atribuído justifica perseguições, ridicularizações e até seu extermínio. Razão pela qual, se torna imperioso, ao analisarmos ao lado do fenômeno da demonização, o dado econômico. A propósito, a quem interessa a “diabolização” das religiões afrobrasileiras? Há consequências econômicas dessa diabolização? Sob quais condicionamentos econômicos, culturais e sociais viveram as primeiras populações negras no Brasil? Onde vieram e por que chegaram ao Brasil? Até que ponto a “diabolização” do candomblé, por exemplo, cumpre a agenda do racismo velado? Perguntar pelas semelhanças teológico-religiosas não implica também em avaliar questões de ordem ética e social? Sobre isso, comenta Campos “[...] o mal não existe no vazio ou por si só. Daí a necessidade do demoníaco, como resultado da ação atribuída ao mal, de ser visualizado em configuração concreta nas dimensões existencial, social e histórica [...]”.²⁸

Considerações finais

A experiência de conhecer o outro requer o despojamento para se viver na “fronteira”. Olhar os adeptos das religiões afrobrasileiras como “inimigos” de Deus e “amigos” do diabo é, no mínimo, um sintoma etnocêntrico. Há que se ver os rostos, ouvir as histórias, recontá-las no idioma de sua cultura e admirá-las. Há que se levar em conta suas agonias, seus sonhos, suas esperanças e sua tentativa de explicar o transcendente como em qualquer outra religião.

Por outro lado, há que se exorcizar o “diabo” de nossa linguagem, branca e europeia. Carecemos da cura de nossas memórias civilizatórias e cristianizantes. Não basta citar os “textos” sagrados, é preciso nos permitir ao “sacramento” da vida e da aventura de acolher o “outro” (índio, mestiço, cigano, amarelo, negro, pentecostal, tradicional, mulher, a humanidade). A magia deu lugar ao racionalismo puro, mas, paradoxalmente caímos outra vez no mundo mítico.²⁹ Admito que precisamos fazer uma recepção crítica de todas as religiões, haja vista que são carregadas de ideologias. Mas também é preciso abrir mão de tantas “certezas” cartesianas e nos permitir à verdade que nos liberta de nós mesmos e nos faz ver na

²⁸ CAMPOS, Leonildo da Silveira. O demoníaco, as representações do mal, os sistemas de acusação e de inquisição no protestantismo histórico brasileiro. *Estudos de Religião*, ano XXI, n° 33, p. 59-107, jul/dez 2007. p. 61. Disponível em: <www.metodista.br/revistas/>. Acesso em: 20 abr. 2011.

²⁹ A propósito, para uma sólida reflexão crítica sobre a racionalidade moderna, consultar: HINKELAMMERT, Franz. *Hacia una crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad*. México D.F: Editorial Driada, 2008.

consciência da alteridade, uma ponte para redescobrir o outro em novos universos culturais e acolhê-lo sem destruí-lo.

Superar a “demonização” é superar a ignorância que nos impele para a intolerância. Todos somos sujeitos religiosos e nossa relação com a divindade não se dá no vácuo. Pelo contrário, cremos a partir de uma constelação de signos, significantes, vinculados aos nossos condicionamentos ideológicos, culturais, econômicos, institucionais e sociais. A propósito, a sociedade medieval foi profundamente marcada pelo autoritarismo do Cristianismo.³⁰ É fundamental investigar as relações de poder e o dado econômico embutido nas perseguições contra grupos minoritários sob o estigma do “diabo”. A propósito, Carl Sagan³¹ ao falar das intermináveis caças às bruxas na Europa comenta;

[...] Os processos longos se tornaram fraudulentos no item despesas. Todos os custos da investigação, julgamento e execução eram pagos pela acusada ou seus parentes – até as diárias dos detetives particulares contratados para espioná-la, o vinho para os seus guardas, os banquetes para os seus juízes, as despesas de viagem de um mensageiro para buscar um torturador mais experiente em outra cidade e os feixes de lenha, o alcatrão e a corda do carrasco. Além disso, os membros do tribunal ganhavam uma gratificação para cada feiticeira queimada. O que sobrava da bruxa condenada, se ainda houvesse alguma coisa, era dividido entre a Igreja e o Estado.

Quando esse assassinato e roubo em massa legal e moralmente sancionados, se tornaram institucionalizados, quando surgiu uma imensa burocracia para servi-lo, a atenção se desviou das velhas megeras pobres para os membros das classes médias e alta de ambos os sexos. [...].³²

Discriminar a religião do outro é reproduzir as perspectivas, pré-moderna e moderna nas quais se glorifica o pensamento único; “há uma única Igreja/religião e fora desta não há salvação”. É também permanecer mediocrementemente preso nas malhas do “medo e do diabólico” e é em última instância, negar ao outro o direito de “alinhar ou realinhar” sua própria interioridade, ora, tão despedaçada hoje em dia.

Referências

BÍBLIA sagrada. A. T. *Salmos e Gênesis*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

³⁰ Para compreender o impacto do cristianismo na sociedade medieval e moderna, ver DAWSON, Christopher. *Historia de La cultura Cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 219-242.

³¹ SAGAN, *O mundo assombrado pelos demônios: A ciência vista como uma vela no escuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

³² SAGAN, 1996, p. 84.

CAMPOS, Leonildo da Silveira. O demoníaco, as representações do mal, os sistemas de acusação e de inquisição no protestantismo histórico brasileiro. *Estudos de Religião*, ano XXI, nº 33, pp. 59-107, jul/dez 2007. Disponível em: <www.metodista.br/revistas/>. Acesso em: 20 abr. 2011.

DAWSON, Chistopher. *Historia de La cultura Cristiana*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1997.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Idéias Religiosas: Zaratustra e a Religião Iraniana*. Rio de Janeiro: Zahar Editores S.A. Capítulo XIII, 1978. p. 140-173.

HINKELAMMERT, Franz. *Hacia uma crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad*. México D.F: Editorial Driada, 2008.

LEPETTT, Bernard. Sobre a escala da história. In: REVEL, Jacques. (Orgs.). *Jogos de Escalas: a experiência da microanálise*. São Paulo: Fundação Getúlio Vargas. [s.d.]

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1989.

LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes. 2002.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário cristão*, São Paulo: Edusc, 2002.

PUECH, Henri-Charles. *Historia de las Religiones: Las religiones en los pueblos sin tradicion escrita*. Rio de Janeiro: Zahan. 1990. Volume 11.

SAGAN. *O mundo assombrado pelos demônios: A ciência vista como uma vela no escuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SETIOLANE, Gabriel M. *Teologia Africana*. São Bernardo do Campo: Editeo, 1992.

SILVA, Antonio Aparecido. Teologia cristã do pluralismo religioso face às tradições religiosas afro-americanas In: DAMEM, Franz et al. *Pelos muitos caminhos de*

Deus: desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação. Goiás: Rede, 2003. p. 97-119. Disponível em: <<http://tiempoaxial.org/textos/ASETT-PelosMuitosCaminhos-I.pdf>>. Acesso em: 15 ago. 2011.

SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico: Demonologia e colonização Séculos XVI – XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 21-46.

TERRIN, Aldo Natale. *Introdução ao estudo das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

[Recebido em: dezembro 2010 e
aceito em: maio 2011]

Cristianismo e religiões africanas um catálogo de reflexões fenomenológicas em perspectiva pós-colonial

Resumo

O trabalho evoca a noção fenomenológica de Edmund Husserl (1859-1938), Rudolfo Otto (1869-1937), Paul Tillich (1866-1965) e a perspectiva pós-colonial de Boaventura de Souza Santos, enquanto faremos algumas reflexões gerais sobre a religiosidade africana, destacando a importância de conhecê-la a partir de sua própria noção teológico-antropológica. A partir de uma atitude comparativo-fenomenológica, iniciarei com uma descrição preliminar da estrutura geral antropológico-teológico-cultural da(s) religião(ões) africanas considerando a sua diversidade. Em seguida, numa releitura em perspectiva pós-colonialista da teologia cristã ocidental, procurarei demonstrar que a partir de seu imaginário epistemológico moderno, esta discrimina as religiões oriundas da África negra sob o estigma do “diabólico”.

Palavras chave:

Fenomenologia. Cristianismo. Pós-colonialismo. Religiões africanas.

Christianity and African religions, a catalog of phenomenological reflections on post-colonial perspective

Abstract

The work evokes the notion of phenomenology of Edmund Husserl (1859-1938), Rudolf Otto (1869-1937) Paul Tillich (1866-1965) and post-colonial perspective of Boaventura de Sousa Santos, while we make some general reflections on African religiosity, highlighting the importance of knowing it from his own theological-anthropological concept. From a comparative-phenomenological attitude, I will begin with a preliminary description of the general structure of anthropological-theological-cultural of religion(s) in Africa considering its diversity. Then, in a rereading of post-colonial perspective of Western Christian theology, I will demonstrate that from its imaginary modern epistemological this discriminates religions originated from Black Africa under the stigma of “evil”.

Keywords:

Phenomenology. Christianity. Post-colonialism. African religions.