

JOSUEL DOS SANTOS BOAVENTURA

**REVELAÇÃO CRISTÃ E CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS À
LUZ DA TEOLOGIA DE ANDRÉS TORRES QUEIRUGA**

Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Susin

Porto Alegre

2012

Josuel dos Santos Boaventura

**"REVELAÇÃO CRISTÃ E CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS À LUZ DA TEOLOGIA DE ANDRÉS TORRES
QUEIRUGA."**

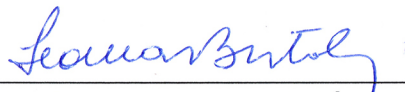
Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, pelo Mestrado em Teologia da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em 04 de dezembro de 2012, pela Banca Examinadora.

BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Luiz Carlos Susin
(Orientador)



Prof. Dr. Leomar Antônio Brustolin



Prof. Dr. Roberto Zwetsch

GRATIDÃO

A Deus, pela vida, vocação e negritude;

A toda minha família, por ter sido berço de cultivo da herança cultural afro;

A toda Comunidade negra, por ser fonte de inspiração para minha opção e militância;

A toda Família calabriana, pelo espírito e carisma que motiva minha entrega;

Ao padre Jailton e demais irmãos do Conselho de Delegação, por terem acreditado em mim;

Ao bispo D. Jaime Kohl, padre mestre, pela abertura e incentivo na vivência da negritude;

A D. Gílio, bispo ordenante, pelo testemunho de militância e pela confiança que sempre depositou em mim;

À dinda Vera Triunfo, pelo testemunho de dedicação à causa negra, que tanto me estimula;

Ao prof. Leomar Brustolin, pela oportunidade e exigência;

Ao prof. Luiz Carlos Susin, “*Negro Honorário*”, pelas sábias orientações e pelo testemunho de dedicação à causa dos pobres e oprimidos pelo sistema;

Ao prof. Érico Hammes, pela orientação técnica e metodológica;

Ao prof. Dalvio José Bertó, pela disponibilidade na revisão do texto e pela precisão da linguagem;

Ao prof. Pedro Kunrath, por ter acolhido meus primeiros artigos na Revista Teocomunicação;

Ao prof. Antony Kotholy, pela disponibilidade e sabedoria na orientação espiritual;

A todos os demais professores, pela dedicação e paciência;

A todos os colegas, pela amizade, carinho e apoio;

Ao Josmar, pelo auxílio na tradução do resumo língua inglesa;

Às secretárias da teologia, especialmente a Flávia, pela bondade e eficiência;

Ao dindo Renato Dal’pra, pelo auxílio na aquisição de livros e participação em congressos;

Enfim, a todas as amigas e amigos, por me motivarem na busca de outra realidade possível.

RESUMO

Os afro-brasileiros descendem de culturas profundamente religiosas, nas quais a experiência de Deus norteia toda a existência. Acolhem a revelação divina no cotidiano de suas vidas e, de forma muito criativa, respondem ao Deus que se revela. O teólogo Andrés Torres Queiruga nos ajuda a refletir sobre esse acontecer da revelação divina, que se dá na história e no íntimo de cada ser humano como uma ação criadora e salvadora. Diante do particularismo judaico, que fechava em seus limites todas as possibilidades de revelação e salvação, a experiência concreta de Jesus de Nazaré revela que Deus ama a todos como filhos e filhas e quer que todas as pessoas sejam salvas. O Concílio Vaticano II nos ajudou a atualizar esta boa-notícia, reconhecendo em todas as culturas e religiões essa presença reveladora e salvadora de Deus, desafiando toda a Igreja a uma aproximação respeitosa, própria de quem quer mais escutar que falar. O encontro com as culturas negras foi – inicialmente - dramático, mas a redescoberta do teor libertador e salvífico da mensagem cristã, possibilitou um engajamento comprometido dos afrodescendentes, contribuindo, de forma dinâmica, no processo evangelizador. A ação litúrgico-pastoral, atenta às exigências da inculturação, busca levar em conta os valores dessas e das demais culturas, a fim de que o mistério de Cristo seja manifestado e celebrado de forma plena e frutuosa. A partir daí, vivendo o essencial da identidade cristã, descobrimos que somos chamados ao diálogo com quem professa a fé diferente de nós e que, assim como nós, vive em busca da verdade plena, como é o caso das religiões de matriz africana.

Palavras-chave: cultura, religião, candomblé, revelação, teologia, inculturação e diálogo inter-religioso.

ABSTRACT

Afro-Brazilians descend from cultures profoundly religious, in which God experience guides all existence. They accept divine revelation in their everyday lives and they answer to God that reveals himself in a very creative way. Theologian Andrés Torres Queiruga helps us to reflect upon this happening of divine revelation that takes place in the history and in the innermost of each human being like a creating and saving action. Before the Jewish particularism that closed at their limits all revelation and salvation possibilities, the concrete experience of Jesus of Nazareth reveals that God loves everyone as sons and daughters and He wants all people to be saved. The Second Vatican Council helped us to update this good news, recognizing in all cultures and religions this revelatory and salvific presence of God, challenging all the church to a respectful approach, typical of who wants to listen more than to talk. The encounter with black cultures was – initially – dramatic, but the rediscovery of the Christian message with a liberating and salvific content, it made possible a compromised engagement of the African descendent contributing dynamically in the evangelization process. The Liturgical-pastoral action, attentive to enculturation demands, seeks to take into account the values of these and other cultures, so that the mystery of Christ be expressed and celebrated fully and fruitfully. Thenceforth at living the essential Christian identity, ours discover that we are called to dialogue with those who profess a faith different from us and like us live in full pursuit of truth, as it is the case of religions of African origin.

Keywords: culture, religion, candomble, revelation, theology, enculturation and interreligious dialogue.

ABREVIATURAS

AG: Decreto conciliar *Ad Gentes*;

APNs: Agentes de Pastoral Negros;

ASETT: Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo;

CELAM: Conferência do Episcopado Latino-americano e caribenho;

CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil;

CONENC: Congresso Nacional das Entidades Negras Católicas;

DAP: Documento de Aparecida;

DGAE: Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil;

DI: Declaração *Dominus Iesus*;

DV: Constituição conciliar *Dei Verbum*;

EN: Exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*;

EPA: Encontro de Pastoral Afro-americana;

GS: Constituição conciliar *Gaudium et Spes*

IGMR: Instrução Geral do Missal Romano;

LG: Constituição conciliar *Lumen Gentium*;

Med: Documento de Medellín;

NA: Declaração conciliar *Nostra Aetate*;

Pb: Documento de Puebla;

SC: Constituição conciliar *Sacrossanctum Concilium*.

SD: Documento de Santo Domingo;

TdL: Teologia da Libertação;

VD: Exortação Pós-sinodal *Verbum Domini*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
1 AS CULTURAS RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS	12
1.1 CULTURA E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: A ‘RELIGIÃO É A ALMA DA CULTURA’	13
1.2 CULTURAS AFRICANAS E AFRODESCENDENTES: RELIGIOSIDADE 'À FLOR DA PELE'	17
1.2.1 A herança africana	17
1.2.2 Africanos no Brasil e seus descendentes	19
1.3 A DIMENSÃO TEOLÓGICO-COMUNITÁRIA DAS CULTURAS RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS	21
1.3.1 Visão geral das religiões afro-brasileiras	22
1.3.2 Dimensão teológico-comunitária das culturas religiosas afro-brasileiras a partir do candomblé	26
1.3.2.1 A Concepção de Deus	28
1.3.2.2 Os <i>Orixás</i> e sua função	30
1.3.2.3 A concepção de mundo	33
1.3.2.4 Os princípios da existência	35
1.3.2.5 A importância da comunidade: fora da comunidade “não há salvação”	38
1.3.2.6 O terreiro e o sentido do parentesco espiritual	40
1.3.2.7 A iniciação	43
1.3.2.8 A Dança dos <i>Orixás</i> : experiência celebrativa da “aproximação divina”	46
2 O EVENTO DA REVELAÇÃO NA TEOLOGIA DE ANDRÉS TORRES QUEIRUGA	49
2.1 A REVELAÇÃO É INICIATIVA DIVINA	50
2.2 AS RELIGIÕES COMO RESPOSTA HUMANA AO DEUS QUE SE REVELA	54
2.3 EXPERIÊNCIA BÍBLICA DA REVELAÇÃO: A REVELAÇÃO COMO “MAIÊUTICA HISTÓRICA”	57
2.3.1 A palavra bíblica faz as vezes de “parteira”	58
2.3.2 Antiga aliança: “favoritismo” ou estratégia do amor divino?	60
2.3.3 A experiência cristã da revelação: Deus se revela no humano	64
2.3.4 A universalidade salvífica da revelação cristã	69
2.4 FORA DA IGREJA E DA TRADIÇÃO CRISTÃ, HÁ REVELAÇÃO E SALVAÇÃO?	71
2.4.1 O contexto em que surgiu o axioma: <i>extra ecclesian nulla salus</i>	71
2.4.2 Todas as religiões são verdadeiras e caminhos reais de salvação	75

3 REVELAÇÃO CRISTÃ E CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS NO CONTEXTO DA PLURALIDADE RELIGIOSA	77
3.1 “IDE A TODOS OS POVOS!” - O CHOQUE DE RELIGIOSIDADES	78
3.2 A REVELAÇÃO CRISTÃ E AS CULTURAS RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS: DA IMPOSIÇÃO À VIVÊNCIA	81
3.3 O SINCRETISMO AFRO-BRASILEIRO	84
3.3.1 O Sincretismo como processo de formação de identidade religiosa	84
3.3.2 O sincretismo religioso afro-brasileiro e suas diversas direções	86
3.4 CONTRIBUIÇÕES DA TEOLOGIA AFRO-AMERICANA - AFRO-BRASILEIRA - PARA A CONCEPÇÃO DE DEUS	90
3.4.1 Contexto no qual surgiu a Teologia afro-americana	90
3.4.2 A importante contribuição da Teologia da Libertação	93
3.4.3 Dimensões da Teologia afro-americana, afro-brasileira	94
3.4.4 As implicações da experiência afro-americana - afro-brasileira - de Deus	95
3.4.4.1 Experiência de libertação à luz de Êxodo 3	96
3.4.4.2 Experiência de libertação a partir do engajamento profético de Jesus de Nazaré	97
3.5 A INCULTURAÇÃO LITÚRGICA EM MEIOS AFRO-BRASILEIROS VISTA A PARTIR DO MAGISTÉRIO DA IGREJA LATINO-AMERICANA E CARIBENHA	100
3.6 A IDENTIDADE CRISTÃ E A EXPERIÊNCIA DE ABERTURA À ALTERIDADE	105
3.6.1 Diálogo: alternativa sensata no contexto da pluralidade religiosa	106
3.6.2 Os desafios e perspectivas do diálogo entre Igrejas cristãs e Religiões de matriz africana	110
CONCLUSÃO	115
BIBLIOGRAFIA	119
GLOSSÁRIO	126
APÊNDICES	136
Apêndice 1 Características particulares dos <i>Orixás</i> cultuados no Brasil	136
Apêndice 2 Quadro comparativo dos aspectos de algumas religiões afro-brasileiras	147
Apêndice 3 Declaração e orientação do cristianismo católico com relação ao diálogo inter-religioso	148
Apêndice 4 Refletindo o rosto negro da Igreja, de Medellín a Aparecida	151
Apêndice 5 A pastoral afro e os desafios no século XXI – celebrando a situação dos afrodescendentes 50 anos depois do concílio Vaticano II	159
Apêndice 6 Significação de alguns símbolos culturais afro-brasileiros resgatados na liturgia	162

INTRODUÇÃO

Falar da revelação traz muitos desafios, dada à pluralidade de experiências que retratam a presença salvadora de Deus nas diversas culturas e religiões, as quais congregam inúmeras pessoas, as orientam, tornando-as mais humanas e solidárias. Quando o Concílio Vaticano II fala da revelação, salienta a auto comunicação de Deus por livre iniciativa e amizade, facilitando a todos os seres humanos o acesso a ele para participarem de sua comunhão íntima (cf. DV 2), diferentemente da visão exclusivista e excludente de outrora que manteve por séculos, fora deste processo, tantos irmãos e irmãs das diversas tradições religiosas. A presente pesquisa quer ser um auxílio na busca de uma maior compreensão do modo ilimitado de Deus se revelar, destacando o encontro e intercâmbio entre revelação cristã e culturas afro-brasileiras, com seus inúmeros desafios e perspectivas. Para nos ajudar a pensar especificamente este tema, servirá de apoio a teologia de Andrés Torres Queiruga.

O pensamento que este teólogo espanhol desenvolve sobre a revelação divina, está em sintonia com as disposições do Concílio Vaticano II e faz parte do legítimo pluralismo teológico, que reflete a mesma fé cristã com categorias e linguagens novas. Esse processo possibilita um reconhecimento da rica experiência religiosa das culturas afro-brasileiras, que acolhem a revelação divina do jeito que lhe é próprio e respondem com criatividade a este jeito de Deus se revelar. No entanto, seria injusto para com estas culturas pretender em tão pouco espaço, abordar toda a sua globalidade. Por isso, esta pesquisa aborda apenas alguns aspectos das mais influentes. Acreditamos, assim, estar contribuindo no resgate religioso-cultural do povo negro da Diáspora em seu processo de autoafirmação e militância religiosa.

Os afrodescendentes, vivendo a sua fé “pela expressividade corporal, o enraizamento familiar e o sentido de Deus” (DAp. 56), sempre marcaram a história da Igreja. Assim, vem contribuindo para que o processo evangelizador aconteça de forma cada vez mais dinâmica e comprometida. O engajamento de muitos afrodescendentes nas inúmeras lutas sociais e suas justas reivindicações, não faz oposição à fé, mas a expressam de forma amadurecida e

coerente. Por isso é que tais características, próprias do povo negro, desde África e em toda parte, para onde foi conduzido, encontram ampla conformidade com a proposta cristã. O contato com esta proposta se deu em condições delicadas e de forma dramática, conforme veremos.

Tendo sido invadida a América no final do século XV (1492) e, em particular, o Brasil no início do século XVI (1500) a sede de riquezas, a ganância econômica e o desrespeito cultural vão levar os colonizadores a explorar o vasto interior brasileiro, organizando expedições à procura de metais preciosos. O que, num primeiro momento, esta terra lhes podia oferecer era poucas mercadorias, algumas plantas medicinais, o pau-brasil, papagaios multicores e macaquinhos divertidos; nativos sem roupa havia aos milhares, mas nada disso despertou, logo, grande interesse de exploração. Com o avanço de outras nações europeias e temendo perder tudo isso, Portugal inicia, a partir de 1530, uma verdadeira devastação que tem os seus resquícios até os dias de hoje.

Era preciso, além do que a terra oferecia, introduzir novas culturas como a do açúcar, cujo consumo começava a crescer na Europa e a agricultura comercial. Para desenvolver esta atividade era preciso mão-de-obra. Ele apela, então, para a escravidão do nativo (indígena), pois a escravidão já era hábito em Portugal, como aconteceu aos descendentes de árabes conquistados e aos prisioneiros de guerra, feitos na África do Norte. Mas com os indígenas não funcionou muito bem por causa do seu estilo de vida nômade e itinerante que não podia se submeter ao trabalho sedentário, assim como à disciplina. Além disso, tinha a reação de setores eclesiais que via na escravidão indígena um empecilho à sua cristianização.

Diante de tal situação, restavam os povos africanos por serem fisicamente robustos e possuírem uma tradição de vida sedentária. Para serem embarcados para o Brasil, estes eram marcados com as iniciais do seu 'dono' e recebiam o batismo, por causa da ideia de que 'negro e negra não tinham alma'. Eram colocadas num mesmo grupo, pessoas de tradições muito diferentes umas das outras, de religiosidade totalmente diversa; pessoas que podiam se destruir mutuamente por serem de grupos rivais. Mas superaram seus limites, somando forças para recomporem suas vidas e resgatarem os valores de suas culturas. Na verdade, o projeto português deu efeito contrário, pois, assim como o tráfico não cessava, também não cessava a

contínua renovação das fontes de vida, estabelecendo um contato permanente entre os antigos escravos ou seus filhos e os recém-chegados, o que fez com que houvesse durante todo o período escravista um rejuvenescimento constante dos valores religiosos.

As culturas afro-brasileiras, descendendo de povos profundamente religiosos, possuem uma visão religiosa da vida. A religiosidade popular brasileira está impregnada pelo jeito afro de conceber a vida, o ser humano, a sociedade e o próprio Deus. Nesse sentido, as religiões afro-brasileiras ou de matriz africana têm exercido um papel fundamental. Elas guardam história de reinos e famílias africanas, com suas experiências significativas e retratam períodos de dor, sofrimento e resistência do povo negro contra o sistema escravagista. Na relação com o cristianismo, há influência mútua devido a condicionamentos históricos. Por isso, acredita-se na possibilidade de um encontro positivo dessas religiões com o cristianismo, especialmente de matriz católica. A partir daí surgem alguns questionamentos: Em que condições este encontro é possível? Quais os passos que já foram dados nessa direção? O que ainda é desafio e quais são as perspectivas? Quais as contribuições que o jeito afro de ser e de conceber trouxe para a evangelização e para a reflexão teológica? De um modo geral, as culturas afrodescendentes são dinâmicas e possuem uma capacidade enorme de superação, porque agem pela fé; uma fé que é, ao mesmo tempo, herança ancestral e experiência atual – comunitária e pessoal; uma fé comprometida com a transformação da realidade e solidária com os anseios dos oprimidos de todos os tempos.

No intuito de responder a estas e outras provocações, desenvolveremos esta pesquisa em três partes, que correspondem a três capítulos. No *primeiro*, trataremos sobre a razão da existência e sobrevivência das culturas afro-brasileiras, penetrando nas estruturas e rituais de algumas de suas religiões, especialmente o candomblé, a religião dos Orixás. Trata-se de um resgate da herança africana, de onde se origina toda a vitalidade da identidade das culturas afro-brasileiras. Só se pode compreender melhor a situação dessas culturas no Brasil, se resgataremos suas raízes, através dos grupos étnicos africanos trazidos para cá como escravos, com sua teologia, visão de mundo e de ser humano.

O *segundo capítulo* traz, em linhas gerais, o pensamento do teólogo Andrés Torres Queiruga sobre o evento da revelação de Deus no cotidiano dos homens e mulheres de todos

os tempos e as distintas formas de resposta ao Deus que se revela, reconhecendo que através das religiões, o ser humano não somente encontra respostas aos enigmas mais profundos de sua vida, mas consegue responder mais adequadamente ao Deus que se revela. Assim, a religião cristã, tendo em Jesus de Nazaré a máxima expressão da revelação divina, é chamada a se aproximar das culturas e de suas religiões com respeito e espírito fraterno, reconhecendo que nos diversos povos e culturas, o Espírito Santo espalhou as “sementes do Verbo”. Mesmo sem terem contato com a revelação cristã, são caminhos reais de revelação e podem contribuir com o que lhe é próprio para que a verdade seja alcançada por todas as pessoas que delas participam.

O *terceiro capítulo* traz implicações teológico-pastorais a respeito do encontro cristianismo e culturas afro-brasileiras, voltando a nossa atenção para a redescoberta que estas culturas fizeram da revelação cristã e sua contribuição para a um jeito diferente de conceber a presença e ação divinas. Assim, refletiremos também sobre a descoberta da negritude na Igreja, a solidariedade na luta com os pobres, resgatando os valores culturais que permitem uma maior dinamicidade litúrgica, através da inculturação. Tudo isso nos leva a perceber que a renovação da liturgia, proposta pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), passa pela inculturação e não pode haver verdadeira e sólida evangelização se se dissocia das culturas dos homens e das mulheres locais. Queremos ‘coroar’ esta pesquisa com uma provocação ao diálogo inter-religioso, destacando o essencial da identidade cristã frente à alteridade e à diferença, especialmente a diferença religiosa. O mandato missionário leva consigo, entre outros aspectos, a exigência do diálogo com as religiões dos povos. Especialmente com as religiões de matriz africana, o cristianismo católico assume a tarefa de buscar as ocasiões mais oportunas e os meios mais adequados para um diálogo verdadeiro e autêntico, reconhecendo as “sementes do Verbo” aí presentes.

O diálogo entre cristianismo católico e religiões de matriz africana é útil e necessário; faz parte do processo evangelizador e traduz uma consciência amadurecida de Igreja que não fecha arbitrariamente as possibilidades de revelação e salvação em terreno alheio, mas busca aproximação e acolhida. Uma nova perspectiva teológica da revelação possibilitará também uma nova postura diante das tradições religiosas de matriz africana que, como os cristãos e cristãs, vivem em busca da verdade e da plenitude.

1 AS CULTURAS RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS

O ser humano é um ser cultural, pois nasce e se desenvolve numa cultura. As experiências vividas, as ações realizadas, as tradições cultivadas e transmitidas, tudo isso faz parte do complexo cultural, que dá aos seres humanos uma identidade específica. É no seio das culturas que também acontece a experiência religiosa. Não há cultura sem religião, pois a religião é a alma da cultura. Ela vai imprimindo nas pessoas de determinada cultura um modo de viver e de conceber específicos. Assim sendo, quando falamos em culturas afro-brasileiras, com a sua “expressividade corporal, o enraizamento familiar e o sentido de Deus” (DAP 56), nos transportamos a um estilo africano de conceber a vida. Na África, tudo passa por uma visão religiosa, através da qual Deus é concebido como único e criador, embora sejam diversificadas as experiências particulares de sua presença.

Negros e negras, obrigados a virem para o Brasil como escravos, trouxeram consigo sua rica experiência religiosa. Em meio a tanta dor e sofrimento causados pelo processo escravagista, conseguiram resgatar e ressignificar os seus valores religiosos africanos. Assim sendo, a África deixava de ser somente um lugar geográfico para assumir o sentido espiritual e mítico. O vasto intercâmbio cultural e religioso entre esses povos fez com que as *religiões africanas no Brasil* se tornassem *religiões afro-brasileiras*, expressão de criatividade e resistência, próprias do povo negro. O mais importante para quem participa dessas comunidades religiosas é o sentimento de pertença familiar, que não se dá mais por parentesco carnal, mas sim espiritual.

Para estas religiões, o modo de viver é plasmado pela experiência religiosa, segundo a qual se deve viver em harmonia com tudo o que existe, pois a realidade é parte do ser humano e o ser humano é parte dela. Sua espiritualidade é essencialmente ecológica, reconhecendo a natureza como santuário de Deus e a terra como um ser maternal e fecundo. Como a parte está no todo e o todo está na parte, a dinâmica da vida vem de uma energia presente em todas as coisas - *Axé*. Cultivam a unidade da vida, acreditando que o mundo visível - *Aiye* - é um prolongamento do mundo invisível - *Orum*, ou seja, tudo o que existe é envolvido pela dimensão do sagrado. O ser humano, ao realizar ações de cuidado com a natureza e tudo o que existe, contribui para manter o equilíbrio e a harmonia do universo.

1.1 CULTURA E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: A RELIGIÃO É A “ALMA DA CULTURA”

A cultura é reveladora da identidade do ser humano. Trata-se de uma característica que lhe é realmente fundamental. É inconcebível o ser humano fora da cultura, pois esta é um modo específico de ser do homem e da mulher. A culturalidade está entranhada em seu ser. São características fortes da cultura: “a comunhão, a unidade, a diversidade, a intersubjetividade e o caráter social da existência humana”¹. De uma forma mais concreta, ela pode ser definida como “a maneira de pensar, a mentalidade de um grupo humano, e que explica as maneiras de proceder (modo de vida) desse grupo”². É aí que se compreende a riqueza da diversidade cultural e o quanto se ganha quando essa diversidade é valorizada e promovida.

Além da identidade e mentalidade, a cultura tem muito a ver com tarefa, missão, responsabilidade, perpetuidade. O ser humano quando cria, revela o transbordamento do seu interior criativo, mas visa também uma contribuição, enquanto legado, para as futuras gerações³. Compreendemos esta riqueza interior criativa e inesgotável em relação ao próprio Criador, que dotou o ser humano com as faculdades necessárias para tal fim. Neste sentido, ele é cultura e faz cultura. Segundo J. M. Imbamba, a cultura não é obra de Deus nem da natureza e muito menos do acaso; ela é obra do ser humano; é fruto do seu gênio, da sua fantasia e criatividade, da sua inteligência e vontade; é tudo aquilo que o ser humano cria graças às faculdades privilegiadas que possui⁴. Isto de modo algum deve nos levar a “pensar que as obras do engenho e poder humano se opõem ao poder de Deus, ou de considerar a criatura racional como rival do Criador” (GS 34). No entanto,

¹ IMBAMBA, José Manuel. *Uma nova cultura para mulheres e homens novos*, p. 27s.

² LANGA, Adriano. *A oração cristã e exigências da inculturação*, p. 78. Outra definição bem sintética, nesta mesma direção, temos com R. J. Schreiter: “Composição de elementos *ideacionais* (visão de mundo, valores, regras de comportamento), elementos *operacionais* (rituais e papéis) e elementos *materiais* (língua, símbolos, comida, roupas, residências e outros artefatos)” (SCHREITER, Robert J. *A nova catolicidade*, p. 89).

³ “(...) quanto mais aumenta o poder dos seres humanos, tanto mais cresce a sua responsabilidade, pessoal e comunitária” (GS 34).

⁴ Cf. IMBAMBA, José Manuel. *Op. cit.*, p. 32.

Ao afirmarmos que o ser humano é criador da cultura, não pretendemos dizer que a cria do nada (atividade exclusiva de Deus, por isso é o Ser Supremo), pois, neste caso, o ser humano não passa duma ‘causa instrumental livre’ com o mandato divino de dominar e administrar as coisas deste mundo. Eis porque é que a cultura é a resposta do ser humano ao querer (providencial) divino; eis porque é que, além de humanizar, o ser humano, através da cultura, deva também glorificar o seu criador.⁵

É, portanto, vontade divina que o ser humano seja criativo culturalmente e é assim que ele se define em meio aos demais seres criados. Mas, segundo J. M. Imbamba, o processo não é automático, pois, para que o ser humano possa produzir cultura, requer que haja uma aprendizagem, uma educação, enfim, um empenho constante. E ainda assim será passível de contradições por causa das limitações próprias do ser homem e mulher⁶. Isso não impede a caminhada insistente e perseverante em vista do prolongamento e aperfeiçoamento da obra do seu Criador⁷.

Mesmo que o ser humano seja capaz de criar, nada seria possível se uma força maior não o impulsionasse para isso. Ele vai, então, tomando consciência de que há uma força onipotente que o torna criativo e, ao mesmo tempo, o supera⁸. Para se chegar a esta consciência, as religiões tem exercido um papel fundamental. Elas buscam responder às questões mais profundas do ser humano em sua aspiração para o infinito, pondo-o em comunhão com aquele que ele concebe como seu Criador⁹ e irmanando-o com os demais. Por isso alguns autores sustentam que “a religião é a alma da cultura”¹⁰. O autor Paul Tillich

⁵ IMBAMBA, José Manuel. *Op. cit.*, p. 33. Em sintonia com esta ideia, citamos um trecho da constituição pastoral *Gaudium et Spes*, que diz: “A atividade humana individual e coletiva, aquele imenso esforço com que os homens, no decurso dos séculos, tentam melhorar as condições de vida, considerado em si mesmo, corresponde à vontade de Deus. Pois o homem, criado à imagem de Deus, recebeu o mandamento de dominar a terra com tudo o que ela contém e governar o mundo na justiça e na santidade e, reconhecendo Deus como Criador universal, orientar-se a si e ao universo para ele; de maneira que, estando todas as coisas sujeitas ao homem, seja glorificado em toda a terra o nome de Deus” (GS 34).

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 33.

⁷ Os seres humanos “prestam conveniente serviço à sociedade, com razão podem considerar que prolongam com o seu trabalho a obra do Criador, ajudam os seus irmãos e dão uma contribuição pessoal para a realização dos desígnios de Deus na história” (GS 34).

⁸ Cf. DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*, p. 55.

⁹ “A religião, diz A. Réville, ‘é a determinação da vida humana pelo sentimento de um laço que une o espírito humano ao espírito misterioso, cuja dominação reconhece sobre o mundo e sobre si mesmo e ao qual gosta de se sentir unido” (RÉVILLE, A. *Prolégomènes à l’histoire des religions*, p.34. Apud. Durkheim Émile. *Op. cit.*, p. 60).

¹⁰ Trata-se de uma expressão utilizada por diversos autores, mas desconhecemos quem realmente a formulou. Podemos encontrar referência sobre o seu sentido em DURKHEIM, Émile. *Op. cit.*, p. 75 e TILLICH, Paul. *Théologie de la culture*. Paris: Ed. Planète, Paris 1968, p.92. Apud. NUNES, José. In: *Didaskalia*, Dezembro 2008, p. 3.

utiliza uma expressão correspondente ao afirmar que “a religião é a substância que dá sentido à cultura”¹¹. Concorda com esta verdade J. Nunes, ao recordar situações que reforçam ainda mais a compreensão da religião como alma da cultura da cultura. Segundo ele, a religião

(...) quase sempre foi factor de coesão social (visível em manifestações públicas ou festas comunitárias, por exemplo, as da religiosidade popular aqui no nosso país), foi matriz da maior parte dos elementos culturais (no caso do cristianismo veja-se como ensinou a escrever, a pensar, a expressar-se estética e arquitectonicamente), foi até, nalguns casos, factor de desenvolvimento científico (...), é capaz de oferecer um sentido e uma ‘sanção’ ao esforço humano (notemos que o cristianismo, bem como as demais religiões, transportam consigo uma ética e uma resposta às ânsias de salvação, permitindo até integrar as experiências do fracasso e do limite próprias da experiência humana). A religião, afinal, e em última instância, oferece uma pauta de humanização à cultura, a toda e qualquer cultura.¹²

Isso nos faz entender que todo grupo cultural tem sua experiência religiosa, que garante a coesão do grupo, motivando uma maneira de ser, de pensar e agir. Sobre esta importante atuação da religião no seio da cultura, assim também se expressa É. Durkheim:

Os indivíduos que a compõe se sentem ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum. Uma sociedade cujo membros estão unidos pelo fato de conceber, da mesma maneira, o mundo sagrado e suas relações com o mundo profano, e de traduzir essa concepção comum em práticas idênticas.¹³

São estas práticas que resgatam o sentido do sagrado no mundo. Esta sacralização acontece em meio às celebrações, em que o ser humano busca a comunhão com a divindade, visibilizando sua presença. Os símbolos, neste sentido, representativos ou cultuais, exercem um papel fundamental, sendo o elemento central das diversas concepções de salvação¹⁴. Eles fazem parte da riqueza interior do ser humano, que é comunicada como expressão e produção cultural. O símbolo não vale pelo que é em si, mas pelo que significa. Assim sendo, um abraço, um gesto, um movimento, ou uma ação traz um significado que os ultrapassa enquanto situações visíveis.

¹¹ TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*, p. 83.

¹² NUNES, José. *Op. cit.*, p. 3.

¹³ DURKHEIM, Émile. *Op. cit.*, p. 75.

¹⁴ Cf. GONZALEZ, Carlos Ignázio. *Ele é a nossa salvação*, p. 35.

Quando nos referimos aos símbolos religiosos, essa verdade parece ainda mais notável. Sobre isso, U. Zilles, citando Paul Tillich, afirma que o sentido dos símbolos religiosos “consiste em ser a linguagem da religião, a única linguagem através da qual a religião se pode expressar de maneira imediata”¹⁵. Porém, os símbolos variam muito de uma cultura a outra, de uma religião a outra. Símbolo que numa religião ou cultura é cheio de significado, para outra, não tem significado algum¹⁶. Segundo L. C. Susin, “os símbolos possuem uma nota comum, mas ganham direções polivalentes. Para saber a força do símbolo e a sua direção, é necessário saber que experiência se tem deste símbolo dentro da cultura em que está”¹⁷.

A religião não se opõe à cultura, pelo contrário, é fonte de sua vitalidade e de seu senso sagrado. É na utilização de símbolos que a religião permite ao ser humano enxergar além e o oculto¹⁸. Por isso se diz que o símbolo tem algo de misterioso e encantador. Se tomarmos a Sagrada Escritura, vemos a criação como um símbolo todo particular da bondade, generosidade e grandeza do seu Criador. Se tomarmos as culturas afro-brasileiras, percebemos o quanto a experiência religiosa está arraigada em tudo o que fazem e o quanto esta experiência se torna fator de identidade e sobrevivência. É sobre este assunto que refletiremos no próximo item.

¹⁵ TILLICH, Paul. *Symbol und Wirklichkeit*. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. Apud. ZILLES, Urbano. *Op. cit.*, p. 11.

¹⁶ “(...) Os símbolos têm valor fixo, para todos os homens, e ao mesmo tempo tomam direção de acordo com a cultura, a consciência, a religião. Por exemplo, o sol: pode ser ‘senhor’ e ‘Deus’, ou pode ser senhor e irmão. Que seja senhor é valor fixo. Que seja Deus para alguns e irmão para outros é direcionado” (SUSIN, Luiz Carlos. *Os salmos na vida cristã.*, p. 91).

¹⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹⁸ “Símbolo é mais do que um mero sinal convencional que aponta para outra coisa, como seria a seta indicadora na estrada. O símbolo é a condensação de uma realidade da qual ele participa. Aponta para dentro de si mesmo. Ver o símbolo é ver a realidade que não se esgota na visão. Saborear o símbolo é saborear a realidade que não se esgota nesse sabor” (*Ibid.*, p. 83).

1.2 CULTURAS AFRICANAS E AFRODESCENDENTES: RELIGIOSIDADE 'À FLOR DA PELE'

As culturas afro-brasileiras descendem de povos essencialmente religiosos e que encontram no exercício desta dimensão o sentido para a existência. Num primeiro momento, queremos lançar um olhar sobre sua origem na África para, em seguida, nos determos em suas características na nova situação que foram obrigados a aceitar.

1.2.1 A herança africana

O campo de alcance da nossa pesquisa refere-se à África Subsaariana, dividida em três grandes áreas: Ocidental, Centro-Ocidental e Oriental¹⁹. Nestas áreas, reinos poderosos praticavam atividades de mineração, agricultura, comércio e escravidão. Os escravos - como é o caso do reino *haúça* - trabalhavam como criados, artesãos, soldados, carregadores, funcionários públicos e agricultores²⁰. Alguns - como no caso dos escravos *songai* - possuíam encargos de confiança, eram eunucos e compunham as grandes cavalarias²¹. A maioria destes povos “praticava a escravidão doméstica para aumentar o número de membros da família ou da linhagem”²². Esta situação de escravidão sempre caracterizou a vida desses reinos, mas não se compara à que houve na América Latina, a partir do século XVI.

Merece destaque também a figura do rei que, entre os povos *yorubá*, “tinha um poder sagrado, originário dos *Orixás*, aos quais se uniria depois de morto”²³. Já entre os *charanga*, povos de origem *bantu*, os reis eram conhecidos como *monomotapa*, considerado um rei divino, por ter poder de se comunicar com o ser superior através de médiuns²⁴. Este jeito de ver o governante é decorrente de sua experiência religiosa. Uns possuem ritos mais complexos e avançados; outros, mais primitivos. O sistema de governo exerce influência na

¹⁹ Cf. MATTOS, Regiane Augusto de. *História e cultura afro-brasileira*, p. 15.

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 35.

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 25.

²² *Ibid.*, p. 57.

²³ *Ibid.*, p. 45.

²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 49.

formação dum sistema religioso de mediação: o rei com seus ministros intermediários e seus súditos. Assim, temos um Ser supremo com inúmeros espíritos ancestrais e os seres humanos²⁵. Outro aspecto que parece comum nas sociedades africanas é a existência do Conselho e a escuta aos idosos, conforme destaca R. A. de Mattos: “(...) Todas as sociedades africanas organizavam-se em torno das linhagens e dos conselhos dos anciãos, nas quais davam-se grande importância aos homens mais velhos da comunidade e aos ancestrais mortos”²⁶.

Várias sociedades africanas professavam apenas as religiões tradicionais, enquanto outras, por conta dos intercâmbios comerciais, foram influenciadas também pelo islamismo²⁷. É bom frisar que a presença do islamismo em muitas culturas africanas, não impediu que as religiões tradicionais mantivessem o seu funcionamento. Há situações em que os reis e a nobreza aderiram ao islamismo, mas a maior parte da população permaneceu adepta das religiões tradicionais, oferecendo sacrifícios aos ancestrais e participando de rituais para obter fertilidade e chuvas. Nestes casos, os reis cultivavam a dupla pertença, pois, para não perder o poder, também praticavam os rituais tradicionais²⁸. Há outros casos em que certa cultura conseguiu resistir no início, mas por força maior, teve que aderir, como foi o caso do reino dos *songai*, que “preservaram-se fiéis as suas tradições religiosas até o final do século XV, quando militares e clérigos muçulmanos dominaram o poder”²⁹, obrigando toda a população a seguir o islamismo. Há, no entanto, registro de conflitos entre os *haúça*, pois seus governantes aderiram ao Islã, enquanto os súditos continuavam fiéis às crenças tradicionais³⁰.

Havia certa rivalidade entre os reinos motivada, entre outras causas, pela necessidade de ampliação de territórios. Esta é uma das causas da existência de escravos, pois “os povos

²⁵ REHBEIN, Franziska C. *Candomblé e salvação*, p. 30.

²⁶ MATTOS, Regiane Augusto de. *Op. cit.*, p. 57.

²⁷ *Ibid.*, p. 57. É conveniente citar também um trecho da mesma autora na página 18 do seu livro: “O comércio transaariano proporcionou também o contato com o islamismo, religião monoteísta, fundada por Maomé (570-632) e baseada nas escrituras do Alcorão. Em muitos reinos sudaneses, sobretudo entre os reis e as elites, o islamismo foi bem recebido e conseguiu vários adeptos, tendo chegado à região da savana africana, provavelmente, antes do século XI, trazido pela família árabe-berbere dos Kunta”.

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 32. Estamos falando dos povos *sereres* e os *jalofo*s, habitantes da Senegâmbia, área entre o deserto do Saara e a floresta equatorial, nas bacias dos rios Senegal e Gâmbia.

²⁹ *Ibid.*, p. 24.

³⁰ Cf. MATTOS, Regiane Augusto de. *Op. cit.*, p. 35.

subjugados passavam a ser tributários e submetidos à servidão³¹. Os conquistadores europeus, ao chegarem em terras africanas, já tinham o conhecimento desta situação e contribuíram para aumentar as rivalidades: alimentaram as guerras tribais³² e, sobretudo, abalaram fortemente esses conjuntos sociais e culturais, fazendo desaparecer certas tradições, como foi o caso da “família ampliada”³³, também chamada “alargada”. Os portugueses iniciaram suas transações comerciais nos golfos de Benin e de Biafra, desde a segunda metade do século XV. Geralmente compravam escravos que já vinham da troca por ouro na Costa da Mina e que eram, em geral, prisioneiros de guerra ou criminosos³⁴.

1.2.2 Africanos no Brasil e seus descendentes

O tráfico, que teve início no século XVI, chegou ao seu fim somente no século XIX (1815), quando foi proibido pelo Congresso de Viena, embora Portugal tivesse assinado um acordo com a Inglaterra, ainda em 1810, comprometendo-se a extinguir o comércio de escravos na África³⁵. Antes de embarcar nos navios tumbeiros, negros e negras recebiam o batismo e eram marcados a ferro quente com as iniciais ou símbolos dos proprietários³⁶. Não se sabe ao certo, quantos foram embarcados, mas tem-se a estimativa de mais de quatro milhões de pessoas, o que corresponde a 40% do total das Américas. P. Calmon fala de 6 milhões, enquanto A. de Taunay reduz para 3 milhões e seiscentos mil³⁷. Já P. Calógeras, citado por R. Cintra, avalia em mais de 15 milhões, baseando-se em cálculos sobre a capacidade dos navios e das viagens marítimas³⁸. Não há consenso, na verdade; o que se sabe é que nem todos chegavam vivos. Sobre a classificação destes povos, R. Cintra costuma dividir em três grandes grupos, correspondendo aos diversos ciclos do tráfico escravagista:

³¹ MATTOS, Regiane Augusto de. *Op. cit.*, p. 65.

³² Esta idéia é reforçada por V. Berkenbrock: “Os escravizados eram em sua maioria ou prisioneiros de guerras ou produto de caça com objetivo escravizador. Os traficantes de escravos provocavam inimizades entre chefes africanos, aumentando assim as guerras e conseqüentemente o numero de pessoas feitas disponíveis para a escravidão” (BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 69).

³³ A família ampliada, que era composta da esposa ou das esposas, pai, filhos, primos, tios, avós, etc. (Cf. MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*, p. 27).

³⁴ Cf. MATTOS, Regiane Augusto de. *Op. cit.*, p. 74.

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 95.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 100s.

³⁷ Cf. BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*, p. 50s.

³⁸ CALÓGERAS, Pandiá. A política exterior do império, p. 283s. Apud CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 24.

1) *Culturas sudanesas*, representadas principalmente pelos povos *Iorubás* da Nigéria (*Nagô, Ijêcha, Egbá, Ketu, Ibadan, Ijebú*) e do Daomé (grupo *Gêge* ou *Ewe, Fon* ou *Efan*) pelo grupo *Mina*, da Costa do Ouro (*Fanti, Ashanti*), por grupos menores da Gâmbia, da Serra Leoa, da Libéria, da Costa de Malagueta, da Costa de Marfim (*Krumano, Agni, Zema, Teminí, Gós, Tehis*, etc.); 2) *Culturas Guineano-sudaneses islamizados*, representados em primeiro lugar pelos *Peuhl (Fulah, Fula)*, depois pelos *Mandinga (Solinke, Bombara)*, pelos *Haussá* do norte da Nigéria e por grupos menores, como os *Tapa, Bornu, Gurunsi, Kanuris* e outros; 3) *Culturas bantos*, constituídas por numerosas tribos do Congo, de Angola e da Contra-Costa (*Cabindas, Benguelas, Macuas, Angicos, Caçanges, Rebolos, Muxincongos*).³⁹ O grifo é nosso.

A essas alturas, os portugueses, sem se darem conta, estavam introduzindo nesta terra, pessoas de tradições muito diferentes umas das outras, de religiosidade bem diversificada; pessoas que ao se encontrarem - pela rivalidade existente entre elas - poderiam ter se destruído mutuamente⁴⁰. Mas isso não aconteceu, pois agora, diante de toda a destruição causada em suas terras e em suas vidas, restava somar forças para resistir a tal situação, buscando resgatar os valores de suas tradições. Na verdade, o projeto português deu efeito contrário, pois, assim como o tráfico não cessava, também não cessava a contínua renovação das fontes de vida, estabelecendo um contato permanente entre os antigos escravos ou seus filhos e os recém-chegados. Juntava-se ao grupo, com frequência, sacerdotes, adivinhos, médicos-curandeiros, fazendo com que houvesse, durante todo o período escravista, um rejuvenescimento dos valores religiosos⁴¹.

Os africanos e seus descendentes, pessoalmente ou em grupo, procuravam cultivar sua relação íntima com os espíritos dos ancestrais para viverem com sentido, não obstante a situação que lhes fora imposta. Eles não tinham mais esperança de voltar para a África geográfica, mas traziam em suas vidas a África ancestral, espiritual e religiosa, para onde voltariam após a morte. Ao seu modo, procuravam manter vivas as suas raízes. Esse sentimento de pertença, o cativo não lhes podia tirar.

³⁹ CINTRA, Raimundo. *Candomblé e umbanda*, p. 32; Veja dados correspondentes e complementares em BASTIDE, Roger. *Op. cit.*, p. 67. Quanto ao destino de toda esta gente, é significativa a colocação que R. CINTRA faz: "(...) *Os sudaneses*, particularmente os *Iorubás* ficaram mais na Bahia e no Nordeste, os *daomeanos*, particularmente os *Gêges*, foram para o Maranhão. Há também representantes na Bahia e em Pernambuco. Os *Haussas, malês e mandingas*, espalhados pelo Nordeste, foram os principais responsáveis pelos Quilombos; os bantos espalhados um pouco pelo Brasil inteiro, são mais numerosos no Rio de Janeiro, em Minas Gerais e nos Estados do Sul" (Ibid., p. 32s).

⁴⁰ Cf. BASTIDE, Roger. *Op. cit.*, p. 68.

⁴¹ Cf. Ibid., p. 69.

1.3 A DIMENSÃO TEOLÓGICO-COMUNITÁRIA DA CULTURA RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA

Tão diferentes entre si, os povos africanos trazidos para o Brasil, eram portadores de religiões, mitos e rituais muito diferentes uns dos outros⁴². Como todo ser humano, não nasceram para viver em cativeiro. Muitos deles, quando não conseguiam fugir se suicidavam⁴³. Há registro de muitos suicídios entre os negros e negras, tido como uma forma de resistência, uma forma de vingança contra o seu senhor, que ficava prejudicado. “O suicídio não tinha apenas motivo político, mas também religioso. Através da morte, havia a esperança de voltar à pátria dos pais”⁴⁴. A África deixa de ser, portanto, somente um lugar geográfico para assumir o sentido espiritual e mítico.

Dentro ou fora do cativeiro os inúmeros grupos de negros e negras foram pouco a pouco recompondo, em uma forma reduzida, a totalidade da vida africana⁴⁵: estabelecendo relações com seus companheiros de origem e de raça, construindo espaços para a prática solidária, integrando as irmandades católicas ou fundando as suas próprias, praticando o islamismo e suas crenças tradicionais⁴⁶. Estes povos foram se encontrando e se identificando⁴⁷, deixando-se influenciar religiosa e culturalmente, principalmente a partir do final do século XVIII. O vasto intercâmbio cultural e religioso entre esses povos fez com que as *religiões africanas no Brasil* se tornassem *religiões afro-brasileiras*, expressão de

⁴² Cf. CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 35.

⁴³ Cf. FREITAS, Décio. *O escravismo brasileiro*, p. 44. A autora baiana, K. de Q. MATTOSO, comenta sobre a alternativa do suicídio, realizada pelo escravo, apresentando métodos como: “asfixia, engolindo a língua, enforcamento, estrangulamento, geofagia. No auge de sua cólera, uma loucura assassina o dominava e diante de tamanha confusão muitas vezes chegava a apanhar seus instrumentos de trabalho: pá, enxada, picareta, facão e matava o senhor ou feitor, que viviam a castigá-los ou maltratavam sua mãe ou seu amigo” (MATTOSO, Kátia de Queirós. *Op. cit.*, p. 146).

⁴⁴ BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos Orixás*, p. 84.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 117. Continua o autor, na mesma página: “Em círculos pequenos e fechados foi recomposta a pátria. A África e suas diferentes nações tornou-se exemplo inspiracional para estas comunidades, que passaram a ver na África e suas nações não apenas os lugares de origem ou um conceito geográfico. A África e suas nações passaram a ganhar um significado religioso e mítico. A África é a terra dos antepassados, da liberdade, a moradia dos Orixás; para a África, os negros sonham em voltar após a morte. A África torna-se a terra da promessa”.

⁴⁶ Cf. MATTOS, Regiane Augusto de. *Op. cit.*, p. 154.

⁴⁷ “Uma das formas mais comuns de reconhecimento era por meio dos ‘sinais de nação’, como se chamavam na época as escarificações (espécie de cicatriz) feitas nos corpos, especialmente na face dos africanos. Essas marcas tinham características específicas, permitindo saber a qual ‘nação’ determinado africano pertencia” (*Ibid.*, p. 116).

criatividade e resistência, próprias do povo negro. Todo esse movimento gera também um vasto sincretismo, que se espalhou pelo Brasil inteiro⁴⁸, conforme veremos no terceiro capítulo. Processo semelhante se pode perceber em outros países da América Latina e do Caribe, para onde negros e negras foram levados. Por isso, juntamente com as expressões religiosas dos demais países, estas são incluídas no grupo das assim chamadas *religiões afro-americanas e caribenhas*. Sem nenhuma pretensão de esgotarmos o assunto, queremos, então, estudar um pouco da riqueza e ensinamento das religiões afro-brasileiras. Passaremos rapidamente pelas diversas expressões para nos fixarmos no candomblé, a religião dos Orixás.

1.3.1 Visão geral das religiões afro-brasileiras

Como vimos, os negros e negras trazidos da África, como escravos, ao serem separados de suas famílias e ajuntados de tribos diferentes e rivais, não se destruíram mutuamente como era previsto, mas somaram forças, resgatando os valores de suas culturas e, em especial, aquilo que era razão de sua existência e trazia uma identidade comum: a *concepção religiosa*. Alguns de cultura mais avançada conseguiram reproduzir ainda no cativeiro, aspectos de sua religião; outros, de menor expressão, mas envolvidos por um sentimento ‘africanista’ profundo, deixaram-se influenciar pelos demais e, em cada canto do Brasil, aonde foram conduzidos, deixaram a marca de sua experiência religiosa, ou seja, um modo diferente e todo particular de se relacionar com Deus. O autor V. C. de Souza Jr. cita um “mapa”, através do qual podemos identificar o quadro religioso onde estão presentes as diferentes religiões, no território brasileiro:

De acordo com este mapa, todo o norte do país, da Amazônia às fronteiras de Pernambuco, foi marcado pela influência indígena. Isso é evidente na **pajelança**, no Pará e na Amazônia, no **encantamento**, no Piauí, e no **catimbó**, das demais regiões (...) é sobretudo em São Luís do Maranhão que os escravos de origem daomeana deixaram traços de suas religiões, no **tambor de mina**, que para alguns está próximo ao **vodu**, do Daomé,⁴⁹ atual Benin.

⁴⁸ Cf. CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 36; cf. também BOTAS, Paulo. *Carne do Sagrado – Edun Ara – Devaneios sobre a espiritualidade dos Orixás*, p. 22.

⁴⁹ SOUZA Jr., Vilson Caetano de. *As raízes das religiões afro-brasileiras*, p. 15. “A Casa das Minas em São Luís do Maranhão foi clandestinamente fundada em 1796. O Candomblé do Engenho Velho data do começo do século XIX” (CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 38). Segundo o autor V. J. Berkenbrock, *encantamento e catimbó* é a mesma coisa. o culto cabe ao catimbozeiro – um Pajé - e não há comunidade religiosa. Os adeptos são quase que visitantes, buscando o catimbozeiro somente em caso de alguma necessidade. A doutrina está baseada em dois pontos: a *jurema e o mundo dos encantados*. A *jurema* (planta) é um alucinógeno. As pessoas

No resto do Nordeste foi muito marcante a contribuição dos *yorubá* - também chamados *nagô* - povos de origem nigeriana⁵⁰, que conseguiram reconstruir no cativoiro toda a estrutura religiosa tradicional⁵¹. Os *nagô* brasileiros provindos, em sua maioria, dos *yorubá* do Daomé, se consideravam descendentes de Ifé, a cidade referência da religião dos Orixás, irmanados por um mesmo nome muito genérico. Quando chegaram no Brasil não foram levados nem para os engenhos nem para a mineração - que já estava em decadência - mas foram destinados aos trabalhos domésticos nos grandes e desenvolvidos centros urbanos e suburbanos da Bahia e de outras cidades do Nordeste, particularmente, Salvador e Recife. Estando nesta situação, tiveram maiores possibilidades de se agrupar, organizar os seus cultos e praticá-los⁵², mesmo com perseguição policial. Mais tarde, um contingente expressivo de *nagô* também foi deslocado para o Sul do país. O resultado de todo este deslocamento de povos que trouxeram a religião dos Orixás, é a terminologia diversa para uma mesma religião, conforme o local onde se encontravam. Assim temos: o *xangô*, em Pernambuco, Alagoas e Sergipe e o *candomblé*, na Bahia. No extremo sul, particularmente Rio Grande do Sul, temos os *batuques*⁵³. Esta última corrente, segundo R. Cintra, pode ter também forte influência *bantu*, derivando de cantos e danças ao som dos atabaques⁵⁴.

Os *bantu* tiveram maior influência na região sudeste do país e, em particular, no Rio de Janeiro e São Paulo⁵⁵. Ali introduziram a religião de nome *cabula*⁵⁶. Há também

uma vez em transe entram em contato com o mundo dos encantados (espíritos) (cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 164).

⁵⁰ “A designação iorubá, que na origem aplicava-se a um grupo étnico localizado em torno de Oyó, capital da Nigéria antiga, tornou-se um termo coletivo, aplicado pelos franceses a diversas tribos nigerianas. Igualmente o termo *nagô* designa a língua falada por todos os povos iorubanos, fixados no Daomé. A língua dos daomeanos, por sua vez, foi denominada Gêge pela administração colonial francesa e passou a designar as tribos vindas do centro do Daomé durante as lutas tribais” (CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 36s).

⁵¹ Cf. SOUZA Jr., Vilson Caetano de. *Op. cit.*, p. 5.

⁵² CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 37.

⁵³ Cf. SOUZA Jr., Vilson Caetano de. *Op. cit.*, p. 15.

⁵⁴ Cf. CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 76.

⁵⁵ “(...) No Brasil os Bantos foram colocados principalmente no centro litorâneo, nos Estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo e Minas Gerais” (EQUIPE CENTRAL. *Cultura Oprimidas e a evangelização na América Latina*, p. 31.)

⁵⁶ “Em alguns escritos, por volta de 1900, estes grupos são chamados de “Cabula” e em torno dos anos 30 estes grupos são chamados de Macumba, nome sob o qual eles se tornam conhecidos em todo o Brasil” (BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 149).

informações que pode ter surgido com os *bantu* de Salvador, na Bahia⁵⁷. Com o passar do tempo, estes grupos de *cabula* passam a se chamar *macumba*⁵⁸. “Paulatinamente, mas de forma segura, a tradição *yorubá* começa a influenciar os grupos de *macumba*. E, assim, os espíritos bantos foram aos poucos sendo substituídos pelos *Orixás yorubá*”⁵⁹.

Como, nesta região, o *catolicismo* popular crescia também com expressividade, ao lado da *pajelança* e do *espiritismo kardecista* - que estava se introduzindo entre nós - os contatos se fizeram, os sincretismos foram acontecendo e daí, o que vinha de riqueza do *candomblé*, *catolicismo popular*, *espiritismo*, *pajelança* e base *bantu*, vai dar origem a uma nova religião. Depois de tantas influências, adaptações e substituições, não convinha mais chamar de *macumba*, cuja palavra já soava como ‘coisa primitiva’ e tornou-se pejorativa. Diante de três alternativas propostas – *quimbanda*, *embanda* e *umbanda* - prevalece *quimbanda* e *umbanda* para designar a maior síntese de religiosidades acontecida no Brasil. Estas palavras provêm da língua *quimbundo*, da Angola: *umbanda* significa ‘arte de curar’, enquanto *quimbanda* significa ‘médico’ ou ‘curandeiro’⁶⁰. É bom lembrar que não são somente palavras diferentes, mas são duas correntes bem diferentes dentro dum mesmo movimento religioso⁶¹. Esta distinção nos é oferecida sinteticamente por R. Cintra, quando afirma que: “Só mais recentemente é que se fez a distinção entre *umbanda*, culto para homenagear os *Orixás* ou entidades e praticar despachos benéficos e *quimbanda*, culto de *Exu*”⁶².

⁵⁷ A informação é do autor R. Cintra, em sua obra *Candomblé e umbanda*: “D. João Correa Nery, bispo de Vitória no Espírito Santo, no final do século passado, consagra uma de suas Pastorais à *Cabula*, umas das formas de culto banto, provinda, ao que parece, de Salvador, onde existe um bairro com este nome” (CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 76).

⁵⁸ Estamos falando de alguns negros e negras de origem *bantu*, que formavam alguns grupos religiosos, em torno do Rio de Janeiro. Eram africanos e seus descendentes advindos de Angola, Moçambique e Congo. Cultivavam a fé num Ser superior, criador do mundo. Usavam diversos nomes para designar este ser: *Nzambi* ou *Zâmbi* (em Angola), *Nzambiam-pungu* ou *Zambi-ampungu* (no Congo), *Marimo*, *Reza*, *Molungo*. No Brasil, invocavam, sobretudo, os espíritos dos falecidos e antepassados. (cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 148s).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 149.

⁶⁰ Cf. CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 77.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 151.

⁶² *Ibid.*, p. 77. Veja maiores detalhes sobre a relação *umbanda* e *quimbanda* no Apêndice 2 desta pesquisa.

Em sua doutrina, a *umbanda* parte de um credo comum⁶³, entendendo-se como religião monoteísta e cultivando a fé num Ser supremo. A função deste é assumida pela Trindade Superior ou Trindade Divina: *Obatalá*, *Oxalá* e *Ifá*. Esvaziados do seu significado, assim são identificados: *Obatalá* como Deus-Pai, *Oxalá* com Jesus Cristo e *Ifá* com o Espírito Santo. Retrata uma influência católica, mas não há uma relação de comunhão entre eles, como ensina a doutrina católica. Cada um é visto de forma isolada⁶⁴. Há também a *crença na existência de entidades e espíritos*, aos quais pertencem os *Orixás* da tradição *yorubá*, os santos da Igreja Católica - também em sua identificação com os *Orixás* - os inúmeros espíritos da tradição *bantu*, espíritos de mortos, de africanos, de indígenas, de antigos escravos, de crianças, de falecidos em outros continentes⁶⁵. Outra característica muito forte na Umbanda é a *crença na possibilidade de contatos entre espíritos e pessoas*, dos quais depende a vida. O médium é a pessoa que tem e desenvolveu a capacidade para executar esta tarefa. Os espíritos, embora sejam imortais, precisam passar por um processo evolutivo. Por isso creem também *no desenvolvimento do espírito e na reencarnação*. Quanto à classificação, há espíritos que já alcançaram a perfeição, como é o caso dos santos católicos, dos *Orixás*, dos pretos-velhos e dos caboclos. Outros necessitarão de sucessivas reencarnações⁶⁶.

Nesta riqueza de aspectos, localização e organização, as religiões afro-brasileiras vão manifestando a sua diversidade. Mas há alguns pontos comuns que queremos considerar por serem de máxima importância nesse nosso estudo: a influência do catolicismo – sobretudo a presença do altar com estátuas de santos – é uma constante em praticamente todos os grupos, embora seja muito diversa e particular a importância dada; outro ponto em comum é o transe e a invocação de entidades espirituais, segundo a interpretação e valorização de cada grupo⁶⁷.

⁶³ Assim reza o credo umbandista: “Creio em Deus, Onipotente e Supremo; Creio nos Orixás e nos Espíritos Divinos que nos trouxeram para a Vida por Vontade de Deus. Creio nas Falanges Espirituais, orientando os Homens na vida terrena; Creio na reencarnação das almas e na Justiça Divina, segundo a Lei do Retorno; Creio na comunicação dos Guias Espirituais, encaminhando-nos para a Caridade e a prática do Bem; Creio na invocação, na Prece e na Oferenda, como atos de fé e Creio na Umbanda, como religião redentora, capaz de nos levar pelo caminho da evolução até o nosso Pai Oxalá” (GUIMARÃES, Edyr Rosa; LIMA, Almir S. M. *Universidade de Umbanda*, p. 61).

⁶⁴ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás*, p. 155.

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 156.

⁶⁶ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 157. “A umbanda, por causa de suas ligações com o culto dos ancestrais ou dos antepassados, tinha certa afinidade com as doutrinas e práticas espíritas relativas à evocação dos mortos” (CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 77).

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 168.

Para os participantes desses grupos religiosos, o mais importante é o sentimento de pertença familiar, podendo experimentar aconchego e segurança. A pertença a este grupo não se dá mais por parentesco carnal - pela linhagem ou descendência - mas sim espiritual, com uma nomenclatura bem apropriada, conforme relata V. J. Berkenbrock: “(...) a nomenclatura para diversas funções ou cargos dentro das comunidades religiosas afro-brasileiras aponta para esta nova forma de parentesco: pai-de-santo, mãe-de-santo, filha-de-santo, irmão-de-santo, família-de-santo, etc”⁶⁸. Trata-se, portanto, de uma reorganização religiosa no Brasil que não podia mais se apoiar nas ligações de parentescos carnis por causa do processo de escravidão, que dilacerou a família alargada ascendente, mas não pôde tirar do coração do negro e da negra o “enraizamento familiar e o sentido de Deus” (DAp, n. 56). Nesta família espiritual, o negro e a negra sentem-se parte de um todo, integrados ao mundo dos Antepassados, em que profano e sagrado vivem em harmonia. Aprofundaremos melhor estes aspectos, ao estudarmos o candomblé, a religião dos Orixás.

1.3.2 Dimensão teológico-comunitária das culturas religiosas afro-brasileiras a partir do candomblé

O candomblé, assim como toda religião africana, expressa-se por símbolos, gestos, mitos, ritos, danças e fórmulas – palavras e rezas. A tradição oral encontra aqui espaço central, pois todos os ensinamentos são preservados e transmitidos pela palavra: “palavra falada e palavra cantada. Palavra som. Som acrescido de gesto, de olhar, de expressões corporais, de reforços de outros sons emitidos pelo próprio corpo ou por outros meios como instrumentos musicais e outros não convencionais”⁶⁹. Por meio de um conjunto de ritos, com diferentes acentos culturais, conservam-se elementos das chamadas *nações* africanas, que servem como fator de identidade. Por exemplo, na Bahia, em Salvador, o candomblé mais antigo e tradicional é o da *nação keto* ou *queto*⁷⁰, representado pelos quatro terreiros mais

⁶⁸ BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 116.

⁶⁹ LODY, Raul. *O povo do santo*, p. 38.

⁷⁰ “(...) Além do queto, as seguintes "nações também são do tronco iorubá (ou nagô, como os povos iorubanos são denominados): efã e ijexá na Bahia, nagô ou eba em Pernambuco, oió-ijexá ou batuque de nação no Rio Grande do Sul, mina-nagô no Maranhão, e a quase extinta 'nação' xambá de Alagoas e Pernambuco” (PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*, p. 14). O terreiro mais antigo e que existe ainda hoje é o *Ilê Iyanassô*, popularmente conhecido como Casa Branca ou Engenho Velho por causa do bairro de Salvador com este nome. Segundo É. Carneiro, foi fundado por três princesas africanas em 1830: Iyá Dêta, Iyá Kalá e Iyá Nassô. R. Bastide as chama de filhas de Xangô, trazidas como escravas para o Brasil, no século XIX. Embora que a utilização da palavra *candomblé* foi registrada oficialmente em 1826, há relatos ainda mais antigos de sua prática

conhecidos e tradicionais: a *Casa Branca do Engenho Velho*, o *Alaketo*, o *Axé Opô Afonjá* e o *Gantois*. As diferentes “nações” tem base nas diferentes tradições africanas ocidentais, em particular, dos povos *yorubá*⁷¹. Reconhece-se também a existência dos “candomblés angolas, que apesar da origem centro-ocidental, cultuam os *Orixás*, que são as divindades tipicamente *yorubá*”⁷². Outros autores falam de *Inkices* ou *Inquices*, Espíritos dos povos *bantu*, que encontram algumas correspondências nos *Orixás yorubá*⁷³.

Qualquer esforço em tentar definir o candomblé será sempre insatisfatório, pois para os adeptos, a experiência aí realizada e o sentido que traz para as suas vidas é indescritível. Tudo no candomblé gira em torno de comprometimentos ancestrais recriados e adaptados à nova realidade. Esses comprometimentos atendem a desejos individuais, mas também estão destinados ao resgate da memória do grupo. O sagrado, no mundo afro-candomblecista, é compartilhado com total e compreensiva humanidade, pois o ser humano é um ser relacional com tudo o que ele puder conviver, transformar e, principalmente, entender simbolicamente como manifestações vindas dos *Orixás*⁷⁴. Nenhum ser humano existe isolado, mas é parte integrante de uma totalidade. Por isso, o candomblé busca manter o equilíbrio da vida, resgatando a visão básica e unitária do mundo. É através do culto que exprime a inserção do ser humano no mundo e sua dependência em relação a Deus⁷⁵.

Por admitir uma única e suprema divindade, origem de todas as coisas, é considerada uma religião monoteísta. Esta realidade nem sempre foi compreendida no Brasil, levando a muitas perseguições. Infelizmente, ainda ouve-se dizer por aí que o candomblé é politeísta. Os elementos fundamentais de sua teologia vem do sistema religioso da tradição *yorubá*, mas

nas ocorrências policiais, como a destruição de uma casa de culto, em 1785, por uma ação policial em Cachoeira, Bahia. (cf. em BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 177s).

⁷¹ A expressão *yorubá* é síntese definida pela etnologia moderna. Em si, trata-se da língua falada pelos povos da Nigéria e do Daomé (Benin), chamados pela colonização francesa simplesmente de *nagô*. No Brasil, a palavra *nagô* tem sido usada como sinônimo de *yorubá*, embora que existam muitos outros subgrupos de *yorubá*, conforme expusemos no item dois desta pesquisa (cf. *Ibid.*, 176).

⁷² MATTOS, Regiane Augusto de. *Op. cit.*, p. 162.

⁷³ Cf. CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 63. Além de *Orixás*, a “nação” de *angola* incorporou também as práticas iniciáticas da “nação” *ketu*; mas, em se tratando da sua linguagem ritual, a origem está ligada predominantemente às línguas quimbundo e quicongo (cf. PRANDI, Reginaldo. *Deuses africanos no Brasil contemporâneo*, p. 14).

⁷⁴ Cf. LODY, Rul. *Op. cit.*, p. 5.

⁷⁵ Cf. PRANDI, Reginaldo. *Deuses africanos no Brasil contemporâneo*, p. 17.

esta já havia assimilado elementos de outras tradições ainda na África e aqui continuou assimilando e também influenciando⁷⁶. Embora o candomblé seja considerado a religião afro-brasileira que se mantém mais fiel a sua matriz africana, não é uma religião pura: é uma síntese de diferentes cultos africanos⁷⁷. Os espaços de celebração e convivência, chamados de *terreiros*, vivem de modo isolado e independem de uma instância superior e central, mas admitem um núcleo teológico comum. É sobre isso que vamos tratar agora, desenvolvendo cada aspecto com a particularidade e riqueza que lhes são próprias.

1.3.2.1 A concepção de Deus

Diversos são os povos africanos e diverso também é o modo de expressar a fé em Deus, mas há um consenso entre os estudiosos e entre os próprios africanos de que suas religiões são monoteístas⁷⁸. Em toda a África negra sempre se concebeu o sentido de um Deus único, universal, criador de todas as coisas. Deus é reconhecido como causa primeira de tudo o que existe. A criação é a sua obra mais digna de apreço. Os africanos consideram inimigos de Deus os que implantaram o ateísmo na África, fruto amargo da cultura ocidental e um grande atentado contra os povos africanos, impregnados do sentido religioso⁷⁹. Quando se afirma “Deus existe”, não quer referir-se a uma afirmação filosófica, mas se trata de um grito de ação de graças cheio de amor, demonstrando uma relação filial profunda. Muitas tribos *bantu*, por exemplo, utilizam a expressão *Nzambi* para se dirigirem a Deus e, embora seja comum chamar a Deus de Pai – *Tatá Nzambi* - em alguns grupos, aparece como Mãe - *Mama Nzambi*. E como são capazes de unir a noção de Pai ou Mãe a Deus, quase sempre, ao

⁷⁶ Cf. PRANDI, Reginaldo. *Deuses africanos no brasil contemporâneo*, p. 13.

⁷⁷ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás*, p. 179.

⁷⁸ Cf. PIRES, José Maria. *O Deus da Vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas*, p. 23. Ele diz ainda, na mesma página: “Teólogos e pastores prestariam bom serviço as comunidades cristãs se as ajudassem a entender que não há politeísmo na cultura religiosa africana. Os negros vindos da África não eram politeístas.. Acreditavam em um Ser supremo, criador de tudo. Que os povos de cultura nagô-yorubá o chamem com o nome de Olorum (O Inacessível) como os hebreus o denominaram Elohim, que os bantos o chamem de Nzambi (aquele que diz e faz) ou Kalunga (aquele que reúne) ou Pamba, ou Mandau, como os gregos o denominaram Theos ou nós o chamamos Deus e os indígenas Tupã, ele é sempre o supremo, o inatingível, Senhor do céu e da terra”.

⁷⁹ Cf. ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional bantu*, p. 389. Há quem pense que Deus é um grande delírio e que se de fato existisse deveria ser executado em praça pública. Estamos falando do biólogo inglês Richard Dawkins, do jornalista anglo-americano Christopher Hitchens e a dupla norte americana: o neurocientista Sam Harris e o filósofo Daniel Dennett. Eles se consideram do grupo os “novos ateus” e foram citados na entrevista com a escritora inglesa Karen Armstrong sobre o seu novo livro *The case for God* – uma defesa para Deus (cf. ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus*, p.90).

referirem-se a Ele, demonstram um carinho excepcional por considerá-lo cheio de ternura e solicitude para com a criação⁸⁰.

A experiência religiosa do candomblé tem como herança o sistema religioso da tradição *yorubá*. Embora tenha perdido alguns elementos no transporte para o Brasil, o esquema religioso básico foi mantido. Prevalecem as linhas comuns com os *bantu*, mas trazem particularidades próprias de suas culturas. Creem num Deus único, incriado e criador, que está além de nós e tem a força e o poder por si mesmo. É ele quem dá a existência e o crescimento aos outros seres, mantendo-os na existência. Ele é o Deus supremo *Olorum*⁸¹ - senhor ou dono do *Orum* - que mora no céu, mas que assegura a vida, a terra e tudo o que nela existe. Ele não precisa agir diretamente no mundo, pois entregou aos *Orixás* a responsabilidade e a força para fazê-lo.

Vários mitos destacam que, “no princípio, *Olorum* existia só e era uma massa de ar infundável que paulatinamente começou a se movimentar e a respirar. Através da respiração de *Olorum*, surgiram a água e a atmosfera, e destes, os primeiros *Orixás*, cuja existência se origina igualmente do hálito de *Olorum*”⁸². E foi a partir deles que tudo foi criado. *Olorum* concedeu a *Obatalá* – princípio masculino - a “bolsa da existência”, dando-lhe instruções para desenvolver esta nobre tarefa e a *Oduduwa* – princípio feminino – a responsabilidade para criar a terra. Assim *Oduduwa* cria a terra – *Aiye* - e *Obatalá* cria todas as criaturas, das quais os duplos espirituais permanecem no além – *Orum*. *Olorum* não agiu diretamente na criação, mas sem ele ela não teria sido possível, pois é ele o criador e origem de tudo⁸³.

Olorum é senhor não somente do *Orum*, mas também do *Aiye* que ao *Orum* está subordinado. É ele o autor e doador de todas as coisas boas que o ser humano possui: crianças, prosperidade, posses, saúde, bom caráter, enfim, tudo o que existe para beneficiá-lo. Os seres espirituais e os humanos tudo recebem de sua inesgotável providência. Os adeptos

⁸⁰ Cf. Ibid., p. 398.

⁸¹ *Olorum* é derivada de o-ni-orun que significa “Aquele que é ou possui o Orum”. É também chamado *Obá-Orum*, ‘Rei do Orum’. (cf. SANTOS Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. p. 56, 72).

⁸² BERKENBROCK, Volney. *A experiência dos Orixás*, p. 185.

⁸³ Cf. SANTOS Juana Elbein dos. *Op. cit.* p. 59s.

do candomblé, neste sentido, percebem muitos pontos de convergência entre *Olorum* e o conceito de Deus na tradição judaico-cristã. No entanto, acreditam que, por ser infinitamente grande, *Olorum* não se diminui ao ponto de intervir na vida das pessoas. Nenhuma homenagem é dirigida a ele; não existe uma só casa de culto a ele consagrada e nenhum culto regular é feito em sua homenagem. Há somente algum aceno do seu nome em algumas jaculatórias e expressões. *Olorum* é assim um deus distante e inacessível à manipulação humana e do qual não se tem nenhuma imagem⁸⁴.

Embora distante *Olorum* não abandona a criação nem o ser humano, enviando os *Orixás*, que são sinal de sua presença, cuidado e proteção, conforme sabiamente relata autor F. de l'Espinay: “O Orixá é essencialmente orientado para o bem do ser humano: portanto ele ama. Como não acreditar num Deus-Amor que cria e envia o Orixá? Cresce assim a convicção de que Deus acompanha todos os passos de seus filhos como mãe”⁸⁵.

1.3.2.2 Os Orixás e sua função

Olorum é um deus distante, mas não ausente. Sua presença penetra a vida das pessoas de modo superior e, ao mesmo tempo, pessoal e, portanto, misteriosa. Neste item, o nosso interesse é aprofundar o modo como se dá esta presença pessoal e misteriosa. É justamente aqui que entra o papel das entidades espirituais – *Orixás* - aos quais F. l'Espinay prefere chamar de “intermediários do Deus único”⁸⁶. É próprio de um povo religioso adorar o seu Deus, mas, no candomblé, a adoração a *Olorum* não acontece de forma direta, mas através dos *Orixás*. Estes, então, tornam-se o eixo central em torno do qual gira a vida religiosa do candomblé. *Olorum* lhes confia a responsabilidade sobre seus bens e eles, mais que mediadores, se tornam seus administradores. Acredita-se que não existe *Orixá* “solto”, sem função; necessariamente, se é *Orixá*, tem que estar ligado a esta função mediadora⁸⁷. A existência dos *Orixás* faz com que se compreenda o sistema religioso *yorubá* como um

⁸⁴ Cf. REHBEIN, Franziska C. *Op. cit.*, p. 28.

⁸⁵ L'ESPINAY, François. *Op. cit.*, p. 646.

⁸⁶ Cf. L'ESPINAY, François. *A religião dos Orixás, Outra palavra do Deus único?*, p. 644: “No meu entender seria melhor não utilizar o termo 'divindade' e considerar tais figuras personificadas das forças cósmicas como intermediários do Deus único”. (cf. também REHBEIN, Franziska C. *Candomblé e salvação*, p. 30).

⁸⁷ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 222.

sistema de mediação, tendo numerosos intermediários entre o Ser supremo e os seres humanos.

O sistema religioso de mediação assemelha-se ao sistema africano de governo. Assim como há um só rei na terra, há também um só Deus no universo. Como o rei se comunica com seus súditos pela intervenção de mediadores, assim também o Deus Supremo, *Olorum*, só pode entrar em contato com os seres humanos através de divindades secundárias, os *Orixás*⁸⁸. (o grifo é nosso)

É preciso, portanto, levar em conta a função destes seres intermediários para que se torne compreensível a ideia de proximidade divina. E, então, o que se sabe sobre a origem e identidade desses intermediários *Orixás*? Como eles agem na vida das pessoas? Os *Orixás* são forças espirituais que controlam tanto os acontecimentos cósmicos como os fenômenos naturais que regem a vida dos indivíduos e da sociedade. Eles não conhecem limites. Ora são apresentados como forças da natureza, ora como personalidades individuais - com desejos e caráter bem definidos - que conhecem as pessoas e agem afetiva e efetivamente com elas. Eles estão dotados de um grande equilíbrio e transmitem, ao mesmo tempo, confiança e temor, aconchego e distância⁸⁹. Assim, *Olorum* se comunica com as pessoas e se faz presente em suas vidas através dos *Orixás* que são suas forças vivas⁹⁰. Esta ideia é reforçada por F. l'Espinay quando afirma que “a gente do candomblé está convencida de que Deus lhe fala, que ele está próximo dela, que ele respeita sua maneira de ser, digamos, sua cultura (...) O negro nagô crê que Deus lhe fala pelo Orixá e sobretudo mediante toda a tradição dos ancestrais”⁹¹. Tudo isso é percebido e vivido através da experiência religiosa.

“Ao mesmo tempo, os *Orixás* constituem forças da natureza, tais como o trovão, a tempestade, a chuva, a água doce e salgada, o fogo, ou representam uma atividade sociológica bem determinada, como, por exemplo, a caça, a guerra, a metalurgia”⁹² e outras atividades tão indispensáveis à vida e sobrevivência das pessoas. Como receberam a tarefa de reger a vida no *Aiye*, possibilitam e protegem algumas atividades humanas. Estão também relacionados

⁸⁸ REHBEIN, Franziska C. *Op. cit.*, p. 30.

⁸⁹ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 224.

⁹⁰ Cf. L'ESPINAY, François. *Op. cit.*, p. 646; cf. também PIRES, José Maria. *Op. cit.*, p. 23.

⁹¹ L'ESPINAY, François. *Op. cit.*, p. 646.

⁹² REHBEIN, Franziska C. *Op. cit.*, p. 31.

com os animais, cores, metais⁹³. São estes os mesmos Orixás que se relacionam com as pessoas e, segundo J. E. dos Santos, não podem ser irritados ou desagradados. Caso aconteça, pode ser fatal⁹⁴. Isso mostra que há um comportamento dúbio no relacionamento Orixá-ser humano, podendo trazer harmonia ou desarmonia. Na dinâmica do dar e receber, a grande responsabilidade pesa sobre a pessoa, que pode corresponder ou não. A não-correspondência implica em graves consequências, mas não entraremos em detalhes por carência de informações. Apenas citamos um trecho de R. Bastide que resume esta experiência de fé:

Na base (...) está a fé. Uma fé na onipotência dos Orixás, nas sanções sobrenaturais que punem os que violam os tabus, uma fé que se apoia em milhares de casos, de histórias infantis de deuses punidos por sua desobediência, de profanos curados por sacrifícios, ou depois de terem dado de ‘comer suas cabeças’, uma fé prévia, herdada dos antepassados e transmitida de geração em geração.⁹⁵

O lugar dos *Orixás* é o *Orum*, mas este não corresponde a um lugar e sim a uma forma de ser, uma existência espiritual, diferente da material, visível, palpável. É a esta forma, portanto, que corresponde a existência do *Orixá*. O *Orum* abrange o todo e pode se fazer presente em todo lugar porque ele envolve tudo. Assim, também os *Orixás* podem estar tanto num lugar inalcançável, quanto na cabeça de seus filhos e filhas ou nos lugares onde foram fixados no terreiro⁹⁶:

Durante o culto, os Orixás são chamados aos terreiros através do mensageiro Exu e dos atabaques. Ao virem aos terreiros, os Orixás encontram seus filhos e, através dos corpos destes, os Orixás – que não tem corpos – podem se fazer presentes no nível do Aiye. O mensageiro Exu e os atabaques são, pois os instrumentos de chamado da presença dos Orixás para o Aiye. Através deles, os Orixás deixam a forma do Orum para apresentarem-se na forma do Aiye, na forma palpável, material, corpórea.⁹⁷

Um último aspecto nesta nossa reflexão é que, na África, a ideia de *Orixá* sempre esteve ligada à noção de família e seu culto era por família ou confrarias. Tratava-se de um modelo “*familiar*” de religião, pois cada família era consagrada a um *Orixá*. Com o transporte

⁹³ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 225.

⁹⁴ Cf. SANTOS, Juana Elbein dos. *Op. cit.*, p. 76.

⁹⁵ BASTIDE, Roger. *Op. cit.*, p. 311.

⁹⁶ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 223.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 223.

para o Brasil, esta situação mudou⁹⁸: a realidade familiar ampliada esfacelou-se e cada um passou a cultivar no cativeiro o *Orixá* de sua família e a entregar-se a ele. Portanto, se na África havia apenas um *Orixá* por família, no Brasil, na nova Família, passa a ter vários. Se na África, quando alguém entrava em transe, todos permaneciam quietos, aqui, todos, um após o outro, participam, seguindo uma ordem hierárquica⁹⁹. Se na África são mais de 400 *Orixás*, no Brasil, são cultuados um pouco mais de 14 dos mais importantes¹⁰⁰. Em linhas gerais, o que se sabe sobre as características particulares de cada *Orixá* é fruto de uma compreensão mitológica¹⁰¹.

1.3.2.3 A concepção de mundo

Na continuidade da nossa reflexão, queremos nos aproximar um pouco mais das bases da experiência religiosa do candomblé, tentando compreender a visão de mundo que motiva e orienta tal experiência. Trata-se de uma compreensão que se baseia na unidade fundamental de todas as coisas, pois o todo está dentro de cada parte, assim como a parte se encontra no todo. Algo muito profundo liga todos os seres e torna-os interdependentes. Estamos falando de todos os níveis do cosmos: visíveis e invisíveis, sensíveis e insensíveis. Todo o mundo visível é visto de modo espiritual, como um prolongamento do mundo invisível e com ele forma um só e mesmo universo¹⁰².

⁹⁸ L'ESPINAY, François. *Op. cit.*, p. 646. “Havendo a escravidão tornado impossível esse modelo familiar de religião, cada pessoa pode então ser levada a consagrar-se a um Orixá: o culto, ou antes a prática do Orixá, tornou-se pessoal, ganhando assim em intensidade na vida de cada um. Cada pessoa é protegida por seu Orixá. A proteção é constante, mas durante a celebração, o Orixá poderá manifestar-se em alguns de seus filhos ou de suas filhas. São momentos inesquecíveis, de profunda experiência espiritual” (PIRES, José Maria *Op. cit.*, p. 23).

⁹⁹ Como os orixás formam uma grande família, há um certo grau de parentesco que leva a determinar uma hierarquia no culto. Com transporte para o Brasil, restou poucos elementos desta hierarquia, por causa do número reduzido de orixás. No entanto, em pleno culto, no momento do transe, a observância desta hierarquia de parentesco entre os Orixás incorporados é levada em conta (cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 222).

¹⁰⁰ Cf. PIRES, José Maria. *Op. cit.*, p. 24; Cf. também REHBEIN, Franziska C. *Op. cit.*, p. 30s; L'ESPINAY, François. *Op. cit.*, p. 646. “Na tradição africana dos *yorubas*, os Orixás eram classificados em dois grupos: os Orixás da direita (ou os Orixás masculino) e os Orixás da esquerda (ou os Orixás femininos). Alguns Itans falam da existência originária de 400 Orixás da direita e 200 Orixás da esquerda. Estes números não tem, porém, um valor absoluto, mas sim simbólico: é uma forma de dizer que existiam muitos Orixás” (BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 223).

¹⁰¹ Confira as características particulares dos *Orixás* no Apêndice 1 desta pesquisa.

¹⁰² REHBEIN, Franziska C. *Op. cit.*, p. 25.

Nesta visão unitária da vida, alguns aspectos particulares merecem atenção. Tudo o que existe transcorre em dois níveis: o *Orum* e o *Aiye*. Nada pode existir fora deles. Eles não correspondem a espaços ou lugares, mas são formas de existência, que não se opõem, mas existem paralelamente, sem, porém, se igualarem. O *Orum* é a realidade invisível, ilimitada e espiritual, enquanto o *Aiye* é a realidade física, material, visível, a terra. Os seres do *Aiye* são chamados de *Ara-Aiye*, aos quais correspondem a humanidade e os habitantes do mundo de um modo geral. Os seres do *Orum* são chamados *Ara-Orum* ou *Irunmale*¹⁰³, correspondendo aos *Orixás* e os mortos – *Eguns*¹⁰⁴. Além desses, também “cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade, etc., possui um duplo espiritual e abstrato no *Orum* (...) Ou, ao contrário, tudo o que existe no *Orum* tem sua ou suas representações materiais no *Aiye*”¹⁰⁵. Esta realidade é que dá à existência uma dimensão tão unitária e totalizante. Quando uma pessoa morre, não desaparece, continua a sua caminhada na comunidade como ancestre. A comunidade é, como veremos, um conjunto de vivos e mortos.

É bom deixar bem claro que o fato de serem níveis de existência paralelos, não significa que o *Aiye* exista fora do *Orum*. O *Orum*, na verdade, abrange a totalidade da existência, podendo estar em qualquer lugar, inclusive no *Aiye*. O autor V. J. Berkenbrock utiliza a imagem ilustrativa de “um útero limitado num corpo ilimitado”¹⁰⁶. Assim, o *Orum* e o *Aiye* estão separados, mas não totalmente desligados. Estão em relacionamento muito estreito e harmonioso. Da harmonia que existe entre eles, depende a harmonia da existência como um todo. Mas não se trata de um relacionamento entre iguais. O *Orum* rege o *Aiye*, a existência material em geral e também a individual. Os *Ara-Orum*, especialmente os *Orixás* podem adentrar no *Aiye*, mas o mesmo não acontece da outra parte. Como os *Orixás* são realidades espirituais, o seu aparecimento no mundo visível só é possível através do corpo de

¹⁰³ Esta expressão é usada pela autora J. E. dos Santos.

¹⁰⁴ Estes são antepassados naturais dos seres humanos. Ao terminaram os seus dias no *Aiye*, o que deles permanece, permanece ao nível de *Orum* (cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 24). A autora J. E. dos Santos apresenta alguns aspectos que diferenciam estes Antepassados com relação aos *Orixás*: “Para os *Nagô*, os *Orixás* não são *Eguns*. Distinguem-se duas práticas litúrgicas bem diferenciadas, dois tipos de organizações e de instituições, dois sacerdócios: o culto dos *Orixás* e o culto dos *Eguns* (...) O culto dos *Orixás* atravessa as barreiras dos clãs e das dinastias. O *Orixá* representa um valor e uma força universal; o *Egum*, um valor restrito a um grupo familiar ou a uma linhagem” (SANTOS, Juana Elbein dos. *Op. cit.* p. 103s).

¹⁰⁵ SANTOS, Juana Elbein dos. *Op. cit.* p. 54.

¹⁰⁶ BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 180s.

seus filhos e filhas¹⁰⁷, durante a celebração. Esta experiência reporta a uma época de não separação, não-divisão, revelada pelos mitos, conforme narra J. E. dos Santos:

(...) Em épocas remotas, o *Aiye* e o *Orum* não estavam separados. A existência não se desdobrava em dois níveis e os seres dos dois espaços iam de um lado a outro sem problemas; os *Orixás* habitavam o *Aiye* e os seres humanos podiam ir ao *Orum* e voltar. Foi depois da violação de uma interdição que o *Orum* se separou do *Aiye* e que a existência se desdobrou; os seres humanos não têm mais a possibilidade de ir ao *Órum* e voltar de lá vivos.¹⁰⁸

Esta compreensão da existência leva a pessoa a mergulhar num mundo onde tudo tem a marca do sagrado, herdada de um passado longínquo. A sua vida é envolvida por uma atmosfera misteriosa, marcada por uma proteção constante que a leva a cultivar um sentido de pertença profundo a Deus através do seu *Orixá*. É assim que se experimenta o sentido de unidade da vida. Segundo o autor V. J. Berkenbrock, toda a experiência religiosa no candomblé é um esforço permanente de recompor esta unidade original perdida. Trata-se de uma situação de harmonia e felicidade que deve ser sempre buscada. O candomblé, com sua celebração, sua iniciação, suas oferendas, seus sacrifícios e toda a sua estrutura, assume a tarefa de sempre de novo conduzir o ser humano e o mundo a esta harmonia¹⁰⁹.

1.3.2.4 Os princípios da existência

A existência – em seus níveis *Orum e Aiye* – tem sua origem em *Olorum*. Neste Deus supremo e criador, têm também origem os três princípios ou forças que regulam e tornam possível a existência: *Iwá*, *Axé* e *Abá*. *Iwá* é a vida. Quando *Olorum* deu a *Obatalá* a ‘bolsa da existência’ para que este fizesse a criação, ele estava dando *Iwá*, a força capaz de fazer brotar a existência. Esta força é veiculada, sobretudo, pela respiração. O *Axé* é a força que possibilita o dinamismo da existência. Esta força faz com que a vida tenha movimento. Ela é acompanhada pela força *Abá*, que lhe dá direção e finalidade¹¹⁰. “Estas três forças são

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 182s.

¹⁰⁸ SANTOS, Juana Elbein dos. *Op. cit.*, p. 54. Veja algo correspondente comentado por CINTRA, Raimundo. *Op. cit.* p. 47.

¹⁰⁹ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 183.

¹¹⁰ Cf. SANTOS, Juana Elbein dos. *Op. cit.*, p. 72s.

intermediadas pelos *Orixás* e podem ser liberadas ou reforçadas através de várias atividades religiosas. Seu início e posse permanecem, porém, sempre com *Olorum*”¹¹¹. Fixemos a nossa atenção agora sobre o *Axé*, considerado o princípio ou força mais importante para o acontecer e a manutenção da existência.

O *Axé* é força, é energia que tudo possibilita, que tudo traspassa. Tudo o que existe possui e, ao mesmo tempo, transmite *Axé*. Sem *Axé* a existência ficaria paralisada e desprovida de toda e qualquer possibilidade de realização¹¹². Por isso, tudo o que é feito no candomblé - em se tratando de ritos, sacrifícios e oferendas - tem como objetivo resgatar a unidade, fortalecendo e renovando o *Axé*. Segundo V. J. Berkenbrock, estes ritos não são realizados em favor da pessoa ou do terreiro apenas, mas em favor de toda a comunidade humana, pois, através deles o *Axé* é liberado, possibilitando equilíbrio e harmonia entre seres humanos e *Orixás*, e entre *Orum* e *Aiyé*. Tem sempre o objetivo de ser o “combustível” para a harmonia e o equilíbrio universal¹¹³. Em que consiste, concretamente, este equilíbrio? Segundo a autora F. Rehbein, a finalidade dos ritos corresponde ao ideal da existência: “conservação e aumento da vida em todas as suas ramificações, renovação do mundo e das forças vitais, chuvas abundantes, fecundidade das mulheres e dos campos, saúde e prosperidade em todos os sentidos”¹¹⁴. É sempre o *Axé* - presente em tudo o que existe - que está no centro das atenções.

A manutenção do equilíbrio entre *Aiyé* e *Orum* ou a busca de equilíbrio é – no fundo – o objetivo de toda atividade religiosa no Candomblé (...) A separação existente entre *Orum* e *Aiyé* é pois uma separação entre duas formas ou condições de existência, mas não separação entre duas unidades. Assim, cada indivíduo não existe só e isolado, mas é parte integrante da grande unidade e deve colaborar para que ela aconteça (...) Como a existência (o princípio *Iwá*) já é pressuposto para aqueles que fazem atividades religiosas, elas têm por função e objetivo principal reavivar, reforçar e atualizar o *Axé*, que é a força da dinâmica e do desabrochar da existência. O *Axé* não é simplesmente dado. Sua conquista e atualização precisa ser permanente (...) cada pessoa deve zelar para que a dinâmica de sua vida (*Axé*) seja mantida.¹¹⁵

¹¹¹ BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 187.

¹¹² Cf. REHBEIN, Franziska C. *Op. cit.*, p. 24.

¹¹³ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 259s.

¹¹⁴ REHBEIN, Franziska C. *Op. cit.*, p. 54.

¹¹⁵ BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 188s.

Como se vê, trata-se de um sistema de troca, dar e receber: o ser humano faz a oferenda e o sacrifício e recebe a renovação do axé. No candomblé, o sacrifício é o rito por excelência. Em busca de manter o equilíbrio e harmonia do sistema *Orum-Aiye*, e renovar o *Axé*, esta gente leva muito a sério estas obrigações¹¹⁶. É pelo sacrifício que vão buscar o sentido para a sua religião e para o mundo, demonstrando ao *Orixá* gratidão, amor e, especialmente, humildade. Segundo alguns autores, o sacrifício de animais reporta a um tempo em que a vítima era pessoa humana, inclusive, entre os *yorubá*¹¹⁷. Há, então, uma substituição. A dinâmica de reforço e renovação do axé acontece em três pontos fundamentais do terreiro: a) No *Pegi* de cada *Orixá*: onde são colocadas oferendas e acontecem algumas atividades rituais. Pelas oferendas a pessoa devolve o *Axé* recebido, fortalecendo o *Axé* do *Orixá* que o devolve novamente, realizando o esquema de oferta e devolução; b) Nos *Membros do terreiro*: todo membro do terreiro é portador de *Axé*, pois durante o processo iniciático é feita a fixação do *Orixá* em sua cabeça. Este *Axé* pessoal é força e dinâmica para a vida da pessoa. Como a pessoa é membro duma comunidade, as obrigações para manter e fortalecer o *Axé* só devem ser feitas no âmbito da comunidade e em favor da comunidade; c) *Nos Antepassados do terreiro* – os *Eguns*. Quando a pessoa morre, seu *Axé* não desaparece; reforça o *Axé* da comunidade. Os *Eguns* são, assim, fonte permanente de vida e seus assentos são portadores de *Axé*. Cada ponto analisado realiza à sua maneira a necessária ligação *Orum-Aiye*. Quanto mais profunda for esta ligação, tanto mais forte será o *Axé* e mais garantida será a continuidade da vida¹¹⁸.

¹¹⁶ “A escolha dos animais para o sacrifício depende do pedido ao orixá ou do Exu, através do jogo do Ifá, com relação a cor, sexo e tamanho” (COSTA, Fernando. *A prática do candomblé no Brasil*, p. 142).

¹¹⁷ Na nota de pé de página, a autora F. C. Rehbein cita o autor africano J. O. Awolalu, relatando como se dava o sacrifício expiatório com a utilização de vítimas humanas: “Antigamente, o sacrifício humano era considerado a mais alta forma de sacrifício, feito na convicção de que é melhor sacrificar uma vida para o bem da comunidade do que deixar que todos pereçam. O sacrifício humano era feito na época de crises e desastres nacionais, com o intuito de apaziguar as divindades e torná-las propícias, e de purificar a comunidade. Onde o sacrifício tinha o sentido propiciatório e substitutivo, a vítima era levada através das cidades ou aldeias, e os homens colocavam as mãos sobre ela, pedindo o perdão dos seus pecados e as bênçãos dos deuses, visto que *era* considerada como representante da comunidade perante os poderes superiores, para apresentar seus pedidos. Geralmente, depois do sacrifício humano, os sacerdotes encarregados do rito faziam penitência durante sete dias, abstendo-se de alegrias e pedindo às divindades a aceitação do sacrifício e o perdão dos seus pecados” (AWOLALU, J. Omosade. *Yoruba sacrificial practice*. In: *Journal of Religion in Africa* 5 (1973), p. 81-93. Apud REHBEIN, Franziska C. *Op. cit.*, p. 55s).

¹¹⁸ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 260-262.

1.3.2.5 A importância da comunidade: fora da comunidade não há “salvação”

Uma das fortes convicções do candomblé é a de que o ser humano é parte integrante do universo. Esta verdade constitui o núcleo de sua espiritualidade. Nesta participação e comunhão com o universo, o ser humano encontra um dos fundamentos do viver e isto é possível por conceber a terra como um ser vivo, maternal e fecundo¹¹⁹. Mas esta participação só é possível se ele está integrado a uma família, a uma comunidade. Esta experiência caracteriza sua identidade de forma bem original, pois para os povos *bantu*, *NZambi* quando criou o ser humano, o fez de forma comunitária. Num só ato, criou toda a comunidade familiar: o homem, a mulher e as crianças. Portanto, além de ser a mais antiga instituição, é também o conceito fundante para a compreensão da origem e do destino do mundo e das pessoas. Também para os *yorubá* não será diferente: *Olorum* criou, num mesmo instante, o homem e a mulher. Os criou juntos, fazendo com que a comunidade fosse o centro de suas vivências¹²⁰ e é nela que eles devem buscar continuamente reforçar o *Axé*, em vista de uma vida harmonizada e realizada. Os afro-americanos conservam muito esta característica, “pois para eles o Deus da vida é um Deus comunitário. Deus chama e salva não somente o indivíduo, mas todo o povo. Neste caso, o papel fundamental continua sendo da família, como base para construção e compreensão comunitária”¹²¹. Este aspecto mereceu especial atenção no documento de Aparecida¹²² e está muito presente nas reflexões teológicas na ótica do povo negro, conforme destaca A. A. da Silva:

A comunidade é, portanto, o ponto de referência na vida e na morte: ‘Quem vive comunitariamente, não morre jamais - Ao terminar os seus dias, permanece na comunidade como ancestre’. Ao contrário, ‘quem vive de maneira exclusivista, egoisticamente, morre e não se torna nada mais que um cadáver’. A comunidade é o critério para a salvação (...) A salvação vem da vivência, da participação e da integração comunitária. Fora da comunidade não há salvação.¹²³

¹¹⁹ Cf. REHBEIN, Franziska C. *Op. cit.*, p. 40.

¹²⁰ Cf. SILVA, Antonio Aparecido da. Jesus Cristo luz e libertador do povo afro-americano. In: SILVA, Antônio Aparecido da. *Existe um pensar teológico negro?*, p. 50; cf. também REHBEIN, Franziska. C. *Op. cit.*, p. 43.

¹²¹ SILVA, Marcos Rodrigues da. *Caminhos da teologia afro-americana*. In: Silva, Antonio Aparecido da. (Org.). *Existe um pensar teológico negro?*, 22s.

¹²² “Os afro-americanos se caracterizam, entre outros elementos, pela expressividade corporal, o enraizamento familiar e o sentido de Deus” (DAP 56).

¹²³ SILVA, Antonio Aparecido da. Jesus Cristo, luz e libertador do povo afro-americano. In: SILVA, Antônio Aparecido da. *Op. cit.*, p. 50.

A comunidade é, então, o ponto de intercâmbio entre os vivos e os mortos; é encontro do mundo visível com o invisível. É o centro da unidade que dirige cada pessoa no encontro com o *Orixá*, *Eguns*, parentes e estranhos. Toda pessoa tem necessidade de viver amparada, sentir o calor humano e a solidariedade do grupo, sem os quais se sentiria perdida e sem horizontes para caminhar e realizar-se. O dinamismo vital – *Axé* – só é possível em comunidade. A pessoa encontra sua força vital se está em comunhão, se participa da sorte da comunidade. Fora desta - em que acontece a transmissão do *Axé* - a vida perde o sentido. É certo que a experiência pessoa-*Orixá* é individual e que a mesma deve assumir com responsabilidade, mas ela só a vivencia como membro de uma comunidade religiosa. O que se busca é sempre o ideal da existência, como recorda V. J. Berkenbrock: “Somente nesta condição de pertença à comunidade é que pode ser desencadeado o processo de integração das forças do *Orum* presentes em uma pessoa. ‘O estado de ser pessoa, de ser humano, só pode ser atingido em comunidade’”¹²⁴. Em outras palavras, o desenvolvimento das potencialidades humanas só é possível mediante a experiência comunitária.

Através da comunidade, a pessoa chega às condições que a capacitam a fazer a experiência dos *Orixás*, utilizando-a como caminho para a própria integração. Esta experiência religiosa também é regulada e promovida pela tradição da comunidade: a comunidade é a guardiã da tradição. A comunidade não é tanto o centro de expansão de ideias religiosas; ela é muito mais, o local onde pode ser trilhado o caminho da experiência religiosa do mesmo universo de ideias, mas muito mais pelo caminho que se percorre em comum: o caminho da iniciação e o caminho das obrigações.¹²⁵

Se a comunidade, por um lado, proporciona os meios necessários para que a pessoa possa viver intensamente a sua relação com o *Orixá*; por outro, espera que esta relação contribua com a harmonia de todo o sistema *Orum-Aiye*, reforçando e renovando o *axé* pessoal e comunitário. A vida, portanto, só tem sentido se for em comunidade, se o ser humano se sentir multiplicado nos demais membros, o que resgata o sentido da família ampliada ou alargada¹²⁶. Esta realidade é um apelo a somar esforços para combater toda

¹²⁴ BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 293.

¹²⁵ BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 293s.

¹²⁶ REHBEIN, Franziska C. *Op. cit.*, p. 43: "A família, o grupo social melhor caracterizado, é a base da convivência e da solidariedade africanas, abrangendo pai, a mãe, avós, tios, primos, todos os consangüíneos e afins, e ainda os consangüíneos dos afins".

forma de marginalização¹²⁷, que representa um atentado ao jeito afro de ser e que fere princípios fundamentais da pessoa humana. Portanto, o que acontece no individual tem a ver com o todo, proporcionando harmonia ou desarmonia. O candomblé, assim, resgata, reelabora e promove, de forma profunda, o sentido comunitário do viver, sem o qual a pessoa se prejudica e, conseqüentemente, compromete todo o universo.

1.3.2.6 O terreiro e o sentido do parentesco espiritual

Continuando o item anterior, refletiremos sobre os elementos concretos da estrutura e organização da vida comunitária no candomblé. Tudo acontece em torno de uma casa chamada *Ilê*, também conhecida por ‘barracão’. Esta tem uma dimensão muito profunda por ser um elemento congregador, possibilitando aos membros uma experiência de aconchego e proteção, próprios do lar familiar. O ambiente onde o *Ilê* se encontra é chamado de terreiro ou ‘roça’ - espaço sagrado¹²⁸ - onde a comunidade reverencia seus Antepassados e *Orixás* em vista de uma renovação contínua das forças vitais. Geralmente o terreiro está localizado em lugares afastados, pois algumas festas podem durar até 21 dias¹²⁹. Tudo o que é feito no terreiro visa favorecer equilíbrio e harmonia no sistema. Por herança ancestral, os membros cultivam uma dimensão ecológica profunda, integrando experiência de fé e pequenos gestos de cuidado com o ambiente, pois “para bantos e nagôs, a natureza é o santuário de Deus e a terra, o altar da sua oferenda”¹³⁰. O terreiro resgata a totalidade da vida africana, destacando aspectos como: árvores, pagos, rios ou regatos, *pejis* dos *Orixás*, a família alargada, pequenos *ilês* ao redor do Barracão, etc. É como se vivessem num grande reino, o reino dos *Orixás*, onde tudo tem sentido e é sagrado¹³¹. Este resgate da dimensão de totalidade africana vai muito além do que simples geografia:

¹²⁷ Cf. REHBEIN, Franziska C. *Op. cit.*, p. 45: “No genuíno agrupamento o africano não se encontram marginalizados: o velho desvalido, a criança, o órfão abandonado, a mulher posta de lado são imediatamente integrados numa família; esta é, aliás, uma das razões de poligamia africana”.

¹²⁸ Cf. SOUZA Jr., Vilson Caetano de. *Op. cit.*, p. 14.

¹²⁹ Cf. COSTA, Fernando. *Op. cit.*, 21.

¹³⁰ SILVA, Antonio Aparecido da. Jesus Cristo, luz e libertador do povo afro-americano. In: SILVA, Antônio Aparecido da. *Op. cit.*, p. 53.

¹³¹ Cf. SOUZA Jr., Vilson Caetano de. *Op. cit.*, p. 14. O autor e Babalawô F. Costa apresenta outras características do terreiro: “No recinto principal do Barracão há um trono sacerdotal e um estádio, o altar dos atabaques, instrumentos de percussão consagrados aos *Orixás*. No centro do Barracão encontra-se enterrado o axé (força) de fundamento do Barracão, que é ligado, por um mastro, ao teto, simbolizando a vinculação do

O terreiro é uma parte da África, não da África geográfica, mas de uma África mítica. A África geográfica elevou-se para os escravos e seus descendentes no Brasil a algo mais que a terra dos antepassados (...) No Brasil, ela ganhou um forte significado simbólico e mítico. A África é a terra dos Eguns e dos Orixás (os antepassados humanos e divinos), é o local para onde se pode voltar após a morte.¹³²

O terreiro encontra o seu sentido na celebração aos *Orixás*. É preciso reconhecer que esta experiência e organização foram possíveis, em grande parte, graças à influência das irmandades e confrarias. Foi por força destas, que se conseguiu conservar e manter viva a religião dos *Orixás*, em meio a tanta perseguição e repressão policial¹³³. Na Nigéria e no Benin, este culto estava ligado tanto à família quanto à comunidade, em que era muito importante o papel destas confrarias. Ao serem transportados para o Brasil, os negros e negras reconstituíram esta experiência e, conseqüentemente, o resgate religioso e cultural. Sobre o seu funcionamento, assim expressa F. REHBEIN:

Essas confrarias ou comunidades, também conhecidas como ‘famílias-de-santo’, constituíam um sistema de alianças, variando desde simples ‘irmandades’ até a mais complexa organização hierárquica; aí se estabelece um parentesco comunitário-místico com laços e semelhança das linhagens africanas. Os ‘pais’ e as ‘mães-de-santo’, dirigentes espirituais dessas comunidades, desempenham o papel de chefes de família; nesta, os ‘filhos’ pertencem a diferentes etnias, desde os africanos puros até os mais variados mestiços. Todos são parte de um todo, membros

homem aos Orixás, conseqüentemente a Olorum. Anexados ao recinto principal, ou terreiro, ficam o roncó, a camarinha, e as criadeiras; estes são, todos, locais fechados ao visitantes. São câmaras separadas. Em torno do Barracão devem existir os ilês, ou casas consagradas aos Orixás, que podem constituir partes do mesmo edifício do Barracão ou construções separadas” (COSTA, Fernando. *Op. cit.*, p. 21). A autora J. E. dos Santos apresenta outros aspectos que merecem consideração aqui: “O ‘terreiro’ contém dois espaços com características e funções bem diferentes: a) um espaço que qualificaremos como ‘urbano’, compreendendo as construções de uso público e privado; b) um espaço virgem, que compreende as árvores e uma fonte, considerado como o ‘mato’, equivalendo à floresta africana (SANTOS, Juana Elbein dos. *Op. cit.*, p. 33).

¹³² BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 192.

¹³³ “Nina Rodrigues faz notar que ‘as medidas empregadas na Bahia contra os cultos africanos (...) são todas atos violentos, arbitrários e ilegais’. A constante intervenção da polícia na abusiva violação dos templos ou terreiros africanos, na destruição dos seus ídolos e imagens, na prisão, sem formalidades legais, dos pais-de-terreiro e diretores de candomblés causa-lhe escândalo e encontra motivo para isso só no desprezo para essa raça negra. (...) Alegam afinal que os candomblés envergonham a nossa civilização (...) A tradição oral dos terreiros também guarda lembranças do tempo da repressão, no início do século, simbolizada na luta de mãe Menininha, mãe-de-santo do Gantois desde 1922, com 28 anos, que negociava seu direito de culto com a sociedade enquanto era obrigada a celebrar os orixás sem atabaques, só com cabaças e palmas. No Afonjá se conta como, na festa dedicada a Xangô, em 29 de junho de 1912, mãe Aninha mandou Senhora e Fortunata removerem os assentamentos dos orixás e escondê-los no mato fechado, pois previa a invasão do templo por parte da polícia. Durante a festa, com efeito, ouviu-se um tropel de cavalos: era a polícia que, a mando do ‘Homem’, vinha acabar com aquela manifestação de negros. (...) No melhor da dança, Xangô pediu três rolos de linha: uma preta, uma vermelha e uma branca. Entoando cantigas, desenrolou os novelos, um a um. O barulho das patas dos animais estavam mais e mais perto. Filhas de santo entravam em pânico, pensando no pior: surra dos policiais, atabaques furados, saias rasgadas. Aconteceu o encanto: os soldados se embrenharam mato a dentro e nada de conseguirem achar o barracão do Candomblé” (FRISOTTI, Heitor. *Afro-América, o terreiro nos evangeliza*. In: SILVA, Antônio Aparecido da. *Op. cit.*, p. 109 e 112).

‘consangüíneos’ pelos laços de iniciação, ligados também aos ancestrais da comunidade¹³⁴.

O fato de serem de linhagens muito diferentes não foi empecilho para se reunirem em família. Através da iniciação, como veremos, se tornam realmente membros - irmãos e irmãs - não mais baseados em laços sanguíneos de parentescos carnis - pois não era mais possível - mas de parentesco espiritual. Todos assumem responsabilidades e se ajudam mutuamente em vista do bom funcionamento da comunidade-terreiro. Como em toda instituição, existem encargos e estes estão organizados hierarquicamente. A responsabilidade maior cabe à *yalorixá* ou ao *babalorixá*. Estes se constituem autoridade espiritual e moral da comunidade. Eles presidem os ritos e zelam para que a memória e a tradição dos Orixás permaneçam sempre vivas e fiéis às suas raízes¹³⁵.

Como numa família, todos devem se ajudar reciprocamente e, visto que muitas são as atividades, faz-se necessário partilhar responsabilidades. O ‘braço direito’ da *yalorixá* ou *babalorixá* é chamado (a) carinhosamente de *yakekerê* ou *babakekerê*. Outras funções são desempenhadas por aqueles que possuem mais de sete anos de iniciação, como é o caso da ‘mãe criadeira’ - *ojibonã*: responsável pelos recém-nascidos na família, os recém-iniciados; a *yaloxó*, responsável pelas roupas; a *yalaxé*, pelo zelo do axé; a *yabassê*, que cuida da comida e os *ogãs*, responsáveis por guardar a sabedoria e memória viva da tradição oral¹³⁶. Ainda temos o (a) *equede* ou *ekede*¹³⁷, que zela pelos assentamentos e quartinhas do *roncó* e do *Exu*, ajuda a mãe-criadeira e transmite os ensinamentos aos *abiãs* (os que estão se iniciando) e muitos outros são os encargos, indispensáveis ao bom andamento das atividades num terreiro¹³⁸.

¹³⁴ FRISOTTI, Heitor. *Op. cit.*, 72.

¹³⁵ Cf. REHBEIN. Franziska C. *Op. cit.*, 72s; cf. também COSTA, Fernando. *Op. cit.*, p. 27.

¹³⁶ Cf. SOUZA Jr., Vilson Caetano. *Op. cit.*, p. 14.

¹³⁷ O autor V. J. Berkenbrock fala com maior profundidade desta pessoa (sempre mulher) que tomam contam dos que entram em transe: “As Ekedes receberam alguma iniciação no culto, mas não têm a faculdade de entrar em transe. O tirar o calçado quando da entrada em transe é, como observa R. Bastide, um gesto altamente simbólico. O calçado (sapato) tinha um grande significado para os escravos libertados. Após a libertação, uma das primeiras coisas que os ex-escravo fazia era comprar um sapato, para assim igualar-se aos brancos. Tirar o sapato no momento do transe é voltar à condição de africano, que sempre pisara o chão com o pé nu” (BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 201).

¹³⁸ COSTA Fernando. *Op. cit.*, 26. O mesmo autor continua “É prerrogativa do babalaô fazer indicações para certos cargos (...) Esses cargos são os seguintes: Atô-axogum: sacrificador de animais de 2 pés; Axogum: sacrificador de animais de 2 ou 4 pés; Ogã (padrinho): Alabê: tocador de atabaque; labá: cozinheira do Culto aos

Como uma grande família, o terreiro cumpre sua função na medida em que favorece a experiência de fé na presença de Deus, que fala através dos Orixás, e resgata, guarda e celebra a história dos negros e negras, de comunidades e pessoas significativas¹³⁹. É preciso ir ao terreiro para mergulhar na mentalidade africana conservada em sua originalidade, como tanto expressam etnólogos, antropólogos e teólogos. No terreiro se pode celebrar com intensidade a existência física e espiritual, em sua unidade e interdependência, como diz H. Frisotti:

(...) Nas cantigas sagradas, nas danças, na maneira de aprender, de cozinhar e até de se orientar dentro da roça através da disposição das casas dos orixás - lembranças das cidades e lugares sagrados na África - estão encerrados os documentos da história de Onirê, Keto, Oyó, Oxogbó, Ifé: de seus reis, de suas terras e águas, de suas lutas, das famílias e dos antepassados que lhes deram origem, que são fonte de e palavra de Deus para seus descendentes. Os que participam da fé do terreiro passam assim a pertencer à história dos reis, dos sacerdotes, das famílias e dos povos africanos, e esta história torna-se sua mediante os laços familiares ou espirituais existentes. Ela se torna também identidade constitutiva dos filhos e filhas de Ogum, de Oxóssi, de Xangô, de Oxum, de Oxalá e história de salvação destas comunidades.¹⁴⁰

O que havíamos dito sobre o candomblé em si vale também para o terreiro, por ser ele o espaço concreto onde esta experiência acontece. Como vimos, ele não só guarda a história ancestral, mas também a incidência desta história na existência dos atuais filhos e filhas. Como a casa faz parte da identidade da família, assim o terreiro faz parte da essência do candomblé. Não se pode pensar o candomblé sem ele.

1.3.2.7 A iniciação

Para sentir-se membro efetivo de um terreiro é necessário passar pelo processo da iniciação. Este está no âmago de toda a organização e vai introduzindo a pessoa, aos poucos,

Orixás; Jibonã: fiscal das cerimônias; Oganilu: chefe dos alabês, aos quais dirige, recebendo ordens diretamente do babalaô; O babalaô é um criador de iaôs e futuros babalaôs. Assim é um patriarca espiritual, que forma verdadeiras famílias, ou clãs, de babalaôs, que o reverenciam por toda a vida e o chamam respeitosamente de Grande Pai, Mestre ou Chefe”. Tata: quando o babalaô atinge 21 anos de atividade no seu Barracão, é, pelo clã, proclamado tata pelo Grande Pai. Nessa ocasião ele pode escolher um filho para funcionar como Segunda pessoa do Barracão e seu substituto; este passará a ser o babalaô do Barracão, dando ao tata oportunidade para preparar-se convenientemente para a sua elevação. Vodussi: São raros os vodussis, em virtude das exigências, especialmente de tempo: 50 anos de culto e chefia de Barracões”(Ibid., p. 27).

¹³⁹ Cf. FRISOTTI, Heitor. *Op. cit.*, p. 119.

¹⁴⁰ FRISOTTI, Heitor. *Op. cit.*, p. 117s.

nesta família espiritual, levando, posteriormente, a ascender na escala social, tornando-a um novo dirigente de comunidade. Leva também a pessoa ao conhecimento e veneração do seu *Orixá*, como relata V. J. Berkenbrock: “O objetivo religioso da iniciação é a preparação de cada pessoa para o contato harmônico com o seu *Orixá*. A formação necessária para tanto é igualmente parte do processo iniciatório. Na linguagem popular, a iniciação é descrita pela expressão ‘fazer o santo’ e se diz de um iniciado que ‘tem o santo feito’”¹⁴¹.

A iniciação completa se chama ‘feitura do Santo’, mas até chegar lá, é preciso seguir alguns passos. Tudo começa com o ‘bolar para o Santo’ - o chamado do *Orixá* - ou por uma solicitação livre e espontânea¹⁴². Segundo o *babalorixá* F. Costa, isso pode acontecer durante uma celebração em que a pessoa está apenas acompanhando e, de repente, cai. A esta situação dá-se o nome de ‘vibração do *Orixá*’ – uma espécie de pré-transe¹⁴³. Logo depois, é recolhida no *roncó* e, então, dá-se início ao seu processo iniciático. O *babalorixá* faz a consulta ao *Ifá* e recebe a ‘revelação’ a respeito do *Orixá* que a escolheu como filho ou filha¹⁴⁴. Tendo obtido resposta, pelo *Ifá*, o *babalorixá* buscará a confirmação através de outros tantos ritos preparatórios da iniciação, pois a consagração da pessoa ao *Orixá* errado traz sérias consequências para a ela, que viverá em desarmonia e jamais alcançará a felicidade. É bom enfatizar ainda que esta identificação do *Orixá* não implica, necessariamente, em compromisso com todo o processo de iniciação, o qual é muito demorado e dispendioso¹⁴⁵.

Feita a identificação do *Orixá* e dado o consentimento pela pessoa, é feita uma oferenda a *Exú*, que se repete antes de cada rito da iniciação. A pessoa é, então, convidada a tomar um banho com água da fonte – também chamada água de *Oxalá* - e, em seguida, um

¹⁴¹ BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 213s.

¹⁴² É bom destacar de que iniciar-se num terreiro de candomblé, é mais questão de eleição ou chamado do que por iniciativa própria.

¹⁴³ Cf. COSTA, Fernando. *Op. cit.*, 83. O autor continua, na mesma página: “No caso de ser um já iniciado que recebe a vibração do *Orixá*, não será mais “bolar”, mas sim ‘virar no Santo’. Se o (a) iniciado (a) for filho (a) da casa onde se está realizando a cerimônia, será levado ao *roncó*, para que se paramente com trajes de ritual, voltando depois ao Barracão para que o *Orixá* participe da cerimônia. Se o iniciado que ‘virou para o Santo’ for de outro Barracão, não possuindo, conseqüentemente, paramento no local, poderá continuar, com permissão do *babalaô* ou *pegigã*, a participar da cerimônia”. Os grifos são nossos.

¹⁴⁴ Cf. COSTA, Fernando. *Op. cit.*, p. 83.

¹⁴⁵ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 214.

banho purificador, chamado *abô*¹⁴⁶. A roupa que era usada antes é substituída por uma roupa nova, sinal da passagem para uma nova realidade e do nascimento de uma nova personalidade. A cor desta roupa, geralmente é branca, não como símbolo de pureza, mas de *Oxalá, Orixá* da criação¹⁴⁷. Os que iniciam este processo carregam, desde o início, um colar de contas que precisou passar por um rito de ‘lavagem de contas’ para poder ser usado. Trata-se de um colar que traz a força do *Axé* e só funciona com a pessoa à qual ele pertence, pois conjugam-se nele três elementos: o próprio colar, a pessoa e o *Orixá*¹⁴⁸. Nesta parte inicial, a pessoa é chamada de *abiã*¹⁴⁹, cultivando, desde já, a submissão ao seu *Orixá* e ao *babalorixá* ou *ialorixá*, que conduz a iniciação. A primeira parte do processo iniciático conclui-se com a cerimônia do *Bori*¹⁵⁰, em que é sacrificado um animal para confirmar o *Orixá* e se ele está de acordo com a iniciação desta pessoa¹⁵¹.

Após estes ritos iniciais, a pessoa se torna *iaô* ou *iawô*, sendo recolhida no *Ilê-Axé* para o aprendizado de um novo estilo de vida e de conteúdos do *candomblé*, através dos quais é lentamente introduzida nos segredos da religião e preparada para o relacionamento harmônico com o seu *Orixá*. Aprenderá tudo sobre o seu *Orixá*, os *Itans* e suas explicações, a linguagem¹⁵² utilizada no culto, as músicas, os toques, as danças e as orações, etc. Quando chegar o tempo oportuno, é feita a cerimônia da “fixação do *Orixá*” na cabeça da *iaô*, através da qual são feitas as últimas confirmações para saber se é realmente este o *Orixá* da pessoa. A

¹⁴⁶ Cf. COSTA, Fernando. *Op. cit.*, 84.

¹⁴⁷ Cf. BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo, 1978. Apud BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 215.

¹⁴⁸ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 215. Na mesma página, o autor continua: “O colar é lavado com diversas águas, plantas e sabão vegetal. Ele passa uma noite em cima da pedra do respectivo *Orixá* e é aspergido com sangue de um sacrifício. Com isso é dado ao colar a força do *Axé*. De tempos em tempos esta cerimônia precisa ser repetida, para reforçar o *Axé*”.

¹⁴⁹ Também chamada de *Assiam*, ou seja, a + *sí* + *ami*, que significa: aquele ou aquela que, mais do que antes, busca esclarecimento (cf. IWASHITA, P. *Maria no contexto da religiosidade popular brasileira*. Fribourg: Schweiz, 1987. Apud BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 215). O autor afirma que este corresponde ao primeiro grau na hierarquia do *Candomblé*.

¹⁵⁰ Significa ‘dar de comer à cabeça’.

¹⁵¹ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 216.

¹⁵² “No culto do *Candomblé* ainda hoje é usada uma linguagem transmitida pelos escravos *nagô*. Esta linguagem não é, porém, a língua do dia-a-dia e é usada praticamente só no âmbito do culto. Por isso ela se reduz quase que ao vocabulário referente ao culto e o significado de muitas palavras já foi perdido (...) É, porém, de suma importância utilizar estas palavras no momento certo (...) A utilização desta linguagem é especialmente importante para a identidade do grupo (...) O dominar esta linguagem é um elo de ligação entre o indivíduo e o grupo” (BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos orixás*, p. 217).

partir deste momento, está para sempre unida ao seu *Orixá* como marido e mulher¹⁵³. Em todo o processo, a pessoa permanece enclausurada na sua ‘criadeira’ ou ‘camarinha’, salvo nas cerimônias de ‘saídas’¹⁵⁴. Durante estas cerimônias, o nome do *Orixá* é revelado e todos aplaudem, expressando alegria, solidariedade e acolhida. A partir de então, a *iaô* é considerada membro efetivo daquele terreiro. Após sete anos de *iaô*, a pessoa faz a obrigação dos sete anos, dando por encerrado o período básico de iniciação. Ela, então, passa a ser chamada de *ebome* ou *vodunsi*, tendo a possibilidade de abrir o seu próprio barracão, com a liberdade de ação para cultivar o seu *Orixá* e orientar outras pessoas¹⁵⁵.

1.3.2.8 A Dança dos Orixás: experiência celebrativa da “aproximação divina”

A religião dos *Orixás* é muito rica e bem estruturada em seus ritos. A dança é um dos aspectos mais importantes, enquanto expressão de uma presença e ação divinas. Podemos até dizer, com W. Burkert, que “a experiência da dança se funde com a experiência do divino”¹⁵⁶. Trata-se de uma dança mítica, que contagia e transporta a pessoa para outro plano da existência. Pela expressividade dos gestos e movimentos, a dança dramatiza os mitos característicos de cada *Orixá* e os mitos da própria comunidade, atualizando a memória dos ancestrais¹⁵⁷. Cada dança celebra um compromisso, um desafio que deve ser vivido dentro e

¹⁵³ L'ESPINAY, François. Igreja e religião africana no Brasil. In: *Revista Eclesiástica Brasileira* 188 (1987). 860-890. Apud BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 218.

¹⁵⁴ A *Primeira saída* chama-se saída para Oxalá. A *Iaô* aparece em público, no Barracão, conduzida pela “mãe criadeira”, incorporada no *Orixá*, vestida de branco e pintada com pontos brancos, em homenagem a Oxalá. A *Segunda saída* é chamada “Dijina”. Antes desta saída, a pessoa é “feita no Santo”, ou seja, o Babalorixá ou Ialorixá lhe faz uma pequena incisão na cabeça (Ori), simbolizando abertura ao *Orixá*, e todo o seu corpo será novamente pintado, desta vez, com as cores do seu *Orixá*. A *Iaô*, então, sai paramentada com vestes de coloração correspondente ao seu *Orixá*. A “Dijina” é o nome pelo qual o *Orixá* deseja ser conhecido. Por enquanto é um nome genérico e a *Iaô* dançará apenas a dança de *muzenza*. Na *Terceira saída*, será feita a apresentação pública do Santo paramentado. Além do nome genérico, dirá o nome específico também. Para isso, são previamente apresentadas algumas oferendas aos *Orixás*. Primeiramente a pessoa é conduzida para saudar o tempo na porta do Barracão, onde são dados o *paó* do *Orixá*, retornando ao Centro do Barracão para saudar o *Orixá* de fundamento do Barracão e os atabaques no seu altar, quando então o *Orixá*, através da sua *Iaô*, exprimirá pela dança, com o toque do *rum*, sua história e mito, sob aplausos dos presentes. Depois, a *Iaô* é novamente recolhida à “camarinha”. De onde sairá somente na cerimônia final chamada de Quitanda do Erê ou Panã e voltará à sua vida normal (cf. COSTA, Fernando. *Op. cit.*, p. 84-110). Tendo acontecido a primeira, após 9 dias aconteceria a segunda e a terceira somente depois de 17 dias (cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 218).

¹⁵⁵ Cf. REHBEIN, Franziska C. *Op. cit.*, p. 73-75; cf. também COSTA Fernando. *Op. cit.*, p. 83-113.

¹⁵⁶ Cf. BURKERT, Walter. *Greek religion*. Boston: Harvard University Press, 1985, p. 103. Apud MOTTA, Roberto. Sacrifício, mesa, festa e transe na religião afro-brasileira. *Horizontes antropológicos*, p. 35.

¹⁵⁷ Cf. CORREA, Norton Figueiredo. O batuque no Rio Grande do Sul: uma visão panorâmica. In: TRIUNPHO, Vera (Org.). *Rio Grande do Sul, aspectos a negritude*, p. 156s.

fora do terreiro. O cotidiano deve ser um prolongamento daquilo que se experimentou enquanto se dançava¹⁵⁸. O corpo exerce, neste sentido, um papel fundamental; tem origem divina e é um meio pelo qual Deus se comunica. É pelo corpo que a pessoa se torna visível diante dos demais e é no corpo que o *Orixá* se manifesta, fazendo de cada um o seu filho ou filha¹⁵⁹.

No terreiro, especialmente no *Ilê*, por menor que seja, tem espaço para todos, pois ninguém é impedido de participar das celebrações que são abertas ao público. Quem chega pela primeira vez, como visitante, deve solicitar a permissão à *ialorixá*, à *pejigã*, ou mesmo a qualquer iniciada¹⁶⁰. A celebração é noturna - raramente começa antes das 22 horas - e se prolonga pela madrugada a fora; muitos permanecem no local até o amanhecer e depois vão diretamente ao trabalho, muito felizes, sem demonstrar sinais de cansaço, pois tal experiência, longe de cansá-los, lhes rejuvenesce as forças¹⁶¹.

Em cada celebração, a realidade divina é experimentada de modo muito pessoal - dança e transe - e, ao mesmo tempo, comunitário. A celebração começa na preparação¹⁶² do ambiente e oferecimento de *amalás*, principalmente do *padê* de *Exu*, o mensageiro dos *Orixás*. Na alegria dos que preparam a festa e na solidariedade do trabalho, Deus se revela o

¹⁵⁸ “Essa experiência passa a reger a vida das pessoas, interferindo nos seus relacionamentos, no tipo de trabalho, no que deve comer, no que deve evitar. Por isso no dia-a-dia, a relação deles com a religião é muito mais forte que a nossa, que somos católicos, porque infelizmente, muitas vezes entendemos que o momento da religião é apenas o momento da oração, da missa. Depois partimos para o momento profano, que o momento do trabalho, do amor, etc” (BERKENBROCK, Volney J. Igreja e candomblé: um diálogo possível? In: *Jornal de Opinião*, p. 05).

¹⁵⁹ Cf. SOUZA Jr, Vilson Catano de. *Op. cit.*, p. 15s.

¹⁶⁰ Cf. COSTA, Fernando. *Op. cit.*, p. 24.

¹⁶¹ Cf. CORREA, Norton Figueiredo. *Op. cit.*, p. 30; Cf. também PIRES, José Maria. *Op. cit.*, p. 25: “As filhas-de-santo formam um círculo e dão início a dança ritual da qual toda assembleia participa. O tempo se prolonga na dança e no canto. Inesperadamente algum Orixá se manifesta. Toma posse de algum de seus filhos ou filhas que entra logo em transe. Continua dançando mas já não percebe o que acontece em derredor dele. Não vê, não escuta, não sente: vive a maravilhosa experiência de comunhão com seu Orixá e com Deus através dele. Desta experiência participam os demais presentes, cada qual a seu modo e em intensidade diversas. Caberá ao dirigente da celebração - a mãe-de-santo na tradição Yorubá - determinar o momento da despedida dos Orixás e o fim da celebração. Antes, porém haverá a confraternização (...) As ofertas que foram feitas são agora distribuídas com todos, para que todos, sem exceção, possam entrar em comunhão com o mundo invisível” (PIRES, José Maria. *Op. cit.*, p. 27).

¹⁶² “A celebração é cuidadosamente preparada (...) A preparação consiste em limpar, adornar o terreiro, conseguir deixar as oferendas prontas (...) juntar os animais ou as aves, matá-los, cosê-los, fazer a pipoca, o cuscuz e a tapioca, dosar as bebidas, tudo isto envolve praticamente toda a comunidade” (Ibid. p. 25).

Deus-amor¹⁶³. Continua-se com a invocação dos *Orixás*, através dos chamados “*toques*”, que vem dos atabaques e outros instrumentos¹⁶⁴. Para os atabaques a exigência é bem maior do que com os outros instrumentos, pois, antes de serem usados, (os atabaques) devem ser consagrados aos *Orixás*, dentro do *Roncó*, que é um lugar privativo dos iniciados, com um ritual apropriado¹⁶⁵. As celebrações do candomblé iniciam-se com o toque do *Orixá Ogum* e encerra-se com o do *Orixá Oxalá*¹⁶⁶. Neste sentido, diferencia-se do batuque, o qual inicia sua celebração pelo toque do *Bará (Exu)* e finaliza-se com o mesmo do candomblé¹⁶⁷.

Os Ancestrais ocupam também um lugar muito importante e até insubstituível na celebração. Nenhuma celebração pode dar-se início sem convidá-los para se fazerem presentes¹⁶⁸. O candomblé entende que a morte não é um fim absoluto, mas apenas uma passagem. Se a pessoa esteve ligada a uma família, a uma comunidade, ela se torna ancestre - *Egum*. O culto a ela dirigido é a certeza de que a vida continua¹⁶⁹. Portanto, sem a presença e participação deles não acontece a celebração, como bem expressa F. L’Espinay: “A roda sagrada não começa jamais sem que cada um e cada uma faça uma saudação primeiro para a porta: é de fato o além, os ancestrais, os mortos. Cada terreiro de candomblé, por menor que seja, é sempre, ainda que simbolicamente dividido em duas partes: a dos vivos e a dos mortos”¹⁷⁰. Assim sendo, a experiência de íntima relação com o *Orixá*, vivenciada em comunidade, faz com que cada pessoa se sinta acompanhada o tempo todo por uma presença que lhe é próxima e lhe imprime caráter. Ela sabe que deve buscar sempre reforçar o *Axé* em vista do equilíbrio de todo o sistema – *Orum-Aiyê* - pois a sua nova identidade implica em grave responsabilidade. Eis a razão de cumprir à risca todas as obrigações.

¹⁶³ Cf. *Ibid.* p. 25.

¹⁶⁴ “Os atabaques são de três tipos: o maior chama-se *run*, o médio *rumpi* e o pequeno *lé*. O *Agogô* é um instrumento feito com a conjugação de dois sinos que emitem sons estridentes. O *Adjá* é uma espécie de chocalho, feito de latas que emitem sons graves, e é usado geralmente pelo babalaô. A *macumba* é o instrumento de madeira comumente chamado de *reco-reco*. O *Aguê* é feito com um porongo, ou cabaça, envolto em contas comumente chamadas “lágrimas-de-nossa-senhora”, enfiadas em arame” (COSTA, F. *Op. cit.*, p. 128s). Esses instrumentos são executados pelos *alabês*, comandados pelo *oganilu*. Sem os toques, não tem a dança das ‘*sambas*’ (pessoas que dançam) e sem dançar, não tem o *ilá* - som emitido guturalmente pelo *Orixá* manifestado. (Cf. COSTA, Fernando. *Op. cit.*, p. 129).

¹⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 128.

¹⁶⁶ Cf. COSTA, Fernando. *Op. cit.*, p. 129.

¹⁶⁷ Cf. CORREA, Norton Figueiredo. *Op. cit.*, p. 156.

¹⁶⁸ Cf. L’ESPINAY, François. *Op. cit.*, p. 647.

¹⁶⁹ Cf. REHBEIN, Franziska. C. *Op. cit.*, ps. 47-53.

¹⁷⁰ L’ESPINAY, François. *Op. cit.*, p. 647.

2 O EVENTO DA REVELAÇÃO NA TEOLOGIA DE ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

Se antes, o foco da nossa reflexão foram as culturas, com toda a sua riqueza de valores, agora nossa atenção se volta para a revelação como um processo dinâmico, através do qual Deus se manifesta no seio das culturas e religiões, impulsionando o ser humano para que capte sua presença. Para nos ajudar a pensar especificamente esse tema, servirá de apoio a teologia de Andrés Torres Queiruga¹⁷¹, que, fiel à tradição teológica e sensível à mentalidade moderna, nos ajuda a refletir a experiência reveladora com linguagem e símbolos novos. Muitos teólogos o admiram pela contribuição ousada ao pensar teológico e acreditam que a única fé permite, de modo legítimo, muitos modos de pensar a teologia¹⁷².

Segundo Torres Queiruga, Deus ama a todos e todas por igual e, se ama, está se revelando. Ele não nos rouba espaço, mas conosco age para que aconteça a história: quanto mais está presente, mais nos faz ser; quanto mais acolhemos sua ação, tanto mais realizamos a nós mesmos. As religiões, nesse sentido, tem dado uma contribuição muito valiosa, buscando, resgatar o sentido da revelação no mundo e ser resposta humana adequada ao Deus que se revela. Ele não anula o nosso ser, mas leva-o à sua afirmação plena em Jesus Cristo, no qual se realiza o melhor de nós. A revelação que Jesus de Nazaré faz do projeto salvífico de Deus não fecha a história para as contínuas manifestações divinas, mas a abre para a sua plena realização. O Deus anunciado por Jesus Cristo toma a iniciativa, tanto para conduzir-nos à dimensão do existir como para ajudar-nos em sua realização. Diante disso, cabe a todos e todas acolhermos sua iniciativa: deixar-nos existir e salvar por Ele, aceitando sua graça e colaborando com sua ação em nós, em todas as demais culturas e religiões.

¹⁷¹ Andrés Torres Queiruga é galego, licenciado em Filosofia e Teologia pela Universidade de Comillas, Espanha; doutor em Filosofia pela Universidade de Santiago de Compostela, Espanha, e doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Itália. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/37458-crer-de-modo-diverso>. Acesso em 15 de maio de 2012.

¹⁷² Vale a pena citar um testemunho do teólogo Martín Gelabert Ballester, professor da Faculdade de Teologia de Valência, sobre a teologia de Torres Queiruga: “A teologia de Torres Queiruga não atenta contra a fé da Igreja e é necessário entendê-la dentro do legítimo pluralismo teológico (...) Sua teologia é uma tentativa de melhor compreender a fé, tendo em conta as novas problemáticas que apresentam a situação e a cultura atual. A fé é vivida por pessoas situadas e sempre suscita perguntas. Uma fé que não suscita perguntas é uma falsa fé (...) Não é fácil fazer teologia, a não ser que por teologia se entenda uma mera repetição de textos “oficiais” (...) A teologia de Queiruga é uma tentativa honrada e séria de enfrentar as perguntas que hoje a fé lhe apresenta”. Esta entrevista completa encontra-se disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/508117-martin-gelabert-a-teologia-de-torres-queiruga-nao-atenta-contr-a-fe-da-igreja>. Acesso em 15 de maio de 2012.

2.1 A REVELAÇÃO É INICIATIVA DIVINA

Vimos como é central nas culturas o senso do sagrado e como, através da dimensão religiosa, o ser humano encontra razão e sentido para viver. Isto é possível pelo fato de as culturas serem “lugar teológico”, onde é possível reconhecer que Deus se revela na generosidade e, no seu amor livre e incondicional, quer se dar plenamente. É a partir do seio “da própria cultura, com suas inquietudes e suas contribuições, com seus sucessos e suas desconfianças, de onde se procura compreender esse mistério humilde e magnífico que interpretamos como revelação de Deus”¹⁷³.

Trata-se de reconhecer que Deus intervém na história, facilitando o acesso do ser humano a si. Há um emigrar-se, um sair de si a fim de estabelecer um encontro de liberdades, em que, quem sai ganhando é o próprio ser humano, que encontra resposta adequada à pergunta sobre o sentido de tudo e, principalmente, sobre o sentido de sua vida. A sua pergunta já é uma fala de Deus, pois a Revelação é algo tão intersubjetivo que fica difícil saber onde um começa e onde o outro termina¹⁷⁴. No entanto, é necessário ter presente que, por ser amor e liberdade infinitos, Deus é quem toma iniciativa em revelar-se. Faz aquilo que quer e como quer, sendo que tudo o que faz é em favor do ser humano. Não se sente obrigado a isso e tão pouco o ser humano merece. É, portanto, por sua intrínseca bondade que acontece a Revelação¹⁷⁵, conforme salienta a constituição *Dei Verbum*, do Concílio Vaticano II:

“Aprouve a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (cf. Ef 1,9) (...) Em virtude desta Revelação, Deus invisível (cf. Cl 1,15; 1Tm 1,17), no seu imenso amor, fala aos seres humanos como a amigos (cf. Ex 33,11; Jo 15,14-15) e conversa com eles (cf. Br 3,38), para os convidar e admitir a participarem da sua comunhão” (DV 2).

No imenso universo que nos rodeia podemos contemplar a ação de um Deus criador, que não poupou esforços em dar contornos de beleza a tudo o que existe¹⁷⁶. Aí o ser humano

¹⁷³ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 19s.

¹⁷⁴ Cf. PIAZZA, W. O. Teologia fundamental para leigos, p. 139. Apud BOAVENTURA, Josuel dos Santos. *O Deus único nas distintas formas de revelação*, p. 385.

¹⁷⁵ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 447.

¹⁷⁶ Mesmo que exista a tendência moderna de conceber a criação como um processo humano, histórico e criativo, o que leva à crença apenas no ‘progresso’. A natureza é, neste sentido, considerada objeto de

consegue descobrir uma fala de Deus¹⁷⁷, pois toda natureza é revelação sua. “Na medida em que algo é, está sendo manifestação de Deus: assim como nos traços físicos de um rosto lemos diretamente a presença do espírito que o anima, também nossos ‘sentidos’ estão lendo nas realidades criadas a presença fundante do Criador”¹⁷⁸. Além deste aspecto, Torres Queiruga afirma que também a história é *criação de Deus*, pois toda a energia que o ser humano emprega para realizá-la brota constantemente do amor do Criador. Se a história tem a ver com a liberdade humana e esta é sustentada pela ação amorosa de Deus¹⁷⁹, então, a história torna-se resultado de uma ação conjunta: a do ser humano e também a do próprio Deus, que age na e através da liberdade humana. É, portanto, no exercício autêntico desta liberdade, que Deus se faz transparente como energia que sustenta e como amor que atrai¹⁸⁰, em vista da realização do próprio ser humano. Assim, “a revelação divina acontece na realização humana”¹⁸¹, pois uma vez aparecida na história, a revelação torna-se também história¹⁸².

Contudo, é necessário salientar que a revelação de Deus, embora aconteça no mundo, jamais se identifica com ele¹⁸³. Não se pode limitar a revelação divina à realidade ou à simples captação humana, tão limitada. Disso, o autor Torres Queiruga tem plena consciência e, por isso, afirma que “Deus, como puro amor sempre em ato, está sempre se revelando ao ser humano na máxima medida que lhe é “possível”; de modo que os limites da revelação

manipulação, exploração e domínio. Em nome do progresso, estabelece-se uma relação muito utilitarista, em que um é sujeito e outro objeto. (cf. SUSIN, Luiz Carlos. *A criação de Deus*, p. 11-13.

¹⁷⁷ “Pois, sem o Criador, a criatura não subsiste. Ademais, todos os crentes, de qualquer religião, sempre souberam ouvir a sua voz e manifestação na linguagem das criaturas” (GS 36).

¹⁷⁸ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 449. “Não sendo movido por necessidade e carência, Deus cria unicamente por amor: cria homens e mulheres, como filhos e filhas, não ‘para a própria glória e serviço’, mas para que alcancem a máxima realização possível. Por isso, seu interesse decisivo é manifestar-se a eles e ajuda-los, revelar-se a eles e salvá-los. Existe um pai ou mãe decente que não procure o mesmo para seus filhos? Poderia esquecer-los uma mãe humana, mas Deus jamais (Is 49, 95)” (Id. *Repensar o pluralismo*, p. 111).

¹⁷⁹ É o que acontece, por exemplo, com a história bíblica, cuja intenção é “evidenciar a ação de Deus na própria história da ação humana” (Ibid., p. 188). “(...) é, mesmo quando disso não tem consciência, como que conduzido pela mão de Deus, o qual sustenta todas as coisas e as faz ser o que são” (GS 36).

¹⁸⁰ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 186.

¹⁸¹ Ibid., p. 163.

¹⁸² Cf. Ibid., p. 190.

¹⁸³ Cf. Ibid., p. 181.

histórica não se devem a uma reserva divina, mas antes a uma incapacidade humana: a incapacidade constitutiva do seu ser finito”¹⁸⁴.

Deus é infinitamente maior do que a capacidade da inteligência humana pode abarcar e quando ela consegue perceber algo de sua presença, é porque Ele, a partir do seu amor ativo e generoso, está ‘sempre aí’, fazendo todo o possível para ser percebido. E o faz para todos e todas, na mesma medida. Portanto, a total transparência da revelação é impedida pela finitude da realidade. No entanto, descobrimos toda a realidade como manifestação de Deus. Em meio à obscuridade, há uma ‘evidência’ da revelação no real¹⁸⁵.

O autor Torres Queiruga reconhece que a revelação é antes de tudo um movimento de Deus até nós e somente assim é possível o nosso movimento até ele. Ela tem um caráter dinâmico, pois o ‘sempre aí’ indica a presença sustentadora e a união radical Deus-homem como raiz que alimenta e possibilita seu *chegar sempre novo*, vivo e histórico. Assim, toda a realidade é vista como um gesto ativo e voluntário de Deus, através da qual se manifesta e se revela constantemente ao ser humano¹⁸⁶, ‘pressionando’ com amor para ser acolhido livremente por sua criatura¹⁸⁷.

A evolução do mundo, o processo da história, o crescimento individual são radicalmente sua manifestação. Quando alguém consegue descobrir em tudo isso a ação criadora de Deus, que o sustenta para que se realize; quando percebe aí a liberdade divina, que amorosamente vai empurrando-o para a autenticidade e a

¹⁸⁴ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 445. A este respeito, ele escreve também na obra *Autocompreensão cristã*, p. 20. Esta ideia é reforçada por W. Kasper: “O mistério divino se manifesta dentro de nosso mundo. Podemos encontrá-lo na natureza, que enquanto criação de Deus nos remete ao Criador; no mistério que se revela no homem mesmo; e na história, que vive de uma esperança que significa algo mais que a história” (KASPER, Walter. *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, 1982, trad. Esp., *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, 1985. Apud TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 173).

¹⁸⁵ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 449. “O original de Karl Rahner foi acentuar a implicação da subjetividade transcendental no processo da revelação. Segundo ele todo ser humano – e todo o ser humano – está impregnado pela presença da revelação. É constitutiva do homem a vocação para ser ‘ouvinte da Palavra’; o próprio movimento de sua existência, enquanto buscando realizar-se em sua verdade decisiva, já é ‘revelação transcendental’. A história das religiões e sobretudo a história bíblica enquanto determina definitivamente por Cristo são sua expressão reflexa e concreta: são a revelação propriamente dita, a ‘revelação categorial’” (Ibid., p. 95).

¹⁸⁶ Cf. Ibid., p. 210.

¹⁸⁷ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Autocompreensão cristã*, p. 75.

plenitude; quando escuta aí a palavra de amor que o chama, então está acontecendo a revelação.¹⁸⁸

O ser humano faz a descoberta de Deus presente em sua vida e na realidade, porque Deus lhe vem continuamente ao encontro. A revelação, para Torres Queiruga, só será autêntica quando o ser humano compreende que Deus é quem toma a iniciativa e possibilita esta descoberta. “Aí Deus vem a seu encontro para potencializá-lo e orientá-lo, de maneira que todo o restante fique finalizado nessa experiência, que o envolve todo como um ‘dossel sagrado’, conferindo seu último sentido ao inteiro projeto de realização cultural e social”¹⁸⁹. Deus está “sempre aí”, ou seja, está o tempo todo se fazendo notar, em seu amor providente e sustentador, solicitando uma resposta livre do ser humano. A presença divina é transcendente, mas, ao mesmo tempo está aí para todos. Não chega de fora, não se impõe como algo externo à razão humana, mas é uma presença *sempre* oferecida e oferecendo-se, que é *descoberta* e acolhida pela subjetividade humana¹⁹⁰.

¹⁸⁸ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 210.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 231.

¹⁹⁰ *Cf. Ibid.*, p. 377.

2.2 AS RELIGIÕES COMO RESPOSTA HUMANA AO DEUS QUE SE REVELA

Deus se revela por amor e bondade, fazendo-se próximo ao ser humano. É por intuição divina que ele faz a descoberta desta presença e, nesse sentido, as religiões contribuíram muito. É nelas que o ser humano consegue expressar os seus profundos anseios, seus maiores segredos, desejos, sonhos, aspirações e carências, fazendo a experiência do Deus que se faz encontrar. Sendo assim, o autor Torres Queiruga, considera a religião como “a tomada de consciência da presença do divino no mundo”¹⁹¹. Presença esta, que não é passiva nem estática. Pelo contrário, envolve todo o universo num processo de contínua renovação. “O sujeito religioso (...) interpreta sua busca de Deus como suscitada por um prévio encontro com ele e no qual Deus mesmo tomou a iniciativa”¹⁹². Em outras palavras, Deus se antecipa ao coração humano, suscitando o desejo por ele. Por isso a pessoa verdadeiramente religiosa proclama sempre que é Deus quem fala, ama, solicita, perdoa, sustenta e que ela apenas responde na fé, na oração, no louvor e na adoração¹⁹³.

Na religião, Deus é experimentado como ‘transcendência’ que sai ao encontro do ser humano, facilitando esta experiência plenificadora e totalizante. Por isso, toda religião se considera revelada¹⁹⁴. A razão de ser é que cada uma se apresenta como tomada de consciência da presença de Deus no indivíduo, na sociedade e no mundo. Uma religião real e autêntica proporcionará experiência sempre numa dupla sensação: de transcendência, ante o mistério que nela se faz presente; e de imanência, enquanto vemos que este fazer-se presente

¹⁹¹ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *A revelação de Deus na realização humana*, p. 21. “Os homens esperam, das diversas religiões, uma resposta aos recônditos enigmas da condição humana, que ontem como hoje perturbam profundamente o coração humano: Que é o homem? Qual o sentido e o fim da vida? (...) Qual o caminho para chegar à verdadeira felicidade? Que é a morte, o juízo e a retribuição depois da morte? Em que consiste, afinal, o mistério último e inefável que envolve a nossa existência, do qual tiramos a nossa origem e para o qual nos encaminhamos?” (NA 1).

¹⁹² MARTIN VELASCO, J. Apud TORRES QUEIRUGA, Andrés. *A revelação de Deus na realização humana*, p. 22.

¹⁹³ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 214.

¹⁹⁴ Cf. Ibid., p. 173. “(...) faz ressoar dentro do ser humano a voz de Deus que o anima, o chama a vida e à comunhão, a uma plenitude que inicia na história e que responde ao desejo de eternidade de todo ser humano. Transmite elementos que possibilitam às pessoas experiências significativas. Responde-lhes as perguntas mais profundas e sérias da vida, tais como a presença do mal, da morte, da iniquidade, de um lado, e o desejo de felicidade, de eternidade de outro” (LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*, p. 268).

se refere à existência concreta do ser humano e da sociedade. Por isso, Torres Queiruga, afirma que

o ser humano não se sente nunca o criador dessa experiência, mas seu receptor. As manifestações são diversas, contudo tem sempre algo em comum: são vividas como dom que se recebe, como presente que se acolhe. E, justamente, à medida que esse dom e esse presente se referem à descoberta do divino que se manifesta, são revelação¹⁹⁵.

Os elementos que retratam a manifestação divina, nas diferentes formas religiosas, obedecem a contextos determinados. Objetos, por exemplo, que em algumas religiões se revestem de sacralidade, para outras, nada significam. Nas religiões mais antigas, as *hierofanias* acontecem de forma bem narrada e rica, através de ritos, mitos, animais, plantas, os mais diferentes objetos, lugares, pessoas, símbolos, etc¹⁹⁶. Assim como a experiência de Deus leva em conta a realidade histórica e a cosmovisão das pessoas envolvidas, esta mesma experiência passa a determinar, como vimos, a cosmovisão do grupo, modo de pensar e de agir. O sentido da Revelação será mais intensamente vivenciado se, por trás do elemento natural e da abundância de dons, conseguirem descobrir o Deus que os concede e os faz acontecer ininterruptamente. A experiência religiosa, com todos os seus elementos, ajuda o ser humano a se ‘dar conta’ da presença de Deus e a viver conforme a provocação desta presença reveladora. As religiões se tornam, então, acolhida e resposta humana à real e reveladora presença divina¹⁹⁷. Assim sendo, o processo revelador se dá

(...) desde o rito no qual se presencializa a ação primordial divina, até o mito, que converte a experiência do Sagrado em expressão fabuladora; desde a oração, onde o Divino se faz presença dialogante, até a ação moral, onde é simples presença que manda, ampara ou julga; desde o templo e os lugares sagrados, em que a presença se configura, até as mil modalidades de hierofanias, em que aparece a infinita riqueza de seu rosto, ou até mesmo o tabu, no qual se manifesta o aspecto negativo de seu poder.¹⁹⁸

¹⁹⁵ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *A revelação de Deus na realização humana*, p. 21.

¹⁹⁶ “O momento histórico e cultural de um povo é decisivo para as suas hierofanias. Assim os povos nômades, que viviam mais da caça, eram obcecados pela figura do animal. Ou sacralizavam algum animal, em geral feroz, ou invocavam um “Senhor dos animais” (...) Outros povos já sedentarizados, envolvidos com a agricultura, cercam a natureza de mistérios sagrados com ritos de fecundidade ou fertilidades com divinizações de fenômenos naturais ou de astros” (LIBÂNIO, João Batista. *Deus e os homens: os seus caminhos*, p. 142s).

¹⁹⁷ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar o pluralismo: da inculturação à inreligiosação*, p. 112.

¹⁹⁸ Id. *Repensar a revelação*, p. 25s.

Embora Deus, em sua manifestação, não se esgote nestes aspectos, citados acima, Ele se serve também deles para comunicar-se com as pessoas, revelando-lhes seus desígnios de amor. Segundo Torres Queiruga, a revelação não apareceu como palavra feita, um oráculo da divindade escutado por um vidente ou adivinho ou como se fosse um ditado divino, segundo a concepção tradicional, “mas como experiência viva, como “dar-se conta” a partir das sugestões e necessidades do que estava em volta e apoiada no contato misterioso com o sagrado”¹⁹⁹. Este contato tem, nas religiões, o seu eixo central, pois

(...) cada uma delas, são totalidades complexas de resposta ao divino, ‘com suas diferentes formas de experiência religiosa, seus próprios mitos e símbolos, seus sistemas teológicos, suas liturgias e sua arte, suas éticas e estilos de vida, suas escrituras e tradições - todos elementos que interagem e se reforçam mutuamente. E estas totalidades diferentes constituem diversas respostas humanas, no contexto das diferentes culturas ou formas de vida humana, à mesma realidade divina, infinita e transcendente.’²⁰⁰

As religiões, além de serem resposta humana adequada ao Deus que se revela, são também espaço revelador, pois colocam à disposição dos fiéis, meios orientadores para a vida, em vista da plenificação-salvação. Por isso, Torres Queiruga considera que “*todas as religiões são verdadeiras*. Não porque *tudo* nelas (...) o seja, mas na medida *real* em que acolhem a Presença”²⁰¹, como falávamos antes. Não é novidade para ninguém que, em meio a ações louváveis, as religiões apresentam muitas vezes aberrações teóricas e perversões práticas. Inclusive, muitas guerras foram incentivadas pela questão religiosa. Segundo este renomado autor, este é o preço inevitável que Deus aceita pagar para que seu amor salvador vá penetrando na história da liberdade humana. Nem a revelação bíblica, como veremos, escapa desta consideração, pois tampouco pode ocultar os pecados de deformações de seu amplo caminho de discernimento da vontade de Deus²⁰².

¹⁹⁹ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 71.

²⁰⁰ Id. *O diálogo das religiões*, p. 16.

²⁰¹ Id. *Repensar o pluralismo: da inculturação à inreligiosação*, p. 112

²⁰² Cf. Id. *Repensar a revelação*, p. 453.

2.3 EXPERIÊNCIA BÍBLICA DA REVELAÇÃO: A REVELAÇÃO COMO “MAIÊUTICA HISTÓRICA”

Até aqui refletimos que Deus se revela sempre - o quanto é ‘possível’ - em todas as partes e a todas as pessoas, culturas e religiões, na generosidade livre e irrestrita de um amor sempre em ato, que quer dar-se plenamente. Se há limites, não vem de uma reserva de Deus - pois seu desejo é sempre de revelar-se ao máximo - mas deve-se à incapacidade e ao pecado humano que freiam, deformam ou não reconhecem a manifestação divina. Percorreremos agora, o caminho peculiar da revelação bíblica, sempre atentos às intuições do autor Torres Queiruga, que a considera como ‘maiêutica histórica’, ou seja, “como palavra que ajuda a dar à luz a realidade mais íntima e profunda que já somos e na qual vivemos graças à livre iniciativa do Amor que nos cria e nos salva”²⁰³.

A ideia que se tinha outrora era de intervenção direta de Deus na Escritura de forma a afirmar que Ele seria o próprio autor e o ser humano era apenas instrumento e mediador. Com o passar do tempo e amadurecimento nos Concílios, admitiu-se que o ser humano é coautor e que a revelação não é a doutrina em si e sim a fonte, a iluminação para que os profetas e apóstolos pudessem perceber a verdade e comunicá-la²⁰⁴.

O que marca o dinamismo de toda a revelação bíblica é o amor total ‘manifestado em Cristo’. Nele, o próprio Deus ama e suscita amor, acolhendo a todas as pessoas, sem discriminação de nenhum tipo; perdoa sem impor condições ou penas e não julga nem condena; como “Pai/Mãe”, espera um amor gratuito para com ele e amor serviçal aos demais irmãos e irmãs²⁰⁵. Portanto, da ‘libertação’ através de Moisés - como experiência fundante - ao *Abbá* de Cristo, como experiência culminante, corre um fio de amor incondicional, incomparável em sua autenticidade, que caracteriza toda a história bíblica. Nesta perspectiva, torna-se referência em nossa reflexão a frase meio oculta num escrito secundário: “Deus quer que todas as pessoas se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade” (1Tm 2, 4)²⁰⁶.

²⁰³ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 19.

²⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 38s.

²⁰⁵ Cf. *Id.*, *Autocompreensão cristã: diálogo das religiões*, p. 112.

²⁰⁶ Cf. *Id.*, *Repensar a revelação*, p. 447.

2.3.1 A palavra bíblica faz as vezes de “parteira”

Segundo Torres Queiruga, o que hoje chamamos de ‘revelação’, aplicando-o ao conjunto do que aparece na Bíblia, é um conceito derivado, elaborado a *posteriori*, pois o israelita não vivia envolvido numa espécie de luz de revelação, que o banhasse todo. Vivia, isso sim, como os demais povos a sua volta, num ambiente impregnado de religiosidade, sem a clara distinção entre o sagrado e o profano, conforme a compreensão moderna. Quem se aproxima com seriedade do Antigo Testamento, percebe que tudo se move num pano de fundo religioso idêntico ao dos vizinhos. A revelação na Bíblia refere-se não a um fato ou acontecimento em si, mas a diversos fatos e acontecimentos nos quais o ser humano bíblico reconhece a presença e a vontade divinas²⁰⁷. O dizer de Deus está entranhado na experiência de uma palavra viva. A centralidade da Palavra vai determinando a história humana e os acontecimentos naturais²⁰⁸. A própria revelação vai se identificar com sua expressão nas palavras dos livros sagrados. Aprendê-los, estudá-los e comentá-los é entrar em contato com a revelação²⁰⁹.

A revelação, aqui, tem como finalidade estabelecer relação de amizade entre Deus e o ser humano, que é chamado a partir de sua própria experiência (cf. DV 2). A experiência concreta é muito valorizada, pois é através dela que o ser humano capta a presença reveladora de Deus, comprometendo-se com ela. Por isso, Torres Queiruga insiste que é preciso uma nova compreensão global, que parta da experiência para a teoria, do teologal para a teologia. Não se pode continuar aceitando uma concepção acrítica, quase ‘mitológica’, da revelação como um ditado que cai pronto diretamente do céu sem permitir uma autêntica experiência da própria revelação²¹⁰. Isso não desmerece a iniciativa divina no processo revelador, mas reconhece uma participação ativa do ser humano.

²⁰⁷ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 27s.

²⁰⁸ Aqui Deus fala e sua palavra cria (Gn 1-2) chama e elege (Gn 12), liberta e salva (Ex 3). Esta experiência que era de um povo, amplia-se e recebe uma interpretação universal e definitiva na pessoa de Jesus Cristo. A comunidade vai percebendo, através de seus gestos, palavras e práticas que é ele o Filho de Deus, revelador do projeto escatológico do Pai (cf. LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 311).

²⁰⁹ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 33s.

²¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 16s. “A revelação tem a ver por sua própria natureza com a experiência humana. A revelação é uma *experiência* expressa com palavras; é ação salvífica de Deus enquanto experimentada e expressa pelo *homem*” (*Ibid.*, p. 98).

A partir daí, surgem diversas concepções de revelação, divergindo no seu ponto de partida, mas tentando convergir no essencial. As mais conhecidas são a clássica e a moderna. A concepção clássica acentua o *extrinsecismo*, cuja característica é conceber a revelação como ‘comunicação’ de algo que estava oculto, ou seja, algo externo ao sujeito. Já a concepção moderna acentua o *intrinsecismo*, cuja característica é conceber a revelação como presença imediata do revelado na experiência humana, ou seja, o revelado é interno ao sujeito²¹¹. Torres Queiruga concorda que é preciso um equilíbrio entre as duas posições e, por isso procura fazer uma síntese, definindo a revelação como um “descobrir o próprio-ser-a-partir-de-Deus-no-mundo”²¹². A esse processo ele chama de ‘maiêutica histórica’:

A maiêutica histórica, ao apoiar-se na concepção concreta da realidade humana a cuja definição pertence seu estar fundada em Deus - com sua presença salvífica e reveladora - permite manter o equilíbrio sem perder a riqueza. Salva o intrinsecismo da revelação e com ela a possibilidade de sua adequada apropriação humana, visto que a Palavra faz as vezes de parteira para que o ouvinte perceba por si mesmo a revelação. Mas mantém a total gratuidade da iniciativa divina, visto que o nascimento dessa palavra do mediador - ‘externa’ para o ouvinte - somente é possível e tem sentido na qualidade de captação do que Deus em seu amor quer livremente manifestar e, de fato, está manifestando a todos.²¹³

A revelação como maiêutica permite considerar que o processo revelador não se trata de algo arbitrário ou alienante. A ação criadora e salvífica de Deus, anterior a toda notícia e a toda opção, sempre esteve modelando a intimidade de todo homem e mulher, chamando-os ao seu descobrimento e convidando-os à aceitação²¹⁴. “Como Sócrates, o profeta (...) não ‘coloca’ em seus ouvintes algo externo ou que lhe seja alheio, mas os ajuda a dar-se conta, a ‘dar à luz’ - ‘maiêutica’ é a arte da parteira - aquilo que eles ou elas já são em sua realidade mais íntima, a partir da presença viva e atuante de Deus na criação e na história”²¹⁵. Para Torres Queiruga, a Palavra, enquanto maiêutica, faz com que a pessoa ‘se aperceba’ do

²¹¹ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 115.

²¹² *Ibid.*, p. 123.

²¹³ *Ibid.*, p. 150s.

²¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 162.

²¹⁵ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Autocompreensão cristã*, p. 18. “Definir a revelação bíblica como uma maiêutica quer indicar que, em última instância, também ela é ‘autoafirmativa’. Porque a palavra bíblica informa e ilumina, porém não remete a si mesma nem a quem a pronuncia, mas faz as vezes de ‘parteira’ para que o ouvinte perceba por si mesmo a realidade que ela põe a descoberto. De modo definitivo, a pessoa crente deve acabar dizendo como Jó: ‘Conhecia só de ouvido, mas agora viram-te meus olhos’ (Jó 42, 5), ou como os samaritanos à sua conterrânea: ‘Já não é por causa do que tu falaste que cremos. Nós próprios o ouvimos, e sabemos que esse é verdadeiramente o salvador do mundo’ (Jo 4, 42).106... a maiêutica faz o interlocutor descobrir, engendrar ou dar à luz a verdade que leva em si mesmo” (*Id.*, *Repensar a revelação*, p. 119).

sentido que estava *já aí*, lutando por se fazer sentir através da ambiguidade da história: o profeta é alguém que descobre a presença na qual todos já estão vivendo e mesmo, de algum modo, pressentindo²¹⁶. Assim, aquilo “que é descoberto não é um acréscimo externo nem uma interpretação arbitrária: a palavra de revelação não remete, afinal, a si mesma ou a quem a pronuncia, mas antes à coisa em si: ‘já não cremos por tua palavra, pois nós mesmos o escutamos...’ (Jo 4, 42)”²¹⁷.

2.3.2 Antiga aliança: “favoritismo” ou estratégia do amor divino?

Para Torres Queiruga, o que favorece o surgimento da Bíblia são a necessidade histórica e a criação das condições de suas possibilidades. Sob este ponto de vista, a Bíblia é resultado de um vigoroso trabalho de composição, resgatando tradições antigas que são razão de identidade para o povo de Israel²¹⁸. “A revelação é, então, para Israel este conjunto de uma visão global do mundo e a narração de sua experiência religiosa; ou melhor: uma visão do mundo totalmente modelada sobre sua experiência religiosa”²¹⁹. Diferentemente das outras religiões do Oriente Médio, em que a experiência cultural era a que predominava, na religião de Israel, a experiência histórica de Deus predomina sobre a experiência cultural. O que vai ser fator determinante para a vida e a caminhada do povo não será a teofania no Sinai, mas o acontecimento do Êxodo²²⁰. Trata-se de uma experiência de libertação: “Deus entra na história real e dolorosa de um povo oprimido – Israel sob o jugo faraônico – para salvá-lo, para impeli-lo ao caminho da liberdade e alimentá-lo com as esperanças de uma vida tranquila, plena e fraterna”²²¹. É assim que se dá, portanto, a história da revelação: uma

²¹⁶ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 448.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 448.

²¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 49s.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 51.

²²⁰ Cf. *Ibid.*, 51s.

²²¹ *Id.*, *Recuperar a salvação*, p. 158. Depois do processo de libertação do Egito, é tematizada a aliança no Sinai em que Deus promete ser o Deus do povo de Israel e Israel promete cultuar a Javé como único e verdadeiro Deus. A partir daí, é feita uma cultura do que veio antes - criação, Noé, Abraão - e o que virá depois - Juizes, realeza, profecia, experiência sapiencial e apocalíptica. Cada etapa de sua história, Israel interpreta como um ato salvífico de Javé. O primeiro deles é o da bondade infinita de Deus manifestado na criação: criou todas as coisas boas; “e viu que tudo era bom” (cf. LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 317).

penetração cada vez mais profunda no cotidiano do povo. Nesta dinâmica de captação da presença e ação do Deus que liberta, a experiência de Moisés torna-se um forte referencial:

A partir de sua vivência religiosa, Moisés descobriu a presença viva de Deus no desejo próprio e no de seus compatriotas por libertar-se da opressão (...) Se a sensibilidade religiosa de Moisés lhe permitiu captar a ‘nova’ presença de Deus, foi também porque fora educado em um ambiente religioso que lhe oferecera categorias e o abria ao mistério.²²²

É neste sentido que Torres Queiruga sustenta a questão da revelação como experiência viva, como ‘dar-se conta’ a partir das situações concretas do cotidiano, em que Deus é reconhecido como Alguém muito próximo e ativo, que “no seu imenso amor, fala aos seres humanos como a amigos (cf. Ex 33,11; Jo 15,14-15) e conversa com eles (cf. Br 3,38), para os convidar e admitir a participarem da sua comunhão” (DV 2). Para tanto, o ambiente em torno do qual esta experiência acontece se apoia no contato misterioso com o sagrado²²³. Este autor tece considerações também sobre outras etapas específicas da Antiga Aliança, deixando transparecer o seu apreço por esta magnífica experiência:

O movimento profético, segundo Torres Queiruga, é um dos fenômenos que mais impressiona dentro de toda a história religiosa da humanidade. É nos profetas que se percebe com maior clareza o processo revelador em ação. O que lhe causa maior impressão é o caráter imediato do contato com Deus. Através deste movimento se forjou definitivamente a concepção da revelação como ‘palavra de Deus’. Os profetas possuíam uma sensibilidade enorme que possibilitava uma humaníssima mistura de elevação transcendente e de encarnação no concreto. A fidelidade à Palavra de Deus, vivida de modo radical, é a razão de todo o seu impulso renovador²²⁴ e é assim que passam a orientar o povo em sua caminhada²²⁵. “O ‘profeta’ compreende que em seu aperceber-se é sempre Deus quem toma a iniciativa (...)

²²² TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 54s.

²²³ Ibid., p. 56.

²²⁴ Cf. Ibid., p. 57-60.

²²⁵ “A infidelidade do povo à aliança com Deus o fez passar por muitas provas: divisões do Reino, Guerras e derrotas com outros povos até parar no cativeiro da Babilônia. Nesta experiência de luta, sofrimento e pecado surgem os profetas que vão interpretar esses acontecimentos, ajudando o povo a não desanimar na caminhada de adesão aos projetos de Deus e a manter firme a esperança no futuro” (LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 320).

Desse modo, quem se ‘apercebe’ encontra-se sempre respondendo a um chamado, que reconhece como livre, gratuito e salvador²²⁶.

Ao se referir aos *Salmos*, Torres Queiruga afirma, a partir de D. Bonhoeffer, que pertence à Palavra de Deus não somente o que ele tem a nos dizer, mas o que de nós ele quer ouvir²²⁷. A existência destes textos deixa claro que Deus fala pelo falar do ser humano e, no falar do ser humano, a Igreja reconhece a presença viva de Deus. Parece que há aqui uma inversão no movimento normal da revelação. Neste processo, o ser humano é quem toma a palavra para dirigir-se a Deus, num movimento de baixo para cima. Acontece o que é característico no aspecto revelador: a contribuição humana para captar, articular e expressar o impulso revelador que vem de Deus. Este é um movimento que, segundo esse teólogo, impregna toda a Bíblia²²⁸.

Outra manifestação bíblica que entra na consideração de Torres Queiruga, é a *Literatura sapiencial*. Aqui também se percebe a participação humana, de forma densa e ativa, no processo revelador. Por ter vindo de fora, a sabedoria era considerada profana e secular e por isso teve forte oposição com relação à fé israelita. Mas a sabedoria acaba se impondo na Bíblia, adquirindo profundidade ‘reveladora’. Para isso foi necessário um longo caminho pelo qual a consciência religiosa descobriu, em seu esforço reflexivo, a presença iluminadora de Deus²²⁹. Na verdade, “a sabedoria nunca se apresentou a si mesma como oposta à fé em Iahweh; e mais: pouco a pouco vai percebendo a Deus como fundamento das formas e leis que descobre, acabando por considerar-se ela mesma fruto da revelação”²³⁰. Trata-se de uma literatura riquíssima em que estavam expressos os sentimentos mais profundos de quem se sente acompanhado por uma presença iluminadora constante. Toda

²²⁶ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*. p. 451.

²²⁷ Exponho aqui o texto completo do autor Bonhoeffer, utilizado por Torres Queiruga, em seu livro *A revelação de Deus na realização humana*: “Há na Sagrada Escritura um livro que se distingue de todos os demais por ser um livro de oração: os Salmos. À primeira vista, parece meio estranho que haja na Bíblia um livro de oração, visto que a Sagrada Escritura é a palavra de Deus para nós e, pelo contrário, a oração são palavras humanas. Por que figuram então na Bíblia? (...) do fato de que a Bíblia contenha um livro de oração, aprendemos que à palavra de Deus pertence não só o que ele tem a nos dizer, mas também o que de nós quer ouvir” (BONHOEFFER, D. *Creer y vivir*. Salamanca, 1974, p. 137s. Apud TORRES QUEIRUGA, Andrés. *A revelação de Deus na realização humana*, p. 61).

²²⁸ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*. p. 63s.

²²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 64-67.

²³⁰ *Id.* *A revelação de Deus na realização humana*, p. 63.

riqueza reflexiva que transborda do interior desta gente é parte do processo de revelação divina.

Ao analisarmos todas estas etapas, percebemos o quanto é realmente peculiar a revelação bíblica, de modo que passam a cultivar uma certa mentalidade que traduzimos por ‘eleição’. Segundo esta compreensão, Deus, querendo manifestar o seu plano de salvação para toda a humanidade (DV 14) escolhe para si um povo, o povo de Israel. No Deuteronômio existe uma referência sobre a razão desta ‘escolha’: “Não é porque vocês são os mais numerosos entre todos os outros povos, pelo contrário, vocês são o menor de todos os povos! Foi por amor a vocês e para manter a promessa que ele jurou aos antepassados de vocês” (Dt 7, 7-8). Esta promessa parte do ancestral Abraão: Deus chama e Abraão obedece e espera contra toda esperança; nele Iahweh faz a promessa (Gn 12, 2-3) de uma terra (Gn 12,7; 13,14-17; 22,17) e de uma grande nação (Gn 15,5) e o cobre de bênçãos assim como a sua geração; estabelece com ele a sua aliança (Gn 12; 15,1-4.5.7). Não faltam textos que se referem a este povo como ‘luz das nações’ (Is 42, 6; 49, 6; At 13, 47); logicamente, os outros estariam nas trevas.

O autor Torres Queiruga considera preconceituosa a mentalidade, segundo a qual Deus só se revelou na tradição bíblica: “A ‘eleição’ de uns seria o abandono dos demais; na melhor das hipóteses, esperando que os eleitos, mais tarde, instruem os outros”²³¹. Bom, esse autor discorda que haja um ‘favoritismo’ divino, pois impelido pelo seu amor livre e generoso, Deus quer chegar a todas as pessoas e fazer-se sentir ao maior número possível, pois ‘não faz acepção de pessoas’ (At 10, 34) e deseja que todas sejam salvas (1Tm 2, 4). “Ocorre que cada tradição o recebe à sua maneira e segundo a limitada medida de suas capacidades; mas de nenhuma ele se descuida, em todas está presente e de todas se serve para ajudar os outros”²³². Portanto, a ‘eleição’ “não se trata de ‘favoritismo’, pois sua destinação é intrinsecamente universal”²³³. Deus não inicia sua manifestação no mundo a partir da história bíblica, mas é preciso considerar que este povo inicia um tipo peculiar de experiência que vai definindo um estilo de vida e um jeito particular de se relacionar com Deus. “Daí nasceu seu modo

²³¹ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Autocompreensão cristã*, p. 54.

²³² *Ibid.*, p. 55.

²³³ *Ibid.*, p. 56.

específico de captar a comum ‘pressão’ religiosa de Deus sobre a consciência da humanidade”²³⁴. Trata-se de uma necessidade histórica, uma estratégia do amor universal que se serve de um povo para chegar aos demais.

2.3.3 A experiência cristã da revelação: Deus se revela no humano

No item anterior, fizemos memória da experiência reveladora na Antiga Aliança, como fator de vida e liberdade para o povo de Israel e estratégia do amor universal, em vista de todos os povos. Deus não cessou de manifestar-lhe seu amor, mesmo quando este povo não conseguia percebê-lo. Na verdade, Deus não se deixa ‘prender’ à experiência – sempre limitada - de um povo, embora sirva-se desta para chegar mais facilmente aos demais. É chegado, então, o momento de refletir sobre a decisão divina de tornar-se humano, como expressão máxima de seu amor pela humanidade.

O lento processo revelador encontra em Jesus Cristo o seu auge, de sorte a não haver dúvida sobre a atuação de Deus nele: sua “presença viva constituiu-se para a experiência original cristã na figura real e palpável da revelação de Deus”²³⁵. Jesus revela, de modo incomparável, a vontade salvífica do Pai pela “presença e manifestação da sua pessoa, com palavras e obras, sinais e milagres, e sobretudo com a sua morte e gloriosa ressurreição dentre os mortos” (DV 4).

Até o seu aparecimento, a experiência reveladora como ‘palavra de Deus’, estava relacionada aos escritos do Antigo Testamento. Todas as atenções se voltavam para estes, consagrados como norma de vida. Com Jesus, as coisas começam a tomar novo rumo. Ele é o mistério escondido que se torna manifesto e vai ocupando o centro das atenções²³⁶, enquanto estatuto teológico. Os cristãos e cristãs podem até fazer referência aos escritos do Antigo Testamento (Mt 1, 22; Mc 7, 8-13; Lc 1, 7; Jo 10, 35; At 3, 21; 7, 31ss; 28, 25; Hb 1, 1; 10, 16ss; 11, 3; 12, 19. 25s; 2 Pd 1, 21; etc.), mas são os ensinamentos de Jesus que,

²³⁴ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Autocompreensão cristã*, p. 58s.

²³⁵ Id. *Repensar a revelação*. p. 35.

²³⁶ “A centralidade de Cristo na experiência cristã tende a começar tudo com a redenção, convertendo em ‘antigo’ todo o anterior” (Id. *Esperança apesar do mal*, p. 86).

posteriormente, se tornam norma até mesmo para o próprio Antigo Testamento²³⁷. Mesmo que Jesus tenha autoridade para falar, cumprindo plenamente o que foi revelado antes, ele não despreza os escritos da Antiga Aliança, pelo contrário, incentiva o seu apreço (Mt 5, 17-20), por formarem um conjunto com o que ele veio revelar. Para Torres Queiruga, Jesus é

Aquele que conseguiu a culminação insuperável da acolhida de Deus na história humana, aprendendo dela (sobretudo através do Antigo Testamento e das culturas e religiões presentes em seu gênesis, assim como também das culturas de seu tempo, helenista e romano), mas levando à radicalidade insuperável desde sua própria experiência que lhe permitiu romper o último ‘muro’. Em síntese: Aquele que conseguiu revelar e viver para Deus com amor infinito e perdão incondicional, preocupado apenas com nosso bem e nossa salvação, convocando-nos a colaborar com Ele para que isto seja possível para todos.²³⁸

Este Jesus que nos convoca para que possibilitemos a todos e todas o que ele trouxe para todos e todas, veio até nós de modo muito simples e no meio de gente também muito simples, revelando com clareza, o cuidado de Deus. As pessoas, principalmente os mais pobres, não demoraram a perceber que este Jesus trazia a revelação do verdadeiro rosto de Deus: um Deus “que se mostrou preocupado com cuidado amoroso de *tudo* – até de “um cabelo de nossa cabeça” (Lc 21, 18) e de *todos e todas*, principalmente dos feridos pelo mal – ‘bem-aventurados os pobres’ -, sem que sequer os maus e os injustos fiquem excluídos (cf. Mt 5, 45)”²³⁹. Em suma, trata-se de um Deus *Abbá*, que está voltado para todas as pessoas com

²³⁷ Cf. Id. *Repensar a revelação*. p. 35s. “A tradição sinótica descreve principalmente a economia da manifestação histórica do Cristo, ligando sua função de revelador a seu título de Messias, doutor e pregador. Os Atos apresentam os apóstolos como testemunhas e arautos do Cristo. São Paulo desenvolve a idéia de revelação a partir do tema do mistério e do Evangelho. A Epístola aos hebreus compara a economia de ambas as Alianças, exaltando as excelências da revelação em Cristo. Para São João, a função reveladora de Cristo radica-se na sua qualidade de Logos e Filho” (LATOURELLE, René. *Teologia da revelação*, p. 41).

²³⁸ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Em Jesus se realiza o melhor de nós*, p. 5s. “Com efeito, de tal modo Deus amou o mundo, que lhe deu seu filho Unigênito para que todo aquele que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3,16 - DV 2). Utilizando uma linguagem humana, Deus se aproxima dos seres humanos e lhes dirige sua palavra, tornando-se Emanuel, de forma que todos os acontecimentos que envolvem a história dos homens e mulheres de todos os tempos são vistos histórico-salvificamente. Tudo isso vai acontecendo em etapas e em cada uma delas “o autor sagrado vai revelando facetas do ser do projeto de Deus” (LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 311).

²³⁹ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Esperança apesar do mal*, p. 150. Este Deus que está sempre conosco, “descobrimo-lo plenamente em Jesus, mas como o Deus que desde sempre nos amou e cuidou de nós como filhos e filhas. Igualmente na ressurreição de Jesus revela-se definitivamente que Deus nunca nos abandonou à morte” (Id. *Ateísmo e imagem cristã de Deus*, p. 50)

toda a força e a atividade de seu amor compassivo e libertador²⁴⁰, possibilitando que os menos amáveis façam a experiência do eterno amor²⁴¹.

Jesus revelou, como ninguém, o projeto salvador de Deus. Por isso a teologia oficial da Igreja afirma que, n'Ele, a revelação de Deus alcançou a sua plenitude, conforme expressam alguns documentos, por exemplo: o documento conciliar *Dei Verbum*: “(...) Cristo, que é simultaneamente, o mediador e a plenitude de toda a Revelação” (DV 2); também a encíclica *Redemptoris Missio* fala a respeito: “Nesta Palavra definitiva da sua revelação, Deus deu-Se a conhecer do modo mais pleno: Ele disse à humanidade quem é” (RM 5). A declaração *Dominus Iesus*, retoma muitos aspectos da *Dei Verbum*, confirmando que “temos em Jesus Cristo a revelação plena e completa do mistério salvífico de Deus” (DI 6). O documento mais recente sobre este assunto é a exortação apostólica *Verbum Domini*, conclusão do sínodo dos bispos sobre a Palavra de Deus. Segundo este documento, “(...) a Palavra divina (...) tem a sua plenitude no mistério da encarnação, morte e ressurreição do Filho de Deus” (VD 7).

Claro que todos estes documentos citados sustentam suas afirmações nos escritos do Novo Testamento. Isso se pode notar nos sinóticos: ‘Não vim revogar, mas dar pleno cumprimento (Mt 5, 17); na teologia de João: ‘Pleno de graça e de verdade’ (Jo 1, 14.16-17); nos escritos paulinos como ‘segundo Adão’ (Rm 5); ‘É em Cristo que habita corporalmente toda a plenitude da divindade e n'Ele participais da sua plenitude’ (Col 2, 9).; e ‘do mistério’ escondido e revelado, citado pela carta aos Hebreus (Hb 1, 1-2): ‘Muitas vezes e de modos diversos falou Deus, outrora, a nossos pais pelos profetas. Agora, neste período definitivo, falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas’ (Hb 1, 1-2)²⁴².

²⁴⁰ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Esperança apesar do mal*, p. 149. “A comunidade cristã ‘tem seu núcleo em um *Deus-ágape*, que nos profetas afirma que só o conhece quem faz justiça ao órfão e à viúva (Jr 22, 15-16; 6, 16-21; 7, 1-34) e que em Jesus de Nazaré se identifica, sem mais, com eles, a ponto de converter a luta contra a fome, a sede ou a nudez, ou seja, contra o mal, em critério definitivo de salvação (Mt 25, 31-46)” (Ibid., p. 45). O teólogo L. C. Susin fala de um ‘amor com prioridade’: “Amar com prioridade é o que faz uma mãe, segundo um antigo provérbio árabe: prefere o doente até que fique sadio, prefere o que está longe até que chegue, prefere o menor até que cresça (...) Afinal, como se sabe, Jesus não veio trazer uma nova religião mas uma boa notícia para quem precisa de libertação. A partir da boa notícia se compreende quem é Deus” (SUSIN, Luiz Carlos. *Teologia e libertação: cruzando fronteiras*, p. 150). “Um Deus Pai mais humano e maior do que todas as nossas teorias: um Deus salvador e amigo” (PAGOLA, José Antonio. *Jesus: aproximação histórica*, p. 23).

²⁴¹ “A salvação que anuncia Jesus é amor gratuito, a partir do nada. Por isso, os desgraçados, os desprovidos de tudo, os espoliados dos valores (justiça) ou de bens (riqueza) são por antonomásia os agraciados, os destinatários naturais de um amor que só quer dar, não receber” (LA PEÑA, Juan Luis R. de. *Criação, graça e salvação*, p. 81).

²⁴² Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 247s. O desenvolvimento desta teologia teve seu alcance com a patrística, passando pela escolástica barroca, Trento, até a neoescolástica. A teologia atual

Sobre a plenitude da revelação em Cristo, Torres Queiruga está de acordo, mas nos ajuda a compreender o sentido desta expressão que, segundo ele, está exposta a graves mal-entendidos, em meio a uma cultura como a nossa, tão consciente da historicidade do real e tão aberta para o futuro²⁴³. Pode-se falar da plenitude da revelação em Cristo, não como um limite negativo que paralise a história, como se Deus, que até então falava ao ser humano para comunicar-lhe verdades, deixasse de fazê-lo só porque apareceu Jesus²⁴⁴. “Que este processo chegue, em Cristo, a seu auge não supõe um acabar-se negativo, senão totalmente o contrário: o cume positivo da máxima possibilidade. Em Cristo o ser humano tem, finalmente, desvendadas as chaves fundamentais em que se funda sua existência”²⁴⁵. Recordando o que refletíamos, no item anterior, sobre a questão dos ‘limites’ da revelação não se referirem a Deus e sim à incapacidade humana, vemos, então, em Jesus, a superação dessa limitação, pois nele a plenitude está ligada a máxima recepção, conforme o próprio Torres Queiruga expressa, ao esclarecer sobre as “chaves fundamentais”:

(...) a revelação divina, presente em toda a história humana, alcançou em Cristo a plenitude definitiva; deve ficar claro, porém, que essa plenitude refere-se não a todos os detalhes, mas tão somente às *chaves fundamentais*. O que significa confessar que a livre decisão divina de se comunicar totalmente e sem reservas à humanidade encontrou em Cristo a máxima recepção *possível* nos limites de uma concreção histórica. Ele se mostrou capaz de experimentar em sua radicalidade fundamental a presença ativa de Deus e de acolhê-lo na entrega total de sua liberdade.²⁴⁶

Para Torres Queiruga, é um equívoco pensar que o fato de a revelação alcançar sua plenitude em Cristo, estaria fechada toda possibilidade de revelação de Deus, pelo contrário, trata-se de um processo sempre aberto: “Por isso a *revelação é sempre atual*: Deus continua se revelando, não no modo de abrir novas chaves – isso já se atingiu em Cristo -, mas no modo de poder vivê-las todas na livre acolhida de sua presença viva”²⁴⁷. Esse renomado

herdou este aparato intelectual e abstrato que tendeu a falar de ‘fechamento’ da lista das verdades reveladas encerrada com o último apóstolo (cf. *Ibid.*, p. 247s).

²⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 246.

²⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 451.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 452. “(...) uma plenitude totalmente entregue à história. Primeiro, enquanto Cristo a ‘recapitula’, recolhendo em si e elevando a pleno cumprimento todo o processo revelador anterior, a partir do qual ele cresce, como homem, e que ele cumpre, como Filho. Segundo, e sobretudo, enquanto abre para todos os demais o acesso a essa plenitude: a partir dele a humanidade é colocada na nova situação, tendo já para sempre a possibilidade de participar dessa realização definitiva”. (*Ibid.*, p. 281).

²⁴⁶ *Id. Autocompreensão crista*, p. 88s.

²⁴⁷ *Id. Repensar a revelação*, p. 452.

teólogo ainda insiste no fato de que a acolhida do Deus que se dá totalmente só foi total em Cristo, mas para os demais, é um processo sempre aberto e, portanto, história em marcha, tendo como horizonte a plenitude do Crucificado-Ressuscitado²⁴⁸.

Torres Queiruga acredita que a experiência cristã da revelação - como plenitude - propõe para a humanidade as possibilidades fundamentais para a compreensão definitiva sobre quem é Deus para ela²⁴⁹. Esta compreensão refere-se também ao “sentido fundamental de seu caminho, no mundo e com o próximo diante de Deus, pois tem presente o chamado sempre válido e irreversível do seguimento de Jesus”²⁵⁰. A partir dele, se “compreende que quanto mais alguém se abre a Deus, mais profunda, livre e humana se torna sua humanidade”²⁵¹. E não se pode encontrar Deus afastando-se do humano, pois o próprio Jesus, em seu comprometimento histórico, assumiu o humano e o dignificou, de forma que a sua divindade se realiza em sua autêntica humanidade, não fora dela ou apesar dela²⁵². Esta realidade também é levada em conta na *Dominus Iesus*: “Portanto, as palavras, as obras e o inteiro facto histórico de Jesus, se bem que limitados enquanto realidades humanas, têm, todavia, como sujeito a Pessoa divina do Verbo Encarnado, « verdadeiro Deus e verdadeiro homem »” (DI 6). Assim como Jesus não se distanciou da história e da cultura dos homens e mulheres concretos, convoca os seus seguidores a uma fé autêntica e comprometida, pois “só é verdadeira uma fé que se traduz em eficácia histórica, e um seguimento do Nazareno que se identifica com sua opção pelos pobres, marginalizados e oprimidos”²⁵³.

²⁴⁸ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 452.

²⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 452.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 452.

²⁵¹ *Id. Esperança apesar do mal*, p. 44.

²⁵² Cf. *Id. Repensar a revelação*. p. 75.

²⁵³ *Ibid.*, p. 46. “Aqueles para quem é sumamente difícil dominar o fundamental da vida, aqueles que vivem no desprezo e na marginalização, aqueles que vivem oprimidos, aqueles, em suma, para os quais a vida não oferece horizonte de possibilidades, aqueles, além disso, que se sentem afastados de Deus porque sua sociedade religiosa introjetou isso neles, a esses Jesus diz para terem esperança, que Deus não é como os seus opressores fizeram pensar, que o fim de suas calamidades está perto, que o Reino de Deus se aproxima e é para eles” (SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*, p. 128.) Sobre este aspecto, merece também destaque aquilo que diz J. A. Pagola: “Ao proclamar as bem-aventuranças, Jesus não diz que os pobres são bons ou virtuosos, mas que estão sofrendo injustamente. Se Deus se põe do lado deles, não é porque mereçam, mas porque precisam. Deus, Pai misericordioso de todos, não pode reinar senão fazendo justiça sobretudo àqueles a quem ninguém faz. É isto que desperta uma alegria grande em Jesus: Deus defende aqueles que ninguém defende!” (PAGOLA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 131s).

2.3.3 A universalidade salvífica da revelação cristã

O item anterior nos levou a refletir sobre a experiência cristã da revelação como alcance máximo, oferecido por Deus à humanidade, para que esta encontre o pleno sentido da sua existência. Portanto, Deus se revela salvando a todos²⁵⁴. Neste caso, universalidade vem a ser outro nome da plenitude, pois uma revelação não poderia ser verdadeiramente plena se de algum modo não alcançasse a todas as pessoas²⁵⁵. Sendo assim, “a universalidade constitui hoje uma pedra de toque decisiva para a compreensão da plenitude”²⁵⁶. Estamos falando do amor universal de Deus que, em sua revelação, quer salvar a todas as pessoas (cf. 1 Tm 2, 4) e, portanto, o que foi conseguido na revelação bíblica está destinado a todos e todas:

Unicamente aquela revelação na qual se alcança a plenitude do ser humano pode ser, com justiça, universalizável, ou seja, apresentar-se como oferecimento a todos os humanos. Justamente porque em Jesus se alcança esse limite insuperável, rompe-se nele toda particularidade e sua revelação aparece intrinsecamente destinada a todos.²⁵⁷

A pretensão de universalidade da revelação cristã nasce do caráter insuperável e universal da revelação de Cristo que, ao se encarnar na história, se identificou com os seres humanos e foi reconhecido como humano. A revelação cristã torna-se, assim, dom de Deus para todos os demais homens e mulheres²⁵⁸. Sobre isso, o Concílio Vaticano II reconhece a originalidade e plenitude da revelação, acontecida em Jesus, mas também reconhece que o dom da salvação que o Filho de Deus oferece é gratuito e se estende a todos os povos (cf. DV 14; LG 16; AG 3). Torna-se urgente, portanto, para todos os cristãos, o aprofundamento sobre o desígnio universal da salvação, realizada em Cristo, que não implica monopólio nem privilégio:

²⁵⁴ “Deus entra na vida do ser humano como salvação, e unicamente como salvação. À medida que o ser humano se sentir ‘salvo’, isto é, feliz, contente, isso deve alegrar-nos” (Id. *Recuperar a salvação*, p. 76).

²⁵⁵ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 285.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 285.

²⁵⁷ *Ibid.*, 304.

²⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 343. “a) ... a particularidade de Cristo não é um ‘capricho divino, senão uma ‘necessidade’ com a qual tem que contar o amor salvífico de Deus; e b) nessa particularidade se realiza o universal, de modo que esta revelação se mostra destinada a *todos* como oferecimento fundamental, sendo além disso *verificável* quando se produz o encontro concreto”. (*Ibid.*, p. 286).

Se a oferta cristã quer ser uma possibilidade real para todos, e não um simples pio desejo ou vazia proclamação retórica, tem que mostrar suas credenciais. Tem que dar prova de sua destinação universal, mostrando que nela se manifesta, sem monopólio nem privilégio, a plenitude daquilo mesmo que todos de alguma maneira vivem, pressentem e procuram.²⁵⁹

Segundo Torres Queiruga, urge abrir-se ao mistério do Deus que ama salvando, reconhecendo e afirmando que Ele consiste em estar amando (1Jo 4, 8.16). Seu único interesse na história é o ser humano, visto que não sabe nem quer nem pode fazer outra coisa senão amar²⁶⁰. Aqui se concentra o significado primordial da encarnação: que “Deus, depois de um longo trabalho de preparação, no AT e nas religiões, graças à *humanidade* de Jesus, totalmente aberta a seu amor e seu convite, pôde mostrar-nos finalmente seu rosto mais verdadeiro e definitivo”²⁶¹. Esta particularidade do processo revelador aparece, desde suas próprias entranhas, *transpassada de universalidade*²⁶², pois se apoia confiantemente na promessa de Deus, verificada em Jesus Cristo e continuamente testemunhada pelo seu Espírito, de tudo integrar na segurança definitiva do seu Amor salvador²⁶³.

Esse processo, podemos verificar nas considerações da *Dominus Iesus*, segundo a qual a ação salvífica de Jesus Cristo ultrapassa os limites da própria Igreja, estendendo-se, como é desejo de Deus, a toda a humanidade. Isto porque, à sua obra, está associado o Espírito e este sopra onde quer (cf. DI 12). A presença e ação do Espírito atigem a sociedade, a história, os povos, suas culturas e religiões, ou seja, no coração de todos os homens e mulheres, pela ação do Espírito, Cristo ressuscitado já atua salvificamente (cf. RM 28). Já a *Gaudium et Spes* destaca a finalidade da ação do Espírito no coração de todos os homens e mulheres, que é a associação ao mistério pascal (cf. GS 22). Assim, Cristo não é posse dos cristãos²⁶⁴. A particularidade bíblica foi ‘uma necessidade histórica’. Não se pode querer fechar no particularismo de um grupo aquilo que foi dado a toda a humanidade no universalismo da missão de Cristo²⁶⁵.

²⁵⁹ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 313.

²⁶⁰ Cf. Id. *O mistério de Jesus Cristo*, p. 38.

²⁶¹ Ibid., p. 38.

²⁶² Cf. Id. *Repensar a revelação*, p. 303.

²⁶³ Cf. Id. *Recuperar a salvação*, p. 205.

²⁶⁴ Está de acordo com esta ideia o autor J. A. Pagola quando diz: “Mas Jesus não é só dos cristãos. Sua vida e sua mensagem são patrimônio da humanidade” (PAGOLA, José Antonio. *Op. cit.*, p. 27).

²⁶⁵ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Autocompreensão cristã*, p. 60; cf. também em *Repensar a revelação*, p. 175.

2.4 FORA DA IGREJA E DA TRADIÇÃO CRISTÃ HÁ REVELAÇÃO E SALVAÇÃO?

O renomado autor Torres Queiruga considera que a ‘eleição’, enquanto privilégio e fechamento, trata-se de um ‘particularismo inconcebível’, que impõe a Deus uma identidade que não é a sua. Deus, criando por amor, sempre ofereceu salvação a todo homem e a toda mulher, mas o que se notou, durante todos esses séculos que nos antecederam, foi a apresentação da imagem de um Deus unicamente preocupado com um só povo, aquele “eleito”. Os outros teriam permanecido fora de sua revelação e de sua plena salvação. Esta mentalidade foi herdada pela Igreja, de sorte que alguns dos antigos Padres chegaram à seguinte definição: “*extra Ecclesiam nulla salus*”, ou seja, “fora da Igreja não há salvação”. Refletiremos neste item, algo sobre o contexto de tal afirmação, juntamente com os passos dados em vista de sua superação. O teólogo espanhol em evidência considera que, com o Concílio Vaticano II, esta mentalidade está em vias de superação²⁶⁶. A partir deste Concílio e do aprofundamento teológico, há um reconhecendo das religiões como caminhos reais de salvação para todas as pessoas que, através delas, honestamente buscam a Deus. Em relação à religião cristã, as demais religiões não estão numa posição de dependência, mas numa posição dialética, pois Deus também aí se revela e salva.

2.4.1 O contexto e superação do axioma *extra ecclesiam nulla salus*

Segundo a abordagem teológica tradicional, Israel sempre cultivou a consciência de ser povo ‘escolhido’ de Deus, pois foi decisão divina revelar-se a ele. Em Jesus Cristo, esta revelação encontrou o seu ponto máximo e a Igreja guarda com afinco, interpretando-a com autoridade até os nossos dias. Este ‘privilégio’, segundo Torres Queiruga, não teve, ao longo da história, uma interpretação justa, chegando-se até a separar a revelação em graus: “*Dios había escogido un pueblo y que sólo a él había entregado la revelación sobre-natural, dejando a todos los demás en el estado de una religión puramente “natural”*”²⁶⁷. Esta concepção levou ao desprezo dos demais, considerando que, fora do povo eleito, tudo era

²⁶⁶ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Crer de modo diverso* (Artigo de uma página). Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/37458-crer-de-modo-diverso>. Acesso em 06 de junho de 2012.

²⁶⁷ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Un Dios para hoy*, p. 11.

trevas. Uma frase que ilustra muito bem esta mentalidade é “Eu te farei luz das nações”, que aparece não somente uma vez, reforçando a compreensão (Is 42, 6; 49, 6). Em seu livro *Un Dios para hoy*, o eminente teólogo interpela: “*Dime cómo es tu Dios, y te diré como es tu visión del mundo. Dime cómo es tu visión del mundo, y te diré como es tu Dios*”²⁶⁸. Portanto, a nossa compreensão de Deus está condicionada pelas experiências e conceitos de mundo que cultivamos. É neste sentido que devemos olhar o particularismo salvífico, pois, segundo Torres Queiruga, se apoiava em uma visão de mundo muito limitado, que levou a uma intolerância posterior, desembocando no “*extra Ecclesiam nulla salus*”, ou seja, “fora da Igreja não há salvação”²⁶⁹.

Para alguns autores, este axioma surgiu com Inácio de Antioquia; para outros, com Cipriano. As primeiras evoluções do pensamento em torno do assunto estão ligadas ao mesmo Inácio e também Irineu de Lião²⁷⁰, que assim se expressa:

Pois como fora entregue o divino sopro ao barro modelado, foi confiado à Igreja o ‘Dom de Deus’ (...) À Igreja foi entregue a comunhão com Cristo, isto é, o Espírito Santo (...) Deste Espírito se excluem os que, recusando-se a aderir à Igreja, se privam a si mesmos da vida, por suas falsas doutrinas e depravadas ações. Porque onde está a Igreja está o Espírito de Deus, e onde está o Espírito de Deus está a Igreja e toda a graça. Ora, o Espírito é a Verdade. Assim, os que dele não participam são também os que não estão sendo nutridos e vivificados pelos peitos da Mãe, os que não tem parte da fonte límpida que brota do Corpo de Cristo, os que ‘escavam cisternas dessecadas’, buracos da terra, os que bebem a água poluída do pantanal. Eles fogem da Igreja para não serem desmascarados e rejeitam o Espírito para não serem instruídos.²⁷¹

Embora santo Irineu tenha vivido no segundo século, estas suas colocações são fruto de uma mentalidade anterior e que permaneceu por longos séculos, sustentando uma identidade de Igreja possuidora de toda a verdade revelada, pois somente a ela foi entregue, conforme vimos acima. Dela, portanto, ninguém podia se afastar; a ela, ninguém podia

²⁶⁸ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Un Dios para hoy*, p. 3.

²⁶⁹ Cf. Ibid., p. 11. “Todos os povos que estavam fora do seu horizonte, praticamente eram considerados como imersos no erro, nas trevas e simplesmente destinados à condenação eterna. Tal mentalidade existiu entre os judeus e foi herdada pela Igreja, que chegou a plasmar o axioma teológico: “*Extra Ecclesiam nulla salus*”: fora da Igreja não há salvação” (LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 140).

²⁷⁰ Cf. PILOTTI, João. As ‘sementes do Verbo’ na teologia das religiões a partir do Vaticano II: do movimento ecumênico ao diálogo inter-religioso. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 31, n. 131, p. 125-150, mar. 2001, p. 132.

²⁷¹ SANTO IRINEU. In: GOMES, C. Folch. *Antologia dos santos padres*. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 124.

rejeitar, pois “*extra ecclesiam nulla salus*”. Trechos como estes eram dirigidos aos cristãos que apostasiavam e causavam divisões. Mas a extensão desta concepção de Igreja ia ‘além-fronteiras’, pois Orígenes também utilizou tal axioma, no intuito de conseguir novos adeptos para o cristianismo, entre os judeus²⁷². Os séculos posteriores também testemunharam tamanha posição, conforme a declaração do Concílio de Florença, em 1442:

Crê firmemente, confessa e prega [o Concílio] que ninguém dos que estão fora da Igreja Católica, não só os pagãos, mas também os judeus ou heréticos, bem como os cismáticos, podem vir a se tornar participantes da vida eterna; pelo contrário, irão para o fogo eterno, ‘que está preparado para o diabo e seus anjos’, a menos que antes do fim de sua vida forem agregados a esta [à Igreja] (DS 1351).²⁷³

Tendo como base esta compreensão, a atividade missionária desenvolvida era a de “*llevar a Dios al desierto de un mundo que nada sabía de Él o que, a lo sumo, tenía la vaga noticia “natural”*”²⁷⁴. Diante de um mundo totalmente carente de revelação, a missão consistiria literalmente na extensão atual e progressiva da revelação, pois as demais pessoas, culturas e religiões nada tinham a ver com ela. Enquanto a revelação cristã não lhes chegasse, estariam na carência total. Ao chegar a estes, agiria como algo vindo de fora, alheio por completo à sua realidade e à suas buscas²⁷⁵. Ainda em 1960, declarações feitas pelo *Congress on World Mission*, celebrado em Chicago causaram grande assombro e surpresa:

Nos anos transcorridos da guerra em diante, mais de um bilhão de almas passaram para a eternidade, e mais da metade delas foram para o tormento do fogo infernal, sem nem sequer ter ouvido falar de Jesus Cristo, quem foi e por que morreu na cruz do Calvário.²⁷⁶

Esta é uma afirmação que choca e causa repulsa, mas a necessidade do diálogo com o ser humano moderno e de uma postura diferente frente à realidade em constante mudança, vai levar a Igreja a um profundo *aggiornamento*, que se concretiza com a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965). Tal acontecimento ajudou a Igreja a superar a mentalidade

²⁷² Cf. PILOTTI, João. *Op. cit.*, p. 132.

²⁷³ Citado por TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Autocompreensão cristã*, p.13.

²⁷⁴ Id. *Un dios para hoy*, p. 11.

²⁷⁵ Id., *Repensar a revelação*, p. 308.

²⁷⁶ PERCY, J. O. *Facing the Unfinished Task: Messages Delivered at the Congresso n world mission*. Chicago, 1960, p. 9. Apud TORRES QUEIRUGA, *Autocompreensão cristã*, p. 23.

exclusivista e excludente, alimentada por longos séculos. Mesmo diante de tantas conquistas, ainda estamos muito longe do ideal, pois, segundo Torres Queiruga, “continua existindo muito dogmatismo e muito exclusivismo; demasiada resistência a uma revisão dos conceitos de revelação, e a um generoso diálogo das religiões”²⁷⁷. Como a razão de tanto exclusivismo parte da compreensão da ‘eleição’ e da sua fundamentação, ao longo dos séculos, o renomado autor tenta contribuir – além daquilo que foi alcançado no Vaticano II - a partir de duas ideias:

A primeira é a ‘presença real’ – salvadora e reveladora – de Deus no coração de toda a história dos homens, traduzida mais concretamente *nas religiões*. Isto deve eliminar pela raiz todo esquema subconsciente que tenda a manter a equação cristianismo/religiões = revelação/não-revelação. A segunda se refere ao fato de que a ‘eleição’ é uma *necessidade histórica* que não consiste em privilegiar para separar, e sim em ‘intensificar’ a uns *para chegar melhor a todos*. Aqui o esquema subconsciente a eliminar é o de ‘nós sim’/‘os outros não’, normalmente traduzido em ‘nós verdadeiros’/‘os outros falsos’.²⁷⁸

Estas duas formulações nos permitem considerar que há duas dimensões: crística e cristã²⁷⁹. A *dimensão crística* acena para as ‘sementes do Verbo’²⁸⁰ espalhadas, desde o princípio, no seio das culturas, tendo a religião como “seu coração”. Aí Deus sempre se revelou como plenificador, inspirando aos seres humanos as condições necessárias para perceberem sua presença e a conviverem fraternalmente. A *dimensão cristã*, por sua vez, traz como centralidade o evento Jesus Cristo e a vivência de seus ensinamentos pela comunidade dos seus seguidores e seguidoras. Esta não impõe limite à revelação divina, pelo contrário, é chave de compreensão de “outros caminhos” de revelação²⁸¹, conforme veremos.

²⁷⁷ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Crer de modo diverso* (artigo de uma página), citado anteriormente.

²⁷⁸ Id. *O diálogo das religiões*, p. 27. Diante da mentalidade de que havia salvação só em ou para Israel, muitos estrangeiros ajudaram Jesus a ampliar os horizontes da mensagem salvífica: “Atesta-o o encontro com o centurião para anunciar que muitas pessoas virão do Oriente e do Ocidente e serão admitidas no Reino (cf. Mt 8, 5-13). A parábola do banquete (Lc 14, 15-24) e a surpreendente profissão de fé que o evangelista Marcos coloca na boca do centurião, ao final do episódio da morte de Jesus na cruz, na qual ele exclama: ‘Verdadeiramente este homem era o Filho de Deus’ (Mc 15, 39); o encontro com os samaritanos e o Dom da ‘água viva’ (Jo 4, 1-42) também são casos emblemáticos da práxis de Jesus em relação àquelas pessoas que são de fora” (PILOTTI, João. As ‘sementes do Verbo’ na teologia das religiões a partir do Vaticano II, p. 129s).

²⁷⁹ Afirmação do professor Fr. KIPOY-POMBO, JK, no curso para missionários, oferecido pela Pontifícia Universidade Salesiana de Roma, no ano 2008. Encontramos referência também no teólogo Olegario Gonzalez de Cardedal, o qual fala da necessidade de relacionar uma cristologia joânica do Logos eterno, do Encarnado, junto a cristologia sinótica do Jesus terrestre. Ele acredita numa convergência entre metafísica e experiência crística (cf. CARDEDAL, Olegario Gonzalez de. *Jesús de Nazaret*, p 57s).

²⁸⁰ SÃO JUSTINO. O verbo e suas sementes. In: GOMES, C. Folch. *Antologia dos santos padres*, p 68.

²⁸¹ Volney J. Berkenbrock recorda que “a ação do Espírito que prepara e realiza a obra salvadora de Jesus Cristo, não se limita apenas à Igreja. Ele age na história de toda a humanidade”. Apoiando-se na *Segunda Relatio*, ele

2.4.2 Todas as religiões são verdadeiras e caminhos reais de salvação

A reflexão nos permite avançar, no reconhecimento da presença e ação de Deus no seio das religiões e, conseqüentemente, termos o devido respeito ao nos aproximarmos delas. A revelação de Deus nas religiões possui uma autonomia histórica. Assim sendo, não há uma relação de dependência entre cristianismo e as demais religiões, mas sim uma relação dialética. “Isso não significa que todas as religiões são igualmente reveladoras”²⁸². Também se tomarmos a tradição bíblica, perceberemos que muitos elementos são reveladores, mas outros não exercem este papel, pelo contrário, são ‘encobridores’. Assim como precisaram se purificar de muitas posturas para discernir a vontade de Deus, devem considerar que outras tradições religiosas, de diferentes modos, também o fazem²⁸³. Embora Deus, em seu amor, não faça acepção de pessoas, a recepção humana é inegavelmente desigual²⁸⁴.

O autor Torres Queiruga considera que há revelação em todas as religiões e, igualmente há salvação. Jesus oferece mais possibilidade do que Moisés, quanto à imagem de Deus. Mas não se pode negar que Moisés foi ‘salvador para os israelitas’. Não podemos nos julgar superiores a ninguém. Deus é amor incondicional a todas as pessoas, embora elas não percebam²⁸⁵. As ‘sementes do Verbo’ presentes em cada religião orientam as manifestações humanas para a verdadeira luz. Fora da Igreja, Deus também revela e realiza seus feitos salvíficos. Esta consciência vem sendo desenvolvida desde o Concílio Vaticano II, no reconhecimento da eficácia salvadora das outras religiões²⁸⁶. Na declaração *Nostra Aetate*, por exemplo, isso fica bem evidente: “Os seres humanos esperam, das diversas religiões, uma

afirma que “Este Espírito vivifica todas as culturas e religiões da humanidade e faz delas instrumentos de salvação e de vida. Não ouvir a voz do Espírito na história dos povos, não reconhecer sua presença nos sinais dos tempos é fechar-se à ação de Deus e pecar contra o Espírito Santo”. Este foi um dos documentos de preparação para a Conferência de Santo Domingo (BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p 55).

²⁸² HAIGHT, R. *Pluralist Christology as Orthodox*, em P. F. Knitter (ed.), *The Myth of Religious Superiority*, Mariknoll, New York 2005, 157. Apud TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar o pluralismo*, p. 113.

²⁸³ Esta afirmação encontra respaldo no pensamento do teólogo Luis Carlos Susin.

²⁸⁴ Cf. TORRES QUEIRUGA, A. *Repensar o pluralismo*, p. 113. Para esta afirmação, o autor toma como base a seguinte pesquisa: HICK, John. *On Grading Religions*: Religious Studies 17, 1981, p. 451-467.

²⁸⁵ Anotações durante uma conferência proferida pelo autor A. T. Queiruga, na Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana – ESTEF – entre os dias 19 e 21 de setembro de 2011, na cidade de Porto Alegre.

²⁸⁶ pois "as religiões têm valor próprio. Elas são mediação de salvação, por elas mesmas, para bilhões de pessoas. Os fiéis de outras religiões não alcançam a salvação apesar de suas religiões, mas antes nelas e mediante elas" (LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p 277).

resposta aos recônditos enigmas da condição humana” (NA 1) e, por isso, “A Igreja católica não rejeita nada que seja verdadeiro e santo nestas religiões.” (NA 2). O apelo a uma nova postura se verifica no decreto *Ad Gentes*: “Familiarizem-se com suas tradições nacionais e religiosas. Com alegria e respeito descubram as sementes do Verbo aí ocultas” (AG 11). Não será diferente na visão integradora da constituição *Lumen Gentium*: “(...) os que ainda não receberam o Evangelho se ordenam por diversos modos ao Povo de Deus” (LG, 16).

Para Torres Queiruga, a revelação de Deus não tem fronteiras, ou seja, Deus é livre para se revelar em outros espaços, porque justamente o seu amor é sem fronteiras²⁸⁷, “*por eso es preciso partir siempre del principio de que todas las religiones son verdaderas y que por lo mismo constituyen un camino real de salvación para los que honestamente las practican*”²⁸⁸. Não cabe pensar na imagem cruel de um pai egoísta que, gerando muitos filhos, preocupa-se só com os seus preferidos, rejeitando os outros. Sendo assim,

“Quando se examinam de perto as riquezas do budismo ou da tradição hinduísta, quando se admira a grandeza de Zaratustra e também, em tantos aspectos, a Mahoma, já não se pode continuar crendo, sem ferir o senso comum, que fora da Bíblia tudo são trevas ou que as outras práticas religiosas têm sua origem no diabo”.²⁸⁹

É vontade de Deus revelar-se nas e através das religiões para que seus bilhões de filhos e de filhas experimentem, na fé, seus constantes auxílios. Assim, todas as religiões são verdadeira e autêntica revelação, pois nelas se capta *realmente*, mesmo se inadequadamente, a presença de Deus, ou seja, os limites humanos e contextuais não impedem a revelação real. As religiões atestam que Ele se faz presente no coração humano e em todos os atos em que sua presença e ação são invocadas com sinceridade e temor devidos²⁹⁰.

²⁸⁷ Cabe aqui uma nota do nosso autor que encontrei no prefácio feito por ele no livro *Diálogo e Revelação*, do autor Roberlei Panasiewicz. Assim se expressa Torres Queiruga, em galego, sobre a necessidade do diálogo: “Para o cristianismo, como relixión que proclama ser Deus o *Abbá*, Pai/Nai de amor infinito sem fronteiras nin privilexios, esta urxencia común convertese em chamada ó núcleo da súa experiencia orixinaria” (PANASIEWICZ, Roberlei. *Diálogo e revelação*, p. 5).

²⁸⁸ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Um dios para hoy*, p. 12. “Também aqueles que não o conhecem e o procuram em símbolos e imagens, tentando encontrá-lo através da prática das suas religiões, realizam a salvação através da entrega ao Mistério Absoluto, tornado concreto na doação aos irmãos, praticando a fraternidade e o amor para com seu semelhante” (REHBEIN, Franziska C. *Op. cit.*, p. 151).

²⁸⁹ TORRES QUEIRUGA, A. *O diálogo das religiões*, p. 16s.

²⁹⁰ Cf. Id. *Repensar a revelação*, p. 452s.

3 REVELAÇÃO CRISTÃ E CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS NO CONTEXTO DA PLURALIDADE RELIGIOSA

Após termos estudado alguns aspectos da rica experiência religiosa das culturas afro-brasileiras e termos refletido, com o teólogo A. Torres Queiruga, a forma ilimitada da revelação divina, que tem em Jesus de Nazaré a sua máxima expressão, a nossa atenção se volta agora para o encontro desta revelação cristã com as culturas e, em especial, as culturas afro-brasileiras, com seus avanços e desafios, sempre numa perspectiva dialética. A análise descritiva de algumas tradições religiosas afro-brasileiras nos possibilitou a percepção da grande riqueza teológico-cultural da qual são portadoras. Por serem reservatórios de importantes valores do povo negro e espaço de experiências comunitárias significativas para tantas pessoas, podem ser consideradas como a “alma” das culturas afro-brasileiras. Essas culturas, possuidoras de uma rica experiência religiosa, em sua origem, na África, viram-se invadidas e desrespeitadas em sua identidade mais profunda. O primeiro contato, então, que as culturas negras tiveram com a revelação cristã foi dramático, marcado pela imposição de códigos culturais europeus alheios à sua realidade. Deste encontro, surgem algumas formas de resistência, mas também novas descobertas e ressignificações.

Os afro-brasileiros, mesmo tendo que assumir as práticas cristãs, na marra, foram percebendo que havia muita convergência entre aquilo que traziam como herança religioso-cultural e o sentido da mensagem cristã, no contexto em que estavam vivendo. Procuravam e procuram viver a sua fé cristã com seu jeito próprio, caracterizado “pela expressividade corporal, o enraizamento familiar e o sentido de Deus” (DAp 56), contribuindo na dinamicidade e comprometimento da Igreja, em seu processo evangelizador e em sua reflexão teológico-pastoral. Nesse sentido, a partir do apelo dos bispos em Santo Domingo, é compromisso cristão a busca de ocasiões de diálogo com as religiões afro-brasileiras, atentos em descobrir nelas as ‘sementes do verbo’ (cf. SD 138). Esta decisão traduz uma postura amadurecida do cristianismo católico, que reconhece facetas da revelação divina nas diversas culturas e religiões. A verdadeira identidade cristã é aberta à alteridade e reconhece a diferença, não como ameaça, mas como parte da riqueza do reino de Deus. A necessidade do diálogo com as demais denominações religiosas surge, portanto, da consciência de busca e de acolhida mútuas do Mistério comum. Deus não se deixa prender nos limites de nenhuma cultura ou religião, pois é livre, ama e se dá generosamente a todos e todas.

3.1 “IDE A TODOS OS POVOS!” - O CHOQUE DE RELIGIOSIDADES

A revelação cristã nos fala de um Deus apaixonado pelo ser humano e que levou até às últimas consequências o envolvimento com a nossa realidade concreta. Diante do particularismo judaico que limitava o alcance da revelação e salvação somente aos “eleitos”, Jesus traz uma mensagem de dimensões universais²⁹¹, revelando que Deus é um Pai bom, que ama a todos como filhos e filhas. O cristianismo herdou esta boa notícia, com a responsabilidade de comunicá-la a todas as pessoas, conforme o desejo do próprio Jesus que, após sua ressurreição, envia seus seguidores, dizendo: “Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura” (Mc 16, 15). Assim sendo, “a particularidade humana de Jesus, situada num país, num tempo e numa cultura, se oferece a partir de então na presença universal – sem limite algum de espaço e de tempo – do Ressuscitado”²⁹².

O mandato missionário de Jesus “Ide por todo o mundo...” significa ir a todas as pessoas, culturas e, principalmente, às religiões, pois “não há cultura sem religião”²⁹³. Como Deus também se revela para além dos espaços cristãos²⁹⁴, a chegada do cristianismo, nesses “lugares teológicos”, deve ter como meta estabelecer um intercâmbio de dons, um diálogo fraterno, pois o mesmo Espírito que acompanhou Jesus em sua missão, “vivifica todas as culturas e religiões da humanidade e faz delas instrumentos de salvação e de vida. Não ouvir a voz do Espírito na história dos povos, não reconhecer sua presença nos sinais dos tempos é fechar-se à ação de Deus e pecar contra o Espírito Santo”²⁹⁵.

O contexto das culturas é, então, um terreno fértil, onde já se encontra o reino de Deus em ação, conforme bem expressa o papa Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi*: “O reino que o

²⁹¹ “Por isso o revelado em Jesus está destinado a todos sem restrição e, de algum modo, se transforma em uma autêntica ‘estratégia do amor’ pela qual essa plenitude pode alcançar mais rápida, fácil e plenamente a todos os povos” (TORRES QUEIRUGA, *Repensar a revelação*, p. 453).

²⁹² *Ibid.*, p. 313.

²⁹³ BRIGHENTI, Agenor. *A Igreja perplexa: a novas perguntas, novas respostas*, p. 90

²⁹⁴ “A ação do Espírito que prepara e realiza a obra salvadora de Jesus Cristo, não se limita apenas à Igreja. Ele age na história de toda a humanidade” (BERKENBROCK, Volney José. *A experiência dos Orixás*, p 55).

²⁹⁵ *Segunda relatio*. Apud BERKENBROCK, Volney José. *A experiência dos Orixás*, p. 169.

Evangelho anuncia é vivido por pessoas profundamente ligadas a uma determinada cultura, e a edificação do reino não pode deixar de servir-se de elementos da civilização e das culturas humanas” (EN 20). Em outras palavras, a evangelização eficaz, leva muito a sério o fato de que nas culturas habitam as “sementes do Verbo”, fecundadas permanentemente pelo Espírito, como bem afirmou Santo Domingo: “A ação de Deus, através do seu Espírito, dá-se permanentemente no interior de todas as culturas. Na plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho Jesus Cristo, que assumiu as condições sociais e culturais dos povos” (SD 243). Deus se revela nas culturas com todo o seu amor e providência, aprovando as ações que prolongam suas intenções e aprofundam o intercâmbio de dons. Sobre isso, afirma Torres Queiruga:

A cultura prolonga os autênticos dinamismos da criação, sobretudo no amor e no serviço à justiça – ‘porque tive fome e me destes de comer...’ – também com ela se pode e se deve estabelecer um diálogo fraterno de oferecimento e recepção: de anúncio do valor humano do Evangelho e de acolhida dos valores evangélicos da ‘profecia externa’.²⁹⁶

Como se percebe, no encontro com as culturas, faz-se necessário uma aproximação respeitosa que anuncia, mas que também acolhe. Esta experiência traduz uma postura amadurecida de quem se identifica com o próprio Jesus Cristo, que não rejeitou ninguém que veio ao seu encontro e que teve uma atitude de amor e acolhida para com todos e todas que ele encontrou²⁹⁷. A revelação cristã chega aos povos e culturas através dos seguidores e seguidoras de Jesus, que são pessoas limitadas e, por isso mesmo, carregam um grande “tesouro em vasos de barro”. O envio missionário de Jesus, portanto, não pode ser entendido como uma ordem para “ganhar” pessoas para a instituição cristã, mas sim como um compromisso dos discípulos e discípulas de Jesus em testemunhar e anunciar a sua boa nova. A ordem de Jesus não foi a de converter o outro a todo custo²⁹⁸. Esta postura não se refere somente à cultura, mas se estende também – e principalmente - à religião:

(...) a religião tem que ser respeitada, pois não se trata de apagar nenhuma presença divina, mas de enriquecê-la mediante o oferecimento – ‘enxerto’ – de aspectos que, acolhidos, podem ajuda-la em seu avanço até uma melhor acolhida do Mistério comum, ao mesmo tempo em que também ela oferece sua própria riqueza.²⁹⁹

²⁹⁶ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 455.

²⁹⁷ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 323.

²⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 312.

²⁹⁹ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 455.

Tanto a cultura quanto a religião merecem ser reconhecidos como alteridade e diferença, que tem muito a oferecer e não somente a receber. Se isso fosse levado em conta no processo evangelizador, desde os primórdios, certamente o encontro com as culturas religiosas negras teria sido bem diferente. O choque não foi somente cultural, mas também religioso, impondo aos nativos uma prática alheia à sua realidade, negando-lhes o direito de adesão por plena liberdade. Em nome da fé, muitos códigos culturais foram transmitidos, muitos princípios fundamentais foram desrespeitados. Alguns aspectos entre as duas instâncias encontraram correspondências, mas por causa de algumas divergências, logo o preconceito se fez sentir:

Para africanos e europeus, havia dois mundos: o dos ‘vivos’ e o dos ‘mortos’. Este último era habitado pelas almas dos que morriam e por espíritos (...) O conhecimento sobre esse ‘outro mundo dos mortos’ dava-se por meio de revelações. Dessa forma, africanos e europeus reconheceram a ideia de revelação como parte da religião do outro, embora, em alguns momentos, tiveram dificuldade em aceita-las. Por exemplo, as revelações africanas aconteciam por meio de sonhos, presságios, adivinhações, visões e possessões mediúnicas, e por isso os europeus acreditavam na sua origem diabólica.³⁰⁰

Percebe-se o quanto a visão limitada da revelação vai impondo limites também à forma de Deus se revelar. Esse tipo de postura foi a “marca registrada” da chamada Primeira Evangelização, obrigando muitos negros e negras a receberem o batismo como único modo de adquirirem “alma” e garantirem sua salvação. Assim sendo, uma vez purificados de “suas crenças diabólicas”, podiam ser embarcados nos navios rumo a “Terra de Santa Cruz”, “Terra da Promissão”. Por sorte, muitos mantiveram a fé cristã e a prática católica. Inicialmente, esta experiência se deu de forma sincrética, desembocando, posteriormente, na dupla militância religiosa ou dupla pertença, por entenderem que não havia oposição entre o que as suas tradições religiosas de origem ensinavam e os elementos fundamentais da fé cristã³⁰¹. Mas é preciso reconhecer, como veremos, que a presença do negro e da negra, vivendo sua fé, sempre marcou de modo significativo a história da Igreja, ajudando-a a viver aquilo que pregava.

³⁰⁰ MATTOS, Regiane Augusto de. *História e cultura afro-brasileira*, p. 84.

³⁰¹ Cf. SILVA, Antonio Aparecido da. *APNs: presença negra na Igreja*. In: ATABAQUE-ASETT. *Agentes de pastoral negros: conscientização-organização, fé e luta*. 10 anos: 1983-1993, p. 12.

3.2 A REVELAÇÃO CRISTÃ E AS CULTURAS RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS: DA IMPOSIÇÃO À VIVÊNCIA

Como vimos, negros e negras tiveram que aceitar o batismo na marra, antes de embarcar nos navios negreiros. Os que sobreviveram à penosa viagem, em solo brasileiro, puderam comprovar o gosto amargo do “tornar-se cristão”: viver sem liberdade, ter sua identidade e cultura negadas, e ainda por cima, ter que rejeitar toda espécie de “idolatria”, ou seja, deviam rejeitar tudo aquilo que estivesse ligado às tradições religiosas africanas, principalmente, o respeito para com os Antepassados³⁰². Negros e negras tinham diante de si, de um lado, a experiência religiosa dos seus Antepassados fundamentada na vida, e, do outro, dogmas e práticas religiosas cristãs, às quais deviam seguir, deixando de lado aquilo que lhes pertencia enquanto herança e razão de viver. Naquele processo de evangelização, passa a ser mais importante a cultura e os costumes europeus do que a própria mensagem cristã.

Em meio à colonização, escravidão e tanto sofrimento, não faltou o resgate das confrarias e irmandades, contribuindo para salvaguardar a fé e valores do povo negro³⁰³. Conseguiram reproduzir aquilo que acontecia na África, estabelecendo um parentesco comunitário-místico à semelhança da linhagem africana³⁰⁴. Elas serviram “de veículo de transmissão de diversas tradições africanas, que se conservaram pela frequência de cantos, pela conservação da língua e de outras razões semelhantes”³⁰⁵. Esse processo implicou tanto num grande resgate cultural quanto num reencontro com o sentido da existência, pois assim era possível voltar a homenagear os *Orixás* e ancestrais. Comprovadamente, segundo R. Bastide, “em toda parte onde existiam confrarias de negros e negras, a religião africana subsistiu, mas essas religiões africanas desapareceram nos países em que a Igreja proibiu as confrarias de se reunirem fora da Igreja para danças”³⁰⁶.

³⁰² "A partir da Bíblia, percebe-se que até mesmo os judeus, em sua tradição cultural e religiosa, não eram tão diferentes de nossos antepassados africanos. Eles praticavam a circuncisão, e o próprio Jesus foi circuncidado. E ainda, o povo bíblico tinha grande respeito por seus antepassados, como os patriarcas: Abraão, Isaac e Jacó. O próprio Jesus, quando subiu ao monte Tabor para orar, juntamente com os discípulos Pedro, Tiago e João, teria deixado um exemplo de respeito pelos antepassados ao referir-se a Moisés e Elias" (ANDRADE, E. L. *Existe um pensar teológico negro?* in SILVA A. A. *Op. cit.*, p. 81; Cf. também Mt 17, 1-9; Mc 9, 2-9; Lc 9, 28-36).

³⁰³ Cf. SILVA, Marcos Rodrigues da. Emergência da consciência de ser negro/negra na pastoral. In: ATABAQUE-ASETT. *Op. cit.*, p. 7.

³⁰⁴ Cf. REHBEIN, Franziska C., *Op. cit.*, p. 72.

³⁰⁵ SCARANO J. Apud CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, 111.

³⁰⁶ BASTIDE, Roger. Apud CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, 111.

Os senhores de escravo e os ministros ordenados da Igreja, na época, não sabiam da existência destas confrarias ou irmandades, reunindo-se e consolidando-se. Impuseram aos escravos o catolicismo português e não lhes era dada a possibilidade de participar ativamente das práticas católicas, como: entrar nas igrejas no momento da missa³⁰⁷, integrar-se às mesmas irmandades dos brancos³⁰⁸, etc. Por outro lado, era preciso integrá-los, de alguma forma, às práticas cristãs, na tentativa de combater as suas “práticas religiosas idolátricas”, segundo a visão preconceituosa. Por isso é que as ordens religiosas começaram a incentivar a devoção a santos negros e a organizar os escravos negros em confrarias dedicadas a estes santos³⁰⁹. Ora, esta segregação à qual eram submetidos permitiu aos negros realizar suas próprias descobertas da mensagem cristã e posterior reorganização de suas práticas religiosas.

Entre as confrarias tradicionais destinadas aos escravos merece destaque a confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Esta confraria pertencia aos dominicanos e já existia em Portugal, desde o século XV. Esta, tanto em Portugal como no contexto brasileiro, sempre foi a preferida dos negros que, já em 1715, fazia constar, em seus registros, trinta anos de funcionamento³¹⁰. Ainda em Portugal, a referida Irmandade já havia sofrido divisão, realizando uma vergonhosa segregação: Irmandade para brancos e Irmandade para homens pretos. No Brasil, a situação foi ainda pior³¹¹.

Impedidos de frequentar as igrejas dos senhores, os confrades resolveram construir suas próprias igrejas, pelo Brasil a fora, contribuindo na difusão da devoção a Nossa Senhora. Esta segregação contribuiu também para resgatarem os elementos de suas culturas e religiosidade. De forma clandestina e sincrética desenvolviam seus rituais mesclados a práticas católicas, dos quais resultaram festas como as do reisado³¹², das congadas e dos

³⁰⁷ Ficavam do lado de fora da igreja ou o padre tinha que rezar outra missa só para eles.

³⁰⁸ Cf. BASTIDE, R. *Op. cit.*, p. 158.

³⁰⁹ Cf. CINTRA, R. *Op. cit.*, p. 109. Ele coloca ainda: "Entre os santos que, segundo a hagiografia popular, eram negros ou pardos, começaram, desde o primeiro século da escravidão, a serem invocados e tidos como patronos: São Benedito, Santa Efigênia, Santo Antônio de Catagerona, São Gonçalo, Santo Onofre, Santo Elesbão, etc".

³¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 110.

³¹¹ “um sermão de A. Vieira, no início do século XVII, atesta a divisão da confraria do Rosário, única no início da Bahia, em três confrarias diferentes: a dos brancos, a dos pretos e a dos moços pardos' também chamada de Guadalupe” (*Ibid.*, p. 111).

³¹² “A festa era preparada com antecedência. Nos domingos e dias santos, os membros da confraria pediam esmolas tanto aos negros como aos brancos para as despesas da cerimônia. Demais, era um costume bastante

maracatus. Aí conservaram os seus reis e rainhas, indicados pelos confrades, dando-lhes o respeito e tributos devidos. Os cultos diversos realizados pelos negros eram tidos como práticas de magia ou de feitiçaria, chegando a serem perseguidos pela Inquisição³¹³.

A persistência das perseguições não impediu o funcionamento destas confrarias e suas práticas. Tais experiências de fé eram expressão de resistência e unidade, conforme o teólogo negro J. G. da Rocha: “Os cultos praticados pelos negros constituíam em elementos unificadores e congregadores da resistência, pois eram lugares privilegiados de comunicação com os ancestrais”³¹⁴. Por outro lado, faziam surgir, a partir da experiência com a mensagem cristã, um novo jeito de viver o cristianismo, diferente do que lhes foi transmitido. Segundo o teólogo A. A. da Silva, “muitas vezes, pastoralmente, insistiu-se numa figura de Jesus Cristo melancólica, excessivamente doce, que acabava por impingir à Comunidade Negra atitudes de conformação com sua situação de escravidão”³¹⁵. Mas, como a experiência de Deus que cultivavam na África era outra³¹⁶, logo perceberam a singularidade de Jesus, a sua “mística divino-humana”, a sua solidariedade com os pobres e o seu projeto de libertação-salvação³¹⁷.

comum e toda confraria, de brancos ou de pretos, fazia o mesmo. A coroação do soberano tinha lugar na igreja. Um longo cortejo acompanhava o rei e a rainha com seus secretários e sua corte até a capela em meio a cantos e danças; depois, o vigário sagrava aquele que a confraria escolhera, colocando sobre sua cabeça uma coroa de papelão dourado (...) a princípio, é provável que os príncipes escolhidos fossem antigos reis negros trazidos em escravidão e que continuavam a receber homenagens de seus súditos” (Ibid., p. 174).

³¹³ Cf. CINTRA, R. *Op. cit.*, p. 110-112: na página 112 ele descreve: “O Santo Ofício foi, sem dúvida, o primeiro a detectar a prática dos cultos pagãos entre os escravos africanos, conforme documento de 1780, em Pernambuco, que relata um desentendimento havido entre o 'ouvidor eclesiástico' do Santo Ofício e o governo de Pernambuco acerca das festas e folguedos dos escravos, que o governador reputava serem danças profanas ou folclóricas, mas que o ouvidor tachava de práticas clandestinas heterodoxas. Um outro documento anterior mostra a Inquisição da Bahia investigando acerca de um velho negro do Convento de São Francisco, acusado de feitiçaria”.

³¹⁴ ROCHA, J. G., *Op. cit.*, p. 70.

³¹⁵ SILVA, Antônio Aparecido da. Jesus Cristo, luz e libertador do povo afro-americano. In: SILVA, Antônio Aparecido da. *Op. cit.*, p. 38. Segundo o teólogo L. C. Susin, a questão melancólica estava ligada ao barroco português, que enfatizava o sofrimento de Jesus.

³¹⁶ “É ilustrativa a atitude daquela escrava que, após receber as lições de catequese da sua senhora, concluiu: 'o meu Deus da tradição africana é mais Deus do que o seu Deus. Porque o meu Deus mantém todos livres, mas o seu Deus permite que alguns sejam senhores e outros escravos’” (Ibid., p.38).

³¹⁷ Cf. Ibid., p. 38

3.3 O SINCRETISMO AFRO-BRASILEIRO

O sincretismo é caracterizado pela interação cultural e pela transformação simbólica, presentes nas civilizações de todos os tempos. A partir deste processo, vão se formando novas identidades religiosas. Assim aconteceu com as culturas religiosas negras, que tendo experimentado diversos processos sincréticos na África, assimilaram no Brasil, práticas cristãs, indígenas e espíritas, possibilitando novas identidades religiosas com diferentes fases e direções.

3.3.1 O Sincretismo como processo de formação de identidade religiosa

Genericamente, a palavra sincretismo é usada para “descrever a formação de uma identidade religiosa”³¹⁸, resultado do encontro e interação cultural e religiosa. Tal experiência ocorreu com muita intensidade no período da colonização, mas suas raízes vêm de muito longe. O autor R. J. Schreiter observa que desde os primórdios do cristianismo, já havia experiência sincrética, levando em conta os elementos judaicos, gregos, romanos, a divergência das formas históricas nas liturgias entre Oriente e Ocidente, e as regras morais, apesar de terem Escrituras e profissão de fé comuns (em grande parte)³¹⁹. O fator decisivo aqui é a assimilação cultural e religiosa em cada local. O autor James C. Russell, citado por Schreiter, em seus estudos sobre o cristianismo medieval, relaciona o sincretismo com interação cultural e a formação da identidade religiosa³²⁰. A hipótese que ele levanta é que

“A visão de mundo das religiões indo-europeia, grega, romana e germânica era essencialmente centrada no povo e, portanto, ‘concordante com o mundo’, ao passo que a visão de mundo das religiões de mistérios orientais e do cristianismo primitivo era essencialmente soteriológica e escatológica e, daí, ‘discordante do mundo’”³²¹.

³¹⁸ SCHREITER, Robert J. *A nova catolicidade*, p. 71.

³¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 73. Inclusive ele chega a afirmar que “para compreendermos o sincretismo contemporâneo, portanto, mesmo uma breve olhada para o passado nos fará ver que a interação cultural e a transformação simbólica sempre ocorreram” (p. 76).

³²⁰ Cf. RUSSELL, James C. *The Germanization of Early Medieval Christianity: A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, Nova York, Oxford University Press, 1994. Apud SCHREITER, R. J. *Op. cit.*, p. 73.

³²¹ *Ibid.*, p. 73.

Assim sendo, o cristianismo, difundindo-se no mediterrâneo, não teve que acomodar a sua visão de mundo ao sistema que concordava com o mundo – neste caso, o Império Romano - tornando-se assim uma proposta atraente para todos os considerados fora do mundo, porque eram excluídos do sistema por não possuírem participação plena: não cidadãos, mulheres ricas, escravos libertos e imigrantes de fora do Império. O cristianismo prometia o que a sociedade lhes negava: participação plena, que incluía salvação no outro mundo. Portanto, aqui o cristianismo não precisou mudar significativamente seus códigos³²².

Quando o cristianismo se move para o norte germânico da Europa, adota uma política de acomodação a esta sociedade, deixando-se transformar por ela. Segundo Schreiter, este cristianismo transformado, a partir do século X, volta à Itália, tornando-se padrão cultural em Roma. Algumas práticas desta sociedade vão sendo introduzidas nos rituais cristãos, dando importância a certos elementos e símbolos que antes não faziam parte do rol devocional³²³. Assim sendo, “um padrão bastante reconhecível de religião popular estava se tornando parte do cristianismo europeu”³²⁴. Sem dúvida alguma, houve uma sensível e inevitável assimilação de práticas culturais e religiosas destas regiões com as quais o cristianismo foi mantendo contato, sem oferecer muita resistência, fazendo nascer desta longa experiência, uma “nova identidade” de cristianismo.

Tomando apenas esse único exemplo, de uma forma de cristianismo que dominou o Ocidente até a Reforma e que sobrevive na religião popular exportada da península Ibérica para a América Latina no século XV, percebe-se, de um ponto de vista semiótico, o que acontece quando a mensagem do cristianismo é transmitida por meio de um código cultural diferente – nesse caso, um código de concordância com o mundo (...) O cristianismo que emerge parece desviado de sua linhagem mediterrânea³²⁵.

³²² Cf. SCHREITER, Robert J. *Op. cit.*, p. 74

³²³ Cf. *Ibid.*, p. 74. Na mesma página, o autor continua: “Uma crescente distância entre o altar e o povo, surge o ciclo do Natal que parecia rivalizar com o ciclo pascal, mais atenção foi dada a objetos (a cruz, relíquias), a Maria e aos santos; missas votivas particulares foram introduzidas; a reza de mãos entrelaçadas, a postura de um vassalo diante do senhor, substituiu a postura *orans* tradicional”.

³²⁴ *Ibid.*, p. 74s.

³²⁵ *Ibid.*, p. 75.

Como se vê, a essência do problema do sincretismo é a transmissão da mensagem cristã por meio de diferentes códigos culturais. Portanto, é com este cristianismo “mesclado”, sincrético que as tradições culturais e religiosas negras e indígenas da América Latina e, especialmente do Brasil, entrarão em contato. Assim como não existe um cristianismo puro, não existe também apenas uma forma de sincretismo, enquanto “formação de identidade religiosa”. O autor R. J. Schreiter, em seus estudos sobre a formação da identidade religiosa, examina três tipos: formação *por hibridismo*³²⁶, que se refere à mistura de culturas e línguas de povos diferentes³²⁷; *por hierarquia*, quando a liderança eclesial ou a sua elite cultural tenta mover em uma determinada direção, a mistura cultural e religiosa ocorrida³²⁸; e *por resistência*, que se trata de um encontro cultural e, conseqüentemente, religioso, no qual o poder desempenha um papel determinante, tornando o encontro invasivo, desigual e violento. Em decorrência disso, a reação natural é a resistência. “A resistência pode assumir a forma de total recusa em participar ou, se a participação for forçada, de afastamento o mais depressa possível”³²⁹. Desde a época colonial, o encontro do cristianismo com as culturas negras apresentou características semelhantes, conforme veremos a seguir.

3.3.2 O sincretismo religioso afro-brasileiro e suas diversas direções

No encontro entre cristianismo e culturas negras, marcado pela imposição e dominação, a resistência foi uma reação natural. Neste caso, a mesma se deu através da execução de práticas cristãs, como na veneração dos santos ou na celebração de festas, mas dirigindo também devoção aos *Orixás* ou aos espíritos dos Antepassados. Diversas foram as

³²⁶ “O Hibridismo resulta da remoção de uma fronteira entre duas entidades (culturais ou religiosas) e da redefinição de uma nova fronteira. Isso também foi chamado de ‘crioulização’, um híbrido de língua e cultura dos escravos africanos e do Novo Mundo europeu” (SCHREITER, Robert J. *Op. cit.*, p. 83)

³²⁷ Seis tipos de misturas que hoje são chamados de hibridismo: “Quanto aos fenômenos sincréticos: 1) onde o cristianismo e outra tradição se unem para formar uma nova realidade, com a outra tradição fornecendo a estrutura básica; (2) onde o cristianismo fornece a estrutura para o sistema sincrético, mas é reinterpretado e remoldado de modo substancial, independentemente de qualquer diálogo com o cristianismo estabelecido; 3) onde elementos selecionados do cristianismo são incorporados a outro sistema (...) Quanto aos sistemas religiosos duais: No primeiro grupo, o cristianismo e a outra tradição são percebidos como duas tradições religiosas distintas e ambas são praticadas lado a lado. No segundo grupo, o cristianismo é predominante, com alguma seleção de elementos de uma segunda tradição, que é, assim mesmo, praticada separadamente do cristianismo. No terceiro grupo, o que constitui religião em cada um dos sistemas torna-se problemático, pois os cristãos procuram permanecer fiéis tanto ao cristianismo quanto à sua identidade nacional”.84 .

³²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 87. Isso acontece através da tolerância, da assimilação hierárquica e da legislação.

³²⁹ *Ibid.*, 82. Dois exemplos ilustrativos são os *Pueblo* da República Dominicana e os *Q’eqchi’* da Guatemala.

formas de resistências, resultando “em identidades religiosas que continuam a remoldar-se em novas situações de conflito. Não é simplesmente um retorno ‘à moda antiga’. As velhas tradições são reinterpretadas à luz do presente”³³⁰. No Brasil, isso acontecia, na maioria das vezes, na frente das igrejas e nas senzalas, sem que os senhores notassem a simulação realizada por negros e negras, conforme relata R. Cintra:

Cantos e danças eram permitidos pelos patrões, que assim queriam suavizar os duros trabalhos dos escravos. Para os portugueses era difícil distinguir os cantos profanos dos cantos sacros. Assim, realizavam-se verdadeiras cerimônias religiosas sob o disfarce de folguedos ou divertimentos festivos.³³¹

A negros e negras, era proibida a participação nas irmandades e confrarias dos santos católicos, provenientes de Portugal; sendo assim, passaram a formar suas próprias confrarias e irmandades³³². É justamente no seio destas, que sobreviveram os cultos aos *Orixás* e Antepassados - *Eguns*. A Igreja demorou muito para perceber que se tratava de religiões. Quando começaram as perseguições³³³, negros e negras passaram a confundir seus senhores, homenageando, de forma simulada, o santo que trazia características semelhantes à do *Orixá* celebrado ou vice-versa. Para tanto, no interior do nicho do santo colocavam símbolos de suas religiões. Nasce assim, a prática do sincretismo afro-brasileiro³³⁴.

³³⁰ Cf. SCHREITER, Robert J. *Op. cit.*, p. 82.

³³¹ CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 38. O testemunho mais antigo que se tem sobre estas práticas é de um certo Zacharias Wagner, que viveu no Brasil no tempo da ocupação holandesa, entre 1634 e 1641. Segundo ele, “Quando os escravos têm executado, durante a semana inteira, a sua penosíssima tarefa, lhes é concedido o domingo como melhor lhes apraz; de ordinário se reúnem em certos lugares e, ao som de pífanos e tambores, levam todo o dia a dançar desordenadamente entre si, homens e mulheres, crianças e velhos, em meio a freqüentes libações (...) a ponto de muitas vezes não se reconhecerem, tão surdos e ébrios ficam (CARVALHO, Alfredo de. *O zoobiblion de Zacharias Wagner*. R. I. A. H. G. de Pernambuco, XI, p. 181-95. Apud. BASTIDE, Roger. *Op. cit.* p. 192).

³³² Nestas confrarias, resgatava-se também as realezas nacionais e as chefias tribais. Estas lideranças, chamadas de reis, eram eleitos pelos membros da confraria e atuavam como mediadora entre os senhores brancos e os escravos. A cerimônia da coroação dos reis era feita em frente a igreja com muitos cantos, danças e vestimentas para a ocasião. Os reisados, congadas e maracatus são sobrevivência destas festas, uma mescla do religioso com o profano (cf. HEHBEIN, Franzisca C., p. 82).

³³³ “Durante o Estado Novo no Brasil - a partir de 1930 - essas manifestações começaram a ser perseguidas, julgadas como sendo contra a moral pública, sobretudo porque faziam sacrifícios de animais” (PIRES, José Maria. *Op. cit.*, p. 24; Cf. CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 38).

³³⁴ Cf. REHBEIN, Franziska C. *Op. cit.*, p. 84.

O sincretismo, enquanto processo de resolução de conflito cultural-religioso, abrange duas fases: a de “acomodação” e a de “assimilação”. Na “acomodação” havia uma simulação, em que os negros, querendo enganar os senhores e proteger-se da perseguição policial, homenageavam seus Orixás através dos santos católicos. Nesta fase havia apenas uma justaposição externa dos santos aos Orixás e não se sabe até que ponto se deu este processo sem interferir no sistema africano. Certamente houve influência dos dois lados. Na “assimilação” há uma transformação interior, de cunho mais profundo. Esta foi acontecendo inconscientemente, através de mecanismos de imitação, comunicação e sugestão³³⁵. “Uma tríplice analogia e correspondência aparente entre cristianismo e religião nagô contribuiu para essa mútua influência e facilitou a entrada do catolicismo na crença dos escravos, bem como sua reinterpretação em termos africanos”³³⁶.

Os escravos de origem *yorubá*, nas catequeses que recebiam, perceberam no Deus católico um Ser Supremo, que era de tal forma transcendente que, para se relacionar com ele era preciso intermediários: Jesus Cristo, a Virgem Maria e os inúmeros santos. Em termos de cosmovisão *yorubá*, isto ficou claro: *Olorum*, um Deus distante, afastado dos afazeres humanos e dos assuntos deste mundo, tendo os *Orixás* como intermediários e intercessores entre os seres humanos e Deus. Quanto ao aspecto ‘funcional’ dos santos, também aqui encontraram semelhança: santos invocados para curar alguma doença, para casar alguém, para encontrar objetos perdidos, para proteger alguém na execução do seu trabalho, para ser padroeiro de uma comunidade, etc. Em sua experiência religiosa, tal compreensão correspondia à função exercida pelos *Orixás*, responsáveis por determinados setores da natureza ou protetores de certas atividades como a do caçador, do ferreiro e outros³³⁷.

A partir daí, constata-se que o sincretismo vai acontecendo em diversas direções. As religiões que na África tinham mais proximidade, no Brasil, acabaram se fundindo. Na relação com o cristianismo foram assimilando santos católicos e, atualmente, se pode perceber muitas estátuas de santos católicos nos altares e terreiros afro-brasileiros.

³³⁵ Cf. REHBEIN, Franziska C. *Op. cit.*, p. 85.

³³⁶ *Ibid.*, 85.

³³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 85s; cf. também CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 35.

A presença destas estátuas não é mais, no entanto, apenas uma estratégia de sobrevivência, como no tempo da escravidão, onde os escravos dançavam perante as estátuas católicas para assim escapar da proibição de praticar suas religiões. Os santos católicos foram ligados com os Orixás. O culto aos santos da piedade popular reflete-se de forma muito forte no culto aos Orixás e vice-versa.³³⁸

Outra direção do sincretismo foi a acolhida dos negros fugidios nas tribos indígenas. A miscigenação ocorreu e também o sincretismo religioso, tanto nas religiões afro-brasileiras quanto nas religiões indígenas. Um exemplo disso são as tradições religiosas do norte do país. Outra direção foi a influência do espiritismo em praticamente todas estas religiões, de forma ora mais evidente, ora mais velada³³⁹. Neste processo, não somente as religiões africanas foram influenciadas, mas também o catolicismo recebeu elementos vindos destas religiões. Só que estas influências ocorreram mais no âmbito individual que institucional:

Elas tem início já na educação dos filhos dos senhores de escravos. A mãe-preta certamente não contava história de ninar para os filhos do senhor sobre os anjos da guarda. É mais provável que contava história do marinheiro Calunga que casara com a rainha do mar. Os filhos dos senhores brancos cresciam em contato com os negros e foram inclusive por estes em parte educados.³⁴⁰

Toda esta realidade refere-se sempre a uma forma de resistência à situação opressora e tentativa de resgate daquilo que era mais precioso aos descendentes de africanos no Brasil: a homenagem aos Antepassados com os quais se sentiam bastante unidos. A força que estas religiões possuem, faz com que independam do sincretismo para sobreviver. Por outro lado, fazem questão de possuir uma certa ligação com a Igreja Católica e até há um incentivo expresso da liderança religiosa para que seu iniciado seja católico e participe ativamente³⁴¹.

³³⁸ BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 114.

³³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 114s.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 118.

³⁴¹ "Jamais encontraremos um babalorixá ou uma yalorixá, sacerdote ou sacerdotisa, respectivamente, dos cultos religiosos nagô, afirmando que fora das suas religiões não há salvação, como fizeram setores cristãos pela disputa religiosa. Ao contrário, com muita tranquilidade, os líderes religiosos das religiões afro-americanas valorizam as práticas cristãs, sobretudo católicas e recomendam aos fiéis a prática dos sacramentos, o seguimento de Jesus Cristo e o culto filial a Nossa Senhora" (SILVA, Antônio Aparecido da. *Jesus Cristo, luz e libertador do povo afro-americano* in SILVA, Antônio Aparecido da., *op. cit.*, p. 49).

3.4 CONTRIBUIÇÕES DA TEOLOGIA AFRO-AMERICANA - AFRO-BRASILEIRA - PARA A CONCEPÇÃO DE DEUS

O que refletimos, até o momento, pode nos levar a pensar que o choque entre a revelação cristã e as culturas negras resultou apenas em uma vivência sincrética, dual e, portanto, heterodoxa. Muito pelo contrário, existe uma grande parcela de afrodescendentes no continente e, inclusive, no Brasil, que vive sua fé de modo comprometido com a realidade eclesial e social, expressão de um engajamento profético e de uma sólida reflexão teológico-pastoral, tão necessária para a evangelização. A presença de afrodescendentes, vivendo a sua fé, sempre marcou a história da Igreja, mas esta nem sempre foi sensível à situação de pobreza e segregação em que vivia esta parcela da população. A mudança de postura nos setores eclesiais possibilitou espaços de reflexão teológica, levando em conta a realidade negra marcada pelo sofrimento por causa da cor da pele. Os afrodescendentes seguem Jesus Cristo a partir de uma caminhada teológico-libertadora e, em analogia com os hebreus, libertados pela força divina, concebem um Deus muito presente e atuante na história, libertador dos oprimidos da escravidão. Um Deus que, em Jesus, se faz “negro” com os negros e negras em busca de libertação ontem e hoje.

3.4.1 Contexto no qual surgiu a Teologia afro-americana

O pensamento teológico afro-americano foi respaldado pela prática pastoral da Igreja, comprometida com a causa dos mais empobrecidos e excluídos do mundo. A partir do Concílio Vaticano II, o contexto latino-americano e caribenho pôde perceber esta postura eclesial de modo mais intenso, através da atuação de alguns bispos decididos a viver um estilo de vida simples, condizente com a realidade da população do continente. Em 1968, com a conferência de Medellín, começa-se a repensar a prática pastoral, deixando-se interpelar pela realidade, mas é precisamente em Puebla (1979), que se nota a predominância de uma opção pastoral libertadora por parte da Igreja latino-americana e caribenha³⁴².

³⁴² CNBB. *Refletindo o rosto negro da Igreja: de Medellín à Aparecida*, p. 40s. Veja maiores detalhes no Apêndice 4 desta pesquisa.

Puebla é o primeiro documento da Igreja que menciona a realidade das culturas afrodescendentes, quando fala das feições concretas dos “sofredores nas quais deveríamos reconhecer as feições sofredoras de Cristo: feições de indígenas e, com frequência, também de afro-americanos, que, vivendo segregados e em situações desumanas, podem ser considerados como os mais pobres dentre os pobres” (Pb 34). Outra menção sobre o assunto foi numa nota de rodapé do parágrafo oito, quando diz que “o problema dos escravos africanos não mereceu, infelizmente, a devida atenção evangelizadora e libertadora da Igreja” (Pb 8). Foram contribuições significativas, mas, segundo o autor A. A. da Silva, esperava-se que o documento dedicasse maior atenção aos afrodescendentes. No entanto, “apesar do espaço reduzido, a alusão feita aos afro-americanos revestiu-se de força na medida mesma em que foi relacionada com a figura de Cristo, e por isso causou impacto nas comunidades”³⁴³.

Neste sentido, os avanços foram substancialmente reforçados pela consolidação da Teologia da Libertação e pela experiência das Comunidades Eclesiais de Base, aliadas a uma nova metodologia pastoral, catequética e litúrgica. Nas CEBs, muitos negros e negras puderam assumir a condição de protagonistas da Igreja, através da participação na vida comunitária e eclesial³⁴⁴. Este novo projeto da Igreja permitiu um estímulo recíproco entre práticas eclesiais e reflexões teológicas, possibilitando a descoberta dos múltiplos rostos de Deus, inclusive o seu “rosto negro”. A partir desta descoberta, percebeu-se que Deus não está nem nunca esteve distante dos negros e negras em sua história de dor e sofrimento. Assim sendo, “a história enquanto expressão da cotidianidade será o lugar teológico por excelência. O único lugar teológico é a história concreta que vivemos cada dia”³⁴⁵. Portanto, também o cotidiano dos afrodescendentes é “lugar teológico”, pois, em sua caminhada, Deus sempre se manifestou como presença que liberta e salva. Este será o eixo central da reflexão teológica afro-libertadora.

Diante de um contexto tão diversificado, como é o americano e caribenho, a reflexão teológica procura estar atenta e, necessariamente, situada, ou seja, o seu objeto de análise é a realidade concreta, num contexto determinado. “Toda teologia brota de uma experiência de fé

³⁴³ SILVA, Antônio Aparecido da. Apns: a presença negra na igreja. In: ATABAQUE-ASETT. *Op. cit.*, p. 14.

³⁴⁴ Cf. CNBB. *Refletindo o rosto negro da Igreja.*, p. 17

³⁴⁵ DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação Latino-Americana*, p. 11.

que é vivenciada, sentida, interpretada, compreendida e só então sistematizada, ou seja: a teologia é algo que brota da vida concreta, à luz de uma experiência de fé profunda que reconhece a ação de Deus presente na história humana”³⁴⁶. Embora os afro-americanos possuam elementos comuns em sua experiência existencial, determinados pelo racismo, opressão, marginalização e exclusão, há particularidades que merecem ser observadas com relação ao contexto e práticas do cotidiano. Ainda, na década de 60, sob o impulso renovador do Concílio Vaticano II, já se refletia na África a temática Teologia Negra e culturas.³⁴⁷ Nos anos 70, nos Estados Unidos, o teólogo negro protestante James Cone mostrou também que era legítimo, necessário e oportuno refletir a teologia em chave de negritude e vice-versa. Este teólogo, considerado o pai da Teologia Negra,

(...) elaborou uma teologia provocativa que questionou a forma tradicional de compreender Deus e propôs uma inculturação da mensagem cristã na realidade dos povos negros. De forma incisiva, Cone demonstrou como a teologia clássica carregou em sua ação evangelizadora a ideologia dominante dos povos europeus, ou seja: propagou um certo “Evangelho de colonização”, o que serviu como instrumento de legitimação da opressão praticada pelas classes dominantes.³⁴⁸

Neste sentido, a teologia negra põe em relevo a força desideologizadora da Palavra de Deus, que se coloca como instrumento que possibilitou aos escravos e escravas sua própria descoberta de Deus, bem diferente do que seus senhores lhes faziam crer. Em Jesus, ele se identifica com o povo negro e com todos os povos oprimidos da sociedade, assumindo suas lutas e dando sentido às suas esperanças. Assim sendo, ele é Libertador e sua Palavra provoca ruptura, mudança de mentalidade, renovando vigor na luta por libertação. Por isso, um pensar teológico afrodescendente exige, a um só tempo, mudança de paradigmas, de sujeitos teológicos e redefinição de interlocutores³⁴⁹.

³⁴⁶ SILVA, Maicon Donizete Andrade. *Corporeidade e negritude*, p. 414.

³⁴⁷ Atualmente, tanto na África quanto fora dela, não se tem dúvida quanto à legitimidade da Teologia negra. Em cada contexto e região, a Teologia Negra vai receber um nome que expressa a sua especificidade, a sua peculiaridade: “Teologia Negra, nos Estados Unidos”, “Teologia Inculturada”, em algumas regiões africanas; “Teologia Negra da Libertação” e “Teologia em Contexto”, em outras regiões da África; “Teologia Afro-Americana”, na América Latina e no Caribe.

³⁴⁸ SILVA, Maicon Donizete Andrade. *Op. cit.*, p. 415.

³⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 415.

3.4.2 A importante contribuição da Teologia da Libertação

O cristianismo, desde sua condição messiânica, tem em Jesus a imagem do libertador que veio ao mundo trazer a Boa Nova que liberta o ser humano da opressão, das forças de morte e não somente do pecado. Por conseguinte, o cristianismo põe-se como chave de acesso à libertação dos povos: o cristianismo, em virtude do Messias, é libertador³⁵⁰. Desse jeito, nasce a Teologia da Libertação, tendo como chave de leitura a volta às fontes e a opção pelos pobres, pela libertação dos pobres, dos sofredores. Ela quer mostrar que a história do nosso continente, mesmo marcada pela submissão, seus homens e mulheres têm uma imensa riqueza de valores culturais que também deve ser levado em conta. Além da fé e da teologia, resgata também a dimensão social e ética dos povos, da família e da pessoa. Profeticamente, a Teologia da Libertação conscientiza os oprimidos a respeito da luta contra toda opressão³⁵¹.

A Teologia da Libertação abriu as portas para que muitos movimentos tivessem a chance de se manifestar. Podemos dizer que este foi o impulso do trabalho pastoral com os afrodescendentes, pois, em 1980, surgem os Encontros de Pastoral Afro-americana – EPA³⁵² – que reúnem países com presença de negros e negras³⁵³. Esta abertura, juntamente com o processo histórico e social vivido por estas culturas, possibilitou o surgimento da teologia afro-americana. Ela quer que a história e a humanidade atual e futura saibam que Deus também olha desde seus olhos - olhos de negros e negras - e se escuta nas suas músicas e na alegria da festa; que, a exemplo de Cristo, sabem perdoar aos que lhe causaram tanta dor³⁵⁴.

³⁵⁰ Cf. DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana*, p. 8.

³⁵¹ Cf. SILVA, Maicon Donizete Andrade. *Op. cit.*, p. 413.

³⁵² Por ocasião do segundo EPA, em Esmeralda, no Equador, nasce no Brasil, os Agentes de Pastoral Negros - APNs. Porém, o seu surgimento está muito mais ligado ao Grupo de União e Consciência Negra – GRUCON, do qual participavam também não-cristãos. Surgiu um conflito interno quando houve a proposta da criação de uma pastoral do negro ou pastoral afro, ligada à Linha 2 da CNBB. Deste conflito, o grupo se dividiu, permanecendo como GRUCON somente a parte que quis continuar independente da Igreja. A outra passou a usar, pela primeira vez, a terminologia Agentes de Pastoral Negros (cf. ROCHA, José Geraldo da. *Teologia e negritude*, p. 69). A partir de 1996, a CNBB cria o Secretariado da Pastoral afro-brasileira com a missão de articular e motivar os diversos grupos eclesiais que trabalham especificamente com a população negra. Confira, no Apêndice 05, algo da caminhada atual desta pastoral, tão significativa na caminhada das culturas afro-brasileiras e afro-americanas.

³⁵³ Cf. SILVA, Antônio Aparecido da; SANTOS, Sônia Querino dos (Orgs.). *Teologia afro-americana*, p. 59. “Países com grande população negra e mestiça triétnica (indígena, europeia e africana): litorais de América Central, México, Colômbia e Venezuela. População indígena e mestiça com comunidades negras reduzidas: Equador, Peru, Bolívia e Paraguai. Além em países com (...) intensa mestiçagem entre indígenas, espanhóis e negros: Uruguai, Argentina e Chile” (ASETT, *Identidade Negra, Religião e Liberdade*. p. 41).

³⁵⁴ Cf. SILVA, Antônio Aparecido da; SANTOS, Sônia Querino dos (Orgs.). *Teologia afro-americana*, p. 72.

3.4.3 Dimensões da Teologia afro-americana, afro-brasileira

A TdL ofereceu uma boa base reflexiva e analítica para o florescer do pensamento teológico afro. Nesta caminhada, as teólogas e teólogos negros vão se dando conta de que há aspectos a serem aprofundados que são próprios da caminhada das comunidades negras e que, por isso merecem uma atenção particularizada. Para tanto, nos servem de apoio as pesquisas do autor M. R. da Silva, o qual apresenta três dimensões que se propõem abarcar grande parte do que sustenta a reflexão teológica afro-americana e caribenha³⁵⁵. Além destas, muitas outras temáticas estão em aberto. Isto comprova o quanto a reflexão teológica é desafiada a elaborar novas e adequadas categorias que respondam aos novos contextos e protagonistas:

a) *A dimensão factual*: A população negra no continente é, em sua maioria, pobre. A situação da pobreza em que vive não eliminou sua tradição de luta, resistência, fé e seus valores ético-culturais. Segundo Lenardo Boff “... a pobreza massiva cresce cada vez mais, na medida em que nos damos conta dos seus mecanismos (...) A pobreza não é apenas um problema de consciência moral, é fundamentalmente um problema político”³⁵⁶. Segundo o documento de Puebla, as estruturas injustas que se mantêm na América Latina, vem gerando “ricos cada vez mais ricos às custas de pobres cada vez mais pobres” (Pb 30). Neste contexto, a teologia tem como tarefa realizar a denúncia profética. Não se trata de uma denúncia derrotista, mas reveladora da realidade, tantas vezes escondida e mascarada.

b) *O pecado como realidade negada*: A Teologia da Libertação, ao retomar este importante tema da teologia clássica, aponta os seus efeitos para além do íntimo das pessoas. Ele está presente no coração da sociedade. Para os negros e negras na diáspora, o pecado tem nome: escravidão, racismo, discriminação, marginalização, exclusão e preconceito. Pecar é escravizar³⁵⁷. A escravidão é para o afro-americano o pecado original. A escravidão é pecado,

³⁵⁵ Cf. SILVA, Marcos Rodrigues da. Caminhos da teologia afro-americana. In: SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). *Existe um pensar teológico negro?*, p. 15-21.

³⁵⁶ BOFF, Leonardo. *São Francisco de Assis: ternura e vigor*. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 67; cf. também, do mesmo autor, o livro *Do lugar do pobre*, p. 65.

³⁵⁷ Quando predominava a ideologia do embranquecimento, nas catequeses, se insistia em afirmar que o pecado era uma mancha negra na alma. A criança negra, pressionada, jamais se sentia de dizer que era negra, pois estaria sempre em pecado.

porque significa negação do outro através do seu aprisionamento. Negar o outro é negar o próprio Deus presente no outro. A escravidão é pecado porque significa reduzir o outro à condição de posse, de objeto, de mera força de trabalho. Se a escravidão é o pecado da posse do outro, o racismo o é também, na medida em que se ignora o outro, negando-lhe toda a possível e efetiva participação. O mesmo se pode dizer da discriminação.

c) *O carisma da utopia negra*: Para o povo negro, o carisma tem sentido de dom que não se esgota na realidade imediata e visível. O carisma do povo negro manifesta-se de forma coletiva, mas também em cada pessoa no seu modo de se expressar, na dança, no caminhar, nos atos litúrgicos, na maneira de vestir, nas artes e na culinária também. Nas comunidades negras tudo é esperança, sonho, utopia, sem deixar de ser realidade. A utopia é, portanto, a dimensão em que o carisma negro se manifesta de forma exuberante. O carisma da comunidade negra se manifesta até na sua capacidade de perdoar os seus opressores. O carisma é uma maneira afrodescendente de ser.

3.4.4 As implicações da experiência afro-americana - afro-brasileira - de Deus

Como vimos, os afro-americanos descendem de povos profundamente religiosos e que vivem sua experiência de fé de forma bem diferenciada³⁵⁸. No novo contexto, acontece uma releitura, resgatando alguns elementos e ressignificando outros. A experiência familiar e comunitária ocupa o centro das atenções, por ser vontade divina e referencial salvífico: “para eles o Deus da vida é um Deus comunitário. Deus chama e salva não somente o indivíduo, mas todo o povo. Na base desta compreensão comunitária está a família, não apenas como reconhecimento dos laços de consanguinidade, mas de uma relação mais ampla e envolvente”³⁵⁹. O documento de Aparecida salienta este aspecto como parte das características fundamentais dos afrodescendentes e que muito tem contribuído na caminhada evangelizadora (cf. DAp 56).

³⁵⁸ "As experiências banto e nagô eram exatamente de um Deus supremo criador. Não prestavam cultos em templos ou santuários. Para bantos e nagôs, a natureza é o santuário de Deus, e a terra, o altar da sua oferenda. Possuem uma experiência mística de profunda comunhão com a divindade. Através dos Orixás, Deus se faz presente em cada pessoa" (SILVA, Antonio Aparecido da. In: SILVA, Antonio Aparecido da (Org.). *Existe um pensar teológico negro?*, p. 53).

³⁵⁹ SILVA, Marcos Rodrigues da. Caminhos da teologia afro-americana. In: SILVA, Antonio Aparecido da (Org.). *Existe um pensar teológico negro?* p. 22s).

A negros e negras foi imposta uma imagem de Deus que não correspondia à sua essência. As comunidades negras, no entanto, conseguem reler a mensagem cristã a partir de sua própria realidade concreta, dispensando a catequese tendenciosa do seu senhor. A partir desta experiência, resplandece o “rosto negro” de Deus, ofuscado por tanto tempo pelos códigos culturais dominadores³⁶⁰. A descoberta desta imagem de Deus possibilitou uma melhor assimilação de sua encarnação nas realidades humanas como “Deus conosco”. De fato, ele sempre esteve ao lado de negros e negras em seus momentos de dor e angústia, alegria e esperança.

3.4.4.1 Experiência de libertação à luz de Êxodo 3

O Deus da experiência dos afrodescendentes é um Deus que sempre se posicionou contra toda espécie de opressão e escravidão; um Deus, portanto, libertador do povo oprimido e que “anda de mãos dadas com este povo no cotidiano de suas buscas de melhores condições de vida, de restabelecimento dos direitos e da justiça”³⁶¹. Em sua caminhada de escravidão-libertação, o povo negro se identifica com o povo hebreu, que era escravo e foi libertado por Deus³⁶²: “Javé disse: ‘Eu vi muito a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu clamor contra seus opressores, e conheço os seus sofrimentos. Por isso, descí para libertá-los do poder dos egípcios e para fazê-lo subir dessa terra para uma terra fértil e espaçosa, terra onde corre leite e mel’” (Ex 3, 7-8).

A iniciativa da libertação é de Deus. Ele quem se faz sensível, vendo, ouvindo, conhecendo, inclinando-se e libertando. Esta experiência atesta que o clamor de todo povo oprimido nunca é em vão. Aquele que tem poder para libertá-lo, não permite que seu sofrimento permaneça por muito tempo. A história comprova que é fiel aquele que promete. Um povo oprimido que grita é porque tem esperança. Por isso, povo negro alimenta a sua fé na certeza de que o Deus, em quem crê, liberta e salva, conforme salienta J. G. da Rocha:

³⁶⁰ Cf. ROCHA, José Geraldo da. *Op. cit.*, p. 83s; Cf. também CONE, James H. *O Deus dos oprimidos*, p. 123.

³⁶¹ ROCHA, José Geraldo da. *Op. cit.*, p. 123.

³⁶² “O povo negro é herdeiro de uma história de quase quatro séculos de escravidão - o mais longo cativo na história da humanidade de que se tem notícia. Esta história o faz sentir-se, de certo modo, identificado com o povo hebreu. Mas na história de libertação deste povo, ele encontra luz e força para buscar se reconstituir como povo” (Ibid., p. 141).

A experiência do Êxodo mostra um Deus que toma partido dos escravos. Ele é o absolutamente sublime, santo, misterioso, fundamento último de tudo, é o arrimo do órfão e da viúva abandonados pela sociedade; protetor dos pobres espoliados pelos poderosos; força dos fracos contra os prepotentes. É um Deus que zela pela dignidade dos pobres. A violência contra a dignidade dos pobres é violência contra a sua imagem. A situação de miséria e discriminação da comunidade negra à luz da experiência do Êxodo, certamente, é um atentado à imagem de Deus³⁶³.

Esta realidade permite perceber que a comunidade negra é “lugar teológico” e, por isso chamada a um processo permanente de libertação. No que concerne a Deus, Ele é o primeiro interessado, mas, assim como convocou os hebreus - “diga aos filhos de Israel que avancem” (Ex 14, 15) - convoca também a comunidade negra a viver o carisma que lhe é próprio, reconhecendo os próprios valores como dom e contribuir com o melhor de si na construção de uma sociedade mais humana e fraterna. Sua vida e militância são expressão de sua negritude e fonte de realização da própria identidade. “É nessa identidade que o negro se situa diante de si mesmo e dos outros; sua humanidade passa por sua negritude”³⁶⁴.

3.4.4.2 Experiência de libertação a partir do engajamento profético de Jesus de Nazaré

A experiência do Deus da vida, que liberta e salva, anteriormente descrita, encontra em Jesus Cristo o seu ponto culminante. O jeito particular do povo negro conceber o mistério do Deus revelado em Jesus, permite uma releitura da caminhada e novas descobertas, numa perspectiva libertadora e escatológica. Desde a época colonial insistia-se muito, nas pregações e catequese, que Jesus sofreu, sem oferecer resistência e, por isso toda tentativa de fuga e desobediência era agir contra os ensinamentos de Jesus³⁶⁵. Esses discursos impingiam à comunidade negra atitudes de conformação à escravidão, esvaziando a mensagem cristã de sua força profética. Fazendo sua própria experiência, a partir de sua realidade, a comunidade negra redescobre Jesus como Libertador na história, aliado daqueles que lutam contra as estruturas injustas que escravizam as pessoas. Tal descoberta não foi recente:

³⁶³ ROCHA, José Geraldo da. *Op. cit.*, p. 142s;

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 142.

³⁶⁵ “Muitas vezes, pastoralmente, insistiu-se numa figura de Jesus Cristo melancólica, excessivamente doce, que acabava por impingir à Comunidade Negra atitudes de conformação com sua situação de escravidão. Em certos ambientes católicos, dizia-se que os negros refugiados nos quilombos, pelo fato de terem fugido do domínio dos seus senhores, estavam em oposição aos ensinamentos de Jesus Cristo, por isso mesmo impedidos de recebê-lo na Eucaristia” (SILVA, Antônio Aparecido da. *Jesus Cristo luz e libertador do povo afro-americano*. In: SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). *Existe um pensar teológico negro?*, p. 38).

Desde cedo, os negros perceberam a singularidade de Jesus, a sua mística divino-humana, a sua solidariedade com os pobres, e o seu projeto de libertação-salvação. Em outros termos, os negros perceberam que a Igreja católica, no Sul, e as Igrejas protestantes, no Norte, embora vivendo em meio à escravidão e contaminando-se com ela, eram, entretanto, portadoras de uma grande mensagem, à qual elas mesmas eram devedoras. Uma mensagem que as superava enquanto entidades de fé: ‘santas e pecadoras’³⁶⁶.

Essa identificação com os oprimidos, levada tão a sério por Jesus, permite considerar que nele Deus mesmo é o oprimido. Ele se envolve de tal forma com esta causa que, assumindo a história, a humanidade, quis experimentar na própria pele a dor, a angústia, e a situação de “menos vida”, pela qual passam os oprimidos de todos os tempos³⁶⁷. “Na verdade, é porque Deus se revelou como o oprimido em Jesus, que os oprimidos sabem agora que o seu sofrimento não é apenas errado, mas também superado”³⁶⁸. Esta concepção de Deus vai se aprofundando dia-a-dia na caminhada dos afro-americanos. Eles sentem que há uma identificação concreta na agonia e na dor e não simplesmente simpatia. “A dor dos oprimidos é a dor de Deus, pois ele assume o sofrimento deles como se fosse seu, libertando-os do controle final do sofrimento em suas vidas”³⁶⁹. É na ressurreição que esta verdade se comprova com todo o seu vigor: Deus irrompe na história e encaminha a humanidade a uma realização divina além da história, devolvendo aos oprimidos a dignidade e liberdade outrora perdidas. A Teologia afro-americana, então, faz refletir a realidade do Deus que, além de libertar e salvar, se faz negro com os negros e negras, numa total identificação com sua realidade³⁷⁰. O teólogo negro, J. G. Rocha, nos fala um pouco deste novo encontro:

O povo negro faz uma experiência própria de Deus. O Deus dos oprimidos em nosso meio assume o nosso rosto, nossa cor, nossa cultura, nosso jeito. Uma nova reflexão teológica, não poderá jamais admitir que se professe a fé em Deus que semeie espanto, terror, morte e em meio ao povo negro como o Deus proclamado no

³⁶⁶ SILVA, Antônio Aparecido da. Jesus Cristo luz e libertador do povo afro-americano. In: SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). *Existe um pensar teológico negro?*, p. 39.

³⁶⁷ "O envolvimento divino no sofrimento, radicalmente revelado na cruz de Jesus, pesa decisivamente contra qualquer sugestão de que Deus é indiferente à dor humana" (CONE, J. *Op. cit.*, p. 191).

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 198.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 190.

³⁷⁰ Neste sentido, é admirável a conclusão a que chega, H. Frisotti, ao falar do rosto de Deus, resultante da vivência ecumênica das comunidades negras: "O rosto negro de Deus que é vida, próximo, Pai e Mãe, o mesmo e o outro; a revelação de Deus através da natureza e dos Orixás; a presença dos antepassados; a tradição, os símbolos e os ritos a ela ligados; a comunidade ampla e verdadeiramente fraterna; a presença e o papel da mulher na vivência de fé; a recuperação de uma história verdadeiramente ecumênica do povo negro" (FRISOTTI, Heitor. APNs e Ecumenismo - Oh! Que coisa bonita! O Espírito, a fé, a força, o axé! In: ATABAQUE-ASETT, *Op. Cit.*, p. 60) p. 60).

período da conquista e colonização. Ela exige que professemos a fé no Deus libertador³⁷¹.

Esta conclusão - sem apelar para o exclusivismo - brota a partir da vivência de fé profunda que as comunidades negras realizam. Deus, em Jesus Cristo, se identifica com os pobres e oprimidos - sem se limitar à particularidade de sua condição de judeu, mas aplicável a todos os que lutam a favor da libertação - logo, ele também é negro, identificando-se com todos negros e negras, em sua luta contra o racismo e toda espécie de discriminação, dos quais, ainda hoje, são vítimas.

Portanto, Cristo é negro não por causa de alguma necessidade cultural ou psicológica do povo negro, mas por causa e somente porque Cristo realmente entra em nosso mundo, onde os pobres, os desprezados e os negros estão, revelando que está com eles, sofrendo a humilhação e a dor deles e transformando os escravos oprimidos em servos libertados³⁷².

Dizer que Deus é negro ou que Cristo é negro, não estamos nos referindo à cor da pele³⁷³, mas ao simples fato de que ele não abandona nem nunca abandonou os oprimidos na luta. “A negritude de Cristo é (...) literal no sentido de que ele verdadeiramente se tornou um com os negros oprimidos, tomando o sofrimento deles como o seu sofrimento e revelando que ele é encontrado na história de nossa luta, na estória de nossa dor e no ritmo de nossos corpos”³⁷⁴, assumindo nosso rosto, nossa cor, nossa cultura, assim como aconteceu com os judeus; sem, portanto, limitar-se somente a estes aspectos. “Ele é negro porque foi judeu”³⁷⁵.

³⁷¹ ROCHA, José Geraldo da. *Op. cit.*, p. 69.

³⁷² CONE, James H. *Op. cit.*, p. 150.

³⁷³ "Chamar Cristo de Messias negro não significa dizer que ele tinha de ter os mesmos traços físicos de um africano. Embora esta possibilidade possa ser bastante viável, considerando a semelhança da mistura genética judaica com o povo da parte superior do norte da África: Núbia e Etiópia. Ao chamá-lo de Messias negro, não temos nenhuma objeção a que outros o vejam como Messias branco, ou Messias amarelo, ou Messias vermelho etc" (GRANT, Jacquelyn. Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras – Estados Unidos. In: ATABAQUE-ASETT. *Teologia afro-americana*, p. 88).

³⁷⁴ CONE, James H. *Op. cit.*, p. 150.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 148.

3.5 A INCULTURAÇÃO LITÚRGICA EM MEIOS AFRO-BRASILEIROS VISTA A PARTIR DO MAGISTÉRIO DA IGREJA LATINO-AMERICANA E CARIBENHA

A liturgia é a ação culminante da Igreja, assim como base e fonte de onde ela extrai toda a sua vitalidade (cf. SC 10). É o centro da vida eclesial e a ‘alma’ da sua missão evangelizadora. A liturgia, antes de ser ação da Igreja é “o exercício do múnus sacerdotal de Jesus Cristo, no qual, mediante sinais sensíveis, é significada e, de modo peculiar a cada sinal, realizada a santificação do ser humano; e é exercido o culto público integral pelo Corpo Místico de Cristo, Cabeça e membros” (SC 7). A ação simbólica que se desenvolve a cada liturgia é o próprio Cristo que, em sua misericórdia, nos faz participar do seu mistério. Trata-se de uma ação sagrada por excelência, inigualável a qualquer outra atividade na Igreja, através da qual prolongamos no mundo a Obra de Cristo (cf. SC 7).

Esta ação litúrgica tem um caráter universal, porque é universal a salvação que Jesus Cristo propõe, fazendo acontecer o seu reino no contexto das diversas culturas. Ele próprio, quando se encarna no mundo, assume as condições sociais e culturais dos povos (cf. SD 243), dando-lhes um sentido novo. A ação litúrgica, por sua vez, visa tornar acessível este mistério a todas as pessoas, segundo as suas próprias realidades. Mas, para que a liturgia não seja estranha a nenhum povo e cultura, a inculturação a acompanha como exigência intrínseca³⁷⁶. Numa visão geral, a inculturação é um “processo de inserção do Evangelho no quotidiano de um povo, de tal forma que ele possa expressar sua experiência de fé em sua própria cultura”³⁷⁷. Neste processo, o Evangelho - e a liturgia, de modo privilegiado - se encarna em uma determinada cultura a fim de que a mesma possa expressar sua fé através da linguagem e símbolos que lhe são próprios.

O Concílio Vaticano II aborda a realidade litúrgica no documento *Sacrossanctum Concilium* e, nos números 37 a 40, solicita variações e adaptações da liturgia à mentalidade dos diversos povos e culturas, pois a Igreja não deseja impor uma forma rígida e única na liturgia (cf. SC 37). Esta provocação suscitou muitas reflexões, possibilitando novas posturas. Segundo as exigências da inculturação, no contato com as diferentes culturas, a liturgia

³⁷⁶ Cf. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Animação da vida litúrgica no Brasil*, n. 183.

³⁷⁷ CNBB. *Diretrizes gerais da ação evangelizadora da igreja no Brasil 1999-2002*. doc. 61, n. 88.

(...) incorpora ritos sociais ou religiosos, dando-lhes sentido cristão, sem desfigurar sua natureza. A própria liturgia romana assim se formou, incorporando, por exemplo, a festa pagã do Sol invicto na celebração do Natal. Por esta inculturação a liturgia se propõe continuar na História o milagre de Pentecostes quando, sob o impulso do Espírito, multidões entendiam a linguagem única do amor e proclamavam as maravilhas de Deus, expressando-se cada um em sua língua.³⁷⁸

Com a linguagem criativa dos gestos, da alegria, da dança, da acolhida, dos símbolos, vai-se contribuindo para aprofundar a mensagem do evangelho de Cristo, atualizando o seu mistério. É neste espírito que reflete o documento de Aparecida, segundo o qual a inculturação “é vista como uma riqueza, pela presença de novas expressões e valores, manifestando e celebrando cada vez melhor o mistério de Cristo, conseguindo unir fé e vida e assim contribuindo para uma catolicidade mais plena” (DAp 479). Portanto, urge um esforço sempre maior para fazer com que a celebração litúrgica esteja em sintonia com a identidade e as formas de comunicação próprias de nossa gente, ou seja, possibilitar que a liturgia se expresse em símbolos e linguagem própria das nossas culturas³⁷⁹. A Igreja em seu cuidado pastoral tem orientado para uma maior sensibilidade junto às diversas culturas, que acolhem e celebram o mistério de Jesus Cristo. Ela chama a atenção para “a importância de deixar o povo se exprimir com gestos, símbolos, dramatizações, numa celebração litúrgica adequada ao seu universo mental. Pois, o gesto corporal ‘exprime e estimula os pensamentos e sentimentos dos participantes’³⁸⁰.

Há, portanto, um posicionamento claro e favorável do magistério da Igreja a respeito dos elementos culturais a serem levados em conta na liturgia. Os bispos latino-americanos e caribenhos, levando adiante o compromisso de colocar em prática as disposições do Concílio Vaticano II, na realidade do continente, reconhecem que “entre nós os vários grupos étnicos, como os índios, os negros, os orientais, apresentam muitos desses elementos, que já merecem ser inculturados em nossas celebrações, sobretudo nos sacramentos”³⁸¹. Isto vem ao encontro das expectativas do povo negro, desejoso de participar plenamente das celebrações litúrgicas,

³⁷⁸ CNBB. *Animação da vida litúrgica no Brasil*, n. 179s.

³⁷⁹ CNBB. *Diretório para missas com grupos populares*. doc. 11. n. 1.6. Podemos verificar ainda, ao número 1.2.3 do mesmo documento o seguinte: “Uma liturgia com o povo simples será tanto mais conforme ao seu gosto e capacidade e tanto mais proveitosa, quanto mais se encarnar em sua experiência vivencial” (Ibid., n. 2.3.1).

³⁸⁰ CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. *Instrução Geral do Missal Romano*, n. 20.

³⁸¹ CNBB. *Animação da vida litúrgica no Brasil*, n. 183. Veja, a este respeito, no Apêndice 06, os elementos das culturas afro-brasileiras, que estão em sintonia com a liturgia e que merecem ser contemplados nas celebrações.

pois percebia que a forma como estas eram realizadas não levava em conta os valores de suas culturas. O que acontecia, na verdade, é que o povo negro assumiu a liturgia cristã, mas esta não o ‘assumiu’ – em se tratando de aspectos particulares de suas culturas. Os afrodescendentes sempre foram uma presença significativa na vida e missão da Igreja, contribuindo de forma alegre e dinâmica no processo evangelizador. Isto reforça a ideia de que a Igreja em sua dinâmica ministerial é impulsionada a acolher novas maneiras de celebrar na liturgia a fé professada³⁸².

Sem desmerecer iniciativas anteriores, podemos dizer que o esforço de inculturar a liturgia em meios afro-brasileiros tem o seu marco na realização da *Missa dos Quilombos*³⁸³, sob a presidência de D. José Maria Pires, concelebrada por D. Hélder Câmara e dezenas de sacerdotes, na cidade do Recife, no dia 22 de novembro de 1981. A partir desta experiência, sentiram-se encorajados a continuar a caminhada, aprofundando o sentido de uma nova linguagem litúrgica, que resgata símbolos ligados à cultura negra. O processo não avançou muito, porque foram surgindo resistências por parte de pessoas das diversas comunidades e paróquias, as quais passaram a associar os instrumentos utilizados nas celebrações com os utilizados na macumba e no candomblé; a dança foi vista como um desrespeito ao lugar sagrado; a acentuação dos valores do Povo negro foi vista como um racismo ao contrário³⁸⁴.

O passo dado foi profético e traduzia aquilo que sempre foi anseio de todo o povo negro, pois o mesmo “não podia se reconhecer numa prática litúrgica que não assimilava nada da sua cultura. A liturgia verticalista e excessivamente racionalizada de matriz europeia não lhe dizia respeito”³⁸⁵. Quando foi feita uma solicitação à Santa Sé, por intermédio da CNBB,

³⁸² Cf. CNBB. *Animação da vida litúrgica no Brasil*, n. 175.

³⁸³ A palavra *quilombo* é de origem africana e aqui no Brasil foi e continua sendo símbolo da resistência, refúgio de negros e negras que conseguiam fugir do cativo e aí viviam a plena cidadania. “Em 1981, mais precisamente no dia 22 de novembro, a ‘Missa dos Quilombos’ foi cantada pela primeira vez na celebração eucarística presidida pelos arcebispos Dom José Maria Pires e Dom Hélder Câmara. O ato religioso, em memória do líder Zumbi e da resistência dos negros, foi celebrado no Recife, na Praça do Carmo. A letra da missa foi elaborada por Dom Pedro Casaldáliga e por Pedro Tierra. Milton Nascimento compôs a música e a executou na referida celebração. A missa expressa e sintetiza a memória coletiva do povo em sua caminhada histórica. Além da profundidade do texto da missa, a veemente homilia do Dom José Maria Pires, e a invocação de Dom Hélder Câmara a ‘Mariama’, constituíram os pontos altos da celebração” (SILVA, Antônio Aparecido da. APNs: a presença negra na igreja. In: ATABAQUE-ASETT. *Op. cit.*, p. 17).

³⁸⁴ Cf. ROCHA, José Geraldo da. *Op. cit.*, p. 188.

³⁸⁵ SILVA, Antônio Aparecido da. *Negritude e liturgia*, p. 1s.

sobre a aprovação de um rito afro-brasileiro, a resposta que veio da Pontifícia Congregação para o Culto Divino afirmava que a proposta estava sendo estudada, conforme o n. 40 da constituição *Sacrossanctum Concilium* e que algumas experiências podiam ser realizadas seguindo as linhas mestras do rito romano e segundo o bom senso dos bispos e padres negros. Pedia-se ainda que fosse eliminado qualquer sincretismo com as religiões africanas³⁸⁶. No primeiro semestre de 1993, cerca de trinta pessoas, entre bispos, padres, religiosos e leigos, reuniram-se com a ‘Linha 4’ - dimensão litúrgica - da CNBB, para aprofundar o tema ‘Inculturação Litúrgica Afro-brasileira’, em que se procurou concentrar a reflexão em torno dos elementos da cultura negra que têm aparecido nas liturgias das comunidades³⁸⁷. Foi um momento de grandes descobertas e de novos avanços no caminho da compreensão e do diálogo.

O documento da Conferência de Aparecida reconhece que “esforços tem sido feitos para inculturar a liturgia nos povos indígenas e afro-americanos” (DAp 99), mas que tem sido um processo muito doloroso, um caminho tenso, por vezes conflitivo, contudo, rico e necessário³⁸⁸. O que tem atrapalhado é a falta de aprofundamento e de interesse por parte de lideranças eclesiais, as quais veem o processo com desconfiança. Isto impede que se descubra a riqueza e alcance desta proposta em nossas celebrações. Mas é bom deixar bem claro que

a celebração com adaptação de valores da cultura afro-brasileira não é uma ação litúrgica com elementos do folclore, ou seja, ritos e símbolos desligados da realidade. Ao contrário, é celebração da vida, da esperança e do clamor do povo negro sofrido e daqueles que padecem as mesmas penúrias³⁸⁹.

Com o desenvolvimento desta nova mentalidade litúrgica, muitas comunidades se tornaram mais dinâmicas e acolhedoras, num processo permanente de inclusão daqueles que se sentiam ‘à parte’. O reconhecimento por parte da autoridade eclesiástica tem sido motivador, impulsionando para que se aprofunde sempre mais o processo de inculturação, pois quem ganha é a própria Igreja, com uma liturgia cada vez mais rica e dinâmica, conforme salienta a própria CNBB:

³⁸⁶ Cf. ROCHA, José Geraldo da. *Op. cit.*, p. 226s.

³⁸⁷ Cf. SOARES, Edir. Celebrando o deus da vida com festa e comida. In: ATABAQUE-ASETT., *Op. cit.*, p.54.

³⁸⁸ CNBB. *Refletindo o rosto negro da igreja: de Medellín à Aparecida*, p. 47.

³⁸⁹ CNBB, *Pastoral afro-brasileira*, p. 52.

As celebrações a caminho da inculturação em meios afro-brasileiros têm encantado por sua dinâmica, beleza e fidelidade aos sagrados mistérios celebrados. Celebrações Eucarísticas, batizados, matrimônios, ordenações, votos religiosos e bênçãos têm sido ocasiões importantes para a prática da inculturação litúrgica tão estimulada pela Igreja, pois ela incide sobre a vida comunitária e ministerial, sobre a formação e reflexão teológica e as celebrações litúrgicas³⁹⁰.

O documento de Aparecida resgata algumas características dos afrodescendentes, que estão muito presentes no jeito de viver e celebrar a fé (cf. DAp 56). A partir destas considerações, podemos dizer que tal Documento foi um grande alento para os afrodescendentes, no reconhecimento de suas ações no seio das comunidades e incentivo ao belo e desafiador trabalho da pastoral afro-brasileira. Os afrodescendentes percebem, então, que a partir daquilo que lhe é característico, têm muito a contribuir na caminhada litúrgica e missionária da Igreja. Quando se assume o compromisso de aprofundar o processo de inculturação, ajuda-se a Igreja a avançar significativamente na caminhada de um diálogo sempre mais proveitoso, explorando a riqueza inesgotável de que dispõe, mas que, na humildade, também pode acolher o que os afrodescendentes têm a oferecer. Assim,

A Igreja, com a sua pregação, vida sacramental e pastoral, precisará ajudar para que as feridas culturais injustamente sofridas na história dos afro-americanos, não absorvam nem paralisem, a partir do seu interior, o dinamismo de sua personalidade humana, de sua identidade étnica, de sua memória cultural, de seu desenvolvimento social nos novos cenários que se apresentam (DAp 533).

O que o povo negro celebra é comum a toda liturgia, pois em toda celebração, Jesus Cristo é o centro. Sendo o princípio e fim de todas as coisas, Ele é – numa linguagem afro - o ‘Antepassado maior’, que permite a cada liturgia celebrar seu nascimento, morte e ressurreição. Ele tomou sobre si toda sorte de dor, discriminação, preconceito, racismo e os superou. Dele, a comunidade recebe a vida que não morre jamais e é Nele que ela encontra forças para lutar contra todos esses males. É no seu sangue derramado que a comunidade negra encontra presente o sangue de Zumbi dos Palmares, da escrava Anastácia e de todos os mártires da causa negra. A comunidade negra, portanto, em sua ação profética, contribui para a realização dinâmica do reino de Deus³⁹¹.

³⁹⁰ CNBB. *Pastoral afro-brasileira*, p. 51.

³⁹¹ Cf. SOARES, Edir. In: ATABAQUE-ASETT. *Op. cit.*, p. 50.

3.6 A IDENTIDADE CRISTÃ E A EXPERIÊNCIA DE ABERTURA À ALTERIDADE

Reportando-nos à sentença latina: “*Finis coronat opus*”, esse item aduz ao coroamento de inúmeras reflexões, pois até aqui foram nos encaminhando para um verdadeiro e autêntico encontro com a alteridade e a diferença, expressão da riqueza do reino de Deus. Vimos que Deus manifesta sua presença real e salvadora no coração de todas as culturas e, de forma mais concreta nas religiões. É certo que em Jesus Cristo esta revelação acontece de forma plena, mas não poderia ser verdadeiramente plena se, de algum modo, não alcançasse todos os homens e mulheres³⁹². Assim, a emergência de uma nova consciência reconhece que o Espírito atualiza a revelação de Deus nos diversos contextos para que a pluralidade cultural e religiosa explicita facetas desta revelação, que até então não tinha sido suficientemente postas à luz e, conseqüentemente, assumidas na ação evangelizadora³⁹³.

Em meio a esta realidade plural, a religião cristã é chamada a resgatar a sua verdadeira identidade de religião aberta à alteridade. O essencial da identidade cristã é o seguimento concreto de Jesus Cristo. Este seguimento exige uma abertura diante do outro, a exemplo do próprio Cristo, que não rejeitou ninguém que veio ao seu encontro, que teve uma atitude de amor e atenção a todo o que encontrou³⁹⁴. Esta identidade fica, às vezes, ofuscada porque é lida na perspectiva da subjetividade e da afetividade³⁹⁵, predominando pontos de vista particulares e situações emocionais. Além da pretensão universal de ser para os outros e não com os outros, temos que reconhecer que nos deixamos levar pelo clima social em que vivemos, onde prevalecem muitos medos. É comum o medo do outro, porque é visto como ameaça e assim, nos causa medo também as diversidades culturais e religiosas³⁹⁶. Os obstáculos aumentam quando esse outro se refere às religiões de matriz africana, devido aos condicionamentos históricos. Mas acreditamos ser possível o diálogo, por serem guiadas pelo Mistério comum que se faz presente na vida de todas as pessoas e no seio das religiões.

³⁹² Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *O diálogo das religiões*, p. 70.

³⁹³ Cf. BRIGHENTI, Agenor. *A Igreja perplexa*, p. 92.

³⁹⁴ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 321-324. “Ser cristão significa ser em Cristo, fazer de Cristo o seu princípio de vida, definir sua vida a partir de Cristo e para Cristo” (CONGAR, Y. *Geist*, p. 237. Apud BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 321). Esta obra pode ser encontrada em português: CONGAR Y. *Creio no Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 2005.

³⁹⁵ Cf. BRIGHENTI, Agenor. *A Igreja perplexa*, p. 91.

³⁹⁶ Cf. SELLA, Adriano. *Por uma Igreja do reino*, p. 151.

3.6.1 Diálogo: alternativa sensata no contexto da pluralidade religiosa

A realidade religiosa plural, na qual nos encontramos, requer uma compreensão da revelação profundamente ‘inculturada’ na comunhão fraternal, que nos leva a unir esforços na busca de sermos mais plenamente humanos. Esta atitude constitui a contribuição mais honesta para um diálogo profundo entre as diversas denominações³⁹⁷. Em muitas ocasiões, predominou-se o fundamentalismo³⁹⁸, dificultando o avanço no processo de abertura e diálogo. Há cada vez mais uma grande dificuldade em crer com os outros e naquilo que os outros creem. Há também situações em que se mistura os conteúdos e as práticas das religiões, sem nenhum critério de discernimento, nivelando suas expressões como se indicassem as mesmas realidades³⁹⁹.

Diante da diversidade religiosa, é possível que nos fechemos e fiquemos indiferentes como se fôssemos uma “ilha”. Diversos autores chamam a atenção para a necessidade do diálogo e a realidade o exige, mas este não é o único desafio que temos, pois é preciso rever nossa real situação internamente. É por isso que o autor J. M. Vigil chama muito a atenção para a necessidade do intra-diálogo, que nos possibilitará examinar nossa postura ante a pluralidade religiosa e reexaminar nossa própria fé. Em si, este processo corresponde ao “fazer o tema de casa”, revisando as próprias posturas internas como, por exemplo, o relacionamento entre pastorais e movimentos. Somente assim será possível remover os obstáculos ao diálogo que trazemos dentro de nós mesmos, nos disponibilizando a assumir um diálogo concreto e maduro⁴⁰⁰ com quem quer que seja. Esta ideia é reforçada por R. Panikkar:

Para que seja real, o diálogo inter-religioso deve ser acompanhado de um diálogo intra-religioso; ou seja, deve começar por questionar a mim mesmo e por sugerir a relatividade de minhas crenças (que não é o mesmo que relativismo), aceitando o risco de uma mudança, de uma conversão, de uma perturbação de meus modelos tradicionais. *Questio mihi factus sum*, converti-me num problema para mim mesmo, dizia o grande africano Agostinho. Não se pode entrar na arena de um diálogo inter-religioso sem tal atitude autocrítica⁴⁰¹

³⁹⁷ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 21.

³⁹⁸ “O fundamentalismo é ‘a condenação daqueles que têm uma fé diferente. É a incapacidade de aceitar e respeitar aquele que é diferente’, declarou o Patriarca latino de Jerusalém” (SELLA, Adriano. *Op. cit.*, p. 221).

³⁹⁹ Cf. BRIGHENTI, Agenor. *Op. cit.*, p. 91

⁴⁰⁰ Cf. VIGIL, José Maria. *Teologia do pluralismo religioso*, p. 449.

⁴⁰¹ PANIKKAR, Raimon. *Il dialogo intrareligioso*, p. 115. Apud VIGIL, José Maria. *Op. cit.*, p. 451.

Feito o ‘tema de casa’, somos levados a crer que Deus é de todos e a todos se manifesta. Sendo assim, a partir de suas próprias experiências de Deus, todas as religiões tem algo a oferecer⁴⁰². A necessidade do diálogo surge a partir da compreensão de que as religiões são fragmentos deste mesmo Mistério comum e, por isso, não podem ignorar-se entre si, mas sim somar seus reflexos. Dando o melhor de si e recebendo da outra parte, o crescimento será mutuo e cada um se sentirá mais unido aos demais. Através da imagem da montanha, se entende que, mesmo que subam por caminhos e níveis diferentes, cada vez se aproximam mais entre si; assim, podem compartilhar informações e enriquecer suas perspectivas em vista do bem de todos⁴⁰³. Através deste testemunho de busca comum, manifestam, com evidência, o verdadeiro fim dos povos, conforme salienta o Concílio Vaticano II:

Todos os povos, com efeito, constituem uma só comunidade. Têm uma origem comum, uma vez que Deus fez todo o gênero humano habitar a face da terra. Tem igualmente um único fim comum, Deus, cuja Providência, testemunhos de bondade, e planos de salvação, abarcam a todos (NA 1).

“Qualquer religião que se proponha a ‘prosseguir sozinha’, como se possuísse todas as respostas e toda a verdade, perde o contato com a revelação e com a realidade. Todas as religiões têm os mesmos objetivos: plenitude da pessoa humana, felicidade nesta vida e na outra”⁴⁰⁴. É na procura da verdade que o diálogo encontra seu sentido. Só dialoga quem busca a verdade; mas quem se considera dono dela não tem porque dialogar. Nesse sentido, é preciso reconhecer que temos muito que crescer, mas muitos passos já foram dados. “O *contato real* entre as diferentes tradições religiosas não somente permitiu conhecer melhor suas propostas teóricas, mas também mostrou as riquezas de experiência, entrega e santidade presente nelas”⁴⁰⁵. O avanço está no reconhecimento de que o único e verdadeiro Deus chamou a todos os povos à salvação. Portanto, a busca e vivência da santidade não se encontram somente no cristianismo. De modo diverso, é possível perceber esses anseios em outros lugares, conforme L. Swidler:

Quando eu, como cristão, conheço judeus como pessoas religiosas que levam vidas humanas íntegras, santos fora da plenitude do judaísmo, confronto-me com a

⁴⁰² TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 454.

⁴⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 361.

⁴⁰⁴ MARTIN, L. apud. SWIDLER, Leonard. *Cristãos e não-cristãos em diálogo*, p. 6.

⁴⁰⁵ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*, p. 351.

seguinte questão: qual é a origem desta santidade, desta integridade? Claro que não é o cristianismo (...). É claro, então, que a única resposta possível é que a fonte da santidade, da integridade do judeu seja sua religião judaica, o Deus que está por trás da mesma, o Deus de Abraão, de Isaac, de Jacó, e de Jesus.⁴⁰⁶

Deus não se deixa prender nos limites de nenhuma religião. Ao mesmo tempo, percebemos que sua mensagem se torna mais compreensível no diálogo com pessoas de outras religiões por possuírem características próprias e contextualizadas desta presença e ação. Enquanto trazemos aos demais aquilo que já alcançamos, segundo Torres Queiruga, “recebemos deles perspectivas de enfoque e aspectos de sensibilidade que só se dão – ou se dão melhor – em suas religiões. Compreendemos que, afinal, todos damos e recebemos porque nada é nosso, mas tudo é graça. Graça destinada a todos”⁴⁰⁷.

Como qualquer outro, o diálogo inter-religioso pressupõe reciprocidade: reconhecimento mútuo de valores e de verdades, enriquecimento recíproco graças aos contatos e intercâmbios, caminhada conjunta em busca da expressão mais plena do significado último da vida humana, ajuda mútua e ação conjunta. Sem reciprocidade não há diálogo⁴⁰⁸. Acreditando nesta verdade, o cristianismo católico, em muitos dos seus documentos, tem manifestado apreço, através de uma postura mais de abertura do que de defesa; não reivindicando tanto para si o monopólio religioso, mas sendo promotor de diálogo. Esta postura da Igreja se percebe na encíclica *Ecclesiam suam*, a qual antecipa muitos pontos proclamados pelo Concílio Vaticano II:

Não queremos subtrair-nos ao reconhecimento respeitoso dos valores espirituais e morais das diferentes confissões religiosas não-cristãs. Queremos com elas promover e defender os ideais que podemos ter em comum nos campos da liberdade religiosa, da fraternidade humana, da beneficência social e de ordem civil. A respeito de nossos ideais comuns, um diálogo de nossa parte é possível e não

⁴⁰⁶ SWIDLER, Leonard. *Op. cit.*, p. 77.

⁴⁰⁷ TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*. p. 454. “As religiões não-cristãs têm algo a oferecer, que pode muito bem ajudar os cristãos sinceros a descobrir novos aspectos do mistério de Jesus Cristo. Deve ser conhecida e reconhecida claramente a possibilidade de que determinados aspectos do mistério de Cristo possam ser experimentados por não-cristãos de uma forma mais profunda do que por muitos cristãos. O esforço em participar, mediante um diálogo adequado, na experiência religiosa dos não-cristãos pode ajudar os cristãos a aprofundar sua própria compreensão de um mistério cuja revelação autêntica lhes tenha sido presenteada (M. VELLANICKAL. *Die Kirche im dialog mit den religiösen und kulturellen traditionen im umfeld des Johannesevangeliums*. In: SOARES-PRABHU (eds.). *Wir werden bei ihm wohnen. Das Johannesevangelium in indischer deutung*. Freiburg, 1984, p. 48-70. Apud TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Autocompreensão cristã*, p. 113).

⁴⁰⁸ Cf. CNBB. *Guia para o diálogo inter-religioso*, p. 52.

deixaremos de oferecê-lo, quando com respeito recíproco e leal, ele possa ser prazerosamente aceito⁴⁰⁹.

A Igreja, guiada pelo Espírito Santo, assume a postura do reconhecimento, condição indispensável no diálogo entre religiões. O fato de haver um modo concreto, em que Deus se relacione com uma tradição determinada, não quer dizer exclusivismo, eleição arbitrária ou favoritismo. Trata-se de levar em conta as condições reais de suas possibilidades, trazendo sempre intrinsecamente uma destinação universal de salvação⁴¹⁰. O papa Paulo VI parte deste princípio no seu discurso de abertura da II Sessão do Concílio:

“A Igreja estende um olhar além da sua esfera própria. Considera as outras religiões que conservam o sentido e a noção de um Deus único, supremo e transcendente, criador e Providência. Estas religiões prestam a Deus um culto por atos de piedade sincera e apoiam suas crenças e suas práticas às bases da vida moral e social. A Igreja lhes declara que o catolicismo dá a devida estima a tudo o que elas possuem de verdadeiro, de bom, de humano”⁴¹¹.

Quando se senta para dialogar com quem professa uma fé diferente, deve-se ter disposição e prontidão para ouvi-lo como outra pessoa e ouvir significa muito mais que parar de falar, significa “colocar entre parênteses” as próprias convicções explícitas⁴¹². Todo diálogo para ser verdadeiro e profícuo, deve proporcionar um crescimento mútuo e aprendizagem recíproca. Assim, quem quer dialogar, deve querer, antes de tudo, apreender, isto é, mudar e crescer e não exigir a mudança do outro, como se espera conseguir no debate. A busca da verdade deve estar acima da própria pertença a uma tradição religiosa ou outra. É como diz J. Hick: “no diálogo, os cristãos devem passar decididamente de uma atitude confessional a uma atitude, antes de tudo, de busca da verdade”⁴¹³. A pessoa que vai participar de um diálogo inter-religioso deve possuir um mínimo de autocrítica tanto com referência a si mesma como com referência à sua própria tradição religiosa. Assim, o cristão “poderá questionar o outro a partir de sua identidade, como também poderá ser pelo outro questionado. Poder criticar e ser criticado fazem parte do encontro”⁴¹⁴.

⁴⁰⁹ Citado por CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 116.

⁴¹⁰ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *O diálogo das religiões*, p. 39.

⁴¹¹ Citado por CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 116. Confira, no Apêndice 03, outros posicionamentos do cristianismo católico a respeito da pluralidade religiosa e do diálogo inter-religioso.

⁴¹² Cf. SWIDLER, Leonard. *Op. cit.*, p. 78s.

⁴¹³ HICK, John. *God has many names*, p. 126. Apud VIGIL, José Maria. *Op. cit.*, p. 451.

⁴¹⁴ BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 324.

3.6.2 Os desafios e perspectivas do diálogo entre igrejas cristãs e religiões de matriz africana

Nós cristãos e cristãs, por força da vocação batismal-missionária, somos chamados a evangelizar. De fato, temos dado nossa vida pelo bem dos outros e estamos até dispostos a ir onde for preciso para levar a boa notícia do evangelho, mas, no contato com as culturas e religiões, não conseguimos aceitar como legítima e verdadeira a sua alteridade e diferença. Temos capacidade de ensinar, de escrever muitos livros e artigos, de construir belos espaços de acolhida para os encontros nas comunidades, de reconhecer e professar a fé num Deus que é Pai e ama a todos e todas como filhos e filhas, mas continuamos incapazes de avaliar a diferença - especialmente a diferença religiosa afro-brasileira - de forma positiva, respeitosa e acolhedora. Como é possível, então, um encontro positivo entre cristianismo – especialmente, de matriz católica – e religiões de matriz africana, se continuamos reproduzindo algumas atitudes preconceituosas que oprimiram tantas pessoas no passado? Outrora nossos representantes cristãos achavam que os povos africanos “não possuíam alma” e, por isso, deviam “convertê-los” para garantir-lhes a salvação. Hoje, acreditamos que eles e seus descendentes têm alma, mas ainda achamos que os membros das religiões de matriz africana devem se “converter” – ao cristianismo – para poderem ser salvos. O que não se pode esquecer é que as religiões de matriz africana têm valor próprio e elas são mediação de salvação por elas mesmas para inúmeras pessoas. Os fiéis destas religiões não alcançam a salvação apesar de suas religiões, mas antes nelas e através delas⁴¹⁵.

Auxiliados pelo Concílio Vaticano II, despertamos para uma nova compreensão da revelação divina. O acontecer da mesma se dá na e através da história e, portanto, na experiência concreta de homens e mulheres de todos os tempos. Assim, é possível que aconteça também “por meio de sonhos, presságios, adivinhações, visões e possessões mediúnicas”⁴¹⁶, próprios das religiões de matriz africana. Mas também aqui temos algumas reservas, pois no passado os nossos representantes cristãos consideravam que essas manifestações tinham origem diabólica e sempre foram consideradas “práticas de magia”, “feiticeira” e “grosseira superstição”⁴¹⁷. Durante o Estado Novo, em 1930, intensificaram-se

⁴¹⁵ Cf. LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*, p. 277.

⁴¹⁶ MATTOS, Regiane de. *Op. cit.*, p. 84.

⁴¹⁷ Cf. PIRES, José Maria. *Op. cit.*, p. 17.

as perseguições contra elas, pois eram julgadas como sendo contra a moral pública, sobretudo porque faziam sacrifícios de animais. A Constituição Federal, chamada também “Constituição cidadã”, salvaguarda o direito de culto a essas religiões e a liberdade de crença a quem quer que seja, mas o preconceito está tão arraigado na sociedade, que se tornou comum a invasão de terreiros, a destruição de objetos sagrados, perseguição e ameaças a líderes religiosos afro-brasileiros por membros de outros movimentos religiosos, que se dizem “cristãos”⁴¹⁸. Há casos de terreiros que estão perdendo parte dos seus ambientes sagrados, suas plantas medicinais e regatos - herança ancestral - por causa da ganância de proprietários de loteamentos residenciais⁴¹⁹.

Quando nos referimos ao diálogo entre cristianismo católico e religiões de matriz africana, outro grande desafio é o fenômeno do sincretismo⁴²⁰, já estudado no item três deste mesmo capítulo. Antes apenas o descrevemos como um processo de formação da identidade religiosa afro-brasileira e resistência à imposição de práticas cristãs. Agora, o refletiremos em relação à inculturação, por estarem intimamente ligados e possuírem elementos de uma religião em outra. Talvez por isso ainda exista tanta resistência com relação ao processo de inculturação, tão necessário na evangelização. No sincretismo há uma assimilação dos elementos cristãos pelas religiões, neste caso, afro-brasileiras. Na inculturação, o cristianismo

⁴¹⁸ A ialorixá Gilda, líder religiosa do terreiro Axé Abassá de Ogum, Itapuã-Salvador, após ter sofrido agressões de duas invasões ao seu terreiro, teve sua foto publicada, em uma matéria do jornal Folha Universal, no final de 1999, com o título “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”. Por causa da exposição, ela teve sérios problemas de saúde, vindo a falecer de ataque cardíaco. A sua morte inspirou a criação do Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, no dia 21 de janeiro. Sua filha, a ialorixá Jaciara dos Santos, herdou o seu encargo e se diz apavorada, pois continua sendo perseguida e sofrendo muitas ameaças. Atualmente ela lidera o movimento de combate à perseguição religiosa (cf. Juliana Brito, programação especial lembra os 12 anos da morte de mãe Gilda. *A Tarde*, Salvador, 20 de jan. 2012).

⁴¹⁹ Um caso muito concreto acontece na cidade de Cachoeira, na Bahia, com o terreiro Zô Ogodô Malê Bogun Seja hundê – Roça do Ventura. Segundo o autor do artigo, F. Adailton, esta é a única região do país que ainda conserva as origens do culto aos Voduns, trazido ao Brasil no século XIX, pelos africanos *jeje*, que, como escravos, aportavam na cidade de Cachoeira. Vários hectares do terreiro já foram invadidos pela Construtora. Muitas árvores centenárias foram derrubadas; algumas plantas e nascentes, utilizados para a iniciação no candomblé, já não existem mais (cf. Franco Adailton. Preservação de área de terreiro em Cachoeira une ministérios públicos federal e estadual. *A Tarde*, Salvador, p. A4, 19 de jan. 2012).

⁴²⁰ Durante a tradicional “Lavagem do Bonfim”, que acontece em Salvador e que reúne adeptos do catolicismo e candomblé, a baiana de acarajê, Edna Santana, assim se expressou: “Sou baiana de verdade, filha do terreiro Ilê Axé Oya Larô, vim agradecer ao Senhor do Bonfim e também a Oxalá pela saúde de minha mãe”. Dizia ainda o jornal que mesmo sendo uma festa do calendário católico e com uma forte presença dos adeptos do candomblé, outras religiões também se integram ao tapete branco em homenagem ao Senhor do Bonfim (cf. Máira Azevedo, Personagens destacam-se no “tapete branco”, *A Tarde*, Salvador, p. a7, 13 de jan. 2012). Também temos, em Porto Alegre, a procissão de Nossa Senhora dos Navegantes, que, embora seja de rito católico, sempre contou com a participação, mesmo velada, dos adeptos das religiões afro-brasileiras, que associam a santa à Orixá Iemanjá. Neste ano de 2012, os adeptos destas religiões foram convidados para uma caminhada pela paz (cf. Rito mais que católico: navegantes mais plural. *Zero hora*, Porto Alegre, p. 31, 02 de fev. 2012).

é chamado a assumir as feições e os elementos da cultura local, que já tem seu modo de ser e de viver plasmado por uma compreensão religiosa. No caso da cultura afro-brasileira, seus elementos religiosos não desapareceram no contato com o cristianismo, mas encontraram sua forma de expressão dentro do cristianismo inculturado. Assim, é possível dizer que inculturação é o verso do sincretismo⁴²¹ ou, como dizia M. Marzal: “o sincretismo é a outra face da inculturação”⁴²². Esta relação pode ser melhor compreendida a partir do que afirma V. Berkenbrock:

(...) o sincretismo é o projeto dos evangelizados e inculturação é o projeto dos evangelizadores; a inculturação quer ser um processo de abertura para o outro e o sincretismo é o resultado da resistência no contato (inevitável) com o outro; a inculturação é um processo ativo, o sincretismo é um processo reativo. A inculturação é um projeto da cultura dominante, o sincretismo é um projeto de resistência da cultura dominada.⁴²³

Se antes falávamos apenas de mistura de elementos religiosos, agora temos o desafio de mistura de duas religiões. É o que chamamos dupla militância religiosa ou dupla pertença. Aqui nos referiremos ao cristianismo católico e à religião de matriz africana candomblé. Segundo V. Berkenbrock, grande parte dos membros dos terreiros foram batizados e fizeram a primeira comunhão. Portanto, sentem-se membros tanto da Igreja católica como do candomblé, com todos os direitos e deveres. O que impressiona é que esta situação não diz respeito apenas a algumas pessoas ou a pessoas que estejam à margem na religião do candomblé. Até lideranças ‘maiores’ do candomblé sempre fizeram questão de acentuar sua pertença à Igreja católica⁴²⁴. Enquanto a Igreja católica vê a situação como um grande problema, o candomblé aceita e incentiva com a maior naturalidade⁴²⁵:

⁴²¹ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 348.

⁴²² MARZAL, Manuel. *El rostro índio de Dios*. Lima: Pontificia Universidad Católica de Peru, 1991. Apud SCHREITER, Robert J. *Op. cit.*, p. 93

⁴²³ BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 348.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 342s. O autor coloca na nota de rodapé, da página 342, o seguinte: “Assim, por exemplo, Mãe Menininha do Gantois – uma das mais importantes e já falecida Ialorixás brasileiras – não se cansou de repetir que era membro da Igreja católica. A Ialorixá Tete, chefe do Terreiro da Casa Branca (o mais antigo do Brasil), também reitera ser católica”.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 344s. O bispo émerito da Paraíba, D. José Maria Pires, testemunha algo que lhe causou forte impressão ao participar de um encontro com outros líderes religiosos: “Um sacerdote presente se identificou: “Eu sou padre F., pároco da paróquia N., iniciado no terreiro de Mãe X”. E uma religiosa negra também presente, fez a mesma profissão de fé: “Sou irmã Tal, da congregação Tal, iniciada no terreiro de Mãe Z”. Refletindo logo depois essas surpreendentes (para mim) revelações com o pe. François de l’Espinay, ele me deixou mais surpreso ainda ao dizer-me: “Eu vim para Salvador com o objetivo de pesquisar sobre a religião dos

Jamais encontraremos um babalorixá ou uma yalorixá, sacerdote ou sacerdotisa, respectivamente, dos cultos religiosos nagô, afirmando que fora das suas religiões não há salvação, como fizeram setores cristãos pela disputa religiosa. Ao contrário, com muita tranquilidade, os líderes religiosos das religiões afro-americanas valorizam as práticas cristãs, sobretudo católicas e recomendam aos fiéis a prática dos sacramentos, o seguimento de Jesus Cristo e o culto filial a Nossa Senhora⁴²⁶

As pessoas que realizam a dupla pertença são duramente criticadas pela Igreja, mas mantêm um grande respeito e devotamento a ela. Para resolver esta problemática, já se tentou forçar as pessoas a uma decisão, mas não se teve êxito. É que a dupla pertença ou militância religiosa está tão enraizada na população que a separação forçada seria um ato de violência sem tamanho contra o sentimento religioso das pessoas. Não dá para esperar uma mudança rápida, mas é possível que a questão seja discutida na teologia para ver até que ponto é incompatível com a mensagem cristã e que passos pastorais se podem dar nesta direção⁴²⁷. O sacerdote católico F. de l’Espinay, que se iniciou no candomblé, afirma não ter encontrado nada que fosse contra a sua fé cristã ou contra o seu ministério como sacerdote. Para ele o principal obstáculo para uma maior compreensão da dupla militância, por parte do cristianismo não está na mensagem cristã, mas sim em sua interpretação ocidental europeia: “O Ocidente como que aprisionou Deus numa única e só mensagem, confundindo unidade e exclusividade”⁴²⁸. Portanto, é possível uma nova postura diante desta “problemática”.

Os bispos, desde Santo Domingo, vêm desafiando a Igreja da América Latina e do Caribe a “buscar ocasiões de diálogo com as religiões afro-americanas e com as religiões dos povos indígenas, atentos em descobrir nelas as ‘sementes do verbo’” (SD 138). O reconhecimento da presença das ‘sementes do Verbo’ já constitui um passo fundamental, através do qual se pode perceber muitos aspectos da verdade eterna. Mas, como vimos, dificilmente conseguiremos realizar um diálogo autêntico com estas religiões se partimos do

Orixás. Senti logo que, como pesquisador, não tinha condições de entender quase nada. Foi então que me decidi a entrar para um terreiro como iniciado. Há quatro anos sou iniciado. Até hoje não encontrei nada que fosse contra a minha fé de cristão, nada contrário à minha condição de sacerdote" (PIRES, José Maria. *Op. cit.*, p. 19).

⁴²⁶ SILVA, Antônio Aparecido da. Jesus Cristo, luz e libertador do povo afro-americano. In: SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). *Existe um pensar teológico negro?*, p. 49).

⁴²⁷ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 344-347.

⁴²⁸ L’ESPINAY, François. *Op. cit.*, p. 646s.

pressuposto de que “nós somos a religião verdadeira” e que elas são falsas; isso porque toda pessoa vive uma constitutiva e viva relação com Deus⁴²⁹.

A alternativa mais sensata é partir do apreço recíproco, reconhecendo os inúmeros pontos de convergência que levam a ações comuns em vista de “outra sociedade possível”. Assim sendo, o fiel das religiões afro-brasileiras, especialmente do candomblé, quando busca cultivar uma relação harmoniosa com o seu *Orixá*, experimenta uma relação filial profunda com Deus (*Olorum*), que envia o *Orixá*. Através dessa relação, manifesta a sua contribuição para o bem da sociedade e de todo o universo. Aqui está uma das primeiras coisas comuns ao cristianismo e ao candomblé: o bem do ser humano. Outro ponto de convergência está no destino do ser humano, pois as duas religiões acreditam que o ser humano não está destinado à perdição, mas à salvação/harmonia e só Deus pode saciar o anseio de realização humana⁴³⁰.

As religiões de matriz africana cultivam uma espiritualidade essencialmente ecológica, reconhecendo a natureza como santuário de Deus e a terra como um ser maternal e fecundo. Por isso, o ser humano deve cuidar da natureza e viver em harmonia com tudo o que existe, pois tudo que existe é envolvido pela dimensão do sagrado. Numa visão cristã, nos referimos à ação providente de Deus que envolve e conduz todo o universo e a nossa vida. Somos chamados a contribuir na transformação da sociedade, prolongando e aperfeiçoando a obra do Criador. Ajudando-nos uns aos outros, contribuimos na realização dos desígnios de Deus na história (cf. GS 34). Ambas as religiões contribuem, cada uma ao seu modo, para o bem do ser humano e convergem para o mesmo fim: Deus. Por estes e outros pontos fortes comuns, afirmamos ser possível um encontro positivo entre cristianismo e religiões de matriz africana, pois a nossa fé cristã diz que temos muito a aprender uns com os outros.

⁴²⁹ Cf. TORRES QUEIRUGA, Andrés. *O diálogo das religiões*, p. 70

⁴³⁰ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *A experiência dos Orixás*, p. 362

CONCLUSÃO

Ao concluirmos esta pesquisa, queremos reforçar a necessidade de nos voltarmos ao essencial da identidade cristã, que é o seguimento de Jesus. Isso implica na abertura à alteridade e à diferença, assim como fez o próprio Profeta de Nazaré. Sobre esse processo, encontramos uma clara continuidade na missionariedade do apóstolo Paulo, segundo o qual, em Jesus se derrubou o muro de separação entre os povos (cf. Ef 2, 13-18). Assim como o encontro de Jesus com “os de fora” do povo “eleito” contribuiu para uma melhor compreensão da universalidade de sua mensagem salvífica, acreditamos que as diversidades culturais e religiosas constituem uma grande riqueza (e não uma ameaça), clareando muitos aspectos da boa notícia que herdamos. Portanto, repetir posturas que pertencem a um passado de dor e dominação, demonstra que ainda não aprendemos a lição.

No estudo que fizemos, muitos elementos nos foram oferecidos para a compreensão da cultura, enquanto “lugar teológico”. Assim, a revelação não acontece senão através da experiência concreta de seres humanos culturais, sendo, portanto, um composto de interpelações e captações da Presença que interpela. O fato de a experiência bíblica trazer o título de “eleição” divina, não constitui privilégio de uns ou discriminação de outros, mas estratégia do amor universal que, a partir de um, quer chegar mais facilmente aos demais. Deus escolhe, não para discriminar, mas para auxiliar na percepção daquilo que está dizendo a todos. Nesse sentido, a revelação bíblica faz às vezes de “parteira”, pois num processo maiêutico, ajuda a perceber que a ação criadora e salvadora de Deus sempre esteve modelando a intimidade dos seres humanos, convidando-os ao descobrimento e a aceitação desta ação.

Diante do particularismo judaico, que tenta esgotar na experiência de um povo o modo ilimitado de Deus se revelar, Jesus de Nazaré, encarnando-se nas realidades humanas, revelou de modo pleno, que Deus é um Pai bom, que ama a todos como filhos e filhas. No

desenvolvimento de sua mensagem, as primeiras comunidades puderam perceber que no amor não podia haver discriminação de pessoas. Discriminação é negação do ser humano e negação da imagem de Deus presente nele. Quando discriminamos, decidimos não amar, atentando contra a vida dos demais e agindo contra o projeto salvífico e universal de Deus, que “quer que todas as pessoas sejam salvas” (1Tm 2, 4a).

Os seguidores e seguidoras de Jesus são enviados a todas as pessoas e culturas, como testemunhas alegres do amor e da misericórdia de Deus. O nosso testemunho diz que o amor é a essência da vida. Ele deve ser também a essência da missão. Na evangelização nos deparamos com muitos desafios e um dos mais presentes é a acolhida a quem age e pensa diferente de nós por ser de cultura totalmente diferente. Só quem ama verdadeiramente é capaz de superar a rivalidade, o bairrismo, o preconceito, a discriminação, e ocupar-se do essencial. O Espírito Santo se antecipa sempre nos lugares onde somos convidados a estar e, antes de dizermos algo, precisamos escutar. Todos nós estamos em busca da verdade e precisamos anunciar a boa notícia de Jesus, escutando também o que os outros têm a dizer. Aí é que tem sentido o diálogo – uma das exigências da evangelização. Só dialoga quem vive em busca da verdade; quem se sente dono dela não tem porque dialogar. Só será possível experimentar plena alegria e realização na missão quando soubermos acolher os outros como irmãos e irmãs, filhos e filhas muito amados de Deus.

O ser para os outros, próprio da vocação e identidade cristãs, deve ser também um ser com os outros, compreendendo a revelação profundamente ‘inculturada’ na comunhão fraternal. Isso nos levará a unir esforços na busca de sermos mais plenamente humanos. Se somos capazes de dar a vida pelos outros, devemos ainda mais ser capazes de acreditar que é legítima a alteridade dos outros. A realidade religiosa plural, na qual nos encontramos, requer que tenhamos uma nova postura, superando medos e preconceitos, que impedem um diálogo fraterno, maduro e enriquecedor com quem professa uma fé diferente da nossa. Nesse sentido, o passo fundamental é o diálogo intra-religioso. Fazendo o tema de casa, isto é, revendo nossas posturas internas e nossas linguagens, permitindo um mínimo de autocrítica quanto a nossos modelos tradicionais, poderemos olhar com maior otimismo para a pluralidade religiosa.

A força profética da mensagem cristã trouxe vida e libertação para todo ser humano. No contato com as culturas negras, esta verdade foi ofuscada, tornando o encontro dramático. Deste encontro, surgiram algumas formas de resistência, novas descobertas e ressignificações, expressão da capacidade criativa do povo negro, possibilitando uma vivência toda particular do cristianismo. O que chamamos hoje piedade popular é a síntese resultante deste encontro, em suas múltiplas adaptações à nova realidade. Na religiosidade afro-brasileira cultiva-se a certeza de que Deus serve-se de intermediários no relacionamento com os seres humanos. Se por um lado, Deus parece distante, por outro, se faz muito próximo. Esta mentalidade herdada da África, sempre acompanhou o negro e a negra em sua adesão à religião cristã.

De um modo geral, na piedade popular, chama-se por Deus, mas sabemos que muitas orações e homenagens, em sua grande maioria, são dirigidas aos seus “intermediários”. É que o povo sabe que estes receberam “delegação” para o cuidado dos seres humanos. Não se trata de um deixar Deus de lado, mas de um reconhecimento da função daqueles que, por “delegação”, manifestam a solicitude divina para com cada pessoa, ou seja, indiretamente, é Deus quem age. Não é difícil entender esta dinâmica, pois faz parte da nossa espiritualidade cristã a certeza de que Deus serve-se de mediações para nos interpelar. Dirigindo-se a Deus, muitos dizem: Ai, meu Deus! Enquanto que para o santo, é comum ouvir: Valei-me, meu Santo Antônio! Valei-me, minha Nossa Senhora! É possível ainda escutar súplicas a “santos” que o povo mesmo canonizou: Valei-me, meu Padrinho padre Cícero!

Essa devoção aos intermediários de Deus encontrou forte correspondência no culto aos *Orixás, Inkices, Voduns, Eguns* e vice-versa. Por força das circunstâncias e condicionamentos históricos, estes elementos se uniram, inevitavelmente, na consciência do povo fiel, de sorte a não termos “pureza” nem na prática devocional cristã nem na afro-brasileira. Uma prova disso é a presença das imagens dos santos católicos nos *pegis* (altares) dos terreiros. Não se trata mais de uma estratégia de sobrevivência, como acontecia no tempo da escravidão, em que, para não serem proibidos de realizar suas práticas religiosas, os escravos se obrigavam a dançar diante das imagens de santos. Hoje esta presença significa ligação, ou seja, os santos católicos foram ligados com os Orixás. O culto aos santos da piedade popular tem reflexo no culto aos Orixás e vice-versa. É interessante notar que, quando uma pessoa se inicia no terreiro, dela se diz que é “feita no Santo”, indicando que está unida a algum Orixá. É possível

também ouvir da boca de alguns católicos a frase “o meu santo é forte” ou ainda, “ele tem o santo forte”. Mesmo que estas pessoas sejam católicas, estão fazendo apologia aos Orixás.

Estejamos certos de que tanto no cristianismo como nas religiões de matriz africana, grande parte dos fiéis caminha, ora em meio ao sincretismo ora em meio à dupla militância religiosa. O cristianismo católico vê essa situação como um grande problema, embora as religiões de matriz africana acolham com naturalidade e até incentivam. Por causa disso, os fiéis destas religiões, embora sejam duramente criticados pelo cristianismo católico, sempre reagiram com respeito e devotamento. A situação é complexa e desafiadora, cabendo à teologia a reflexão sobre até que ponto a dupla militância religiosa, por exemplo, é incompatível com a mensagem cristã. O ideal seria que as pessoas tomassem logo uma decisão, mas isso leva tempo. Nesses casos, discursos moralistas são ineficazes. O caminho para uma solução plausível passa pelo diálogo e pela sensibilidade pastoral, visto que uma mudança forçada pode ter um efeito avassalador no sentimento religioso das pessoas envolvidas. Sobre isso, o próprio episcopado latino-americano e caribenho, nos orienta a buscar ocasiões de diálogo com estas religiões, atentos em descobrir nelas as ‘sementes do verbo (cf. SD 138), pois a nossa fé cristã nos diz que temos muito a aprender uns com os outros.

Isso nos faz alimentar a certeza de que somos capazes de cultivar um encontro verdadeiramente positivo com as religiões de matriz africana, que carregam a marca da resistência e da superação como testemunho de uma Presença reveladora que as faz ser mediação de salvação para os fiéis que, de coração sincero, delas participam. Falando especificamente da religião de matriz africana candomblé, contra os que insistem em afirmar - preconceituosamente - que se trata de “uma seita africana” ou um “culto de negros”, dizemos, com toda a convicção, que é: religião-resistência, religião-resgate, religião-escola, onde se aprende a viver e a respeitar a terra, a tradição, os Ancestrais. Sua militância persistente pode ser um convite à superação da implacável e inconcebível intolerância religiosa. Portanto, a aproximação respeitosa, em vista do autêntico diálogo, garante que ninguém sai perdendo, mas, pelo contrário, reforça-se a compreensão da real finalidade de nossas buscas. Se houver, da nossa parte, um esforço maior para uma caminhada de diálogo e valorização destas religiões, certamente a evangelização terá muito mais êxito em sua força profética.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional banto*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

ARMSTRONG, Karen. Em nome de Deus. *Época*. São Paulo, n. 605, p. 88-98, 21 de nov. 2009.

ASSET. *Identidade Negra, Religião e Liberdade*. São Paulo: ASETT, 1986.

ATABAQUE-ASETT, *Agentes de Pastoral Negros: conscientização, organização, fé e luta*. São Paulo: Quilombo Central, 1993.

_____. *Teologia afro-americana*. São Paulo: Paulus, 1997.

AZEVEDO, Maíra. Personagens destacam-se no “tapete branco”, *A Tarde*, Salvador, p. A7, 13 de jan. 2012.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. 3. ed., São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1989.

BENTO XVI. *Verbum Domini: sobre a palavra de deus na vida e na missão da Igreja*. Roma, 2010. Disponível em:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini_po.html Acesso em: 22 de agosto de 2012.

BERKENBROCK, Volney José. *A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Igreja e candomblé: um diálogo possível?* Jornal de Opinião (encarte especial), Belo Horizonte, p.5-6, 25/9 a 1/10/2000.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOAVENTURA, Josuel dos Santos. *Negritude e experiência de Deus*. Porto Alegre. Disponível em:

<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/2702/2053>. Acesso em 29 de jun. 2012.

_____. *O Deus único nas distintas formas de revelação*. Porto Alegre. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/1730/1263>. Acesso em: 24 de jun. 2012.

_____. *Comunidades afro e experiência cristã*. Porto Alegre. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/1774/1307>. Acesso em 29 de maio de 2012.

_____. *O pensar teológico numa perspectiva latino-americana e caribenha*. São Leopoldo. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/view/350>. Acesso em: 24 de out. 2012.

_____. *Liturgia a caminho da inculturação em meios afro-brasileiros*, parte 1. Brasília. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/site/afro-brasileira/1970-questoes-em-torno-da-liturgia-a-caminho-da-inculturacao-meios-afrobrasileiros> Acesso em 29 de maio de 2012.

_____. *Liturgia a caminho da inculturação em meios afro-brasileiros*, parte 2. Brasília. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/site/afro-brasileira/1971-questoes-em-torno-da-liturgia-a-caminho-da-inculturacao-em-meios-afrobrasileiros--parte-2>. Acesso em: 29 de maio de 2012.

BOFF, Leonardo. *São Francisco de Assis: ternura e vigor*. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. *Do lugar do pobre*. Petrópolis: Vozes, 1984.

BOTAS, Paulo. *Carne do Sagrado – Edun Ara: Devaneios sobre a espiritualidade dos Orixás*. Petrópolis: Vozes, 1996.

BRIGHENTI, Agenor. *A Igreja perplexa: a novas perguntas, novas respostas*, São Paulo: Paulinas, 2004.

BRITO, Juliana. Programação especial lembra os 12 anos da morte de mãe Gilda. *A Tarde*, Salvador, 20 de jan. de 2012.

CARDEDAL, Olegario Gonzalez de. *Jesús de Nazaret: aproximación a la cristología*. 3ª ed., Madrid: Biblioteca de autores cristãos, 1993.

CELAM. *Texto conclusivo da V Conferência do Episcopado Latino-americano e caribenho*. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. *Nova Evangelização, promoção humana e cultura cristã*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Conclusões de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. *Conclusões de Medellín*. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

CHIAVENATO, Júlio J. 13 de maio, outra mentira. *Sem Fronteiras*, São Paulo, n. 159, p. 20-23, maio de 1988.

CINTRA, Raimundo. *Candomblé e Umbanda: o desafio brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 1985.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Refletindo o rosto negro da Igreja: de Medellín à Aparecida*. Texto Base do VI Congresso das Entidades Negras Católicas - CONENC, Brasília, 2009.

_____. *Pastoral afro-brasileira: princípios de orientação*. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. *Animação da vida litúrgica no Brasil*. doc. 43, São Paulo: Paulinas, 2002, n. 300. Disponível também em: http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/cat_view/134-documentos-cnbb?start=40. Acesso em 21 de jun. de 2012.

_____. *Diretório para missas com grupos populares*. doc. 11. n. 1.6. Disponível em: http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/cat_view/134-documentos-cnbb?start=80. Acesso em 21 de jun. de 2012.

_____. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil - 1999-2002*. doc. 61, São Paulo: Paulinas, 1995. Disponível em: http://www.cnbb.org.br/site/component/docman/cat_view/134-documentos-cnbb?start=20. Acesso em: 19 de jun. de 2012.

_____. *Guia litúrgico pastoral*. Brasília: Ed. CNBB, 2007.

_____. *Guia para o diálogo Inter-religioso*. São Paulo: Paulinas, Col. Estudos da CNBB, 1987.

_____. *A Igreja Católica no Brasil diante do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, Coleção Estudos da CNBB, v. 69, 1993.

_____. *A fraternidade e o negro*. Texto-base da Campanha da Fraternidade 1988, Brasília, 1987.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965, Cidade do Vaticano. *Nostra Aetate*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 617-625.

_____. *Lumen Gentium*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 37-117.

_____. *Dei Verbum*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 119-139.

_____. *Ad Gentes*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 348-399.

_____. *Gaudium et Spes*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 141-256.

_____. *Sacrossanctum Concilium*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral). *Compêndio do Concílio Vaticano II*. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 257-306.

CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ. *Dominus Iesus*: Sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. Roma, 2000. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_2000_0806_dominus-iesus_po.html. Acesso em: 02 de jun. de 2011.

CONE, James H. *O Deus dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1985.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. *A liturgia romana e a inculturação*. São Paulo: Paulinas, 1994.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. *Instrução Geral do Missal Romano*. n. 20. Disponível em:

<http://comsantateresa.org.br/website/images/textos/recursos/igmr.pdf>. Acesso em: 21 de jun. de 2012.

COSTA, Fernando. *A prática do candomblé no Brasil*. Rio de Janeiro: Renes, 1974.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.

DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana*. Tomo I, São Paulo: Paulinas, 1985.

EQUIPE CENTRAL. *Cultura Oprimidas e a evangelização na América Latina*. Texto base do 8º Intereclesial de Cebis Santa Maria/, 1992.

FRANCO, Adailton. Preservação de área de terreiro em Cachoeira une ministérios públicos federal e estadual, *A Tarde*, Salvador, p. A4, 19 de jan. 2012.

FREITAS, D. *O escravismo brasileiro*. 2. ed., Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

GELABERT, Martin. *A teologia de Torres Queiruga não atenta contra a fé da Igreja*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/508117-martin-gelabert-a-teologia-de-torres-queiruga-nao-atenta-contr-a-fe-da-igreja>. Acesso em 15 de maio de 2012.

GIBELINI, Rosino: *A teologia do século XX*. 2. ed., São Paulo: Loyola, 2002.

GOMES, C. Folch. *Antologia dos santos padres*. São Paulo: Paulinas, 1979.

GONZALEZ, Carlos Ignácio. *Ele é a nossa salvação*. São Paulo: Loyola, 1992.

GUIMARÃES, Edyr Rosa; LIMA, Almir S. M. *Universidade de Umbanda*. Rio de Janeiro: EDC – Editora Didática e Científica LTDA, 1991.

IMBAMBA, José Manuel. *Uma nova cultura para mulheres e homens novos*. Luanda: Paulinas, 2003.

JOÃO PAULO II. *Redemptoris Missio*: sobre a validade permanente do mandato missionário. São Paulo: Paulinas, 1991.

L'ESPINAY, François. A religião dos Orixás, Outra palavra do Deus único? *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 47/187, p. 639-650, set. 1987.

LA PEÑA, Juan Luis Ruiz de. *Criação, graça e salvação*. São Paulo: Loyola, 1998.

LANGA, Adriano. *A oração cristã e exigências da inculturação*. Maputo: Ed Paulistas, 1993.

LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*. São Paulo: Paulinas, 1985.

LENAERS, Roger. *Outro cristianismo é possível: a fé em linguagem moderna*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Deus e os homens: os seus caminhos*. Petrópolis: Vozes, 1990.

LODY, Raul. *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

MATTOS, Regiane Augusto de. *História e cultura afro-brasileira*. São Paulo: Contexto, 2011.

MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 3. ed., 1990.

MOTTA, Roberto. Sacrifício, mesa, festa e transe na religião afro-brasileira. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 1, n. 3, p. 31-38, 1995.

NAPOLEÃO, Eduardo. *Vocabulário yorùbá*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

NUNES, José. *Didaskalia*. Dezembro 2008, p. 3. Disponível em: http://www.snpcultura.org/pcm_a_permanente_relevancia_do_cristianismo_para_a_cultura.html. Acesso em: 03 de abril de 2012.

ORO, Ari Pedro (Org.). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1994.

PAGOLA, José Antonio. *Jesus: aproximação histórica*. 4. ed., Petrópolis: Vozes, 2011.

PANASIEWICZ, Roberlei. *Diálogo e revelação: rumo ao encontro inter-religioso*. Belo Horizonte: C/ Arte, 1999.

PAULO VI. *Evangelii Nuntiandi: sobre a evangelização no mundo contemporâneo*. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_po.html. Acesso em 06 de junho de 2012.

PIAZZA, W. O. *Teologia fundamental para leigos: a Palavra de Deus na Sagrada Escritura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

PILOTTI, João. As 'sementes do Verbo' na teologia das religiões a partir do Vaticano II: do movimento ecumênico ao diálogo inter-religioso. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 31, n. 131, p. 125-150, mar. de 2001.

PIRES, José Maria. *O Deus da Vida nas comunidades afro-americanas e caribenhas*. Disponível também em: http://atabaque-cultura-negra-e-teologia.blogspot.com/2009_12_01_archive.html. Acesso em: 02 de abril de 2012.

PRANDI, Reginaldo. Deuses africanos no Brasil contemporâneo. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 1, n. 3, p. 10-30, 1995.

REHBEIN, Franziska C. *Candomblé e salvação*. São Paulo: Loyola, 1985.

ROCHA, José Geraldo da. *Teologia e negritude: um estudo sobre os Agentes de Pastoral Negros*. Santa Maria: Gráfica e Ed. Pallotti, 1998.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*, Petrópolis: Vozes, 1976.

SCHREITER, Robert J. *A nova catolicidade: a teologia entre o global e o local*. São Paulo: Loyola, 1998.

SECRETARIADO PARA OS NÃO-CRISTÃOS. *Diálogo e Missão: A atitude da Igreja perante os seguidores de outras religiões*. In: SEDOC, Petrópolis, n. 17/176, p. 387-399, nov. de 1984.

SELLA, Adriano. *Por uma Igreja do reino: novas práticas para reconduzir o cristianismo ao essencial*, São Paulo: Paulus, 2010.

SILVA, Antônio Aparecido da (Org.). *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo: Paulinas, 1998.

_____. SANTOS, Sônia Querino dos (Orgs.). *Teologia afro-americana*. II Consulta Eumênica de Teologia e Culturas Afro-Americana e Caribenha. São Paulo: ATABAQUE-ASETT - Paulus, 1997.

_____. Negritude e liturgia. *Revista de Liturgia*, n. 66, p. 1-2, nov-dez 1984.

SILVA, Maicon Donizete Andrade. Corporeidade e negritude: iluminações a partir da Teologia afro-americana. *Convergência*, Brasília, Vol. XLVII, n. 452, p. 410-424, jun. 2012.

SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*. 2. ed., Petrópolis: Vozes, 1996.

SOUZA Jr., Vilson Caetano de. As raízes das religiões afro-brasileiras, *Sem fronteiras*, número especial, São Paulo, p. 5-20, jul. de 1994.

SOUZA, Antonio Carlos de Oliveira. *Tempos e festas da Liturgia*. Aparecida, São Paulo: Editora Santuário, 1999.

SOUZA, Marcelo de Barros. *Celebrar o Deus da vida: tradição litúrgica e inculturação*. São Paulo: Loyola, 1992.

SUSIN, Luiz Carlos. *A criação de Deus*. 2. ed., São Paulo: Paulinas; Valência, ESP: Siquem, 2010 (Coleção Livros Básicos de Teologia 5).

_____. Teologia e libertação: cruzando fronteiras. *Concilium*, Petrópolis, n. 340, p. 121-127, fev. 2011.

_____. *Os salmos na vida cristã*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1976.

SWIDLER, Leonard. *Cristãos e não-cristãos em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 1988.

TILLICH PAUL. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar a revelação*. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____. *Crer de modo diverso* (Artigo de uma página). Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/37458-crer-de-modo-diverso>. Acesso em 06 de junho de 2012.

_____. Em Jesus se realiza o melhor de nós (entrevista). *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, ano X, n. 36, p. 5s, 06 de julho de 2010. Disponível também em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3359&secao=336 Acesso em 22 de maio de 2012.

_____. *Un Dios para hoy*, p. 11. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/teologica/queirugadiosparahoy>. Acesso em 06 de junho de 2012.

_____. Ateísmo e imagem cristã de Deus. *Concilium*, Petrópolis, n. 337, p. 42-54, abr. 2010.

_____. O mistério de Jesus Cristo: divindade “na” humanidade. *Concilium*. Petrópolis-RJ, n. 326, p. 33-44, mar. 2008.

_____. Repensar o pluralismo: da inculturação à inreligiosação. *Concilium*, Petrópolis-RJ, n. 319, p.110-113, jan. 2007.

_____. *Autocompreensão cristã*. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. *Esperança apesar do mal: a ressurreição como horizonte*. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. *Recuperar a salvação*. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *A Revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995.

TRIUNPHO, Vera (Org.). *Rio Grande do Sul, aspectos da negritude*. Porto Alegre: Martins Livreiro-Editor, 2000.

VARONE, François. *Esse Deus que dizem amar o sofrimento*. Aparecida: Santuário, 2001.

VIGIL, José Maria (Org.). *Deporre i poveri dalla croce: Cristologia della Liberazione*. Disponível em:

<http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/ASETTBajarDeLaCruz2.pdf>. Acesso em: 03 de junho de 2012.

_____. *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. (Org.). *O atual debate da Teologia do Pluralismo depois da Dominus Iesus*. Livros Digitais Koinonia, Vol. 1. Versão 1.01, 2005. Disponível em:

<http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/LDK/LDK1port.pdf>. Acesso em: 03 de junho de 2011.

ZERO HORA. *Rito mais que católico: Navegantes mais plural*. Porto Alegre, p. 31, 02 de fev. 2012.

ZILLES, Urbano. *Significação dos símbolos cristãos*. 6. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

GLOSSÁRIO

ABÁ: Força que lhe dá direção e finalidade ao axé;

ABARÁ: Comida baiana, de origem africana;

ABBÁ: Expressão de afeição utilizada por Jesus em sua relação com Deus. Corresponde a papai ou paizinho;

ABIÃ: Pessoa que, numa celebração, bola para o Santo; tendo sido confirmado o Orixá que a chamou, ela inicia o seu processo de formação. Também chamada de ASSIAM, ou seja, A + SÍÍ + AMI, que significa: aquele ou aquela que, mais do que antes, busca esclarecimento;

ABÔ: Banho especial dos iniciados; é feito com ervas e é purificador;

ACARAJÉ: Comida baiana;

ADJÉ, ADJÁ: É uma espécie de chocalho, feito de lata, que produz sons graves, geralmente de uso pessoal do Babalorixá;

ADUBALÉ: Toque dos atabaques;

AFRICANISTA: Sentimento de unidade que motiva o resgate da originalidade das tradições africanas;

AGOGÔ: É um instrumento feito com a conjugação de dois sinos que emitem sons estridentes;

AGUÊ: Instrumento feito com um porongo ou cabaça, envolto em contas, comumente chamada de "lágrimas-de-nossa-senhora", enfiadas em arame;

AIYE: Espaço visível, mundo material, palpável; globo terrestre;

AJUBERÔ: Saudação a Omulu;

ALABÊS: Tocadores de atabaque;

ALAKETO: Nome de um dos quatro mais antigos terreiros da Bahia;

ALCORÃO: Livro Sagrado dos muçulmanos;

AMACI: Banho, preparado com ervas frescas, para a lavagem da cabeça e utilizado no abô;

AMALÁS: São as oferendas aos Orixás;

ANGICOS: Povo de origem banto;

ANGOLA: País da região oeste da África;

ANGOLANOS: Povos do país Angola;

ARA-AIYE: Habitantes do Aiye;

ARA-ORUM OU IRUNMALE: Habitantes, em especial, do Orum e corresponde aos Orixás e aos Mortos – Eguns;

ARROBOBÔ: Saudação a Oxumaré;

ASHANT: Povo de Origem yorubá;

ASSENTAMENTO: Onde são guardados os Otás e os Erós dos Orixás;

ATABAQUE: Instrumento sagrado, que antes de ser utilizado no candomblé, é consagrado aos Orixás numa cerimônia fechada ao público. Eles são de três tipos: o maior chama-se RUN, o médio, RUMPI e o pequeno, LÉ;

ATÔ-AXOGUM: É o sacrificador de animais de duas patas;

ATOTÔ: Saudação ao Orixá Abaluaiê;

AXÉ OPÔ AFONJÁ: Nome de um dos quatro mais antigos e tradicionais terreiros da Bahia. Seu nome completo é Ilê Axé Opô Afonjá;

AXÉ: Força vital, energia, dinâmica da vida;

AXOGUM: Sacrificador de animais de quatro patas;

BABAKEKERÊ: Pai pequeno, braço direito do Babalorixá;

BABALAWÔ: Corresponde a “Pai-de-Santo” que tem o poder de “fazer Santo” e autorização para o jogo de búzios;

BABALORIXÁ. Este se constitui autoridade espiritual e moral de um terreiro. Ele preside os ritos e zela para que a memória e a tradição dos Orixás permaneçam sempre vivas e fiéis às suas raízes;

BAMBARA: Um dos povos Mandinga, de culturas guineo-sudanesas islamizadas;

BANTU: Grupo de culturas e povos, localizados na África Austral, especialmente Angola, Congo, e Contra-Costa;

BARÁ: No Batuque é o Orixá das encruzilhadas, abridor de caminhos, mensageiros dos Orixás - No candomblé, corresponde a Exu;

BATUQUE: Nome da Religião dos Orixás, no Rio Grande do Sul;

BENGUELAS: Povo de origem bantu;

BENIN: País localizado na Baixa Guiné e um dos principais Golfos de onde partiam africanos das culturas yorubá para o Brail;

BIAFRA: É também golfo da Baixa Guiné;

BOLAR PARA O SANTO: É um pré-transe, é quando a pessoa recebe pela primeira vez a vibração do Orixá, sem ter passado pelo processo de iniciação. A partir daí ela é chamada Abiã. Quando se trata de uma Iaô, o transe é chamado de *virar para o Santo*

BORNU: O mesmo que Mandinga;

BURUKÊ: Vem de Nanã-Burukê. É uma Iyabá e está relacionada com a fertilidade, com a agricultura e com as colheitas, proporcionando a todos melhores condições de vida.

BÚZIOS: Objetos através dos quais se faz a consulta ao Orixá da adivinhação - Ifá

CABINDAS: Povo de cultura bantu;

CABOCLOS: espíritos indígenas;

CABULA: Religião de origem bantu;

CAÇANJES: Povo das culturas bantu;

CAMARINHA: É um local reservado no candomblé, onde se preparam os iawôs para a feitura do Santo;

CANDOMBE: Instrumento de percussão de origem bantu;

CANDOMBLÉ: A palavra significa dança, vem de um instrumento bantu, chamado candombe. Aqui no Brasil, especialmente na Bahia, passou a designar a Religião dos Orixás;

CANDOMBLEZEIRO, CANDOMBLECISTA: É o (a) adepto (a) do candomblé;

CAÔ-CABECILE: Saudação a Xangô;

CASA BRANCA DO ENGENHO VELHO: Um dos quatro mais antigos e tradicionais terreiros da Bahia;

CASA DAS MINAS: Um dos mais antigos terreiros do Maranhão, de origem gege;

CATIMBÓ: Religião afro-brasileira...

CAURI: Conchas marinhas;

CONFRARIA - IRMANDADE: Na África, Organização clânica em torno de um Orixá; no Brasil, uma espécie de associação que cultivava a devoção a determinados santos católicos e prestava serviço aos seus associados; foi também um modo utilizado pelos negros para resgatar as raízes de suas religiões.

CONGO: País da África Austral;

CONGOLESES: Povo de cultura bantu que habita o Congo, atual Zaire;

CONTRA-EGUM: quelé, gravata do Orixá, uma espécie de guia, colocada no braço, próximo as axilas;

COQUÉM: Galinha da Angola;

COSTA DE MALAGUETA: Localidade onde se encontram povos de culturas sudanesas;

COSTA DE MARFIM: O mesmo do anterior;

COSTA DO OURO: Região da Alta Guiné, Senegâmbia, de onde partiram os mandingas e outros;

CRIADEIRAS: Recintos onde os (as) iaôs ficam alojados e recebem do babalorixá e da mãe-criadeira os ensinamentos e alguns erós. A Mãe-Criadeira é uma iaô com anos de experiência, responsável por acompanhar o grupo dos que estão se iniciando;

CUSCUZ: Comida baiana, usada como amalás;

CUTELADO: Feito no Santo;

DAOMÉ: Atual Benin. País de onde provinheram as culturas sudanesas, especialmente Gêge ou Ewe, Fon ou Efan;

DAOMEANO: Habitante ou originário do Daomé, atual Benin;

DECÁ: Cerimônia especial, através da qual o ialorixá/babalorixá concede autorização ao filho para abrir o seu próprio Barracão, realizar a celebração do candomblé e fazer novos filhos;

DIJINA: É o nome pelo qual o Orixá manifestado deseja ser conhecido;

EBÓ: Restos dos animais sacrificados que não tem nenhum valor de oferenda;

EBOME - EBÂMI - VODUNSI: Título que a pessoa recebe após sete anos de iaô. Ela faz a obrigação dos sete anos, dando por encerrado o período básico de iniciação. Terá, então, a possibilidade de abrir o seu próprio barracão, com a liberdade de ação para cultuar o seu Orixá e orientar outras pessoas;

ECCLESIAM SUAM: Sua Igreja - Carta encíclica do papa Paulo VI sobre os caminhos da Igreja;

EDUN ARA: Carne do Sagrado;

EFÃ E IJEXÁ: Nações do tronco yorubá, presentes na Bahia;

EFAN: Povo do Daomé, de culturas sudanesas;

EGBÁ: Povos de cultura sudanesa-yorubá;

EGUM: Espíritos antepassados, mortos;

ENCANTADOS: espíritos

ENCANTAMENTO: Religião afro com forte influência indígena, presente no Piauí;

ENGENHO VELHO: Um dos quatro terreiros mais antigos e tradicionais da Bahia. Seu nome completo é Casa Branca do Engenho Velho – em yorubá: ILÊ IYANASSÔ;

ENGORUZI: Reza especial proferida pela ialorixá/babalorixá;

EPA BABÁ: Saudação a Oxalá;

ERÓ: Segredo

ESCARIFICAÇÕES: Trata-se de uma espécie de identificação, chamada também de 'sinais de nação'. Eram cicatrizes feitas nos corpos, especialmente na face dos africanos. Essas marcas tinham características específicas, permitindo saber a qual 'nação' determinado africano pertencia;

EWE: É o mesmo que Gêge. Pertencem ao tronco yorubá;

EXU: Mensageiro dos Orixás e responsável pela tronqueira - sendo guardião do terreiro

FAMILIAL: O modo de relação com o Orixá, na África;

FANTI: Povo da Costa do Ouro, de culturas sudanesas

FEITURA DO SANTO: Iniciar-se, fazer-se no Santo, estar pronto (a) para receber o Orixá;

FON: mesmo que Efan;

FULA, FULAH: povo de cultura guineano-sudaneses islamizados;

GÂMBIA: País africano e rio de mesmo nome, próximo do Saara;

GANTOIS: Um dos mais antigos e tradicionais terreiros de candomblé da Bahia

GÁS: Povo da Costa de Marfim, de culturas sudanesas;

GÊGE: mesmo que Efan;

GUIAS: Colares coloridos que representam a vibração; servem de proteção, segurança e indicam o Orixá ou encargo ocupado no candomblé;

GURUNSI: Povo do Norte da Nigéria, de culturas guineo-sudanesas

HAUSSA - HAUSSÁ: HAÚÇA: Povo do norte da Nigéria; são de culturas Guineo-sudanesas islamizadas;

IANSÃ: Uma Iyabá, uma das esposas de Xangô, o seu braço direito. O acompanha nos raios e no trovão;

IAÔ, IAWÔ: Iniciada no candomblé, filha-de-Santo;

IBADAN: Povo nigeriano, de culturas sudanesas - yorubá

IBEJI, IBÊJE: Orixás inferiores, menores; os gêmeos; também chamados de espíritos infantis;

IÊ PARREI: Saudação a Iansã;

IFÁ: Orixá da adivinhação, corresponde Orunmilá - jogo de Búzios;

IFÉ: Cidade “santa” da religião dos Orixás, assim como Jerusalém para os cristãos;

IJEBÚ: Povo pertencente às culturas sudanesas yorubá;

IJÊCHÁ: mesmo do anterior;

ILÁ: Som gutural emitido pelo Orixá manifestado;

ILÊ: Barracão, casa;

IMBÉ: Franja de pérolas que caem sobre a face;

INKICES OU INQUICES: Corresponde a Espíritos para os bantu, como os Orixás para os yorubá;

ITANS: Lendas, mitos;

IWÁ: É a força capaz de fazer brotar a existência. Esta força é veiculada, sobretudo, pela respiração;

IYÁ DÊTÁ, IYÁ KALÁ E IYÁ NASSÔ: São as três sacerdotisas, filhas de Xangô, responsáveis pela fundação do terreiro mais antigo de Salvador: Ilê Iyanassô;

IYABÁ: Orixá feminino

JALOFO: Povo habitante da Sengâmbia;

JIBONÃ: Fiscal de Cerimônias

JUREMA: Uma planta alucinógena, responsável pelo transe do fiel participante do Encantamento;

KALUNGA: Um dos nomes de Deus, utilizado pelos povos de origem bantu, que significa: Aquele que reúne

KETU, KETO OU QUETO: Povo de origem yorubá e nação influente no candomblé da Bahia;

KRUMANO: Povo pertencente às culturas sudanesas;

LIBÉRIA: país de cultura sudanesa;

MACUAS: Povo moçambicano, de origem bantu;

MACUMBA: Religião afro ligada aos bantus. É também um instrumento de madeira comumente chamado de reco-reco;

MAGIA NEGRA: Ritual africano, conservado na quimbanda;

MAMA NZAMBI: Deus-Mãe, conforme algumas culturas bantu;

MANDINGA: grupo de culturas guineano-sudaneses;

MARABÔ - BARABÔ: Manifestação de Exu no filho ou filha de Xangô;

MARAFO: Cachaça;

MIÇANGAS: Frutinhas com os quais se faz as guias;

MINA: Povo de culturas sudanesas;

MO JÚBÀ: Peça a bênção; reverencio; faço reverência;

MOÇÃ: Uma espécie de colar, feito com palha-da-costa, preso ao pescoço do (a) que está sendo iniciado (a), através do qual é puxado (a) pelo Babalorixá/ialorixá para dar a Dijina. Serve para dar direção ao Santo até o dia da quebra do quelé;

MONOMOTAPA: Nome dado aos reis entre os charangas, povo de origem bantu;

MUÇULMIS: povos de culturas sudanesas, chamados indistintamente assim por causa da forte influência muçulmana;

MUXINCONGOS: Povos de origem bantu;

MUZENZA: Dança executada pelo iniciante no candomblé;

NAGÔ: Um dos povos da Nigéria, de culturas sudanesas-yorubá;

NANÃ: Nanã-Buruquê

NZAMBI, ZÂMBI (em Angola), NZAMBIAM-PUNGU OU ZAMBI-AMPUNGU (no Congo): Nomes com os quais algumas culturas bantu se dirigem a Deus. Significa: Aquele que diz e faz;

O QUÊ ARÔ: Saudação ao Orixá Oxóssi;

OBATALÁ: Orixá que simboliza o princípio masculino;

OBEREM: comida baiana, amalás;

OBI E OROBÔ: Frutas africanas;

OBORI, BORI: Cerimônia de dar comida à Cabeça;

ODÉ / OTIM: Nomes utilizados no Batuque para se referir ao Orixá da caça, que, no candomblé, chama-se Oxóssi;

ÔDOIA: Saudação à Iyabá Iemanjá;

ODUDUA, ODUDUWA: Orixá que corresponde a terra, princípio feminino. É pouco conhecido no Brasil.

OGANILU: Responsável pelos Alabês - tocadores de atabaques;

OGÃS: Responsável pela sabedoria e memória viva da tradição oral no candomblé;

OGUM: Orixá da guerra;

OGUNHÊ: Saudação ao Orixá Ogum

OJIBONÃ: Mãe criadeira' - responsável pelos recém-nascidos na família, os recém-iniciados;

OLORUM - OLODUMARÉ: Nome que os povos africanos, de origem yorubá, atribuem a Deus. É derivado de o-ni-orun que significa Aquele que é ou possui o Orum. É também chamado Obá-Orum, 'Rei do Orum'

OMULU: mesmo que Abaluaiê;

ONIRÊ, ONÍRÊ: Título atribuído ao rei da cidade de Irè. Nome dado a Ogum, como 'senhor da cidade de Irè'.

ORAIEIEU: Saudação ao Orixá Oxum;

ORI: Cabeça

ORIXÁ: Senhor da cabeça; Intermediários entre Olorum e os seres humanos;

ORIXALÁ: Corresponde a Oxalá. Este nome traz influência islâmica;

ÓRUM: O Além, forma da existência invisível e ilimitada que envolveo Aiyê, mundo visível;

ORUNMILÁ, IFÁ: Orixá da adivinhação - corresponde ao jogo de búzios;

OSSAIN - OSSANYIN - OSSÃE - OSSANHA: Orixá da medicina e conhecedora do axé das plantas;

OTÁ: Simbologia de determinado Orixá;

OXALÁ, OBATALÁ, OXALUFÃ (velho), OXAGUIÃ (jovem): Grande Orixá, Orixá da Criação dos seres que povoam a terra;

OXÓSSI: Orixá da caça;

OXUM: Orixá da água doce;

OXUMARÉ: Orixá grande Serpente do arco-íris;

OYALAXÉ - YALAXÉ: Responsável pelo zelo do axé do terreiro;

OYÓ: Capital da Nigéria antiga;

PADÉ - PADÊ: Oferendas a Exu;

PAJÉ: Liderança espiritual indígena;

PAJELANÇA: Religião indígena que influenciou e recebeu influência das religiões afro;

PANÃ: Quitanda do Erê;

PAÓ: batidas de palmas em honra ao Orixá

PEGIGÃ: Chefe de Cerimonial;

PEJI: Na umbanda, altar; no candomblé, lugar reservado aos assentamentos e otás;

PEMBA: Uma espécie de marcação (pontinhos) em todo o corpo de quem está se iniciando;

PEUHL: Povos de culturas guineo-sudanesas, islamizadas;

POMBOJIRA, POMBAGIRA: Manifestação feminina de Exu;

POVO-DE-SANTO: São assim constituídos os adeptos da Religião dos Orixás;

POXORÓ - PAXARÓ: Cetro especial de Oxalá;

PRETO-VELHO: Símbolo dos Ancestrais. Trata-se da imagem de um negro idoso, geralmente presente nos pegis dos terreiros de candomblé e centros de umbanda;

QUELÊ: Quebra do quelê: Cerimônia em que o (a) perde o vínculo com o seu Orixá

QUIMBANDA: Significa 'médico' ou 'curandeiro'

RONCÓ: Recinto reservado, no candomblé, onde se encontram assentados os Otás dos Orixás;

SALUBA Ê: Saudação a Nanã-Burukê;

SANTO FEITO: Feitura do Santo

SENEGAL: País africano e rio de mesmo nome;

SENEGÂMBIA: Área entre o deserto do Saara e a floresta equatorial, nas bacias dos rios Senegal e Gâmbia;

SERERE: Habitantes da Senegâmbia;

SINCRETISMO: É a mistura de elementos religiosos de diferentes religiões, constituindo a formação de novas identidades religiosas. Ao sincretismo afro-brasileiro convencionou-se chamar de "Hábito de dar nome de santo católico a terreiro ou *Orixá* africano" ou vice-versa;

SOLINKE: Povo de culturas guineano-sudaneses islamizados;

SONGAI: Agricultores e caçadores, provenientes das margens do rio Níger, entre Nigéria e Benin;

SUDANESES: Grupo de culturas africanas, representado principalmente pelos povos Iorubá da Nigéria, do Daomé e outros;

TAMBOR DE MINA: Nome dado à Religião afro de origem daomeana, no Maranhão - semelhante ao Vodou do Daomé e das Antilhas

TAPA: Povo de culturas guineano-sudaneses islamizados;

TATÁ NZAMBI: Deus-Pai, por alguns grupos bantu;

TATA: Quando o babalaô atinge 21 anos de atividade no seu barracão, é, pelo clã, proclamado Tata pelo grande pai. Nessa ocasião ele pode escolher um filho para funcionar como segunda pessoa do barracão e seu substituto; este passará a ser o babalaô do barracão, dando ao tata oportunidade para preparar-se convenientemente para a sua elevação a Vodussi:

TEHIS: Povo de culturas sudanesas;

TEMINÍ: Um dos povos da Costa de Marfim, de culturas sudanesas;

TRANSE: Modo de manifestação do Orixá no seu filho;

TRONQUEIRA: Corresponde a entrada, parte da porta - responsabilidade do mediador Exu. Ele é o guardião do terreiro;

TUPÃ: Nome de Deus, conforme os indígenas

UMBANDA- Significa 'arte de curar'; uma religião afro-brasileira, que reúne cinco religiosidades diferentes: macumba, candomblé, pajelança, catolicismo e espiritismo;

VIBRAÇÃO DO ORIXÁ: Uma espécie de pré-transe;

VODU: Religião dos gege do Daomé, atual Benin;

VODUSSI: Quando o babalaô atinge 50 anos de culto e chefia de Barracões;

XANGÔ: Orixá da justiça / teria sido o quarto Alafin - rei de Oyó;

XAXARÁ: Cetro do Babalorixá;

XIRÊ: Chicote;

YABASSÊ: Tem a responsabilidade da comida

YAKEKERÊ: Mãe pequena, braço direito da yalorixá

YALAXÊ: Responsável pelo zelo do axé;

YALAXÓ: No terreiro, é responsável pelo cuidado das roupas;

YALORIXÁ: Sacerdotisa da religião dos Orixás;

YEMANJÁ - IEMANJÁ: Orixá feminino (Iyabá) da água salgada;

YEMOJÁ: Rio nigeriano

YORUBÁ: Língua falada pelos povos de origem nagô / designa também diversas tribos nigerianas.

APÊNDICES⁴³¹

Apêndice 1 Características particulares dos orixás cultuados no Brasil⁴³²

a) Exu⁴³³

Em todo o território yorubá, ele é o guardião dos Templos e das casas, das vilas e das pessoas, tendo o seu templo ou morada em frente às povoações. Aqui, no Brasil, este resgate é feito, colocando sua casinha atrás do portão de entrada do terreiro de candomblé. Exu pode se manifestar também com características de natureza feminina. Neste caso, ele é chamado de Pombojira, embora se diga, frequentemente, Pombagira, a qual tem por especialidade o campo moral, sentimental e sensual⁴³⁴. Alguns detentores do poder, na época da escravidão, sempre atribuíram a Exu o princípio demoníaco de feitiçaria, da bruxaria e da maldade, por causa de algumas de suas características de controlador das encruzilhadas, trapaceiro e outros. Mas P. Botas afirma que

(...) longe de ser o diabo, Exu é o princípio dinâmico de comunicação e individuação, o princípio da existência cósmica e humana. Ele é o princípio que representa e transporta o axé (força vital), que assegura a existência dinâmica, permitindo o acontecer, o devir.⁴³⁵

Exu é a figura mais importante do sistema religioso do candomblé e, segundo a maioria dos autores, não é considerado um *Orixá*. Ele é o mediador entre os *Orixás*, entre

⁴³¹ O esforço de pesquisa e reflexão, presente nestes anexos, lhes garante o caráter científico que caracteriza a parte principal deste trabalho de dissertação. Muitos dados foram aqui expostos pelo simples fato de não haver espaço na parte principal. Portanto, vão além de simples informações adicionais.

⁴³² A referência a este apêndice consta na Nota 101: Sobre o item 1.3.2.2 Os Orixás e sua função.

⁴³³ "(...) Exu é o agente mágico universal, que no candomblé serve para ligar o homem ao Orixá, e zela pela tronqueira. É exuberante, vaidoso, amante de riquezas, vícios, festas, tumultos, não se preocupando com os fatores de ordem moral. Dependendo do Barracão, pode ser mesmo altamente pornográfico e obsceno. Vestes do Ritual: Capas majestosas, em vermelho e preto. Empregam-se colares das mesmas cores e, muitas vezes, coroas de rei. Guias: São de miçangas vermelhas e pretas. Comidas: As oferendas a Exu chamam-se padés, feitas de farinha de mesa com azeite-de-dendê e farinha d'água com cachaça (marafo). Animais de Sacrifício: Boi, cabra, galo, galinha, sempre de cor preta. Apetrechos e Armas: Tridente, punhais, pólvora, facas e, como fetiche, um tronco. Paó: Não tem. Toque dos Atabaques: Músicas alegres. Saudação: Laroê Exu. Dia Consagrado: Segunda-feira, mas atua todos os dias, pois, sem Exu, nada se faz no candomblé. Quando tais características são de natureza femininas, Exu é chamado de Pombojira (embora que mais frequentemente se diga Pombagira). Uma das especialidade de Pombojira é o campo amoroso, sentimental e sensual. A cada Orixá corresponde uma manifestação de Exu como intermediário. Para Oxalá, os Sete Capas, Sete Encruzilhadas, etc., e ainda Exu-Rei. Para Xangô: Marabô (também chamado Barabô). Para Ogum: Exu Tiriri Lonã (ou simplesmente Tiriri). Para Oxóssi: Exu veludo. Para Omulu e Abaluaíê: Exu Caveira, Exu Sete Catacumbas, etc. Para Nanã-buruquê: Exu do Lodo. Para Oxum: Exu Cheiroso, ou Exu Brasa, etc. Para Iemanjá: Exu do Lodo, Exu da Meia-Noite, Exu Tronqueira, etc. Para Iansã: Exu Ventania. Para Oxum-maré: Pombojira. Para Ossãe: Exu da Mata, Exu Barabô Toquinho. Exu Tranca-Rua, também chamado Exu das Almas, e o mais popular nos candomblés e terreiros de Umbanda. Atua como mediador com todos os Orixás" (COSTA, F. *Op. cit.*, ps. 30-33).

⁴³⁴ Cf. COSTA, F. *Op. cit.*, p. 32.

⁴³⁵ BOTAS, P., *Op. cit.*, p. 36.

Orixás e os seres humanos e dos seres humanos entre si. Tudo no candomblé se baseia na comunicação entre *Orum* e *Aiyé*, a qual proporciona a troca de *Axé* para possibilitar maior harmonia. Sem o *Exu* isso não é possível, pois ele é o princípio dinâmico que transporta o *Axé*. Alguns mitos falam que ele estava com *Olorum* desde o princípio de tudo. É assim chamado de ‘o primogênito da criação’. Toda atividade religiosa no candomblé tem início com a oferta a *Exu*, também chamada *Padê de Exu* – a fim de que ele avise aos *Orixás* que está tudo pronto para a chegada deles⁴³⁶.

b) Oduduwa

É também chamada *Odudua* ou *Odua*. É o princípio feminino agindo com *Obatalá*, princípio masculino, na geração da criação. Eles são uma espécie de casal primitivo. Segundo os *Itans*, teria sido ela a delegada de *Olorum* para criar a terra, substituindo Oxalá que estava embriagado com vinho de palma preparado por *Exu*. Não tem tido função alguma no culto, sendo totalmente absorvida por *Obatalá* – *Oxalá*⁴³⁷. É pouco conhecida no Brasil.

c) Iemanjá⁴³⁸

Iemanjá é o *Orixá* das águas salgadas e tem a sua representação nos mares e oceanos. Apresentada como uma jovem de seios salientes, está ligada à feminilidade, à beleza e a maternidade. É o *Orixá* feminino da fertilidade e um dos mais populares do candomblé. Teria nascido da relação de *Obatalá* e *Oduduwa* e gerou os demais *Orixás*⁴³⁹. É o *Orixá* de Egbá, uma nação yorubá, onde se encontra ainda o rio Yemojá. Seu nome deriva-se de *yeyé*, omo e já, que significa: "mãe cujos filhos são peixes". A partir daí vem a sua função. No entanto, apresenta uma imagem de mãe ambivalente: de um lado, protege e defende; de outro, mata e destrói, atraindo seus filhos ao mar⁴⁴⁰. Era, “primitivamente náíade do Rio Ogum, que banha a

⁴³⁶ Cf. BERKENBROCK, Volney. *Op. cit.*, p. 229-234; SANTOS, Juana Elbein dos. *Op. cit.*, p. 131; REHBEIN Franziska C. *Op. cit.*, p. 38; BOTAS, Paulo. *Op. cit.*, p. 35; CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 45s; COSTA, Fernando. *Op. cit.*, ps. 30-33; PRANDI, Reginaldo. *Op. cit.*, p. 17; PIRES, José Maria. *Op. cit.*, p. 26.

⁴³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 235s; Cf. também CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 57; SANTOS, Juana E. dos. *Op. cit.*, p. 79.

⁴³⁸ "Cor: Branco transparente, prateado, que pode ser levemente azulado. Guias: De miçangas brancas transparentes, de preferência de cristal, ou azul-claro; Vestes do Ritual: De cor branca prateada, podendo ser adornada com azul-claro ou rosa. Pulseiras de alumínio e um leque, de latão prateado, em forma de peixe. Na cabeça leva uma coroa de cor branca, com o imbé, franja que cobre o rosto, de miçangas brancas transparentes ou de cristal, que podem ser misturadas com algumas de cor azul-claro ou rosa. Às vezes carrega na mão esquerda um cetro em forma de sombrinha, assemelhado ao poxoró de Oxalá, com representações marinhas; Comidas: Peixe, azeite-de-dendê, acaçá, manjar branco, leite de coco, açúcar, etc.; Animais de Sacrifício: Cabra, ovelha, pata, galinha, todas brancas; Apetrechos e Armas: Leque, peixe, meia-lua com uma estrela numa das pontas, e espada de alumínio; Assentamento: Cauri (conchas marinhas), búzios, pedras marinhas em tijelas brancas; Paó: Batidas de palmas, com as mãos imitando os movimentos de ondas do mar, e mais as 3 de reverência, seguindo-se o adubalé; Toques dos Atabaques: lento; Saudação: Odô fiaba, ou então Ôdoia; Dia Consagrado: Sábado". (COSTA, F. *Op. cit.*, ps. 60-63).

⁴³⁹ Cf. REHBEIN, Franziska C., *Op. cit.*, ps. 35s; Cf. CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 42; Cf. Cf. BERKENBROCK, Volney. *Op. cit.*, p. 236s; É o *Orixá* de Egbá, uma nação Yorubana, onde se encontra ainda o rio Yemojá. Seu nome deriva-se de *yeyé*, omo e já, que significa: "mãe cujos filhos são peixes". A partir daí vem a sua função (Cf. SANTOS, Juana Elbein dos. *Op. cit.*, p. 90).

⁴⁴⁰ Cf. REHBEIN, F. C., *Op. cit.*, ps. 35s.

cidade nigeriana de Angola, especialmente com Kianda, tornando-se a divindade do mar”⁴⁴¹. O autor R. Cintra, apresenta resumidamente uma lenda vulgarizada pelo coronel A. B. Ellis, na qual Iemanjá aparece como mãe de todos os Orixás. Descreveremos na íntegra, dada a importância desta Iyabá para a cultura religiosa afro-brasileira:

(...) É a lenda do amor incestuoso de seu filho Orungan, nascido do seu consórcio com seu irmão Aganjú. Perseguida por seu filho, Iemanjá põe-se a correr em direção ao mar. Cansada, cai no chão de costas; de seus seios jorram duas correntes de água, que se reúnem até formar um lago; de seu ventre dilacerado nascem os outros orixás.⁴⁴²

Alguns pesquisadores são de acordo com esta versão: "Iemanjá, mãe de todos Orixás". Outros contestam, atribuindo a Nanã-Buruku (Nanã-Burukê), tal função. Os filhos e filhas de Iemanjá dão boas mães e bons pais de família. Seu maior defeito é falar demais; são incapazes de guardar segredo⁴⁴³. No candomblé da Bahia, ela é identificada com a Virgem Maria, a Senhora da Conceição⁴⁴⁴. Ao passo que no Batuque é sincretizada com Nossa Senhora dos Navegantes⁴⁴⁵.

d) Xangô⁴⁴⁶

Xangô, orixá dos raios, dos trovões e das tempestades, também chamado Djakuta, o lançador de pedras, tenha sido, segundo a lenda, o terceiro rei de Oyó, destronando seu irmão Dadá, durante os sete anos de seu reinado. Xangô é a imagem de um rei guerreiro corajoso, forte, competitivo e de grande poder, sem rival sério.⁴⁴⁷

Segundo os mitos, Xangô é o segundo filho de Yemanjá e tem mais três Orixás por esposas: Oiá-Iansã, Orixá do fogo; Oxum, da água doce e Obá protetora do rio de mesmo nome. F. Costa fala sobre ele, acrescentando características como: justiça, força e poder. Como é

⁴⁴¹ CINTRA, R., *Op. cit.*, p. 42.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 42.

⁴⁴³ Cf. PRANDI. *Op. cit.*, p. 19.

⁴⁴⁴ Cf. CINTRA, R., *Op. cit.*, p. 42.

⁴⁴⁵ Cf. ORO, Ari Pedro. *As religiões afro-brasileiras do rio grande do sul*, p. 50.

⁴⁴⁶ "Cores: A combinação do branco e cor vermelho. Entretanto, é também adotada a reunião do castanho e branco; Guias: feitas de miçangas brancas leitosas, e miçangas vermelhas, ou então de miçangas castanhas e brancas leitosas; Vestes do Ritual: Vermelhas e brancas, braceletes de tiras de couro incrustadas de coroas de cobre. Na cabeça, coroa de latrão ou cobre, incrustada de pedras coloridas. Pode haver combinação com dourado, azul ou rosa, dependendo da vibração especial do filho de Xangô. Na mão, um cetro de latrão em forma de machado duplo, com asas, encimado com representação do fogo celeste; Comidas: Rabada, peixe, quiabo, camarão seco, pimenta malagueta, azeite-de-dendê, inhame branco, pirão de mandioca, cebolinhas e mel de abelha; Animais de sacrifício: Boi, bode, carneiro, cágado, galo, todos avermelhados; Apetrechos e Armas: o machado alado com o corisco; Assentamento: Otá de pedra negra recolhida em rios encachoeirados; Paó: 3 batidas de palmas horizontais, da esquerda para a direita, repetidas duas vezes, seguidas de uma batida acima e outra abaixo, mais 3 batidas de reverência e o adubalé; Toque dos Atabaques: Ligeiro; Saudação: Caô cabecile; Dia Consagrado: Quarta-feira". (COSTA, F. *Op. cit.*, p. 39-41).

⁴⁴⁷ CINTRA, R., *Op. cit.*, p. 43. cf. também PRANDI, Reginaldo. *Op. cit.*, p. 18; cf também BERKENBROCK, Volney J. *Op. cit.*, p. 237s.

um Orixá da justiça, não tolera os mentirosos, ladrões, malfeitores e os envia fogo e raios. Têm-se a crença de que quando uma casa é atingida por um raio, é que sobre ela caiu a ira de Xangô. O proprietário deverá fazer oferenda para acalmá-lo. É *sincretizado com São Jerônimo*⁴⁴⁸. No Batuque, sua manifestação é em duas formas: *jovem, com São Miguel e velho, com São Jerônimo*⁴⁴⁹. Seus filhos se dão bem em atividades e assuntos que envolvem justiça, negócios e burocracia. São teimosos, resolutos e glutões, gananciosos por dinheiro, comida e poder⁴⁵⁰. É um Orixá muito importante no Brasil, pois em certos lugares, como Pernambuco, Alagoas..., passou a designar o lugar de culto e até o nome da Religião.

e) Oia⁴⁵¹

No Brasil é também chamada *Yansã*. Foi a primeira esposa de *Xangô* e está relacionada com a força das tempestades. É o *Orixá* responsável de conduzir os mortos – *Eguns* - ao *Órum*. É cultuada geralmente com eles, sendo o único *Orixá* que pode se manifestar durante os ritos fúnebres – *Axexê*⁴⁵². É *sincretizada com Santa Bárbara* tanto no candomblé quanto no batuque⁴⁵³. O autor R. Cintra nos dá outras informações:

É o braço direito de Xangô. Tem as mesmas cores do Orixá e o acompanha nos raios e no trovão (...) Na África, diz-se que tem barbas e que o seu rosto é tão terrível que ninguém deve nem pode vê-lo. Por isso traz sobre o rosto um pequeno véu, que lhe cobre parcialmente as feições.⁴⁵⁴

⁴⁴⁸ Cf. PRANDI, R. *Op. cit.*, p. 18.

⁴⁴⁹ Cf. ORO, A. P. *Op. cit.*, p. 49.

⁴⁵⁰ Cf. PRANDI, R. *Op. cit.*, p. 18.

⁴⁵¹ "Cor: O coral, embora alguns usem o vermelho. Guias: De miçangas da cor do coral, ou de contas de coral verdadeiro. Vestes do Ritual: São coloridas, com predominância de cor coral. Na cabeça, uma coroa bordada com o imbé, franja de pérola que caem sobre a face. Nas mãos uma adaga e um chicote (xiré), feito de crina, com cabo de metal. Usam-se muitos enfeites, colares e pulseiras. Comidas: São o acarajé, inhame, beterraba, mel de abelha, milho cozido, cebolinha branca, azeite-de-dendê. Animais de Sacrifício: Cabra (que não seja preta) e galinha avermelhada. Apetrechos e Armas: Adaga de cobre ou latão, leque, e o corisco (um meteorito). Assentamento: Otá de pedra avermelhada, ou coral. Paó: 3 batidas de palmas, 3 passos gingados para a direita, 3 batidas, 3 passos gingados para a esquerda, 3 batidas, mais as 3 de reverência, seguindo-se o adubalé. Toque dos Atabaques: Ligeiro. Saudação: Iê parrei Iansã, ou Ê parrei Iansã. Dia Consagrado: Segunda-feira. Entretanto, como Iansã comanda os eguns, sua ajuda é necessária todas as vezes que se quer realizar um bom trabalho" (COSTA, F. *Op. cit.*, ps. 66s).

⁴⁵² Cf. BERKENBROCK, Volney J. *Op. cit.*, p. 238s; Cf. também CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 43; REHBEIN, Franziska C., *Op. cit.*, ps. 34s.

⁴⁵³ Cf. CINTRA, R.. *Op. cit.*, p. 43; ORO, A. P. *Op. cit.*, p. 48.

⁴⁵⁴ CINTRA, R.. *Op. cit.*, p. 43.

f) Oxum⁴⁵⁵

Oxum, antítese de Iansã, é amável, doce e faceira. Era a ninfa do rio do mesmo nome na África, mas na Bahia protege fontes e regatos. Ao contrário de Iemanjá, vela sobre as águas doces. Tem seu altar à beira da nascente que serve ao Candomblé.⁴⁵⁶

Este Orixá feminino simboliza a feminilidade e a maternidade, exercendo controle sobre a fecundidade da mulher. Como ela tem poder sobre a água doce, fonte de toda a vida na terra, pode controlar a fertilidade humana e a de toda a natureza⁴⁵⁷. É sincretizada com a Virgem Maria, sob os títulos de Senhora das Candeias ou Senhora da Glória⁴⁵⁸. No Batuque, é identificada com Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora Aparecida⁴⁵⁹.

g) Obá⁴⁶⁰

Obá, na Nigéria, ninfa do rio do mesmo nome, com a espada e o escudo de cobre, que são porte do seu paramento, oculta a falta de uma orelha, que, segundo a lenda, decepou e cozinhou, mal aconselhada por Iansã, para se tornar a preferida de Xangô.⁴⁶¹

Trata-se da terceira e a mais idosa esposa de Xangô. Lutou para ser a preferida, mas não conseguiu. É reconhecida como esforçada, trabalhadeira e batalhadora, porém, infeliz no

⁴⁵⁵ Cor: Amarelo-ouro, escuro. Guias: Feitas de miçangas amarelo-ouro. Alguns usam azul-claro. Vestes do Ritual: Amarelas, com enfeites coloridos de azul, branco e rosa. Na cabeça um diadema em forma de coroa, com um imbé, ou franja, de pingentes de vidrilhos brancos e dourados cobrindo a face. Comidas: Ovos, feijão-fradinho, oberem e omolucum. Animais de Sacrifício: Boi, cabra, galinha amarela. Apetrechos e Armas: Peixe, lua, estrelas e coração (de metal). Leque de folha-de-flandres amarelada, com estrela ou rosa no centro. Assentamento: Otá de seixos de cachoeira, bem liso e arredondado. Paó: Com os joelhos flexionados, 1 batida de palmas lenta e 3 rápidas, à esquerda, repetindo-se 1 lenta e 3 rápidas à direita, mais as 3 de reverência, seguindo-se o adubalé. Toque dos Atabaques: Bem lento. Saudação: Oraieieu ou ieieu. Dia Consagrado: Sábado" (COSTA, F. *Op. cit.*, ps., 57-59).

⁴⁵⁶ CINTRA, R. . *Op. cit.*, p. 43.

⁴⁵⁷ CINTRA, Raimundo . *Op. cit.*, p. 43s. Segundo este autor, o Orixá é feminino é também chamado *iyabá*; Cf. também REHBEIN, Franziska. C. *Op. cit.*, p. 35; BERKENBROCK, Volney J. *Op. cit.*, p. 239s.

⁴⁵⁸ Cf. CINTRA, R. *Op. cit.*, p. 43.

⁴⁵⁹ Cf. ORO, A. P. *Op. cit.*, p. 50.

⁴⁶⁰ "Obá, terceira mulher de Xangô e também divindade do rio do mesmo nome, é apresentada como mulher enérgica e fisicamente mais forte que muitos orixás masculinos. Mais velha do que Oxum, surgiram grandes rivalidades entre as duas, ambas querendo monopolizar o amor de Xangô. Obá é mulher valorosa e incompreendida, com atitudes militaristas e agressivas, conseqüência das experiências infelizes e amargas de terceira mulher e rival mal-sucedida, que procura compensar, com sucessos materiais e o cuidado de seus bens, as frustrações sofridas" (REHBEIN, F. C., *op. cit.*, p. 35). Temos alguns dados no Batuque: "Atribuições: sangue, ouvido, dona do lar; Símbolos: navalha, roda de madeira, timão, orelha; Cores: rosa, marrom; Animais e comidas oferecidas: galinha cinza, cabra marrom, mocha e não coberta, canjica amarela, abacaxi (...)" (ORO, A. P. *Op. cit.*, p. 49).

⁴⁶¹ CINTRA, R. *op. cit.*, p. 44.

amor. Possuía uma energia bem superior a muitos *Orixás* masculinos⁴⁶². Como se frustrou em sua pretensão de ser a preferida de Xangô, passou a se comportar de modo autoritário e agressivo. Tenta compensar as frustrações sofridas com sucessos materiais e o cuidado de seus bens. É a iyabá menos conhecida e por isso, muito incerto o seu sincretismo com Joana D'Arc. No Batuque, é *sincretizada com Santa Catarina*⁴⁶³.

h) Ogum⁴⁶⁴

Ogum é um dos *Orixás* mais antigos dos povos yorubá. É o *Orixá* da mata e do ferro. Está ligado às atividades humanas que fazem referência à mata e ao ferro. Seu assento – *Pegi* – está afastado do terreiro, geralmente oculto no meio do mato. O que predominou no Brasil foi a característica do Ogum guerreiro, que originalmente vinha em segundo plano⁴⁶⁵. É sincretizado com Santo Antônio e São Jorge e no Batuque, somente com São Jorge⁴⁶⁶.

i) Oxóssi⁴⁶⁷

É considerado o irmão caçula ou filho de *Ogum* e *Orixá* da caça. Na África esta atividade, juntamente com a proteção aos caçadores fez de *Oxossi* um *Orixá* muito importante. No Brasil, a sua popularidade está mais ligada à influência indígena, como senhor das florestas e da caça, tendo sempre nos terreiros algum ambiente a ele relacionado. Mostra-

⁴⁶² Cf. BERKENBROCK, Volney J. *Op. cit.*, p. 240; Cf. também CINTRA, R. *op. cit.*, p. 44.

⁴⁶³ Cf. ORO, A. P. *Op. cit.*, p. 49.

⁴⁶⁴ "Cor: azul-marinho. Muitos pais-de-Santo adotam, porém, o vermelho, o verde e o branco, combinados. Guias: de cobre, latão, ou, ainda, bronze. Usam-se também feitas de miçangas azul-marinho. Vestes do Ritual: Saiote e atacã, predominando as cores azul-marinho e branco. Capacete de pano bordado em paietés, branco, dourado e mesmo azul, com penacho das mesmas cores. Uma corrente pendente do capacete deve circular o pescoço do iaô. Uma espada na mão. Comidas: feijão-cavalo, feijão preto, azeite-de-dendê e bife de carne bovina. Animais de Sacrifício: Bode e, às vezes, boi, galo. Todos avermelhados. Apetrechos e Armas: As ferramentas de Ogum, em miniatura: espada, lança, foice, faca, enxada, pá, alicate, etc. Assentamento: Otá de minério de ferro. Paó: 7 batidas de palmas à esquerda, 7 à direita, 1 à frente, 1 atrás e as 3 de reverência, seguindo-se o adubalé. Toque dos Atabaques: Ligeiro. Saudação: Ogunhê patocuri. Dia Consagrado: Terça-feira. No entanto, como Ogum comanda os Exus, sua ajuda é necessária todas as vezes que se quer realizar um bom trabalho": (COSTA, F. *Op. cit.*, p. 44s; Cf. também em BOTAS. *Op. cit.*, ps. 41-54).

⁴⁶⁵ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *Op. cit.*, p. 240s; cf também CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, ps. 42s.

⁴⁶⁶ Cf. ORO, A. P., *Op. cit.*, p. 48.

⁴⁶⁷ "Cor: Verde. Guias: São feitas de miçangas verde-escuro. Alguns pais-de-Santo adotam o verde e o branco, combinados, ou o azul-claro. Vestes do Ritual: Deve predominar o verde. Saiote de plumas verdes ou multicores; Pulseiras e braceletes de bronze. Nas mãos, arco e flecha; às costas, aljava de flechas e surrão e outras peças de peles de animais, podendo acrescentar-se troféus de caça. Comidas: Peixe, camarão seco, azeite-de-dendê, cebola, milho vermelho, coco, amendoim e mel de abelha. Todas as variedades de frutas. Animais para o sacrifício: Boi, bode, porco, galo mariscado (carijó), coquém (galinha d'angola). Apetrechos e Armas: Arco e flecha em miniatura, ou espingarda, também em miniatura. Assentamento: Otá de pedra limosa ou esverdeada. Paó: 3 batidas de palmas, bem espaçadas, levando-se, de cada vez, as mãos fechadas para adiante e para cima, lentamente. Em seguida, 7 batidas lentas na frente, e as três de reverência, ainda mais lentas, seguindo-se o adubalé. Toque dos Atabaques: Ligeiro. Saudação: Oquê Oxóssi, ou Oquê Arô. Dia Consagrado: Quinta-feira". (COSTA, F., *Op. cit.*, ps. 48-50; Cf. também em BOTAS. *Op. cit.*, ps. 55-70.

se também conhecedor das plantas e de sua força⁴⁶⁸, por isso é muito invocado no que se refere à saúde⁴⁶⁹. É sincretizado com São Jorge e São Sebastião⁴⁷⁰. No Batuque, muda de nome, chegando a ser chamado de *Odé*, sincretizado com São Sebastião; e *Otim*, sincretizada com Santa Efigênia⁴⁷¹.

j) Omolu⁴⁷²

É também chamado de *Obaluaê* e *Xapanã*, que significam Rei, dono da terra, filho do Senhor. Está ligado ao nascimento e à morte e possui o poder de interliga-las. Tanto é cultuado quanto temido. A varíola, as doenças de pele e outras epidemias estão sob o seu controle, podendo espalhá-las ou removê-las. É Chamado também *Orixá* da medicina⁴⁷³. Segundo P. Botas, a razão de ser invocado para curas é que ele já passou pela experiência de enfermidade, nascendo coberto de feridas. Com Oyá, aprendeu os mistérios do mundo dos mortos e a superar o sofrimento, causado pelas enfermidades, levando a uma constante renovação vital⁴⁷⁴.

⁴⁶⁸ BERKENBROCK, Volney J. *Op. cit.*, p. 241s; Cf. também REHBEIN Franziska C., *Op. cit.*, p. 37; CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 44; PRANDI, Reginaldo. *Op. cit.*, p. 18.

⁴⁶⁹ Cf. REHBEIN F. C., *Op. cit.*, p. 37.

⁴⁷⁰ Cf. PRANDI. R. *Op. cit.*, p. 18.

⁴⁷¹ Cf. ORO, A. P., *Op. cit.*, p. 49.

⁴⁷² "Cores: Preto e branco para Abaluaiê, preto, branco e vermelho para Omulu. Guias: Em miçangas pretas, brancas e vermelhas para Omulu, que tem ainda guia especial, usada a tiracolo, feita de laguidibá ou de búzios, com uma poronga recoberta de palha-da-costa entrelaçada. A guia especial de Abaluaiê é feita de búzios. Vestes do Ritual: Feitas nas cores das guias e recobertas de palha-da-costa, que tapa a fisionomia e todo o corpo. Na cabeça, torso trançado de palha, com búzios e miçangas nas cores do Orixá. Nos pulsos, braceletes de palha-da-costa incrustados de búzios. Na mão, cetro (chamado xaxará) de palha-da-costa trançada e recoberto com búzios e miçangas, e ainda um chocalho de guizos. Nos tornozelos, braceletes de palha-da-costa com guizos, búzios e miçangas nas cores do Orixá. Comidas: Para Omulu, pipoca, azeite-de-dendê e farinha de milho. Para Abaluaiê, bife de porco, azeite-de-dendê, pipoca, cebola e mel de abelha. Animais de Sacrifício: Para Abaluaiê, porco, bode, galo e coquém (galinha-d'angola). Para Omulu, bode, cabra, galo e coquém, nas cores preto e branco. Apetrechos e Armas: Omulu, cetro (xaxará) de palha-da-costa trançada e recoberto com miçangas brancas, pretas e vermelhas, e búzios. Para Abaluaiê, insígnia especial (arma) com emblemas em um círculo montado num pedestal. Assentamento: Otá de pedra escura e invulgar. Paó: 5 batidas de palmas acima, 5 abaixo, e as 3 de reverência, seguindo-se o toque no chão com a mão direita e o adubalé. Toque dos Atabaques: Cadenciado para Omulu; ligeiro para Abaluaiê. Saudação: Atotô, para Abaluaiê; Ajuberô, para Omulu. Dia Consagrado: Segunda-feira, para ambos". (COSTA, F. *Op. cit.*, ps. 51-53).

⁴⁷³ Cf. BOTAS, P., *Op. cit.*, p. 85; Cf. também REHBEIN Franziska C., *Op. cit.*, p. 38; BERKENBROCK, Volney J. *Op. cit.*, p. 242s.

⁴⁷⁴ Cf. BOTAS, P., *Op. cit.*, p. 85.

k) Nanã⁴⁷⁵

Esta *Iyabá* é considerada a mais velha de todas e tida por muitos como mãe de todos os *Orixás*, divergindo de quem acha que é Iemanjá que possui tal prerrogativa⁴⁷⁶. É um *Orixá* ligado a terra, mais precisamente ao barro e a lama. Por ser o barro a matéria prima da qual o ser humano foi modelado e pelo fato de voltar à terra no fim da vida, *Nanã* se torna mãe tanto da vida quanto da morte. Está relacionada ainda com a fertilidade, com a agricultura e com as colheitas, proporcionando a todos melhores condições de vida⁴⁷⁷. “Quando dança faz como se fosse uma avó, carregando nos braços o pequeno neto. É assimilada a Santa'Ana”⁴⁷⁸.

l) Oxumaré⁴⁷⁹

Também se escreve Oxum-Marê. É o *Orixá* irmão de Obaluaiyê e filho de Nanã. Transporta em seu corpo todos os matizes, que representam as múltiplas combinações do arco-íris. É a grande serpente que se levanta das profundezas da terra até tocar o céu e depois retorna à terra, por isso representa o arco-íris⁴⁸⁰. Além do arco-íris, as cobras também são vistas como sinal deste *Orixá*. Figura entre os menos importantes *Orixás* dos *yorubá*⁴⁸¹, considerado criado de Xangô. “Equipara-se a São Bartolomeu, porque numa localidade desse nome, na Bahia, um jato de água, despendendo de uma penedia, forma freqüentemente um arco-íris, denominado pelos africanos “serpente do arco-íris”⁴⁸².

⁴⁷⁵ "Cor: Roxo-claro (lilás). Guias: Feitas em miçangas lilases. Vestes do Ritual: Roupa branca, com aplicações roxo-claro; a cabeça envolta por um toucado de pano, pendendo, à frente, um imbé (franja de miçangas) que lhe cobre os olhos e parcialmente o rosto. Na mão esquerda um cetro de cobre incrustado de búzios, ou vassoura de palha-da-costa bordada de búzios e miçangas da cor lilás. Pulseiras e colares também incrustados de búzios. Comidas: O peixe e o camarão de água doce, cebola, farinha de milho e azeite-de-dendê. Animais de Sacrifício: Cabra, galinha e pata, brancas, e o coquém. Apetrechos e Armas: O leque em forma de peixe e vassoura de palha-da-costa forrada de roxo-claro e enfeitada de búzios. Assentamento: Otá de seixo colhido nas cachoeiras. Paó: 7 batidas de palmas, lentas, na frente, da esquerda para a direita, e as 3 de reverência, seguindo-se o adubalé. Toque dos Atabaques: Ligeiro. Saudação: Saluba Nanã-buruquê, ou Saluba Ê. Dias Consagrados: Domingo e Terça-feira". COSTA, F. *Op. cit.*, ps. 54-57.

⁴⁷⁶ Outros são da opinião de que é Iemanjá a "mãe de todos os *Orixás*". cf. CINTRA, R., *Op. cit.*, p. 42.

⁴⁷⁷ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *Op. cit.*, p. 243s; cf. também COSTA, Fernando, *Op. cit.*, 53; CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, p. 42

⁴⁷⁸ CINTRA, R. *Op. cit.*, p. 42

⁴⁷⁹ Cores: As sete do arco-íris. Guias: De miçangas verdes e amarelas, ou coloridas, com balangandãs. Vestes do Ritual: Bem coloridas, predominando o verde e o amarelo. Na cabeça um torso também colorido, podendo predominar o dourado, com uma trança descendo pelas costas, até o chão, nas mais variadas cores. Por cima do torso, uma coroa com a imagem de uma cobra. Braceletes e cetro também em forma de cobra. Comidas: Aberém, abará (tudo de Oxum e tudo de Iemanjá). Animais de Sacrifício: Carneiro, cágado, galo avermelhado. Apetrechos e Armas: Um ferro com três pontas, sendo a parte central envolta por uma cobra. Assentamento: Otá de seixos ou cauris marinhos. Paó: Pode ser o de Oxum ou o de Iemanjá. Saudação: Arrobobô. Dia Consagrado: Terça-feira ou Sábado". (COSTA, F. *Op. cit.*, p. 75).

⁴⁸⁰ Cf. CINTRA, R. *Op. cit.*, ps. 45s.

⁴⁸¹ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *Op. cit.*, p. 244; cf. também CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, ps. 45s; cf. COSTA, Fernando. *Op. cit.*, p. 73.

⁴⁸² CINTRA, R. *Op. cit.*, p. 46.

j) Ossaim⁴⁸³

“Ossãe, Ossanyin, era na Nigéria o gênio da medicina, orixá masculino: Ossanyin. Na Bahia mudou de sexo, passando a chamar-se Ossãe ou Ossanha. É a dona das folhas, conhecedora da medicina vegetal”.⁴⁸⁴ É o *Orixá* da vegetação, das plantas, e também detentora do axé nelas contido, necessário para a vida dos seres humanos e para os outros *Orixás*, pois as folhas de plantas sagradas são utilizadas em todos os ritos e cerimônias. Não se pode realizá-lo sem a sua presença. É o *Orixá* que tem sacerdotes especiais: os *Babalossaim*⁴⁸⁵. No Batuque é sincretizada com São José e Santo Onofre⁴⁸⁶. No folclore brasileiro é chamada de Amiga Folhagem⁴⁸⁷.

Cada planta possui virtudes próprias e, misturadas umas às outras, constituem preparados medicinais ou rituais de grande importância nos cultos, pois é essa combinação que determina o tipo de transe dos iniciados. O nome dessas folhas e o seu uso no ritual constituem um dos aspectos mais secretos do candomblé.⁴⁸⁸

n) Ibeji, Ibêje⁴⁸⁹

Ibeji ou Ibêje é um *Orixá* Gêmeo. “O primeiro é nagô da África; o segundo é usado na Bahia. Significa Gêmeos. É um termo coletivo, que designa as crianças (erês), espírito menores, travessos, pueris”⁴⁹⁰. É o *Orixá* das crianças. Não tem muita importância entre os *Orixás*, mas seu culto no Brasil é muito popular e difundido, tornando-se uma festa para as

⁴⁸³ "Cor: Verde-claro. Guias: De miçangas verde-claro. Vestes do Ritual: Predominância do verde-claro. Capacete de plumas verdes. O cetro é um galho de árvore, geralmente de café, com seus frutos. Comidas: Canjica, milho vermelho, papas de milho, milho em espigas cozidas, regadas de mel. Frutos variados. Animais de Sacrifício: Bode e galo, que não sejam pretos. Apetrechos e Armas: Uma vara rematada em sete flechas, com um pássaro e moedas. Assentamento: Otá de pedra sem limo (secal). Paó: o mesmo de Oxóssi (3 batidas de palmas, bem espaçadas, levando-se, de cada vez, as mãos fechadas para adiante e para cima, lentamente. Em seguida, 7 batidas lentas na frente, e as três de reverência, ainda mais lentas, seguindo-se o adubalé. Toque dos Atabaques: o mesmo de Oxóssi (Ligeiro). Saudação: Eu, eu. Dia Consagrado: Quinta-feira" (COSTA, F., ps. 69s).

⁴⁸⁴ CINTRA, R. *Op. cit.*, ps. 44s.

⁴⁸⁵ Cf. BERKENBROCK, Volney J. *Op. cit.*, p. 244s; Cf. também REHBEIN Franziska. C., *Op. cit.*, p. 37; CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, ps. 44s; COSTA, Fernando. *Op. cit.*, ps. 70s.

⁴⁸⁶ Cf. ORO, A. P. *Op. cit.*, p. 49.

⁴⁸⁷ Cf. CINTRA, R. *Op. cit.*, p. 45.

⁴⁸⁸ Id. *Ibid.*, p. 37.

⁴⁸⁹ Esta vibração dos *Orixás*, chamada de Ibeji, corresponde ao Erê: "O Erê, vibrando no iaô, transmite oralmente as ordens recebidas do *Orixá*. Auxilia-o nas danças do ritual e transmite-lhe todos os ensinamentos necessários, inclusive o vigor e a vitalidade imprescindíveis à feitura do completa do Santo na cabeça do iaô. Ao Erê não existe dia especialmente consagrado, pois atua depois - às vezes antes - da vinda do *Orixá*. Nas manifestações de Erê, o iaô, sob a sua vibração se comporta como criança, inclusive no linguajar, e o nome com que se identifica relaciona-se de alguma forma com o *Orixá* a que está ligado. Assim, se for Oxalá, poderá denominar-se, por exemplo, Chuvinha de Prata; se de Iemanjá, chamar-se-á, Marisquinho, ou outro nome que lembre mar; se de Oxum-marê, Cobrinha; de Iansã, Corisquinho; de Omulu, minhoquinha ou Sapinho, etc." (COSTA, F. *Op. cit.*, p. 76)

⁴⁹⁰ CINTRA, R. *Op. cit.*, p. 42.

crianças⁴⁹¹. Na verdade, é uma vibração dos Orixás, que geralmente acontece após o transe para aliviar as tensões causadas pelos mesmos, fazendo as (os) iaôs se comportarem como crianças⁴⁹². Estão ligados aos santos católicos, Cosme e Damião. No Batuque, tem a mesma referência e são ainda protetores das crianças contra as doenças infantis⁴⁹³.

o) Iroko

É o *Orixá* das árvores em geral e permaneceu no candomblé mais como lembrança do que propriamente como culto. Em sua honra, se levanta nos terreiros uma árvore ou um mastro, diante do qual são colocadas algumas oferendas⁴⁹⁴.

p) Ifá⁴⁹⁵

Este é um Orixá que jamais incorpora, mas ocupa um papel muito importante nos mitos, pois sua função é presidir o jogo dos búzios: adivinhação e oráculos. É ele que indica a que Orixá a criança recém-nascida deve ser consagrada e que sacrifícios devem ser oferecidos a determinados Orixás. Ele atua de modo especial sobre o babalaô - o único com autorização para jogar os búzios - transmitindo-lhe as mensagens cabíveis sobre determinado oráculo⁴⁹⁶.

⁴⁹¹ Cf. BERKENBROCK, Volney. *Op. cit.*, p. 245s; CINTRA, Raimundo. *Op. cit.*, 42.

⁴⁹² Cf. COSTA, F. *Op. cit.*, p. 76.

⁴⁹³ Cf. ORO, A. P. *Op. cit.*, p. 49.

⁴⁹⁴ Cf. BERKENBROCK, Volney. *Op. cit.*, p. 246.

⁴⁹⁵ "Cores e Guias: Não tem. Normalmente é consultado num colar de Ifá, ou numa peneira de palha-da-costa, ou circundado pela guia do Santo do babalaô, ou ainda na própria terra, aos pés de um outro Orixá. Vestes do Ritual: Não tem. Comidas e Animais de Sacrifício: Os mesmos do Orixá do babalaô. Apetrechos e Armas: Búzios, Obi e orobô, que são frutas africanas. Guias em miniatura de todos os Orixás e Exu, já que o mensageiro de Ifá é Exu. Assentamento: Fetiches dos Orixás. Pedra de Ifá. Paó: Não tem. Toque dos Atabaques: Não tem. Saudação: Não tem. Dia Consagrado: Domingo". (COSTA, F. *Op. cit.*, ps. 76s).

⁴⁹⁶ Cf. COSTA, F. *Op. cit.*, p. 76; Cf. também CINTRA, R. *Op. cit.*, p. 42; BERKENBROCK, Volney. *Op. cit.*, p. 246s.

q) Oxalá⁴⁹⁷

Oxalá, também conhecido pelos nomes de Orixalá, Obatalá, Oxalufã e Oxaguiã, é considerado o mais importante dos orixás, a mais elevada das divindades no território yorubá, o primeiro filho criado por Olorum, o Deus supremo, encarregado por este de criar o mundo. Os dados históricos e as lendas apresentam-no como o rei dos igbôs, população instalada perto do local que mais tarde se tornou a cidade de Ifé. Durante seu reinado, foi vencido por Odudua, seu rival, que lhe tirou o reino. Na mitologia, as rivalidades, guerras, derrotas e vitórias concernentes à fundação da cidade de Ifé, tida como o berço da civilização yorubá e do resto do mundo, transferem-se para o domínio religioso. São o início não apenas do “mundo yorubá”, mas também do universo, cujo centro é Ifé.⁴⁹⁸

Oxalá é responsável pela criação dos seres que povoam a terra. Disputa com Oduduwa o título de Orixá da criação, da fecundidade e, como símbolo da vida que se renova ininterruptamente, ele se manifesta de duas formas: Oxalufã, velho, curvado, corcunda, doente, comparado com o pôr do sol; Oxaguiã, moço, jovem, guerreiro, comparado ao nascer do sol. No candomblé, Oxalá é sempre o último a ser louvado⁴⁹⁹. No Batuque, seus símbolos são: bastão (paxaró), pomba (iofá), olho-de-vidro (orunmilá)⁵⁰⁰. É chamado também de Orixalá, devido a influência exercida pelos muçulmanos: *Orixá-Alá*. Pela função que ele exerce, é sincretizado com Jesus Cristo⁵⁰¹.

É de suma importância a identificação do filho ou filha-de-Santo com o seu Orixá, como um meio de sentir-se próximo do modelo divino. Isso exige muitas renúncias e, em consequência, muitas vantagens. Quem se consagra a um *Orixá* tem consciência de que não deve falhar nas homenagens para não causar desequilíbrio no sistema. Toda relação conturbada entre pessoa e *Orixá* causa sérios danos no todo, sustentam os fiéis do candomblé.

⁴⁹⁷ "Cor: Branco; Guias: feitas de miçangas brancas, leitosas; Vestes do Ritual: Brancas, braceletes, capacete, ou coroa desenhada com búzios, e poxoró (cetro especial) prateado. O poxoró tem na extremidade superior uma esfera encimada por uma pomba de asas abertas.; Comidas: Arroz de uçá, mel de abelha, canjica, clara de ovo cozida, cuscus de arroz e de tapioca, inhame. Oxalá não aceita alimentos de cor nem com sal; Animais de sacrifício: Catassol (boi pequeno, novilho), bode, cabra, carneiro, galinha, pombo, sempre de cor branca. O pombo nunca é sacrificado; é simplesmente oferecido, pondo-o em liberdade; Apetrechos e Armas: O poxoró, a espada e o pilão de prata. Sol, espadas de Oxaguiã, cauris em metal prateado; Assentamento: Otá de pedra branca assentada em tijelas de cor branca leitosa, cobertas com um prato também branco; Paó: 4 batidas de palmas lentas, em cruz, acima, abaixo, à esquerda e à direita, finalizando com três rápidas de reverência, que são sempre batidas à frente e na altura da cintura, para a saudação, que é sempre feita após o Paó dado a qualquer Santo. Sempre de pois do paó e da saudação, procede-se, em sinal de humildade, ao adubalé; Toque dos Atabaques: Lento; Saudação: Êpa babá; Dia Consagrado: Sexta-feira; Engoruzi: Reza especial ditada pelo babalaô". (COSTA, F. *Op. cit.*, ps. 35s.)

⁴⁹⁸ REHBEIN, F. C. *Op. cit.*, p. 32.

⁴⁹⁹ Cf. PRANDI, R. *Op. cit.*, p. 19.

⁵⁰⁰ Cf. ORO, A. P., *Op. cit.*, p. 50.

⁵⁰¹ Cf. PRANDI, R. *Op. cit.*, p. 19.

Apêndice 2 Quadro comparativo dos aspectos de algumas religiões afro-brasileiras⁵⁰²

CANDOMBLÉ	
<p>Ritual fixo de uma nação africana; Uso da língua e costumes africanos Vestes coloridas, e insígnias de cada orixá; Altar interno conforme as usanças africanas; Festas públicas só para as divindades; Preparação dos adeptos: longa, secreta e segregada; Teme, de algum modo, as almas; Não aceita, no geral, a reencarnação; Base: raízes mosaicas e maometanas; Sacrifício animal; Orquestra ritual constante; Batiza e consagra.</p>	
UMBANDA	QUIMBANDA
<p>Ritual variando pela origem; Vestes, em geral, brancas; Altar com imagens católicas, pretos-velhos e caboclos; Sessões espíritas, formando agrupamentos dispostos em pé, em salões ou terreiros; Desenvolvimento mediúnico normal na corrente; Base: africanismo, espiritismo, amerindismo, catolicismo, ocultismo; Serviço social constante; Finalidade de cura material e espiritual; Magia branca Batiza, consagra e casa.</p>	<p>Origem na magia africana; Espíritos em plano inferior; Sessões reservadas para trabalhos; Sessões públicas após meia-noite; Sacrifício animal; Não tem aprendizagem organizada; Trabalhos para o mal ou para desfazer o mal; Remuneração; Não tem base doutrinária; Gira em torno da magia do enfeitiçamento.</p>

⁵⁰² A referência a este apêndice está na Nota 62. Refere-se a Visão geral das religiões afro-brasileiras (1.3.1).

Apêndice 3 Declarações e orientações do cristianismo católico com relação ao diálogo inter-religioso no contexto da pluralidade religiosa⁵⁰³

A Igreja Católica muito tem se manifestado muito favorável do diálogo interreligioso, não reivindicando mais para si o monopólio religioso, mas sendo promotora de diálogo. Esta sua postura se percebe na encíclica *Eccliesiam suam*, a qual antecipa muitos pontos proclamados pelo Concílio:

Não queremos subtrair-nos ao reconhecimento respeitoso dos valores espirituais e morais das diferentes confissões religiosas não-cristãs. Queremos com elas promover e defender os ideais que podemos ter em comum nos campos da liberdade religiosa, da fraternidade humana, da beneficência social e de ordem civil. A respeito de nossos ideais comuns, um diálogo de nossa parte é possível e não deixaremos de oferecê-lo, quando com respeito recíproco e leal, ele possa ser prazerosamente aceito⁵⁰⁴.

O papa Paulo VI, acolhendo as moções do Espírito, vai mais além no seu discurso de abertura da II Sessão do Concílio:

A Igreja estende um olhar além da sua esfera própria. Considera as outras religiões que conservam o sentido e a noção de um Deus único, supremo e transcendente, criador e Providência. Estas religiões prestam a Deus um culto por atos de piedade sincera e apoiam suas crenças e suas práticas às bases da vida moral e social. A Igreja lhes declara que o catolicismo dá a devida estima a tudo o que elas possuem de verdadeiro, de bom, de humano⁵⁰⁵.

Utilizando a noção de Igreja Povo de Deus, o Concílio proporciona aos não-cristãos um espaço e um reconhecimento ainda maior. É o que se percebe na *Lumen Gentium*.

Todos os homens são chamados a pertencer ao povo de Deus. Por isso esse povo, permanecendo uno e único, deve estender-se a todo mundo e por todo o mundo e por todos os tempos, para que se cumpra o desígnio da vontade de Deus... Assim, pois, o único povo de Deus se estende a todos os povos da terra, recebendo de todos eles seus cidadãos para fazê-los cidadãos de um mesmo Reino (LG 13).

O mesmo documento continua dizendo que “os que ainda não receberam o Evangelho se ordenam, por diversos modos ao Povo de Deus” (LG 16) e trazem intrinsecamente uma destinação universal de salvação. Por isso,

a Igreja nada deve rejeitar ou subtrair dos bens existentes entre os que pertencem a este povo de Deus, até, pelo contrário, fomenta e assume, enquanto bons, as

⁵⁰³ A referência a este apêndice está na Nota 411. A nota reporta a outros posicionamentos do cristianismo católico.

⁵⁰⁴ CINTRA, Raimundo. *Op. cit.* p. 116; Cf. também CNBB. *Op. cit.*, p. 15s.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 116

capacidades, as riquezas e os costumes dos povos. Assumindo-os, purificando-os, reforça-os, eleva-os... Em virtude desta catolicidade, cada uma das partes traz os dons às demais partes e à própria Igreja. Assim o todo e cada uma das partes aumentam, comunicando entre si todas as riquezas e aspirando à plenitude (LG, 13).

No documento específico sobre a relação com as religiões não-cristãs, o Concílio parece ser mais incisivo. Embora se trate de um dos documentos mais breves, traz afirmações muito fortes, novas, abrangentes e decisivas, conforme já comentamos:

Todos os povos, com efeito, constituem uma só comunidade. Têm uma origem comum, uma vez que Deus fez todo o gênero humano habitar a face da terra. Tem igualmente um único fim comum, Deus, cuja Providência, testemunhos de bondade, e planos de salvação, abarcam a todos, até que os eleitos se reúnam na Cidade Santa, que será iluminada pelo esplendor de Deus e em cuja luz caminharão os povos (NA 1).

Após um estudo aprofundado de povos e culturas e ao dar-se conta da riqueza religiosa aí existentes, nos faz notar o seguinte:

Por meio das religiões diversas procuram os homens uma resposta aos profundos enigmas para a condição humana, que tanto ontem como hoje afligem intimamente os espíritos dos homens (...) A Igreja Católica nada rejeita do que há de verdadeiro e santo nestas religiões. Considera ela com sincera atenção aqueles modos de agir e viver, aqueles preceitos e doutrinas (NA 1,2).

E diante de iniciativas individuais ou coletivas de busca de Deus, assim se expressa o Concílio, no documento *Ad Gentes*, a respeito do plano divino da Salvação:

Este universal plano divino em prol da salvação do gênero humano não se realiza apenas dum modo quase secreto no interior dos homens ou por iniciativas, mesmo que sejam religiosas, nas quais, de muitos modos eles procuram a Deus, mesmo às apalpadelas, para ver se O encontram, apesar de não se achar longe de todos nós (LG 3).

Levando em conta a realidade acima colocada e solicitando uma cooperação maior na atividade missionária, O Papa João Paulo II, na *Redemptoris Missio*, assim se refere ao missionário:

Ele é o 'irmão universal', que leva consigo o espírito da Igreja, sua abertura e amizade por todos os povos e por todos os homens, particularmente pelos mais pequenos e pobres. Como tal supera as fronteiras e as divisões de raça, casta, ou ideologia: é sinal do amor de Deus no mundo, que é um amor sem qualquer exclusão nem preferência (RM 91).

Continuando esta questão missionária, o Concílio nos lança um apelo a percebermos uma “secreta presença de Deus entre as nações” (AG 9) e a “descobrir com alegria e respeito as sementes do Verbo aí ocultas”(AD 11).. Este é um conceito patrístico que revela ação livre

do Verbo divino⁵⁰⁶. Por isso tudo quanto de bom se encontra semeado no íntimo das pessoas ou nos ritos e culturas dos povos, não apenas permanece, mas é sanado, elevado e consumado para a glória de Deus (9/884). Considerem atentamente como poderão ser assumidas na vida religiosa cristã as tradições ascéticas e contemplativas, cujas sementes já antes da pregação evangélica Deus alguma vez implantara nas culturas antigas (18/920).

⁵⁰⁶ Cf. o artigo de: . PILOTTI, J. *Op. cit.* p. 129s

Apêndice 4⁵⁰⁷ Refletindo o rosto negro da Igreja: de Medellín a Aparecida⁵⁰⁸

As Conferências Episcopais, na América Latina e Caribe, contribuíram para aprofundar o sentido de pertença à Igreja, tendo a realidade difícil do negro, marcada pelo preconceito, negação cultural e exclusão social, como elemento de interlocução. Neste diálogo, a Igreja também aprendeu a ver a riqueza e a vivacidade da cultura de origem africana que caracteriza, de forma original, a cultura latino-americana e caribenha, como fator de enriquecimento eclesial.

Iniciando pela Conferência de Medellín, ocorrida em 1968, na Colômbia, o Pe. Degaaxé fez uma breve referência ao Concílio Vaticano II, encerrado em 1965, como um importantíssimo acontecimento, no sentido de ajudar a Igreja a dialogar com a modernidade. Significou uma profunda renovação para a Igreja e para a compreensão da sua presença em todo o mundo. Alguns bispos voltaram bem intencionados, desejando refletir a realidade própria deste continente. A criação do CELAM, na primeira conferência do Rio de Janeiro, em 1955, já indicava esta tendência.

Da inquietação dos bispos latino-americanos nasceu a II Conferência Geral do Episcopado latino-americano, *a Conferência de Medellín*. O objetivo era refletir a realidade da população do continente que vivia momentos decisivos de seu processo histórico (DMD. 5). O contexto latino-americano acentuava a exigência de um novo caminhar da Igreja. “Dois personagens se destacaram na animação eclesial e na reflexão sob uma perspectiva latino-americana: Dom Hélder Câmara, no Brasil, e Dom Larrain, no Chile. Contavam com um grupo de bispos profetas dentre eles: Dom Antônio Fragoso e Dom Cândido Padim (Brasil), Dom Bugarim (Paraguai), Dom Leônidas Proano (Equador)”.

O período de 1950-1960 foi marcado por acontecimentos profundos em termos de economia e política. Os movimentos sociais estavam se estruturando, adquirindo relevância social e intensificando suas reivindicações, na busca dos direitos historicamente negados. Era uma resposta organizada ao acentuado crescimento da pobreza e da miséria, que atingiam muitos negros e negras, e era consequência do modelo de desenvolvimento adotado nos países latino-americanos, um projeto que perpetuava a injustiça. Trata-se da existência de economias nacionais dependentes das grandes potências mundiais. A concentração de renda se acentuava cada vez mais; começaram a ser implantados os regimes de governos autoritários (militares) patrocinados pelos Estados Unidos: “No Brasil, a ditadura militar começou em 1964, com o golpe de 31 de março. Intensificou-se com o Ato Institucional número cinco de 1968. Na Bolívia foi em 1971, no Uruguai em 1973, mesmo ano que no Chile, na Argentina e no Equador foi em 1976 e no Paraguai o regime ditatorial de Stroessner já vinha desde 1954”. A justificativa era a ameaça da ditadura comunista, já instaurada em Cuba.

⁵⁰⁷ A referência a este apêndice está na Nota 342. Trata-se da opção pastoral libertadora por parte da Igreja latino-americana e caribenha, no item 3.4.1 (Contexto no qual surgiu a Teologia afro-americana).

⁵⁰⁸ Este é um relatório da reflexão proferida por Josuel (Degaaxé) dos Santos Boaventura, no Primeiro Seminário Arquidiocesano da Pastoral Afro, na cidade de Campo Grande, no dia 16 de agosto de 2009. O seminário tinha como tema geral PASTORAL AFRO-BRASILEIRA: MEMÓRIA, DESAFIOS E PERSPECTIVAS. A presente reflexão resgata aquilo que as Conferências dos Bispos latino-americanos e caribenhos dizem em seus documentos sobre a realidade do Povo Negro, em sua atuação dentro e fora da Igreja. Este tema foi o fio condutor das reflexões do VI Congresso das Entidades Negras Católicas, ocorrido de 08 a 11 de julho, do mesmo ano, em São Luís do Maranhão. O Pe. Degaaxé segue, então, o texto-base do Congresso e os documentos das Conferências.

Havia necessidade de rever a atuação da Igreja na América Latina. Assim como o Vaticano II foi uma tentativa de diálogo com o ser humano moderno, havia necessidade de a Igreja latino-americana dialogar com o ser humano latino-americano. O diálogo implicava o reconhecimento das diferenças substanciais do povo latino-americano, formado também por descendentes de indígenas e africanos. A cultura latino-americana era diferente da europeia.

A Igreja começou a denunciar as situações de injustiça, de miséria e também as causas de tal situação. Revelou a sua opção pelos pobres e pela necessidade de transformar a realidade de negação da vida e conseqüentemente de negação da proposta de Jesus, manifestando incentivo às Comunidades Eclesiais de Base e uma interação mais profunda com a situação do povo: “A nós, pastores da Igreja, cumpre educar as consciências, inspirar, estimular e ajudar a orientar todas as iniciativas que contribuem para a formação do ser humano. Cumpre-nos também denunciar todos aqueles que ao irem contra a justiça, destroem a paz” Med 33.

Para os negros, significou o início de outro caminhar, a preparação do terreno para que a sua causa fosse colocada em evidência pela Igreja nos anos posteriores. Contudo, ainda não havia um direcionamento, um olhar voltado para a realidade do negro, dos afro-descendentes. Os negros eram colocados no mesmo patamar dos outros pobres latino-americanos. A luta dos negros e negras por igualdade de direitos e condições de vida já era uma realidade, e a Conferência de Medellín não assimilou este clamor de corte étnico, nas suas reflexões.

O que se percebe neste contexto é que, mesmo que os afrodescendentes estivessem atuantes nas diferentes realidades eclesiais e sociais, não tinham ainda atenção específica nas reflexões da Igreja latino-americana. Ou seja, os casos de preconceito e discriminação racial, a situação de pobreza e exclusão que atingiam a maioria da população negra ainda não eram vistos como problemas na ação evangelizadora.

Em continuidade, temos a realidade contemplada na Conferência de Puebla, ocorrida em 1979, no México. Esta situou-nos no mesmo caminho da anterior: a predominância de uma opção pastoral libertadora por parte da Igreja latino-americana. Os avanços foram substancialmente reforçados pela consolidação da Teologia da Libertação e pela experiência das Comunidades Eclesiais de Base, aliadas a uma nova metodologia pastoral catequética e litúrgica. Nas CEBs, muitos negros e negras puderam assumir a condição de protagonistas da Igreja, através da participação na vida comunitária e eclesial.

A sociedade latino-americana, neste tempo, vivia momentos turbulentos. O processo de militarização dos governos já havia se estruturado. Por trás da ideologia da segurança nacional e do combate ao comunismo, estavam atuando governos militares violentos, sob a justificativa de que agiam em defesa da nação. Nesta época as perseguições políticas, o desrespeito aos direitos humanos acontecia sob a justificativa de combate à subversão. No Brasil, muitos jovens negros foram vítimas deste regime. Para os órgãos de repressão valia a frase: *negro parado é suspeito; correndo é ladrão*; o que era a continuação do processo de discriminação que vinha desde a época da escravidão.

Puebla poderia ser o desenrolar do que Medellín previa em relação aos afro-americanos, porém o sonho não se concretizou. A realidade dos afro-americanos foi mencionada apenas duas vezes, uma como nota de rodapé do parágrafo oito, quando diz que “o problema dos escravos africanos não mereceu, infelizmente, a devida atenção evangelizadora e libertadora da Igreja” (n. 8); e a outra, quando se fala das “feições concretas dos sofredores nas quais deveríamos reconhecer as feições sofredoras de Cristo: feições de indígenas e, com frequência, também de afro-americanos, que, vivendo segregados e em situações desumanas, podem ser considerados como os mais pobres dentre os pobres” (n. 34).

Mesmo não tendo visibilidade nos documentos eclesiais, as atividades do movimento negro se intensificavam no Brasil, favorecidas pelo anseio por democracia e liberdade de direitos. Nesta época nasce o Movimento Negro Unificado – MNU, o Grupo União e Consciência Negra – GRUCON – e os Agentes de Pastoral Negros – APNs, dentre tantas articulações, de diferentes índoles, que buscavam valorizar a cultura africana.

Dois anos após a Conferência de Puebla, aconteceu um fato marcante na história do trabalho pastoral com a população negra no Brasil: a Missa dos Quilombos, em 1981. Na cidade do Recife, Dom Hélder Câmara acolheu o povo negro e junto com Dom José Maria Pires, na época arcebispo de João Pessoa, na Paraíba, e um grande número de padres celebraram a Missa dos Quilombos. Nesta missa ficou conhecida a famosa oração de Dom Hélder a Nossa Senhora, a oração a Mariama.

A terceira Conferência em destaque, foi a de Santo Domingo, ocorrida em 1992, na República Dominicana. A mesma aconteceu em meio a muita desconfiança, devido a mudança no método que orientou os trabalhos e ao controle rígido por parte do Vaticano em todo o processo da Conferência. O método ver, julgar e agir, nascido com a ação católica, que ajudou nas reflexões em Medellín e Puebla, não foi utilizado. As assessorias foram restritas, e havia uma atenção redobrada da parte de Roma para com as discussões e proposições da Conferência.

Quanto ao contexto político, o continente já vivia a fase da democracia formal. Os regimes totalitários estavam sendo extintos. Aos poucos, os regimes ditos democráticos, se estabilizaram. Na maioria dos países, já ocorriam eleições diretas, mesmo com sérias dúvidas sobre a transparência dos processos e as condições do ‘voto livre’. Em termos de economia, assistiu-se a derrocada do socialismo real, no Leste Europeu e propagou-se o discurso do ‘fim da história’, caracterizado pela predominância do capitalismo, como regime econômico ideal e sem concorrência.

O movimento negro, já estruturado desde a década de setenta, se diversificou. A Campanha da Fraternidade de 1988, ano em que se assinalaram os ‘Cem anos da Abolição da Escravatura’, sob o tema a “Fraternidade e o Negro”, com o lema ‘Ouvi o clamor deste povo’, significou um grande incentivo às ações dos negros e negras ligados à Igreja católica, com significativa repercussão na sociedade. Por isso a Campanha da Fraternidade pode ser considerada um marco na caminhada eclesial dos afro-brasileiros. Esta Campanha não foi pacífica, pelo fato de denunciar algo que se dizia superado ou inexistente, o racismo. As atividades que buscaram o resgate da auto-estima e da cultura afro-brasileira se intensificaram. As pessoas passaram a ser presas por crimes de preconceito e racismo, fruto do respaldo legal dado pela Constituição de 1988, a Constituição dita cidadã “O parágrafo 42 do artigo quinto da Constituição Brasileira afirma: a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei”.

A temática trazia como título “Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã, Jesus Cristo ontem, hoje e sempre”. O texto conclusivo aborda a cultura afro-americana como objeto de atenção da Igreja, com uma visibilidade maior do que nas conferências anteriores. O texto, em alguns pontos, retoma o pronunciamento do Papa João Paulo II “Mensagem aos afro-americanos”, pronunciado no dia 12 de outubro de 1992, dia da abertura dos trabalhos da Conferência:

1. Sobre a escravidão: de todos é conhecida a gravíssima injustiça cometida contra aquelas populações negras do continente africano, que foram arrancadas com violência das suas terras, das suas culturas e das suas tradições, e trazidas como escravos para a América (...) foram vítimas deste vergonhoso comércio do qual tomaram parte pessoas batizadas que não viveram sua fé.

2. Reconhecimento da pujança (vigor) das comunidades afro-americanas que oferecem a riqueza da sua cultura ao continente. Contribuem para o bem comum mantendo sua identidade, usos e costumes: vemos pujantes e vivas comunidades afro-americanas que sem esquecer o seu passado histórico oferecem a riqueza de sua cultura à variedade multiforme do continente. Declara o respeito da Igreja a este patrimônio espiritual.
3. Encorajamento na defesa da identidade: encorajo-vos a defender a vossa identidade, a ser conscientes dos vossos valores e fazê-los frutificar. A fé não destrói, mas respeita e dignifica as culturas, mesmo com as diferenças.
4. Desejo de a Igreja incrementar a ação pastoral e favorecer os elementos específicos das comunidades eclesiais com fisionomia própria.
5. Recorda os problemas e dificuldades dos afro-americanos e diz que: a Igreja, consciente disso, compartilha os sofrimentos e apoia as legítimas aspirações a uma vida mais digna.

O Documento, ao abordar o tema da escravidão, recorda-o como um dos episódios mais tristes da história e como uma ofensa escandalosa para a história da humanidade. Segue o pedido de perdão aos afro-americanos pelo holocausto desconhecido (n. 20). Reconhece a escravidão dos negros, como a matança dos índios, como o maior pecado da expansão colonial no ocidente (n. 246). Reconhece também a ação de Deus, através do seu Espírito, nas culturas e que a inculturação é um processo que vai do evangelho ao coração de cada povo e comunidade (n. 243). O documento sugere algumas linhas de ação pastoral junto aos afro-americanos:

1. Acompanhar as legítimas aspirações em busca de uma vida mais justa e digna para todos;
2. Apoiar a defesa da identidade e o reconhecimento de seus próprios valores;
3. Ajudar a manter vivos os usos e costumes compatíveis com a doutrina cristã;
4. Dedicar especial atenção à causa das comunidades afro-americanas no campo pastoral, favorecendo a manifestação das expressões religiosas próprias de suas culturas;
5. Impulsionar a vigência dos direitos humanos dos indígenas e afro-americanos;
6. Rever os sistemas educacionais para eliminar todo o aspecto discriminatório;
7. Fazer o possível para que se garanta aos indígenas e afro-americanos uma educação adequada à suas culturas (n. 251);
8. Cuidado para que a pastoral da juventude atue com relevância nos meios específicos dentre os quais a cultura afro-americana (n. 119);
9. Aprofundar o diálogo com as religiões não cristãs, particularmente as indígenas e afro-americanas, durante muito tempo, ignoradas ou marginalizadas.

A partir das intuições de Medellín, retomadas em Puebla e somadas em Santo Domingo, criou-se mesmo com dificuldades, um espaço para a proliferação de atividades pastorais em favor do povo negro. Nasceu, neste contexto, uma reflexão teológica voltada para a experiência de fé do povo negro: “Destacamos a criação do Grupo Atabaque em São Paulo e também os diferentes núcleos de reflexão teológica que surgiram nos Seminários, Comunidades, Encontros dos Agentes de pastoral, que de certa forma estavam construindo uma teologia a partir da ótica do negro”.

O Pe. Degaaxé trouxe também algumas iniciativas pastorais e instâncias de reflexão, assumidas pela Igreja no Brasil:

1. A Missa dos Quilombos foi um evento simbólico que revelou para a sociedade a riqueza da cultura afro-brasileira, perpassada pelo espírito cristão.
2. A Campanha da Fraternidade de 1988, mesmo com algumas tensões, também aprofundou este processo de desenvolvimento. Uma série de iniciativas dos agentes de pastoral negros e também do movimento negro reforçaram a ação junto às comunidades e a sociedade.
3. A necessidade de superar o desconhecimento e o preconceito quanto à tradição de origem africana. Conhecer as experiências eclesiais ligadas às tradições indígenas e de origem africana, que atestam a riqueza e dinamicidade da Igreja que assume o desafio da inculturação (DGAE, 79)
4. Prática litúrgica: as celebrações a caminho da inculturação em meios afro-brasileiros têm encantado por sua dinâmica, beleza e fidelidade aos sagrados mistérios celebrados. Celebrações, Eucarísticas, batizados, matrimônios, ordenações, votos religiosos e bênçãos têm sido ocasiões importantes para a prática da inculturação litúrgica tão estimulada pela Igreja, pois ela incide sobre a vida comunitária e ministerial, sobre a formação e reflexão teológica (CNBB, Pastoral afro-brasileira: princípios de orientação, 61).
5. Saúde: existem trabalhos em relação à saúde, cultura e educação, às crianças, jovens e adultos, sobretudo no que diz respeito a conscientização e combate à anemia falciforme e a outras doenças que atingem a população negra.
6. Educação: cabe atenção especial à área da educação, especificamente na implantação e fiscalização da Lei 10.639/03 que versa sobre o ensino das culturas africanas e afro-brasileiras, no currículo escolar.
7. Quilombos: estes foram uma de muitas maneiras que os africanos escravizados no Brasil encontraram para não se submeter à escravidão, constituindo comunidades organizadas como locais de liberdade e autonomia. A constituição de 1988, no artigo 68 do Ato das disposições transitórias, define que “aos remanescentes de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida sua propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos definitivos”.
8. Políticas e ações afirmativas: estas vão além do sistema de cotas. Segundo o Ministério da Justiça, “programas de ações afirmativas são políticas de correção de desigualdades sociais e formas de efetivação de direitos sociais historicamente negados. São medidas especiais e temporárias, de origem estatal ou da sociedade civil, com o objetivo de eliminar as desigualdades historicamente acumuladas, garantindo a igualdade de oportunidades e tratamento, bem como compensar perdas provocadas por discriminação e marginalização, devido a motivos raciais, étnicos, religiosos, de gênero e outros. As cotas – percentual de vagas destinado a minorias políticas: negros, mulheres, índios, pessoas com deficiência – constituem uma modalidade de ação afirmativa”.
9. Criação da Pastoral afro-brasileira: diante das muitas iniciativas no trabalho com as comunidades negras, viu-se a necessidade de uma coordenação de Pastoral Afro que articulasse os vários serviços, funcionasse como ponto de referência e contribuísse para que os trabalhos efetivamente acontecessem. A Pastoral afro-brasileira tem acompanhado e participado da organização dos serviços que dizem respeito à comunidade negra. Assume como objetivos:
 - a) animar os grupos negros católicos existentes;
 - b) incentivar o surgimento de novos grupos que buscam sua identidade numa sociedade e Igreja plurais;

c) promover a integração, e articulação dos grupos e das iniciativas, respeitando as suas particularidades;

d) colaborar na construção de uma sociedade justa e solidária, como exercício da cidadania a serviço da vida e da esperança, e testemunhar a fé em profunda comunhão eclesial (*15º Plano Bienal de Atividades do Secretariado Nacional, doc. Da CNBB, 63*).

No caso da ação eclesial, estas iniciativas foram importantes na perspectiva de acentuar a presença dos negros como protagonistas nas diferentes dimensões da ação evangelizadora da Igreja.

E como momento mais esperado, o Pe. Degaaxé nos trouxe as conclusões da Conferência mais recente, a de Aparecida, ocorrida em maio de 2007, no Brasil. O Documento de Aparecida pode ser compreendido como um grande alento para os afrodescendentes e para os agentes da pastoral afro. O texto revela o reconhecimento do protagonismo dos afro-americanos e assume a disposição de um diálogo enriquecedor. Lembra que os negros não são apenas pobres, permanecem, ainda, como os mais pobres, o que é motivo de uma preocupação especial por parte da Igreja. Entretanto os compreende como sujeitos numa Igreja que nasceu marcada pela diversidade cultural (At 15, 8s).

Segundo o Pe. Degaaxé, o Documento orienta para o caminho do respeito, consideração e valorização da história do povo negro. Acentua a riqueza e diversidade da América Latina e Caribe e lembra que os afro-americanos se destacam pela expressividade corporal, o enraizamento familiar e o sentido de Deus (n. 56). Ao olhar a realidade do continente, o documento convida à contemplação dos rostos daqueles que sofrem (n. 65). Entre eles estão os indígenas e os afro-americanos que, em muitas ocasiões, não são tratados com dignidade e igualdade de condições. São somados aos novos rostos que emergem, vítimas da globalização excludente. Ressalta ainda as tantas violências que atingem os indígenas e negros e outros personagens sociais, vistos como excluídos e descartáveis pela globalização de orientação neoliberal. Vê-se uma constatação preocupada pela realidade, ainda muito sofrida dos indígenas e afro-americanos.

Quanto à ação na sociedade, o texto lembra que a Igreja reconhece a crescente participação dos afro-brasileiros, na sociedade civil, onde tem assumido atitude de protagonismo, criando espaços de participação política e fortalecimento da democracia participativa (n. 75). É o caminho necessário para a reversão das situações de exclusão a que os negros e negras estão submetidos com outros grupos sociais. O texto aponta a positividade desta atitude: é a tomada de consciência do poder que tem nas mãos e a possibilidade de gerarem mudanças importantes e conquistarem políticas públicas justas que revertam situações de exclusão (n. 75).

O texto de Aparecida compreende os afro-americanos, ao lado dos indígenas como raiz da identidade latino-americana, raiz que foi arrancada da África pelo processo de escravidão (n. 88). A menção da palavra raiz surge pela primeira vez em um documento. É a explicitação da compreensão dos afro-americanos como fundamento da cultura latino-americana e caribenha. São nomeados como outros diferentes que exigem respeito e reconhecimento. Critica a sociedade quando tenta menosprezá-los, desconhecendo o porquê das diferenças, e chama a atenção para as condições de vida, ou seja, a situação social, ainda marcada pela exclusão e pela pobreza (n. 89), o que demanda o necessário acompanhamento nas lutas por seus legítimos direitos.

Também chama a atenção para as ameaças atuais que atingem sua vida, cultura e território: “Os povos indígenas e afro-americanos estão ameaçados em sua existência física, cultural e espiritual; em seus modos de vida; em suas identidades; em sua diversidade; em

seus territórios e projetos (n. 90)”. Faz ainda referência às comunidades afro-americanas, no passado e no presente: a história dos afro-americanos tem sido atravessada por uma exclusão social, econômica, política, sobretudo racial onde a identidade étnica é fator de subordinação social. São várias as situações de discriminação: trabalho, qualidade da educação, relações cotidianas. Existe também o ocultamento sistemático de seus valores, história, cultura e expressões religiosas (n. 96). E sugere um caminho real para a Igreja e a sociedade, atitude, a ser tomada: Descolonizar as mentes, o conhecimento, recuperar a memória histórica, fortalecer os espaços e relacionamentos inter-culturais, são condições para a afirmação da plena cidadania desses povos (n. 96).

O Documento afirma a imersão dos povos indígenas e afro-americanos na sociedade e na Igreja como um **Kairós** (tempo propício) para aprofundar o encontro, tendo presente a reivindicação do reconhecimento pleno dos direitos individuais e coletivos. Também sustenta o reconhecimento da cosmovisão, dos valores e das identidades particulares dos negros e indígenas como possibilidade da experiência de um novo “Pentecostes eclesial” (n. 91).

O Pe. Degaaxé salientou ainda que o que ficou subentendido, ou não exposto explicitamente, nas propostas de Medellín e Puebla, foi destacado no Documento de Aparecida: o reconhecimento do valor cultural e religioso da tradição africana na construção do continente: Os movimentos de militância contribuem pela recuperação das identidades, dos direitos dos cidadãos e contra o racismo e os grupos alternativos de economias solidárias (n. 97). Os negros e as negras são sujeitos da nova história que está sendo escrita onde a diversidade não significa ameaça, não justifica hierarquias de um poder sobre outros, mas sim diálogo a partir de visões culturais diferentes, de celebração, inter-relacionamento e de reavivamento da esperança (n. 97).

Um outro elemento destacado no Documento é a inculturação, reflexão presente em Santo Domingo e pertinente aos afro-americanos, que se manifesta em um dos seus caminhos na liturgia. Diz o texto: “Esforços tem sido feitos para inculturar a liturgia nos povos indígenas e afro-americanos” (n. 99), o que é um caminho tenso, por vezes conflitivo, contudo é, rico e necessário. “A inculturação é vista como uma riqueza, pela presença de novas expressões e valores, manifestando e celebrando cada vez melhor o mistério de Cristo, conseguindo unir fé e vida e assim contribuindo para uma catolicidade mais plena” (n. 479) e mais consciente.

O Documento, fiel ao compromisso com o protagonismo social e eclesial dos indígenas e afro-americanos aponta outras iniciativas, tais como:

- a) Estimular a participação na vida eclesial;
- b) Aprofundar o processo de inculturação, n. 99;
- c) Promover mais vocações e os ministérios ordenados procedentes das culturas indígenas e afro-americanas;
- d) Conhecer e defender os valores culturais, a história e as tradições dos afro-americanos;
- e) Entrar em diálogo fraterno e respeitoso com os afro-americanos, passo importante para a missão evangelizadora da Igreja; (n. 532);
- f) Denunciar a prática de discriminação e racismo em suas mais diferentes expressões, ato que ofende o mais profundo da dignidade humana, n. 533;

g) Solidariedade na reivindicação pela defesa dos territórios, na afirmação de seus direitos, na cidadania, nos projetos próprios de desenvolvimento da consciência da negritude (n. 89);

h) Apoio ao diálogo entre a cultura negra e a fé cristã e suas lutas pela justiça social – incentiva a participação nas pastorais das Igrejas e na sociedade.

O Pe. Degaaxé concluiu, então, lembrando que, assumindo a consciência de negritude, de eclesialidade, se pode compreender que o discipulado também é um compromisso dos afro-descendentes, um discipulado reparador, também missionário, propositivo, dialogante com a missão maior da Igreja: “A Igreja, com a sua pregação, vida sacramental e pastoral, precisará ajudar para que as feridas culturais injustamente sofridas na história dos afro-americanos, não absorvam nem paralitem, a partir do seu interior, o dinamismo de sua personalidade humana, de sua identidade étnica, de sua memória cultural, de seu desenvolvimento social nos novos cenários que se apresentam” (n. 533)

Muita coisa foi resgatada, em toda esta caminhada. Aprendemos muito com os desafios que foram surgindo. Agora se faz necessário um caminhar na esperança, pois os espaços já foram conquistados; é preciso ocupá-los e da forma mais dinâmica e própria da nossa gente. Lembremos a frase proferida pelo Anjo do Senhor ao profeta Elias. Tens um longo caminho a percorrer (2Rs 19, 7). Não dá para ficar à sombra chorando as mágoas. Não dá para sentar admirando o que foi feito. Não podemos deixar de reconhecer que as dificuldades são maiores que nossas forças. Quando se pensava que o “muro da escravidão” era intransponível surgiram diferentes formas de mobilização, apontando outros caminhos. Hoje a criatividade, a capacidade de diálogo, a interação, a busca de aliados, sem perder o sentido da causa são características importantes da missão dos agentes de pastoral. Assim como os discípulos de Emaús (Lc 24, 13s) precisamos reconhecer o Ressuscitado, deixar que ele abraze o nosso coração e então colocar o pé na estrada. Não para fugir da luta, mas para enfrentar as forças que negam vida plena aos negros e negras, aos excluídos da sociedade. A última palavra sobre a vida humana, para os cristãos, não será a morte humilhante, mas a alegria da ressurreição.

Apêndice 5⁵⁰⁹ A pastoral afro e os desafios do século XXI⁵¹⁰

A minha participação no VII CONENC foi mais do que a de um observador; foi a de um militante da causa. Poder conviver com agentes da pastoral afro de todo o país, e perceber o desejo de se dar o melhor de si em vista da vida e da saúde do povo negro foi contagiante e emocionante, simplesmente espetacular. Como agentes, somos convidados a atuar em vista da transformação das diversas realidades onde se encontra o nosso Povo. Para isso, o CONENC nos dirigiu o forte convite de resgatarmos a ousadia profética, a nos empenharmos na conversão pastoral a partir da renovação das nossas estruturas. Parafraseando Aparecida, é preciso abandonar as antigas estruturas, linguagens e estratégias, se elas não correspondem mais.

A memória dos ancestrais foi uma constante no encontro, tendo presente que ‘um povo sem memória perde sua identidade’. Estávamos conscientes de que, sem o resgate da autoestima da população negra, não se pode dar visibilidade a nenhuma ação pastoral, neste campo. O testemunho dos que nos antecederam nos ensinou a resistir. Neste sentido, sinto que, enquanto agentes, não podemos ter medo de fazer denúncias, sob pena de faltarmos gravemente com o compromisso profético da nossa Igreja. Um dos assessores, o antropólogo Rosenilton, lembrava que a autoestima da nossa gente está massacrada e que, muitas vezes, nossas estruturas acabam se calando ou caminhando lado a lado com esta situação. É preciso ter coragem de propor ações afirmativas e avalia-las constantemente, participando nos programas de políticas públicas para interferir nos programas sociais e no rumo das decisões.

A minha impressão é de que havia e há uma preocupação muito grande em manter a comunhão eclesial, em tornar conhecidos documentos da Igreja, que dão orientações para a ação, traduzindo um cuidado pastoral que já vem de muito tempo. Temos uma história riquíssima que é preciso resgatar e valorizar, pois assim estaremos ajudando sempre mais a Igreja a cumprir sua finalidade como continuadora da missão de Cristo. Dentre tantas coisas que o brilhante Oscar Beozzo nos falou, quero resgatar a coragem profética da Igreja, que se diz Católica por ter assumido o compromisso de acolher a diferença, a diversidade. Estamos ajudando a Igreja a se tornar verdadeiramente católica, acolhendo a diversidade com otimismo e alegria. Sem isso, estamos mutilando a Igreja. Deus se revela na riqueza da diversidade e quando suprimimos a diversidade estamos suprimindo um pedaço de Deus.

O assessor para a liturgia, Heraldo Farias, nos ajudou a aprofundar o sentido da liturgia da Igreja, lembrando que é na liturgia que os membros da Igreja se tornam Corpo de Cristo. Quanto mais buscamos conhecer o que celebramos, mais a nossa participação será plena, consciente, ativa e frutuosa. Quem transforma a liturgia em fonte e cume de sua vida é estimulado a viver a caridade do próprio Cristo, transformando sua vida e o seu cotidiano. Quem celebra o mistério de Cristo não retorna ao cotidiano da mesma forma. Oscar Beozzo recordava que, no espírito da *Sacrossanto Concilium* (SC 37-40), a liturgia deve ser feita segundo o espírito, as tradições, mentalidade, costumes e necessidades de cada povo. Temos todo o direito de ter uma liturgia afro-brasileira. Salvo o rito romano, rufem-se todos os tambores. Tem denuncia maior do que fazemos da morte do inocente Jesus condenado?. Em última análise, podemos utilizar elementos da cultura afro sem destituir a liturgia do seu essencial.

⁵⁰⁹ A referência a este apêndice foi feita na Nota 352. Trata-se do item 3.4.2, sobre as contribuições da Teologia da Libertação para o nascimento da Teologia afro-americana.

⁵¹⁰ Celebrando a situação dos afrodescendentes 50 anos depois do Concílio Vaticano II. Síntese do 7º Conenc - Londrina, 09 a 12 de fevereiro de 2012

Este CONENC trouxe muitos elementos para que nós, agentes de pastoral, possamos levar adiante a missão com um maior entusiasmo, certos de que não estamos sozinhos e que podemos contar com uma Igreja que, em muitos espaços, já se revelou comprometida com a causa da comunidade negra. A partir de realidades apresentadas pelo antropólogo Rosenilton e pelas intervenções dos (das) agentes, percebemos a necessidade de combater o racismo institucionalizado; auxiliar na consolidação dos direitos adquiridos pela população negra; conscientizar os negros e negras de sua identidade e os não-negros, da validade das reivindicações da população negra; ampliar a ação social no interior da própria Igreja, fazendo com que os avanços da esfera civil ressoem nas comunidades; Estabelecer parcerias com demais organismos que são solidários na luta; Os quilombolas estão sendo cada vez mais perseguidos e isso causa preocupação. Precisamos estar atentos a esta realidade e ser voz dos que não tem voz e nem vez.

E como foi próprio do tema do CONENC, o Pe. Ari nos fez refletir sobre os desafios emergentes para a nossa caminhada pastoral:

1º Desafio – Disposição de enfrentar uma realidade considerada provocativa ao sujeito. Entender a nossa identidade enquanto agentes de pastoral e a identidade da nossa missão implica em nos compreendermos como referenciais na sociedade e na Igreja. Fazer da questão da identidade como nossa ferramenta de luta;

2º desafio - Aprofundar o diálogo com o movimento social negro, buscando descobrir dimensões que poderiam enriquecer nossos processos. Compreende também aproximação da literatura, dos processos e metodologias consolidados que pode enriquecer a caminhada. O diálogo pode ser permanente, envolvendo as estruturas/instituições. Pode ser a partir de uma situação específica. É uma troca;

3º desafio - Apoio às lutas de outros irmãos e irmãs que vivem situações de exclusão e violência. Implica em formar uma rede solidária, pois temos muitas situações que nos unem. Temos uma palavra a dar para a sociedade – resgate da ação solidária;

4º desafio - Buscar a formação–excelência. A conjuntura exige agentes bem preparados. A preparação vai além do discurso; exige metodologia, conteúdos, diálogo;

5º desafio - Formação de novas lideranças nos diversos campos da atuação. O processo formativo deverá ser permanente. Compreende também uma revisão metodológica permanente. Permanente diálogo e constante presença na missão da Igreja;

6º desafio - Sentido da eclesialidade. Estamos ligados a uma igreja e somos responsáveis por ela;

7º desafio - Ter sempre presente a mística e a espiritualidade que nos caracterizam;

8º desafio - Não esquecer as demandas históricas e esquecidas pela sociedade e pelo Estado: quilombolas, moradia, saúde da população negra;

9º desafio - Atuação em redes e aprender a utilizar os recursos das mídias sociais.

Como se vê, não são poucos os desafios que nos inquietam. Diante disso, enquanto agentes, representando os diversos regionais, elegemos *prioridades* que devemos levar adiante segundo as realidades onde atuamos. São elas: 1. A necessidade de articulação nos regionais. Para isso, encontro nos regionais; 2. formação integral do agente de pastoral; 2.1 Em termos de conteúdos e metodologia – preparar os agentes para a missão; 2.2 Formações específicas científicas, conhecimento de documentos; 2.3 Formação teológica litúrgica específica; 2.4 Formação na linha da cultura e identidade negra; 3. Preparação de subsídios: bíblicos, metodológicos, conteúdos; 4. Articulação com outros organismos: pastorais sociais,

entidades de Estado, movimento social; 5. Investir na comunicação: redes, banco de e-mails; 5.1 Circulação maior de notícias de eventos; 6. Rearticulação de grupos de trabalho: mulheres, educação, liturgia, formação permanente.

Quero concluir, dizendo que valeu a experiência e que temos muito a construir, a superar, a descolonizar. Mas, acima de tudo, reconhecer que a nossa história é realmente rica e bela. Assim como a Igreja não existe para ela mesma e sim para ser presença no mundo, acolhemos a mensagem final do VII CONENC como um forte apelo a retomarmos nossas atividades com ousadia e profetismo, vivendo a espiritualidade da resistência junto a nossas comunidades, conhecendo melhor a liturgia da Igreja e ousar dinamizá-la com um estilo afrodescendente, evitando o sincretismo e a dupla pertença; descentralizando nossas atividades, através de uma articulação forte no Regional. Conscientizarmo-nos de que as parcerias são fundamentais para termos um maior alcance de nossas metas. Repensar nossas linguagens, políticas e estratégias, com relação ao Povo negro e à própria sociedade. É preciso relevar as limitações próprias das pessoas envolvidas no processo e nos darmos conta de que somos mais fortes quando atuamos juntos. A graça de Deus nos ajude a viabilizar os compromissos assumidos em vista do bem do nosso Povo negro.

Apêndice 6 Significação de alguns símbolos culturais afro-brasileiros resgatados na liturgia⁵¹¹

Como vimos, a Igreja, especialmente através da *Sacrossanctum Concilium*, fala da inculturação da liturgia e, nos números 37 a 40, pede variações e adaptações da liturgia à mentalidade dos diversos povos e culturas, pois a liturgia não deve ser estranha a nenhuma cultura. Neste processo, a liturgia é assimilada e expressa com símbolos próprios das culturas. A liturgia inculturada em meios afro é este jeito particular de celebrar o mistério de Jesus Cristo, não somente adaptando o rito romano, mas incorporando símbolos da cultura afro-brasileira nos espaços que o mesmo possibilita. Este processo enriquece a Igreja no que diz respeito à diversidade das manifestações de fé⁵¹². Esta liturgia, através de símbolos afro, tem buscado resgatar as raízes culturais que fazem parte da identidade do negro e negra, e que estão de acordo com as orientações do magistério da Igreja, como já comentamos antes. Alguns destes símbolos estão na base da cultura negra e merecem destaque neste nosso estudo⁵¹³:

a) *O espaço*: evidencia uma espiritualidade que brota da vida e que resgata muito dos nossos ambientes familiares, por isso é preparado e ornamentado carinhosamente. Onde é possível, vive-se a mística da roda, do círculo ao redor do altar. Recorda o modo como os cristãos celebravam a Eucaristia, durante os primeiros séculos. Para o povo negro, a importância dada a este ambiente se explica pelo fato de que “o espaço no qual nos reunimos para a liturgia ensina-nos muito sobre nossa fé”⁵¹⁴.

b) *A natureza*: Esta é como um grande templo; é santuário de Deus. O povo negro é um povo muito ligado à natureza, por ela ser considerada um ser vivo, maternal e fecundo. Isso o leva a celebrar com abundância de água, fogo, folhas, terra, flores... Em algumas celebrações, quando possível, tiram-se as sandálias para sentir-se mais unido a esta ‘mãe’, da qual todos e todas viemos.

c) *A comunidade*: A valorização da comunidade é fundamental. Vivendo em comunidade, as pessoas encontram proteção, aconchego, amparo. Para o povo negro, a comunidade é centro de suas vivências, de sorte a não conceber ‘salvação fora da comunidade’. Fora da comunidade, as pessoas ficam desorientadas, desnorteadas e perdem o sentido de viver. As pessoas nasceram para viver em comunidade e só encontram sentido na ajuda mútua. Quando se celebra a Eucaristia, a comunidade se sente um só corpo sacerdotal (cf. SC 48), de maneira

⁵¹¹ A referência a este apêndice foi feita na Nota 381. Trata-se do item 3.5, sobre a inculturação litúrgica em meios afro-brasileiros vista a partir do Magistério latino-americano e caribenho.

⁵¹² CNBB. *Pastoral afro*, p. 55.

⁵¹³ Cf. SOARES, E. *Op. cit.* p. 49. Isso é reforçado por J. G. Rocha: "Nas vivências litúrgicas a partir da negritude podem ser encontrados traços característicos como a alegria, a dinâmica, a musicalidade, as danças, e uma participação efetiva da comunidade celebrante" (ROCHA, J. G. *Op. cit.*, p. 185). Além do que foi dito, o Pe. Antônio Aparecido da Silva, o padre Toninho, afirma, a respeito das celebrações da Comunidade Negra: "São fortemente marcadas pela experiência de uma espiritualidade que nasce da vida. E também centrada nas dimensões escatológicas e libertadoras" (SILVA, A. A. *Negritude e liturgia*, p. 4s). Este item está em sintonia também com a CNBB que diz em seu documento: “Alguns elementos da cultura negra podem ajudar a comunidade melhor celebrar: atabaque; vestes como resgate do sentido da festa e da alegria; símbolos que lembrem o que é caro ao povo negro; resgate da memória dos ancestrais que dá o sentido da comunhão dos santos; elementos da natureza que marcam a nossa história; espaço litúrgico celebrativo” (CNBB. *Pastoral afro*, p. 56).

⁵¹⁴ CNBB. *Pastoral afro*, p. 55.

que, se um membro sofre, todos os membros sofrem com ele; e, se um membro é honrado, todos os membros se regozijam com ele (cf. 1Cor 12, 26).

d) *Os Antepassados*: Recordá-los é de fundamental importância, pois eles também fazem parte da caminhada e continuam fazendo história com a comunidade. Já não podem ser mais vistos, mas estão presentes: pela sabedoria que deixou - fonte de inspiração e orientação existencial - e pelo sangue que corre nas veias dos seus descendentes. Aqui se dá o sentido também da comunhão dos santos, conforme afirma a CNBB⁵¹⁵.

e) *A água de cheiro*: A água já tem o seu valor em si, pois sacia a sede, limpa, purifica, é fonte de vida para a plantação nos campos e produz energia. É o tesouro mais apreciado de nosso planeta⁵¹⁶. Além destes aspectos próprios da água, os afrodescendentes cultivam o hábito de acrescentar algumas ervas medicinais e perfumadas. Esta 'água transformada' é utilizada para aspergir as pessoas, trazendo ao ambiente um clima festivo, acolhedor e, portanto, familiar. A preparação é feita antecipadamente, com muito zelo e espírito de fé.

f) *A festa*: Toda celebração é uma festa e esta acontece de fato, manifestando que a vida deve ser diferente, deve ser partilha, gratuidade, alegria e, num sentido escatológico, aperitivo do grande banquete no reino definitivo.

g) *A dança*⁵¹⁷: Celebra-se não somente com a cabeça, com o cérebro, mas com todo o corpo⁵¹⁸. O corpo, sendo expressão do divino, faz com que a fé seja manifestada na alegria e com muito gingado, pois o povo negro canta rezando e reza dançando.

h) *Os atabaques*⁵¹⁹: na África, são considerados instrumentos sagrados e responsáveis por anunciar os momentos mais significativos da comunidade. Na celebração tem um papel fundamental: quando eles tocam, fazem com que o corpo se coloque em movimento, louvando a Deus. Os cantos trazem uma mística própria e não precisam ter muita letra, mas muita música⁵²⁰.

⁵¹⁵ Cf. CNBB. *Pastoral afro*, p. 56.

⁵¹⁶ Cf. Zilles, Urbano. *Op. cit.*, p. 97.

⁵¹⁷ Sobre este assunto a CNBB faz algumas observações: "Dançar na liturgia é expressar e vivenciar o mistério celebrado no dinamismo do Espírito do Ressuscitado que nos insere no movimento de Jesus. É deixar que o mesmo Espírito harmonize nosso ser, nossas relações com os outros, com o universo e com o Senhor, tornando-nos um corpo, uma comunidade celebrante" (CNBB. *Guia Litúrgico Pastoral*, p. 90). É importante também observar algumas orientações (ponderações): "a) a dança tem as mesmas características de outras manifestações artísticas na liturgia: sobriedade, dignidade, leveza, harmonia, simplicidade; b) evite-se a dança como exibição para uma plateia, ela também não é enfeite ou espetáculo alheio ao mistério celebrado; c) os ritos processionais são os momentos naturais e propícios para a dança litúrgica; d) se os passos e movimentos são simples, podem ser realizados por toda a assembleia; e) é recomendável o uso de vestes dignas e adequadas ao momento celebrativo; e) a adoção da dança na liturgia exige discernimento e prudência pastoral e respeito à sensibilidade religiosa da comunidade" (CNBB. *Pastora afro.*, p. 57).

⁵¹⁸ "O corpo é nossa linguagem fundamental (...) O homem todo relaciona-se com o mundo que o cerca e com Deus. 'Glorificai a Deus em vosso Corpo' (1Cor 6, 20) (...) Nosso corpo não só ouve ou faz gestos. Também tende a mover-se e caminhar com mais ou menos ritmo, expressando a alegria, a comunhão e a festa. A liturgia lhe dá um sentido de fé e o utiliza sem medo" (Zilles, Urbano. *Op. cit.*, p. 121s).

⁵¹⁹ "A liturgia inicial ao som dos atabaques no compasso de danças caracteriza a festa. Na cultura negra os instrumentos musicais, particularmente o atabaque, são instrumentos sagrados. O atabaque está sempre presente na vida do povo, do nascimento à morte. Anuncia as festas, as vitórias e os perigos. Ao som do atabaque a comunidade se torna comunhão" (SOARES, Edir. In. ATABAQUE-ASETT. *Op. cit.*, p. 54s).

⁵²⁰ "(...) O cristão canta sua situação humana autêntica no dinamismo que leva a esperança a superar o que há de mal. É justo cantar com entusiasmo o compromisso com o pobre, os anseios de construir uma cidade nova mais fraterna. O canto, como expressão máxima de um povo em festa, é um elemento essencial na celebração eucarística" (Zilles, Urbano. *Op. cit.*, p. 132).

i) *As vestes*: expressam a alegria e beleza da nossa cultura afro-brasileira. A Igreja admite a expressão artística de cada região e cultura, enquanto correspondem adequadamente à finalidade e ao espírito a que se destinam. O simbolismo das cores nas vestes é comum nas culturas e expressam uma linguagem que lhe é própria⁵²¹.

j) *A comida*: A partilha de alimentos vem ao encontro da dinâmica celebrativa, pois comer juntos é entrar na intimidade do outro, é partilhar a vida. “A refeição sempre é um elemento importante na vida da família. Sentar-se à mesa e comer juntos significa repartir os dons, as alegrias e os sofrimentos e oportunizar o encontro de amigos”⁵²². Foi num contexto assim que também nasceu a Eucaristia. Anuncia uma grande profecia: que esteja ao alcance de todos e todas aquilo que foi feito para todos e todas. Isto acontece através da pipoca, da canjica, da mandioca, da cocada, do amendoim, do angu, da acarajé, do bolo de fubá, das frutas, etc.

l) *O incenso*: é produzido pela queima de uma resina. Para os antigos africanos egípcios, o incenso era considerado como um fenômeno supraterrâneo e o designavam de ‘suor divino que caiu na terra’. Ao mesmo tempo, se tornou símbolo de prece que sobe para o alto. No Antigo Testamento, era usado como símbolo de adoração a Deus. Neste mesmo espírito, no Novo Testamento, os magos oferecem o incenso em seu gesto de adoração ao Salvador da humanidade⁵²³. Antes mesmo de ser mencionado na Bíblia, o incenso já era usado nas culturas africanas.

m) *Negra Mariama*: É uma forma carinhosa, através da qual as comunidades negras se dirigem àquela que gerou o Libertador da humanidade. Ela é a Mãe Maria que ama e não abandona os seus filhos e filhas nas lutas e labutas. É, portanto, símbolo da ternura e do cuidado de Deus, que se identifica com os mais necessitados e marginalizados (cf. Mt 25, 3s).

⁵²¹ Cf. ZILLES, Urbano. *Op. cit.*, p. 89s.

⁵²² Ibid., p. 141. O mesmo autor recordando o fato da origem da eucaristia assim afirma: “A Eucaristia foi instituída no contexto de uma refeição. O comer e o beber juntos não nos colocam apenas em comunhão com os amigos, mas com todo o universo. Através da comida vivemos uma troca permanente com o universo. Se deixarmos de comer e de beber, deixamos de viver, pela comida e pela bebida entramos numa relação vital com o mundo” (ZILLES, Urbano. *Op. cit.*, p. 142).

⁵²³ Cf. Ibid., p. 65s.