

FÉ E REALIDADE

18



FRA SKA C. REHBEIN, S. Sp. S.

53-

CANDOMBLÉ E SALVAÇÃO

A SALVAÇÃO NA RELIGIÃO NAGÔ À LUZ
DA TEOLOGIA CRISTÃ



COLEÇÃO "FÉ E REALIDADE"

1. O MISTÉRIO DE DEUS EM NOSSA VIDA
Mário de França Miranda
2. ARGUMENTO MORAL E ABORTO
Mário Fabrí dos Anjos
3. TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: POLÍTICA OU PROFETISMO?
Ailton Garcia Rubio
4. CONHECIMENTO DE DEUS E EVANGELIZAÇÃO
Juan A. Ruiz de Gopegui
5. SINAIS DOS TEMPOS
Cláudia Buff
6. JESUS CRISTO: HISTÓRIA E INTERPRETAÇÃO
Carlos Palácio
7. O LEIGO CRISTÃO NO MUNDO E NA IGREJA
Énio José da Costa Brito
8. LIBERTADOS PARA A PRÁXIS DA JUSTIÇA
Mário de França Miranda
9. O REINO E A HISTÓRIA — PROBLEMAS TEÓRICOS DE
UMA TEOLOGIA DA PRÁXIS
Félix Alexandre Pastor
10. CRISTIANISMO E HISTÓRIA
Carlos Palácio (organizador)
11. SEMÂNTICA DO MISTÉRIO — A LINGUAGEM
TEOLÓGICA DA ORTODOXIA TRINITÁRIA
Félix Alexandre Pastor
12. UMBANDA — OS 'SERES SUPERIORES' E OS ORIXÁS/SANTOS
Volume 1
Valdeir Carvalho da Costa
13. UMBANDA — OS 'SERES SUPERIORES' E OS ORIXÁS/SANTOS
Volume 2
Valdeir Carvalho da Costa
14. OS POBRES E O REINO
Alvaro Barreira
15. A IDÉIA DE ESTADO NA DOCTRINA ÉTICO-POLÍTICA
DE SANTO AGOSTINHO
Francisco Manoel Tomás Ramos
16. CRISTIANISMO E IDEOLOGIA — ENSAIOS TEOLÓGICOS
Francisco Taborda, S.J.
17. FÉ E POLÍTICA
João Batista Libânio, S.J.
18. CANDOMBLÉ E SALVAÇÃO — A SALVAÇÃO NA RELIGIÃO NAGÔ
À LUZ DA TEOLOGIA CRISTÃ
Franziska C. Rehbein, S. Sp. S.

COLEÇÃO "FÉ E REALIDADE" — XVIII

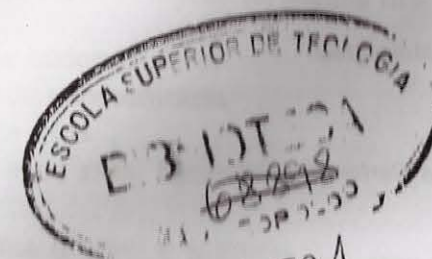
*Sob a responsabilidade da Faculdade de Teologia do Centro de
Estudos Superiores da Companhia de Jesus
Belo Horizonte-MG*

FRANZISKA C. REHBEIN, S.Sp.S.

CANDOMBLÉ E SALVAÇÃO

**A salvação na religião nagô
à luz da teologia cristã**

REL 53-2/17



Edições



Loyola

Lp60.521

Revisão

Marcos Marcionilo

Capa

Francisco Carlos Gôngora

Edições Loyola

Rua 1822 n. 347

Caixa Postal 42.335

04216 — São Paulo — SP (Brasil)

Tel.: (011) 914-1922

© EDIÇÕES LOYOLA — São Paulo, 1985

*A D. Valfredo Tepe, O.F.M., bispo de
Ilhéus, pelos seus 50 anos de vida
religiosa a serviço da Igreja no Brasil.*

SUMÁRIO

ABREVIATURAS	7
APRESENTAÇÃO	9
INTRODUÇÃO	13
1. A RELIGIÃO DOS ORIXÁS	21
I. <i>As raízes: o mundo africano</i>	21
A — A cosmovisão africana	21
B — Um mundo ameaçado e a busca de proteção-salvação	26
C — Deus e deuses	27
1. O Deus supremo	27
2. Os intermediários	30
3. Traços característicos de alguns orixás	32
D — O homem africano	40
E — Vida familiar-comunitária	43
F — O ideal de vida	45
G — A morte e os ritos funerários	48
H — Os ritos	53
I — O problema do mal e a magia	56
II. <i>Algumas características da religião nagô no Brasil</i>	60
A — O transplante violento: o tráfico e a escravidão	60
B — O choque de culturas e religiões	64

C — A reconstrução de um mundo perdido	67
D — Os terreiros	71
1. Estrutura e funcionamento	71
2. Relações interpessoais	77
E — O sincretismo	81
2. A SALVAÇÃO NA RELIGIÃO NAGÔ: CONCEPÇÃO E PRÁXIS	91
I. <i>A dimensão cósmica da salvação — fé no Deus Criador</i>	94
II. <i>A revelação da palavra e do destino: o oráculo</i>	98
III. <i>A luta contra o mal num contexto de injustiça e exploração</i>	102
IV. <i>Locais salvíficos</i>	106
V. <i>Busca de vida, saúde e participação</i>	111
VI. <i>O sentido salvífico dos ritos e dos sacrifícios</i>	115
A — Ritos de iniciação	115
B — Iniciação e estados de transe	124
C — O transe místico — identificação com a divindade	129
D — A imitação dos modelos divinos	131
E — Os ritos na vida diária	138
VII. <i>Terreiros: núcleos de fé e salvação</i>	140
VIII. <i>O fim último do homem e a compreensão da morte</i>	143
3. A SALVAÇÃO EM CRISTO	151
I. <i>O agir salvífico de Deus em Jesus</i>	152
A — O Reino de Deus	152
1. A práxis salvífica de Jesus	158
2. Jesus revela o Pai	163
B — A fidelidade de Jesus à sua missão num mundo de pecado	166
C — A ressurreição	168

II. <i>A resposta do homem — a práxis da fé</i> ...	171
A — Fé e conversão	171
B — O seguimento	173
C — A construção do Reino na história ...	179
D — A celebração da existência cristã ...	183
E — O reino em plenitude	186
III. <i>O universalismo da salvação em Cristo</i> ...	198
A — O fundamento bíblico	198
B — A salvação dos não-cristãos segundo o Concílio Vaticano II	203
C — A fé explícita e implícita — o existencial sobrenatural	206
D — A estrutura social do ato religioso ...	211
E — Mitos e ritos como mediações salvíficas	214
F — As religiões como caminho geral de salvação no meio da culpa e da recusa humana	220
G — A “legitimidade” das religiões não-cristãs depois da vinda de Cristo	223
4. O CONFRONTO: O PRELÚDIO E A PLENITUDE	227
I. <i>Deus Criador e Senhor da história</i>	228
II. <i>Cristo — “lugar” de salvação por excelência</i>	238
III. <i>Vida em plenitude</i>	244
VI. <i>A superação do mal</i>	252
V. <i>A celebração da salvação</i>	259
VI. <i>Os mortos vivem</i>	269
CONCLUSÃO	281
APÊNDICE	291
1. Glossário	291
2. As correspondências do sincretismo afro-brasileiro	294
BIBLIOGRAFIA	297

ABREVIATURAS

- CNEC — Colloque d'Abidjan 12-17 septembre 1977
Civilisation Noire et Église Catholique, Les Nouvelle
Éditions Africaines, Dakar, 1978.
- GAA — Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM), *Os
Grupos afro-americanos*. (Análises e pastoral), Ed.
Paulinas, São Paulo, 1982.
- PAC — *Personnalité Africaine et Catholicisme*, Présence Afri-
caine, Paris, 1963.
- RASVC — Colloque de Cotonou 16-22 août 1970, *Les Religions Afri-
caines comme source de valeurs de civilisation*, Pré-
sence Africaine, Paris, 1970.
- RIB — *Rencontres Internationales de Bouaké, Tradition et
modernisme en Afrique Noire*, Éditions du Seuil, Pa-
ris, 1965.

Havendo citações de várias obras do mesmo autor, essas são dife-
renciadas por números romanos, conforme vai indicado na biblio-
grafia.

As citações dos documentos da Igreja seguem as normas costumeiras.

- cf. = confira;
ed. = edição, editado, editor(es);
INP = Instituto Nacional de Pastoral;
n. = número(s);
vol. = volume(s);
ff. ss. = seguinte(s).

APRESENTAÇÃO

Vivemos um momento complexo e difícil da história da humanidade. As duas guerras mundiais com seus trágicos saldos em atrocidades, sofrimentos e mortes liquidaram de vez a confiança ingênua na razão e na técnica, como instrumentos eficazes nas mãos do homem para a criação de uma sociedade próspera e feliz. O sonho do século passado já terminou e o despertar oferece-nos uma realidade dura e ameaçadora.

A possibilidade real de um conflito nuclear, pondo em risco a própria sobrevivência da espécie humana, paira sobre nós como um horizonte sinistro. Acrescenta-se a isso, facilitada pelos modernos meios de comunicação, a progressiva tomada de consciência, por parte de toda a humanidade, das injustas relações econômicas entre os países do Primeiro e do Terceiro Mundos, com as tristes conseqüências para estes últimos que todos conhecemos: desigualdades sociais, abusos de poder, pobreza, fome, doenças, mortalidade infantil, violência e insegurança.

Esta consciência é agravada pelo sentimento de impotência e de revolta, devido às enormes dificuldades em mudar uma tão complexa situação. Além disso o progresso científico e tecnológico deixou-nos como subproduto indesejado os escombros de uma cultura homogênea, com seus valores universalmente reconhecidos. A sociedade pluralista hodierna não deixa de ser um mundo estranho e mesmo hostil ao homem. A multiplicidade das definições da realidade e dos eixos axiológicos o desorientam. E seu ceticismo atual diante das ideologias tornam mais viva sua sensibilidade pelo sofrimento humano em nossos dias.

Diante deste quadro sombrio não nos deve admirar que o tema da salvação do homem manifeste-se fortemente na cultura atual, seja em pessoas laicizadas e imanentistas, seja nas tradicionais formas religiosas. Al estão, lado a lado, ideologias marxistas e religiões orientais, movimentos ecológicos e misticismo popular, terapêuticas psicológicas e lutas libertadoras.

Em meio a estas agitadas e numerosas ofertas de salvação, procura também o cristianismo fazer-se ouvir, proclamando a salvação definitiva que Deus oferece ao homem, à sociedade e à história, na pessoa de Jesus Cristo. Enquanto religião fundamentada no Deus que se encarnou é todo o cristianismo marcado por este evento, em sua doutrina, estrutura e praxis. Naturalmente isto vale também para a sua compreensão da salvação.

De um lado, ela não pode ser alheia à vida concreta dos homens, já que confessa ter o próprio Deus entrado na história humana. Portanto, remeter a salvação exclusivamente para além da mesma equivaleria a negar a irrupção do reino de Deus na pessoa de Jesus Cristo. O espiritualismo salvífico que dominou no passado, provocando certa irresponsabilidade cristã diante da história, encontra-se hoje já superado. Tornou-se mesmo um lugar-comum afirmar que a salvação deve-se dar já dentro da história, e que os cristãos são chamados a colaborar na construção de uma sociedade fraterna e justa. Ao assumir a causa do pobre, a Igreja se torna solidária com a grande maioria dos homens, marginalizada dos benefícios da técnica moderna. De outro lado, porém, ao entrar na luta por uma mais justa repartição dos bens, encontra-se o cristianismo lado a lado com ideologias fundamentadas em soteriologias imanentistas.

Deste modo ele se vê colocado diante de uma dupla tentação: seja a de reduzir a salvação cristã a uma grandeza deste mundo que, em última instância, apenas significaria a satisfação das necessidades humanas, privando-a de sua especificidade transcendente, seja a de ver na implantação do reino de Deus uma conquista meramente humana, se não na teoria, ao menos na prática.

Mas mesmo escapando destes dois extremos permanece a tensão na elaboração conceitual de uma realidade que já se dá na história, mas que a supera. A dialética do "já"

e do "ainda não", própria à salvação cristã, traduz-se em nossos dias na realização plena da salvação para além da história e em suas concretizações parciais e fragmentárias na caminhada da humanidade, aliás, sinais e mediações salvíficas imprescindíveis para garantir credibilidade à soteriologia cristã.

Esta, contudo, não se impõe apenas pela mera realidade de suas concretizações históricas, já que a dimensão salvífica que lhes é inerente só aparece como tal através do discurso teológico. Além disso anseia o homem por ordem e inteligibilidade no fluxo caótico do que lhe oferece a experiência; logo deve toda soteriologia apresentar ao indivíduo e à sociedade um "sentido" por meio de doutrinas e ações simbólicas. Daqui nasce um duplo problema para o cristianismo. De um lado deve ele resistir à tentação de confinar a salvação no âmbito do simbólico (ortodoxia, prática sacramental), atribuindo-lhe competências salvíficas que, de fato, não possui. De outro, deve ter sempre presente que a salvação cristã é algo que se experimenta, sendo sua tematização um momento segundo, ainda que o evento salvífico só seja percebido como tal dentro de um quadro teórico, como já mencionamos.

Formuladas sempre dentro dos respectivos universos culturais, as tematizações da experiência primeira devem variar e de fato variaram no curso dos séculos. E, sem dúvida, um dos maiores desafios lançados ao cristianismo em nossos dias é "traduzir" a salvação que nos trouxe Jesus Cristo numa linguagem acessível aos nossos contemporâneos, sem sacrificá-la aos slogans do dia, nem reduzi-la à mera satisfação das necessidades hodiernas do homem. A problemática atual em torno da teologia da libertação condensa as tensões acima mencionadas e confirma a importância do que foi afirmado.

Confrontar a concepção cristã de salvação com uma outra soteriologia, elaborada numa cultura não-ocidental e expressa em linguagem correspondente, exige articular as tensões até aqui mencionadas com muitos outros questionamentos nascidos do próprio confronto. O presente estudo aceitou corajosamente um tal desafio. Foi apresentado como tese doutoral na Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro como resultado de uma paciente pesquisa de vários anos. Prima pela seriedade

e precisão, sem deixar de se apresentar numa linguagem clara e acessível. E como se trata, não de um mero estudo de religiões comparadas, e sim de uma verdadeira elaboração teológica, oferece a presente obra uma valiosa avaliação crítica da práxis salvífica do candomblé.

Estamos certos de que ela representa uma importante ajuda à Igreja do Brasil, já que boa parte dos adeptos do candomblé apresentam-se também como católicos; uma tomada de posição pastoral por parte dos bispos foi até hoje grandemente dificultada pela carência de estudos sérios sobre esta questão. Estas páginas representam, sem dúvida, um passo importante para a efetivação desta pastoral. Fazemos votos de que a autora possa continuar oferecendo-nos outras contribuições desta qualidade.

MÁRIO DE FRANÇA MIRANDA

INTRODUÇÃO

O Brasil, “maior país católico do mundo”, não é exclusivamente católico ou cristão. Nele são milhões os frequentadores dos “cultos afro-brasileiros”, e há dezenas de milhares de “centros” e “terreiros” espalhados pelo território nacional. Pode-se observar que nas grandes cidades brasileiras aumenta a cada dia o número de pessoas que frequentam os centros religiosos “afro”; buscam ajuda espiritual e solução para seus problemas, através do relacionamento com os “seres sobrenaturais”. Nos últimos anos encontravam-se, somente na cidade de Salvador, 1.262 terreiros de candomblé registrados, fora os incontáveis “clandestinos”; fala-se de 28 mil locais de culto de umbanda na cidade do Rio de Janeiro, somando-se a 45 mil neste Estado, enquanto São Paulo conta 32 mil, e o Rio Grande do Sul, 28 mil. Além disso, na capital carioca existem cerca de mil lojas de artigos de umbanda (CNBB Leste I, *Macumba. Cultos afro-brasileiros*, São Paulo, 1976, 7 e 102).

Por que tantas pessoas escolhem uma religião com características tão específicas? Como explicar que, nas grandes aglomerações industriais e urbanas, onde a racionalidade capitalista penetra cada vez mais, uma parte tão grande da população seja atraída por uma religião que privilegia o rito e é, ao mesmo tempo, desacreditada pela ideologia dominante? De onde vem o sucesso dessa religião nos meios populares brasileiros?

Outro complexo de perguntas é levantado pela posição da Igreja e da teologia cristã diante das religiões não-cristãs. O cristão está convicto de que o homem, para alcançar a salvação, deve acreditar não apenas em Deus, mas também em Jesus Cristo. Mas, pode o cristão pensar, apenas

por um momento, que a multidão inumerável de seus irmãos que viveram antes de Cristo, e dos que, atualmente, encontram-se fora dos quadros visíveis do cristianismo, seja excluída da plenitude de vida e condenada a um sem sentido eterno?

A Igreja sempre afirmou, em princípio, a possibilidade de salvação dos não-cristãos, desde que vivam numa ignorância invencível. De outro lado, não é menos verdade que, durante séculos, as religiões não-cristãs, no seu conjunto, foram consideradas obras do demônio; e o culto dos negros, em particular, foi visto como "magia negra", "superstição" e "fetichismo", devendo ser reprimido. Como se relacionam estas duas posições? O adepto de uma religião não-cristã salva-se apesar de sua crença e da prática da sua religião, ou através dela? Qual é o valor salvífico das religiões não-cristãs, se é que têm algum?

Todas as religiões, mesmo as arcaicas, procuram dar uma resposta às perguntas fundamentais da existência humana, seu sentido e sua finalidade: de onde viemos e para onde vamos, a morte, o julgamento final, o caminho para alcançar a verdadeira felicidade. Em outras palavras, o objetivo e o sentido último de todas as religiões é a salvação do homem.

Como se relaciona esta salvação, oferecida pelas religiões não-cristãs, com a única salvação de Jesus Cristo? O que buscam num terreiro de candomblé as pessoas que o frequentam? Qual é a relação entre a salvação encontrada na religião africana e a salvação cristã? A partir da vinda de Cristo, e depois de 2 mil anos de anúncio do seu valor absoluto e escatológico, as religiões não-cristãs ainda possuem "legitimidade"? E, de modo especial, em que consiste o sentido e o valor salvífico da "práxis religiosa" das religiões africanas? Qual é a posição que se deve tomar diante delas?

Outra problemática digna de consideração reside no fato que os africanos, com sua religião, vieram para o Brasil como escravos. Sendo a escravatura a instituição econômica fundamental da Colônia e do Império, nada de relevante pode-se dizer sobre a formação da população brasileira, sua cultura, instituições, estrutura e religião, sem levar em conta este fato. A população negra do Brasil é avaliada em 13,2 milhões e a mestiça em 31,8 milhões, num

total de 45 milhões de pessoas, cujas origens são africanas, ou seja, 30% da população brasileira (GAA, 215).

Desde a época colonial, a Igreja, de maneira geral, dirigiu-se à elite e à classe média, esperando atingir as outras camadas da população por intermédio dessas. O candomblé, ao contrário, é uma religião que veio das últimas camadas do estrato popular: dos escravos, marginalizados e pobres, até chegar à elite. Seu "santuário" é a favela. Embora hoje as religiões africanas sejam praticadas por muitos brancos e mestiços das classes populares, penetrando mesmo em todas as camadas sociais, sua base é negra. E pobres são quase todos os negros. Que significa isso para uma Igreja que, como afirmam seus bispos em Puebla, fez opção preferencial pelos pobres?

Quais as possibilidades reais dos "africanos" e seus descendentes de conhecer a verdade de Jesus Cristo e fazer por ele uma opção real? A situação existencial em que o negro de hoje vive seu drama religioso é a sociedade injusta e discriminatória, ainda, em muitos aspectos, a reprodução fiel da sociedade colonial: os brancos continuam sendo a classe dominante, e sua religião a religião oficial, enquanto os descendentes dos africanos permanecem como a classe explorada, sendo negado às suas convicções religiosas o caráter de religião e de valores transcendentais, atribuindo-lhes denominações mais depreciativas, tais como: "crenças", "sistema de superstições", "magia".

No Brasil, em virtude do preconceito e da discriminação racial e cultural, nunca foram administrados cursos sistemáticos de cultura africana em qualquer nível escolar. Mesmo nos cursos de teologia, onde se tem o cuidado de ensinar as heresias que ameaçaram a Igreja antiga e se leciona o ecumenismo com todos os detalhes históricos e dogmáticos, as religiões afro-brasileiras não constam do programa oficial para a formação dos futuros pastores. No entanto, o catolicismo afro-brasileiro e os cultos "afro" talvez representem uma das mais sérias questões pastorais para o catolicismo brasileiro.

Mas, como evangelizar uma população cuja cultura, valores transcendentais, símbolos e linguagem religiosa se desconhece? A fim de desenvolver sua ação evangelizadora com realismo, a Igreja há de conhecer a cultura da América Latina, diziam os bispos em Puebla. De fato, um dos

maiores obstáculos em relação à evangelização dos negros, fiéis às suas religiões tradicionais, é justamente a barreira cultural. Há 2 mil anos o cristianismo vem sendo tematizado nos conceitos e na cosmovisão da civilização ocidental, com suas raízes no mundo greco-romano, sem uma preocupação séria e eficaz de se encarnar em outra cultura para se fazer acessível aos detentores da mesma. No entanto, continua válido o princípio de encarnação formulado por Santo Ireneu: "O que não é assumido, não é redimido".

A experiência de Deus acontece sempre na experiência que o homem tem de si mesmo e do mundo. Ele deduz as imagens e conceitos de Deus a partir do meio ambiente em que se encontra, de acordo com o estágio cultural alcançado. Seu significado só é acessível aos que compartilham dessa cultura. O africano, também aquele transplantado para o Brasil, é um homem profundamente religioso. Para ele, o mundo invisível e espiritual é tão real e concreto como o mundo material. Todas as suas expressões culturais, sua arte, música e dança, são variações do tema fundamental de sua religião que impregna todas as esferas da vida social e cultural da comunidade africana.

Apesar disso, com exceção de algumas publicações de cunho pastoral, tudo isso até agora não mereceu uma reflexão teológica por parte da Igreja no Brasil. Qual é de fato o valor salvífico das religiões africanas? Que elementos podem ser assumidos pelo cristianismo? O que constitui maior obstáculo à penetração do Evangelho? Que atitude pastoral tomar diante dos fiéis sincréticos que frequentam ambas as religiões?

Diante do levantamento de toda esta realidade complexa e dos múltiplos problemas nela envolvidos, tornou-se imprescindível delimitar bem o objeto deste estudo.

O nosso objetivo não consiste em oferecer um estudo exaustivo das religiões afro-brasileiras, por si só impossível de ser apresentado num único ensaio. O "mundo africano" com sua cosmovisão, sua religião e cultura, é uma realidade complexa que só paulatinamente se dá a conhecer a quem nele procura penetrar. Não fizemos um estudo da mitologia africana, nem de seu conceito de Deus ou de suas "divindades". Tais questões apenas serão tratadas enquanto necessárias para se obter uma visão geral da religião africana e para se compreender a noção de salvação aí implícita.

Tampouco fizemos uma análise sociológica ou um estudo comparativo da história das religiões, que trata os fenômenos religiosos com uma suposta "neutralidade científica". Nosso lugar de análise se situa no interior da teologia sistemática cristã. Nosso pressuposto é a revelação de Deus em Cristo, sua autocomunicação aos homens, no Espírito Santo. É a partir da plenitude da salvação em Cristo que tentamos compreender os caminhos de salvação trilhados pelas religiões em geral e as africanas em particular. É a partir deste pressuposto que procuramos pôr a descoberto o valor salvífico do candomblé, isto é, à luz da soteriologia cristã.

Uma compreensão cristã das religiões parte da identidade do Deus único, autor tanto da ordem da criação como da salvação. Com efeito, a economia cristã da redenção é a única existente, e em seu centro encontra-se o agir salvífico de Deus em Jesus Cristo. E toda busca do homem religioso, em qualquer época e em qualquer religião, já é sempre uma resposta à prévia autocomunicação deste único Deus e Pai de Jesus Cristo.

No entanto, não há um caminho direto da criação à ressurreição, ou seja, à salvação definitiva em Cristo. Este caminho passa pela ruptura da morte e ressurreição de Cristo. De maneira semelhante, entre a concepção e a prática salvíficas das religiões não-cristãs e a soteriologia cristã há uma "continuidade", a par com uma ruptura profunda. A salvação em Cristo constitui a plena realização do desígnio de Deus, anunciado na história geral da salvação. O problema para nós consiste em discernir onde se encontram os limites da continuidade, onde está a ruptura e como se manifesta a superioridade da salvação escatológica em Cristo.

Quando queremos conhecer uma pessoa, apreciar o seu valor e significado para uma época, é preciso conhecer o seu caminho histórico: suas origens, sua infância, as influências sofridas no decorrer de sua evolução. De maneira semelhante, se quisermos compreender as religiões afro-brasileiras, torna-se indispensável conhecer suas origens africanas, as condições de seu "transplante" para o Brasil e as influências sofridas na sua sobrevivência. Com efeito, todas as religiões "afro", a par de uma notável fidelidade às suas origens e tradições africanas, sofreram uma reinter-

pretação em terras brasileiras. Para podermos captar com acerto esta "reinterpretação", faz-se mister conhecer primeiramente seu sentido original africano.

Dada a complexidade das religiões africanas e as múltiplas influências e mudanças que suas tradições sofreram no Brasil, restringe-se nossa análise ao chamado "candomblé da Bahia". Provenientes do reino "yorubá" da África ocidental, vieram seus adeptos para o Brasil principalmente durante o quarto período do tráfico de escravos, que compreende o ciclo da Baía de Benin, Daomé e Nigéria. Os diversos grupos e tribos, compreendendo principalmente os de Queto (Kétu), os Gege (Ewe), os Egbá e Ijexa, receberam no Brasil o nome genérico de "nagô". Foi sem dúvida o grupo que não apenas conseguiu conservar melhor sua própria tradição, mas influenciou o conjunto dos cultos africanos no Brasil, impondo suas "divindades", a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica.

Além disso, hoje historiadores, antropólogos e sociólogos estão de acordo em admitir a existência de uma estrutura básica comum nas religiões africanas, particularmente nas da costa ocidental e do centro-sul da África. Em razão desta unidade fundamental, apesar da diversidade de narrações míticas e de rituais, e também devido à influência dos nagô sobre todas as religiões "afro" em terras brasileiras, os nomes "yorubá", "nagô" e "africano" serão usados indistintamente, como sinônimos, no decorrer deste trabalho.

A fim de penetrar de maneira mais profunda no "mundo africano", utilizamos na primeira parte preferencialmente bibliografia elaborada na própria África e/ou por autores africanos. No capítulo que descreve o "candomblé hoje", baseamo-nos, em grande parte, em pesquisadores que conhecem a realidade das religiões africanas, tanto na própria África como no Brasil. Impõe-se aqui uma observação importante: as religiões africanas são religiões de iniciação que só revelam seus segredos e suas tradições mais preciosas à medida que são escalados os degraus da complexa estrutura iniciatória. Esta foi uma das razões por que procuramos basear-nos nos próprios autores africanos ou em pesquisadores de renome que se sujeitaram aos processos de iniciação.

A seguir, procuramos penetrar no significado salvífico da fé e da práxis religiosa do candomblé. As crenças religiosas e as concepções metafísicas muitas vezes não se encontram formuladas em linguagem teórica, mas encarnadas nos símbolos, mitos e ritos. Torna-se, portanto, imprescindível compreender o sentido profundo desta linguagem. Nesta parte da análise tentamos decifrar, na medida do possível, tanto a práxis salvífica e seu significado original na África como a sua "reinterpretação" nos candomblés brasileiros da Bahia.

Ao abordarmos os temas principais da soteriologia cristã, nossa intenção não foi analisar todos os seus aspectos, nem ressaltar um enfoque novo ou particular; procuramos apenas elaborar o instrumental de análise para perceber e avaliar criticamente o valor salvífico da práxis religiosa do candomblé. Sendo assim, serão apresentados, de preferência, aqueles temas fundamentais da salvação em Cristo que, mesmo em sua especificidade cristã, correspondem à temática da salvação na religião nagô.

Depois desta longa caminhada, chegamos ao confronto conclusivo, para o qual se orienta toda a nossa análise. Retomando os temas principais, tanto da salvação no candomblé como no cristianismo, confrontamos o que poderíamos chamar de "prelúdio" e "plenitude", "promessa" e "realização". O que na religião nagô é procurado obscuramente através de mitos e tradições orais, a "palavra de Deus" à humanidade pré-cristã, no cristianismo constitui a revelação do próprio Verbo encarnado, Filho unigênito do Pai.

A medida que avançamos neste confronto, revela-se a nós toda a riqueza da "fé" e da "práxis salvífica" da religião nagô, mas também tornam-se visíveis os seus vazios e "não-realizações", à espera de sua plenitude.

A RELIGIAO DOS ORIXAS

I. AS RAÍZES: O MUNDO AFRICANO

A — A cosmovisão africana

Uma visão do mundo é uma compreensão que diz respeito a tudo. É uma interpretação desse mundo, de sua realidade global, que procura dar uma resposta às questões últimas do homem, no que diz respeito à sua origem e à sua meta final.

Uma cosmovisão não é, portanto, apenas uma “representação do mundo” tal como ele é, mas fundamenta-se na compreensão e interpretação de um eu, de um sujeito individual e coletivo. Ela abrange o conjunto dos valores, das idéias e das opções práticas pelas quais uma pessoa ou uma coletividade se afirmam; muitas vezes nem é totalmente consciente; por isto, manifesta-se mais como uma crença do que como um “saber”.¹

“A visão espiritual da vida é fundamento constante e geral da tradição africana. Não se trata simplesmente da chamada concepção ‘animista’, no sentido emprestado a esse termo na história da religião, no fim do século passado.² Trata-se, antes, de uma concepção mais profunda, mais

1. J. M. Agossou, “Apelos evangélicos e antropologia africana” in *Concilium*, 126 (1977), pp. 47s.

2. No “Colóquio de Abidjan”, como também no “Encontro Internacional de Bouaké”, após um exame antropológico e etnológico crítico das religiões africanas, foi decidido não mais chamá-las de “animistas”, visto que sua realidade não corresponde a este conceito. *RIB*, pp. 96-99.

ampla e universal, segundo a qual todos os seres e a própria natureza visível acham-se ligados ao mundo do invisível e do espírito. O homem, em particular, nunca é concebido como apenas matéria, limitado à vida terrena, mas reconhecem-se nele a presença e a eficácia de outro elemento espiritual que faz a vida humana ser sempre posta em relação com a vida do além".³

Estas palavras do papa Paulo VI, em sua mensagem à África, introduzem-nos na visão africana do mundo e do homem e, de certa forma, a sintetizam. Esta visão encontra-se diluída e subjacente em todas as suas instituições, sejam comunitárias, políticas, sócio-religiosas, nos diversos traços culturais, como provérbios, contos, lendas, música, escultura e ritos.⁴

O africano acredita que entre todas as criaturas existe uma profunda interação, uma corrente de forças. Nada se move neste universo sem influir nas outras forças com o seu movimento. O mundo das forças comporta-se como uma tela de aranha onde não se pode fazer vibrar um só fio sem agitar todas as malhas.

Não apenas há uma interdependência entre realidade e religião, religião e razão, razão e causalidade, senão interdependência ou compatibilidade de todas as disciplinas. Uma teoria médica que se oponha a uma conclusão teológica é rejeitada e vice-versa. A exigência de uma compatibilidade mútua de todas as disciplinas, elevadas a sistema, é a arma principal de pensamento. Filosofia, teologia, política, sociologia, direito agrário, medicina, psicologia, nascimento e morte estão compreendidos num sistema lógico tão compacto, que, ao tirar-se uma parte qualquer, desmorona-se a estrutura total.

A exigência de compatibilidade recíproca dos aspectos do pensamento que concorrem em todo um sistema é o

3. Paulo VI, *Mensagem Africae Terrarum*, Petrópolis, 1968, pp. 6s.

4. Historiadores, antropólogos, sociólogos, estão de acordo em admitir uma estrutura básica comum das religiões africanas, particularmente na costa ocidental e centro-sul da África. Embora haja diversidade de narrativas míticas e de rituais entre os Nagô, os Fon, os Ewe, os Bambara, os Fingues, os Congos e os Angolanos, há uma unidade fundamental na cosmovisão, nas concepções doutrinárias e nos comportamentos sociais ou ritualísticos. R. A. Cintra, "Cultos afro-brasileiros — desafio para a pastoral da Igreja católica no Brasil" in *GAA*, p. 219.

principal instrumento intelectual do pensamento yorubá. Pode-se colocar Deus entre parênteses no pensamento grego, sem que sua arquitetura lógica seja profundamente alterada. Na época moderna, Deus nem encontra mais lugar no pensamento científico. No pensamento yorubá, essa possibilidade é excluída, pois trata-se de um edifício de conhecimentos, em cujo cerne o dedo de Deus se manifesta até nos elementos mais rudimentares da vida natural. Enquanto o Ocidente entende o universo como estável, como máquina bem-regulada, cujas leis devem ser concebidas pela razão humana, o negro africano concebe o cosmos como um complexo de forças que se defrontam e mutuamente se neutralizam, donde resulta um equilíbrio sempre instável: o mundo eterno e cíclico do qual os deuses fazem parte.⁵

Em vez do intelectualismo e do pensamento abstrato do mundo ocidental, o africano acentua o aspecto dinâmico e intuitivo das coisas. Ligado ao mundo das suas experiências concretas, ele vive numa interioridade onde os conceitos e as formulações abstratas não se podem expressar. Ao invés de demonstrar e provar, transmite as vibrações íntimas da vida a todos os seres concretos existentes. Enquanto o Ocidente abstrai a realidade, elaborando a verdade que expressa por conceitos, o africano procura comunicar suas experiências através de sinais e símbolos, nunca por meio de abstrações ou conceitos elaborados.⁶

Todos os elementos, animados e inanimados, são penetrados, movidos por uma força neutra, uma espécie de força eficiente. Essa "força vital" é o agente escondido que promove a ação, que procura o poder e a eficácia. É a força que se manifesta no ciclone ou na tempestade, na cólera dos deuses, na energia, coragem e inteligência dos chefes, na árvore gigantesca e na agressividade dos carnívoros. Essa força encontra-se em toda parte, é vida e energia.⁷

A vida, a força vital, constitui uma realidade dinâmica, concreta e mística. É uma realidade interior, manifestada

5. A. Adesanya, "Yoruba Metaphysical Thinking", Ibadan, 1958, citado por R. R. Altuna in *Cultura banto e cristianismo*, Luanda, 1974, p. 12; W. Pannenberg, "Gott und die Natur. Zur Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft" in *Theologie und Philosophie*, 58 (1983), pp. 481-500.

6. R. R. Altuna, op. cit., pp. 15s.

7. V. Mulago, (I), p. 153.

na respiração, encarnada no corpo, sustentada pelo alimento, produtora de bem-estar e força, que permite perseverar no tempo, evitando a morte. Possuída pessoalmente, recebida através da geração, deve ser transmitida pela procriação. A força vital fica fora da experiência dos olhos do corpo, ainda que continuamente experimentada. É misteriosa e mantida por um sistema invisível de forças e energias.⁸

É essa força, chamada "axé" na língua nagô ou yorubá, que assegura a existência dinâmica, permitindo o acontecer e o devir. Sem axé, a existência ficaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. Ele é o princípio que torna possível o processo vital.

Uma das características essenciais do sistema nagô consiste no seguinte: a cada elemento espiritual corresponde uma representação ou uma localização material ou corporal. Sendo assim, o axé é transmitido através de determinados elementos materiais de certas substâncias que o contêm. Acredita-se que ele resida no sangue dos seres vivos e nas substâncias essenciais de cada um dos seres, animados ou não, simples ou complexos, que compõem o mundo.⁹

Essa simbologia nos ajuda a compreender o significado dos ritos e dos símbolos, que constituem uma grande parte da vida religiosa africana, pois toda oferenda, todo sacrifício, assim como os ritos de iniciação e de consagração, implicam a transmissão e revitalização do axé, da força vital.

Dissemos há pouco que a cada elemento espiritual do sistema nagô corresponde uma localização material ou corporal. Podemos dizer também que o "gênio cultural" do homem negro caracteriza-se sobretudo por uma cosmovisão espiritualista. Seu horizonte último não pára no mundo visível, mas mergulha no universo sagrado, na unidade e no dinamismo de um grande Todo, onde certas partes são visíveis, ao passo que as mais importantes são invisíveis. O próprio mundo visível é visto de uma maneira espiritual,

como um prolongamento do universo invisível, que forma com ele um só e mesmo universo.¹⁰

Para o nagô, a existência transcorre simultaneamente em dois níveis ou planos: o "àiyé" e o "òrum". O àiyé compreende o universo físico concreto e a vida de todos os seres materiais que o habitam, particularmente os seres humanos, a humanidade. O òrum é um mundo paralelo ao mundo físico e coexiste com todos os elementos deste. No òrum encontram-se os orixás, divindades nagô, os ancestrais de todos os tipos, como também os "duplos" espirituais de tudo o que existe, ou seja, cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade possui um duplo espiritual no òrum. Segundo diversos mitos, em épocas remotas, o àiyé e o òrum não estavam separados. A existência não se desdobrava em dois níveis, e os habitantes dos dois mundos podiam passar livremente de um espaço para outro. Foi devido a uma falta, à violação de uma interdição que os dois níveis se separaram, impedindo os homens de irem livremente ao òrum e de lá voltar.¹¹

Podemos, pois, constatar que a concepção do mundo africano baseia-se na unidade fundamental de todas as coisas. O todo está dentro de cada parte, assim como a parte está no todo. Essa conjuntura existencial liga todos os seres e torna-os interdependentes, o que ocorre em todos os níveis do cósmos: visíveis e invisíveis, sensíveis e insensíveis.

Disto decorre um fato capital tudo é vivo. As formas visíveis nada mais são que a manifestação, no plano material, de forças vivas que as animam. A fonte está presente na água do rio que corre. Atrás da manifestação visível, atrás da "coisa", há uma presença invisível. A realidade não se limita ao seu objeto, mas se revela como transparente, como sinal, e mais que sinal, como símbolo. O mundo é uma imensa hierofania, uma manifestação do sagrado; do sagrado que é, ao mesmo tempo, "tremendo e fascinante".¹²

8. R. R. Altuna, op. cit., p. 16.

9. J. Elbein dos Santos, (I) pp. 39-42. Segundo esta autora, existem ainda lugares, objetos ou partes do corpo que são impregnados de axé de maneira especial, tais como o coração, o fígado, os pulmões, as raízes, as folhas, o leito dos rios, pedras etc., o que explica seu uso especial nos ritos.

10. H. Gravrand, "Les religions africaines traditionnelles, source de civilisation spirituelle" in *RASVC*, pp. 88-114.

11. J. Elbein dos Santos, (I), pp. 53-72.

12. A. Hampâté, "Presentation des religions traditionnelles africaines", e R. Sastre, "Les Vodú dans la vie culturelle, sociale et politique du Sud-Dahomey" in *RASVC*, pp. 65; 87; 339-352.

B — Um mundo ameaçado e a busca de proteção-salvação

Este mundo, porém, que tem na vida o valor supremo, é um mundo ameaçado. O homem se encontra perante forças terríveis e ameaçadoras que, ao mesmo tempo, o intimidam e protegem, trazem-lhe saúde e doença, alimento e penúria, vida e morte. Em todos os momentos de sua vida, o homem sente-se entregue a forças que o ultrapassam, que lhe suscitam temor e fascinação, as quais ele procura aplacar e dominar, tornando-as favoráveis ao seu destino.

A floresta tropical, com seus mistérios e perigos, com sua flora e fauna, traz-lhe sustento e ameaça. A atividade da caça é uma das principais fontes de vida e subsistência, ao mesmo tempo que os animais selvagens constituem um perigo constante para o homem. A abertura de novos caminhos na floresta selvagem, a aquisição e cultura de novas regiões exigem força e bravura quase sobre-humanas, colocam a conquista de novos espaços vitais e culturais em estreita ligação com o perigo da morte e da guerra, que a posse e defesa de espaços vitais recém-adquiridos trazem consigo. As ervas, plantas e raízes das matas não apenas servem de alimento, como muitas vezes encerram o segredo da cura do corpo e da alma. Mas existem também muitas ervas e folhas venenosas que carregam em si a ameaça e o perigo da morte. O homem inadvertido ou vítima da maldade alheia pode facilmente sucumbir à sua força.

A violência dos elementos desencadeados, a tempestade e o raio,¹³ faz sentir ao homem sua impotência perante as forças da natureza, como também permite-lhe experimentar a graça da chuva e do fogo, indispensáveis para a sua sobrevivência, manifestando-lhe a ordem do cosmos, dirigido contra o caos primordial que sempre ameaça instaurar-se de novo.

A terra, mãe fértil de onde brota toda a vida, necessita da água fecundante da chuva e das enchentes dos rios.

13. Uma das características naturais da África ocidental é a grande incidência a força das tempestades. A frequência dos raios na região dos yorubá é a segunda do mundo: numa milha quadrada caem 30-40 raios por ano, concentrando-se os períodos de tempestades sobretudo em alguns meses. C.E.P. Brooks, *Ultimate in Everyday Life*, Londres, 1950, pp. 216s., citado por M. H. M. Koch-Weser H. in *Die Yoruba-Religion in Brasilien*, Bonn, 1976, p. 45.

O homem africano, entregue à agricultura, continuamente ameaçada pelo perigo das secas, sente as nascentes e os rios como fontes de vida. Os ritos e as festas agrícolas, mormente no tempo da sementeira e da colheita, dão testemunho da fé do africano, ciente de que a vida e os mananciais da terra não estão em seu poder, mas são dádivas de algo que o ultrapassa.

O maior mistério, porém, é o próprio homem, a sua existência. Os numerosos ritos e celebrações em torno do nascimento, da puberdade e do matrimônio mostram que neles o africano celebra o próprio mistério da vida, dom maior a ser protegido contra o perigo máximo que é a morte.

↳ Se alguém perguntar ao africano sobre o valor supremo do homem, dele ouvirá: *a vida*. Vida para sua pessoa, sua família e sua tribo. “Vida para a aldeia, vida para todo o povo, vida para o rei, vida para as mulheres grávidas e crianças novas” são os pedidos constantes nas orações de muitas tribos da África Ocidental. As próprias forças do homem não são proteção suficiente contra os inumeráveis inimigos da vida. E ele estende as mãos para aquilo que transcende o humano.¹⁴

C — Deus e deuses

1. O Deus supremo

A concepção de Deus insere-se no interior de uma cultura global tomada como totalidade. Assim, é claro que a idéia de Deus não tem a mesma significação quando desenvolvida no horizonte de um cosmocentrismo grego, de um antropocentrismo puramente individual do pensamento de Descartes ou da visão histórica da revelação bíblica.

Desta maneira, também a concepção africana de Deus se insere nesta cultura e cosmovisão, da qual apresentamos alguns traços característicos. A despeito das aparências do culto organizado às “divindades” inferiores, há hoje um consenso, especialmente entre os próprios africanos, de que

14. D. Westermann, *Der Afrikaner heute und morgen*, Essen, 1943, p. 207.

a religião da África é monoteísta.¹⁵ Com efeito, o africano acredita num Deus único, criador e criador, "aquele que tem a força, o poder por si mesmo. Ele dá a existência, a substância e o crescimento aos outros seres".¹⁶

Quase todos os africanos conhecem, acima das divindades da natureza, um Deus supremo que mora no céu. Em razão do isolamento cultural das tribos, com dialetos próprios, cada uma lhe atribui um nome diferente, embora seus atributos sejam bastante constantes. É um Deus pouco personalizado; muitas vezes parece ser nada mais que a força original, da qual emanam todas as forças do mundo, que conserva e destrói, que é inacessível à manipulação humana e que não se preocupa com o bem-estar de cada um. Se o homem se encontra perante o incompreensível, o inaudito da natureza ou do seu destino, a sua única resposta é Deus.

A origem, a subsistência e a aniquilação de todos os seres, dos homens e das divindades intermediárias, são atribuídas ao Ser Supremo. Criar é sua suprema manifestação de força. O "grande Deus" é criador dos homens e da natureza, com ou sem numerosos intermediários.¹⁷

Paradoxalmente, para o "grande Deus" quase não há lugar no culto. São dirigidas a ele, regularmente ou não, apenas curtas orações. Dele não há representação alguma: nenhuma estátua, nenhuma imagem.¹⁸ Os etnólogos não sabem explicar a razão de ser deste fenômeno. Enquanto

15. "Il faut reconnaître que les panthéons africains prêtent à bien des confusions. La découverte de la croyance en un Être Suprême a été assez tardive, car une profusion de cultes communautaires s'adressait à des intermédiaires, Esprits, Ancêtres, Génies, qui peuplent la brousse et la forêt, les fleuves et les sources. Les uns vivent sous terre, à la manière d'une famille humaine. Les autres circulent et sont tout près des vivants, ou dans les bois sacrés où on leur offre des libations et des sacrifices. Les uns sont bénéfiques. Les autres, moins nombreux, redoutables à ceux qui transgressent leurs lois. Les uns et les autres contribuent à l'ordre du monde et constituent une véritable 'chefferie céleste' sous l'autorité du 'Grand Dieu'". H. Gravrand, op. cit., p. 107.

16. P. Tchouanga, "Dieu et l'Afrique" in PAC, p. 91.

17. N. Ossama, "Valorisation de la foi culturelle africaine" in CNEC, pp. 168-203.

18. Certos povos, como os Loundas, acreditam mesmo que vão morrer se tentarem fazer a imagem ou pronunciarem o nome (verdadeiro, secreto) de Deus. N. Ossama, op. cit., p. 176.

os intermediários, os espíritos e os ancestrais têm um culto organizado, o grande Deus parece longe, afastado, sem culto. Daí poder nascer uma conclusão apressada, de que ele é um "Deus ocioso".¹⁹

De fato, o "distanciamento" de Deus é hoje, na África, um dado fundamental. Diversos mitos falam de uma "idade de ouro", quando Deus vivia perto e no meio dos homens, tendo se afastado por culpa destes.²⁰

Ao mesmo tempo, esse Deus longínquo aparece estranhamente presente na vida dos homens. Suas qualidades supremas são, ao lado do seu poder e da sua sabedoria, a justiça e a bondade. Essas concepções encontram expressão em provérbios e outras manifestações da sabedoria popular: "Todos os seres humanos são filhos de Deus, ninguém é da terra"; "Deus nos criou com belezas diferentes". Expressões muito usadas são: "Deus é grande", "Estamos na mão de Deus", "Se Deus quiser, farei isso". E ainda: "Quando eu morrer, tu e eu apresentaremos o nosso assunto perante Deus".²¹

Embora estes africanos não ofereçam sacrifícios ao Deus supremo, não se esquecem, contudo, de invocá-lo antes dos grandes empreendimentos, diante da angústia, diante do mistério. Tudo indica que os homens se dirigem a ele apenas nos grandes momentos de sua vida, ou quando todos os outros meios falharam. Na maior parte do tempo, a religiosidade deles é solicitada pelas necessidades diárias, e suas práticas e devoções estão voltadas para as forças que controlam estas mesmas necessidades.²²

"Deus é Deus", tal é a afirmação que na África se repete depois de milênios, sem controvérsias, sem polêmica, sem defesa de tese. Ela se traduz em exclamações tais como: "Deus existe", o que não é uma fria afirmação filosófica, mas um grito de ação de graças.²³

19. "Mais ce Dieu des africains n'est pas un 'Deus otiosus' (Dieu fainéant) quoi qu'en pense un docte professeur de théologie qui a osé soutenir une telle ineptie devant ses élèves africains" dizia um autor africano recentemente. P. Tchouanga, op. cit., p. 91.

20. N. Ossama, op. cit., p. 182; D. Westermann, op. cit., p. 210; J. Elbein dos Santos, (I), pp. 54ss.

21. D. Westermann, op. cit., p. 212.

22. N. Ossama, op. cit., pp. 183ss.

23. P. Tchouanga, op. cit., pp. 92s.

Esta aparente contradição de um Deus longínquo, afastado da vida cotidiana, sem um culto direto, e sua simultânea presença nas orações e na boca dos homens, pode ajudar-nos a compreender o sistema religioso nagô, que é um sistema de mediação, com numerosos intermediários entre o Deus supremo e os seres humanos.

2. Os intermediários

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 os seus súditos pela intervenção de mediadores, assim também o Deus supremo, Olorum, só pode entrar em contato com os homens através de divindades secundárias, os orixás.²⁴

A idéia de mediação é muito dinâmica e vital na sociedade e na religião africanas. Os intermediários exercem um papel de grande importância, como por exemplo, nas negociações matrimoniais entre duas comunidades familiares. O intermediário não é considerado um obstáculo à comunicação. Ele constitui, antes, um meio de comunicação indispensável nos momentos solenes e importantes da vida social.

Não é, portanto, difícil, nem contraditório, para um crente tradicional da África, considerar a experiência do Ser Supremo, e a comunicação com ele passando quase exclusivamente através dos espíritos intermediários.

Acredita-se que Olorum é a fonte última de todas as bênçãos, das chuvas, das boas colheitas, da carne e do mel em abundância, dá vitória na guerra, da paz no lar, mas que todos estes benefícios passam pelos orixás, intermediários estabelecidos pela vontade divina.²⁵

Na África, o conceito de orixá está ligado à noção de família; família numerosa, originária de um mesmo ancestral, englobando vivos e falecidos. O orixá é um ancestral eminente e, como tal, um bem de família, transmitido pela

24. A. Ramos, *O negro brasileiro*, 2.^a ed., São Paulo, (1934), 1940, pp. 40s.

25. A. Shorter, *Théologie chrétienne africaine*, Paris, 1980, p. 113.

linhagem paterna. Sendo assim, as "divindades" da religião nagô podem ser compreendidas como ancestrais divinizados, chefes de linhagens que, através de atos excepcionais durante a vida, transcenderam os limites de sua família ou de sua dinastia e passaram a ser cultuados por outros clãs, até se tornarem entidades de culto regional ou nacional.

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. Vivendo na terra em épocas remotas, "o ancestral-orixá" conseguiu estabelecer o controle sobre essas forças da natureza. Em outros casos, ele exerceu ou introduziu certas atividades pioneiras: a caça, o trabalho com metais, o conhecimento das propriedades das plantas e sua utilização, atividades estas indispensáveis à vida e sobrevivência da tribo. Não são pois os orixás apenas deuses protetores "particulares", cujas graças são reservadas só ao grupo familiar, mas são cultuados também por todos os que necessitam de seu apoio: camponeses que desejam boas colheitas, pescadores, ferreiros, caçadores, guerreiros e outros.²⁶

É dentro da cosmovisão africana, cujo valor supremo é a vida e a unidade de todas as coisas, que devemos procurar compreender o conceito de orixá. Possuindo um axé muito forte e poderes excepcionais, esses antepassados, após a morte, desfeito todo elemento material, tornaram-se energia pura, axé, força vital imaterial. Sendo assim, o orixá torna-se perceptível aos homens incorporando-se em um membro da sua descendência. Este vem a ser o vínculo que lhe permite voltar à terra para saudar descendentes e devotos e receber suas provas de respeito e veneração.

Para conseguir a proteção do orixá e, ao mesmo tempo, revitalizar e dinamizar o fluxo do seu axé, são feitos sacrificios e oferendas. Trata-se de um verdadeiro pacto de interdependência, porque o orixá, para manter sua força, seu axé, tem necessidade de receber tais ofertas. Por sua vez, ele protege e mantém em boa situação aquele que é fiel em oferecer-lhe os sacrificios e as oferendas prescritas.²⁷

26. P. Verger, (II), p. 29; (IV), pp. 17-22; (VII), pp. 15s. R. Bastide, (II), p. 159; J. Elbein dos Santos, (I), pp. 102ss.; (IV), p. 164.

27. P. Verger, (I), p. 13; (IV), pp. 18ss.

Devemos, portanto, distinguir no sistema yorubá duas dimensões: a primeira é Deus, o Ser Supremo, que preside a ordem do mundo, embora pareça afastado; na segunda estão os "deuses", intermediários e manifestações dos atributos de Deus e, em geral, personagens que viveram entre nós. Estamos, pois, em presença de uma religiosidade que se dirige a Deus como horizonte último.²⁸ Vejamos agora os intermediários mais importantes.

3. Traços característicos de alguns orixás

Na África são inúmeros os orixás.²⁹ Mencionaremos aqui apenas alguns daqueles que se conservam "vivos" no Brasil, e enquanto são relevantes para o nosso tema.

Oxalá

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 Oduduá, 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.

O mito atribui a Oxalá a tarefa da criação de todos os seres humanos, depois que Odùduá lhe tirou o "saco da criação" e o papel de criador do mundo. Modelar os corpos humanos com o barro da terra, enquanto Olorum lhes insuflaria a vida, esta função de Oxalá coincide com a de ancestral mítico, que detém o axé, a força vital, do qual descendem as gerações sucessivas de seu clã e de sua tribo.³⁰

28. H. Gravrand, op. cit., p. 108.

29. P. Verger, (IV), p. 21; J. Elbein dos Santos, (I), pp. 72-101.

30. P. Verger, (IV), pp. 252s.

Oxalá é representado por duas formas: Oxalufã, velho, curvado, doente, corcunda, vestido de branco, apoiado no cajado prateado; e Oxaguiã, jovem, guerreiro, também vestido de branco e armado com uma espada de metal cor-de-prata. Patrono da fecundidade, da procriação, orixá da criação, Oxalá, na sua dupla imagem de velho e jovem é o símbolo da vida, da corrente vital que se renova ininteruptamente.

Dentro da simbologia africana que atribui às cores um significado profundo, a cor de Oxalá é o branco, símbolo da criação, da passagem da morte à vida e do poder gerador. Os adeptos de Oxalá usam colares de contas brancas e vestem-se de branco, principalmente na sexta-feira, dia da semana a ele consagrado. Na Bahia, este costume se estende a todas as pessoas filiadas ao candomblé, mesmo àquelas consagradas a outros orixás, tal o prestígio de Oxalá.³¹

Xangô

Xangô, orixá dos raios, dos trovões e das tempestades, também chamado Djakuta, o lançador de pedras, teria 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.³²

Segundo uma das versões míticas, Xangô é o segundo filho de Iemanjá, tendo como esposas três divindades: Oiá-Iansã, sua esposa principal, orixá do fogo que o acompanha nas tempestades; Oxum, a esposa preferida e divindade da água doce, particularmente do rio Oxum; e Obá, esposa secundária e protetora do rio Obá.³³

31. Id., (I), p. 172; (IV), pp. 252-259; J. Elbein dos Santos, (I), pp. 78s.; R. Bastide, (II), pp. 91ss.; A. M. Corrêa, *Descrição de uma tipologia mítica: os orixás do candomblé*, Rio, 1976, pp. 133-140; E. Mveng, "Structures fondamentales de la prière négro africaine" in *PAC*, pp. 169s.

32. W. F. BONIN, *Ija und Eshu*, Darmstadt, 1969, pp. 16-21.

33. Na memória coletiva dos descendentes dos africanos no Brasil, misturam-se os aspectos históricos e míticos com as lendas que aqui surgiram, apresentando Xangô todo-poderoso, ora como filho dos deuses, ora como grande personagem histórico, herói divinizado. A. Ramos, "Os mythos de Xangô e sua degradação no Brasil" in *Estudos afro-brasileiros, trabalho apresentado ao 1º Congresso*.

O perfil de Xangô é de homem viril e atrevido, violento e justiceiro. Castiga os mentirosos, os ladrões e malfeitores, lançando-lhes o fogo e os raios. Pune também com a febre aqueles que o desrespeitam. Sendo assim, a morte pelo raio é considerada infamante, e uma casa atingida por um raio é uma casa marcada pela cólera de Xangô, devendo o seu proprietário fazer oferendas ao orixá para acalmá-lo.

O símbolo de Xangô é o machado duplo, semelhante ao símbolo de Zeus, deus do trovão na Grécia antiga, que os seus adeptos seguram nas mãos quando entram em transe. As ervas usadas nos banhos rituais deste orixá são de efeito cicatrizante e estimulante, além de produzirem sensações de intenso calor, como se atenassem fogo à cabeça. O relâmpago, o trovão e o fogo, traços fundamentais de Xangô, pertencem aos símbolos mais antigos da humanidade. O raio, fogo que desce do céu, sendo dominado pelo homem, é um dos primeiros e mais importantes instrumentos civilizadores. O fogo é criador, transforma a pedra em metal, muda o alimento, domina a natureza, afasta os animais na escuridão da noite e é uma arma mortal.

Fogo, raio, trovão, guerreiro, o rei Xangô é o símbolo da capacidade criadora, dominadora e civilizadora do homem, o herói que vence os inimigos e salva a cidade.

Oiá-Iansã

Oiá-Iansã, divindade dos ventos, das tempestades e do rio Niger, foi a primeira esposa de Xangô, dona de um temperamento ardente e impetuoso. Como o esposo, também tem poder sobre o fogo e as tempestades, sendo que a Xangô são atribuídos especialmente os relâmpagos e trovões, e a Iansã, o vento.

Iansã é o único orixá que não teme a aproximação da morte, pois ela a venceu e está presente no culto dos mortos. É quem leva, como orixá do vento, o último suspiro dos moribundos.

Oiá-Iansã é apresentada como mulher audaciosa, poderosa e autoritária, fiel e de uma lealdade absoluta. Não

so afro-brasileiro, 1934, Recife, pp. 49-54. A importância de Xangô no Brasil pode-se deduzir também do fato de que, em alguns estados (Alagoas, Pernambuco), passou a designar o local das cerimônias e toda a religião dos orixás.

tolera, porém, que seus projetos e empreendimentos sejam contrariados, podendo então reagir com manifestações de extrema cólera. Sendo o reflexo, o equivalente feminino de Xangô, representa o poder e o processo de civilização, subindo os degraus da caça, da agricultura, da metalurgia e da medicina, até ela mesma se tornar um orixá.

Oxum

Oxum é a divindade das águas doces, um dos elementos mais importantes na cosmogonia nagô. Originalmente divindade do rio do mesmo nome, na Nigéria, é a segunda esposa de Xangô, e sua preferida. Simbolizando a feminilidade e a maternidade, controla a fecundidade das mulheres e, como rainha dos rios, tem poder sobre a água doce, fonte de toda a vida na terra. Reúne, assim, o controle sobre a fertilidade humana e da natureza, o que lhe confere grande poder.

Os seus símbolos são pedras do fundo do rio Oxum, jóias de cobre e um pente de tartaruga. O amor pelo cobre, metal mais precioso no país yorubá, assim como seu grande poder, fazem de Oxum a divindade da riqueza e, no Brasil, do ouro. Ela é autoritária, vaidosa, elegante, segura de si, maternal e feminina, qualidades que devem cultivar as que pertencem ao seu culto, para se conformarem ao protótipo que representa essa divindade.

Obá

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, consequência 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.

Iemanjá

Iemanjá, divindade das águas salgadas, é apresentada como personificação do mar. De grande popularidade no

Brasil, originalmente é o orixá de Egbá, uma nação yorubá outrora estabelecida entre Ifé e Ibadan, onde se encontra ainda o rio "Yemojá". Seu nome, derivado de "Yeyé" "omo" e "já", isto é, "mãe cujos filhos são peixes", indica sua função: a maternidade. Nas imagens e esculturas sobressaem seus seios volumosos, símbolo dessa função e da fecundidade. Segundo a mitologia, ela é a mãe de todos os orixás.

Iemanjá é uma imagem ambivalente de mãe: de um lado, protege e defende; de outro, mata e destrói, levando seus amantes para o fundo do mar. Como este, ela é ambígua; dá o peixe, o alimento, mas leva os homens consigo.

No Novo Mundo, ela se tornou a divindade das águas salgadas, tendo seu axé assentado sobre pedras marinhas e conchas, guardadas numa porcelana azul. Seus adeptos usam, de preferência, roupas azul-claro e colares de contas de vidro transparente. Muitas vezes, Iemanjá é representada sob a forma latinizada de uma sereia, com longos cabelos soltos ao vento. Seu perfil é o de pessoa forte, rigorosa, protetora, às vezes impetuosa e arrogante, preocupando-se com os outros de maneira maternal e séria.

Ogum

Ogum, um dos mais antigos deuses dos yorubás, é apresentado como o filho mais velho de "Odúduá", o fundador de Ifé, tendo fama de guerreiro temível que brigava sem cessar contra os reinos vizinhos. É o orixá do ferro e de todos os que usam este metal: caçadores, agricultores, guerreiros, ferreiros, açougueiros, barbeiros, carpinteiros. Hoje, também os mecânicos, os condutores de automóveis e de trens vieram juntar-se ao grupo de seus fiéis.

Provavelmente Ogum é o orixá mais respeitado e temido. Sem a sua permissão e proteção, nenhum dos trabalhos mencionados seria possível. É representado por instrumentos de ferro, pendurados numa haste horizontal: lança, espada, enxada, torquês, facão, ponta de flecha e enxó, simbolizando suas atividades, ou seja, aqueles apetrechos que eram fabricados pelos antigos ferreiros yorubás.

Tendo sua origem em tempos remotos, quando o caçador era a vanguarda da civilização, Ogum é aquele que toma

a dianteira, que vai na frente dos outros e que, através da agressão de seu machete, abre caminho para quem o segue. No Brasil, Ogum é conhecido sobretudo como o deus dos guerreiros. Uma vez que os escravos não possuíam interesse pessoal na qualidade e abundância das colheitas, ele perdeu aqui sua posição de protetor dos agricultores.

Oxóssi,

Oxóssi, considerado o irmão caçula ou o filho de Ogum, é o orixá da caça. Sendo esta uma atividade indispensável para a sobrevivência da tribo, o culto e a proteção de Oxóssi assumem um lugar importante na vida religiosa.

O auxílio de Oxóssi é imprescindível para os caçadores, pois, além de proteger contra os perigos das florestas, ele torna as caçadas bem-sucedidas e abundantes. Sua atividade nas matas e os contatos freqüentes com Ossaim, orixá das folhas terapêuticas, fazem-no conhecedor das plantas medicinais, e, por isso, de máxima importância para a saúde. O caçador é quem primeiro descobre um lugar favorável para a criação de novos povoados, tornando-se assim, como ocupante pioneiro do lugar, senhor e autoridade em relação aos que vão se instalar posteriormente.

Ossaim

Ossaim, originário de Iraô, atualmente localizada na Nigéria, é o orixá das plantas medicinais e ritualísticas. Sendo o detentor do axé das plantas, imprescindível para a vida dos homens e até para as divindades, sua importância é fundamental. Nenhum culto pode ser feito sem a sua presença, pois as folhas sagradas são utilizadas em todos os ritos e cerimônias. 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.

A importância de Ossaim e de seus adeptos reside fundamentalmente no conhecimento das qualidades e da força curadora das plantas, que podem ser usadas tanto para o bem como para o mal, para a vida e para a morte.

Omolu

Omolu, também chamado de Obaluaê e Xapanã, é um dos orixás mais antigos da África. Seu culto, assim como o de Nanã Burukuê, sua mãe, é realizado sem o emprego de instrumentos de ferro, indicando que essas duas divindades faziam parte de uma civilização anterior à Idade do Ferro e à chegada de Ogum.

Omolu é o orixá da varíola e, por extensão, das doenças contagiosas em geral. Segundo fontes antigas,³⁴ ele seria a divindade da terra, e a varíola, seu instrumento de vingança, para castigar malfetores e aqueles que não o respeitam nem honram com as devidas oferendas. Além da varíola, são-lhe atribuídas as demais epidemias, tais como a peste bubônica e particularmente as doenças da pele, como a lepra, e outras que provocam muita febre. Omolu controla esses castigos e, sendo ele quem os impinge, é o único que tem o poder de os suprimir, prevenir e manter afastados.³⁵

Esse orixá tem o rosto coberto por um véu de palha, para impedir a visão das chagas provocadas pela doença. Traz como insígnia o xaxará, a vassoura sagrada, com a qual, durante as epidemias, limpa e varre as doenças e também os homens, como se fossem folhas secas.³⁶

Exu

Exu, o irmão mais novo dos orixás e figura muito controversa, não é propriamente considerado por muitos como um orixá, mas antes servo, mensageiro dos deuses e intermediário entre o mundo dos homens e o das divindades. Como personagem histórica, teria sido um dos companheiros de Oduduá na sua chegada a Ifé, tendo-se tornado mais tarde um dos assistentes de Orunmilá, que preside a adivinhação pelo sistema de Ifá.³⁷

Em todo o território yorubá, Exu é encontrado como guarda dos templos e das casas, das cidades, das vilas e

34. Citadas por P. Verger, (I), p. 184.

35. J. Elbein dos Santos, (I), pp. 97ss.

36. Maiores detalhes em relação aos orixás podem ser encontrados in P. Verger, (I); (IV); J. Elbein dos Santos, (I); A. M. Corrêa, op. cit. Um estudo da fusão sincrética de orixás e santos encontra-se especialmente na tese de doutorado de V. C. Costa, *Umbanda. Os "seres superiores" e os orixás/santos*, São Paulo, 1983.

37. "Ifá", sistema de oráculo dos yorubá, de que trataremos mais adiante.

das pessoas, tendo seu templo ou sua morada na frente das povoações, no que é imitado no Brasil, onde sua casinha fica atrás do portão de entrada do terreiro do candomblé.

A sua qualidade fundamental é a de ser intermediário entre os homens, destes com os deuses e dos orixás entre si. Por isso, nada se faz sem ele, e em qualquer sacrifício oferecido aos orixás, a primeira homenagem sempre é a Exu, chamado de "padê de Exu", a fim de evitar mal-entendidos nas relações dos homens com os deuses e também das divindades umas com as outras. Como intermediário e intérprete entre o mundo dos homens e o mundo dos orixás, Exu é, ao mesmo tempo, o "deus dos caminhos". Suas oferendas são levadas aos locais mais afastados ou às encruzilhadas, onde se cortam as vias de comunicação, na certeza de que ele passará por esse lugar.

△ Todas as fontes falam do caráter trapaceiro ("trickster") de Exu, que gosta de pregar peças aos homens e aos deuses, sendo conhecido até por sua desobediência a Olorum. Foi este seu caráter malicioso e irascível, sentindo prazer em suscitir dissensões e disputas, em provocar acidentes e calamidades, que levou os missionários, tanto na África como no Brasil, a equipará-lo erradamente ao conceito cristão de demônio. Exu não é só mau; possui também o seu lado bom e, tratado com consideração, reage favoravelmente, mostrando-se servil e prestativo, tornando-se mesmo o protetor dos que o invocam. Desta maneira, Exu revela-se como o mais humano dos orixás, nem completamente mau, nem completamente bom. É a divindade mais próxima dos homens, à qual podem confiar seus segredos mais íntimos e fazer suas promessas e pedidos, na certeza de que serão atendidos.

Revelando a dinâmica do comportamento humano, Exu introduz o acaso e a sorte no destino do homem. Ele rompe os modelos conformistas do universo, trazendo a desordem e a possibilidade de mudança. Os mitos falam da desobediência de Exu às ordens supremas de Olorum. Assim, ele se torna a encarnação do desafio, da vontade e da irreverência. Introduz a noção de liberdade e concede aos homens a possibilidade de autodeterminação.³⁸

38. L. M. Salvia Trindade, *Exu: símbolo e função*, São Paulo, 1980, pp. 84-89; P. Verger, (IV), pp. 76-80; R. Bastide, (II), pp. 19s.; 170-198; J. Elbein dos Santos, (I), pp. 130-181.

Considerando esse complexo e hierarquizado sistema religioso que distingue entre Ser Supremo e seus intermediários, divindades da natureza e ancestrais divinizados, podemos dizer que todo o simbolismo cósmico-religioso da África existe em função da proteção e salvação do homem. É um sistema que procura dar resposta ao mistério da vida e da morte, num mundo instável e ameaçado. Não há sucesso nem evento que não possa ser explicado, interpretado, remediado ou reforçado, visto que tudo ocorre dentro da única corrente vital, da qual também os intermediários participam. Estão a serviço da vida, do "axé", estabelecendo a ligação entre a fonte desta vida, Olorum, e o homem, em função do qual existem.

D — O homem africano

O núcleo da espiritualidade africana consiste na convicção de que o ser humano é, ao mesmo tempo, imagem, modelo e parte integrante do universo, em cuja vida cíclica o homem sente-se profunda e necessariamente envolvido. Há unidade e continuidade entre o destino do homem e o destino do cosmos, de modo que a salvação da pessoa humana, na teologia africana, é a salvação do universo.

Sendo assim, para o homem africano um dos fundamentos do viver é a participação ou comunhão com o universo. O homem se vê em harmonia com a terra, que é concebida como um ser vivo, maternal e fecundo.³⁹

O africano é o homem da natureza, vive tradicionalmente da terra e com a terra, dentro do cosmos. Sua inteligência não é discursiva, mas sintética. A personalidade negra se conduz pela razão intuitiva, e não reduz o objeto a categorias rígidas, mas penetra nas coisas para alcançar o sentido humano da realidade. Sua metafísica brota da vida.⁴⁰

O negro africano admite uma relação invisível que o envolve. Aqui se encontram as raízes de sua profunda religiosidade, e a causa de sua submissão cega a essa realidade que supera sua inteligência prática. Ali se joga sua feli-

39. Os velhos quando estão doentes ou pensam na morte, gostam de se deitar na terra, e este contato lhes faz bem. H. Gravrand, op. cit., pp. 94ss.

40. P. Tchouanga, "Dieu et l'Afrique" in PAC, pp. 90-94; R. R. Altuna, op. cit., pp. 23s.

cidade ou sua desgraça, forja-se seu destino. A realidade completa é a comunhão perfeita entre o invisível e o visível. Longe de exprimir qualquer sentimento de mal-estar ante o invisível, o africano encontra-se adaptado a ele; ao contrário, fica desorientado ante os fenômenos exteriores, onde muitas vezes o choque perturba sua harmonia interior. Em toda atividade, olha para a realidade escondida. Todos os seus passos têm dupla dimensão: de um lado, adaptados às necessidades da vida corrente; de outro, "ritualizados", relacionando-se com o mundo invisível. O africano vive sempre sobre dois planos, ainda que intimamente unidos e, nesta unidade, o invisível é o fundamental em todos os seus atos.⁴¹

Na cultura africana reveste-se de grande importância a palavra; esta demonstra sua força através da comunicação. Aí ela realiza uma interação dinâmica pessoal, por exprimir e sintetizar todos os elementos constitutivos do indivíduo, toda a dinâmica da pessoa. A palavra é importante na medida em que é pronunciada, em que é som; este último é o ponto culminante do processo de comunicação, pois implica uma presença que se revela, se expressa e se dirige ao interlocutor. Se a palavra adquire tal poder de ação, é porque está impregnada de axé; é a síntese de toda a história pessoal e do poder de quem a profere. Quanto mais forte o axé do que fala, tanto mais atuantes e eficazes suas palavras.⁴² A palavra representa um raio vetor, carregado com a força vital de seu autor. Uma vez pronunciada, é como um objeto que abandona a pessoa, continuando, porém, com a sua realidade, não sendo apenas manifestação de pensamento ou de desejos. A palavra é como um símbolo eficaz, com a capacidade de produzir efeitos e influir em outros seres, depois de contactá-los. Uma bênção, uma palavra ritual ou uma maldição manifestam a força vital, são expressão ou realização da mesma. Pela palavra o homem estabelece um poder sobre as coisas. Uma vez pronunciada, só perde sua força por efeito de outra palavra contrária.⁴³

Mas a palavra é também união vital e comunhão. Fortalece os laços de sangue, a intercomunicação e a solidarie-

41. R. R. Altuna, op. cit., pp. 26ss.

42. J. Elbein dos Santos (I), pp. 46ss.

43. B. Ndiaye, "Jésus, parole régénératrice" in *Lumière et Vie*, 159 (1982), p. 21.

dade clânica, pela tradição da cultura que se transmite através das gerações.⁴⁴ Dentro de uma civilização essencialmente oral, a palavra constrói a memória histórica como um traço de união entre o passado e o presente. É com atenção esmerada e grande veneração que cada criança escuta o pai transmitir-lhe oralmente tudo aquilo que os ancestrais lhe legaram, com a finalidade de assegurar aos seus descendentes uma vida de acordo com a harmonia universal. Rompendo-se esta harmonia, não é o Ser Supremo que se ofende, pois fica além de todo ataque, mas violenta-se a lei do ritmo que ordena os movimentos do coração do cosmos; isto pode provocar cataclismos, inundações, terremotos, erupções vulcânicas, ciclones e outras calamidades.⁴⁵ Decorre daí que, numa civilização oral, os anciãos são honrados e ocupam um lugar privilegiado. Eles são a memória étnica viva do grupo e assumem a função de referência que as bibliotecas ocupam na civilização escrita.

Estreitamente ligados à palavra e ao som encontram-se a música, a poesia e o ritmo. Para o africano, o ritmo é a arquitetura do ser, o dinamismo interno que lhe dá forma, o sistema de ondas que circulam de um a outro indivíduo. O ritmo é o choque vibratório, a força que, através dos sentidos, lhe faz perceber a raiz do ser, expressão, portanto, da vida. Visto que o homem domina as coisas pelo imperativo da palavra, o ritmo lhe é indispensável: faz a palavra tornar-se ativa, é o seu elemento criador.⁴⁶

Do que foi dito, aparece conseqüentemente a dança como outra expressão importante da vida africana, ocupando um lugar indispensável nos ritos e nos cultos. A dança, na África, não é totalmente profana; pelo seu dinamismo, ela aumenta a vida. As alegrias que dela brotam e as energias negativas que elimina contribuem para o equilíbrio do homem e da comunidade.

Na África, todos dançam; e os velhos, que são os mais sábios, dançam mais que os jovens. Os espectadores, muitas vezes, entram na dança ou a acompanham com batidas de mãos e com cantos. Em qualquer cerimônia, em qualquer espetáculo, todos são, assim, espectadores e atores. Des-

44. J. Elbein dos Santos (I), p. 47.

45. A. Hampaté, op. cit., p. 79.

46. L. J. Senghor, "Der Geist der negro-afrikanischen Kultur", Düsseldorf, 1957, citado por J. Jahn, *Muntu*, Düsseldorf, 1958, p. 168.

te modo a dança é, simultaneamente, alegria, libertação, catarse e realização do entusiasmo sagrado, elemento importante e indispensável na vida africana.⁴⁷

E — Vida familiar-comunitária

O africano só pode participar da corrente vital enquanto está integrado num grupo; sua vida realiza-se em comunidade. A experiência africana de vida familiar e comunitária, bem como sua característica hospitalidade são expressões de profunda sensibilidade, amor e solicitude. Estamos diante do valor fundamental do humanismo africano e de sua peculiaridade mais relevante e original.

A família, o grupo social melhor caracterizado, é a base da convivência e da solidariedade africanas, abrangendo pai, mãe, avós, tios, primos, todos os consangüíneos e afins, e ainda os consangüíneos dos afins.⁴⁸

As famílias agrupam-se no clã, conjunto ativo, orgânico e místico de vivos e defuntos, de ambos os sexos, descendentes de um antepassado comum, que têm o mesmo nome e obedecem a leis próprias. A união íntima, a solidariedade clânica, é estabelecida pela identidade do sangue. Esta comunidade é sacralizada pela inclusão dos antepassados, cuja presença e cujo direito sobre terras, rios e florestas todos reconhecem. O seu chefe congrega em si a autoridade religiosa: é o sacerdote que realiza os ritos aos ancestrais.

O clã aparece como o meio vital, a comunidade de vida e subsistência. É o ponto de intercâmbio entre mortos e vivos, encontro do mundo invisível com o visível, o centro da unidade que domina e dirige o ser de cada indivíduo em todas as suas relações com os antepassados, parentes e estranhos. No interior do clã, vivos e defuntos convivem num ritmo idêntico, numa constante simbiose constitutiva do mesmo.

É fundamental para a vida do clã o intercâmbio da corrente vital: assim como a energia e a ação do seu funda-

47. L. J. Senghor, "La négritude est un humanisme du XXème siècle", Dakar, 1971, citado por J. N. Seck, "Comment concilier les exigences chrétiennes avec nos réalités culturelles negro-africaines" in *CNEC*, pp. 248-251.

48. V. Mulago, "Un visage africain du Christianisme", Paris, 1965, in R. R. Altuna, op. cit., p. 32.

dor atinge os vivos, aumentando suas forças, assim também os antepassados necessitam dos ritos e sacrifícios dos vivos, sem os quais perderiam sua força vital. Deste modo, interessa a ambas as partes a manutenção de íntimas relações.

Os clãs se fortalecem mais profundamente quando se inserem num sistema de maior amplitude, a tribo. Esta é sobretudo uma unidade moral, ligada pela consciência de possuir, em comum, a mesma cultura, língua, raça e religião. Ocupando uma área geográfica determinada e reconhecendo a autoridade civil-religiosa de um chefe, ela adquire a máxima união em tempo de guerra e nas grandes colheitas e caçadas.

A tribo encontra sua força no passado, onde se nutrem sua coesão, suas leis de moralidade e comportamento. Cada tribo é uma ampla família, na qual o indivíduo tem relações bem-definidas com os demais, constituindo-se assim uma verdadeira sociedade. Existe nesta um aspecto cultural importante: a autoridade dos chefes tradicionais, simultaneamente religiosa e profana, baseada no direito ancestral.

O rito, pelo qual uma pessoa é constituída em autoridade, não é apenas um ato jurídico. O chefe investido sofre uma mudança profunda, adquire uma nova maneira de ser, o que se expressa pela adoção de um outro nome e de um comportamento diferente, que encarna e prolonga a autoridade dos antepassados. O chefe é o prolongamento da força vital dos ancestrais, sua voz viva que reúne todo o grupo. Seu poder oferece garantias, por que deriva de uma união com o invisível. É, sobretudo, uma autoridade religiosa, cujo papel, como intérprete da vontade dos antepassados, consiste, principalmente, em manter a comunhão de vida pela observância da tradição. É o ponto de encontro do mundo invisível com o visível, assegurando a unidade e a coesão do grupo.⁴⁹

O africano é solidário vertical e horizontalmente. A comunhão de vida, ou solidariedade vertical ontológica, liga descendentes e antepassados, sendo ela um dos elementos fundamentais de toda a cultura africana. O homem africano sabe-se relacionado, no seu ser e na sua vida, com os antepassados, de uma maneira difícil de compreender e de exprimir com os nossos conceitos, marcados pelo individualismo ocidental.

49. R. R. Altuna, op. cit., pp. 48s.

A solidariedade horizontal é a participação e união dos membros vivos do clã que partilham o mesmo sangue, numa consciência de parentesco e de fraternidade.

Esta vida comum, esta solidariedade entre vivos e defuntos que se expressam pela reciprocidade, pelo calor, amparo, dedicação, generosidade e defesa no interior do grupo, são as manifestações decisivas e mais belas do africano. Tudo é feito para fortalecer e para que ninguém perturbe essa maneira de viver em comum. No genuíno agrupamento 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 da poligamia africana.⁵⁰

Na África, a voz do povo carece de rosto, nome e tom individualista. O africano "vive com". Fora da comunidade, se desorienta, marginaliza-se e facilmente se perde no caos religioso e moral. Tem necessidade de viver amparado, sentir o calor humano, o apoio e a solidariedade do grupo.

Afastando-se da comunidade, carecerá dos meios de vida e será amaldiçoado pelo grupo, tanto dos vivos como dos antepassados. Todos os costumes e ritos, as características do meio e os princípios ético-religiosos exigem uma vida comunitária. É na comunidade que ele encontra calor humano, onde se sente multiplicado nos outros, onde se enche de humanidade. Aprecia mais a segurança coletiva que a individual. Além do mais, os direitos de todos apóiam-se nas obrigações de todos. Quem quebra o regulamento, pode comprometer a segurança construída durante séculos.

O negro africano encontra sua força vital enquanto permanece em comunhão com o mundo visível e invisível. Fora desta relação básica, a existência perde o sentido. Um homem só, deslocado, fica sem proteção, não possui a verdadeira vida, está a caminho do nada.⁵¹

F — O ideal de vida

O valor supremo, a máxima aspiração do negro africano é viver, possuir a vida, a força vital. Viver com inten-

50. A. Hampâté, op. cit., p. 86.

51. R. R. Altuna, op. cit., pp. 31-60.

uma fundamental. Para ele tende o homem com todo seu ser, por ele ansia sua natureza humana. A vida é uma realidade concreta, palpável, que se realiza intensamente; é uma forma, cujo vigor pode variar. Gosar sempre de uma força vital em intensidade crescente é a aspiração incontestável e mais profunda do africano, o bem supremo sobre todas as coisas.⁵²

Todas as suas manifestações culturais e religiosas visam a este fim: adquirir vigor, viver com exuberância, reforçar a vida e assegurar sua continuidade permanente na descendência.

Essa vida, esse vigor, essa força não são exclusivamente físicas — "corporais" —, mas, pode-se dizer, são "totalmente humanas". Os anciãos decrépitos são os depositários mais completos da força vital, que dá vida a toda a família e ao clã inteiro. Embora a força física e o vigor fecundante sejam valores imprescindíveis, contudo não esgotam nem absolutizam a vida que se encontra com maior plenitude e abundância nos antepassados. Ela é a força, a vida do ser humano inteiro, de toda a sua existência; é a "integridade do ser".⁵³

A fonte desta vida é Deus, o Ser Supremo. Ele é o seu senhor, o seu dono, aquele que a conserva e reconforta. Todas as outras criaturas existentes, superiores ou inferiores, têm como único fim manter e aumentar o dom vital dado aos homens. O fortalecimento da vida, sua conservação e o respeito em relação a ela vêm a ser, por natureza, a ocupação dos ancestrais, vivos ou defuntos. Paralelamente, também as forças inferiores são colocadas à disposição dos homens para servir ao reforço, à manutenção e à proteção da vida humana.⁵⁴

Este ideal supremo de vida é cortado pela morte, o "sem sentido". Mas, como veremos adiante, existe uma esperança numa "vida" além-túmulo; por isso, a morte não chega a ser um absurdo total; o seu "sem sentido" é relativo.

52. F. M. Lufuluabo, "La conception bantoue face au Christianisme" in *PAC*, p. 118.

53. R. R. Altuna, op. cit., pp. 139ss.

54. P. P. Tempels, *La philosophie bantoue*, Louvain, 1945, pp. 30; 95.

cepção de vida do africano, visto que a existência no além não é o estado ideal a que ele aspira. A morte é sempre algo doloroso, contrário à vida. Traz a tristeza, pois é diminuição, empobrecimento e ruína da força vital. *Depois de*

Como conseqüência de seu ideal supremo — a vida sem fim, e a morte inevitável — o africano busca intensamente uma maneira de sobreviver nesta terra, quer dizer, através dos seus descendentes. Assim se explica que morrer sem deixar filhos é considerado o maior dos males, fora a própria morte. O único e maior conforto de quem morre são os filhos, nos quais ele continua a viver e que, de certa forma, o perpetuam. Morrer sem filhos equivale à própria aniquilação.⁵⁵

Deste ideal e destes princípios nascem aplicações éticas. A ética africana parte dos grandes valores de sua cultura: vida, força, solidariedade clânica, ordem. Os homens aspiram à fecundidade, à riqueza, ao vigor físico, à inteligência.

Tudo o que favorece o nascimento, o desenvolvimento e a fecundidade da vida pertence à categoria do bem, ao passo que tudo o que atenta contra ela é interdito. Visto que a vida, valor supremo, e o seu cuidado animam todo o agir humano, o bem e o mal, o verdadeiro e o falso, definem-se em função dela.⁵⁶

Perante a vida e os valores vitais, o homem tem uma responsabilidade pessoal, pois está convicto de que em todos os seus atos toca a realidade misteriosa da existência. A perda de contato com a corrente vital acarreta-lhe conseqüências irreparáveis.

Como a vida é o bem, comunicá-la tem um valor ético. Isto explica a estima da mulher-mãe e a valorização da sexualidade. Cooperar na continuidade da vida é um princípio, ou melhor, um imperativo ético, pois o nexo vital entre vivos e defuntos é sagrado. Quem renuncia à procriação rompe a corrente vital, impede aos antepassados a continuação do ser. Por isso a fecundidade é cercada de variados ritos que a protegem e cuidam.

Um matrimônio africano só se realiza quando se torna fecundo em filhos, o que nos faz compreender o valor atri-

55. F. M. Lufuluabo, op. cit., p. 118.

56. J. M. Agossou, op. cit., pp. 38ss.

buído à paternidade e à maternidade. Em conseqüência, a esterilidade é, para a mulher, a negação de seu próprio ser, da sua feminilidade; ela está morta em vida. Sendo a esterilidade considerada como a aniquilação do ser, é interpretada como repúdio e abandono dos antepassados ou efeito de uma maldição.

As aspirações à fertilidade, fortuna, capacidade de trabalho numa obra útil estão profundamente ligadas ao ideal de viver em plenitude. A vida do homem neste mundo deve ser rica, longa, próspera e harmoniosa, para que possa se tornar um verdadeiro ancestral, o símbolo de uma existência plenamente realizada. Deste modo tornar-se-á um modelo para o comportamento dos vivos e, como tal, exercerá uma influência normativa na vida dos seus descendentes.⁵⁷

G — A morte e os ritos funerários

“Para o nagô, a morte não significa absolutamente a extinção total ou aniquilamento, conceitos que verdadeiramente o aterrorizam. Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status”.⁵⁸

Estas palavras atestam a esperança da religião nagô numa “imortalidade”, na continuação da vida humana num “além”. A morte não pode ser uma entrada no nada, a aniquilação da pessoa. É uma mudança na maneira de ser. Há algo no homem que continua; a morte não é um fim absoluto, mas uma passagem. Enquanto o corpo retorna a seus elementos naturais, à terra, o espírito volta ao “òrum”, para reencontrar-se com o seu duplo que aí reside desde o momento da criação.

Cada pessoa, ao nascer, traz consigo o seu destino. Quando o completa, com sucesso e totalmente, está madura para morrer. A morte prematura de alguém que não alcançou a plenitude de sua vida é considerada anormal e vista como um castigo por ter cometido uma infração grave nos seus relacionamentos com as entidades sobrenaturais. A morte prematura pode ser também o resultado da ação de um inimigo. Neste caso deve-se procurar o culpado: quem é o responsável por essa morte? Raramente ela é atribuída a uma causa natural. Mesmo quando se conhe-

cem as suas circunstâncias, suas causas imediatas ou “naturais”, no caso de um desastre ou de uma doença, deve-se inquirir pelas forças que se encontram por trás desse acontecimento. A relação entre causa e efeito não pode ser determinada apenas clinicamente. O diagnóstico penetra no âmbito do mistério total da existência. Visto que felicidade e harmonia realizam-se essencialmente nesta vida, dado que da outra se tem apenas uma vaga idéia, a morte é o grande inimigo que ameaça e destrói. Ela interrompe a continuidade da vida que se transmite do pai aos filhos, do primeiro ancestral àqueles que ainda não nasceram. Doença e esterilidade são outros inimigos da vida, e para aquele que não tem filhos, a morte realmente é “o fim”. Morrer sem deixar descendentes é considerada a maior desgraça, por que é o grande impedimento para continuar a viver como “ancestre” no meio de sua família e de seu grupo clânico.⁵⁹ Se por si só a morte já constitui a desgraça suprema, morrer sem deixar filhos é a morte mais abominável que se pode conceber.

Visto que na religião nagô a fé se expressa principalmente através da linguagem simbólica e dos ritos, também sua convicção quanto à vivência da “alma” após a morte e sua transformação em “ancestral” encontra sua expressão mais eloqüente nos ritos funerários. As cerimônias fúnebres são um testemunho da crença de que essa transformação não se realiza de uma vez, mas passa por várias etapas. O falecido deixou a comunidade dos vivos e se encontra a caminho de sua nova existência. Este caminho é cheio de perigos e obstáculos. Os ritos mortuários procuram ajudar o falecido a chegar sem dificuldades na sua “nova comunidade”, ou seja, querem liberar o morto de tudo que o possa reter aqui e franquear-lhe as etapas que o conduzem à casa dos ancestrais.

Em princípio os ritos funerários abrangem dois estágios. O primeiro começa no instante do falecimento e termina com o enterro. O segundo se realiza depois de um período maior e conforme as possibilidades financeiras, depois que todas as questões relacionadas à sucessão, status e herança tenham sido resolvidas.

Nos primeiros ritos funerários, ligados ao enterro, é de capital importância o sacrifício do animal preferido da

57. J. Elbein dos Santos e D. M. Santos (IV), pp. 169s.

58. J. Elbein dos Santos (I), p. 221.

59. Id., ib., p. 222; H. Häselbarth, *Die Auferstehung der Toten in Afrika*, Gütersloh, 1972, pp. 29ss.

divindade à qual o falecido estava consagrado. A refeição sacrificial é repartida entre o orixá, a família, as associações religiosas e o defunto, que toma, assim, seu último alimento com a divindade. Na África, nada realiza mais a comunhão do que a refeição em comum. A ceia sagrada é uma representação corporal da comunhão, da presença real do falecido e marca, sobretudo, o compromisso que os dois lados assumem de velar um pelo outro. É um pacto, uma promessa solene. Aliás, é significativo que desta refeição não possam participar parentes ou amigos que guardem qualquer rancor ou ódio para com o falecido; os transgressores são severamente punidos pela divindade da terra, peñhor de todos os pactos e guardião dos defuntos durante o período da decomposição dos corpos.⁶⁰

Entre os primeiros e os segundos ritos funerários existe um período de transição correspondente, em princípio, ao estado de decomposição do cadáver dentro do túmulo e ao momento em que os espíritos dos defuntos ficam muito agitados e agressivos. Por isso, durante esse período de tempo, deve-se proceder aos ritos de apaziguamento dos espíritos dos defuntos. Entre tais ritos destacam-se as privações a que estão sujeitos a viúva ou o marido que perdeu a esposa. Geralmente as prescrições são muito duras para as viúvas que, durante este período, devem permanecer no quarto do marido, não trocar de vestimentas e conservar o cabelo em desordem. A família do marido é encarregada de alimentá-las. Quanto ao homem que perdeu a mulher, ele evita enfeitar-se e aparecer em público durante um certo número de dias.

Mas a maior preocupação durante este tempo volta-se para o defunto, pois é necessário ajudá-lo a passar com su-

60. Quando se trata de um iniciado ou dignitário, a refeição-comunhão termina com o despojamento do cadáver, isto é, retira-se do defunto as suas insígnias culturais; retira-se-lhe a sua potencialidade de ser receptáculo da divindade, seu caráter de sagrado. O conjunto de toda essa seqüência litúrgica se apresenta como uma iniciação em sentido contrário. A implantação do deus na cabeça do neófito corresponde a deposição. O banho de purificação do cadáver é igual, contendo as mesmas ervas e folhas daquele que se realiza nas cerimônias de iniciação. Isto significa que, para participar da vida da divindade que adorou neste mundo, o defunto deve necessariamente passar pelo estado de iniciação e pelas provas purificadoras que lhe permitem renascer para a vida de além-túmulo. P. D. Coco, "Notes sur la place des morts e des ancêtres dans la société traditionnelle", in *RASVC*, pp. 226-232.

cesso pela transformação necessária, que lhe permite ficar na casa das divindades e dos ancestrais. Durante a decomposição do corpo, o espírito do defunto tem necessidade de ser revigorado, pois atravessa um período de "iniciação" e de provas. Os yorubá acreditam que os sacrifícios permitem ao falecido atravessar sem obstáculos o espaço que separa o mundo dos vivos do mundo dos ancestrais. Procuram assim evitar alguma intervenção prejudicial do espírito do defunto nos assuntos da família, especialmente durante o período de decomposição do corpo no túmulo.

Na véspera do segundo estágio dos ritos funerários, realiza-se uma pequena cerimônia ritual no decorrer da qual os ancestrais conhecidos são convidados nominalmente — os outros ancestrais da família globalmente — a descer para assistir aos últimos ritos de passagem que farão do novo defunto um "iniciado", apto a viver na morada dos ancestrais e das divindades.

Na hora fixada, toda a família, parentes e amigos se reúnem junto ao túmulo do morto. Após nova invocação de todos os ancestrais familiares, o celebrante apresenta aos mortos as intenções dos membros da família, dos amigos e conhecidos que vieram trazer suas oferendas. Cada um apresenta suas próprias preocupações ao falecido que, dentro de alguns instantes, será hóspede dos ancestrais e das divindades. As mensagens assim confiadas ao morto são destinadas a ele próprio e àqueles que vão recebê-lo no outro mundo.⁶¹

Em seguida procede-se à oferenda dos animais. O primeiro animal imolado é oferecido pelo chefe da família em nome de todos os seus membros. Desde que a faca faz correr o sangue da primeira vítima sobre o altar montado em cima do túmulo, completa-se o último rito de passagem e o defunto reúne-se aos ancestrais.

Logo depois realiza-se o sacrifício dos animais restantes cujo significado, contudo, é totalmente diferente do primeiro. Enquanto aquele tinha por fim abrir a porta da casa dos mortos, os outros animais são oferecidos em sinal de reverência e respeito pelo novo ancestral, com quem cada um deve tomar uma refeição-comunhão. Depois que o sangue é derramado sobre o altar, prepara-se a vítima imolada para que todos se sirvam dela.⁶²

61. Id., ib., p. 233.

62. Segundo Parrinder, os yorubá enterram seus mortos na sua

Os últimos ritos fúnebres têm o caráter de uma festa. Além da função de reunir a família e o clã, eles são uma afirmação da vida. Escondem-se as lágrimas e as dores da separação para dar lugar a explosões de alegria. Toda a desintegração e desordem, causadas pela morte, são superadas e a refeição sacrificial de toda a família, em comunhão com os ancestrais, é um triunfo da vida sobre a morte.

Tudo isso nos faz compreender o alcance e a importância do culto aos mortos, que constitui um dos traços fundamentais da religião e da cultura yorubá. As cerimônias comemorativas periódicas, organizadas depois dos últimos ritos funerários, durante as quais a família se comunica com seus ancestrais, são destinadas a reforçar as ligações vitais entre vivos e mortos. A casa dos ancestrais é uma extensão dos assuntos familiares da terra. Os antepassados são considerados verdadeiros guardiães do equilíbrio familiar e da disciplina moral da comunidade. Uma vez que as boas graças dos ancestrais são de importância capital para os vivos, deve-se revitalizar, de tempos em tempos, as suas forças, através de refeições sacrificiais. É o chefe da linhagem ou da família que, para assegurar a prosperidade da comunidade e fortificar as ligações entre vivos e mortos, oferece os sacrifícios periódicos sobre o altar do fundador do grupo social. Além disso, cada um dos parentes pode ter contatos pessoais e íntimos com os defuntos da família.⁶³

O culto aos ancestrais coloca os vivos sob o controle permanente dos defuntos, ao mesmo tempo que, pelas di-

própria cabana, aquela que muitas vezes permanece em uso. Ao lado do corpo colocam-se alimentos, tabaco e especiarias para abastecê-lo na sua viagem pelo mundo inferior, sem o que, ao chegar, ele terá fome, e se pedir comida aos seus ancestrais e estes lhe recusarem, torna-se ele um fantasma errante. G. Parrinder, *La religion en Afrique occidentale*, Paris, 1950, p. 133.

63. Os mortos e os antepassados não coincidem necessariamente. Para passar à classe dos ancestrais, devem-se preencher certas condições, especialmente ser circunciso, casado, pai de família, ter participado do trabalho ordinário e ter morrido em circunstâncias normais. É surpreendente o paralelismo entre relevância social e relevância simbólica. Os defuntos têm chance de se tornar antepassados de algum peso, segundo o *status* ocupado na comunidade na hora de sua morte. Antigamente, enterrava-se junto com os chefes importantes suas mulheres, seus escravos e servos, a fim de que pudessem gozar de seus serviços na outra vida. J. O. Awolalu, "Yorubá Sacrificial Practice" in *Journal of Religion in Africa*, 5 (1973), p. 89; *Pro Mundi Vita*, Boletim 68 (1977), p. 6.

versas cerimônias e oferendas, evita-se a degeneração das forças vitais dos antepassados. Para o africano praticante da religião tradicional, "os altares constituem não apenas lugares de troca de mensagens e de forças, mas são também reservatórios de forças e de dinamismo, cada vez que os mortos são convidados a descer. Os mortos não são mais mortos".⁶⁴

Assim, a concepção da morte e o culto dos ancestrais nos fazem compreender, de maneira mais profunda, o africano como homem de comunidade. Ninguém vive sua própria vida e ninguém morre para si mesmo. Antes da dor individual é a comunidade a atingida pela morte. Foi ela que perdeu um membro, cujo sangue continua a circular em todos os demais membros. Cada um é atingido pela perda. Por isso, a morte física de alguém é também morte social para os demais membros da comunidade.

Em síntese podemos dizer que a vida do grupo depende, em grande parte, dos antepassados. O culto a eles dirigido constitui o ponto de convergência entre vida social e vida religiosa. Os ritos e o culto aos ancestrais são um auxílio para a vida, tornando a perda mais aceitável, na certeza de que a vida continua.

H — Os ritos

Uma das características essenciais da religião nagô consiste nas relações da religião com o cotidiano. É ela que dá colorido e vida à existência humana. A maior parte das festas, tais como as ações sacrificiais, as festas de sementeira e colheita, os ritos mortuários, os ritos de iniciação e outras celebrações são de caráter religioso. O mundo invisível é considerado como sendo tão real como o visível, constituindo ambos um só e único universo. De fato, o mundo dos homens é a imagem e o prolongamento do mundo invisível, no qual se encontram os falecidos, os ancestrais, os espíritos, os intermediários entre os homens e a divindade.

O mundo invisível se visibiliza nos símbolos. Daí a importância dos ritos, das cerimônias, do culto. Tudo é rito, mesmo o mais simples gesto humano. Para o africano, sua arte, sua música, sua dança, são expressões variadas de sua

64. P. D. Coco, op. cit., pp. 226-237.

religiosidade. Em nenhuma parte do mundo, a religião impregna tanto a vida social e cultural como na comunidade africana.⁶⁵

A finalidade dos ritos corresponde ao ideal da existência: conservação e aumento da vida em todas as suas manifestações, renovação do mundo e das forças vitais, chuvas abundantes, fecundidade das mulheres e dos campos, saúde e prosperidade em todos os sentidos.

Os ritos não se referem apenas ao âmbito público e comunitário, mas abrangem toda a realidade da vida, já que todos os momentos são dedicados à divindade. O homem nagô não faz coisa alguma sem dirigir-se a ela, invocando seu favor e cumprindo regularmente as devoções diárias. Por outro lado, ele espera ser advertido por seu ancestral ou orixá nos momentos decisivos de sua vida, pois as divindades e os antepassados falam ao homem através de acontecimentos extraordinários ou de sonhos.

Além dos ritos particulares, das cerimônias anuais em honra dos orixás e das festas agrícolas, são de importância capital os ritos de casamento, de nascimento, de iniciação e, como vimos, os ritos fúnebres. É nestes momentos críticos da existência que se celebra a vida, o seu triunfo sobre a morte; é quando se encontram também, encarnadas no rito e no símbolo, a concepção e as doutrinas sobre o homem, sobre Deus, sobre as hierarquias invisíveis.

As muitas obrigações religiosas e rituais entre as quais o africano se movimenta, podem parecer-nos obstáculos à vida. Mas ele não o sente como tal. Tabus, sinais, sacrifícios são como uma capa protetora que o envolve e o faz perder o medo; deixar de praticar os ritos é cortar toda ligação com os ancestrais, é interromper o exercício de sua religião, é privar-se do que mantém e adquire a vida.⁶⁶

Um dos elementos fundamentais do rito é o sacrifício, podendo-se dizer que, na religião nagô, é o rito por excelência. Toda dinâmica desse sistema encontra-se centrada em torno da oferenda, do sacrifício, que em todas as suas modalidades, destina-se a conservar o equilíbrio e a harmo-

65. D. Westermann, *op. cit.*, p. 219; H. Gravrand, *op. cit.*, pp. 89-90; P. Tchouanga, *op. cit.*, p. 98.

66. G. Farrinder, *op. cit.*, pp. 96s.; D. Westermann, *op. cit.*, pp. 207ss.

nia entre os dois planos da existência, a visível e a invisível, garantindo assim a continuidade da vida. Através do sacrifício é estabelecida, renovada e mantida a comunicação com os seres invisíveis: Deus, os intermediários e os ancestrais, causando alegria pela comunhão com eles.

Existem diversos tipos de sacrifícios que refletem a cosmovisão e a filosofia de vida do homem nagô. Assim os agricultores, caçadores, pescadores e ourives, depois de um empreendimento bem-sucedido, apresentam uma oferenda em ação de graças àquele espírito ou divindade que controla e faz prosperar as suas atividades.

Outro tipo de sacrifício é o da promessa, que se assemelha a um contrato: "Se eu conseguir realizar tais e tais empreendimentos, trarei tais e tais dons". Se o desejo é satisfeito, a promessa é realizada.

O sacrifício vai ao encontro de necessidades e aspirações básicas: expressa gratidão pelo sucesso nos empreendimentos, por uma vida longa e pela prosperidade; significa o cumprimento de uma promessa; é meio para aplacar as divindades, ou para se proteger dos ataques inimigos; visa à mudança de circunstâncias desagradáveis, à purificação de alguém ou da comunidade, se foi violado um tabu; enfim, tem o intuito de servir à comunhão entre o homem e o mundo sobrenatural.

As vítimas e os materiais do sacrifício variam segundo as circunstâncias e a divindade a quem é oferecido. De maneira geral são objetos de uso diário, a partir das menores coisas, vivas e inanimadas, até os maiores animais domésticos. Acredita-se que as plantas, os animais, determinados órgãos destes estão carregados de forças especiais e simbólicas, virtudes e qualidades que podem ser alcançadas por meio de seu oferecimento.⁶⁷

67. 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

O sangue é considerado indispensável para os sacrifícios, pois nele está contida a vida da vítima; por isso é apresentado perante o símbolo da divindade. Ao oferecê-lo, os yorubá sabem e acreditam que estão oferecendo a vida do animal e esperam receber "vida" em troca.⁶⁸ O sacrifício representa e substitui a oblação da vida dos homens. Oferecendo aos orixás o axé necessário para seu fortalecimento, é a vida do próprio ofertante que é revigorada, evitando-lhe uma morte prematura e permitindo-lhe realizar plenamente seu ciclo vital, chegar à velhice e assegurar para si a "imortalidade".⁶⁹

I — O problema do mal e a magia

O valor máximo para o africano não consiste apenas na existência física e natural, mas na vida em sentido pleno, abrangendo felicidade, saúde, bons relacionamentos, harmonia do cosmos, fertilidade, longevidade. Conseqüentemente, em função deste valor, definem-se o bem e o mal, o verdadeiro e o falso. Assim "bom" é tudo que reforça e restabelece a vida, ou que respeita o jogo harmonioso das forças vitais; "mau" é tudo que atenta contra a vida, ou que enfraquece, perturba e destrói o equilíbrio das forças.⁷⁰ Se o maior bem é a vida, o mal maior, considerado como adversário e inimigo, será a morte.

A concepção do mal é pois uma conseqüência da cosmologia africana. Mas, a partir de que critérios o homem se sabe bom ou mau? Entre os pólos opostos do bem e do mal, quais são os diversos graus de bondade ou de maldade no homem?

Há, em certos homens, uma maldade sem remissão. Neles a malícia atinge seu grau máximo. São as obras de feitiçaria, voluntariamente destrutivas, que despertam, em todos os ramos da família africana, grande pavor e repulsão. Em princípio toda aversão, ódio, inveja, ciúme, maldicência ou elogio à mentira são severamente desaprovados.

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. J. O. Awolalu, op. cit., pp. 87ss.

68. Id., ib., pp. 81-93. Em alguns casos, o sangue sacrificial é aplicado sobre partes do corpo com o intuito de purificá-lo ou fortificá-lo.

69. J. Elbein dos Santos, (I), pp. 222-225.

70. J. M. Agossou, op. cit., p. 50; R. R. Altuna, op. cit., p. 51.

Todo tipo de maldade voluntária e premeditada, tudo o que se dirige maldosamente contra a vida de outros é sinônimo de "feitiçaria".

A "feitiçaria" é uma religião voltada para o mal. Apresenta certa iniciação, "noviciado", e, finalmente, aceitação. Durante a fase de aprendizagem, o noviço aprende a cometer o mal com naturalidade, como um hábito. O exercício da feitiçaria "explica" grande parte das calamidades, tragédias, mistérios da natureza e do comportamento humano. O feiticeiro é alguém que entrega totalmente sua vida ao mal, levando uma vida "normal" na comunidade e sendo severamente obrigado a não revelar a pessoa alguma, fora do círculo dos feiticeiros, quem é e o que faz; sem dúvida é o ser mais funesto da sociedade africana.⁷¹

Por sua vez, o castigo que a sociedade africana impõe ao feiticeiro corresponde à concepção de vida e à escala de valores que lhe são próprias. Sendo a vida, sua propagação e conservação o valor máximo, aquele que com toda a força vital entregou-se à destruição desse valor, recebe também a punição máxima, isto é, a eliminação total da vida. Assim, contrariamente a todos os outros homens, o feiticeiro, após a morte, não é enterrado, mas incinerado ou jogado como pasto às hienas. O feiticeiro é o único a quem não é permitido sobreviver, sendo excluído da "imortalidade" prometida aos homens. Sua força vital se dissolve com a morte, e ele não pode mais ser chamado à existência por palavra alguma. A sociedade africana reserva, pois, a mais terrível punição metafísica àquele que destruiu a vida e fez mau uso da palavra: a aniquilação total, a única morte verdadeira e definitiva.⁷²

Ao lado desta existem, porém, graus menores de maldade. Admite-se que um homem possa ser provocado e excitado por outro, a ponto de sua boa vontade se inverter em desejo de destruição. Ele pode ser insultado a tal ponto pelo seu próximo, que acaba sentindo-se como que forçado a pronunciar imprecações e desejar a diminuição vital do outro. Porém, estados de excitação ou de cólera não são considerados como faltas, já que são determinados por circunstâncias exteriores, maldades ou injustiças de terceiros.

71. E. Milingo, "Black Civilization and the Catholic Church" in CNEC, pp. 307-320; R. R. Altuna, op. cit., pp. 80-89.

72. J. Jahn, op. cit., pp. 147s.; P. P. Tempels, op. cit., pp. 96-108.

Não deixam contudo estas atitudes de exercer uma influência vital destrutiva, quando se voltam contra outrem. Assim, depois que o homem se acalmar, deve corrigir sua influência destrutiva e testemunhar sua boa vontade, demonstrando que voltou a uma atitude de respeito à vida.

Além dos males causados conscientemente, encontram-se muitos casos em que alguém é acusado de influência nefasta, responsabilizado por doença ou morte de outro, sem ter tido culpa ou má intenção. Pois acredita-se que o homem, mesmo animado pelos melhores sentimentos e intenções, possa, por influências inconscientes, causar mal a outrem. Deste modo explica-se porque o africano submeteu-se a uma acusação, mesmo sabendo não ter exercido nenhuma influência consciente visando à destruição da vida.⁷³

Isso nos faz compreender o fato de que a sociedade africana viva amedrontada, temendo ser atingida por forças e agentes maléficos constantemente atuantes. Nesta situação explica-se a origem da magia, única solução neste constante intercâmbio de forças. Motivada pelo sentimento de insegurança frente aos perigos físicos ou sociais e, sobretudo, frente à feitiçaria, ela responde a uma profunda necessidade de defesa.

Deste modo são os ritos mágicos mais que simples atos externos, consistindo no emprego das forças vitais que se influenciam mutuamente. Para compreender a sua "lógica", é-nos necessário conhecer as "leis" de seu funcionamento. De acordo com o princípio da participação vital e da interação dinâmica das forças do universo, todo homem tem influência vital sobre outro homem e sobre seu comportamento, seus bens e sua saúde. Além disso, a força vital humana pode influir diretamente nos seres inferiores. Essa influência tem efeito infalível, salvo se o paciente é intimamente mais forte ou usa forças de terceiros, superiores às do adversário.⁷⁴

A magia africana é sempre uma habilidade, ao mesmo tempo delicada e perigosa, mas moralmente neutra ou ambígua: ela se torna bem ou mal, conforme o uso que dela faz aquele que a pratica. O mesmo mecanismo tanto serve para combater um feiticeiro como para fazer sofrer um

73. P. P. Tempels, op. cit., pp. 92-108; V. Mulago, (II), pp. 161-174.

74. P. P. Tempels, op. cit., p. 47; R. R. Altuna, op. cit., pp. 54; 79.

inocente; também um fim louvável pode ser alcançado por meio de um procedimento mágico que repugna à moral ou às conveniências cotidianas.

Teoricamente pode-se distinguir magia e religião. O fenômeno religioso está mergulhado num sentimento de criação dependente de uma força superior. O ato mágico é realizado dentro de um espírito mais independente. Mesmo na sua interpretação mais religiosa, a magia permanece sempre uma técnica. Contudo, na prática, torna-se difícil distingui-las, pois as duas noções se encontram imbricadas no mesmo ato, que se torna mágico-religioso.⁷⁵

A magia é parte integrante e inseparável da estrutura sócio-religiosa africana; mesmo quando pervertida, ou seja, como feitiçaria, integra-se no todo, pois é uma forma de explicar o mal.⁷⁶ Seus peritos, como especialistas do mundo invisível, descobrem, controlam, captam e manejam todas as virtualidades da força vital.

Lugar importante ocupa aqui o curandeiro, que debela a doença através de conhecimentos herdados e experimentados durante séculos, com a aplicação das virtudes medicinais de plantas, ervas, cascas de árvores, óleos e minerais pulverizados. Além disso, ele é, em geral, profundo "psicólogo", dispondo do poder, sempre eficaz, de sugestão. Associa assim ao conhecimento empírico o exercício de ritos mágicos. A ignorância da filosofia africana e de seus princípios tem levado, muitas vezes, à tese de que os meios empregados pelos "curandeiros" não possuem relação alguma com os males que querem curar.⁷⁷ Além de especia-

75. V. Mulago, (I), pp. 117-125; H. Gravrand, op. cit., pp. 105-108.

76. Sendo a magia africana uma realidade ambivalente, deve-se evitar falar tanto de "magia branca" como de "magia negra", conceitos ideológicos que não se aplicam à realidade africana. Não é raro que o especialista em magia invoque a Deus durante a sua "operação", a fim de que o resultado seja feliz. Pode-se até falar em "culto mágico", que não difere do culto religioso na sua intenção e fervor. R. R. Altuna, op. cit., pp. 82s.

77. No entanto, tendo em conta a "eficácia" psicossomática de "placebos", a mais recente medicina científica dá à arte africana de curar uma inesperada e singular justificação. Nos últimos tempos, um desenvolvimento inesperado da ciência médica moderna, a medicina psicossomática da Europa e dos Estados Unidos, vem despertando a atenção sobre os efeitos terapêuticos de um preparado chamado "placebo". "Placebo" é uma substância quimicamente indifferente, que não possui nenhuma qualidade curativa no sentido comum,

lista em remédios naturais e em "psicoterapia", o curandeiro é o sacerdote "mediador" entre o mundo invisível e os doentes, atacados, no corpo ou no espírito, pelas mais diversas espécies de males.

Nisto ele se assemelha muito ao adivinho ou sacerdote de Ifá, que deve adivinhar o futuro, conjurar os perigos, invocar Ifá e interpretar sua vontade através de certas manifestações; ele exerce assim as funções de profeta, conselheiro, mediador, intérprete, psicólogo e confidente. Sua ação procura descobrir a causa dos males para curá-los, pelo emprego de outra força equivalente ou mesmo superior à nociva. Deste modo aparece como imprescindível para preservar e libertar indivíduos, grupos e comunidades angustiados por males sempre ameaçadores e atuantes, e para resguardar o equilíbrio e a harmonia geral da sociedade.⁷⁸

A cosmovisão africana yorubá nos oferece elementos fundamentais para a compreensão do candomblé. Porém, sabemos que, aqui no Brasil, em circunstâncias adversas, ela sofreu naturalmente modificações, algumas delas importantes para o nosso estudo. Deste modo não podemos avançar, sem antes examinar algumas características da religião nagô em nosso país, nascidas no novo contexto aqui encontrado.

II. ALGUMAS CARACTERÍSTICAS DA RELIGIÃO NAGÔ NO BRASIL

A — O transplante violento: o tráfico e a escravidão

A realidade da religião africana no Brasil, sua sobrevivência, mudança e proliferação devem ser vistas e interpretadas a partir da escravidão. De fato os africanos vieram para o Brasil como escravos, sendo a escravidão a instituição econômica fundamental da Colônia e do Império, a

químico, mas que oferece a aparência, o gosto e a apresentação de um medicamento e, por conseguinte, pode ser tomado como tal por um paciente em tratamento. Administra-se o "placebo", sem que o paciente perceba a fraude. Uma pesquisa demonstrou que, entre cem pessoas que se curavam por tratamento baseado em remédios, setenta haviam tomado "placebos", sem saber. A. Tévoédjèrè, *A pobreza, riqueza dos povos*, Petrópolis, 1982, p. 32; J. Jahn, op. cit., pp. 142-145.

78. R. R. Altuna, op. cit., pp. 80ss.

pedra angular sobre a qual se edificou a nação brasileira. Uma compreensão adequada da sociedade brasileira, de sua cultura, instituições, estruturas e religião não pode deixar em silêncio a escravidão.⁷⁹

É sabido que a colonização do Brasil não foi, inicialmente, uma colonização de povoamento, mas sim de exploração. A sede de ouro impelia a metrópole portuguesa a organizar expedições, entradas e bandeiras, à procura de metais preciosos. O desbravamento da terra, a plantação, a colheita e o transporte da cana-de-açúcar só se tornaram rendosos quando realizados em grande escala. A monocultura impelia ao latifúndio e este, por sua vez, à escravidão. Depois do malogro da mão-de-obra indígena, o escravo africano veio substituir, pouco a pouco, o índio.

Tendo sido queimados os documentos e os arquivos oficiais referentes ao tráfico dos escravos, e não sendo permitida nos recenseamentos oficiais a discriminação segundo a cor da pele, é difícil apresentar números exatos com relação à procedência africana da população brasileira. Contudo estudos recentes permitem deduzir que 35% desta é de origem africana, sendo que na cidade de Salvador e no Recôncavo Baiano este número eleva-se a 70%.⁸⁰

Quanto ao número de escravos importados, pesquisas recentes firmam em torno de 3.600.000 o total de escravos trazidos para o Brasil, o que representa 38% de todo o tráfico negreiro entre a África e as duas Américas.

A fim de situar a chegada dos grupos nagô aos portos brasileiros, devemos mencionar os quatro ciclos distinguidos por Luís Viana Filho, posteriormente examinados e modificados por Pierre Verger, que classificou a chegada dos africanos segundo sua proveniência e origens étnicas. Teremos então os seguintes períodos:

1.º período: ciclo da Guiné, a partir da segunda metade do século XVI, que compreende os países situados na ponta da África, mais próximos do Nordeste do Brasil, tais como: Nigéria, Togo, Gana, Daomé, Libéria, Costa do Marfim, e as ilhas de Cabo Verde, São Tomé e Príncipe.

79. M. Bergmann, *Nasce um povo*, Petrópolis (1976), 1978, 2.ª ed., p. 21.

80. J. Ellbein dos Santos (I), p. 27.

2.º período: ciclo de Angola e do Congo, predominante no século XVII; corresponde aos atuais países de Camarões, Zaire, Gabão e a República da África Central.

3.º período: ciclo da Costa de Mina, nos três primeiros quartos do século XVIII, compreende os países já mencionados no primeiro ciclo, particularmente Daomé e Nigéria.

4.º período: ciclo da baía de Benin, incluindo Daomé e Nigéria, de 1770-1850, abrangendo também o período do tráfico clandestino.⁸¹

Dado que o ambiente e as condições nas quais se processava o tráfico são por demais conhecidos, limitar-nos-emos aqui a algumas observações, mais relevantes para o nosso estudo.⁸²

Nos portos da África, os condenados ao exílio eram reunidos em acampamentos ou depósitos de escravos, até a chegada de algum navio negreiro. Na costa de Mina/Benin, a troca se fazia principalmente por fumo baiano e, em Angola, por cachaça ou produtos manufaturados. Segundo alguns textos, os escravos deviam ser batizados, sumariamente, logo depois da compra e antes de embarcar. Por determinação de D. João III, os escravos vindos de Angola tinham de ser marcados no peito, a ferro em brasa, com o sinal da coroa, para provar o pagamento do imposto real sobre cada "peça". Este sinal, às vezes também sob forma

81. P. Verger, (III), pp. 7ss.

82. Da vasta bibliografia sobre o negro e a escravidão, citaremos aqui apenas algumas obras mais importantes, remetendo o leitor às fontes indicadas nestas obras: A. J. Antonil, *Cultura e opulência do Brasil*, Belo Horizonte, 1982; T. Azevedo, *Democracia racial*, Petrópolis, 1975; R. Bastide, e F. Fernandes, *Branços e negros em São Paulo — Ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*, São Paulo, 1959; E. Carneiro, *O Quilombo dos Palmares*, 2.ª ed., São Paulo, 1958; L. A. Costa Pinto, *O negro no Rio de Janeiro — Relações de raças numa sociedade em mudança*, São Paulo, 1953; G. Freyre, *Casa-grande e senzala*, 20.ª ed., Rio de Janeiro, 1980; P. Malheiro, *A escravidão no Brasil — Ensaio histórico, jurídico, social*, 2 vols., 3.ª ed., Petrópolis, 1976; K. Q. Mattoso, *Ser escravo no Brasil*, São Paulo, 1982; J. M. L. Mira, *A evangelização do negro no período colonial brasileiro*, São Paulo, 1983; J. Nabuco, *O abolicionismo*, 4.ª ed., Petrópolis, 1977; A. Ramos, *Culturas negras no Novo Mundo — O negro brasileiro — III*, 2.ª ed. São Paulo, 1946; Id., *O negro brasileiro*, São Paulo, 3.ª ed., 1940; E. T. Skidmore, *Preto no branco — Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, São Paulo, 1976; J. E. M. Terra, *O negro e a Igreja*, São Paulo, 1984.

de cruz, servia, ao mesmo tempo, como certificado de batismo. Só a partir de 1813 a marca de ferro em brasa foi substituída por uma argola pendurada no pescoço. Para os escravos provenientes de outras partes havia o prazo de um ano para serem batizados e receberem instrução prévia. A partir de 1756, os navios negreiros eram obrigados a ter um capelão a bordo, para instruir os escravos embarcados e batizá-los em caso de doença mortal.⁸³

Um documento da época é ilustrativo para mostrar a ideologia religiosa subjacente, que justificava a escravidão e o tráfico: "Será tomado o maior cuidado para recrutar capelães para os navios e as feitorias, que são os padres cheios de amor e de caridade ao próximo, mesmo se, para obtê-los, deva-se-lhes oferecer os maiores emolumentos. Ser-lhes-á recomendado que nenhum escravo seja embarcado sem ter sido batizado com um cuidado vigilante, a fim de que nenhum dentre eles morra sem ter recebido o batismo, que é o maior serviço que os enviados de Deus e todas as pessoas que trabalham no tráfico dos escravos podem prestar à glória de Deus".⁸⁴

Chegando ao Brasil, os exilados eram vendidos nos mercados de escravos a preços altos, e depois levados a pé para o local de trabalho. Às vezes, o novo dono mandava marcá-los com ferro quente, imprimindo um distintivo de sua propriedade, como hoje se costuma fazer com o gado.

O regime de trabalho variava segundo o tipo de escravo e as arbitrariedades do dono. Embora o sociólogo Gilberto Freyre procure apresentar uma imagem amena da escravidão no Brasil, o ditado dos três "p", segundo o qual eram necessários para os escravos pão, pau e pano, nos dá uma idéia mais justa da situação real. O motivo principal da crueldade dos donos era o medo, visto estarem cercados de todos os lados por escravos e ex-escravos, que formavam a maioria da população brasileira no período colonial.⁸⁵

83. M. Bergmann, op. cit., p. 39.

84. Projeto de estatuto de 61 artigos para a fundação de uma companhia destinada ao tráfico de escravos, proposto em Lisboa por Antônio Marques Gomes, citado por P. Verger, (III), p. 111.

85. M. Bergmann, op. cit., pp. 39-48; 89.

B — O choque de culturas e religiões

Nos séculos XVIII e XIX, com a descoberta das minas de ouro e o progresso do comércio, realizou-se, ao lado do desembarque cada vez maior de escravos africanos, uma aceleração da emigração portuguesa para o Brasil. Porém, entre a situação dos dois, do português e do africano, existe uma diferença profunda. O primeiro trazia consigo a estrutura de sua sociedade, as instituições sociais e a herança cultural. O africano, por sua vez, viu sua sociedade destruída pela escravidão, e nada pôde trazer consigo a não ser seus valores culturais e religiosos, sua herança espiritual.

A família nobre, embora vivesse separada das mais próximas por léguas e léguas, devido à situação de latifúndio, conservava a estrutura do fidalgo português, agrupando ao redor de si todos os que viviam à sombra da casa-grande. Foi esta, com todos os seus agregados, administradores e dependentes que, substituindo o povoado português organizado ao redor da igreja paroquial, tornou-se o centro de cultura e de comunidade no Brasil-colônia. Mas, enquanto em Portugal a comunidade repousava sobre o trabalho solidário e a cooperação democrática, a "comunidade" do engenho assentava-se no trabalho servil e na exploração escravocrata.

Os escravos, chegados ao Brasil, após longa travessia marítima, deviam aguardar nos barracos, à espera dos compradores. Estes, movidos apenas por seus interesses, separavam os maridos das mulheres, os filhos das mães, tomando as "peças" de que necessitavam, e levando em conta apenas o estado de saúde e a força física de seus futuros escravos. Cuidava-se mesmo de separar as pessoas da mesma tribo, a fim de dificultar a comunicação entre elas. Procurava-se apartar também pessoas da mesma raça, religião, classe social e identidade nacional. Uma vez que vários navios, vindos de diferentes pontos da África, chegavam juntos, podiam-se escolher "negros da Guiné", juntamente com angolanos e outros, em substituição às "peças" gastas pelo trabalho, as mortas, ou simplesmente para aumentar a produção.⁸⁶

86. Existem ainda hoje testamentos, documentos de família, livros de conta de "fazendeiros", onde se encontram, lado a lado, es-

Assim chegavam os escravos aos engenhos e às fazendas, "peças soltas" que deviam integrar-se na engrenagem da nova sociedade, da qual as famílias luso-brasileiras eram as células vivas, e às quais o africano tinha de agregar-se e subordinar-se. Não havia possibilidade alguma para o renascimento da sociedade africana, das suas estruturas tribais e comunitárias.

A sociedade colonial brasileira, encontrada pelos escravos africanos, estava fortemente marcada pelo catolicismo português. Neste ocupava importante lugar o culto aos santos, com uma intimidade sem par entre estes e seus devotos, coexistindo pacificamente com muitas superstições medievais. Nas grandes fazendas havia o capelão, oficiante da missa e mestre-escola dos filhos do senhor, do qual dependia mais do que de seus superiores eclesiásticos, fazendo do catolicismo quase que uma religião de clãs familiares.⁸⁷

Neste ambiente, o negro, caso não fosse ainda batizado, devia ser obrigatoriamente evangelizado, aprender as rezas latinas, receber o batismo, assistir à missa e tomar os santos sacramentos. Muitos documentos oficiais protestam contra a recusa da extrema-unção aos moribundos, contra o batismo dado pelos senhores sem catequização preparatória, só para obedecer aos regulamentos.⁸⁸

Assim o escravo, visto que era "católico", isto é, batizado, e integrado na família do senhor, devia participar também do seu culto, observada a diferenciação racial e social, ou seja, a separação do catolicismo do branco e do negro. Além disso, utilizava-se a espiritualidade da cruz e do sofrimento ideologicamente, para subordinar o escravo com mais facilidade. Ainda no início do século XIX, dizia-se que a disciplina da fazenda se fundamentava em dois pilares: a do feitor, fiscalizando o trabalho com seu chicote, e a do capelão, enfraquecendo o espírito de revolta com sua pregação.

cravos pertencentes a territórios distantes e civilizações bem diferentes, o que é fácil de constatar, pois cada africano leva como nome de família o nome de seu país, tais como: João Congo, Joaquim Benguela, Francisco Ibo, Maria Nagô. R. Bastide, (III/1), p. 66; M. Bergmann, op. cit., pp. 49ss.

87. G. Freyre, op. cit., pp. 224ss.; pp. 246-250 e alhures.

88. R. Bastide, (III/1), p. 77; R. A. Cintra, *Subsídios para uma pastoral católica dos cultos afro-brasileiros*, São Paulo, 1978, p. 65.

Nas fazendas e engenhos, os ritos católicos marcavam o ritmo do dia, das estações e dos anos, com seus domingos e feriados, festas de santos e padroeiros, jejuns e proclamações. O escravo entrava nesse ritmo cristão, ao lado do senhor branco, mas sempre numa posição subordinada; era membro da comunidade doméstica e da comunidade religiosa como inferior e propriedade do amo.

A capela da fazenda se dividia, geralmente, em duas partes: o pórtico e a nave. Nas missas, a família do branco enchia a nave, enquanto os escravos assistiam à missa do lado de fora, através das portas abertas.⁸⁹ Mesmo nas festas observava-se a rígida estratificação social, os brancos dançando entre si, enquanto os escravos se divertiam à sua maneira.

Essa imposição formal do cristianismo aos escravos, carentes de instrução adequada e sujeitos a situações injustas, explica-se de certo modo pela então convicção eclesial de que as religiões não-cristãs, em seu conjunto, eram obras do demônio. De fato na época colonial o culto dos negros foi equiparado e confundido com a feitiçaria; proibida esta em Portugal, foram suas ordenações também aplicadas no Brasil, vetando reuniões dos negros; estas apareciam aos olhos cristãos como manifestações de certo modo demoníacas, por suas músicas cadenciadas, suas danças extenuantes e, principalmente, seus momentos de posseção.⁹⁰ Assim os cultos africanos eram severamente reprimidos, e os escravos obrigados a se submeter às práticas religiosas do dono.⁹¹ Os ritos africanos, vistos como práticas ilegais, justificavam toda e qualquer ação violenta con-

89. S. Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio de Janeiro, 1938, vol. II, p. 335, citado por R. Bastide, (III/1), pp. 158s.

90. R. Bastide, (III/1), p. 194.

91. Em 1618, por ocasião da visitação da Inquisição à Bahia, Sebastião Barreto denuncia os costumes de luto dos negros. Em 1768 denunciou-se a existência de diversos cultos africanos, alguns dos quais foram objeto de perseguição judiciária em Pernambuco. Ainda em 1859, uma notícia do "Jornal da Bahia" é reveladora dessas medidas de repressão: "Feiticeiro Grato, africano, preso na casa da Conceição, no meio de seu laboratório, para predizer o futuro, que era pai de um terreiro de candomblé, foi deportado pela polícia para a África na embarcação portuguesa 'Dona Francisca'". Citado por P. Verger, (III), pp. 534ss.

tra eles, fato documentado por inúmeros testemunhos e exemplos.⁹²

A obrigação de participar da religião católica numa situação de inferioridade e de injustiça, sem compreender o sentido dos ritos e sem conseguir aceitar o Deus dos opressores, revelou-se insuficiente para fazê-los abandonar a fé de seus antepassados. No catolicismo nem encontravam sua própria identidade, nem vislumbravam a salvação pela qual ansiavam. Assim, depois de um dia de trabalho fatigante, ressoavam à noite, nas senzalas, as batucadas e as danças, reanimando seus valores e suas crenças, reconstruindo suas estruturas comunitárias e recriando assim o seu mundo perdido.

C — A reconstrução de um mundo perdido

A experiência de Deus acontece sempre na experiência que o homem tem de si e do mundo; a expressão desta experiência, a palavra sobre Deus é sempre plasmada num determinado contexto cultural. Dele o homem tira imagens e conceitos para falar do Inominável. Daí que os nomes com que Deus é invocado e honrado só são acessíveis e compreensíveis aos que compartilham a cultura em questão.⁹³

Já vimos como a cosmovisão africana é profundamente religiosa; o mundo espiritual é tão real e concreto como o mundo material.⁹⁴ Diante das ameaças da natureza eles buscavam segurança, vida e salvação no mundo divino, invocando a proteção dos ancestrais e dos orixás. No Brasil as hostilidades vinham da própria sociedade colonial, negando-lhes seus direitos de pessoa humana, marginalizando-os da vida social, privando-os da participação nos bens

92. Até hoje as religiões africanas são vistas com preconceito pela sociedade brasileira: são as únicas entidades religiosas cujos lugares de culto devem ser obrigatoriamente registrados na polícia. Apenas no Estado da Bahia foi supressa esta lei em 1976. A. Nascimento, op. cit., pp 95-99; R. Bastide (III/1), p. 82. Ver ainda J. O. Beozzo, "Situação do negro na sociedade brasileira" in *Revista Vozes* 77 (1983), p. 497.

93. J. Heislbetz, *Fundamentos teológicos das religiões não-cristãs*, São Paulo, 1969, pp. 63-78.

94. P. Tchouanga, op. cit., p. 98.

materiais e culturais e finalmente proibindo suas expressões religiosas.

Esta situação muito contribuiu para que a África, terra de seus ancestrais, de seus valores, religião e cultura, se transformasse num "mito": mito de um paraíso perdido, de um mundo seguro, onde habitam as divindades protetoras e todos os antepassados. Contribuiu também para que se procurasse conservar, com maior zelo e fidelidade, as tradições das divindades e de seu culto.⁹⁵

Embora todas as religiões africanas tenham sofrido uma reinterpretação no Brasil, devido à diversa situação sociocultural, muitas tradições nagô se conservaram com maior pureza do que na própria Nigéria.⁹⁶ Na diáspora, a religião africana foi não apenas o mais poderoso transmissor dos valores religiosos, mas também da própria "negritude", como afirmação existencial.

É comum apresentar e classificar as religiões e os cultos afro-brasileiros como freio ao desenvolvimento e à consciência social das massas, como um ópio fomentando a resignação do negro à sua situação na sociedade, uma fuga no imaginário e no irracional, face a uma realidade traumatizante. Acusa-se a religião tradicional africana de ser um dos fermentos dessa passividade da qual precisa acordar.⁹⁷

No entanto, não se pode negar que os valores religiosos e culturais africanos conseguiram sobreviver a 400 anos de escravidão, em meio a poderosas pressões e perseguições, graças a uma extraordinária maleabilidade, a um processo de acomodação e de resistência passiva. A cultura negra e as religiões africanas no Brasil conseguiram manter-se, em grande parte, devido à sua capacidade de disfarçar-se e calar.

Assim puderam reestruturar, despercebidamente, mesmo elementos provindos de outras tribos e "nações", per-

95. É um fenômeno comum na história das religiões que grupos religiosos conservem melhor, na diáspora, seus valores e suas tradições. Exemplo clássico disso temos no exílio babilônico dos judeus, onde não apenas foi conservada a fé pura do judaísmo, mas de onde surgiram instituições importantes, como por exemplo, a sinagoga, e onde foi redigida grande parte dos seus livros sagrados.

96. P. Verger (V), pp. 174-177.

97. C. Souffrant, "Religion et développement" in RASVC, pp. 205-211.

mitindo a sobrevivência dos cultos, especialmente a relativa pureza do culto nagô, juntamente com a interpretação de elementos novos em termos de sua própria cosmovisão.⁹⁸

Sendo assim, os africanos transportaram e reconstruíram, em pleno coração do Brasil, pedaços da África mística, ou seja, não apenas o conjunto das divindades com seu culto, mas também o próprio espaço geográfico, reconstituído e reintegrado conforme sua cosmovisão. Na Nigéria e no Daomé, cada orixá estava ligado, originalmente, a uma cidade ou a um país inteiro, ou seja, cada tribo tinha o santuário de sua divindade principal, com seus sacerdotes, confrarias e conventos, sendo que as divindades das outras tribos e cidades eram secundárias. Cada orixá tinha o seu ciclo de festa anual. Nos séculos XVIII e XIX, as guerras intertribais entre os yorubá, aliadas ao tráfico de escravos praticado pelos portugueses, trouxeram ao Brasil contingentes das diversas nações inimigas, cada qual trazendo a sua divindade principal. Os yorubá de Oyó vieram com Xangô, divindade do trovão; os da região de Abeokuta trouxeram Iemanjá, que na Bahia se tornou a divindade do mar; os de Ijexa vieram com Oxum, orixá das águas doces; de Ekiti veio Ogum, deus do ferro e dos ferreiros, e os que vieram de Ifé trouxeram Oxalá, deus da criação, enquanto Oiá, divindade do Niger e das tempestades, tornou-se Iansã no Brasil.

Na África, o orixá é um bem da família. Quando o africano era transportado para o Brasil, a divindade tomava um caráter individual, ligado à sorte do escravo, agora separado do seu grupo de origem. E assim, enquanto na África cada orixá tinha o seu santuário, onde era invocado como divindade principal, na Bahia todos os orixás são venerados num mesmo terreiro, onde, em dias de festa, os deuses são invocados um a um, seguindo uma ordem precisa e invariável. Existem, pois, em cada terreiro de candomblé, muitos orixás pessoais reunidos em torno do orixá do terreiro, símbolo do reagrupamento ocorrido após a dispersão pelo tráfico e a escravatura.⁹⁹

No exílio, o espaço geográfico da África "mística" e seus conteúdos simbólicos foram transferidos e reconstruí-

98. J. Elbein dos Santos (III), pp. 543-554.

99. P. Verger (IV), pp. 32s.; (V), pp. 175s.

dos no terreiro. Para cá foram transplantados, juntamente com os elementos e símbolos materiais, os próprios poderes místicos dos orixás e dos antepassados, que garantiam a existência e uma maneira peculiar de vivê-la.

Cada terreiro é, pois, um símbolo e, ao mesmo tempo, uma miniatura da própria África perdida. Na porta de entrada, encontra-se a casa de Exu, da mesma maneira que no Daomé e na Nigéria, na entrada de cada aldeia, está um altar de Exu.¹⁰⁰ O terreiro compreende dois espaços, com características e funções diferentes: o espaço "urbano", com as construções de uso público e privado, e o "mato", com as árvores e uma fonte, representando a floresta africana. O espaço "mato" cobre quase dois terços do terreiro. Encontram-se nele árvores, arbustos e todo o tipo de ervas e plantas utilizadas nos ritos e práticas do culto; aí se realizam também os ritos que devem ter lugar no "mato" ou na floresta.

O espaço "urbano" compreende, em primeiro lugar, as casas, "templos" dos orixás; ou seja, os grandes templos disseminados em toda a extensão da Nigéria encontram-se reunidos num terreiro de candomblé, onde lhes foi dada situação equivalente à posição geográfica que ocupavam na África.¹⁰¹ Além destas casinhas dos orixás, dispersas ao ar livre, ou também em cômodos distintos da casa principal, nos terreiros menores, o espaço "urbano" compreende uma construção chamada "iléaxé", com uma parte destinada à reclusão das noviças, isto é, das iniciadas no tempo de reclusão fechada; uma cozinha ritual com uma ante-sala; uma sala semipública e o "barracão", onde são realizadas todas as cerimônias públicas do terreiro, com espaços delimitados para os diferentes grupos e funções, e lugares reservados para a assistência. Além de um conjunto de ha-

100. G. Parrinder, op. cit., p. 80.

101. Assim, por exemplo, a casa de Oxum está situada o mais perto possível da fonte sagrada, do mesmo modo que, na África, o templo de Oxum está próximo do rio Oxum; a casa de Oxóssi se esconde na parte arborizada do santuário, visto que ele é o deus dos caçadores; a casa de Omolu sempre deve encontrar-se fora da habitação principal, como também os conventos de Xapanã, na Nigéria, devem ficar fora do recinto da aldeia; a casa de Oxalá, nos terreiros mais tradicionais, é distinta da de Xangô, porque os templos nagô destas duas divindades se encontram em cidades diferentes: Ifé e Oyó. R. Bastide (II), pp. 67s.

bitações permanentes ou temporárias para os iniciados e suas famílias, encontra-se ainda em cada terreiro, no limiar entre o espaço "mato" e o espaço "urbano", uma casa destinada ao culto dos mortos, separada do resto do terreiro por uma cerca de arbustos rituais.

O espaço "mato", selvagem, fértil, incontrolável, representando a floresta africana com seus perigos e habitado pelos espíritos, distingue-se do espaço "urbano", controlado pelo homem, onde o mundo, por assim dizer, está salvo e o ser humano encontra abrigo. O terreiro representa simbolicamente a totalidade deste mundo, isto é, o "àiyé", o mundo da vida. Nele se encontram também os altares dos orixás, onde foram enterrados os seus "axés", símbolos de sua força e de sua presença, e a casa dos ancestrais. Sendo ambos elementos do "òrum", procura-se aqui, através do culto, estabelecer a relação harmoniosa e dinâmica entre este mundo e o além.

Pode-se, pois, dizer que o terreiro é o símbolo, o mundo africano em miniatura, a reconstrução da África perdida. A ecologia transformou-se em simbolismo, embora seja difícil traçar os limites exatos do candomblé como reconstituição do país ancestral e como mera imagem simbólica.¹⁰²

D — Os terreiros

1. Estrutura e funcionamento

Na Nigéria e no Daomé, o culto aos orixás era ligado tanto à linhagem quanto à comunidade: o orixá era considerado o antepassado da estirpe, cujo representante mais velho realiza o culto, em nome de toda a tribo, porém sem transe místico. Além disso, membros ou não da linhagem, por um chamado especial do orixá, formavam confrarias, cujos integrantes eram consagrados de maneira especial à divindade, e possuídos por esta em transe místico. Na Nigéria, existia uma confraria para cada orixá, formando verdadeiros conventos ao redor do santuário da divindade, onde a aprendizagem e a iniciação ao culto se fazia de maneira coletiva.

102. J. Elbein dos Santos (I), pp. 32-36; R. Bastide (II), pp. 64-76; (III/2), p. 343.

A escravidão destruiu as estruturas familiares tradicionais, fazendo com que o culto das linhagens, que passava de pai a filho, desaparecesse. Permaneceram as confrarias, embora de forma modificada; não sendo mais possível formar uma confraria para cada orixá, os devotos dos diversos orixás reuniram-se numa única confraria, invocando, durante o culto num mesmo terreiro, sucessivamente todas as divindades.¹⁰³

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 à semelhança das linhagens africanas. (Os "pais" e as "mães-de-santo"), dirigentes espirituais dessas comunidades, desempenham o papel de chefes da família; nesta os "filhos" pertencem a diferentes etnias, desde os africanos puros até os mais variados mestiços. Todos são parte de um todo, membros "consanguíneos" pelos laços de iniciação, ligados também aos ancestrais da comunidade.¹⁰⁴

As "mães" ou os "pais-de-santo", chamados também de "ialorixá" e "babalorixá",¹⁰⁵ concentram toda a autoridade espiritual e moral da comunidade. São assim chamados por aceitarem iniciados para criar na devoção aos deuses, o que faz com que esses se considerem seus filhos espirituais. Uma vez que o processo de iniciação exige tempo, convivência diária e prática de cerimônias secretas no interior do candomblé, a iniciação, ou seja, o "fazer o santo", vale por uma segunda educação, que confere ao chefe do terreiro a ascendência de mãe (pai) com relação à filha.¹⁰⁶ É a mãe (pai) que, no rito mais importante de iniciação, raspa a cabeça do iniciado, dá os talhos que constituem o

103. R. Bastide (III/1), pp. 88ss.; (IV), pp. 110s.

104. J. Elbein dos Santos, (III), pp. 550; P. Verger, (V), pp. 180s.

105. "Ial-orixá" e "babal-orixá" significam literalmente: "mãe-de-orixá" e "pai-de-orixá"; E. Carneiro, *Candomblés da Bahia*, 6.^a ed., Rio de Janeiro (1948), 1978, p. 104; V. Costa Lima, *A família-de-santo nos candomblés Jeje-Nagôs da Bahia — Um estudo de relações intragrupo*, Salvador, 1977, p. 55.

106. E. Carneiro, op. cit., p. 103. Um fenômeno interessante é o fato de que "mãe-de-santo não pode botar a mão na cabeça de filha-de-sangue", ou seja, a mãe-de-santo não pode fazer a iniciação de sua própria filha, isto é, não pode tornar-se "mãe espiritual" de sua filha de sangue. V. Costa Lima, op. cit., pp. 127s.

assento da divindade, fazendo dele, efetivamente, um "filho" do orixá.

Também presidem as cerimônias públicas, recebem os convidados especiais, apontam os iniciados que vão ser possuídos pelos orixás e supervisionam os ritos.¹⁰⁷ Nada se faz, no terreiro do candomblé, sem sua licença; sua vontade é lei e, visto que sua autoridade emana dos orixás, dispõem de elementos poderosos de sanção e de controle social.

A estrutura do candomblé se apóia em duas categorias distintas: os iniciados propriamente ditos, em seus diversos estágios até a "feitura do santo" e os vários titulares de posições executivas e honoríficas. Os candidatos à iniciação completa podem ser homens e mulheres, embora o número das "filhas-de-santo" seja incomparavelmente maior.¹⁰⁸

A iniciação se coloca no âmago da organização do candomblé. Seu rito é o primeiro momento de integração da pessoa ao grupo do terreiro, ou seja, é o começo de um longo processo através do qual um membro do grupo progride na escala social, podendo atingir, eventualmente, a completa participação nas hierarquias dirigentes.

A organização dos iniciados divide-se em três categorias principais: abiã, iaô e ebôme ou vodunsi. Na base encontram-se os "abiã", que são os noviços ou, na "linguagem do santo", os aspirantes. Para tornar-se "abiã", a pessoa passará pelos primeiros ritos de integração, chamados "lavagem de contas".¹⁰⁹ Durante este período, que pode durar um tempo indeterminado, dependendo da "vontade do san-

107. Os numerosos símbolos externos de autoridade da cúpula do terreiro lembram não apenas a reconstituição dos clãs africanos, como também evocam as cerimônias de reverência no palácio real, do qual a organização do terreiro é, em certa medida, uma réplica. Os iniciados prostram-se diante deles, o que corresponde à cerimônia de prostração diante do rei no palácio de Oyó, e pedem-lhes a bênção. Todos os instrumentos de iniciação estão sob seu controle. Certas partes dos animais sacrificados são reservadas para eles. M. J. Herskovits, "Estrutura social do candomblé afro-brasileiro" in *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais* 3, Recife, (1954), pp. 16s.; J. Elbein dos Santos (I), p. 38.

108. V. Costa Lima, op. cit., pp. 54-60; M. J. Herskovits, op. cit., p. 18.

109. No capítulo seguinte este rito será estudado mais detalhadamente.

to" — manifestada através da mãe do terreiro, a "abiã" se ocupa dos trabalhos humildes da casa e aprende o comportamento ritual que, mais tarde, será uma obrigação para ela.¹¹⁰

O segundo estágio é o de "iaô",¹¹¹ que começa com a iniciação completa, ou seja, na linguagem do candomblé, com a "feitura do santo".

O grupo iniciatório formado pelos aspirantes de um terreiro chama-se "barco", e é nesta ordenação dos noviços para os ritos subseqüentes da iniciação, que começa a prevalecer o princípio da senioridade, tão importante na organização social dos candomblés. Este período de reclusão na casa de culto ocasiona a formação de diversos laços de "fraternidade espiritual". Assim os filhos de um mesmo terreiro são chamados "irmãos-de-axé", pois são filhos do axé da mesma casa; "irmãos-de-santo" são os iniciados pela mesma "mãe-de-santo" e "irmãos-de-barco", os iniciados no mesmo "barco". Estes se ligam por laços mais íntimos, pois, durante os períodos de reclusão e os ritos de iniciação, tiveram longos dias de intimidade, confidências, tensões, angústias e atritos. Entre os "irmãos-de-barco" podem-se distinguir ainda os "irmãos-de-esteira", que são os colocados um ao lado do outro na realização de um rito, e recolhidos no mesmo quarto durante o período de iniciação.¹¹²

Terminados os ritos iniciatórios, a "iaô" está "feita"; é um membro completo, embora novo, no grupo do candomblé. No entanto, pelo princípio da senioridade, ocupa um lugar relativamente modesto na organização do culto. Deve obediência a todas as filhas mais velhas da casa, fazendo, sem reclamação, os trabalhos mais humildes, suportando o mau humor e as exigências dos mais idosos, sendo diariamente experimentada na sua paciência e obediência. "É uma escola", diz o "povo-de-santo".¹¹³ É nela que a "iaô" se capacita para ser também, um dia, "mãe-de-santo".

110. V. Costa Lima, op. cit., p. 108.

111. Este termo, "iaô" = esposa mais nova, lembra-nos a reconstituição da estrutura clânica nos terreiros do candomblé, com a instituição da poligamia e os direitos e deveres das "esposas mais novas". Id., ib., p. 71.

112. O número de membros de cada barco varia muito, podendo ir de barcos de uma pessoa só, até mais de vinte. Id. ib., pp. 66-75.

113. Id., ib., p. 70; M. J. Herskovits, op. cit., p. 20.

No fim de um período de sete anos a "iaô" renova os votos de ligação com seu orixá, numa cerimônia que revive a da iniciação. Esta "obrigação de sete anos" faz da "iaô" uma "vodunsi" ou "ebôme",¹¹⁴ isto é, um membro que atin-giu competência e liberdade de ação para cultuar sua divindade, como também para guiar outros neste culto. Está apta a ocupar postos de hierarquia e de prestígio, pois é entre elas que a "mãe (pai)-de-santo" escolhe seu "estado maior".¹¹⁵

Essas escolhas muitas vezes implicam tensões e lutas, guerras surdas e competição, para se alcançar a liderança e o poder. Frequentemente levam também a cisões e à fundação de novas casas.¹¹⁶ Nem sempre, porém, a abertura de um novo terreiro significa o rompimento com a casa de culto onde a "vodunsi" se iniciou, e a "mãe-de-santo" continua a reter algum poder sobre todos os que, um dia, foram iniciados por ela.

Embora a maioria das "ebômes" não alcancem o último grau da hierarquia, que é a chefia do terreiro, muitas delas, escolhidas para ajudar na administração da casa, tanto no sentido material como espiritual, partilham, de certa forma, a autoridade da mãe do terreiro, que delega uma parte dos seus poderes e se faz representar.

Logo abaixo do chefe do terreiro encontra-se a "mãe-pequena", substituta da "mãe-de-santo" e a segunda em autoridade.¹¹⁷ Tem contato mais direto com as iniciadas, enquanto as "filhas" a chamam de mãe e lhe tomam a bênção. Há ainda outros cargos: a "ialaxé", a mãe-de-axé, um cargo de transição, em caso de morte da "mãe-de-santo", antes da confirmação da sucessora; a "iabassé", encarrega-

114. Nem sempre este prazo de sete anos é obedecido, por razões de ordem econômica ou também da mãe do terreiro, atenta aos filhos mais ambiciosos, luto no terreiro ou doença da iniciada. V. Costa Lima, op. cit., p. 70.

115. Expressão usada no candomblé para o grupo de titulares, homens e mulheres, que são os executivos imediatos do chefe do terreiro.

116. O mundo do candomblé não é apenas um mundo de solidariedade, é também um mundo de conflitos pela liderança e pelo poder. A luta entre nações continua sob a forma de rivalidade nos terreiros. R. Bastide, (V), p. 284.

117. É "mãe-pequena", se a casa é dirigida por mãe-de-santo, e "pai-pequeno", se o chefe for homem.

da da comida sacrificial e das oferendas; e a "ajibona", mãe-pequena que serviu, desde a iniciação, a uma "iaô", e para quem é a segunda pessoa depois da "mãe-de-santo", equivalente à função de madrinha.¹¹⁸

Outra categoria feminina na hierarquia do candomblé é formada pelas "equedes", consagradas ao serviço dos santos, mas incapazes de receber as divindades. Desempenham papéis inferiores, como o cuidado das vestimentas ou ornamentos. Devem cuidar, especialmente, do orixá a que se dedicam, quando este chega à cabeça de sua "filha". Atendem-na no momento do transe, cuidando para que a mesma não caia, enxugando-lhe o suor do rosto com uma toalha, símbolo de sua função. A "equede" é, de certo modo, a serva piedosa e paciente de sua "iaô".¹¹⁹

Ao lado dessas funções permanentes e cargos hierárquicos do candomblé, encontram-se funções temporárias e honoríficas. O lado masculino das hierarquias auxiliares é representado pelo corpo de "ogãs", nome genérico que designa uma série de pessoas investidas de diversas funções rituais, atuando também como protetores do candomblé.¹²⁰ São uma espécie de "conselho consultivo", aos quais a mãe recorre nas mais variadas dificuldades, de ordem externa e interna, como problemas com a polícia ou questões financeiras da casa. São o braço direito da mãe em todas as questões não diretamente ligadas à religião e recebem o tratamento de "meu pai" pelas "filhas", que lhes pedem a bênção quando os encontram. De posição social e prestígio mais elevados, são escolhidos pela "mãe-de-santo" em estado de transe; esta indicação pelo orixá, em meio a uma cerimônia pública, é que lhes confere o status.

A "mãe-de-santo" escolhe seu "estado maior" masculino entre os ogãs "confirmados",¹²¹ podendo reduzir-se a

118. Segundo a "mãe-de-santo" Olga de Alaqueto, "ajibona" é o mesmo que parteira, "que ajuda a criança a nascer", o que corresponde à própria etimologia do termo "ajibi + ona — a que leva ao caminho do nascimento". V. Costa Lima, op. cit., p. 85.

119. M. J. Herskovits, op. cit., p. 25.

120. O nome é de origem yorubá-daomeana e significa: "Uma pessoa de distinção em qualquer campo, chefe, oficial superior, cabeça, mestre", o que corresponde bem ao seu uso e significado dentro do candomblé. E. Carneiro, op. cit., pp. 113s.

121. Os ogãs "confirmados" assumem obrigações rituais maiores. A "confirmação" também obriga o ogã a uma série de interdições e preceitos na sua atividade privada.

dois ou três, indispensáveis para o funcionamento do terreiro, a saber: o "pejigã", o "axogum" e o "alabê". O primeiro é responsável pelo "peji", isto é, o altar, o "quarto dos santos", onde se encontram as pedras sagradas dos orixás. A função do "axogum", que corresponde ao sacrificador, é de extrema importância, visto que o sacrifício dos animais constitui um dos atos mais relevantes do culto. Também o "alabê", encarregado da orquestra, é figura indispensável, uma vez que de sua técnica em chamar os orixás, depende grande parte do sucesso da festa.¹²²

Além dessas funções que envolvem obrigações rituais mais internas do candomblé, existe, nas casas antigas, a tradição de conceder títulos honoríficos a amigos e "simpatizantes" do terreiro, pessoas de todas as categorias sociais: escritores, deputados, pintores, professores universitários, comerciantes, industriais, médicos e estrangeiros residentes no Brasil. Esses títulos correspondem a funções políticas e administrativas na antiga organização político-social dos yorubá. Recriados nos grupos religiosos do candomblé, dotados unicamente de valor ritual e honorífico, revelam novamente a vontade de recriar, nos quadros da estrutura religiosa, as instituições sociais da cultura nagô.¹²³

2. *Relações interpessoais*

A chave para a compreensão dos costumes e das instituições africanas encontra-se na comunidade, na unidade de vida. A comunicação desta vida e a participação nesta única corrente vital é o primeiro laço que une os membros da comunidade. Sendo assim, encontramos nos terreiros não apenas a reconstituição da "geografia africana", não somente a reconstrução da estrutura familiar-clânica pela "família-de-santo", mas a própria vivência familiar-comunitária do homem africano.

A marca da escravidão e o estigma da raça não terminaram com a Abolição. Ao contrário, desfeitos os antigos laços de pertença e de proteção paternalista, o negro se encontrou totalmente abandonado. Em meio ao individualismo e à competição da sociedade capitalista, relegados ao

122. V. Costa Lima, op. cit., pp. 93-97.

123. Id., ib., pp. 100-104.

estrato social mais baixo pela sua condição cultural e racial, confrontados com a desumanização das relações sociais, muitos descendentes dos escravos têm na comunidade do candomblé o único centro de integração. Na medida em que o terreiro é a reconstituição simbólica do povoado e da linhagem familiar-clânica da África, os laços familiares criados no candomblé atingem o plano psicológico das emoções e dos sentimentos, semelhantes aos que se encontram na família; laços de obediência e disciplina, de proteção e assistência, de gratificação e sanções, de tensões e atritos. Podemos chamar os terreiros de candomblé de verdadeiras sociedades de socorro mútuo, conservando em vida o espírito comunitário africano, oferecendo segurança e permitindo melhoria da situação social.¹²⁴

Entre os elementos que possibilitam este espírito familiar sobressai primeiramente a "fé". Fé no poder dos orixás, em sua força e proteção nas diversas situações da vida, fé nas sanções e nos castigos infligidos aos violadores das prescrições e dos tabus. Esta fé, herdada dos antepassados, é transmitida de geração em geração, unindo homens, mulheres e crianças num grupo coerente, fundamentado não só na igualdade de crença, mas na identificação comum da própria vida com os modelos místicos, constituídos pelos mitos dos orixás; e é isto que lhes permite cooperar para uma obra comum. Assim, os graus de participação na comunidade seguem os da participação e ligação com o respectivo orixá; das ligações com os orixás dependem as formas de relacionamento dos membros entre si, das quais são reflexo e consequência.¹²⁵

Em segundo lugar, ao nível das relações interpessoais, os terreiros se baseiam no princípio da senioridade e do respeito à autoridade religiosa e espiritual. Nada se faz sem licença expressa do chefe, representante dos orixás. Por sua vez, as "filhas", durante o período iniciatório, passam por um verdadeiro processo de reeducação, pelo qual a "mãe-de-santo" (pai) lhes transmite seu próprio código de ética. As "abiãs" e "iaôs" submetem-se docilmente aos serviços mais humildes e pesados do terreiro. A fé desempenha aqui um papel importante, já que a "mãe-de-san-

124. R. Bastide (III/1), p. 236; (III/2), pp. 308a.

125. Id., ib. (II), pp. 32a.

to", enquanto investida de poder "divino", tem suas sanções ratificadas pelos orixás.¹²⁶

Esta atitude de obediência e serviço é compensada pelo sustento, segurança e proteção, oferecidos pelo terreiro. Se uma "filha-de-santo" estiver sem alojamento, sem recursos, doente ou muito velha, pode ir viver no candomblé. As "mães" do terreiro devem também sustentar suas "filhas", mesmo em meio a dificuldades econômicas.¹²⁷

Assim a solidariedade religiosa é fortalecida pela solidariedade sócio-econômica. O princípio da harmonia e do equilíbrio dinâmico das forças, característico do sistema nagô, aplica-se aqui às relações sociais e econômicas dos componentes do terreiro. A cada dote corresponde um contradote. Por princípio são os próprios membros que devem custear a manutenção do terreiro.

Isto porque o dar não é uma obrigação, mas um privilégio, concedido somente àqueles que gozam dos poderes místicos conferidos pela iniciação. Assim também, quanto mais se sobe na hierarquia, mais numerosos são os deveres e os tabus; em compensação, igualmente maior assistência em caso de necessidade.

A vida sócio-econômica de um terreiro reflete a de uma aldeia africana, onde se conserva o sistema de ajuda mútua e de trabalho clânico. Mas não se pode dizer que se trabalhe gratuitamente para o "pai" ou a "mãe-de-santo". Todos trabalham para a coletividade. Mesmo quando a propriedade do terreno e das casas é juridicamente individual, os membros do grupo a consideram como sendo coletiva.

Não há lucro, mas o contradote deve ser sempre igual ao dote, mantendo o equilíbrio financeiro dessas comunidades. O que chamamos de troca, no fundo é apenas o equilíbrio das forças em atuação, básico na cosmovisão

126. E. Carneiro, op. cit., pp. 108s. Este mecanismo das sanções sobrenaturais livra freqüentemente a "mãe-de-santo" do sentimento negativo da "filha", visto que ela apenas interpreta a vontade dos orixás. Contudo, não é sempre que a mãe recorre ao elemento sobrenatural para restabelecer a ordem ou impor uma sanção. Sua própria personalidade, sua experiência e seu poder de mando são suficientes para fazer valer sua autoridade e resolver as tensões e os conflitos surgidos no grupo. V. Costa Lima, op. cit., pp. 152s.

127. Id., ib., pp. 148-151.

africana. O "pagamento" de uma consulta tem outra conotação: ao dom da informação recebida, que significa um acréscimo do ser, corresponde um "contradom", para reequilibrar o enfraquecimento do sistema, causado pela informação.

Isto não exclui a existência de "pais" e "mães-de-santo" que fazem de sua religião um comércio. Geralmente são "sacerdotes não-feitos", isto é, pessoas que não passaram pelo longo processo de iniciação e não conhecem a fundo "os segredos" das religiões africanas, tendo apenas informações indiretas e incompletas. A própria acusação mútua dos "babalorixás" de aceitarem dinheiro por serviços prestados comprova que esta prática é contrária à tradição original. No entanto, não há como negar que o fator econômico tende a assumir um lugar cada vez mais importante na vida do candomblé, modificando simultaneamente sua estrutura e seu funcionamento.¹²⁸

Contrastando com o espírito de família no interior do terreiro, as comunidades são autônomas, não se relacionando organicamente entre si; este fato explica em parte a existência de tensões e rivalidades entre os babalorixás.¹²⁹ Estas rixas podem-se agravar, transformando-se em luta entre entidades sobrenaturais, a tal ponto que não sabemos estar em presença de um combate de deuses ou de uma batalha de homens.¹³⁰ De qualquer modo elas gravitam em torno das normas africanas, da estrutura do terreiro e da pureza de sua tradição.¹³¹

128. R. Bastide (III/2), pp. 315-320; V. Costa Lima, op. cit., pp. 150-155; os terreiros são organizados como "centros religiosos", para efeito de registro civil e também para pleitearem possíveis benefícios fiscais, quando considerados "associações de utilidade pública"; op. cit., pp. 35; 88.

129. R. Bastide (II), pp. 62s. A criação da "União das Seitas Afro-brasileiras da Bahia", em 1937, não afeta em nada o funcionamento interno de cada candomblé, deixando a cada terreiro total autonomia. Esta união, como também a Federação criada posteriormente, é uma instituição artificial, e tem como objetivo a defesa coletiva, segundo o modelo dos sindicatos, mas não é africana, nem em sua origem, nem na sua constituição.

130. R. Bastide (II), pp. 62s.; (III/2), p. 237.

131. Uma análise sobre o problema da "pureza da tradição nagô" foi publicada recentemente por B. G. Dantas, "Repensando a pureza nagô" in *Religião e sociedade* 8 (1982), pp. 15-20.

Essa fidelidade aos valores ético-culturais, reinterpretados na realidade sócio-religiosa dos terreiros, também é encontrada no tabu do incesto no interior da "família-de-santo". Já que a exogamia não pode mais ser adotada no Brasil para a criação de verdadeiras linhagens, usa-se esta reconstrução espiritual que é a "família-de-santo". A interdição do incesto significa que os "irmãos", "pais" e "mães-de-santo" não podem manter relações sexuais com seus "parentes de santo", ou seja, com aqueles que são seus irmãos, pais e filhos pela iniciação, pela participação no mesmo axé de uma comunidade. Essa proibição de relações sexuais intragrupo é um dos tabus mais respeitados no candomblé, embora, como em qualquer sistema, deva se distinguir também aqui entre a norma e sua observância.¹³²

Olhando, numa visão de conjunto, para essas "células comunitárias", podemos dizer que são "famílias espirituais" formadas por membros intensamente preparados. Os valores africanos foram de tal modo decisivos que se chamou tais grupos de "comunidades axiológicas".¹³³

E — O sincretismo

Característica das mais marcantes nas religiões africanas em nosso país é o sincretismo. Embora já admitido na própria África pelos missionários como uma etapa no processo evangelizador do cristianismo,¹³⁴ várias foram as causas e influências que contribuíram para sua expansão no Brasil. Não abordaremos aqui exaustivamente este tema. Apenas apresentaremos alguns fatores constitutivos do surgimento e da práxis sincrética atual entre os adeptos do candomblé, numa perspectiva soteriológica.

Começaremos com a existência de confrarias, irmandades ou ordens terceiras da Igreja católica no período colonial. Na opinião dos estudiosos, essas confrarias tiveram origem no próprio regime de escravidão, como reação coletiva e expressão da necessidade de formar comuna-

132. V. Costa Lima, op. cit., pp. 168-171.

133. R. Bastide (III/2), p. 550.

134. G. Cossard-Binon, "Origines lointaines du syncrétisme afro-catholique au Brésil et perspectives d'avenir" in *Afro-Asia* 12 (1976), pp. 161-166; P. Verger (III).

de.¹³⁵ O culto a santos ou virgens negras, embora inicialmente imposto de fora ao africano,¹³⁶ foi motivado pela separação entre o catolicismo dos senhores e o dos escravos; proibidos de participar das organizações dos brancos voltaram-se os africanos para seus protetores particulares, criando suas próprias confrarias.

Estas serviam como ponto de concentração das reivindicações sociais, ajudando os escravos, com suas caixas de alforria e auxílio mútuo, a ganhar a liberdade. Seus membros tinham também a obrigação de visitar os presos. Outra finalidade das mesmas era assegurar a cada membro sepultura e enterro adequados. Vimos na primeira parte deste capítulo a importância dos ritos funerários na África. Esse cuidado em render aos mortos o culto que lhes era devido, encontrava-se em contraste gritante com o abandono dos escravos na hora da morte. Sendo assim, a separação lhes permitia, sob o rito católico das confrarias, celebrar seus próprios ritos funerários, herdados dos ancestrais.¹³⁷

Além disso, elas permitiam uma intensa vivência de valores e costumes africanos, tais como a revivescência e reinterpretção das realidades nacionais ou das chefias tribais. Os reis das confrarias, eleitos por seus membros, serviam de intermediários entre os senhores brancos e os escravos, atuando mesmo como canais de controle sobre a massa dos cativos.

Também as cerimônias de coroação de reis e rainhas negros estavam diretamente relacionadas com essas confrarias. Era diante da Igreja que se realizavam as cerimônias, seguidas de danças que se prolongavam em cortejo real pelas ruas do povoado. Vários autos populares, como os Congos, Reisados, Cucumbis, Maracatus, nada mais são do que sobrevivências dessas festas, ao mesmo tempo religiosas e profanas.¹³⁸

135. V. Melo, "As Confrarias de N. S. do Rosário como reação contra-aculturativa dos negros no Brasil" in *Afro-Asia* 13 (1980), p. 107.

136. Antonil, *Cultura e opulência no Brasil*, Rio de Janeiro, 1923, pp. 96s., citado por E. Hoornaert, "Pressupostos antropológicos para a compreensão do sincretismo" in *Vozes* 71 (1977), p. 565.

137. R. Bastide, (III/1), pp. 163-186.

138. V. Melo, op. cit., p. 109.

Segundo os documentos, a Igreja aceitava e apoiava, desde os primeiros tempos da colônia, esse tipo de catolicismo, como etapa no caminho da cristianização, e como forma de tornar a escravidão mais amena.¹³⁹

Desse modo, dançavam os escravos à tarde, diante das Igrejas, e à noite, praticando seu próprio culto, a confraria freqüentemente prolongava-se no candomblé. A Igreja, sem o querer ou saber, ajudou a sobrevivência dos cultos africanos. Não que a própria confraria constituísse o candomblé, mas representava uma forma de solidariedade étnica que servia-lhe de núcleo; e muitas vezes eram compostas pelas mesmas pessoas que freqüentavam o candomblé e aí ocupavam cargos importantes.¹⁴⁰ É no interior das confrarias, especialmente das de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, que se fará a assimilação de sincretismo religioso. Deste modo, a Igreja, estimulando os "dois catolicismos" e a criação das confrarias, criava os nichos, no interior dos quais os negros podiam guardar e esconder suas crenças e valores religiosos, seus cultos e práticas ancestrais.

Por outro lado as "sociedades de divertimento", aprovadas pelo Conde dos Arcos e nas quais os negros recordavam sua identidade africana, também contribuiu para a manutenção do culto aos orixás.¹⁴¹ Os cantos e as danças, que assim puderam praticar em público, eram aqueles de sua pátria e se dirigiam aos seus deuses, em seu rito e em

139. E. Hoornaert, op. cit., pp. 563-572. Não cabe nos limites e no objetivo deste trabalho uma análise dos escritos históricos de E. Hoornaert, recentemente criticado pelo historiador brasileiro Américo Jacobina Lacombe, em seu livro: *A obra histórica do padre Hoornaert*, Rio de Janeiro, 1983. Para um estudo mais detalhado desta questão, remetemos o leitor a esta obra.

140. R. Bastide, (III/1), p. 79.

141. Na época colonial, em que a população negra excedia em muito à branca, a manutenção ou supressão dessas festas e batuques era ponto de discórdia entre os repressores mais duros e aqueles mais inclinados à benevolência. O governo da Bahia, porém, percebendo o perigo que a maioria negra representava para a minoria branca, manipulava essas músicas e festas para suas próprias finalidades. Desta maneira, com o objetivo de impedir uma grande união entre os diversos grupos dos negros, incentivou-se a criação de "batuques", a fim de reativar as rivalidades outrora existentes entre as várias tribos e nações. N. Rodrigues, op. cit., p. 156.

sua língua, enquanto os brancos apenas viam os negros dançarem alegremente ao som dos tambores e sinetas.¹⁴²

Além do hábito, que se conserva até hoje, de dar o nome de um santo católico ao templo ou a uma divindade africana, chamado de “sincretismo afro-brasileiro”, Pierre Verger fala ainda de sincretismo entre os deuses africanos e as diversas “nações”, ou seja, as confrarias. Segundo ele, cada confraria seria a reunião de uma determinada “nação” africana. Assim, os angolanos e os negros do Congo reuniam-se na Igreja de “Nossa Senhora do Rosário dos homens de cor do Pelourinho”, onde formavam a Ordem Terceira de Nossa Senhora do Rosário. Os doameanos gêge reuniam-se na Igreja do Corpo Santo, na cidade baixa da Bahia, onde criaram a confraria do Bom Jesus dos Necessitados e da Redenção dos Homens Negros. Os nagô-yorubá encontravam-se na Igreja da Barroquinha, onde instituíram a confraria de Nossa Senhora da Boa Morte.¹⁴³

As confrarias constituíram, pois, estruturas comunitárias, esconderijos que permitiram aos negros praticar seus cultos ancestrais sob a capa de associações católicas, e venerar os orixás sob o nome de santos católicos e, além do mais, transmitir suas crenças às gerações seguintes.

Ainda hoje as interpretações em relação a essas práticas sincréticas divergem. Não tem sido fácil patentear até que ponto, no decorrer dos séculos, tem havido uma assimilação, uma real identificação da doutrina e dos ritos, ou em que medida continua havendo uma mera justaposição, man-

142. Se o mestre passava ao lado de um grupo onde se cantava, por exemplo, a força e o poder vitorioso de Xangô, deus da tempestade, e perguntava pelo significado destes cantos, recebia esta resposta: “Nós adoramos à nossa maneira e em nossa língua são Jerônimo, santa Bárbara ou o Cristo do Bonfim”. Criou-se assim uma situação que permaneceu durante muito tempo, e que pode ser caracterizada da seguinte forma: “Todo mundo ficou contente: o governo por dividir, para melhor reinar e assegurar a paz do Estado; os escravos por cantar e dançar; as divindades africanas por receber os louvores; os mestres por ver sua gente com tanto sentimento católico”. P. Verger (I), p. 13.

143. É um lugar junto a essa Igreja que foi fundado, na Bahia, pelos membros da mesma confraria, o primeiro candomblé nagô keto, que devia exercer grande influência sobre o ritual das cerimônias africanas no Brasil, além de servir de modelo para os africanos vindos de regiões bem afastadas de Keto e de culturas muito diferentes. Id. (V), p. 178.

tendo aquilo que, na origem, certamente foi uma máscara da religião oficial, encobrindo as práticas daquela que os africanos trouxeram de seu país.

O sincretismo, como processo que procura resolver uma situação de conflito cultural-religioso, abrange duas fases, chamadas de “acomodação” e de “assimilação”. A primeira fase, do ajustamento exterior, de efeito superficial, corresponde à justaposição dos santos católicos aos orixás africanos. Os negros, cultuando suas próprias divindades, associando-as externamente a determinados santos, queriam enganar o branco e proteger-se da perseguição policial. É difícil ou quase impossível determinar até que ponto vai esta simples justaposição externa, permanecendo intacto o próprio sistema africano. Toda uma prática de atuações fictícias e verdadeiras criou uma ampla faixa de indeterminações e mútuas influências, passando-se, imperceptivelmente, para a segunda fase, a da modificação da experiência interior, de cunho mais profundo.

Esta, ao contrário da primeira, dá-se mais inconscientemente através de mecanismos de imitação, comunicação e sugestão. 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.

Em primeiro lugar, viram os negros no Deus dos católicos um Ser Supremo de tal forma transcendente que, para aproximar-se dele, requeria-se uma série de intermediários: Jesus Cristo, a Virgem e os inúmeros santos, tão presentes no catolicismo português da época. Este sistema foi compreendido em termos de cosmovisão nagô: um Deus distante, afastado dos afazeres humanos e dos assuntos deste mundo, e os orixás, intermediários e intercessores do homem junto a Olorum.

Em segundo lugar a concepção “funcional” dos santos, cada um presidindo uma atividade humana: curar tal tipo de doença, fazer encontrar objetos perdidos, dar marido a uma filha sem atrativos etc. Além disso, eram invocados como patronos de certos ofícios. Tal compreensão dos santos correspondia à função dos orixás, responsáveis por determinados setores da natureza ou simplesmente protetores de certas atividades, como a do caçador, do ferreiro,

do guerreiro e outras. O catolicismo que imperava nas fazendas com seus oratórios, nichos de santos, cruzes nas estradas, novenas e imagens, em muitos pontos assemelhava-se à vida religiosa africana, com seus intermediários, ancestrais e orixás, sempre a proteger o homem.

Finalmente, havia o reagrupamento e a correspondência entre "nações" africanas e confrarias católicas.

Essas analogias, que facilitaram em geral a aproximação dos santos e das divindades africanas, eram ainda completadas por outras semelhanças mais específicas entre determinados santos e orixás. Essa correspondência não era rígida nem cristalizada, apresentando variações segundo as épocas, regiões e, sobretudo, "nações". Além disso, cada orixá era múltiplo, de acordo com a multiplicidade das nações e das tribos.¹⁴⁴

Para nosso intento, mais importante que a apresentação minuciosa dessas correspondências, é tentar penetrar nos sentimentos interiores e nas representações subentendidas desse sincretismo, e observar as práticas religiosas dos adeptos de ambas as religiões.

Com efeito, não se trata apenas de uma fusão dos orixás com os santos, mas de uma participação dos membros do candomblé na vida da Igreja Católica. Muitas vezes, os mesmos indivíduos fazem parte tanto daquele quanto desta. Na Bahia, ainda hoje, são as "filhas-de-santo" que constituem os membros fiéis das confrarias de Nossa Senhora do Rosário.¹⁴⁵ Quase todos os adeptos do candomblé consideram-se ou declaram-se católicos, e se alguém não é "católico", não pode fazer parte de um terreiro.¹⁴⁶

O cristianismo foi interpretado pelos negros através de suas próprias concepções do sagrado. O africano, mesmo ligado às suas divindades étnicas, adotava também as

144. R. Bastide (V), p. 170.

145. Id., ib., p. 173.

146. Um episódio a modo de ilustração: num determinado terreiro, o filho de oito meses de uma adepta que ia passar pelo processo de iniciação suportou mal a separação imposta pela reclusão da mulher. A mãe-de-santo não quis deixar a criança dormir na camarinha, junto às iniciadas, porque ainda não fora batizada. Enquanto não for lavado o pecado original, ela pode, por sua presença, manchar o lugar, deteriorar e degradar o axé que a jovem iniciada irá receber. G. Cossard-Binon, op. cit., pp. 161-166.

divindades dos grupos vizinhos, desde que estas se mostrassem mais eficientes do que as suas. Havia também a troca de deuses e de práticas religiosas entre os yorubá e os daomeanos. No Brasil eram os santos católicos os deuses da classe mais poderosa, capaz de efetuar o tráfico negro e a organização da escravidão, ao passo que os próprios orixás dos negros não foram bastante fortes para proteger seus filhos do exílio e do trabalho servil. Acrescentaram, então, na busca de proteção pragmática, os "deuses" do cristianismo ao seu próprio panteão, como também anexaram a seus sortilégios a "magia" poderosa dos ritos católicos. Aceitaram assim o culto dos santos, amputando parte de seu sentido cristão. Consideraram apenas o que interessava a uma economia de troca, de dotes e contradotes, de permutas sem investimentos celestes.¹⁴⁷

Ao lado dessa justaposição e fusão de santos e orixás, encontramos ainda uma série de práticas litúrgicas, que evidenciam uma influência mútua. O terreiro de candomblé apresenta à primeira vista um altar com imagens de santos católicos, ocupando aí um lugar bem visível, para dar aos estranhos a impressão de serem seus membros bons católicos. Quase todo terreiro de candomblé tem um altar desse tipo e um ou vários "pejis" para os orixás. Entretanto, este altar não desempenha papel algum nas cerimônias e festas dos orixás. As "filhas-de-santo" não prestam homenagem diante dele como perante o "peji", lançando-se ao chão ou saudando os atabaques; pelo contrário, dançam e executam seus ritos, voltando-lhe as costas. O altar dos santos é mera decoração exterior, sem significado.

Os ritos e as cerimônias apresentam soluções semelhantes: os episódios da vida de Cristo são evocados em algumas toadas de letra portuguesa, as grandes festas dos orixás são celebradas no dia dos santos católicos correspondentes,¹⁴⁸ os terreiros ficam fechados na semana santa e de modo geral na quaresma, ladainhas de Nossa Senhora são rezadas no mês de maio. As iniciadas devem assistir à

147. R. Bastide (III/1), pp. 202-228; (III/2), pp. 359-375; (V), pp. 178s.

148. Assim Exu é celebrado no dia de são Bartolomeu, Xangô no dia de são João, Ogum em 23 de abril, dia de são Jorge, Omolu em 20 de janeiro, dia de são Sebastião, os Ibeji em 27 de setembro, dia de são Cosme e são Damião, Oxalá no primeiro dia do ano e Iansã no dia de santa Bárbara... R. Bastide (III/2), pp. 376-379.

missa na Igreja do Senhor do Bonfim, numa sexta-feira previamente marcada, antes de se considerarem aptas para o exercício de suas funções religiosas; em Recife as "filhas-de-Oxum" vão à missa de Nossa Senhora do Carmo. Muitos filiados aos cultos africanos assistem aos ofícios religiosos (novenas, tríduos, procissões, mês de maio, missa) nas próprias Igrejas católicas, onde também se casam e são batizados.

No entanto, ritos católicos e africanos não se confundem; a missa, embora incluída numa série de gestos ou ações, não se incorpora à festa africana. Vai-se assistir à missa de manhã e, à noite, dançar no terreiro ao som da música e dos atabaques.

Em todas essas correspondências e analogias está ausente o mistério central do cristianismo, um Deus que morre numa cruz infamante, o Cristo humilhado, crucificado, morto e ressuscitado. Na fusão sincretista de Oxalá e Cristo há apenas uma aproximação externa entre Oxalá velho, apoiado numa bengala, e a figura do Bom Pastor, com o seu cajado.¹⁴⁹

Podemos afirmar que o adepto do candomblé, ao participar dos ritos católicos, transforma-os e reinterpreta-os a partir de sua própria religião.¹⁵⁰ Observa-se também que toda festa de candomblé é precedida por uma missa, mandada celebrar pelo "pai-de-santo", da qual participam todos os componentes do seu terreiro. À noite, celebra-se, solene e tranqüilamente, a festa da religião africana. A missa é considerada obrigatória para o sucesso do culto. Muitas vezes, a Igreja católica é absorvida no culto africano; ritos e objetos sagrados do catolicismo representam fonte de força, necessária para a revitalização do terreiro.¹⁵¹

No final deste capítulo uma constatação se impõe: apesar das circunstâncias adversas, a religião nagô se conservou durante 400 anos de exílio e opressão; uma religião,

149. *Ib.*, p. 380.

150. Exemplo marcante deste fenômeno é a lavagem da Igreja do Senhor do Bonfim em Salvador. Para maiores detalhes: R. Bastide (II), pp. 93s.; P. Verger (IV), pp. 261s.; M. M. Groetelaars, *Quem é o Senhor do Bonfim? — O significado do Senhor do Bonfim na vida do povo da Bahia*, Petrópolis, 1983.

151. M. R. M. Koch-Weser, *op. cit.*, pp. 273ss.; R. Bastide (I), pp. 27s.; 84; (III/2), pp. 310-416; E. Carneiro, *op. cit.*, pp. 37; 117.

herdada dos antepassados e transmitida através das gerações, que procura preservar o mundo simbólico africano. O que fez com que esta fé se conservasse tão viva, apesar de todas as circunstâncias negativas? Diante das questões existenciais, o sentido da vida e da morte, como também das necessidades e angústias, diárias e imediatas, que resposta oferece esta religião a seus adeptos? Em outras palavras, que salvação oferece a seus fiéis? Na África, a religião estruturou toda a sociedade, sua cultura e suas instituições. Os ritos perpassam a vida do homem, da manhã à noite, do nascimento à morte. Em terras brasileiras, como se adaptaram essas práticas? E em que ficou consistindo a conduta salvífica da religião nagô?

2

A SALVAÇÃO NA RELIGIÃO NAGÔ: CONCEPÇÃO E PRAXIS

As concepções metafísicas e as crenças religiosas do mundo arcaico freqüentemente não vêm formuladas numa linguagem teórica; é mais bem o símbolo, o mito e os ritos que expressam, em graus diferentes e com meios próprios, um sistema coerente sobre a realidade última das coisas. É, portanto, fundamental compreender o sentido profundo da linguagem simbólica, a fim de poder traduzi-la em nossa linguagem usual.

A salvação, a libertação do mal, em sentido mais geral, é o objetivo declarado de todas as religiões. Deste modo todas elas são essencialmente salvíficas: a existência ameaçada deve ser assegurada e salva. Este é o bem supremo que oferecem a seus adeptos.

Diante deste pano de fundo destacam-se as religiões nas quais a salvação não é apenas a libertação deste ou daquele mal específico, mas do "mal" no sentido mais profundo e global, ou seja, da situação humana mergulhada no mal em geral.

Esta salvação é diversamente concebida conforme os povos e as culturas.¹ Durante um tempo muito longo na história da humanidade, a salvação não assumiu uma representação determinada; era simplesmente força, poder, algo experimentado como bom. O primeiro "salvador" foi

1. W. O. Piazza, *Religiões da humanidade*, São Paulo, 1977, pp. 197-201.

o falo, que traz a fertilidade, ou ainda a figura de um animal, como o touro, símbolo da fecundidade; também um ramo verde tem o mesmo simbolismo. A primavera, com o retorno anual da vegetação, é uma "volta" ou um renascimento do salvador.

O homem das culturas arcaicas sente-se ainda muito impotente diante do mundo, dos fenômenos e catástrofes da natureza, da constante ameaça da volta ao caos. Esse mundo misterioso e temível do caos representava para ele o grande perigo, contra o qual suas possibilidades de defesa eram diminutas. A salvação aparecia então como a proteção de seres poderosos que o libertavam desta situação ameaçadora.

Esta tanto podia ser um fenômeno cósmico como um acontecimento histórico, visto que o homem primitivo não fazia uma distinção nítida entre os dois fatos. Deste modo, também a cultura era "salvação": o cultivo da terra, a extração de minérios, o código de leis. Não se distinguia então a necessidade esporádica da necessidade constante, de tal modo que cada nascer do sol ou cada primavera significavam "salvação".

Também ter filhos significa salvação; neles se conserva a força da família e da tribo; neles a vida continua transcendendo o tempo e a geração presente. Salvação pode também estar ligada à memória de uma figura histórica: alguém que ensinou aos homens a agricultura, deu-lhe a legislação e a cultura de modo geral. Um rei pode ter sido o salvador de sua época.

Outra raiz da imagem do salvador brota da experiência de cura. Ainda hoje saúde espiritual e corporal encontram-se estreitamente ligadas, e o médico bem-sucedido é uma espécie de salvador; se falha, é substituído pelo curandeiro ou pelo feiticeiro.²

A salvação acontece necessariamente pelo contato com o mundo divino, que se manifesta em lugares especiais, não determinados arbitrariamente, mas indicados e revelados através de uma hierofania ou de um sinal. Nestes locais

2. G. Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1970, pp. 13-16, 46, 48, 62, 100-107, 250.

sagrados o homem, em meio a um contexto hostil e adverso, cria para si um "mundo salvo", que pode ser um templo, uma casa, uma aldeia, uma cidade.³

Para o homem das culturas arcaicas se renova o mundo a cada ano, readquirindo sua integridade original. O tempo sagrado é o "tempo mítico", original, "representado" por ocasião de cada festa religiosa. Os mitos de numerosos povos fazem alusão a uma época muito longínqua, quando os homens não conheciam a morte, nem o trabalho, nem o sofrimento, e encontravam, com facilidade, uma alimentação abundante. "Naquele tempo" os deuses desceram à terra e se misturaram aos homens; estes, por sua vez, podiam facilmente subir ao céu. Por causa de uma falta ritual foi interrompida a comunicação entre os dois mundos, retirando-se os deuses para o mais alto dos céus. Depois disso deviam os homens trabalhar para se nutrir, não sendo mais imortais.⁴ Grande parte da atividade religiosa consistia então em imitar ritualmente a obra dos deuses e dos ancestrais míticos, a fim de torná-los novamente presentes e poder participar de sua força.⁵

Outra expressão salvífica importante são os ritos de passagem, através dos quais o homem "morre" para um estado "embrionário" e imperfeito, para renascer para o estado do homem adulto e perfeito. Em certos lugares chega-se mesmo a compreender a própria morte como a mais alta iniciação, o início de uma nova existência, um estado de passagem.⁶

Essa rápida descrição de algumas características da salvação nas religiões não-cristãs, principalmente das culturas arcaicas, ajudar-nos-á a compreender o significado salvífico da religião africana. Pois também ela procura oferecer salvação ao homem, e salvação do homem todo, corpo e espírito, livrando-o dos males que ameaçam sua existência.

3. Id., ib., pp. 13-30; 445-457; 646; G. Widengren, *Fenomenologia de la Religion*, Madri, 1976, pp. 301-330; M. Eliade (IV), pp. 26-39.

4. M. Eliade (I), pp. 65-111.

5. Id. (IV), pp. 45-53.

6. Ib., pp. 95-123; G. Leeuw, op. cit., pp. 208-226; G. Widengren, op. cit., pp. 189-234.

I. A DIMENSÃO CÓSMICA DA SALVAÇÃO — FÉ NO DEUS CRIADOR

No capítulo anterior pudemos comprovar a profunda religiosidade do povo nagô.⁷ Tendo todos os momentos de sua vida entrelaçados com a vida do “mundo invisível”, o homem nagô nada empreende sem primeiro invocar o favor da divindade; as devoções diárias são parte integrante de sua existência. Segundo sua visão espiritual da vida, característica de toda a tradição africana, tudo o que existe no mundo visível encontra-se ligado ao mundo invisível, e o homem, em particular, é portador de algo que o coloca em relação com a vida do além.

Um dos fundamentos da arte de viver do africano é sua participação ou comunhão com o universo. Com efeito, a religião africana, com seu simbolismo cósmico e seu conjunto de ritos e sentimentos, baseia-se nos seguintes pontos:

- 1 — a fé em dois mundos, o visível e o invisível;
- 2 — a confiança no caráter comunitário e hierárquico destes dois mundos;
- 3 — a interação entre os dois mundos;
- 4 — a fé num Ser Supremo, Criador e Pai de tudo o que existe.⁸

Deus se revela, de maneira eminente, através de sua criação, o que significa que as imagens e os conceitos a respeito dele são tirados do meio ambiente, natural e histórico, onde o homem se encontra. Deste modo o mundo se revela como transparente, como símbolo e manifestação do mistério, ao mesmo tempo “tremendo e fascinante”. Deus é mistério, e o africano experimenta algo deste mistério no contato com a natureza, diante das forças que o superam. Não há uma divisão entre o “natural” e o “sobrenatural”, sendo a própria natureza expressão de algo que a transcende. A contemplação do céu suscita no homem uma expe-

7. Devido à ausência de uma reflexão teológica sobre as religiões africanas no Brasil, com exceção de algumas publicações de cunho pastoral, baseamo-nos, em parte, também neste capítulo, em autores africanos. Reconhecendo a limitação que isto implica, dada a fidelidade da religião nagô brasileira às suas raízes africanas, ainda que aqui inevitavelmente reinterpretada, julgamos válidas as reflexões deste capítulo.

8. V. Mulago (I), p. 116.

riência religiosa que, diante do infinito, revela-lhe sua própria insignificância e situação no cosmos.

Uma vez que pela sua simples existência o céu mostra algo da transcendência, do poder, da eternidade e do infinito do divino, o nagô deu ao Ser Supremo o nome de “Olorum”, senhor do céu. Olorum contudo não se identifica com o céu, mas é chamado Senhor, Pai, Criador de todo o universo, portanto também do céu. De fato, o africano acredita num Deus soberano e criador que, tendo vida e força em si mesmo, faz existir todos os seres.⁹ Ele é compreendido como o “Preexistente”, o “Existente Eterno”, cujas características essenciais são sua transcendência e infinitude. Ele é o “necessariamente Existente”, o “totalmente Outro” em relação a todos os outros seres.¹⁰

Este Deus todo-poderoso, transcendente e infinito, manifesta-se ao homem sobretudo através da linguagem cotidiana da natureza, interpretada pelas tradições religiosas. A frequência dos raios e das tempestades, a violência dos elementos desencadeados, tão característica da região dos yorubá e da floresta tropical, fazem o homem experimentar algo da força criadora de Deus. Ao mesmo tempo, o fogo, a chuva e os rios, tão indispensáveis à sua sobrevivência, revelam-lhe que Deus é a fonte de toda vida e salvação.

Esta força divina, que tudo impulsiona e vivifica, recebe as mais variadas denominações. Trata-se sempre de uma força misteriosa que se pode perceber, experimentar e descrever pelos seus efeitos.

Na fertilidade da terra sente continuamente o africano a gratuidade da vida e o milagre do renascimento; para que isto se realize, fazem-se necessários a água da chuva, o orvalho da noite e as enchentes dos rios. Os numerosos ritos e festas agrícolas, especialmente no tempo da semeadura e da colheita, as diversas “divindades” da água são um testemunho eloquente de sua fé; no fundo reconhece que

9. P. Tchouanga, op. cit., p. 91.

10. A. Kagame, *La philosophie bantu comparée*, Paris, 1976, p. 151, citado e comentado por N. Ossama, op. cit., pp. 188-191. Apesar da variedade de atitudes e manifestações secundárias entre os bantus e os sudaneses, há um grande número de pontos comuns, quase idênticos quanto ao essencial, especialmente no que diz respeito à concepção de Deus. Isto permite-nos estender este conceito de Deus também à população yorubá.

a vida não está sob seu controle, mas é dádiva de um Poder que o ultrapassa.

Sob os símbolos do vento e da tempestade, da água da fonte e dos frutos do campo, ele procura na verdade, em primeiro lugar, vida e salvação imediatas, terrestres; mas, ao procurá-las, se dirige a Alguém que as supera. Seus ritos e orações são expressão disso. A origem e a ordem do cosmos são obra de um Ser Supremo, e o africano tem a convicção de que nada é, nem pode fazer coisa alguma, sem sua ajuda e bênção.¹¹

Entretanto, este Deus criador, situado acima das divindades e dos espíritos da natureza, encontra-se muito afastado da vida diária dos homens; sua transcendência soberana e infinita paira muito acima do mundo humano com suas vicissitudes. Justo e imparcial, não pode ser manipulado, nem precisa do sacrifício para aumentar ou conservar sua força vital, visto que é a fonte e a origem de toda a vida e de todos os seres. Suas qualidades supremas são poder e sabedoria, justiça e bondade. O nagô compreende o Ser Supremo sobretudo como "autoridade", "fecundidade", "generosidade", "vida" e "força" absolutas,¹² sendo sua manifestação máxima a própria criação, como já afirmamos.

Já vimos no capítulo anterior como diversos mitos africanos falam de uma "idade de ouro", em que Deus vivia no meio dos homens, ocorrendo o afastamento devido a uma falta humana.¹³ Esses mitos nos mostram que o nagô percebe obscuramente, não ao nível da conceitualização racional, mas ao nível existencial e simbólico, ser o homem o culpado desta situação.

Embora a fonte última de todas as bênçãos seja o Ser Supremo, passam, no entanto, todos os seus dons por intermediários, estabelecidos por vontade divina. Fica, porém, de pé a primazia do Ser Supremo nesta corrente permanente de vivificação e fecundação, de desenvolvimento e cresci-

11. E. J. Penoukou, "Eschatologie en terre africaine" in *Lumière et Vie* 159 (1982), pp. 75-88.

12. B. Adoukonou, *Jalons pour une théologie africaine — Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen*, Paris, 1980, vol. II, p. 204.

13. Ver pp. 27-32ss. e nota 20 do capítulo I.

mento em direção à plenitude. Como a criança depende do pai, numa espécie de procriação contínua, e o adulto, de seu ancestral, ligados pela mesma corrente vital, toda a criação depende de Deus, como a fonte da vida e do ser.¹⁴ Daí se entende por que nos momentos decisivos da vida ou em épocas de crise, de calamidades, da seca e da doença, quando todas as invocações aos orixás e ancestrais falharam, recorre-se a Olorum como último recurso. As divindades intermediárias dispõem de poder apenas sobre as forças mais concretas e visíveis, necessárias para satisfazer as necessidades imediatas e resolver os problemas diários, para reproduzir e prolongar a vida em épocas normais.

Também o fato de oferecer sacrifícios apenas aos orixás, e não ao Deus supremo, liga-se profundamente à cosmovisão africana, com sua dinâmica e interdependência de forças. As divindades, para conservar sua força, têm necessidade de receber os sacrifícios e as oferendas, a fim de que, por sua vez, possam comunicar força vital a seus "filhos" e devotos. Olorum não necessita de reforçar seu axé, pois ele é a fonte da vida e o autor da criação. Também não precisa ser aplacado com sacrifícios nem subornado com dons e oferendas como os orixás que, à semelhança dos homens, podem ser influenciados e manipulados por meio de ritos e ofertas. Deus é a "Totalidade do Ser" e a "Plenitude de Existência Eterna".¹⁵

O Credo da fé africana pode ser assim resumido:

"Creio em Deus.

Totalidade do Ser e Plenitude de Existência Eterna, criador e origem de tudo o que existe, tem existido e existirá;

O totalmente Outro em relação ao mundo e aos seres do mundo, sua obra;

Pai muito bom, todo-poderoso e onisciente, que nos dá continuamente a vida pelos seus intermediários, os ancestrais e os orixás;

14. F. M. Lufuluabo, op. cit., pp. 126ss.

15. Um teólogo africano, ao analisar documentos e tradições africanas como reveladores da experiência de Deus, apresenta a relação Deus-homem como a do Preexistente com aquele que veio depois, como experiência de um abismo incriado e inesgotável, de uma distância intransponível para o homem. O. Bimwenyi-kweshi, *Alle Dinge erzählen von Gott — Grundlegung afrikanischer Theologie*, Friburgo, 1982, pp. 113-151.

Que quer para nós uma vida de paz e harmonia com toda sua criação: os homens, os animais e as coisas.

Creio que a vida do homem que morre não desaparece, mas que o homem muda a forma de existência".¹⁶

É esta fé profunda que leva o nagô a procurar a vontade de Deus a seu respeito.

II. A REVELAÇÃO DA PALAVRA E DO DESTINO: O ORÁCULO

Dentro da compreensão espiritual do mundo africano, não apenas a natureza, mas também os acontecimentos são considerados portadores de mensagem divina. Praticamente todas as situações da vida são suscetíveis de uma interpretação mística ou simbólica. Ocorre aqui algo semelhante aos fenômenos da natureza, como epifanias do Transcendente.

A revelação e interpretação dessa mensagem é obtida por meio de Ifá, o sistema de oráculo da religião yorubá. Ifá, segundo a maioria dos etnólogos, é a divindade da adivinhação e da sabedoria, o intermediário entre os homens e os orixás, os ancestrais e o Ser Supremo. Segundo os próprios sacerdotes de Ifá, "pais do segredo", Ifá é o mensageiro do Ser Supremo; não é um orixá, mas faz parte da classe dos organizadores do mundo, situando-se, segundo uns, entre os orixás e os homens, segundo outros, acima dos orixás. Enquanto estes se assemelham aos homens, que brigam e se amam, podendo ser violentos, cruéis e destruidores, Ifá é de uma bondade sobre-humana, "totalmente diferente". Ele favorece a vida e seu crescimento, revela todos os segredos, explica tudo; é o grande benfeitor, o conselheiro sábio e prudente dos homens e dos orixás; é luz, visto que ilumina e informa os homens a respeito do destino e do futuro.¹⁷

16. N. Ossama, op. cit., pp. 192s.

17. W. F. Bonin, op. cit., pp. 49-55; B. Adoukonou, (II), pp. 141-146. Segundo os mitos, os próprios orixás consultam Ifá, para saber o que lhes reserva o destino. J. Elbein dos Santos, (I), pp. 61ss.; 166ss.; P. Verger (IV), p. 126. Ifá tem 16 olhos, correspondentes às portas do futuro; por isso esse número é tão importante no processo divinatório. O. G. Cacciatore, *Dicionário de cultos afro-brasileiros*, Rio de Janeiro, 1977, p. 146.

A consulta ao oráculo pode tomar diversas formas.¹⁸ Ifá, revelador do destino, tem a missão de iluminar e informar o homem neste campo de forças que é o mundo. No âmbito da cosmovisão yorubá, a "palavra do oráculo" não é fortuita, como a técnica de consulta talvez poderá sugerir. Ela é a chave do enigma, a explicação do que perturba o consultante, a resposta à sua angústia. O papel do sacerdote de Ifá consiste em interpretar o oráculo e aplicá-lo à vida de seu cliente. O babalaô é, entre outras coisas, um "psicólogo" religioso que ajuda o consultante a entender a voz do Ser Supremo e a reencontrar o caminho da vida.¹⁹

➤ Ifá é venerado como o responsável pelo destino, tanto das divindades como dos homens. Ele não só está presente quando, no início da vida de alguém, determina-se o seu destino, como também é capaz de intervir ativamente no decorrer da existência dessa pessoa. Não se pode dar nenhum passo importante, nem deixar passar um dia sem dialogar com Ifá, sem pedir o seu conselho e orientação. Compreendendo todas as línguas da terra é, por isto mesmo, o "meio de comunicação" adequado para cada ambiente, seja de natureza terrestre ou divina.²⁰ Possuindo os ensinamentos universais yorubá, sejam teológicos ou cosmológicos, os mitos dos ancestrais e dos orixás, é capaz de responder às necessidades e angústias dos homens, de fazê-los compreender os enigmas e as incertezas de sua existência e levar assim uma vida tranqüila.²¹

Ifá pode, pois, ser compreendido como o veículo da vontade divina, revelador seguro e imparcial, sinal da solicitude de Deus para com sua criatura, mensageiro da divindade, do incognoscível, acumulando todos os atributos na

18. R. Bastide oferece uma descrição detalhada das diversas formas do oráculo, como também das formas simplificadas do jogo dos búzios que a adivinhação, em grande parte, assumiu no Brasil. Mostra ainda o autor que as funções do babalaô, em sua forma simplificada, foram progressivamente absorvidas pelos babalorixás, os "pais-de-santo", e as razões da extinção da classe dos primeiros. Ver deste autor: *O candomblé da Bahia*, pp. 114-126. Ver também R. Bastide e P. Verger, "Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador (Bahia)" in C. E. Marcondes de Moura, (coord. e trad.) *Oloorisá — Escritos sobre a religião dos orixás*, São Paulo, 1981, pp. 57-85.

19. B. Adoukonou (II), pp. 140-146.

20. W. F. Bonin, op. cit., pp. 49ss.

21. J. Elbein dos Santos (I), p. 166.

ordem do conhecimento, do amor e da vida, sem que possa ser "definido" com exatidão. A descoberta dessa vontade divina é o fruto de uma busca ativa, que mobiliza as energias do indivíduo e do grupo social pelos caminhos de seu inconsciente e de sua origem primeira, conforme a expressão: quem consulta Ifá, consulta seus rins, sede de seus projetos.

Numa cosmovisão que exclui o acaso ou a coincidência fortuita, Ifá é a hermenêutica ancestral da vida a ser conservada e aumentada. É o exorcismo previsto contra as angústias do desejo, da vontade de poder e da criatividade, das "destruições" que são a condição da criação de uma nova ordem.²² No entanto, se quisermos compreender melhor o significado do mito de Ifá, devemos ter presente um outro personagem da religião yorubá e dela inseparável, a saber, Exu.²³

Segundo o mito, Exu, o mais jovem dos orixás, nada possuindo, devia viver à custa dos seus irmãos. Ele é a projeção, no espaço sagrado, da situação do irmão menor no âmbito da família africana, na qual reina o princípio da senioridade. O menor, não participando da herança, nada possui. Em contrapartida, é muito inteligente e temido por todos, já que, encarregado de transmitir as mensagens a todos os destinatários possíveis, acaba sabendo de tudo, podendo assim tirar proveito de todas as situações.²⁴

A partir daí, torna-se patente a função mítica de Exu, a justificar intelectualmente a contradição social da sociedade tradicional, criada por essa posição do irmão menor

22. Dentro da sociedade tradicional africana, onde a iniciação é considerada como um dos fatos sociais mais marcantes, a iniciação a Ifá, nas suas três etapas, constitui um tipo intermediário entre a iniciação à história do clã e a consagração ao orixá, que pode ir até a crise de possessão. Na primeira etapa, a criança é apresentada à comunidade familiar e consulta-se o oráculo para conhecer o ancestral que a envia ao seio da família. A segunda iniciação consiste em "adorar Ifá", isto é, conformar, por meio de um ato religioso público, a sua vontade à do Ser Supremo, do qual Ifá é o mensageiro. Na terceira e última etapa, a do adulto, o homem recebe a revelação da totalidade do seu destino. B. Adoukonou, (II), pp. 141-151.

23. Ver pp. 38ss.

24. H. Aguessy, in *RASVC*, pp. 38s.

em relação aos seus irmãos. A ordem estabelecida é aparentemente contrária a seus interesses; recebendo permissão de seu pai para colocá-la continuamente em questão, introduz no interior do sistema dos orixás uma margem importante de imprevisibilidade e de jogo.²⁵

Exu exprime o dinamismo da transformação,²⁶ é assim o teatro simbólico das lutas interiores e exteriores do homem, manifestadas no decorrer da sua evolução e na conquista de sua personalidade.²⁷ Sendo assim, pode ser compreendido como o mito da insatisfação radical do homem, que se projeta sempre para além do já adquirido e da ordem. Ele é o mito da revolução permanente que se encontra na raiz da história.

O esquema de um panteão ordenado e inalterado esconde a realidade da mudança imprevisível; Exu simboliza o provisório e instável desta hierarquia, contestando e confundindo a sua ordem, a fim de se impor a cada um dos seus irmãos. Ele não entra no jogo como um guarda fiel; ao contrário, conhecendo-o melhor que qualquer um, não cessa de perturbá-lo, mantendo-se deliberadamente fora dele; com Exu, a sociedade permanece aberta à história, conjurando o mito da repetição das mesmas seqüências.²⁸

No quadro da antropologia e da "teologia" yorubá, Exu pode ser compreendido como o próprio processo de auto-identificação do homem, enquanto Ifá corresponde à conformidade do homem com a vontade de um Outro. A consciência, entendida como vontade de ultrapassar o projeto antigo, é obscuramente percebida como perigosa; sua expressão é Exu, simbolicamente projetada no espaço reli-

25. Em todos os sacrifícios e libações oferecidos aos orixás e a Ifá, Exu é sempre servido em primeiro lugar. Ele tem a preeminência em tudo. Se Exu não é servido primeiro, o sacrifício permanece anônimo, portanto, nulo. B. Adoukonou (II), p. 161.

26. Ele é um princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sendo que sem ele todos os elementos do sistema ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria. Sua função de elemento dinâmico o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar. Ele deve resolver tudo o que possa aparecer, e isto faz parte de seu trabalho e de suas obrigações. J. Elbein dos Santos, (I), pp. 130-134.

27. B. Adoukonou (II), pp. 161s.

28. H. Aguessy, *Essai sur le mythe du Lêgba*, Paris, 1973, citado por B. Adoukonou (II), p. 162.

gioso. Ambos são mitos que correspondem às necessidades do corpo social e do indivíduo: necessidade de ordem, mas também de progresso, ligado a uma desordem necessária. Ifá e Exu são inseparáveis como dois modos de articulação da vida pessoal, clânica e nacional. O fato de cada indivíduo ter o seu Ifá e o seu Exu não é um acaso. Exu se torna o símbolo da energia vital que a palavra ordenadora de Ifá não consegue conter.

Podemos então concluir que Ifá pode ser compreendido como a expressão da vontade total de Deus, um sistema de sinais, através dos quais a vontade do Ser Supremo se manifesta neste mundo. Este sistema jamais se fechará: graças a Exu, que o confunde e coloca perpetuamente em questão. Se é possível dizer que Ifá é a totalidade dos sinais revelados do Ser Supremo, Exu é a sua abertura ou, ainda, a sua contestação.²⁹

É esta função de Exu que nos faz compreender melhor a reinterpretação que sofreu este personagem no Brasil, seu papel na luta dos negros contra os males do regime escravocrata e opressor.

III. A LUTA CONTRA O MAL NUM CONTEXTO DE INJUSTIÇA E EXPLORAÇÃO

Desde a época colonial até nossos dias, o negro vem recebendo um tratamento injusto e desigual; se a miséria, a injustiça, a situação de alienação e exploração do homem latino-americano configuram uma situação de "violência institucionalizada",³⁰ quem mais padece os efeitos desta opressão são os negros. Como reagem eles a tais ameaças contra suas vidas?

Todo e qualquer acontecimento tem, para o africano, um determinado sentido e uma causa precisa. Se alguém adoece ou morre, deve ser outra pessoa, viva ou já falecida, ou mesmo um espírito malévolos, a autora destas misérias.

29. B. Adoukonou (II), pp. 141-133.

30. A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II, Conclusões da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, Medellín, 1968, Documento da Paz, n. 16.

Pois eles consideram o homem capaz de causar danos a outros, servindo-se de sua própria força ou de certas forças do universo.

De maneira semelhante, também os males da sociedade injusta e opressora não são compreendidos em suas causas sociais e estruturais, mas sim no nível interpessoal, procurando-se, conseqüentemente, uma libertação também neste nível. Todo infortúnio e sofrimento, desemprego, conflitos no trabalho, doenças físicas ou psíquicas, tensões no relacionamento sexual-familiar são sempre considerados de cunho interpessoal e provocados por um terceiro. Este deve ser identificado, para que um processo de luta e de libertação possa ser desencadeado; enquanto sua causa permanece desconhecida, aparece o mal mais tenebroso e terrível.

Na África a comunidade clânica e tribal oferecia ao homem meios de combate ao mal, meios de "salvação"; em terra estrangeira desempenham esta função as comunidades do terreiro, com seus meios próprios. Aqui entra em ação o trabalho do babalaô, sacerdote de Ifá, como dos "pais" e "mães-de-santo",³¹ com suas técnicas de adivinhação e ritos conjuratórios.

Uma vez que o autor do mal foi identificado pelo oráculo, por meio de habilidades técnicas e psicológicas, bem como da sua fé no "poder e na ciência sagrada", começa o "trabalho" de combate ao malefício, através dos ritos e da atividade mágico-religiosa. Já que todo sofrimento e injustiça são compreendidos como uma diminuição da força vital, faz-se necessário oferecer o sacrifício, a fim de revitalizar o sistema de troca entre os dois mundos. Revigorados pelas oferendas, os orixás podem então conceder o axé sob a forma de saúde, bem-estar, fertilidade, sucesso no trabalho, nos relacionamentos e toda sorte de bênçãos. Culto por excelência da religião nagô, o sacrifício tem, assim, entre outras, a finalidade de enfraquecer as forças do mal.³²

Além do sacrifício propriamente dito, ocupa a atividade mágico-religiosa um lugar importante na vida cotidiana dos adeptos do candomblé em sua luta contra o mal. Ela

31. R. Bastide (II), pp. 114-126. Ver também acima, nota 18.

32. B. Adoukonou (II), pp. 165-171.

surge dos sentimentos de impotência e de insegurança frente a situações que ameaçam a vida, notadamente perigos físicos ou sociais. Vimos mais atrás³³ que a magia é inseparável da estrutura religiosa africana, intimamente ligada à sua cosmovisão, ao sistema dinâmico de forças que mutuamente se influenciam e equilibram.

Assim, se alguém se julga perseguido ou vítima do emprego imoral da força vital, recorrerá também, por sua vez, a meios mágicos para se defender. O conflito é "resolvido" quando a pessoa percebe sinais que indicam ou confirmam a transferência do seu mal a outrem. O outro, ao se ver ou imaginar atacado, lança então seu contra-ataque, empregando meios mais fortes para se libertar, o que leva à novo ataque por parte do inimigo. Ataque e defesa, temor e vingança, segurança e receio são o jogo permanente do ambiente e da atividade mágica.³⁴ É nesta dinâmica que entra, de maneira especial, a ação de Exu.

Vimos no capítulo anterior ser Exu o princípio dinâmico da existência; é ele que transporta o axé, realizando a intercomunicação entre os diferentes níveis do universo, tanto através dos caminhos horizontais, isto é, dos homens e dos deuses entre si, como também dos caminhos verticais, promovendo o contato entre os homens e o mundo divino. Sendo o sacrifício o meio por excelência de comunicação com o mundo do além, é ainda Exu que transporta o axé às divindades, mantendo assim a harmonia do cosmos e a integridade de cada indivíduo.³⁵

Enquanto na sociedade tradicional africana, Exu era a projeção, no espaço sagrado, do irmão menor, no exílio, modificada a situação social, operou-se também uma reinterpretação deste orixá. Sendo que ele representa o processo de identificação do homem consigo mesmo, a encar-

33. Ver pp. 52-56; V. Mulago (I), p. 118; o africano acredita que entre todas as criaturas existe uma profunda interação, não se podendo conceber seres totalmente independentes uns dos outros, mas todos eles, vivos e defuntos, estão abertos à influência dos demais. Esta consciência de que sua vida está rodeada do mistério, da relação invisível e da influência eficaz dos outros, provoca toda a atividade mágica, todos os mecanismos de ataque e defesa para restaurar a harmonia de sua vida e de seu mundo. R. R. Altuna, op. cit., pp. 17-26.

34. L. M. Salvia-Trindade, op. cit., pp. 10-45.

35. J. Elbein dos Santos (I), pp. 130-181.

nação da vontade própria, é ele então identificado com a situação do escravo e oprimido. Não sendo propriamente um orixá, mas um "servo" dos mesmos, Exu é o espírito protetor mais próximo dos negros exilados; estes confiam-lhe seus segredos mais íntimos e fazem-lhe promessas e pedidos, na certeza de ser atendidos. De acordo com sua função mítica, também aqui rompe ele os modelos conformistas do universo social, introduzindo a desordem e a possibilidade de mudança e concedendo aos explorados e oprimidos a chance de autodeterminação.

No contexto de uma sociedade escravocrata e, posteriormente, discriminatória e opressora, volta-se ele contra os males desta situação concreta. Sua ação, devido a seu caráter ambíguo, segue critérios abertos, correspondentes às necessidades de cada indivíduo.³⁶ Ele se revela o mais "humano" dos orixás, nem completamente bom, nem completamente mau. Trabalha tanto para o bem como para o mal, fiel mensageiro daqueles que lhe apresentam suas ofertas.³⁷

Vimos que a magia africana é sempre uma arte delicada e perigosa, mas moralmente neutra; será boa ou má conforme o uso que dela se fizer.³⁸ Como o benefício de um acarreta o prejuízo do outro, implica a magia de Exu tanto o emprego da "magia branca" como da "magia negra",³⁹ sendo assim inseparáveis.

Assim se torna claro também porque, no Brasil, além das dificuldades de preparação de sacerdotes de Ifá, apontada pelos etnólogos, há uma razão mais profunda do abandono progressivo do oráculo de Ifá pelo sistema mais simples de Exu. Sendo que Ifá representa, no país africano, a hermenêutica ancestral, a ordem e os modelos ancestrais a ser conservados, no exílio, a "ordem institucionalizada"

36. L. M. Salvia-Trindade, op. cit., pp. 49-91. "Exu faz o mal para fazer o bem. Se ele te arruma um emprego para sustentar tua família, vai prejudicar teu colega, que ficou sem o emprego. Se o indivíduo fica 12 horas no trabalho, Exu prejudica o patrão que está prejudicando esta pessoa". Id., ib., p. 154.

37. P. Verger (II), p. 109.

38. V. Mulago (I), p. 118.

39. Já mencionamos, no primeiro capítulo, o conteúdo ideológico desta expressão "magia branca — magia negra". A expressão aqui é usada neste sentido comum, a saber, magia branca significa fazer o bem e magia negra fazer o mal.

se revela como um "sistema de morte" para o negro, com o qual é impossível identificar-se. Sendo assim, a identificação com Exu como aquele que rompe os modelos conformistas e introduz a possibilidade de mudança, significa uma busca de libertação e salvação. Isto se realiza, procurando-o tanto na sua função de intérprete do oráculo, como na sua ação mágico-ritual.

No entanto, a salvação obtida através desta "práxis" é apenas passageira e/ou aparente. Solicitando a Exu a execução de atos moralmente condenados, ou atribuindo-lhe sentimentos hostis em relação a outrem, transfere-se a ele o sentimento de culpa e a responsabilidade moral destes atos. Estabelecem-se verdadeiras relações de dependência, de "contrato" mútuo, e o protegido conta, em todas as circunstâncias, com seu "compadre". Em contrapartida, esses laços de devotamento e ajuda tornam-se uma dependência pesada, uma verdadeira escravidão. O "devoto" nunca mais poderá deixar de cumprir suas "obrigações". Os orixás não perdoam o "fiel" que os abandona. Qualquer infortúnio ou desgraça que porventura venha a sofrer, será então interpretado como vingança ou perseguição dos orixás, particularmente de Exu.⁴⁰

Além disso, esta superação do mal que ignora suas causas de natureza intra-histórica e se realiza exclusivamente no âmbito do simbólico por meio de ritos mágico-religiosos, mesmo propiciando segurança e sensação de paz, revela-se precária e instável, exigindo a prática contínua de atos mágicos, cuja omissão pode causar uma desintegração emocional.⁴¹

Daí ser compreensível que o nagô busque a salvação ou libertação do mal também em locais, que o defendam das adversidades.

IV. LOCAIS SALVÍFICOS

Já vimos que uma das características da experiência de Deus no mundo africano é a de sua transcendência. Por outro lado, cada elemento espiritual do sistema religioso

40. R. Bastide (II), pp. 170-198.

41. Id. (V), p. 170.

nagô tem sua localização material. O universo é visto como um conjunto de símbolos, que remetem a uma outra realidade que transcende sua própria realidade física; imagem, nome, sombra, traço, coisas semelhantes são símbolos da pessoa ou dos seres, que não só remetem ao significado, mas também realizam uma certa continuidade com os mesmos.⁴²

Deste modo as realidades do mal e da morte encarnam-se na experiência de um mundo não-salvo, no contato com a natureza desconhecida e adversa. Forças hostis o rodeiam e ameaçam sua vida, levando-o a buscar um *lugar* que o preserve destes perigos e criando para si um "mundo salvo".

A determinação deste lugar não é arbitrária, mas geralmente revelada através de uma hierofania ou indicada por um sinal; uma fonte, uma árvore especial ou uma pedra, carregadas de significação religiosa. Acredita-se que os orixás, principalmente Xangô, revelam-se através de meteoritos. Será de preferência esta pedra que, devidamente preparada e "consagrada" como símbolo e lugar da presença do orixá, receberá o culto, principalmente o sangue dos sacrifícios. Muitas vezes são também os caçadores e os guerreiros que, guiados por "Oxóssi" e "Ogum", descobrem lugares apropriados para a criação de novas povoações. Estabelecido o lugar sagrado, erige-se o santuário da divindade, ao redor do qual se constrói a povoação ou a cidade.

Devemos observar aqui o profundo significado salvífico deste simbolismo do "centro". O santuário e, por extensão, todo o povoado ao redor dele, representa o centro do mundo, em torno do qual se encontra a terra habitada e cultivada. O "mundo verdadeiro", o "mundo salvo", sempre está no meio, pois nele se realiza a comunicação entre os três níveis da existência: o mundo dos homens, dos deuses e dos mortos. É aqui, onde a divindade se revelou e onde se encontram os símbolos que permitem o contato mais estreito com o mundo divino, que o homem se sente "salvo". O pequeno santuário, local da primeira manifestação do orixá, é uma repetição da cosmogonia, onde é superada a distância entre o céu e a terra. Nele se invocam

42. H. Gravrand, op. cit., pp. 88-100.

e se tornam presentes as forças divinas, as únicas que podem salvar o homem do nada e da morte.⁴³

É no lugar sagrado que o homem consegue participar da verdadeira vida: vida em comunhão com seus semelhantes, ancestrais e orixás. O homem religioso da Nigéria e do Daomé dirige-se, especialmente em peregrinações anuais, a seus lugares santos, onde pode chegar mais perto do coração do mundo. A festa anual de cada orixá em seu santuário é uma oportunidade periódica de voltar ao princípio do cosmos, ao momento puro da criação, a fim de renovar aí as próprias forças da vida.⁴⁴ A saudade do africano que se encontra longe de sua terra é no íntimo a saudade da salvação: o anseio de encontrar ou reencontrar um mundo salvo, uma força superior e um ambiente que o acolha e proteja.

O santuário do orixá é assim uma espécie de segundo lar. Mesmo hoje, no Brasil, muitos "filhos" e "filhas-de-santo", às vezes morando em cidades distantes, fazem sua peregrinação anual ao "terreiro" (=santuário) onde foram iniciados, na certeza de poder experimentar uma manifestação especial do orixá e de assim entrar em contato mais íntimo com ele. O devoto peregrina ao terreiro onde está a pedra (altar do orixá pessoal), que recebeu o sangue dos sacrifícios e o axé das ervas durante os ritos de iniciação, símbolo da presença do orixá e da ligação com seu "filho" e iniciado. Da peregrinação ao santuário (terreiro) espera-se saúde, descendência, proteção contra os inimi-

43. M. Eliade (II), pp. 27-56; (VI), pp. 13-39; B. Adoukonou (II), pp. 11-115; ver também P. Verger (IV), p. 253, mostrando como Ifé, cidade sagrada, de berço da civilização yorubá se torna o "centro" do mundo. Essa experiência de Deus num lugar determinado, que então se torna um lugar "salvo", é uma experiência religiosa fundamental, encontrada também, muitas vezes, no Antigo Testamento. Além da hierofania no sonho de Jacó, com a escada para o céu, seguida pela unção da pedra (Gn 28,12-19), e a revelação da glória de Javé num determinado local (Ex 3,18-23), muitos "lugares" são marcados pela presença especial de Deus, como por exemplo o monte Sinai, o Sião, Jerusalém, a arca da Aliança, o Templo, a experiência de Abraão junto ao Carvalho de Moré.

44. Na Nigéria, cada tribo, cada localidade maior tem a sua "divindade principal" (divindade secundária, bem-entendido, em relação ao Ser Supremo), com seu santuário próprio. Dentro deste santuário, as divindades das outras tribos e localidades ocupam um lugar subordinado, secundário, e apenas a divindade principal é cultuada com festas anuais.

gos, riqueza e sucesso nos negócios, purificação das faltas e benevolência das divindades, ou seja, a salvação.⁴⁵

No Brasil de hoje são a doença, o individualismo, a discriminação, o isolamento, a pobreza, os males que ameaçam a vida dos adeptos do candomblé. Os terreiros aparecem assim como verdadeiros "locais de salvação", transportados da África para cá. A semelhança do templo de Jerusalém com seu "pátio dos gentios", "santo" (judeus) e "santo dos santos" (sumo sacerdote), também o terreiro do candomblé tem seu "barracão", lugar de certa forma profano, destinado ao público em dias de festa, e os lugares sagrados, onde só aos "iniciados" é permitida a entrada. Entre estes destaca-se o "peji", onde se encontram os "assentos" de cada orixá com as pedras-altares, a água e outros elementos rituais que, de tempos em tempos, devem ser renovados. Aí só aos iniciados e ritualmente "puros" é permitida a entrada, sendo que a "mãe-de-santo" dele se aproxima descalça em sinal de respeito. Quem se aproxima dos lugares sagrados em estado "impuro", deve contar com sanções das divindades. A entrada de estranhos é considerada sinal de grande deferência.

Encontramos aqui uma experiência religiosa fundamental, ou melhor, duas: de um lado, a presença da divindade, experimentada nestes lugares; de outro, a distância infinita entre Deus e o homem, exigindo dele respeito e "pureza".⁴⁶

45. Este fenômeno da peregrinação anual aos lugares sagrados encontra-se também muito difundido na religiosidade popular brasileira. De igual modo acredita-se aqui que nesses santuários, às vezes sincréticos, o divino se manifesta e salva de uma maneira especial. Se o povo faz longas peregrinações e submete-se a pesados sacrifícios para aproximar-se do santuário, então temos aqui também a experiência religiosa de que em tal lugar o mundo divino está mais próximo. A necessidade manifestada pelo povo de tocar nos objetos sagrados, no andor do santo durante a procissão, de beijar a fita de Nossa Senhora, é, em seu sentido mais profundo uma busca de salvação; acredita-se que o divino está presente nesses objetos de modo especial. De maneira semelhante o africano não é fetichista, no sentido de adorar certos objetos ou imagens, amuletos ou talismãs. Acredita, isto sim, serem estes objetos a expressão de forças sagradas que os ultrapassam. *RIB*, pp. 102s.

46. De maneira semelhante, Moisés teve de tirar as sandálias diante da sarça ardente (Ex 3,5), sinal da presença especial de Deus, que fez a terra ser uma "terra santa". Isaias teve a experiência terrificante da santidade de Deus no templo e a sensação de estar perdido por causa de sua impureza (Is 6,1-7). Assim o experimentou,

O lugar sagrado transmite algo do temor santo, consequência da presença do "Deus terrível" ou dos "seres divinos", possibilitando, ao mesmo tempo, o contato salvífico com a realidade divina. Este respeito manifesta-se também nos diversos ritos de purificação, aos quais as "filhas-de-santo" se submetem antes de entrar no terreiro: tomar um banho de folhas ou na fonte sagrada, trocar a roupa "profana" pela veste "sagrada", a fim de que toda impureza permaneça fora do recinto santo.⁴⁷

É, portanto, no terreiro que se estabelece a comunicação com o mundo divino. O símbolo mais eloqüente de "salvação", dentro da construção simbólica do "espaço salvo", é o "poste central" da sala de dança. Durante as cerimônias, quando ali dançam os orixás, "incorporados nas suas filhas, o salão torna-se a própria imagem do mundo. O solo é a terra, o teto é o céu; entre as divindades deste e daquela, os orixás imitam, com sua mímica, a vida dos elementos da natureza: a tempestade que se desencadeia (Iansã), o ziguezaguear do relâmpago (Xangô), o murmúrio dos regatos (Oxum), as vagas do Oceano (Iemanjá), e também as ações dos homens que vivem no mundo — caçadores (Oxóssi), ferreiros (Ogum), ou a passagem das doenças epidêmicas (Omolu). O salão de dança é, então, o microcosmo, ou ainda, o mundo reconstituído em sua realidade mística, que é a sua verdadeira realidade. E este mundo não se destrói, porque está sendo perpetuamente recriado por uma união sexual que nunca cessa, simbolizada pelo poste central".⁴⁸

→ O "templo" (barracão) simboliza, portanto, algo mais do que um pedaço da África transportado para o Brasil, por nele terem sido enterrados os símbolos dos orixás. Copiando a união do céu e da terra auxilia o mundo criado a perdurar, encerrando nas duas cuias o desdobramento

de maneira semelhante, o patriarca Jacó: "Este lugar é terrível: não é nada menos que uma casa de Deus e a porta do céu" (Gn 28,17).

47. Em todas as culturas existe uma consciência de falta e de "impureza" que pode tomar diferentes formas, com maior ou menor grau de interiorização. É freqüente a objetivação material do pecado, como quase um efeito do contágio com um poder maligno, presente em determinadas pessoas, coisas ou atos. Daí a necessidade de purificação por meio de banhos rituais ou a expulsão do mal por meios mágicos. A. B. Bentué, "El pecado en religiones no semíticas" in *Teología y Vida* 24 (1983), pp. 15-31.

48. R. Bastide (II), p. 84; ver ainda, B. Adoukonou (II), p. 188.

harmonioso das forças da natureza, juntamente com a estrutura e as funções da sociedade. Isto se torna mais claro ao considerarmos que, na mitologia e no simbolismo africano, as duas cuias de uma cabaça representam o grande todo, a união das divindades da terra e do céu, deste mundo e do além, o àiyé e o òrum.⁴⁹

O salão de dança do terreiro é, pois, durante as horas de festa, o "lugar de salvação" por excelência. É a recriação simbólica de um mundo harmonioso e salvo, que abole o distanciamento entre o céu e a terra, unindo-os num matrimônio hierogâmico. Os "seres divinos", pelo espaço de algumas horas, misturam-se com os homens, abolindo a separação entre este mundo e o além; formam, de um modo simbólico e juntamente com os elementos da natureza, a grande cabaça, a união do céu e da terra com seu jogo dinâmico e harmonioso de forças.

→ O terreiro é, portanto, o lugar onde o africano conseguiu, em meio a um ambiente de hostilidade, perseguição e desprezo, resguardar sua identidade, conservar cultura, salvar sua religião. Foi através da instituição do terreiro que ele conseguiu manter seu rico patrimônio cultural, transmitir as tradições religiosas de geração em geração e preservá-las do esquecimento e da "morte".⁵⁰

V. BUSCA DE VIDA, SAÚDE E PARTICIPAÇÃO

Se perguntarmos a um fiel do candomblé o que procura no terreiro, sua resposta com grande probabilidade será esta: vida, saúde, felicidade.

Na África essa vida é encontrada no seio da comunidade familiar e clânica, reunindo a todos numa mesma corrente de sangue e força vital, desde o ancestral fundador até o último dos descendentes, vivos ou ainda por nascer. Segundo numerosos mitos, o primeiro ancestral recebeu sua vida diretamente de Deus. Sendo assim, estar em ligação

49. J. Elbein dos Santos (I), p. 58.

50. Algo parecido com este processo e este "local" encontramos na instituição da Sinagoga durante o exílio babilônico dos judeus, a qual se revelou tão frutífera que o povo não apenas conservou e purificou sua fé em Javé, mas até muitas das tradições do Antigo Testamento receberam, neste período, sua última e definitiva redação.

com ele através do mesmo axé significa, de certa maneira, estar em ligação com Deus. Crer-se incorporado nesta vida não é apenas um ato de fé num Deus criador, mas simultaneamente acreditar não poder subsistir fora desta corrente vital, que tem sua fonte em Deus.

Para um africano, um dos maiores desastres é estar só, reduzido a uma existência solitária, sem a proteção e o amparo da comunidade. Porque viver é existir no seio de uma comunidade, participar da vida sagrada, herança dos antepassados, e prolongar-se nos descendentes. Essa vida, recebida de Deus, possuída e participada por todos, deve ser conservada e aumentada, pela rejeição de tudo o que possa prejudicá-la.

Isto nos explica, em grande parte, o imenso valor atribuído à fertilidade. A vida, bem supremo dado ao homem, deve ser transmitida e propagada. É o cumprimento da ordem do Criador, que faz o homem participante desta transmissão e propagação.

Para uma concepção de salvação que ainda não conhece a ressurreição dos mortos e tem idéias muito vagas a respeito de uma sobrevivência no além, a vida terrestre é o maior dom que Deus oferece ao homem. Embora seja, em primeiro lugar, a vida natural, ela não se restringe ao aspecto material, visto que para os nagô não existia a distinção, entre natural e sobrenatural. A vida concreta, a vida sem mais, era vida em comunhão com os orixás e os antepassados.

Como se apresenta esta busca de vida no exílio? Já vimos que na "família-de-santo" não é mais o mesmo ancestral segundo o sangue, que cria a unidade e garante a participação na mesma corrente de força vital. É a consagração ao mesmo orixá, a pertença a um mesmo terreiro que garantem o contato com o mundo divino e a participação no mesmo axé. Sendo assim, toda a "práxis salvífica" destas comunidades têm como finalidade viver de maneira mais plena, reforçar a saúde e assegurar sua continuidade na descendência. Como a fraqueza e a doença, o isolamento e a morte se opõem diretamente a este ideal, é a saúde um dos benefícios mais procurados na prática religiosa nagô.

Pesquisas realizadas na cidade de Salvador e em outros lugares revelam que a doença é a causa mais freqüente na

busca do candomblé. Quase todos os entrevistados procuravam os terreiros como último recurso, depois de decepcionados com médicos e hospitais.⁵¹ Geralmente os "pais" e "mães-de-santo" possuem um grande conhecimento do poder medicinal de ervas e plantas. Além disso explicam o valor curativo de algumas delas devido a um protótipo celeste da planta em questão, ou ao fato de terem sido colhidas, pela primeira vez, por um orixá ou ancestral mítico. Nenhuma planta é preciosa em si mesma, mas somente por sua participação num arquétipo ou pela repetição de certos gestos e palavras que, isolando-a num espaço sagrado, a consagram.⁵²

Para uma mentalidade que não distingue entre natural e sobrenatural, material e espiritual, mas considera o homem em sua totalidade, supõe a saúde uma plenitude de força vital. A doença é um estado de fraqueza e debilidade, que se manifesta por uma perda de força vital, provocada por inveja de seres invisíveis, irritação dos ancestrais, cólera dos orixás ou por obra de inimigos. É vista, simultaneamente, em sua dimensão fisiológica e em sua relação com o ambiente visível e invisível.⁵³

A medicina científica emprega um tratamento unidimensional, e seu diagnóstico atinge apenas a parte visível de um "iceberg". O bloco imerso, cujas fissuras e ferimentos ameaçam o ser da pessoa com muito mais gravidade, não é percebido nem tratado. Este só é tomado em consideração pelo curandeiro e "pai-de-santo" que, antes de aplicar as folhas e prescrever o tratamento, dedica-se a auscultar o invisível, desfazer os circuitos e desligar as interferências. O universo mental do doente, sempre de alguma

51. Y. Tanabe Mott, op. cit., pp. 34s.; V. Costa Lima, op. cit. p. 64. O resultado destes depoimentos foi confirmado por muitas entrevistas que realizamos, no decorrer deste trabalho, com "mães" e "filhos-de-santo" no Estado da Bahia. Uma das "mães-de-santo" mais conhecidas da Bahia nos confirma: "As pessoas que procuram o candomblé geralmente estão doentes, perseguidas, e nos terreiros encontram abrigo, caminho para solução de seus problemas..." Olga de Alaqueto (Olga Francisca Regis), *A Tarde*, terça-feira, 8 de maio de 1979.

52. M. Eliade (I), pp. 44s. Isto explica por que o nome e o uso das plantas é uma das partes mais secretas do candomblé. Trata-se de um conhecimento sagrado, que não pode ser revelado a estranhos.

53. G. Rouget, op. cit., pp. 181ss.

maneira atingido pela doença, é levado a sério. A sensibilidade psicológica de inúmeros "pais" e "mães-de-santo", aliada à fé do crente em seu poder salvífico, responde por muitas catarses e verdadeiras "curas", levadas a cabo pelos ritos do candomblé e pela invocação dos orixás.

O medo de uma recaída na mesma enfermidade garante a frequência aos terreiros. De fato, seus membros são muitas vezes doentes curados, libertados de um "mau espírito" pelo poder de uma divindade.⁵⁴

Outro tipo de problemas que leva as pessoas ao candomblé são os males decorrentes da situação social: subemprego, não-pagamento de salários e dívidas, questões com a polícia, encontro com autoridades burocráticas e outras semelhantes. Conforme declaram alguns "pais-de-santo", o número de pessoas que os procuram devido a problemas de desemprego é igual ou até maior que o dos doentes. Se alguém se sente desanimado ou se seus negócios vão mal, costuma-se dizer entre o "povo-de-santo" que ele está com os "caminhos fechados". Somente com a "abertura ou limpeza dos caminhos" poderá a pessoa ter algum sucesso e melhorar sua situação.

Uma outra modalidade de infortúnio que se busca solucionar nos terreiros é constituída por problemas de relacionamento pessoal: questões amorosas, quebra da harmonia familiar, conflitos entre parentes ou vizinhos, dificuldades no namoro ou no casamento.⁵⁵

Para todas as aflições e angústias provocadas pela sociedade moderna, o mundo do candomblé oferece soluções ou compensações. Entretanto, muitos buscam os terreiros simplesmente para conviver e participar entre si e com o universo do divino. De fato, aí a comunicação e a participação são intensas, através da música, do ritmo, da dança. Toda a assembléia canta, gesticula e se movimenta. Os "pais" e "mães-de-santo" têm um grande senso de adap-

54. "Como entrei por doença, por isso nunca mais posso sair, tenho que morrer nele." Y. Tanabe Mott, op. cit., p. 35; R. Bastide (III/3), p. 399; F. Sparta, *A dança dos orixás*, São Paulo, 1970, pp. 20s. No dizer de uma informante: "Os espíritos curam, quando a doença é deles. Mas quando a doença é dos médicos, necessita dos remédios dos médicos. Por isso, no terreiro curamos as doenças que são 'botadas' pelos espíritos, não as outras".

55. Y. Tanabe Mott, op. cit., pp. 34-38.

tação ao ambiente, falam uma linguagem simples e fazem gestos compreensíveis para o povo. Os terreiros são enfeitados ao gosto popular, dando aos assistentes a sensação de estar em casa, celebrando uma festa que é deles.⁵⁶

Mas, sobretudo, há o contato do fiel com o sagrado, que lhe fortalece o "axé", afetando-o em sua totalidade. Como não há dicotomia entre corpo e alma, as necessidades espirituais são tão importantes para o corpo como as corporais para a alma. A "vida" que se procura no candomblé não se restringe apenas a seu aspecto material. A sede do mistério existe em muitos homens. A presença de pessoas de classes mais elevadas atestam uma busca sincera pelo sentido profundo da vida.⁵⁷

VI. O SENTIDO SALVÍFICO DOS RITOS E DOS SACRIFÍCIOS

Como já vimos anteriormente, os ritos nagô falam de uma época remota, quando o "céu" e a "terra" achavam-se unidos, época anterior à ruptura causada por uma falta humana.⁵⁸ Daqui se entende que o sentido salvífico das ações rituais consista em buscar restaurar esta unidade perdida e em voltar ao momento feliz da criação, quando então se participava da vida e da força original das divindades e dos ancestrais míticos. Os ritos intendem assim o aumento do axé: saúde, vida longa, prosperidade, descendência, "imortalidade", paz consigo e com os outros. Vejamos como esta dimensão soteriológica aparece nas diversas expressões rituais.

A — Ritos de iniciação

Nem todos os que frequentam o terreiro do candomblé são "iniciados". O grupo dos "fiéis" e adeptos ultrapassa a "família-de-santo" em sentido estrito. Segundo a crença do candomblé, o orixá escolhe os que devem servi-lo e per-

56. P. Fry, "Reflexões sobre o crescimento da conversão à Umbanda" in *Cadernos do ISER* 1 (1974), pp. 32s.; R. Cintra, *Cultos afro-brasileiros* (Secretariado Regional Leste I da CNBB), 1972, p. 52.

57. V. Costa Lima, op. cit., p. 104.

58. J. Elbein dos Santos (I), pp. 54ss. E. Mveng, op. cit., pp. 153-199.

tencer-lhe de modo particular. Determinados sinais são interpretados como um apelo do orixá, que deseja uma oferenda ou a posse total de um eleito e mais frequentemente uma eleita que se tornará sua "esposa". Entre estes avisos é a doença um dos mais comuns.

O primeiro dos ritos de integração no terreiro do candomblé é a "lavagem de contas". Através da consulta a um "babalaô" ou a um "pai-de-santo" que, por sua vez, perscruta Ifá, procura-se descobrir o "dono da cabeça" da pessoa em questão.⁵⁹ Um colar é imerso numa bacia d'água, na qual foram trituradas folhas e ervas específicas do orixá, e em seguida lavado com "sabão da costa".⁶⁰

A partir deste rito, a pessoa usa um colar de contas, cuja cor indica a divindade à qual pertence: vermelho e branco para Xangô, azul-claro para Iemanjá, verde para Oxóssi, branco para Oxalá, verde-escuro para Ogum, amarelo para Oxum. Este colar, aos olhos profanos um simples enfeite, tem para o iniciado profundo sentido simbólico: é "sinal sacramental" de sua pertença ao orixá. Foi lavado com o "sabão da costa", imerso numa infusão de ervas carregadas com o axé da divindade, colocado uma noite inteira sobre a pedra sagrada do orixá e regado com o sangue de uma ave sacrificada; enfim tornou-se um objeto sagrado.⁶¹

Esta cerimônia é importante por introduzir a pessoa no candomblé; o colar simboliza não só relacionamento pessoal com o orixá, mas implica também direitos e deveres em relação à comunidade do terreiro. A partir deste momento, a pessoa não tem mais a mesma liberdade de antes; está ligada a uma série de obrigações e deveres:

59. Segundo a crença do candomblé, toda pessoa, ao nascer, já tem o seu orixá, seja por herança, seja porque o orixá a escolheu. O babalaô deve intervir somente para descobrir o verdadeiro "dono da cabeça". A "cabeça" é considerada a morada do orixá. R. Bastide (II), p. 29; (V), p. 368.

60. O "sabão da costa" é um sabão negro e mole, usado na costa africana. Devido ao seu valor simbólico, só ele pode apagar do colar e do corpo todas as influências negativas que impedem o estabelecimento da relação mística do orixá com a cabeça ou com o colar. Id. (II), pp. 27ss.

61. Sinal da sacralidade deste objeto é que os "profanos" não o podem tocar (entrevista com um "ogã" de um dos terreiros tradicionais da Bahia, da nação Keto).

deve abster-se de certos alimentos, que são tabu para seu orixá; evitar relações sexuais no dia da semana a ele dedicado; participar das despesas do terreiro. O não-cumprimento destas prescrições pode acarretar a punição, por parte do orixá.

A "lavagem de contas" pode ser repetida desde que uma "filha-de-santo" tenha deixado de cumprir uma "obrigação" e se sinta culpada, ou desde que alguém se julgue perseguido pela doença ou por maus negócios. Além disso, no decorrer do tempo, o colar perde sua força. Sempre que houver uma diminuição de vida, manifestada por acontecimentos ou sinais, procede-se à nova "lavagem de contas" para revigorar o axé e recuperar a paz do coração. Ela é pois mais do que um rito de ingresso.⁶²

O segundo estágio, intermediário entre a "lavagem-de-contas" e a iniciação plena, é o rito do "bori", que significa "dar comida à cabeça". Já que o destino das pessoas reside na cabeça (ori) procura-se, por intermédio do "bori", reforçar a ligação entre o adepto e o orixá, dono de sua cabeça.⁶³ Cumprir ressaltar que, conforme a antropologia yorubá, "ori" não constitui a cabeça corpórea do indivíduo, mas sua inteligência, sensibilidade e vida psicofísica. É, numa palavra, o espírito que preside ao desenvolvimento e ao desabrochar do organismo.⁶⁴

Enquanto na "lavagem de contas" o axé liberado provém das ervas sagradas, no "bori" é oferecido um "animal de duas patas", ou seja, trata-se de um sacrifício sangrento que libera a força vital contida no sangue. Nesta ocasião, o sangue corre sobre a pedra (altar) e o colar, é lambido no pescoço da ave sacrificada, e rega também a cabeça, o peito, as mãos e os pés do iniciado. O "paciente" deve permanecer a noite inteira no terreiro, com o sangue do sacrifício sobre o rosto, as mãos e os pés, e pequena parte de alimentos sobre a cabeça.

Estes gestos, estranhos para nós na sua materialidade, tornam-se mais compreensíveis em seu significado, se nos lembrarmos que o sangue, símbolo da vida, ocupou lugar relevante em todas as religiões e culturas da Antigüidade,

62. R. Bastide (V), pp. 363-374.

63. P. Verger (IV), p. 45.

64. R. Bastide (II), pp. 250-253.

mesmo no antigo Israel.⁶⁵ O sacrifício cruento e a aspersão do altar e do povo com o sangue da vítima são patrimônio comum das religiões antigas. O altar simboliza a divindade; o animal sacrificado é a oferenda-substituta, imolada no lugar do homem. O sangue derramado, símbolo da vida entregue a Deus, sela a aliança.

O "bori" pode pois ser compreendido como uma "aliança" entre a divindade e o homem, tendo como modelo os pactos comuns à Antiguidade: o poderoso protege o mais fraco em troca de fidelidade e serviço. A partir daí a palavra "obrigação" adquire todo o seu sentido e seriedade.

O orixá, fortificado pelo sangue derramado, torna-se protetor especial do homem, dando-lhe saúde, bem-estar, vida longa, filhos, enquanto o fiel se compromete a cumprir todos os deveres rituais, tabus e prescrições alimentares, como também a contribuir para a manutenção material do terreiro.

Além do sacrifício sangrento preparam-se ainda alimentos, dos quais uma porção é oferecida aos mortos e ao orixá, outra, colocada sobre a cabeça da pessoa que realiza o "bori", e ainda outra servindo para a refeição comunitária. Estabelece-se, assim, uma ligação sagrada entre o orixá, os mortos, a pessoa iniciada e os demais membros da comunidade do terreiro.⁶⁶

65. Um exemplo dos sacrifícios oferecidos e da aspersão do povo com o sangue da vítima encontramos na conclusão da Aliança: "E Moisés (...) edificou um altar ao pé da montanha (...) ofereceram holocaustos e sacrifícios ao Senhor e imolaram touros em sacrifícios pacíficos. Moisés tomou a metade do sangue para metê-lo em bacias, e derramou a outra metade sobre o altar. Tomou o livro da aliança e o leu ao povo, que respondeu: 'Faremos tudo o que o Senhor disse, e seremos obedientes'. Moisés tomou o sangue para aspergir com ele o povo. 'Eis, disse ele, o sangue da aliança, que o Senhor fez convosco conforme tudo o que foi dito.'" (Ex 24,4-9). E a carta aos Hebreus, citando este fato, relembra que, nestes casos, todos os objetos de culto foram aspergidos com sangue e que, conforme a lei, é com sangue que quase todas as coisas se purificam, e sem efusão de sangue não há perdão (Hb 9,19-22).

66. R. Bastide (II), pp. 29-33; 235-263. O "bori" pode ser realizado também por pessoas que, embora pertencendo à "seita" (palavra muitas vezes usada pelos adeptos para designar o terreiro, o candomblé), não querem se prestar aos fenômenos de possessão e transe; por isso não completam a iniciação.

Além de firmar "aliança" entre a divindade e o fiel, o "bori" tem por finalidade "fortificar a cabeça" de quem o pratica. O axé liberado pelo sangue derramado sobre sua cabeça fortalece seu espírito, capacitando-o a suportar as provas e os trabalhos da iniciação, bem como as sucessivas possessões, e protegendo-o de influências negativas ou entidades malévolas.⁶⁷

O terceiro estágio, ou a iniciação propriamente dita, consagra a pessoa definitivamente ao orixá, fazendo dela uma "esposa" da divindade, ao mesmo tempo que a incorpora plenamente à comunidade; ela exige a passagem pelos estágios anteriores.

Esta iniciação é um processo demorado, que exige a reclusão por um tempo relativamente longo no interior do candomblé, durante o qual a iniciada é sujeita a uma série de interdições e submetida a um longo processo de aprendizagem.

Começa-se por um banho na fonte sagrada, ao ar livre, ou um banho de folha. A candidata põe de lado suas vestes antigas, que não serão mais usadas, vestindo roupas novas na saída; com isto procura simbolizar-se o despojamento da personalidade profana e a entrada na vida sagrada.⁶⁸

Durante o período de reclusão total, as iniciadas ficam recolhidas na "camarinha", aposento fechado no interior do terreiro, correspondente ao "igbó ikú", "floresta da morte", nome simbólico que indica o significado dessa reclusão. Evocando tanto a situação do feto no seio materno como a do cadáver no túmulo, a permanência das iniciadas na "floresta sagrada" simboliza a "morte" e a passagem da

67. Id., ib., pp. 250-254.

68. R. Bastide, (II), p. 36; (V), p. 254; E. Carneiro, op. cit., p. 96. Na África, à beira do rio, numa pequena cabana de folhas de palmeira, um buraco é cavado e coberto com alguns galhos, formando uma grade. Sobre esta, os iniciandos são despídos de suas roupas, que serão jogadas no fundo do buraco. Em seguida são esfregados com esponjas vegetais, contendo búzios, um pintainho de alguns dias e uma infusão de ervas e folhas, sendo tudo, em seguida, jogado no buraco. Depois de purificado, o corpo é enxaguado com a água do rio e vestido com um pano branco. O buraco é fechado e a terra socada com os pés. É um sacrifício de substituição e de purificação das faltas que poderiam manchar o passado do novigo. P. Verger (IV), pp. 38s.

existência antiga para a vida nova, consagrada à divindade.⁶⁹

Durante todo este período, a candidata fica sob os cuidados da “mãe-de-santo” ou da “mãe-pequena”, não podendo falar com pessoas estranhas ao candomblé, nem ter relações sexuais, conservando-se assim “limpa de corpo”.⁷⁰ De madrugada, ela toma banho na fonte sagrada, acompanhada apenas pela “mãe-pequena”, sendo friccionada com o simbólico “sabão da costa”. De volta a “camarinha”, aprende a cantar para os orixás, a reconhecer os toques dos atabaques, a trabalhar na confecção das vestes litúrgicas. Enfim, é um aprendizado, uma reeducação para a nova vida, onde se ensina tudo o que uma “filha-de-santo” tem necessidade de saber.

Trata-se de uma verdadeira reeducação, cuja tarefa principal consiste em criar na “noviça” uma nova personalidade; daí estar toda essa etapa sob o signo de Oxalá, o deus criador; morre uma personalidade antiga e cria-se uma nova. Isto vem simbolizado também pelo uso das vestes brancas, cor simbólica de Oxalá e da luta da vida contra a morte.⁷¹

A finalidade da “fixação” progressiva do orixá na cabeça da iniciada consiste em transformá-la num “assento”, altar vivo do orixá, através do qual se possa invocar a presença do “santo”, bem como torná-la um “novo orixá”.⁷² A preparação do “assento”, com a sagração da pedra-altar, símbolo material da presença do orixá neste mundo, dá-se

69. L. V. Thomas, “Temps et rites en Afrique Noire” in *La Maison-Dieu* 133 (1978), p. 24; P. Verger (IV), pp. 36s.

(70.) Se há abusos neste ponto, isto é, de babalorixás que aproveitam o estado de submissão dessas mulheres, estes só acontecem nos terreiros em franca decadência. O babalorixá teme muito atrair a cólera divina com esta transgressão de um tabu, e a punição seria, de fato, automática. R. Bastide (II), p. 40.

71. Na África são as cores as mensageiras do homem, aliadas naturais em sua grande luta da vida e da morte. O branco é a cor dos mortos: sua significação ritual vai no entanto mais longe: a cor dos mortos serve para afastar a morte. Os semelhantes se repelem: é pois a morte da morte. Atribui-se-lhe uma força curativa imensa: o banho dos recém-nascidos, o cuidado dos doentes, a conjuração dos desastres jamais se fazem sem a aspersão de água com argila branca. Muitas vezes, nos ritos de iniciação, o branco é a cor da primeira fase, aquela da luta contra a morte. E. Mveng, op. cit., pp. 169s.

72. J. Elbein dos Santos (I), pp. 44, 200-227.

paralelamente com o preparo do “altar vivo”. O mesmo sangue das vítimas imoladas, bodes ou carneiros, rega a pedra do orixá e molha a cabeça e o torso nu da iniciada; a mesma infusão de folhas e ervas que determinarão o tipo de transe é oferecida ao “assento”. Estabelece-se, assim, uma ligação estreita entre o orixá, a pedra e a iniciada. Esta, daí por diante, dirige seu culto para este “assento” particular, para a pedra sagrada do seu orixá.

Após a oferta de sacrifícios a Exu e aos antepassados, raspa-se inteiramente o crânio da candidata com uma faca virgem. Muitas vezes, esta depilação estende-se a todas as partes do corpo, o que a assemelha a uma criança recém-nascida ou a uma larva à espera do momento de se transformar em borboleta.⁷³

Depois da depilação, realiza-se a lavagem da cabeça com ervas, enquanto outras são consumidas. Essa lavagem é de importância capital, pois determina o transe e a “posseção”. Visto que as folhas são os símbolos e os detentores principais do “axé”, cria-se por meio delas um laço de interdependência entre o orixá e a iniciada. Elas possuem efeitos tóxicos e agem sobre o sistema nervoso. A infusão varia conforme a divindade em questão, visto que cada uma possui folhas especiais, que determinam o tipo de transe.⁷⁴

A seguir, com “efum”, pó branco diluído na água, desenham-se no crânio liso os sinais simbólicos da divindade. Sacrificam-se “animais de duas patas”, espalhando-se o sangue sobre o crânio e os ombros da iniciada. Esta encontra-se então em estado de total inconsciência, permite que se trace em seu corpo, braços e pernas, com uma lâmina virgem, as tatuagens da nação a que pertence o terreiro.

73. R. Bastide (II), p. 41.

74. P. Verger (I), p. 170; Segundo Manuel Querino, o banho ritual é preparado com folhas de 21 espécies diferentes de plantas, fervidas na água, que “amaciam” o corpo, tornando-o mais permeável à entrada dos poderes sobrenaturais. Uma das ervas é a maçanha, fazendo-nos compreender melhor por que os negros da Bahia dizem que todo o mistério dos candomblés reside no segredo das ervas. Às vezes os transe que seguem o banho são tais que é necessário modificar a composição das ervas, acrescentar ou diminuir a intensidade do transe. O nome das ervas e folhas bem como sua composição é a parte mais secreta do candomblé. R. Bastide (V), pp. 297s.

No 17.º dia tem lugar o "batismo de sangue"; desta vez são sacrificados "animais de quatro patas". Todas as portas da "camarinha" ficam fechadas, pois trata-se de uma cerimônia totalmente secreta. Enquanto a iniciada está em estado de total inconsciência, recebe no torso nu o sangue de bodes ou carneiros, que jorra das cabeças cortadas. No lugar onde anteriormente fora desenhado com giz o sinal da divindade, faz-se, no alto do crânio, com uma faca virgem, um pequeno orifício. Coloca-se aí o "oxu", pequena bola do tamanho de uma noz, formada pelos elementos constitutivos da força vital do orixá. A partir deste momento, a(o) iniciada(o) é chamado de "adoxu", que significa "aquela que usou um oxu", prova incontestável de sua iniciação.⁷⁵ Em seguida o corpo inteiro é marcado com giz branco, em pequenos pontos redondos, como sinal de respeito a Oxalá, criador dos seres humanos.

O ciclo da criação e do nascimento da nova personalidade culmina no rito da revelação do nome. Na África, cada "mudança" de personalidade se traduz por uma mudança de nome. Também o recém-nascido só se torna uma pessoa, "muntu", depois de ter sido "nomeado". Antes de receber um nome, não tem ele significado social algum.⁷⁶ Assim também, no momento em que a "iaô" grita o seu novo nome de "esposa" do orixá, completam-se os ritos de morte do "homem velho" e nascimento da personalidade nova, identificada com a divindade.⁷⁷ Durante essa cerimônia do "dom do nome", que se reveste de grande solenidade e beleza, as novas "iaôs" fazem três aparições sucessivas ao público, com três vestimentas diferentes, simbolizando o conjunto dos ritos de iniciação.⁷⁸

75. P. Verger, (IV), pp. 40-45.

76. L. V. Thomas, op. cit., p. 22.

(77) Na África, a partir desse momento, pronunciar o antigo nome dos iniciados tornar-se-ia um ato sacrilégio, que consistiria em chamar um vivo pelo nome de um morto, e, assim, implicitamente, desejar-lhe a morte. P. Verger, (IV), p. 43. No Brasil, o uso do novo nome fica restrito ao âmbito da comunidade religiosa.

78. Na primeira vez, entram com roupas comuns, lembrança do passado que ficou para trás. Na segunda, vêm com vestes brancas, recordando a passagem da morte para a vida, da nova criação, sob o signo de Oxalá. Na terceira, cada uma vem com a veste litúrgica de seu próprio orixá, simbolizando que, a partir deste momento, encarnam aquele "santo". Nesta última vez, as "iaôs", cobertas com um grande véu branco, entram com o corpo trêmulo,

A nova personalidade faz seu retorno ao mundo por etapas. É como um recém-nascido que deve reaprender tudo. A cerimônia do "panam",⁷⁹ que se realiza no domingo seguinte à festa do "dar o nome", destina-se a este reaprendizado da vida cotidiana, à passagem da comunidade religiosa para a comunidade familiar e ao recolhimento de uma contribuição da coletividade para as despesas do ritual.

Enquanto nas outras cerimônias, a iaô estava em estado de transe, durante a festa do "panam" ela aparece em estado de "erê",⁸⁰ o que caracteriza bem o caráter de festa como rito de transição, mostrando que o orixá está se afastando progressivamente de seu "cavalo".⁸¹ Pelo final da cerimônia, a "filha-de-santo" terá readquirido plena consciência, mas ainda dormirá uma noite no terreiro. Depois será conduzida à casa daquele que a "comprou".⁸²

Durante um ano, porém, continua pertencendo, ao mesmo tempo, à sua família legal e ao sacerdote que a "fez". Como sinal de sua submissão ao babalorixá, usa um colar especial, o "kêlé", que deposita, no final de um ano aos pés da pedra de seu "santo". Enquanto antes sua sujeição era total, agora sua obediência restringe-se unicamente ao domínio das obrigações religiosas.

curvado em ângulo reto, os braços pendentes para a frente, as mãos quase tocando o chão, como crianças recém-nascidas que ainda não têm forças para assumir a posição vertical, sustentadas por duas "equesdes", que lhes enxugam o suor. Aí o "pai" ou a "mãe-de-santo" toma cada uma pela mão, fazendo-as rodopiar sobre si mesmas. Então, o corpo se eleva bruscamente, saltando bem alto, e, em meio ao toque dos tambores, cada uma grita o seu novo nome de esposa da divindade. R. Bastide (II), pp. 44s.; P. Verger (IV), pp. 36-48.

79. "Panam", cerimônia de "venda" das iniciadas, descrita por Herskovits como "rito religioso de transição" in *Les afro-américains*; citado por R. Bastide (II), p. 46.

80. O "erê", espécie de transe calmo e infantil, considerado como forma intermediária entre a possessão pelo orixá e o estado normal, será analisado no próximo segmento deste capítulo.

81. "Cavalo dos santos", termo usado em quase todas as seitas de negros na América, na Guiana, nas Antilhas e na própria África, para designar a pessoa em transe místico. R. Bastide (V), p. 293.

82. A "compra" da pessoa recém-iniciada pelo pai, irmão, noivo ou esposo é um "resgate" pela "esposa da divindade", que pelos ritos da iniciação se tornou propriedade do orixá, a quem se consagrou. Na prática, torna-se uma contribuição para as despesas da iniciação.

B — Iniciação e estados de transe

Intimamente ligado aos ritos e ao estado de iniciação, separável só para efeitos didáticos, encontra-se o estado de transe ou possessão, que, segundo a concepção nagô, transforma o ser humano num altar vivo, no qual pode ser invocada a presença do orixá.

Enquanto os ritos representam o esforço do homem para se aproximar da divindade e com ela entrar em contato, a possessão é a resposta divina, a descida das divindades por alguns instantes no corpo de seus fiéis. O núcleo das religiões afro-brasileiras é, pois, o "transe", a entrada dos orixás no corpo, na "cabeça" de seus fiéis; é a "queda dos santos", vindos da África ancestral até os santuários da Bahia.⁸³

O que significa para nós a palavra "transe"? Em primeiro lugar, podemos considerar que se trata de um estado de consciência que tem dois componentes: um psicofisiológico e outro cultural. A universalidade⁸⁴ do transe significa que ele corresponde a uma disposição psicofisiológica inata na natureza humana, mais ou menos desenvolvida conforme os indivíduos, enquanto a variedade de suas manifestações resulta da diversidade das culturas através das quais se manifesta.⁸⁵

83. J. Elbein dos Santos, (I), pp. 44s.; R. Bastide, (V), p. 293.

84. Sobre a universalidade dos fatos de transe, ver: E. Bourguignon, "Introduction: A framework for the comparative study of altered states of consciousness" in E. Bourguignon (ed.), *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*, Columbus, 1973, pp. 3-38.

85. G. Rouget, *La Musique et la Transe*, Paris, 1980, pp. 25; 60-70. Entre os diversos tipos existentes, o transe de possessão caracteriza-se por um relacionamento específico entre a divindade e certos adeptos, que faz com que estes sejam possuídos por ela. A possessão propriamente dita é um comportamento socializado de pessoas. Em certas circunstâncias opera-se nelas uma mudança com o seguinte efeito: a personalidade habitual, que lhes regula o comportamento diário, é substituída por aquela da divindade que lhes dita comportamentos diferentes. Esta substituição é acompanhada de alteração no psiquismo, chamada transe. A identificação assim realizada constitui uma aliança, cuja função maior consiste em levar a divindade a exercer seu poder em favor do possuído e/ou de seu grupo, notadamente aumentando suas forças ou colocando-o ao abrigo da adversidade, curando sua doença ou ainda revelando-lhe o futuro.

Os primeiros estudos das religiões afro-brasileiras, realizados principalmente por médicos,⁸⁶ classificaram esses fenômenos de psicopatológicos. Seguindo essa escola, durante muito tempo o transe foi classificado como histeria, sonambulismo provocado, psiconeurose, esquizofrenia, automatismo mental. Embora não se possa negar a existência de fenômenos patológicos, estudos antropológicos mais recentes mostraram que a possessão religiosa é um fenômeno por demais antigo e geral, conhecido em todas as culturas das mais remotas, para ser classificado como patológico e anormal.⁸⁷

A possessão só pode ser compreendida se for recolocada no conjunto da cosmovisão africana, de modo particular como o africano vive em seu dia-a-dia a presença dos deuses. Sendo a distinção entre mundo animado e inanimado extremamente fluida, é o visível constantemente vitalizado pelo invisível. A presença dos deuses materializa-se em qualquer espécie de objetos, localiza-se em lugares familiares, associa-se a todo tipo de atividades cotidianas e de fenômenos concretos. Em tais condições, são os deuses, para o africano, seres fisicamente muito próximos. Num ambiente cultural onde se acredita profundamente nas divindades, onde se aprende, desde a infância, que se pode receber uma delas, onde os deuses são chamados por intermédio de ritmos e cantos específicos, onde eles respondem descendo sobre a cabeça daqueles que foram escolhidos para seu serviço, num ambiente assim é o transe um fenômeno normal, desejado e aprovado pela sociedade.

Além disso, devem ser mencionados os tambores e a música como elementos que contribuem para modificar profundamente a estrutura da consciência. É incontestável que as ondas sonoras exercem efeitos nervosos e orgânicos sobre os seres humanos, independente da formação cultural. Sem dúvida, os sons que mais afetam a emotividade humana são aqueles produzidos por percussão. Elemento decisivo no desencadear do transe são as desordens provocadas

86. N. Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, 5.^a ed., São Paulo (1932), 1977; *O animismo fetichista dos negros baianos*, Rio de Janeiro, 1935; A. Ramos, *O negro brasileiro*, 2.^a ed., São Paulo (1934), 1940; *As culturas negras no Novo Mundo*, 3.^a ed., São Paulo (1935), 1979.

87. R. Bastide, (V), p. 306.

pelos sons do tambor no ouvido interno, órgão que regula a postura do corpo, o tônus muscular, o ritmo respiratório, as batidas do coração, a pressão sanguínea, o sentimento da náusea e certos reflexos oculares.⁸⁸

O transe é um momento determinado do rito: só ocorre depois de todas as outras cerimônias e sacrifícios, quando se toca o ritmo e se entoam os cânticos particulares da divindade. Cada orixá possui um tema, uma música própria, destinada a desencadear o transe em seus "filhos". A medida que se ouvem os tambores e os cânticos, os iniciados entram em transe. Os temas rítmicos dos diferentes orixás são dramáticos, cheios de vivacidade, agressivos, fogosos, qualificativos que correspondem à divindade em questão.⁸⁹

Característica essencial do transe é a mudança do estado de consciência.⁹⁰ Esta segue um processo em fases distintas, cujo desencadeamento obedece a uma certa lógica interna. As etapas sucessivas apresentam particularidades que variam de um culto para outro. Vejamos, primeiramente, o que se poderia chamar de pré-possessão.

Segundo a convicção nagô, a possessão resulta da encarnação da divindade numa determinada pessoa. É o deus quem escolhe alguém para nele se encarnar, e não vice-versa; qualquer iniciativa da parte do homem é considerada presunção e atitude sacrílega. O próprio recurso da adivinhação e da consulta a Ifá é um meio para se obter informações a respeito da vontade dos deuses. Na Bahia

88. G. Rouget, op. cit., pp. 246s.

89. Além disso existe o ritmo chamado "adarrum", que não se faz acompanhar de cantos, destinado a provocar a possessão não apenas de um adepto em particular, mas de todos de uma vez. O ritmo do "adarrum", insistente e rápido, é um verdadeiro imperativo, e raras são os iniciados que a ele resistem. Este ritmo, mais e mais rápido, mais e mais implorante, termina por abrir os músculos, as entranhas, as cabeças à penetração da divindade, sem deixar esperar por muito tempo. Id., ib., pp. 126-170.

90. Seus principais sintomas são tremer, ser percorrido por estremeamento, tomado por arrepios, desmaiar, cair por terra, entrar em letargia, ter convulsões, olhos arregalados ou fixos num lugar, mostrar sintomas febris, ser insensível à dor. A pessoa em questão dá a impressão de estar totalmente absorvida em seu transe, perdendo assim sua consciência reflexiva; ao sair do transe, não tem lembrança alguma do que fez e do que aconteceu durante este estado. Id., ib., p. 39.

denomina-se essa pré-possessão "santo bruto", ou seja, a possessão de alguém que ainda não foi iniciado no candomblé. As vezes tem esta possessão o nome de "possessão selvagem" ou ainda não "socializada". Isto significa, em termos nagô, que o orixá reclama aquela pessoa para o seu culto, querendo fazer da mesma seu "cavalo".⁹¹

Durante a iniciação faz-se a aprendizagem da possessão, que apresenta dois aspectos distintos: o estado de "santo" e o estado de "erê". O estado de "santo" é aquele que é vivido enquanto o orixá está incorporado, ou seja, enquanto a "noviça" está efetivamente "possuída" pela divindade. No entanto este estado só dura algumas horas e é por demais fatigante para o organismo; praticamente não se faz a deglutição, e a alimentação torna-se impossível. Não pode, portanto, ser prolongado impunemente. Torna-se, pois, necessário alternar este estado com o chamado "erê".

O "erê" pode ser considerado um estado de transe menos violento, como um transe infantil, que o orixá, ao se afastar da pessoa, deixa atrás de si. De fato, durante este estado, a "noviça" tem um comportamento de criança, ocupando-se com bonecas, barcos, panos. Ao mesmo tempo vive uma espécie de desdobramento, pois o "erê" deixa conscientes todas as preocupações da "noviça" em estado normal, mas vistas à distância, como se fossem as de uma outra pessoa. Trata-se de um estado de consciência dupla que se alterna com o estado de "santo" quando a "mãe-pequena" chama o orixá, gritando as palavras rituais da saudação própria de cada divindade. Cessa então o estado de "erê" para dar novamente lugar ao estado de "santo".

Embora estreitamente ligado ao fenômeno da possessão, o estado de "erê" distingue-se nitidamente dele e até mesmo se lhe opõe. Caracteriza-se pelo fato de que a pessoa não está mais possuída, mas ainda não encontrou sua iden-

91. Isto pode acontecer, por exemplo no decorrer do enterro de um "filho" ou "filha-de-santo", quando o orixá, devido a esta morte, está privado de seu "cavalo" e procura outro para se encarnar. R. Bastide (V), p. 296. De maneira geral, pode-se chamar "transe" o estado mais ou menos durável durante o qual o adepto se identifica plenamente com a divindade que o possui, e o termo "crise" designa o estado bastante temporário, muitas vezes doloroso e mais ou menos convulsivo, que marca a passagem do estado normal ao estado de transe. G. Rouget, op. cit., p. 79.

idade normal. Pode-se falar de uma dupla despossessão, pois ela é despossuída, simultaneamente, de sua divindade e de si mesma. Uma vez que a finalidade da iniciação consiste na perda da personalidade antiga e na aquisição de uma outra, a depersonalização é etapa necessária no processo. Podemos, pois, chamar o estado de "erê" de "transe de despossessão" ou "transe iniciatório".⁹²

Durante este período, a "noviça", mergulhada num estado de atonia mental, é chamada de "omotum", isto é, criança nova. É durante este estado, quando o espírito está livre de toda lembrança anterior, que lhes são inculcados os ritmos particulares dos orixás, seus cantos, suas danças e todo o comportamento da divindade. De volta à consciência de nada mais se lembram, porém seu inconsciente fica marcado por tudo o que viveram durante esse período e em seus estados de "inconsciência".⁹³ Para o futuro, sentirão sempre a estreita associação entre os ritmos de sua divindade e os reflexos inconscientes adquiridos durante a iniciação. No decorrer das cerimônias não há sempre, por parte das "iaôs", uma vontade consciente de encarnar o orixá, mas os hábitos e reflexos adquiridos as dominam contra sua vontade.⁹⁴

Terminada a iniciação, a iniciada jamais será a pessoa que fora antes; opera-se uma modificação total da personalidade. Prova disto é o novo nome que a "iaô" recebe no momento de deixar a reclusão, dando a entender que a partir deste instante ela tem outra personalidade. Daí para frente, terá a iniciada duas personalidades: uma do estado consciente, adquirida desde a infância, no seu meio social, e que ela reencontra depois da iniciação; outra é a do estado de transe, adquirida no decorrer da iniciação, identificando-se com a divindade. Vejamos mais de perto como podemos compreender esta identificação.

92. Id., ib., pp. 82ss.

93. Id., ib., p. 86.

94. Os tocadores dos tambores, à vista dos primeiros sintomas do transe, e para mostrar seu poder sobre os orixás, têm um prazer malicioso em bater os ritmos com mais energia e em dirigir os apelos ao deus mais impressionante, a fim de apressar sua chegada, malgrado a luta interior das iaôs. O efeito raramente deixa de se produzir, e as filhas-de-santo não tardam a cair nos braços das equedes, encarregadas de lhes servir. P. Verger (I), pp. 166-171.

C — O transe místico — identificação com a divindade

Os mitos do candomblé descrevem os orixás como personalidades bem marcantes, com traços característicos e inconfundíveis.⁹⁵ Segundo a crença nagô, cada pessoa tem, velando por si, uma divindade protetora. Uma vez "fixado" na cabeça durante os ritos de iniciação, o orixá se "manifesta" durante o transe de possessão. A "identificação" seria então uma correspondência entre a personalidade do orixá e a de seus "filhos", ou seja, a identificação do dono da cabeça seria uma espécie de diagnóstico da personalidade. Desta maneira o relacionamento de um iniciado com seu orixá poderá ser descrito, em termos psicológicos, como um encontro consigo mesmo, com o seu "self", no conceito junguiano.

A medida que os laços entre o orixá e seu adepto se estreitam, há uma maior identificação deste com seu "santo", opera-se uma progressiva integração do iniciado, visto que o modelo divino corresponde a seus traços íntimos mais profundos que, por força de circunstâncias, não puderam se desenvolver. Durante a possessão, a pessoa se torna não apenas o receptáculo, mas a própria personalidade do orixá, que se exprime através do comportamento e das palavras de seu "filho". As expressões de sua face, de seus gestos e de sua voz refletem o caráter e o temperamento da divindade. A voz torna-se grave, se o orixá incorporado for masculino, mesmo que a pessoa em transe seja mulher. Essa identificação se torna tão íntima que, conforme a fé do candomblé, a "filha-de-santo" se transforma na própria divindade, com as características de sua personalidade.⁹⁶

É sobretudo nos momentos do "transe" que se manifesta essa identificação, quando a "filha" imita, através do rito, o comportamento mítico do seu ancestral divino. O transe é um determinado momento do ritual, a realiza-

95. Os pais-de-santo experimentados, pelo conhecimento psicológico intuitivo, pela experiência adquirida pela prática, pelo conhecimento dos mitos dos orixás e pela maneira de a pessoa se comportar, já sabem qual é o orixá que a influencia. Um erro neste particular, a "fixação" errônea de um orixá na cabeça de um adepto, pode resultar em desastres e perseguições para este, segundo a tradição do candomblé. A. M. Corrêa, op. cit., pp. 13ss.

96. Id., ib., pp. 9-36.

ção do mito através do rito, repetindo no presente aquilo que os deuses realizaram no início da história. O mito é como que um modelo que deve ser reproduzido, a narração de um acontecimento ocorrido no "início do mundo" e que deve ser repetido para que o mundo não se apague.⁹⁷ Mas não é transmitido de modo abstrato, e sim revivido na experiência ritual, cujo auge é o transe, quando os próprios deuses se tornam presentes para, "incorporados" em seus adeptos, repetirem e reviverem aqueles acontecimentos primordiais. Com efeito, na primeira parte da celebração, trata-se de imitar os acontecimentos míticos, de teatralizá-los na representação e nas danças. Na segunda parte porém, a partir do momento da "queda dos santos", entra em cena a experiência-realidade.⁹⁸ Não são mais os homens imitando o comportamento das divindades, mas são estas próprias, "incorporadas" no corpo de uma "filha", que se misturam ao mundo dos homens.

O "possuído" é então levado para a "camarinha" ou "peji", onde é revestido das roupas litúrgicas de seu deus, exprimindo assim, simbolicamente, que a partir daquele momento ele não é mais um ser humano comum, mas tornou-se o próprio deus. Agora não são mais domésticas e lavadeiras humildes, operários e trabalhadores maltratados e malpagos, mas são divindades da África, respeitadas, admiradas e cortejadas, que dançam diante da multidão reunida. Os presentes ajoelham-se diante deles, beijam-lhes as mãos, pedem-lhes a bênção.

O "possuído" não usa apenas a vestimenta de seu orixá, mas sofre uma verdadeira transformação de personalidade,

97. R. Bastide (III/2), pp. 333s.

98. R. Bastide descreve magistralmente este momento de transformação: "No decorrer destes cantos e destas danças, na noite musical da Bahia ou no Recife, um ser bruscamente se agita, as espaldas sacudidas de tremores convulsivos, o corpo fremente, às vezes, caindo por terra. O deus montou no seu 'cavalo'. Então as mulheres encarregadas de cuidar dos filhos e filhas-de-santo e chamadas 'equedes', dirigidas pela mãe-pequena, se aproximam da pessoa possuída, tiram-lhe os sapatos ou as sandálias, pois o deus deve dançar pisando a terra com os pés nus; se é um homem, retiram-lhe o chapéu e o paletó; se é mulher, despem-lhe o casaco, tiram-lhe o turbante, colocando-lhe às vezes um xale em torno do busto; enxuga-se com um pano branco o suor que escorre da face; o pai-de-santo põe a mão na nuca do possuído para acalmar o deus, erguem-no se ele caiu por terra, sustentam-no se lhe tremem as pernas..." (V), pp. 229a

que se mostra nas atitudes e nos traços do rosto; esta transformação pode apresentar momentos mais violentos, indo até a agitação ou a síncope, a queda por terra e o estado letárgico.

Neste momento, não é mais o "eu" do homem que aí vive, age e dança, mas é o orixá presente nele, falando, cantando e comunicando-se com os homens. "Fixado" na cabeça da "iaô", ou seja, no seu psiquismo, o orixá re-encontra, por alguns instantes ou horas, sua antiga personalidade, que absorve a da "iaô". Neste momento, ele volta a ser o personagem de outrora, com suas qualidades e defeitos, seus gostos, suas tendências, seu caráter agradável ou agressivo.⁹⁹

O que em termos psicológicos e antropológicos chamamos de um encontro do homem com seu "self", "ressuscitado" através da descoberta do seu arquétipo, na dimensão teológica vem a ser uma identificação do homem com seu ancestral divino; uma absorção do "profano" pelo "sagrado", do humano pelo divino. Não é uma simples integração, mas autêntica absorção, que, psicologicamente, se manifesta pelo fato de que a "iaô", depois do transe, não tem consciência e nem se lembra do ocorrido durante este estado.

O importante não é a realidade e a personalidade do homem, mas do orixá. O significado salvífico não reside na história humana, mas na "história divina", uma vez acontecida no início do mundo e da humanidade. Não é o presente que importa, mas o passado, onde se deu o acontecimento salvífico: naqueles tempos primordiais da criação do universo, quando os "ancestrais divinos" fizeram surgir o mundo salvo, libertando-o das trevas e do caos.

D — A imitação dos modelos divinos

A festa religiosa e a celebração ritual não são apenas a comemoração de um acontecimento mítico, mas o tornam atual; são a sua "representação", no sentido mais profundo e original da palavra.

O mito por sua vez relata um acontecimento que se deu "no início". Contar uma história sagrada significa re-

99. P. Verger (IV), p. 19.

velar um mistério, já que seus personagens são deuses ou heróis, inacessíveis ao conhecimento humano. Cada mito relata como surgiu a realidade, seja em sua totalidade, seja em uma de suas partes: uma região, uma planta, uma instituição. E com isso relata também porque surgiram.

A função do mito consiste em determinar modelos exemplares para as atividades humanas essenciais: alimentação, sexualidade, trabalho, educação. Nas culturas antigas, tudo o que o homem faz, mesmo fora do tempo da festa, é imitação da obra dos deuses e dos ancestrais míticos. Para que o modelo não se perca nem seja deformado, devem as "obras divinas" ser periodicamente representadas através do rito.¹⁰⁰

O rito reproduz assim traços e fragmentos do "tempo original", modelos nos quais os homens encontram sua "salvação" ao repetir estes fatos e atos "salvíficos"; ele é, portanto, a repetição ao infinito do arquétipo, seja de uma ação religiosa, seja de uma atividade humana.

Na primeira parte da cerimônia, quando as "iaôs" invocam as divindades, repetindo seus gestos e atitudes através do rito, temos uma "representação" do mito. Porém, no momento em que os "santos descem", incorporando-se a seus "cavalos", estamos diante de uma "reatualização". No transe místico temos, pois, o ideal do rito religioso, pois as próprias divindades repetem os atos e gestos primordiais, constitutivos do mundo.

Como resposta às perguntas do homem sobre a realidade última, podem os mitos, na tradição nagô, ser considerados como a "palavra de Deus e fundamento último de tudo o que se sabe e de tudo o que se faz".¹⁰¹ Toda a realidade é, pois, a reprodução de um modelo divino, e toda atividade humana, as instituições culturais e sociais só têm valor enquanto repetem este modelo.

Vejamos o valor salvífico da festa das "águas de Oxalá", o mais importante dos orixás africanos; nela celebra-se anualmente a "re-criação" do cosmos e do tempo sagrado; representa-se por meio do rito, a viagem do orixá para visitar seu filho Xangô, viagem cheia de imprevistos e so-

100. M. Eliade (I), pp. 65-111; (IV), pp. 45ss.

101. L. V. Thomas, op. cit., pp. 7-29.

frimentos, terminando com a prisão de Oxalá, sua libertação final e volta gloriosa.¹⁰² Este mito da peregrinação do ancestral divino pode ser compreendido como o relato da situação do homem e sua história (viagem), as dificuldades e sofrimentos de sua vida (seus encontros com Exu), sua morte (prisão) e, finalmente, sua volta como ancestral.

A repetição simbólica dos atos "salvíficos" de Oxalá torna presente, aqui e agora, a realidade primordial da criação com sua força vital, restaurando o tempo sagrado do início. Além disso, ao lavar os axés de Oxalá e todos os objetos sagrados do terreiro, apagam-se as manchas deixadas pelos homens nas coisas sagradas.¹⁰³ Com esta abertura do tempo sagrado e a purificação anual, pode começar o ritmo das grandes festas com sua ação ritual, ou seja, a práxis salvífica que conserva o mundo na sua existência e garante a continuação da vida.¹⁰⁴

Esta nova vida que recomeça é celebrada de maneira especial no final deste ciclo de festa, com a cerimônia do "pilão", chamada também "festa do inhame novo", onde se misturam comemorações míticas do ancestral divino e festa agrária. Com efeito, o inhame é fundamental para assegurar a continuação da vida.¹⁰⁵ Para uma população

102. Esse mito é relatado em duas versões muito semelhantes por R. Bastide (II), pp. 90ss. e P. Verger (IV), pp. 260ss.

103. R. Bastide (II), p. 92.

104. Na África, uma parte importante da festa é tomada pelo sacrifício. P. Verger relata que, antigamente, era sacrificado um ser humano. Hoje toma-se uma cabra, que é jogada no mato, expulsando-se com ela as doenças e a morte. P. Verger (IV), p. 256.

Adoukonou relata que entre os fon, povo vizinho dos yorubá, praticamente da mesma religião, havia nesta oportunidade a cerimônia da purificação do rei. No momento em que o tempo expira e recomeça o seu circuito, produz-se uma crise, que se concentra no rei, síntese do cosmos e do homem. Ele deveria retornar ao país das origens e dos ancestrais, e voltar, portador de uma nova juventude para o cosmos e os homens, dos quais é o representante. Deveria ir à origem do tempo, no ponto onde vida e morte se encontram. Mas o rei se recusa, e a sociedade com ele. Em seu lugar é sacrificado um jovem na plenitude de suas forças vitais, que ainda não entrou no processo da negatividade. A renovação da vida do rei é simbolizada pela lavagem ritual e pela vestimenta nova, enquanto a sujeira, com os cabelos e as unhas, é enterrada juntamente com o jovem sacrificado. B. Adoukonou (II), pp. 179-187.

105. Na África, ninguém pode comer os frutos da nova colheita, sem que tenham sido realizados sacrifícios às divindades e aos antepassados. Somente depois de o sacerdote tocar no primeiro prato de inhame, os fiéis podem comer dele sem perigo.

agrária, o oferecimento das primícias é ato fundamental de agradecimento pelos frutos da terra. No barracão da festa, os muros são pintados com inúmeros pilões, lembrando que foi Oxalá o inventor do pilão, para facilitar o preparo de seu prato predileto, o inhame. Nas cerimônias, as pessoas a ele consagradas trazem sempre na mão o pilão simbólico, agitando-o constantemente durante o transe.

Também no culto de Xangô, uma das divindades africanas mais importantes, misturam-se elementos da sua dimensão cósmica, como orixá do raio e do trovão, com as reminiscências do rei de Oyó, símbolo de dinastia e de corrente vital ininterrupta. Durante as cerimônias, seus adeptos seguram um instrumento musical, o "xerê", feito de uma cabaça alongada e contendo, em seu interior, pequenos grãos. Convenientemente sacudido, este instrumento imita o ruído da chuva.

Os ritmos de Xangô são vivos e guerreiros, acompanhados pelo ruído dos "xerês", agitados em uníssono. No decorrer das danças, Xangô carrega ostensivamente seu machado e, à medida que a cadência se acelera, faz o gesto de quem vai pegar as pedras-de-raio e lançá-las à terra.

Quando a festa é celebrada em honra de Dadá, seu irmão mais velho, acentua-se mais o aspecto de comemoração histórica, apresentando-se ritualmente o destronamento de Dadá por Xangô, e a volta do primeiro ao poder, sete anos mais tarde: o "possuído" por Dadá dança com uma coroa na cabeça, logo em seguida tomada por Xangô, que a carrega durante um certo tempo. Depois, a coroa é restituída a Dadá.¹⁰⁶

Para compreendermos o sentido "salvífico" de Xangô e de seu culto devemos ter em conta a importância da vida e da força, que polarizam o dia-a-dia social, religioso e cultural do nagô.¹⁰⁷ Divindade do trovão, com seu poder sobre os raios e o fogo, forças elementares da natureza, Xangô é uma manifestação do Deus "tremendo", de sua força infinita. Venerar Xangô, iniciar-se no seu serviço e culto,

106. P. Verger (IV), pp. 134-167.

107. B. Adoukonou (II), pp. 179-229.

108. Um episódio relatado por Bastide pode ilustrar bem esta relação: uma vendedora ambulante, na Bahia, sabendo da iniciação do sociólogo como "filho" de Xangô e, portanto, irmão dela, abraçou-o com muita alegria, exclamando: "Xangô é macho e forte. Na da poderá acontecer ao senhor daqui por diante". Apesar de sua

é participar de sua força.¹⁰⁸ Visto que o homem não apenas imita os atos dos orixás, mas insere-se no tronco "divino", diviniza-se de certo modo, o culto de Xangô o torna participante do seu poder, da sua vida viril e agressiva. Na prática, isto se manifesta pela saúde, pela sorte, pela prosperidade nos negócios, pelo triunfo amoroso.¹⁰⁹

Oiá-Iansã, Oxum e Obá, segundo a mitologia, as três mulheres de Xangô, são originalmente, três rios da África e, como tal, divindades a eles correspondentes. Oiá-Iansã, divindade dos ventos e das tempestades, de temperamento ardente e impetuoso, protege contra os raios e o fogo, sendo por isso sincretiza com santa Bárbara.

Oxum, divindade das águas doces e segunda mulher de Xangô, controla a fecundidade das mulheres e a vida na natureza, o que lhe confere grande poder. A dança de Oxum lembra o comportamento de uma mulher vaidosa e sedutora, indo ao rio para se banhar. Enfeita-se com colares, agita os braços para fazer tilintar seus braceletes e gosta de se contemplar no espelho.¹¹⁰

Obá, mulher forte e enérgica, mal-sucedida no seu amor a Xangô, é protetora de todas as que se encontram em situação semelhante.¹¹¹ Iemanjá, de grande popularidade no Brasil, onde se tornou a divindade das águas salgadas, segundo a mitologia nagô, é a mãe de todos os orixás.¹¹² Seus adeptos usam, de preferência, roupas azul-claro e colares de vidro transparente. Na dança imitam o movimento das ondas. Como personificação do oceano, ela representa algo da transcendência divina, do Deus "tremendo e fascinante", que atrai os homens para si, mas ao mesmo tempo é impenetrável no seu mistério profundo.¹¹³

pobreza e vida trabalhosa, de sua condição social, considerava-se certamente superior a muitas pessoas, mais ricas ou prestigiosas, que passavam a seu lado na rua. Pois através de Xangô sentia-se existir de maneira mais plena do que elas. R. Bastide (II) p. 245.

109. Id., ib., p. 246.

110. P. Verger (IV), pp. 174ss.

111. Id., ib., pp. 186s.

112. É sincretizada com a Virgem Maria nas suas mais variadas denominações: N. Sa. do Rosário, N. Sa. da Piedade, N. Sa. da Conceição da Praia, N. Sa. do Carmo, N. Sa. dos Navegantes, N. Sa. da Candelária etc.

113. Na Bahia, a festa de Iemanjá, celebrada a dois de fevereiro, é uma das mais populares. Neste dia, uma multidão de adeptos e admiradores chega à praia do rio Vermelho, a fim de oferecer à

Ogum, divindade do ferro, dos ferreiros e de todos os que usam este metal, é aquele que vai à frente e, através da agressão do seu machete, abre caminho para quem o segue. Sua atividade pioneira e bélica é representada no culto quando seus iniciados entram em transe: dançando com ar marcial, agitando a espada, procuram um adversário para golpear. Em dias de festa, quando todos os orixás, "manifestados" e vestidos com suas roupas características, entram no barracão, é sempre Ogum quem desfila na frente, "abrindo caminho".¹¹⁴ Representando-se simbolicamente sua atividade como vanguarda da civilização, seja como guerreiro, seja como artífice de armas e instrumentos de ferro, capacitando os homens a dominarem a natureza e vencerem o adversário, Ogum é, também hoje, aquele que vai à frente, superando obstáculos, abrindo caminhos de vida para os homens.

Ossaim, orixá das plantas medicinais e litúrgicas, é de capital importância em toda a atividade ritual e de cura. Seus adeptos, chamados também de curandeiros, adquirem a ciência do uso das ervas no decorrer de uma longa aprendizagem; durante a dança ritual trazem na mão o símbolo de Ossaim: uma haste de ferro, tendo na extremidade superior um pássaro em ferro forjado, representação do poder e do conhecimento deste orixá.¹¹⁵

"Mãe das Águas" os seus presentes: ramos de flores naturais ou artificiais, pratos de comida, frascos de perfume, sabonetes, bonecas, cortes de tecidos etc. Tudo é colocado dentro de cestas que, transformadas em imensas corbelhas floridas, são levadas à tarde, para o alto-mar e depositadas sobre as ondas. Como sinal de que as oferendas são aceitas, elas devem mergulhar até o fundo; caso boiarem e voltarem à praia, é sinal de recusa por parte da divindade, causando tristezas e decepção aos seus admiradores.

Na Umbanda, Iemanjá é tomada como a personificação do bem e da maternidade austera e protetora. É representada como uma espécie de fada, com a pele cor de alabastro, vestida com túnica de musselina branca; surgindo das águas, com seus longos cabelos soltos, vem coroada com um diadema de pérolas, tendo no alto uma estrela-do-mar. Magra e esbelta, sua imagem fica bem distante da Iemanjá "matrona de seios volumosos". No Rio de Janeiro, em Santos e Porto Alegre, o culto de Iemanjá é muito concorrido durante a última noite do ano, quando centenas de milhares de adeptos vão, cerca da meia-noite, acender velas ao longo das praias e jogar flores e presentes no mar. P. Verger, (IV), p. 193.

114. P. Verger (IV), pp. 86-111; J. Elbein dos Santos (I), p. 93.

115. Esse simbolismo do pássaro é bem conhecido das feiticeiras, chamadas freqüentemente de "proprietárias do pássaro-poder". P. Verger (IV), pp. 122ss.

Omolu ou Obaluaê, quando se manifesta num dos seus iniciados, tem o rosto recoberto por um véu de "palha da costa", feito de ráfia africana, que cobre também o corpo inteiro, escondendo assim as chagas provocadas pela doença.¹¹⁶ As mãos seguram um "xaxará", vassoura sagrada, enfeitada com búzios, contas e pequenas cabaças contendo remédio, com o qual varre as doenças e limpa também outros males e impurezas. As suas "iaôs" dançam curvadas para a frente, como que sentindo dores, imitando o sofrimento, as coceiras e os tremores da febre. A presença de Omolu inspira medo e respeito e representa, simbolicamente, um dos males mais terríveis que afligem a sociedade africana: a morte sob a forma das doenças epidêmicas, e a tentativa de mantê-las afastadas por meio do rito e do culto.

Concluindo estas reflexões sobre o valor salvífico dos orixás principais e de seus atos exemplares, vemos que essas divindades encarnam os grandes valores da cultura e da religião nagô: a fé na criação e a vontade de voltar, periodicamente, às fontes originais do tempo e do cosmos; a necessidade de purificação; o agradecimento pela nova colheita; a vida ininterrupta, a força e a virilidade; as instituições para propagar e prolongar a vida: poligamia, feminilidade, fecundidade e maternidade; a necessidade de luta para abrir novas possibilidades de vida; o combate contra a doença e a morte; tudo isso é revivido e atualizado através do rito.

O culto aos orixás não representa primeiramente uma apelo ético, mas um aumento de vida. O homem não se torna melhor, mas participa de uma vida mais plena sob todos os aspectos: saúde, longevidade, prole numerosa, riqueza, abundância de alimentos. Imitando, ritualmente, o "modelo divino", o homem participa de seu poder, de sua vida, de sua força vital ou, em outras palavras, é "salvo".

Essa salvação no entanto não se realiza apenas através das grandes comemorações rituais e festas públicas, mas acontece também no dia-a-dia do fiel do candomblé.

116. Além de cobrir os sinais da doença, a vestimenta feita de palha é também um indício da antiguidade de Omolu, de uma cultura que ainda não conhecia o algodão.

Fascinado pelo espetáculo da festa, pela beleza das danças e pelo fenômeno do transe, escapa muitas vezes ao observador a profunda influência da religião africana na vida cotidiana de seus adeptos. O rito, expressão concreta do encontro do homem com o mundo divino, perpassa toda a vida dos mesmos.

Num canto de sua casa, toda “filha-de-santo” possui o seu “peji”, o altar doméstico, consagrado à divindade de sua cabeça. No dia de seu orixá,¹¹⁷ a “filha” deve cumprir sua “obrigação”, isto é, realizar o rito particular a que todos os iniciados, uma vez por semana, estão obrigados; deve portanto observar os tabus alimentares, abster-se de relação sexual, renovar a água e as oferendas de seu altar doméstico, geralmente um prato da predileção do seu orixá.

Estas “obrigações” podem assumir as mais variadas formas, como a passar uma noite por semana no terreiro, preparando, na manhã seguinte, os alimentos de sua divindade; ou, uma vez por mês, cumprir uma obrigação maior.¹¹⁸ Dado o profundo simbolismo da cultura e religião africanas, bem como a crença na interação das forças, todas as minúcias têm seu significado; assim, por exemplo, as diferentes plantas e alimentos contêm determinado axé, que os tornam preferidos do orixá e necessários à conservação de sua força vital. Também usar, no dia do “santo”, roupas de sua cor predileta aumenta o fluxo de axé.

Na África o orixá é um bem de família, cabendo a um sacerdote designado a responsabilidade de seu culto; no exílio, onde as divindades tomaram um caráter individual, cada “filho-de-santo” é pessoalmente responsável pelas minuciosas exigências rituais e tabus de seu orixá. Desta ma-

117. A semana yorubá era de quatro dias. Por isso fazia-se lá a “obrigação” de “cinco em cinco dias”, detalhe observado ainda nos terreiros mais tradicionais da Bahia. De maneira geral houve uma adaptação do calendário africano à semana de sete dias, de sorte que a “obrigação” se faz de “oito em oito dias”. Na Bahia, a semana é consagrada aos orixás principais, com algumas ligeiras variações: segunda-feira: Exu, Ogum e Omolu; terça: Oxumaré, Nanã e, em alguns terreiros, Ogum; quarta: Xangô e Iansã; quinta: Oxóssi e Ogum, em algumas casas; sexta: Oxalá; sábado: Oxum e Yemanjá; domingo: todos os orixás. R. Bastide (II), p. 98.

118. Id., ib., pp. 105-109.

neira, a sucessão dos dias está marcada por uma série de “obrigações”, desempenhadas, cada dia, por pessoas diferentes. É indispensável contentar sem exceção a todos os orixás para o bem de todos, a fim de que o descontentamento de algum não recaia sobre alguém, perseguindo-o com sua cólera.

Além das “obrigações” realizadas individualmente por cada “filha-de-santo” em seu altar doméstico, há também uma série de ritos particulares no “peji” do candomblé.¹¹⁹ Estes geralmente se concentram num dia da semana, numa sexta ou segunda-feira, ou no dia consagrado ao orixá do terreiro, quando então se realiza a “obrigação” do terreiro. Renovando-se, uma vez por semana, as ofertas alimentares diante dos “assentos” das divindades, renova-se o axé de todos os “fiéis”.

Uma vez por ano deve cada adepto, que sofreu a iniciação completa, oferecer a seu orixá um sacrifício sangrento, no interior do terreiro. Aqui se concentra toda a dinâmica do sistema religioso yorubá, visto que o sangue é o portador por excelência da força vital. O sacrifício, com a morte de um ser vivo, liberando, restituindo e redistribuindo axé, é o único meio de conservar a harmonia entre os dois planos da existência, a saber, o àiyé e o òrum e garantir assim sua continuação. Ao fortalecer o axé do orixá, o homem assegura sua própria sobrevivência, fecundidade e prosperidade.

A importância e o número das “obrigações” variam conforme o lugar que o fiel ocupa na comunidade. A medida que alguém sobe na estrutura social do candomblé, maior será o número de “obrigações” que deve assumir. Assim, por exemplo, os participantes das hierarquias honoríficas, como os ogãs, têm menos “obrigações” que uma filha-de-santo, visto que não passaram pelos ritos completos de iniciação. Geralmente todos devem participar das cerimônias anuais em honra do padroeiro da casa, para renovar suas ligações místicas com o mundo das divindades, mas nos dias de seus “santos” podem fazer as oferendas

119. Em cada terreiro existem, com efeito, múltiplos orixás pessoais, reunidos em torno do orixá do terreiro, símbolo do reagrupamento depois da dispersão do tráfico negreiro. P. Verger (IV), p. 33.

no interior de suas próprias casas.¹²⁰ Quanto mais o indivíduo sebe, mais fica sujeito a normas obrigatórias, cujo número aumenta sem cessar, restringindo sua liberdade de ação. A pessoa que detiver a posição mais elevada, será também a mais sobrecarregada de tabus, submetida a uma quantidade maior de "obrigações", suportando maior peso de cadeias rituais.¹²¹

Além dos ritos obrigatórios, existem ainda "obrigações extraordinárias", que podem consistir numa promessa para alcançar uma graça ou para agradecer um favor recebido. Nestes casos, a "obrigação" dura o dia inteiro, com um sacrifício pela manhã e danças rituais à noite.

Concluindo esta parte, podemos dizer que para a religião nagô o rito por excelência é o sacrifício. Seja ele público ou particular, oferta de alimentos ou derramamento de sangue, é o meio fundamental de estabelecer a comunicação entre este mundo e o além. Sendo o universo um sistema dinâmico, um jogo incessante de forças em interação, os componentes deste universo têm de ser constantemente realimentados pelo axé. As pedras do "peji", os tambores da orquestra, a cabeça dos iniciados, tudo deve ser, de vez em quando, fortalecido pela força vital. O mesmo vale para os próprios orixás e ancestrais. Só assim se mantém a harmonia e o equilíbrio do universo.

VII. TERREIROS: NÚCLEOS DE FÉ E SALVAÇÃO

A África negra se caracteriza por um sentido muito desenvolvido de vida comunitária, a qual predomina sobre a vida individual. A escravidão destruiu a comunidade religiosa e familiar, núcleo da sociedade tribal africana. As crenças africanas, porém, sobreviveram, dando nascimento a novas estruturas comunitárias, fundadas no mesmo axé.¹²² Assim todo o relacionamento de "pais" (mães), "filhos" e "irmãos", nos seus mais variados graus de parentesco espiritual, é consequência e reflexo de laços sobrenaturais. Deste modo aos ritos de iniciação e de ligação mística progres-

120. V. Costa Lima, op. cit., pp. 100ss.

121. R. Bastide (II), pp. 247ss.

122. Ver pp. 71-81.

siva ao orixá corresponde uma maior integração social na comunidade, na família espiritual.

Os longos anos de aprendizagem da "iaô", no seu duplo aspecto de filiação mística e estrutura clânica, são uma escola de obediência e humildade, onde a iniciada é experimentada por todos os que lhe são superiores segundo o princípio da senioridade. Tudo é suportado pela expectativa de, ao final de sete anos, tornar-se uma "vodunsi", "esposa do deus"; e, após a realização da "obrigação dos sete anos", tornar-se um membro pleno da "comunidade de culto", poder ocupar postos de hierarquia e ter o direito de fundar sua própria comunidade.

✶ Toda a autoridade dos chefes é de caráter religioso, baseada no seu poder sobrenatural como representantes das divindades; daí seu caráter absoluto e quase ilimitado. Já vimos que a participação dos membros da comunidade neste poder dá-se progressivamente, de acordo com a participação na vida dos orixás e obedecendo ao princípio de senioridade. A consciência da aliança contraída com as divindades e as "obrigações" daí decorrentes cria e fortalece entre os "irmãos" de um terreiro uma profunda fraternidade. Esta solidariedade espiritual e religiosa é sustentada pela mútua ajuda sócio-econômica e o acolhimento. A consciência da pertença ao orixá cria a partilha ao nível comunitário, que se dá em diversos planos: partilha de bens religiosos pela comunicação dos segredos da tradição, partilha de bens materiais pelo sustento do terreiro. Também aqui vigora o princípio da harmonia pelo equilíbrio dinâmico das forças, dando a seus participantes uma segurança, difícil de encontrar na sociedade.

No entanto, essas "comunidades axiológicas", células de comunhão e participação, criadas em torno dos valores da "fé" e da cultura africanas, não existem apenas em função de si mesmas. Em cada terreiro, núcleo de irradiação dessa fé, existe, além dos participantes "efetivos", um círculo de adeptos, crentes, curiosos e clientes que também participam, embora em graus diversos, da crença nos orixás e em seu poder.

✶ As religiões africanas não são "missionárias" e, de maneira geral, não praticam o proselitismo. Apesar disso observa-se nos últimos anos uma nova e intensa vitalidade nos terreiros com uma adesão crescente da população à

vida comunitária do terreiro e conseqüentemente à sua experiência de salvação.¹²³

Já vimos anteriormente¹²⁴ que principalmente três tipos de problemas levam a pessoa a procurar o candomblé: dificuldades de saúde, sócio-econômicas e afetivas. São, portanto, problemas da vida concreta, diária, muitas vezes referentes à sobrevivência de homens e mulheres altamente necessitados e carentes. Se por um lado esta busca revela certo estado de alienação, procurando no rito religioso soluções para problemas sociais e estruturais, por outro, ela manifesta uma intuição religiosa fundamental: a causa de todos os males e infortúnios da existência tem sua raiz no afastamento do homem de seu Deus e da realidade original do mundo. Os ritos reconstituem estes primórdios da história e recriam o "mundo salvo".

Nos momentos de transe, os "consultantes" têm consciência de estar diante de um ser divino; isto os leva, muitas vezes, a revelar seus problemas e segredos mais íntimos, constituindo uma verdadeira confissão.¹²⁵ Mas mesmo fora dos momentos do rito e do transe procura-se o "pai" e a "mãe-de-santo" pela sua intimidade com a esfera do divino e com seu poder sagrado.

De um modo geral a participação na força dos orixás manifesta-se, para o adepto do candomblé, pela saúde, prosperidade nos negócios e sucesso nas relações amorosas; nada é, para ele, efeito do acaso. Esta consciência transfigura sua difícil existência, marcada pela pobreza e humilhação, conferindo-lhe um sentido de esperança e plenitude.¹²⁶ Tal sentido aparece mais claramente quando a fé nagô aborda as questões últimas do homem: a morte e a vida depois dela.

123. Em julho de 1983, por ocasião da "II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura", realizada na cidade de Salvador, BA, foram registrados, só nesta cidade, 1.262 terreiros. Se avaliarmos uma média de 200-300 frequentadores, clientes e simpatizantes para cada terreiro, teremos um número de 300 a 350 mil "adeptos" do candomblé, apenas na cidade de Salvador.

124. Ver pp. 111-115.

125. Em junho de 1981, no final de um curso sobre religião yorubá, na UFBA, o secretário da Confederação dos Terreiros do Candomblé disse o seguinte: "A religião nagô não é em nada inferior a outras religiões. Se alguém vai a uma igreja para pedir alguma graça, no terreiro do candomblé ele se encontra na presença dos seres divinos e acha para seus problemas uma solução imediata".

126. R. Bastide (II), pp. 244ss.

VIII. O FIM ÚLTIMO DO HOMEM E A COMPREENSÃO DA MORTE

Compreender a morte é compreender a vida, e intuir o significado da vida é captar também, de alguma forma, o sentido último da morte. O modo com que um povo vive seus valores e seus ideais revela sua opção diante do seu fim último; o modo com que ele aceita a morte, manifesta sua concepção de vida.¹²⁷

A compreensão da escatologia africana se insere em sua visão global do mundo, do homem e da história. É uma visão unitária e total, marcada essencialmente por uma relação e interação profundas entre espaço e tempo, passado e futuro, este mundo e o outro, vivos e "mortos-vivos".¹²⁸ enfim entre o mundo dos espíritos, das coisas e dos homens. A visão africana da história vê o homem no interior de um sistema de relações e interações, que tanto determinam sua presença na história quanto sua inserção numa meta-história. A história é vista, portanto, não em sua realidade transitória, mas sempre em seu aspecto global, passado, presente e futuro.¹²⁹

Visto que, conforme numerosos mitos, a harmonia inicial entre Olorum, homem e mundo foi perturbada por uma falta, todas as organizações e instituições da sociedade e, de modo particular, toda a atividade ritual procuram restaurar a realidade original. Isto significa que a história é, simultaneamente, "proto-logia" e "escato-logia": cada geração procura restaurar os atos exemplares dos orixás e dos fundadores das tribos que deram início ao mundo e à história original e harmoniosa.

A concepção africana do mundo e da história é pois escatológica, marcada por um sentido de globalidade que abrange tanto a natureza como vivos e mortos, seres visíveis e invisíveis. Não é, portanto, um mundo anônimo e individualista, mas pessoal e comunitário, sinal de esperança criadora que anima o caminhar da história.¹³⁰ Dentro

127. B. Adoukonou (II), p. 102.

128. O termo "mortos-vivos" compreende os ancestrais e todos os falecidos que, embora não propriamente ancestrais, continuam ainda presente na memória dos vivos.

129. E. J. Penoukou, op. cit., pp. 75-88.

130. Id., ib., pp. 79ss.

desse contexto desenrola-se a existência do homem, numa luta contínua contra a morte expressa simbolicamente nos diversos ritos; nestes dá-se sempre uma passagem de um estágio inferior de vida a outro mais perfeito; a última dessas transformações sucessivas é a da morte física.¹³¹

Neste momento o “princípio-espiritual”, a “alma-espirito”, soprado por Olorum no momento da criação, volta ao òrum. O corpo deve ser colocado na terra, para que sua matéria se reintegre à massa de onde foi separada. A passagem da “alma” para o país dos mortos é compreendida como uma longa e penosa viagem, durante a qual passará por duras provas e sofrimentos.

De acordo com a mentalidade africana de comunhão e participação, a comunidade dos vivos participa ativamente nesta última passagem, da transformação do falecido em “ancestral”. Isto se realiza, fundamentalmente, através dos ritos do enterro e da “ancestralização”.¹³²

131. J. J. Seck, “Comment concilier les exigences chrétiennes avec nos réalités culturelles négro-africaines?” in *CNEC*, pp. 252s. Esse sentido dos ritos de iniciação, como vitória sobre a morte, é apresentado também por Bimwenyi-Kweshi, na sua fundamentação da teologia africana: “A sorte do homem é uma luta gigantesca entre a vida e a morte, uma luta que se realiza tanto no interior do homem como também no seu ambiente cósmico-social. As grandes liturgias de iniciação querem ajudar os jovens, através da ascese e da instrução, a unificar o seu mundo interior, a fim de criar dentro de si a base para a vitória da vida sobre a morte, para que possam alcançar-lá também ao nível cósmico-social...” op. cit., pp. 158s.

132. Ver pp. 48-53. Para compreender todo o significado e riqueza destes ritos, é importante recordar que o símbolo é o elemento unificador por excelência dos membros vivos e falecidos de uma comunidade; ele tem por finalidade colocar o homem em contato com os poderes e forças divinas, estabelecendo uma corrente e uma troca de vida e energias vitais entre o ser simbolizado e aquele que entra em contato com ele. O ser simbolizado está de tal maneira presente e unido ao símbolo que lhe é possível exercer sua ação e sua influência, como se o tempo e o espaço não existissem mais.

O simbolismo se apresenta como uma linguagem ao alcance de todos os membros de uma comunidade, mas inacessível aos estrangeiros; uma linguagem que exprime as relações da pessoa que a usa com o cosmos, com os ancestrais e o mundo divino, e com os outros membros da mesma comunidade. A comunicação simbólica permite a passagem de um nível a outro do real, de um mundo a outro, integrando os diversos níveis num mesmo plano, sem que haja fusão. Por meio do símbolo opera-se uma abolição da dualidade entre o homem e o mundo, entre os dois níveis fundamentais da existência, isto é, entre este mundo e o além. V. Mulago, (II), pp. 168-171. Isto nos faz compreender melhor como o africano e sua reli-

Durante o período da decomposição do corpo, a “alma”¹³³ tem necessidade de ser revigorada, pois atravessa um período de iniciação e de provas purificadoras. Por meio de sacrifícios e libações periódicas, a família e a comunidade procuram sustentá-la e facilitar sua chegada no país dos mortos. Neste período, vagando entre o céu e a terra, ela pode tornar-se agitada e perigosa para os vivos, enquanto não tiver encontrado o seu repouso na comunidade dos ancestrais. Por isso é necessário acalmá-la periodicamente por meio de sacrifícios.¹³⁴

É importante ressaltar que “mortos” e “ancestrais” não coincidem simplesmente. Para que um falecido se torne ancestral, é necessário que seja “habilitado” para isso por meio dos ritos apropriados. Os “candidatos”, por excelência, a se tornarem ancestrais são os chefes de família, clã e tribo que tenham chegado a uma idade avançada e alcançado uma plenitude de ser e de vida, destacando-se com numerosa descendência.¹³⁵ Todos os que morreram prematuramente, e portanto não realizaram de modo pleno seu destino e ciclo de vida, não podem tornar-se “ances-

gão procuram superar e vencer a morte, o hiato entre esta e a vida, e como, por meio do símbolo, torna-se possível, apesar da morte, o ideal da vida sem fim.

133. Os africanos usam vários termos para designar a alma ou o espírito, levando os etnólogos e historiadores da religião a falar de uma alma dupla ou até de duas ou quatro almas. Para os yorubá, a pessoa é composta de três tipos de elementos:

1. Elementos materiais: o corpo ou “ara”, e a sombra do corpo, “ojiji”, que perece depois de sepultado o cadáver.
2. Elementos imateriais perecíveis ou destrutíveis: o espírito, “iye”, localizado na cabeça, por detrás da fronte, e que o homem perde na loucura. As vezes, é distinguido da inteligência, “ero”.
3. Elementos imateriais indestrutíveis ou eternos, tais como o coração, “okan” — sede da pessoa e de seus valores; “okan” assistirá ao juízo final e é quem receberá o prêmio ou o castigo, segundo suas obras. Outro elemento é o sopro vital, “emin”, que abandona o corpo logo que cessa a respiração. E, finalmente, o “ori”, ou regente da cabeça, que se reencarna na criança que nascerá por ordem do ancestral ou do antepassado morto. J. H. V. Barco, “A religiosidade do Mundo Negro” in *GAA*, pp. 134s.; B. Adoukonou (II), pp. 115-119.

134. P. D. Coco, op. cit., pp. 226-237.

135. J. Elbein dos Santos (I), pp. 102-123.

trais"; é o caso dos assassinados, dos que morreram de desastre, doença ou de alguma outra forma de morte violenta.

No fim do período de luto, que pode ser de dois anos após o falecimento, tem lugar uma cerimônia por meio da qual os falecidos são "embarcados" definitivamente para o país dos mortos.¹³⁶ Esse rito solene se realiza principalmente por um chefe de família ou clã, quando os demais membros da comunidade, mortos depois do último rito de "ancestralização", são chamados, nominalmente, a participar desta "embarcação". Após chamar o chefe falecido, o decano do clã convida os homens, as mulheres e as crianças falecidas a saírem de seu estado de sofrimento e tomarem lugar entre os ancestrais e os orixás, a fim de velarem com eles sobre a linhagem, as crianças e as mulheres da comunidade dos vivos.¹³⁷

Paralelamente à entrada na "casa" dos ancestrais, celebra-se a "volta" dos falecidos à comunidade dos vivos. Simbolizados pelas vasilhas de porcelana ou de barro, a partir do momento em que estas são colocadas no cemitério familiar, adquirem os falecidos outro "status" no interior do grupo, com novas relações e comunicações entre os "novos ancestrais" e os vivos.¹³⁸ A alegria e a festa que têm lugar após a integração dos "novos ancestrais" em sua assembléia familiar, expressam o que há de mais pro-

136. B. Adoukonou (II), pp. 1-126.

137. Id., ib., p. 31. No entanto, esses defuntos não constituem verdadeiros "ancestrais individuais", mas são "símbolos coletivos". Isto significa que se transfere a estrutura social terrestre para o país dos mortos. Todos os que aqui não tiveram uma individualidade, um "nome", uma posição de destaque, também no "outro mundo" não figuram como "pessoas", mas apenas como princípios genéricos, símbolos coletivos; as mulheres, por exemplo, como protetoras da maternidade. Id., ib., pp. 22ss.; J. Elbein dos Santos (I), p. 123.

Uma variante do rito de "ancestralização" nos faz compreender também, nitidamente, o novo lugar e função dos que assim foram elevados ao "status" de ancestral: antes da imolação do primeiro animal, completando o último rito de passagem e fazendo o falecido reunir-se com os ancestrais, o celebrante apresenta aos mortos as intenções dos membros da família e de cada um dos amigos e conhecidos. A seguir, cada ofertante apresenta suas próprias preocupações ao morto que, dentro de alguns instantes, será integrado na comunidade dos ancestrais e das divindades. As mensagens destinam-se tanto ao próprio falecido como àqueles que vão recebê-lo no outro mundo. P. D. Coco, op. cit., pp. 233ss.

138. B. Adoukonou (II), pp. 1-46.

fundo no coração de cada homem: a vitória da vida sobre a morte e sua permanência no além-túmulo.

No Brasil, devido às circunstâncias históricas, os ritos funerários são realizados apenas para os dignitários de um terreiro, numa cerimônia estritamente secreta, reservada só aos iniciados da comunidade. De maneira semelhante como em um país africano para os chefes das tribos e dos clãs, no Brasil, os ritos mortuários, chamados "axéxê", para um "pai" ou uma "mãe-de-santo" são bem mais complexos do que os celebrados para um simples fiel do candomblé. Nesta cerimônia retira-se do corpo da "filha-de-santo" tudo o que lhe conferia o caráter de sagrado, sua capacidade de ser receptáculo da divindade, o que corresponde a uma desposseção. Pois, como já dissemos, no momento em que o iniciado passa para o mundo invisível, volta ele à sua personalidade própria. A razão pela qual o orixá se retira, nesta passagem crítica da vida humana, é clara: de um lado, o morto como cadáver tornou-se "coisa" e, como tal, não pode mais ser receptáculo da divindade; de outro, sua própria personalidade, tornando-se "ancestral" pelo rito da "ancestralização", atravessa uma soleira qualitativa; a partir destes últimos ritos de passagem, o falecido participa da qualidade do numinoso e do "status" das divindades e dos ancestrais. A morte de um iniciado desemboca num novo ciclo de "morte-ressurreição", onde doravante é ele quem se "encarna" e se torna presente entre os vivos.¹³⁹

Portanto os mortos não estão "mortos", mas fazem parte da família. Sua presença se faz sentir ao longo das etapas importantes da existência humana: nascimento, ritos iniciatórios, casamentos; nada de decisivo se celebra sem entrar em relação com os "mortos-vivos", especialmente os ancestrais, que não cessam de fecundar e proteger a vida dos que ainda estão neste mundo. Os antepassados permanecem ligados às suas famílias e agem como intermediários, recebendo, por sua vez, os cuidados e as atenções dos seus. A comunhão com os mortos estreita os laços entre os vivos.¹⁴⁰

139. Id., ib., pp. 1-140; 227; L. Heusch, "Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique" in *Religions de Salut, Annales du Centre d'Etude des Religions* 2, Bruxelas, 1962, p. 140; J. Elbein dos Santos (I), pp. 220-235.

140. J. M. Ela, "Os antepassados e a fé cristã" in *Concilium* 122 (1977), pp. 41-47.

Assim, segundo a fé nagô, os "mortos" não estão "mortos" e, na verdade, vivem muito perto dos vivos. Não "sobrevivem" apenas por suas criações artísticas ou outras invenções "imortais", mas em autêntica comunicação com os vivos; trata-se de uma presença ativa e eficaz. Ao dizer que os mortos estão presentes, invisíveis, por toda parte, que seu estado definitivo no país dos ancestrais depende do sustento ritual por parte dos vivos, que alguns se reencarnam nas crianças pequenas,¹⁴¹ e que os ancestrais, devido a suas faculdades superiores, podem provocar felicidade e infelicidade entre os vivos, os africanos afirmam, à sua maneira, um relacionamento específico entre os seres humanos, vivos e mortos. A origem e a natureza comum de todos os homens, no seio da relação "cosmoteândrica", implicam uma comunidade de destino, trazendo consigo uma relação solidária mais estreita entre os membros de um grupo étnico-social.

O projeto escatológico da fé africana define-se pois, essencialmente, como comunitário: a participação no mesmo destino último, definido em termos de relações interpessoais harmoniosas, de solidariedade e comunidade.¹⁴²

Analisando essa compreensão da morte através dos complexos ritos de "passagem" e de "ancestralização", constatamos uma maneira peculiar de sobrevivência ou de "ressurreição" após a morte. Com efeito, entre os bens esperados como recompensa pelo homem, e dos quais pode ser privado como punição de seus atos, destacam-se em ordem crescente de importância: os bens da fortuna, os bens da pessoa (saúde, honra, longevidade) e os bens da progeneratura. Os homens foram criados sexuados para assegurar a procriação, em vista da perpetuação do gênero humano.¹⁴³

Esta concepção deve ser articulada com a da fé na imortalidade da "alma", do princípio vital do ser humano. No momento da morte, a unidade formada entre alma e corpo se desintegra. Sua alma, seu princípio vital, volta ao òrum, enquanto o corpo volta à terra. No entanto, cada indivíduo foi criado para existir eternamente. Para isto

141. Não é a pessoa falecida que se reencarna como tal. Os yorubá acreditam que, ao morrer, o princípio vital do homem, que é imortal, volta ao òrum. Não é tampouco "a alma" que se reencarna, mas o personagem social enquanto modelo de um determinado tipo de engajamento e de comportamento. B. Adoukonou (II), pp. 120s.

142. E. J. Penoukou, op. cit., pp. 84-87.

143. V. Mulago (II), p. 180.

faz-se necessária uma solução para a eternidade do corpo. Transmitti-lo de uma geração a outra, por meio da procriação, não é assegurar a imortalidade? O indivíduo morre mas seu corpo continua a se perpetuar entre os vivos. Desta maneira, a morte verdadeira, a eliminação definitiva do seio dos vivos, é a extinção da descendência, da família.

O futuro depende do ritmo preciso e da harmonia entre o presente e o passado, entre os vivos, os mortos e os fundadores do passado longínquo;¹⁴⁴ todos os homens encontram-se neste ritmo. A "ressurreição" é associada à reprodução: alguém que, ao morrer, deixa filhos atrás de si, particularmente filhos homens, é uma pessoa "ressuscitada"; não estará totalmente morta, mas algo dela continuará a viver nos filhos.

→ Conseqüentemente morrer sem filhos é morrer totalmente, porque é ser cortado da cadeia dos viventes, que se estende até o mais longínquo passado. Quem não deixa filhos não tem futuro e morre no esquecimento. Acredita-se que seus espíritos jamais encontram repouso verdadeiro, mas continuam a errar indefinidamente.

Não se tem idéia clara a respeito da vida do além-túmulo. Segundo a concepção tradicional, os antepassados levam uma existência semelhante à que tiveram neste mundo. Não se sabe se são felizes ou infelizes. Continuam ligados a seus filhos e descendentes, pois o laço entre os membros de uma família é indissolúvel e perdura mesmo depois da morte. A família e o clã se prolongam no além.

É absolutamente indispensável viver em paz e em amizade com os falecidos. Se houver algum mal-entendido entre eles e os membros vivos da família, deve-se buscar a reconciliação, custe o que custar.¹⁴⁵ Assim como os orixás, também os ancestrais possuem uma forte carga de ambivalência; não são completamente bons, nem totalmente maus; conservam suas qualidades humanas ambíguas; é

144. Assim como a existência presente se estende retroativamente, entrando no tempo antes do nascimento, também se prolonga, depois da morte, para dentro do futuro imediato. O indivíduo continua a viver no futuro, após sua morte física, enquanto houver pessoas que o conheceram e se lembram de seu nome e de sua aparência. A morte é, portanto, um processo gradual, que continua no futuro e só termina no momento em que o defunto cai no passado longínquo. Se o morto deixou filhos, diz-se que ele continua a viver. V. Mulago (II), pp. 180s.

145. Id., ib., pp. 182-185.

preciso evitar descontentá-los ou irritá-los. Pela necessária harmonia entre os dois níveis da existência, o relacionamento amigável com os ancestrais é garantia da continuidade, evolução e prosperidade neste mundo.¹⁴⁶

Vimos acima que a ética africana é uma ética vital e antropocêntrica, de participação e de comunhão com os outros. Seus guardiães, a serviço da vida, são os ancestrais que, no momento da morte, julgam o homem segundo a observância das leis e dos costumes. A comunidade dos ancestrais admite em seu seio os que viveram de acordo com as tradições. Os malfeitores, os assassinos e os feiticeiros, os desobedientes às tradições sagradas, numa palavra, os que atentaram contra a vida, não serão admitidos no país dos mortos. Excluídos da comunhão com os ancestrais, estas "almas" andam vagando pela terra, não encontrando repouso, gemendo à noite nas florestas, atormentando e prejudicando a vida dos homens neste mundo.

A religião africana não duvida, pois, da imortalidade da "alma". O corpo sobrevive em sua descendência. O nagô concebe o mundo como um campo de forças, uma luta entre a vida e a morte. Para poder viver plenamente e triunfar da morte volta-se para os orixás. A mensagem mais profunda, subjacente a esta concepção, é de confiança na vitória final da vida. Isto não exclui a consciência dos perigos; a alegria de viver dos yorubá está mesmo marcada por um sentido trágico, no limiar de um pessimismo sem saída. Apesar disso, toda a instituição dos orixás e da "ancestralização" não representa uma teatralização vã do desespero, porque a última palavra, por mais problemática que seja, não é de morte, mas de vida.¹⁴⁷

Tendo visto os elementos mais fundamentais da concepção e praxis salvífica da religião nagô, seja em suas origens africanas seja em sua inculturação brasileira no candomblé baiano, resta-nos refletir teologicamente sobre a soteriologia aqui apresentada. Para isto exporemos, no próximo capítulo, as linhas principais da concepção cristã de salvação, antes de confrontar num capítulo final ambas as soteriologias. Naturalmente salientamos na concepção cristã os temas que encontram uma correspondência maior com o que vimos até agora.

146. J. Elbein dos Santos (I), pp. 102-235.
147. B. Adoukonou (II), pp. 106-111.

3

A SALVAÇÃO EM CRISTO

Para o cristianismo, a salvação é, em primeiro lugar, dom gratuito de Deus. Na vida de Jesus Cristo, Filho encarnado do Pai, este dom torna-se realidade histórica, comunicando, por meio de seu agir, iluminado por suas palavras, o amor infinito e o perdão incondicional de Deus. Rejeitado pelo egoísmo e crucificado pelo pecado dos homens, porém ressuscitado e legitimado pelo Pai, Jesus, com sua praxis de amor, torna-se o caminho de salvação para os que acolhem na fé e respondem em suas vidas a este amor. Construindo o reino no meio da conflitividade da história, celebrando e antecipando sua presença em atos simbólico-sacramentais, a salvação cristã atinge sua plenitude no além, na reunião de todos os eleitos em Cristo, no reino escatológico do Pai.

Esta vida eterna em comunhão com Deus e os irmãos é a vocação e o destino não apenas dos cristãos, mas da humanidade inteira. A vontade salvífica universal de Deus abrange a todos os homens, oferecendo a todos a possibilidade de se associar ao mistério pascal de seu Filho. 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. Vejamos como de fato esta salvação se deu em Cristo, e como poderá se dar nos cristãos e em todos os homens de boa vontade.

A — O Reino de Deus

Nos evangelhos sinóticos, a mensagem central de Jesus, a salvação, identifica-se com o anúncio do reino de Deus: "O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo: arrependei-vos e crede no Evangelho" (Mc 1,15). Para os contemporâneos de Jesus, a noção do reino de Deus exprime o núcleo da esperança na salvação. Esta esperança abrangia o "shalom escatológico", a paz entre os homens e os povos, a paz no homem e no universo inteiro. Por isso, Paulo traduziu essa intenção de Jesus com o conceito de "justiça de Deus", enquanto João o chamou de "vida". A mensagem salvífica de Jesus deve ser, portanto, compreendida dentro do horizonte global da humanidade na sua busca de paz, liberdade e vida.

Para compreendermos a relação entre esse anseio fundamental dos homens e a promessa do reino de Deus, devemos ter presente o que nos comprova a experiência da história: paz, justiça, liberdade e vida não são simplesmente posse do homem; constantemente a vida encontra-se ameaçada, a liberdade, oprimida, a justiça, calcada aos pés. Essa perdição revela-se tão profunda e duradoura, que nos leva a concluir não ser o homem capaz de libertar-se desta situação por suas próprias forças.

Só neste pano de fundo torna-se compreensível a necessidade de um início totalmente novo, possível apenas a Deus como Senhor da vida e da história. Pois este *novum* e inaudito, que jamais alguém poderia imaginar ou realizar, é, em última instância, o próprio Deus. Este se manifesta na sua ação, no seu domínio, na sua realeza que, significando libertação do mal e reconciliação fraterna, é a salvação mesma do mundo. Este é o tema central da mensagem de Jesus, o mistério último de sua pessoa.¹

Embora se inserisse na tradição do Antigo Testamento² e apresentasse analogias com as correntes de seu tem-

1. W. Kasper, *Jesus der Christus*, 5.ª ed., Mainz (1974), 1976, pp. 83ss.

2. Embora a confissão da realeza de Javé não seja o conteúdo mais antigo da fé de Israel, ela se enquadra bem na sua experiência fundamental de libertação (Ex 15): Javé é o Deus que salva, incomparável com os deuses dos povos vizinhos, guiando o povo de modo

po, a concepção e o anúncio do reino na boca de Jesus é algo singular e inconfundível, em toda história de Israel como também no conjunto das religiões não-cristãs. A concepção que Jesus tinha do reino deve ser procurada na sua vivência íntima, no seu relacionamento com o Pai. Todas as tradições do Novo Testamento afirmam que Jesus se dirigia a Deus com a palavra "Abba", tomada da linguagem familiar e infantil, e segundo o parecer unânime dos exegetas, encontramos aqui a "ipsissima vox Jesu". Ele ousou falar com Deus de modo tão simples, sem medo, íntimo e confiante, como uma criança com seu pai. Nesse "Abba" revela-se a experiência singular que Jesus tinha de Deus, e tocamos aqui o seu mistério íntimo, seu relacionamento com o Pai. É esta experiência do "Abba" que marcou e transformou sua compreensão do reino.

Desde os anos de sua vida em Nazaré, Jesus sente-se profundamente "tocado", atingido pelo reino de Deus; nas palavras dos "eunucos" por causa do reino (Mt 19,12) e

maravilhoso (Dt 8,14s.; Jr 2,6s.; Mq 6,4) e fazendo dele sua propriedade. Com o desenvolvimento da teologia da criação, unindo a fé no Deus da aliança num Deus que salva e liberta, com a fé na criação, a realeza de Javé recebe um sentido mais profundo: Javé é o rei do universo. Sua obra da criação fundamenta seu reinado e sua função universal de juiz (Sl 24,1s.; 95,3ss.; 96,5.10). Nesta fé na criação a realeza de Javé assume um aspecto singular no conjunto dos povos da Antiguidade. Israel não toma simplesmente os mitos da criação do antigo Oriente, mas a criação é vista como uma obra histórica, que inaugura primeiramente o tempo da história (Sl 74,12-17). A realeza deste Deus criador e salvador significa ação divina na história, resgatando o povo da opressão dos egípcios. Esta realeza histórica e universal de Javé encontra uma expressão singular no âmbito social. Sendo o rei terrestre "filho" de Javé (2 Sm 7,14), deve ele governar o povo no espírito da aliança (Dt 17,14ss.), protegendo especialmente os pobres, as viúvas e os órfãos, lembrando-se da escravidão no Egito. A fé na realeza de Javé sofre uma notável mudança com os profetas que, interpretando as catástrofes históricas como juízo de Deus sobre a humanidade mergulhada no pecado, anunciam uma nova salvação universal (Os 2,1ss.; 14,6ss.; Jr 31,31ss.; Is 43,15). O novo reinado de Javé é descrito como a felicidade perfeita que, através de Israel, será concedida a todos os povos (Ez 34; Mq 4; Is 9,5s.), incluindo a superação da morte (Is 25,6ss.), ou seja, a realeza de Javé é compreendida como salvação escatológica. No judaísmo tardio a realeza de Javé sofre ainda outras modificações, compreendida agora predominantemente no sentido nacional e político. É neste contexto e nestas expectativas que se insere o anúncio do reino, feito por Jesus. P. Hünermann, "Das Reich Gottes" in *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, vol. IV, Friburgo, 1969 (SM), pp. 135-150.

na parábola do tesouro escondido (Mt 13,44), percebe-se algo da própria experiência e do destino de Jesus.³ Este reino que o invade “vem” como a salvação escatológica, porque é o próprio Deus que vem ao seu encontro de maneira pessoal. A peculiaridade própria do reino, característica de Jesus, vem deste núcleo a partir do qual ele vive seu relacionamento com o “Abba” e de sua “glória e santidade” (Lc 11,2 par.).

Deste modo, desde o início, sua concepção do reino foi marcada pela sua experiência do “Abba”, assim como, vice-versa, sua experiência do “Abba” foi uma consequência do reino que veio até ele. A compreensão particular que Jesus tinha do reino deve pois ser interpretada a partir deste seu profundo teocentrismo. Este lugar central e a nova formulação do conceito do reino ele não recebeu, portanto, do seu ambiente, nem dos zelotes ou dos fariseus, mas é própria de Jesus tanto na sua origem como na sua formulação característica. É nisto que consiste a particularidade, o núcleo essencial do reino de Deus na compreensão de Jesus.⁴

É a partir desta experiência do “Abba” que Jesus inicia sua atividade pública do anúncio do reino de Deus como da salvação escatológica. Apesar da rejeição da pregação de João Batista por parte das autoridades do povo, Jesus sabe que Aquele que ele experimenta como o “Abba”, irá instaurar o seu reino salvífico. E assim anuncia, embora sabendo da obstinação de Israel, o reino de Deus como a salvação. Nisto consistiu sua missão e destino: testemunhar sua experiência do “Abba” e fazer com que seu anúncio do reino estivesse, no íntimo, marcado e determinado por esta experiência. Sendo assim, o reino só poderia ser anunciado como dom, como reino que plenifica de maneira infinita. Na tradição, esta pregação salvífica encontra seu reflexo nas parábolas das bodas (Mc 2,18s. par.), da colheita (Mt 9,37s.), do cumprimento das promessas (Lc

3. Os contemporâneos de Jesus, via de regra, aos 19 anos já eram casados, e o fato de Jesus aos trinta anos ainda ser solteiro era algo inusitado na sua época e devia chamar a atenção dos seus contemporâneos (cf. Lc 3,23). Tradições como Mc 6,1-6 par. e Mc 3,20s. 31-35; Jo 7,3ss. ainda deixam transparecer seu comportamento como algo estranho para seus familiares e vizinhos. H. Schürmann, *Gottes Reich — Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung*, Friburgo, 1983, pp. 28s.

4. Id., *ib.*, pp. 21-31.

10,23s.; 7,27s.), do vinho novo do tempo escatológico (Mc 2,22 par.).

Este reino que Jesus anuncia é pois o domínio do amor, já que a soberania de Deus é a do perdão e da misericórdia (Lc 6,36); ele não é o resultado de obras e realizações humanas, mas realmente ação salvífica de Deus; uma transformação total da velha ordem, levada a cabo por Deus e somente por Deus. O homem pode pedir sua vinda (Mt 6,10), buscá-lo (Lc 12,31), esperá-lo (Mt 24,44; 25,10.13), porém, seu advento é, em última instância, dom do Pai (Lc 12,32).

Um dos traços característicos da pregação do reino por parte de Jesus, que o distingue dos profetas e mesmo de João Batista, é a irrupção deste reino ligado à sua pessoa. Embora sua plenitude ainda se encontre no futuro, Jesus sabe que o tempo definitivo veio com ele; nele, o reino realiza-se aqui e agora (Lc 4,21; 10,23s.; 17,21). É nesta experiência do presente que se insere sua expectativa da vinda num futuro próximo. Enquanto a pregação do Batista, como o último dos profetas, estava inteiramente orientada para o “dia de Javé”, Jesus não é mais um profeta que anuncia algo do futuro, mas ele é aquele que “já veio” (Mc 1,7.9.14; Lc 7,17-20); com ele, o reino já está presente, apesar da perspectiva do futuro.

Jesus sabia, de acordo com a cosmovisão apocalíptica de sua época, que o reino vindouro significava a mudança total deste mundo, acabando com todo sofrimento e injustiça, doença e morte. Porém, não se interessou de maneira particular pelas situações cósmicas e sociais, descritas nos textos apocalípticos; para ele a salvação é algo pessoal e teológico, simbolizado na expressão “reino de Deus”. Sendo sua compreensão do reino totalmente determinada pela experiência do “Abba”, sua escatologia é inteiramente pessoal, isto é, Jesus deseja a vinda do reino porque o Deus que vem já veio sempre ao seu encontro como “Abba”. Esta sua experiência do presente abre o futuro de Deus de uma maneira ilimitada: o futuro está radicalmente aberto, justamente porque é o futuro de Deus. Para Jesus trata-se do Deus que realiza sua obra sozinho, quando e como ele quer, do reino que é exclusivamente obra do Pai que quer doar-se sem medida. A falta de interesse de Jesus em relação a todos os cálculos temporais (Lc 17,20s.) fundamenta-se,

portanto, na sua experiência atual do "Abba" e não permite uma fixação no futuro, embora não se possa duvidar que Jesus esperava uma vinda do reino para breve.⁵

A partir disso, teses como a escatologia totalmente realizada (C. H. Dodd) ou puramente futura (J. Weiss; A. Schweitzer) não são plenamente justificadas, nem a afirmação da expectativa de um fim iminente (W. K. Kümmel) por parte de Jesus corresponde à tensão presente-futuro no anúncio de Jesus. Se ele fala da sua proximidade, é para convidar o homem a aproveitar a hora preciosa do presente para converter-se e assim ter parte no reino que está para chegar (Lc 12,20).⁶ Embora a realidade do reino como futuro último permaneça escondida, exerce, no entanto, sua exigência de conversão no presente. A vida atual do homem é chamada a ritmar-se segundo as exigências do futuro. Isto significa que a disponibilidade e abertura ao reino não significam evasão ou fuga da história.

Diante de uma febril expectativa com a vinda do reino, adverte Jesus que o mistério do reino é revelado aos simples, e escondido aos sábios, fechados na sua orgulhosa auto-suficiência (Mt 11,25s.; 13,11; Lc 8,10). As parábolas do grão de mostarda (Mt 13,31s. par.) e do joio (Mt 13,24-30) indicam que o reino entra sim na história, mas sob a forma de pobreza, pequenez e fraqueza, semelhante a um grão de mostarda quando é semeado. Só no fim manifestará ele sua glória e eficácia. Assim, também as forças libertadoras e salvadoras do reino já estão presentes no campo do mundo, mas lutam ainda contra as forças do mal e da morte, indicadas pelo joio. Só no último dia — na colheita — haverá lugar para a vitória definitiva do reino e a queima do joio.

Presente e futuro, pequenez e grandeza, antecipação histórica e plenitude escatológica são dois pólos ao redor dos quais sintetiza-se a revelação do reino feita por Jesus: pólos que indicam uma contínua tensão, impedindo uma interpretação unilateral, seja de cunho futurista ou presencialista.⁷ Esta dinâmica entre presente e futuro do reino

5. Id., ib., pp. 32-43.

6. P. Hoffmann, "Reino de Deus" in *Dicionário de Teologia*, vol. V, São Paulo, 1970, pp. 13-29.

7. G. Barbaglio, "Regno di Dio" in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma, 1979, pp. 1235-1243.

se torna mais clara se olharmos o fator determinante no qual se realiza a mudança entre anúncio e realização, isto é, a pessoa de Jesus e sua práxis salvífica.

De fato é sua oração, sua existência histórica, suas obras e palavras que separam o tempo da promessa do tempo da realização (Lc 10,23s.), é seu anúncio original do reino que termina o tempo da promessa (Lc 16,16 par.; 10,9.11 par.), são suas expulsões do demônio (Lc 11,20 par.) que mostram o "dedo de Deus" de modo eficaz e seu poder sobre Satanás (Mc 3,27 par.). Na sua oração (Lc 11,2), na sua vinda e existência (Mc 1,14s.) acontece o reino escatológico na história.⁸

Jesus, remete, pois, à sua pessoa e à sua ação a manifestação e a presença do reino de Deus. Logo é sua própria práxis, iluminada por suas palavras, que nos revela este reino. Ela caracteriza-se por sua liberdade diante da lei e pelo seu amor a todos, especialmente aos mais necessitados e marginalizados: pobres, doentes, publicanos e pecadores, prostitutas, mulheres e crianças (Jo 7,49; Mt 11,19; Lc 15,2). Suas palavras apenas a confirmam e iluminam (Mc 2,13-17; Lc 15). Elas nos revelam igualmente o Deus de Jesus, que ama todos os homens sem impor condições, que é Pai, bom e misericordioso, com predileção pelos mais carentes. O comportamento de Jesus, explicitado em suas palavras, corresponde à sua própria experiência de Deus, que o amava sem limites e o acolhia sem condições; daí ter Jesus para com os homens o mesmo comportamento que o Pai tinha para com ele; daí ele revelar em sua práxis e em suas palavras o seu Deus,⁹ com seu modo de agir e

8. H. Schürmann, op. cit., pp. 41s.

9. Segundo J. B. Metz, a soteriologia nunca pode ser apenas argumentativa, mas deve ser, fundamentalmente, memorativo-narrativa. A introdução da memória narrativa na soteriologia atualiza aquela mediação entre o acontecimento da salvação e a história do sofrimento humano, assim como a encontramos nos símbolos da fé. O cristianismo, como comunidade dos redimidos em Cristo, não é primeiramente uma comunidade de interpretação e argumentação, mas de memória narrativa da paixão, morte e ressurreição de Jesus. A comunicação da experiência de fé, como de qualquer experiência original, não tem a figura do argumento, mas do relato. A fé na salvação da história e do "homem" novo se transmite, em vista da história do sofrimento humano, em histórias perigosamente libertadoras, através das quais o ouvinte torna-se o "realizador da palavra". J. B. Metz, "Erlösung und Emanzipation" in L. Scheffczyk (ed.), *Erlösung und Emanzipation*, Friburgo, 1973, pp. 120-140.

reinar entre os homens, numa palavra, o que chamamos de reino de Deus.¹⁰

1. A práxis salvífica de Jesus

A sociedade na qual viveu Jesus, dominada pelo poder romano com a conivência das classes mais altas, civis e religiosas, estava fortemente marcada por estruturas injustas e opressoras.¹¹ Além dos mecanismos e tributos econômicos impostos pelos invasores que empobreciam ainda mais as camadas sociais mais desfavorecidas, leis e tradições religiosas discriminavam grande porção da população, especialmente os mais pobres e ignorantes, infamados como pecadores por não conhecerem e praticarem rigorosamente a lei mosaica.

E é exatamente por estes que Jesus toma partido, solidarizando-se com os pequenos (Mc 9,42; Mt 10,42; 18,10-14), os oprimidos (Mt 11,28), os marginalizados e pecadores (Mc 2,17; Lc 7,37ss.; 15,2), rompendo tabus e tradições (Mt 11,19; Mc 2,14-17). Teve trato e deixou-se convidar mesmo pelos que o atacavam (Lc 7,36ss.; 11,37s.), sem contudo aprovar sua mentalidade; estava aberto a todos os grupos sociais, sem contudo se deixar manipular.

Esta solidariedade de Jesus, seu amor e aceitação incondicional de todos, sua predileção pelos mais carentes representam uma experiência nova para seus contemporâneos dominados e marginalizados. Neles nasce a consciência de que são amados por Deus, de que têm um valor único a seus olhos, de que Deus os perdoa e acolhe, de que devem ser solidários uns com os outros, como Jesus, para romper ainda mais as estruturas egoístas que os oprimiam.

Não se trata de uma revolução social com inversão de posições, e sim da simples abolição do esquema mental senhor-escravo. Assim Jesus não proclama a luta de classes ou inicia a guerra santa da libertação nacional, e nem mesmo uma ética estruturada no critério amigo ou inimigo

10. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Friburgo, 1959; M. F. Miranda, *Libertados para a práxis da justiça*, São Paulo, 1980, pp. 25-29; L. Boff, *Jesus Cristo Libertador*, Petrópolis, 1972, pp. 62-92.

11. J. Jeremias, *Jerusalém no tempo de Jesus*, São Paulo, 1983; H. Echeagaray, *A prática de Jesus*, Petrópolis, 1983.

(Mc 9,38ss.). Seus discípulos são homens provenientes dos mais variados grupos sociais, que procuram viver; como Jesus, a aceitação e a solidariedade mútuas.¹²

Outro traço característico do comportamento de Jesus, que o distingue profundamente dos fariseus e dos escribas, é sua liberdade diante da lei e das tradições, cuja observância eles julgavam indispensável. Para Jesus não basta a observância material. O verdadeiro conhecimento da lei reside num dinamismo fundamental, impulsionando uma prática concreta, segundo as exigências do amor e da justiça, cuja tradução precisa variar ilimitadamente segundo as circunstâncias. O importante é amar a Deus e ao próximo; não se pode fixar um limite a este amor, nem refugiar-se na segurança de um código, que definiria a priori todas as suas implicações. Tudo o mais é subordinado e relativo. Concentrando desta maneira sua mensagem na ligação entre o primeiro e o segundo mandamentos, Jesus realiza uma leitura profética da lei que, ao mesmo tempo, a simplifica e radicaliza, obrigando o homem a optar livre e responsavelmente em função desse critério primordial (Lc 7,36-50; 14,1-6; 11,37-53). Por isso não é possível honrar a Deus e tratar com desprezo o irmão; a justiça segundo Deus não é separável da atitude diante do irmão, justamente quando este é o mais fraco da comunidade.

A passagem sobre as espigas arrancadas no sábado mostra a profunda diferença da compreensão da lei por parte de Jesus e dos fariseus (Mc 2,23-27; Mt 12,1-6; Lc 6,1-4). Para Jesus, uma necessidade humana básica pode revocar as prescrições da lei. Enquanto os fariseus aplicam a lei automaticamente, Jesus leva em consideração uma necessidade humana material elementar: a fome dos pobres. Os fariseus não percebem a fome, Jesus, sim. Os discípulos comem as espigas porque o homem concreto tem prioridade sobre a lei. De nada serve multiplicar infinitamente os mandamentos da lei, enquanto se ignora seu verdadeiro eixo (Mt 12,7). Jesus ataca uma ética que estabelece seus conteúdos independentemente do amor ao próximo e inter-

12. H. Kessler, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf, 1972, pp. 61-73; W. Kasper, op. cit., pp. 98-103; M. F. Miranda, op. cit., pp. 25-29; L. Boff, op. cit., pp. 62-92; Id., *Paixão de Cristo — paixão do mundo*, Petrópolis, 1977, pp. 20-38; G. Barbaglio, op. cit., pp. 1235-1243.

põe barreiras formais entre um grupo de eleitos e a massa dos pobres. Para ele, só o amor sabe corresponder à vontade de justiça contida na lei. Um amor não-atado por convencionalismos, que deve discernir em cada caso, mas que não abandona jamais o critério central (Mc 12,29ss.; Mt 22,37ss.). O que na perspectiva de Jesus desqualifica os fariseus é sua falta de gratuidade, que os impede de agir livremente. A perda do sentido da gratuidade intra-humana significa para Jesus a perda do sentido de Deus e de seu reino, profundamente marcado pela gratuidade e pelo dom de si.¹³

Isto nos faz compreender outro distintivo da prática de Jesus, sinal da vinda do reino, a saber, o perdão dos pecadores. A salvação escatológica anunciada por Jesus consiste essencialmente neste dom totalmente gratuito e superabundante do Pai. Sendo assim, ele se volta particularmente para os pecadores (Lc 19,1-10; 7,36-48), não temendo rodear-se de publicanos, enfermos e impuros. Pratica uma mesa aberta a estes, contrária à auto-segregação dos essênios e à prática farisaica das refeições fechadas, reservadas só aos puros e observantes da lei. A acusação de ser amigo dos publicanos e pecadores (Lc 7,33ss.; Mt 11,18s.) e os banquetes com eles (Mc 2,15ss.) confirmam que Jesus não apenas anunciou com palavras o perdão incondicional do Pai (Lc 15), mas que ele o praticou.

O oferecimento da graça de Deus é totalmente gratuito (Mt 18,27; Lc 7,36-50; 15,5.9.20): não exige dos pecadores outra obra prévia, a não ser a fé na salvação que vem em Jesus (Mc 1,15b) e o pedido de perdão (Lc 11,4 e par.; 15,11-32; 18,10-14). Jesus vai ao encontro do pecador, não para banalizar seu pecado, mas para tomar a sério sua situação diante do Pai, e oferecer-lhe a possibilidade de construir uma nova relação humana, onde o pecado havia destruído toda a fraternidade. Mais decisivo que o pecado, que provoca uma ruptura com Deus, com o próximo e com a comunidade, é o oferecimento positivo da graça, de uma possibilidade de conversão e de amor. O imenso amor recebido capacita e suscita, por sua vez, a prontidão para o amor generoso (Lc 7,40-43). O homem que se abre para esta mensagem, vive doravante uma existência dife-

13. H. Echeagaray, op. cit., pp. 80-95; 111-133.

rente; não vive mais de seu próprio passado pecaminoso, mas vive do perdão de Deus. Isto se torna particularmente claro no episódio de Zaqueu (Lc 19,1-10), "vencido" pela bondade de Jesus. Neste comportamento de Jesus em relação aos pecadores, marcado por sua experiência do "Abba", acontece pois de maneira particular a vinda do reino de Deus.¹⁴

Estreitamente ligados ao perdão do pecado, encontram-se os exorcismos e as curas (Mc 3,14s.; 6,12s.; Mt 10,7s.; Lc 10,5-9). Certamente deve-se distinguir entre perdão dos pecados de um lado e exorcismos e curas de outro, e Jesus se nega a ver na doença uma consequência direta do pecado (Jo 9,2s.). Apesar disso, há um traço comum nestas ações de Jesus; trata-se sempre de mostrar como o reino de Deus transforma o mundo: "Se expulso os demônios pelo dedo de Deus, certamente é chegado a vós o reino de Deus" (Lc 11,20; Mt 12,28).¹⁵ O triunfo sobre o mal atesta a força vitoriosa e atual do reino de Deus. O exercício do poder de expulsar os maus espíritos é uma demonstração de que o reino escatológico já está presente, e Jesus está convicto de seu poder sobre as forças do mal (Mt 19,29; Mc 3,27; Lc 11,21s.; 10,28), vendo nele uma manifestação do Espírito de Deus, atuando através dele de uma maneira nova e definitiva.¹⁶

Os milagres manifestam, portanto, a irrupção do reino de Deus neste mundo através da presença e atuação de Jesus. Não são eles tanto acontecimentos extraordinários em oposição às leis da natureza, mas sinais do poder do reino de Deus, antecipações da nova criação. No fundo é o próprio mundo reconciliado e transformado pela presença e ação de Deus.¹⁷ O reino de Deus diz respeito não só à dimensão espiritual, mas ao homem todo, que é então libertado das enfermidades (Mt 8,16s.), dos maus espíritos (Mt 12,28) e até da morte (Lc 7,11-17; Mc 5,39ss.). Pode-se

14. Id., ib., pp. 95-101; H. Schürmann, op. cit., pp. 36s.; B. Lauret, "Christologie Dogmatique", in *Initiation à la pratique de la théologie, Dogmatique I*, Paris, 1982, pp. 330s.

15. B. Lauret, op. cit., p. 327; H. Echeagaray, op. cit., pp. 127s.

16. J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, Filadélfia, 1975, pp. 44-53.

17. W. Kasper, op. cit., pp. 98-103; F. Mussner, *Die Wunder Jesu*, Munique, 1967; R. Pesch, *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage*, Friburgo, 1970.

dizer também que cura, exorcismo e perdão dos pecados dizem que Deus é salvador; pois salvar é curar, exorcizar, perdoar por ações que dizem respeito à vida humana em sua totalidade.¹⁸ Portanto, toda a realidade é atingida pela salvação de Deus.

A pregação de Jesus explicita sua práxis, expressa o que viveu. O amor ao próximo necessitado é critério decisivo para a salvação (Mt 25,31-46), de tal modo que o amor autêntico a Deus vai sempre unido à caridade fraterna (Mc 12,31ss.; Lc 10,25-37; Mt 22,36-39). Suas parábolas revelam que o amor e o perdão de Deus são acessíveis a todos (Lc 15). Suas bem-aventuranças não representam sabedoria humana, mas descrevem os infelizes do mundo como bem-aventurados diante de Deus (Mt 5,3-11 e par.); para eles Jesus foi enviado (Lc 4,18ss.). A proclamação das mesmas é expressão e explicitação de sua práxis: sua comunhão com pecadores e publicanos, desclassificados e desprezados, mulheres e crianças, marginalizados e sem posição na sociedade de sua época não significam consolação, mas proclamação, e dirigem-se a todos os que na ordem atual são os últimos; quebram os critérios da estrutura atual e proclamam uma nova ordem, abolindo assim a escala de valores deste mundo. Diante de Deus encontram-se retamente não os que têm posse e se julgam "justos", mas justamente os que, conforme a ordem atual, são desprezados e desclassificados.

Com isto, prestígio e bem-estar perdem seu caráter de valor e não podem ser mais determinantes para a práxis daqueles que se orientam pelos princípios do reino. Isto não significa que pobreza, fome e sofrimento sejam valores positivos a ser almejados, mas exige-se distância em relação à medida dos valores deste mundo e mostra-se, inequivocamente, que o reino de Deus tem seus próprios princípios de ação.¹⁹

Deste modo as ações e as palavras de Jesus igualmente denunciavam as causas das divisões e sofrimentos humanos, como apontam os valores para uma fraternidade e solidariedade universais.

18. B. Lauret, op. cit., pp. 326-329.

19. H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, 3.^a ed., Würzburg, (1978), 1984, pp. 51-55.

2. Jesus revela o Pai

Intimamente implicada na pessoa de Jesus e em sua pregação do reino está a revelação de Deus. Esta se realiza menos por meio de uma doutrina do que através da própria práxis de Jesus. Seu comportamento "religioso" é fundamentalmente diverso do de seus contemporâneos fariseus, saduceus, sacerdotes, porque sua compreensão e imagem de Deus são diferentes. Através dele manifesta-se como Deus age.

Na conduta de Jesus os homens experimentam um Deus que salva e liberta. Nela manifesta-se o Deus três vezes santo e soberano de Israel, o Deus transcendente, procurando a comunhão com os que eram considerados perdidos; nela este Deus acolhe e ama o pecador sem impor previamente condições, observância da lei ou obras de penitência; nela manifesta-se a bondade do Pai para com os marginalizados.

Jesus faz do reino o meio da revelação de Deus, de tal modo que muitas de suas afirmações sobre o reino devem considerar-se autênticos predicados sobre Deus. Antes de tudo, o reino manifesta com força desconcertante o amor, a justiça, a bondade do Pai. As parábolas da ovelha e da dracma perdida, do filho pródigo (Lc 15), dos dois devedores (Lc 7,14-50), a generosidade do dono da vinha (Mt 20,1-15), do fariseu e do publicano (Lc 18,9-14) mostram a maneira como Jesus experimentou este Deus, que vem ao encontro do homem de modo inimaginável. Esta experiência provocava uma identificação perfeita do agir de Jesus com o agir de Deus, de tal modo que em seu comportamento exprimia-se a bondade e amor do próprio Deus (Jo 14,9).

A práxis de Jesus abria assim aos homens a oportunidade histórica de também eles fazerem uma experiência do Deus verdadeiro. O comprometer a própria vida com a práxis de Jesus, explicitada em sua doutrina, passa a ser o único caminho para Deus. É acolhendo sem condições seu semelhante que o homem é plenamente acolhido pelo Pai (Lc 10,25-37).

No anúncio de Jesus uma das representações prediletas do reino é o banquete messiânico. O Deus-do-reino não é o "Ser Infinito", isolado na sua perfeição, mas é amor

que se comunica, vida que se compartilha, liberdade e alegria que suscitam igualmente gozo e liberdade da parte do homem. Por isso o amor de Deus e seu reino significam também juízo e condenação para tudo o que se opõe a estes valores. A saudação característica do oferecimento do reino vem a ser: "Paz a esta casa" (Lc 10,5s.), paz que é antes de tudo relacionamento de justiça e de fraternidade. O amor de Deus não pressupõe nada, apenas exige o consentimento. Esta resposta no entanto deve ser incondicional (Lc 6,27-38); deve-se perdoar de maneira ilimitada, "divina" (Mt 18,21ss.). Diante da misericórdia infinita do Pai, da iminência da vinda do seu reino, exige-se radical mudança do comportamento (Mc 1,15; Mt 4,17). O que era praticado pelas gerações precedentes (Mt 5,21-48) não é suficiente diante do reino que vem; exige-se uma nova conduta e obediência à vontade do Pai; amor a todos os homens, sem excluir ninguém, nem mesmo os inimigos.²⁰

Por isso, quem acolhe o reino não está situado solitariamente diante do Absoluto de Deus, pois reconhecer o Deus do reino é situar-se diante dele como Pai, na qualidade de filhos; o que significa, no relacionamento com seus semelhantes, vê-los como irmãos. Esta é a prática do próprio Jesus, impulsionando o homem simultaneamente à confiança e abertura ao irmão e à fé ilimitada diante de Deus. Sendo assim, na medida em que Jesus vive tudo isso, sua própria pessoa torna-se a revelação do Pai.

Por isso, o maior sinal do reino na prática de Jesus e a revelação de seu Deus é sua invocação como "Abba". Já vimos que Jesus dirigia-se a Deus com a expressão "Abba", invocação única e característica, mais própria do vocabulário infantil, revelando a sua intimidade única com Deus e nos indicando o profundo mistério de sua pessoa e de seu comportamento.²¹ De fato, este Deus que acolhe e ama os homens sem condições foi primeiramente experimentado, de modo inefável, pelo próprio Jesus; ao amor infinito do Pai responde Jesus com a entrega total de sua

20. G. Barbaglio, op. cit.; P. Hünermann, op. cit.; H. Echeagaray, op. cit., pp. 119-133.

21. H. Kessler, op. cit., pp. 20ss.; W. Kasper, op. cit., pp. 92-95; J. Heer, "Kehrt um und glaubt — erneuert die Welt" in *Bibel heute* 17 (1982), pp. 127s.; J. Jeremias, op. cit.; H. Echeagaray, op. cit., pp. 130-133.

vida a Deus, numa atitude fundamental que a Escritura chama de fé. Vivendo no mais profundo de sua pessoa o amor do Pai para consigo e fazendo de sua vida uma resposta radical a este amor, era Jesus alguém totalmente livre para amar seus semelhantes. Não tendo sua existência centrada em si próprio, que é afinal o que gera os gestos egoístas de rejeição do próximo, mas realizando uma vida realmente teo-cêntrica, podia Jesus ser o "homem-para-os-outros"; só na entrega incondicional a Deus é possível a solidariedade universal com os homens. A atitude profunda da pessoa de Jesus é o critério de todo e qualquer relacionamento humano realmente autêntico.

Daqui decorre a missão de Jesus; ele se identifica mesmo com a sua causa. Com a sua vinda veio o próprio reino de Deus; pela sua obediência e entrega, ele se esvaziou totalmente para Deus e seu amor (Fl 2,6-11); em sua liberdade humana, ele é a presença de Deus para os outros. Em Jesus de Nazaré encontramos um homem no qual, no lugar do coração humano voltado para si mesmo, existe um "vazio": um vazio de onde jorra o amor radical a Deus e aos irmãos, um vazio através do qual jorra o amor de Deus neste mundo. Assim, libertado de si e de todas as amarras do existir, Jesus é o homem verdadeiramente livre, a existência de Deus para o mundo. O amor de Jesus não tem sua medida neste mundo, mas é a encarnação do seu eterno voltar-se para o Pai. Deus se "aniquilou" em Jesus, numa "descida" inaudita; por isso, a existência de Jesus para os outros é a existência de Deus para os homens, e encontramos na entrega de Jesus a própria entrega de Deus.²²

Aqui se torna claro que a metanóia exigida por Jesus, não era apenas uma conversão a Javé, mas incluía uma abertura radical para os que viviam à margem da sociedade judaica, assim como ele próprio a praticava. A atitude do publicano (Lc 18,9-14) é inseparável da abertura para outros "publicanos", a saber, quem renuncia a todo "gloriar-se"

22. W. Thüsing, "Strukturen des Christlichen beim Jesus der Geschichte" in E. Klinger (ed.), *Christentum innerhalb und ausserhalb der Kirche*, Friburgo, 1976, pp. 105-110; H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, Friburgo, 1976, pp. 138ss.; W. Kasper, op. cit., pp. 122-131, 195-247; H. Kessler, op. cit., pp. 84-93; M. F. Miranda, op. cit., pp. 61s.

e recebeu a misericórdia do Pai deve estar radicalmente aberto para a transmissão desta misericórdia a seus irmãos.

Trata-se aqui de um princípio decisivo na vida de Jesus: sem isso não existiria a contradição com as autoridades de seu povo, que o levou à morte. O antilegalismo não é algo acidental em sua vida, mas encontra-se inseparavelmente unido à sua intenção fundamental. Sem isso, não poderia haver o cumprimento da verdadeira vontade de Deus, a revelação e a propagação de sua misericórdia. Pois a misericórdia de Deus quer suscitar um relacionamento que renuncie à segurança proveniente da observância da lei e libertar para aquela confiança ilimitada, típica de Jesus, que chamamos de fé.

A mensagem do reino de Deus, a práxis salvífica de Jesus e a imagem de Deus nela implícitas, revelam-se então em todo o seu radicalismo; trata-se de descentrar a própria existência à imitação de Cristo: viver para o Pai na entrega incondicionada aos homens.²³

B — A fidelidade de Jesus à sua missão num mundo de pecado

Jesus se sabe o Enviado do Pai. O que mais suscitou contradição e agressividade de seus inimigos não foi apenas sua nova imagem de Deus, mas sua reivindicação de agir em nome deste Deus. Ao perdoar pecados, age como alguém que se encontra no lugar de Deus, o único que pode perdoar pecados (Mc 2,5). Ao confrontar sua palavra com a de Moisés ("eu porém vos digo") ele se coloca acima da autoridade suprema do judaísmo (Mt 5,22-28...). Ao afirmar que a salvação depende da atitude para com sua pessoa, ele deixa claro que a decisão diante dele é decisão diante de Deus (Mc 8,38; Lc 12,8s.). Estas palavras contêm uma pretensão inusitada para os contemporâneos de Jesus: com a sua pessoa estava questionada e relativizada a própria lei.

De fato ele relativiza explicitamente prescrições da lei judaica: a pena de morte para adúlteros (Jo 8,11), o repúdio à mulher (Mc 10,9), a observância do sábado (Mc

23. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 10.^a ed., Friburgo (1976, 1978, p. 250; M. F. Miranda, op. cit., pp. 62s.

2,27), as prescrições acerca da pureza legal (Mc 7,15). A lei deve ceder sempre que estiver em jogo o bem do homem (Mc 3,1-6; Lc 13,10-17; 14,1-6).

Igualmente relativiza o culto e o próprio templo (Mt 26,61; Mc 14,58; Jo 2,19), centro da religiosidade judaica e fonte capital da vida econômica da cidade.²⁴ Quando queria rezar dirigia-se à montanha ou ao campo (Mt 14,23; Mc 1,35; Lc 22,39); ia ao templo somente para anunciar sua mensagem (Mt 26,55; Lc 19,47). E esta subordinava o culto à justiça e à misericórdia (Mt 5,23s.).

Se temos claro o que o templo e a Torá significavam para os dirigentes do povo, dos pontos de vista religioso, político e econômico, então podemos compreender o alcance da pretensão e das exigências de Jesus, que abalam profundamente os alicerces da sociedade sacral de seu tempo. Daí o conflito inevitável com as autoridades judaicas, para as quais o profeta da Galiléia representava uma ameaça mortal que deveria ser eliminada.²⁵

As hostilidades dos fariseus seguiam-no desde o início de sua vida pública (Mc 3,6); cedo foi acusado de blasfêmia (Mc 2,7), de aliança com o demônio (Mt 12,24), de desrespeito ao sábado (Mc 2,23ss.; Lc 13,14ss.), e espionado para ser acusado (Mc 3,2). Jesus devia, portanto, contar com um fim violento. Quem agia e falava como ele, devia contar com conseqüências extremas. Não era em vão que exigia dos seus discípulos o rompimento com laços familiares (Mt 8,21ss.; Lc 9,59ss.); seu seguimento não traz paz, mas ruptura com este mundo (Mt 10,34; Lc 12,51).

Na sorte de João Batista (Mc 6,14-29; 9,13), como também no destino dos profetas anteriores, Jesus via delineada sua própria trajetória. No entanto, não recuava em seu anúncio. Fiel à sua experiência de Deus, continuava anunciando aos pobres e pecadores a misericórdia infinita do Pai. Firme em sua missão, abandonava-se à vontade do Pai, mesmo quando esta lhe reservava um destino semelhante ao dos profetas. Por detrás desta fidelidade radical

24. J. Jeremias, op. cit.

25. J. M. Castillo, *Símbolos de Libertad*, 3.^a ed., Salamanca, 1981, pp. 39ss.; H. Kessler, op. cit., pp. 22s.; Id., *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf, 1970, pp. 228-231; L. Boff, *Paixão de Cristo — Paixão do Mundo*, pp. 20-59.

(Mt 23,31s.) e que além desta havia uma outra vida mais plena, à qual se chegava somente pela perda desta vida terrena (Mc 8,35 par.).²⁶

A exigência fundamental do anúncio de Jesus, de ser-
viço e entrega da vida pelos outros, baseia-se em sua pró-
pria práxis (Mc 9,35; Mt 7,12a; Lc 10,29-37). O ser para os
outros, até o amor aos inimigos, é a nova maneira de viver,
inaugurada por Jesus. Numa tal existência deve-se contar
com tudo, deixar tudo (Mc 10,28 par.) e arriscar mesmo a
própria vida (Mc 8,32ss. par.).

Deste modo, o sacrifício de sua vida, como concretiza-
ção da orientação global de sua existência, foi se impondo
a Jesus ao longo de sua história.²⁷ Toda ela teve este ca-
ráter de serviço vicário e salvífico pelos outros; na última
ceia, ele apenas explicitou-a através das palavras e dos
gestos.²⁸

Assim, Jesus é, em sua vida e em sua morte, o homem
para os outros. Sua morte na cruz é a consequência extre-
ma de sua práxis, a síntese de sua mensagem, a última
ilustração da intenção fundamental de sua vida: a vinda
do reino de Deus, a salvação escatológica. Esta morte é a
realização do reino nas condições deste mundo, na fraqueza
e impotência humanas, na obediência incondicional ao Pai;
a este competia decidir como se daria o advento do reino.²⁹

C — A ressurreição

De tal modo se identificou Jesus com sua causa que
esta encontrava-se totalmente questionada com a sua morte.
Entretanto, sua mensagem experimentou, depois de sua mor-
te, um reinício extraordinário, com a reunião dos discipu-

26. M. F. Miranda, op. cit., pp. 118s.; W. Kasper, op. cit., pp. 134-140.

27. Já a teologia do judaísmo tardio da morte vicária e expia-
tória do justo indicava esta direção, no sentido de Is 53.

28. H. Schürmann, op. cit., p. 63.

29. W. Kasper, op. cit., pp. 140-144; H. Schürmann, op. cit., pp. 47-67; Id., *Gottes Reich — Jesu Geschick*, pp. 185-251; A. Vögtle, "To-
desankündigungen und Todesverständnis Jesu" in K. Kertelge (ed.),
Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament, Friburgo, 1976, pp. 51-113.

los dispersos, a formação da comunidade e a missão inicial
entre judeus e gentios. Este reinício, com sua dinâmica
histórica violenta, não pode ser explicado, mesmo histori-
camente, sem uma espécie de "explosão inicial". A partir
das circunstâncias históricas concretas existiam poucas
chances para uma continuação da missão de Jesus, pois
sua morte na cruz foi, não apenas um fracasso particular,
mas uma catástrofe pública de sua pessoa e de sua causa.
Por isto, o reinício deve ser compreendido de tal maneira
que não só "explique" o incrível dinamismo do cristianismo
primitivo, mas desvele também o sentido da morte na cruz.

O testemunho do Novo Testamento é claro e inequívoco:
pouco depois da morte de Jesus, seus discípulos anun-
ciaram que Deus o ressuscitara, que o Crucificado apare-
cera vivo e enviara testemunhas para anunciar essa men-
sagem ao mundo inteiro. Nessa afirmação inaudita, todos
os escritos falam uma única linguagem: "Este Jesus, Deus
o ressuscitou, do que todos nós somos testemunhas" (At
2,32; 1Cor 15,4-11.14.17.19). Esta afirmação recebe credibi-
lidade maior pelo fato de que todas as testemunhas esta-
vam prontas a morrer por ela.

Os escritos do Novo Testamento caracterizam o encon-
tro com o Senhor ressuscitado como um encontro com Deus,
uma experiência de Deus que se identifica com o Crucifi-
cado e sua causa, ressuscitando-o dos mortos. A ressurrei-
ção de Jesus é a revelação da realidade do reino de Deus
que veio, definitivamente, através da morte de Jesus. A res-
surreição significa a verdade e a realização plena do anún-
cio de Jesus. Ele veio anunciar o reino de Deus que,
fundamentalmente, se traduz por vida eterna, vida em Deus,
não mais ameaçada pela morte. A ressurreição demonstra
não ser isso uma utopia humana, mas uma realidade já
acontecida dentro do velho éon. O futuro já está presente
como esperança, embora não ainda totalmente realizado.³⁰

30. A ressurreição de Jesus é obra única de Deus, sem analogias,
não sendo pois um fato entre outros fatos. A ressurreição tem
em Jesus de Nazaré, aquele que foi crucificado e ressuscitado, o seu
término histórico, o que impede que ele seja um puro acontecimento
de fé. A continuidade e identidade entre o crucificado e o ressus-
citado se baseiam, porém, unicamente na fidelidade do Deus criador.
Isto tira a ressurreição da correlação e analogia com qualquer outro
acontecimento e significa que a nova era irrompeu na nossa histó-
ria. W. Kasper, op. cit., pp. 170ss. L. Boff, *A ressurreição de Cristo.
A nossa ressurreição na morte*, Petrópolis, 1972, pp. 56-64.

Quando o Novo Testamento fala da ressurreição de Jesus, quer dizer que com ele iniciam-se os acontecimentos escatológicos.³¹ Ele é o primeiro dos ressuscitados (At 26,23; 1Cor 15,20ss.; Cl 1,18). Sua ressurreição não significa uma volta à vida antiga (At 13,34), mas início da nova criação (1Cor 15,42ss.). Jesus é o novo Adão, a nova humanidade, "no qual todos somos vivificados" (1Cor 15,22ss.).

A ressurreição de Jesus não é apenas a obra escatológica decisiva, mas a auto-revelação escatológica de Deus. Nela se manifesta, de maneira definitiva e insuperável, quem é Deus: ele é aquele cujo poder abrange vida e morte, ser e não-ser, e no qual se pode confiar, mesmo se todas as possibilidades humanas estiverem frustradas.

A fé pascal confia nas possibilidades de Deus para além da nossa realidade visível, para além da morte, e leva a arriscar a vida na confiança em Deus, a quem tudo é possível. Trata-se de aceitar e ver toda a realidade a partir de Deus, e comprometer-se com este Deus na vida e na morte. Com a fé na ressurreição fica de pé o conceito cristão de Deus, pois ela não é um acréscimo à fé em Deus e em Jesus Cristo, mas é ele o próprio conteúdo dessa fé (1Cor 15,19).

A ressurreição de Jesus é revelação e realização daquilo que ele veio anunciar e realizar: o reino de Deus; nela, Deus se identificou definitivamente com Jesus e sua causa. Isto significa que na sua pessoa e na sua práxis encontramos o modelo definitivo do homem. A mensagem da ressurreição é a legitimação definitiva desta práxis. Significa também que neste Jesus de Nazaré, que foi crucificado e agora vive junto de Deus, decide-se o destino escatológico de cada um. Quem o confessa nesta vida e o segue em sua práxis, será salvo no dia do julgamento (Rm 8,34ss.; Mt 25,31-45).

Na ressurreição do Cristo, Deus aceitou o ser de Jesus pelos outros e reconciliou-se definitivamente com o mundo. Essa esperança possibilita uma práxis histórica baseada na

31. Devemos ter presente que, quando falamos de "ressuscitar", estamos usando uma linguagem metafórica, como uma comparação do "ressuscitar" do sono. Enquanto ainda estamos do lado de cá, a realidade intencionada, a vida após a morte, subtrai-se ao nosso testemunho e à nossa afirmação direta. W. Kasper, op. cit., p. 168.

convicção de que somente o que é feito por amor permanece e tem consistência eterna. A realidade escatológica iniciada em Jesus Cristo modifica a situação objetiva de todos os homens e lhes dá a possibilidade de entrar, pela fé, nessa nova realidade.³²

II. A RESPOSTA DO HOMEM — A PRAXIS DA FÉ

A — Fé e conversão

O encontro dos discípulos com o Senhor ressuscitado nos é transmitido como um encontro com Deus, uma experiência de Deus. O anúncio da ressurreição é um apelo, dirigido a cada homem, para realizar essa experiência em sua própria vida, à semelhança dos discípulos de Emaús, de Maria Madalena, de Pedro e dos onze. Em que consistiu então essa experiência?

Os discípulos tinham fracassado em seu discipulado, abandonando Jesus no momento mais difícil e doloroso; Pedro o negou, todos fugiram. As aparições do Ressuscitado reagem, de início, com medo, não-reconhecimento, dúvida. O Ressuscitado deve primeiramente "vencê-los", suscitando neles o reconhecimento definitivo de sua pessoa na fé.

Trata-se de encontros pessoais com Cristo, e nisto a experiência pascal dos primeiros discípulos apresenta as estruturas fundamentais da fé cristã. Neles compreenderam os apóstolos o significado da morte de Jesus, bem como todo o alcance daquilo que ele fez e disse durante sua vida pública. A experiência de fé abriu-lhes os olhos para a pessoa de Jesus. Este reconhecimento é um novo "ver" aquele Jesus de Nazaré, já deles conhecido, em toda a sua realidade humano-divina.³³ E neste olhar retrospectivo, fundado na fé, compreenderam também o apelo insistente de Jesus à conversão ante a chegada do reino de Deus.

32. Id., ib., pp. 181-188. Esta "situação objetiva" é a redenção objetiva, dada pela paixão-morte-ressurreição do Filho de Deus, na sua entrega ao Pai por nós. Tratando-se neste estudo da salvação subjetiva, esta dimensão é colocada mais em destaque, sem minimizar o fato da salvação objetiva.

33. E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, 6.^a ed., Friburgo, (1974), 1978, pp. 335-351; W. Kasper, op. cit., pp. 162-167.

De fato, toda atividade de Jesus, em palavras e obras, foi uma exortação à fé e à conversão. Revelou aos homens a oferta da salvação definitiva por parte de Deus, cuja aceitação exigia uma decisão radical, uma mudança de atitude. "Convertet-vos e crede no Evangelho" (Mc 1,15) constitui, no evangelho de Marcos, o resumo da pregação de Jesus. Esta seqüência: "Convertet-vos e crede" não é arbitrária, pois o conteúdo da "conversão" é a própria fé vivida.

Os testemunhos de fé aparecem especialmente nos relatos dos milagres, ou seja, nas situações onde os recursos humanos fracassaram. A experiência de seus limites leva o homem a voltar-se para Deus, a quem nada é impossível (Mc 9,23; 10,27). Ter fé é, no fundo, reconhecer que ele não pode salvar-se a si próprio, é renunciar às próprias obras e à eficiência, é reconhecer a própria impotência, é confiar no poder de Deus, fundamentando nele sua vida e deixando que ele disponha dela livremente. Esta fé é, por assim dizer o vazio onde o reino de Deus pode se realizar.³⁴

Fé e conversão constituem, na pregação de Jesus, apenas dois aspectos de uma mesma atitude fundamental: o voltar-se para Deus e o irmão. As parábolas do filho pródigo (Lc 15,11-32), do fariseu e do publicano (Lc 18,10-14), os relatos da pecadora (Lc 7,36-50) e de Zaqueu (Lc 19,1-10) ilustram o que seja conversão no sentido de Jesus; trata-se de uma mudança profunda do coração, um entregar-se totalmente à misericórdia de Deus, um novo começo. Tal conversão é exigida de todo homem, porque todos são culpados diante de Deus, mesmo os que se julgam justos (Lc 18,10-14); ela é condição indispensável para participar do reino de Deus, que é reino de amor e de fraternidade.³⁵

O homem que, na fé, se abre para o Pai de Jesus, só o pode fazer se renunciar a todo "gloriar-se", colocando-se em pé de igualdade com os que estão "fora", e se estiver radicalmente aberto e disposto a transmitir a seus irmãos a misericórdia que ele mesmo recebeu. Só quem se sabe acolhido de maneira total é capaz de aceitar os outros. Só pode perdoar quem de fato vive do perdão. Só quem real-

34. A. Hülsbosch, *Die Bekehrung im Zeugnis der Bibel*, Salzburg, 1964, pp. 35-50; W. Kasper, op. cit., pp. 92-98.

35. R. Schnackenburg, op. cit., pp. 69-76; M. F. Miranda, op. cit., pp. 86s.

mente foi salvo é capaz de libertar os outros. Saber-se amado desta forma significa experimentar a graça e a justificação de Deus. É a experiência da fé que faz exclamar: Abba, Pai.

Esta experiência não "cai do céu", mas é mediatizada pelas experiências humanas de aceitação e amor. De fato, é a experiência de ser acolhido e amado que abre e estimula o homem ao acolhimento e amor de seu semelhante; só esta experiência liberta-o da ânsia de auto-realização e de auto-afirmação, que o fecha aos demais. Experiência libertadora, pois, sendo aceito como é, pode ser quem ele é.³⁶ No fundo é o amor que desperta o amor, é no diálogo com outra liberdade que nossa liberdade é estimulada e cresce; é à medida que somos objeto de uma doação desinteressada que partimos para gestos gratuitos.³⁷

Assim converter-se a Deus é converter-se ao outro, é assumir o mesmo comportamento de Deus diante do homem (Lc 6,36). Semelhante conversão leva a uma mudança fundamental da totalidade da vida e a seguir Jesus Cristo numa vida de serviço, entrega e amor.

B — O seguimento

Entre os que acreditaram em Jesus e se converteram ante o anúncio do reino, devem-se distinguir fundamentalmente dois grupos. Existem primeiramente aqueles que aceitam a mensagem de Jesus, permanecendo, porém, nas suas famílias e suas cidades para aí esperar o reino de Deus. Entre estes podem-se destacar José de Arimatéia, presente na morte de Jesus (Mc 15,42-47); Zaqueu, totalmente transformado pelo encontro com ele (Lc 19,1-10), recebendo a salvação com "toda a sua casa"; também Lázaro, chamado até de amigo de Jesus e de seus discípulos (Jo 11,11).

Destes "adeptos", amigos ou "convertidos", devem-se distinguir os "discípulos". Segundo os evangelhos sinóticos, o relacionamento de Jesus com seus discípulos assemelha-se externamente à instituição rabínica do discipulado. Os es-

36. H. Kessler, op. cit., pp. 87-90.

37. M. F. Miranda, op. cit., p. 103.

cribas da época de Jesus tinham vida em comum com seus discípulos e existia uma relação estreita entre mestre e alunos, recebendo estes sua formação sobretudo pela convivência com o mestre e prestando-lhe serviços. Um sinal externo de respeito para com este era o costume dos discípulos de andarem atrás do mestre, com alguns passos de distância, quando andava nas ruas ou nos campos; ou seja, de "segui-lo".

Dentro de certos limites estabeleceu Jesus esta relação rabinica, confirmada pelo nome "rabi" dado a ele (Mc 9,5; 11,21; 14,45; Jo 1,38), e a designação "mathetai" a seus discípulos. No entanto, as formas externas representam apenas o revestimento de um conteúdo totalmente novo; este é constituído pela missão salvífica de Jesus: o anúncio do reino de Deus e a participação nesta missão.

Sendo assim, tornar-se discípulo não é algo que depende da escolha espontânea do homem, como no caso dos discípulos dos escribas, mas é escolha e decisão soberana de Jesus (Mc 1,16-20; 2,14; Lc 5,1-11; Jo 1,35-51). Este chamado para o seguimento exige o abandono da profissão e da própria família (Mc 1,16-20) e entrar em estreita comunhão de vida com Jesus. A dureza de uma tal exigência transparece em palavras tais como: "Se alguém vem a mim e não odeia seu pai, sua mãe... e até sua própria vida, não pode ser meu discípulo" (Lc 14,26; Mt 10,37), o que significa que Jesus exige dos seus discípulos a separação decisiva da própria família. Deve-se observar o inusitado e a radicalidade desta exigência de Jesus (Mc 10,29s.): são os parentes de sangue, é o clã, ao qual pertence o homem oriental, ao qual deve prestar conta e que, por sua vez, o protege; é a família patriarcal com sua ordem sagrada; são os filhos, maior alegria do homem da antiguidade, seu orgulho e também sua segurança social; ou a terra, participação na herança sagrada de Israel. Jesus relativiza tudo isso porque irrompe o reino de Deus; ante sua chegada, tudo mudará. No lugar da família e de todas as ligações anteriores entra a comunhão de vida com Jesus, tendo como fim a participação na sua obra messiânica e a instauração do reino de Deus (Mc 1,14s.).

A comunhão de vida com Jesus é comunhão de destino. O conceito de seguimento nunca pode ser desvinculado da primitiva imagem do "andar atrás" (Mc 8,34s.; Lc 9,57-62

par.); a princípio num sentido literal, acompanhando Jesus de aldeia em aldeia e tomando sobre si a vida de peregrino, repleta de sacrifícios. O abandono de qualquer vínculo familiar, a renúncia aos bens e à permanência na própria terra natal, a prontidão a sofrer como Jesus até perseguição e o sacrifício da própria vida são exigências relacionadas com sua participação no serviço do reino (Lc 14,33; Mt 10,34-42). Só o reino de Deus justifica este convite do seguimento de Jesus, que implica uma tarefa especial, um destino comum com ele, mas também uma promessa especial. Nesta tarefa e nesta promessa o jovem rico fracassou (Mc 10,17-22).³⁸

A importância excepcional do mestre messiânico exprime-se também no fato de que ele mesmo, com autoridade própria a Deus, chama os homens a seu serviço (Mc 10,21; Lc 5,1-11), e diante de uma pretensão de querer segui-lo, é ele quem decide aceitar ou não este oferecimento (Mc 5,18ss. par.; Lc 9,57-62). No entanto, enquanto o aluno de um doutor do judaísmo esperava ao término da formação o prestígio e a autoridade do mestre, o seguidor de Jesus deve permanecer sempre discípulo, encontrando sua satisfação em partilhar o destino do próprio mestre (Mt 10,24s. par.).

Apesar destas exigências radicais o número dos discípulos ultrapassou em muito o pequeno grupo dos doze, incluindo no seu seguimento também mulheres, algo totalmente inusitado na época e no ambiente de Jesus (Mc 15,40s.; Lc 8,1-3), participando também elas no anúncio e no serviço do reino. Aqueles que seguem Jesus, abandonando todo o anterior, tornam-se uma nova família na qual, de maneira paradoxal, encontrarão novos irmãos, irmãs, mães e filhos. Nestas experiências deve-se pensar também nas refeições de Jesus com os discípulos, onde Jesus congrega a nova família ao redor de si (Mc 8,6s.), experiência que os marcou tão profundamente que mais tarde o reconheceriam ao partir o pão (Lc 24,30s.). Quando Jesus exigiu

38. G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, 4.^a ed., Friburgo, (1982), 1984, pp. 42-53; G. Bornkamm, *Jesus de Nazaré*, Petrópolis, 1976, pp. 134-142; A. Schulz, "Seguimento/Imitação de Cristo" in *Dicionário de Teologia*, vol. V, São Paulo, 1971, pp. 193-199; R. Schnackenburg, *Nachfolge Christi — heute. Antworten und Weisungen aus dem Neuen Testament*, 3.^a ed., Friburgo, (1976) 1980.

para o isolamento, mas para uma nova fraternidade, sinal do reino que está para chegar.

Esta nova família no entanto não é apenas o grupo dos "discípulos" no sentido estrito, mas é constituído por todos os que fazem a vontade de Deus (Mc 3,33ss.).³⁹ Mais tarde, a comunidade primitiva via nos discípulos de Jesus a sua própria imagem, passando assim o termo "discípulo" a designar o fiel em geral (At 6,1; 9,10) e assumindo novos aspectos do relacionamento com Cristo. Agora a exigência do "seguimento" não se limita mais aos discípulos que devem pregar o reino, mas se propõe universalmente como modo de vida. O seguimento de Cristo exige sempre renúncia e disposição para a entrega total (Mc 8,34); seguir significa partilhar com Jesus a vida de pobreza e abandono à vontade de Deus. Significa também segui-lo no servir e dar a vida em redenção por muitos (Mc 10,44ss.), visando cada um não a seus próprios interesses, senão aos dos outros.⁴⁰ Significa adotar o seu estilo de vida, a sua prática histórica.

Aos que deixaram tudo por causa do reino, Jesus prometia que encontrariam tudo de novo: casas, irmãos, irmãs, mães, filhos, terras; só os pais não serão mais mencionados na segunda parte do paralelo de Mc 10,29s. Na comunidade dos discípulos não existe mais o título "pai", símbolo de dominação patriarcal, nem as honrarias (Mt 23,8-12) e a prática comum na escola dos rabinos, servindo o aluno ao mestre. Jesus, ao contrário, não permite que seus discípulos o sirvam, mas ele mesmo está entre eles como alguém que serve (Jo 13,1-20; Lc 22,27; Mc 10,45; Mt 23,11). O fato que Jesus não se deixou servir, mas que ele mesmo serviu, marcou os discípulos de maneira tão profunda que denominaram seus próprios cargos como "serviços".

Jesus proíbe aos seus discípulos chamar alguém de "Abba" (Mt 23,9). Pelo abandono de suas famílias e o

39. G. Lohfink, op. cit., pp. 54-57. Nestas palavras, Jesus se desliga, de maneira solene, de sua família e declara "irmãos" seus a todos os que fazem a vontade do Pai. Este episódio é importante para nós no que diz respeito à universalidade da salvação, como veremos no próximo capítulo.

40. K. H. Schelkle, *Teologia do Novo Testamento*, vol. IV, *Ethos. Comportamento moral do homem*, São Paulo, 1978, pp. 42-52.

seguimento do Messias, Deus se tornou num sentido novo e radical o pai dos discípulos, assumindo mesmo os cuidados da vida diária (Mt 6,31ss.; Lc 12,29ss.), enquanto eles podem chamá-lo de "Abba", como o próprio Jesus. De outro lado, isto implica que o poder e o domínio pertencem exclusivamente a Deus. Na comunidade daqueles que Jesus chamou para seu seguimento, não devem existir "estruturas de dominação" (Mc 10,42-45), mas aquele que quer ser o primeiro, será o escravo de todos e o maior tornar-se-á como o menor (Lc 22,26). Jesus exigiu, portanto, dos seus discípulos um relacionamento totalmente diferente do usual na sociedade. Isto se torna claro também nas suas exigências de não-violência (Mt 5,39-42; Lc 6,29ss.) e na proibição aos discípulos em missão de levar bastão e sandálias (Lc 9,3; Mt 10,9s.), sinal de sua absoluta disposição para a paz (Mt 10,16; Lc 10,3). Onde irrompe o reino de Deus, não se deve mais agir conforme as estruturas de violência deste mundo, mas, nesta "sociedade alternativa" devem reinar reconciliação e fraternidade.

Todas as exigências éticas de Jesus devem ser compreendidas no horizonte de seu anúncio do reino de Deus. As parábolas do tesouro escondido e da pérola preciosa (Mt 13,44ss.) mostram que a mensagem do reino é algo fascinante que coloca todas as exigências numa nova dimensão, tirando-lhes o peso. Os que deixaram tudo por causa do reino não se tornaram homens amargurados ou abatidos por causa das suas exigências, mas, ao contrário, fizeram a experiência de uma nova e profunda liberdade que só aquele que se deixa empolgar por um grande ideal conhece.⁴¹

Seguimento sempre implica uma primeira ruptura e um processo na própria conversão. A primeira ruptura tem implicações com a escolha de valores mais fundamentais; uma concepção não-egocêntrica da existência; a "lei do cristão", modelo de todo o seu comportamento ético, é a lei de Cristo, o seguimento de sua práxis para instaurar o reino de Deus. Dada a historicidade desta tarefa e a conflitividade da situação, esta primeira conversão exige uma segunda, a disponibilidade total da pessoa. Já não se exigem coisas, mas a entrega da própria vida. Agora, é

41. G. Lohfink, op. cit., pp. 57-78.

principalmente o Cristo padecente quem se torna modelo para o cristão. No seguimento de Jesus, e para salvar o maior número de seus irmãos, o discípulo carrega em seu corpo a agonia e a morte de seu mestre, as suas marcas de sofrimento (1Cor 9,19-23; Gl 6,17).⁴²

Na escritos paulinos transparece que o apóstolo tem uma visão característica da vida de Jesus, essencialmente marcada pela cruz, a partir da qual ele se sabe obrigado ao seguimento (1Ts 1,6; 1Cor 11,1). Se ele compreende a prática de Jesus desta maneira, então se torna compreensível que interprete também as palavras do Senhor acentuadamente como exigência do amor.

A palavra de Jesus e, mais ainda, sua atitude e seu comportamento são a medida última do comportamento ético, sendo que, para Paulo, a indicação da práxis de Cristo é mais importante do que a citação de suas palavras. Paulo interpreta a palavra de Jesus à luz de sua práxis, e ambas acentuadamente em vista da exigência do amor, que recebe a sua radicalidade a partir do despojamento do "Filho". Essa exigência do amor encontramos também naquilo que Paulo ousa chamar de "a lei de Cristo" (Gl 6,2).

Com a formulação "a lei de Cristo", Paulo consegue exprimir a exigência ética do cristianismo numa fórmula breve, onde o mandamento do amor ao próximo é ilustrado e recebe sua medida pela palavra e a práxis de Jesus que, na sua kénosis e sua humildade, mostrou o que é amor que desce e se entrega. Sendo assim, o amor da auto-entrega e do despojamento de Cristo é a norma última e a fonte de força de todo comportamento ético. Aqui toda a práxis cristã encontra sua medida e seu vigor.⁴³

O seguimento de Jesus não consiste em sua "imitação". A disponibilidade para o seguimento é a disponibilidade para re-produzir, em outro contexto histórico, os valores fundamentais de Jesus, embora de antemão não se possa dizer exatamente como se desenrolará este processo. O comportamento de Jesus constitui uma alternativa profunda à injustiça do sistema social e político. Jesus deixou aos seus

discípulos os princípios básicos de uma "prática alternativa", crítica em face do sistema, que é a prática do reino e fundamento de uma vida em comum. A vida do seguimento sempre terá como objetivo realizar o reino como o fez Jesus. O mais profundo da história de Jesus se tornará real na medida em que seus seguidores recriarem e não meramente repetirem seu caminho. O Espírito lhes ensinará o "modo" e o "como" Jesus viveu sua história, e nesse Espírito se aprende a viver não a sua, mas a nossa história.⁴⁴

A — A construção do Reino na história

Vimos que o anúncio do reino é uma mensagem de salvação; portanto, em sua plenitude implica a libertação total do homem, seja com relação aos males do mundo físico, como aos males de ordem pessoal e social. Deste modo o reino implica, mas não se deixa reduzir à esfera íntima e espiritual do homem, constituindo antes um apelo para a criação de um mundo de justiça, paz e fraternidade.

Esta conclusão se impõe se consideramos o que se opõe à fé e à conversão, a saber, o que contradiz e obstaculiza o reino de Deus. Do que já vimos é a atitude do homem voltado para si mesmo e pautando o seu agir por esta atitude. O pecado é o egoísmo. Acontece que este não limita sua ação maléfica e divisora à esfera inter-subjetiva, mas se objetiva também em teorias e estruturas iníquas, como denunciaram os bispos latino-americanos em Puebla.⁴⁵

Uma situação de injustiça não se dá por acaso, mas é sempre fruto da responsabilidade humana, da ação egoísta do homem. É a encarnação do pecado como fato social e histórico. É o próprio pecado prosseguindo sua existência nociva nas estruturas sociais opressoras, na exploração do homem, na dominação e escravidão de povos, raças e classes sociais.

Evidentemente este pecado estrutural só poderá desaparecer através de profundas transformações sócio-político-econômicas,⁴⁶ já que o amor fraterno interpessoal revela-se impotente diante da injustiça estruturada; daí recorrer

42. J. Sobrino, *Cristologia a partir da América Latina*, Petrópolis, 1983, pp. 97-157.

43. H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, pp. 97-107; 109-113; 138ss.

44. J. Sobrino, op. cit., H. Echeagaray, op. cit., p. 140.

45. Doc. de Puebla, 1-161.

ele às mediações socioanalíticas em busca de eficácia. Aqui já aparece como se articulam práxis cristã (conversão) e luta pela justiça.

Modelo insuperável desta articulação é a vida de Jesus Cristo; nela a fidelidade ao Pai e a abertura aos homens chegam ao máximo. Porém, como ele viveu numa sociedade marcada pelo pecado, não pôde sua práxis fraterna deixar de ser uma crítica aos detentores do poder, tornando-se uma práxis conflitiva que o levou à cruz.

De sua vida aprendemos que a construção do reino se dá pelo anúncio da Palavra, pelo testemunho de vida e pela ação transformadora. Anunciar o reino é proclamar a ação salvífica de Deus em Jesus Cristo e simultaneamente denunciar tudo o que se lhe opõe. Testemunhar o reino é procurar viver seus valores de fraternidade solidária, dando credibilidade e eficácia ao anúncio. Embora o anúncio e o testemunho sejam ações com sua eficácia própria, atuar propriamente pelo reino é assumir uma práxis cristã que conduz eficazmente à mudança das estruturas sociais injustas. Neste sentido, qualquer ação, seja através da educação, da conscientização, da organização, da vida política, que conduza efetivamente à criação de um mundo mais humano e mais justo, é construção do reino de Deus.⁴⁶

A prática do reino constitui pois uma crítica e uma alternativa de ação à injustiça de sistemas sociais e políticos, desempenhando uma função dinamizadora da história. Ao nível do sistema econômico, a lógica do pecado se configura em idolatria materialista, que constitui uma rejeição concreta do Deus verdadeiro, substituído pelos ídolos da riqueza desmedida, do lucro a qualquer preço, do consumo desenfreado a serviço de uma minoria privilegiada, submetendo a maior parte da população à extrema pobreza. Essa situação, negando direitos elementares à grande maioria, representa uma violência contra a dignidade humana e se caracteriza como verdadeiro pecado social, opondo-se tenazmente à instauração de justiça e fraternidade. Diante disso, a prática do reino constitui um modelo alternativo de ação, pela conversão simultânea da

46. *Ib.*, 30.

47. J. Sobrino, *Ressurreição da verdadeira Igreja*, São Paulo, 1982, pp. 49-73, 199-275.

consciência pessoal e coletiva dos homens, procurando a identificação com os pobres e a solidariedade com o seu projeto histórico. A exemplo de Jesus, pobre entre os pobres, a opção preferencial pelos pobres constitui uma pedagogia libertadora para todos os setores da sociedade.

Na dimensão política, o pecado se expressa pela dominação das massas, exploração, aproveitamento, tolerância de abusos, usufruto da autoridade em proveito próprio, corrupção, poder mentiroso. Contrapondo-se a este sistema de violência, a práxis do seguimento de Jesus realiza a autoridade como serviço (*diakonia*) ao mais frágil, ao povo simples; serviço que implica igualdade fundamental entre todos os homens e o poder verdadeiro, baseado na justiça e no direito. A libertação de todas as servidões do poder significa criar relações de comunhão e participação ao nível pessoal e humano, e espaços sempre mais amplos de participação efetiva em todos os setores da atividade humana. Esta exigência de participação e comunhão encontra seu fundamento na igualdade e dignidade fundamental de todos os homens, proclamadas e vividas radicalmente por Jesus na sua prática do reino, condenando o funcionamento do poder na sua época, contrapondo para seus discípulos a exigência do serviço, como vimos acima.

Na dimensão dos valores ético-sociais, o sistema e as estruturas de pecado se expressam em temor generalizado, egoísmo, a desigualdade admitida como normal, bem como visões inadequadas ou parciais da pessoa humana, tais como psicologista, cientificista, estatista, economicista e determinista. Diante disto, a prática cristã vai procurar criar novas relações humanas, baseadas na liberdade e no amor, na proclamação da verdade fundamental sobre o homem, sua dignidade e realidade concreta e histórica, o que implica trabalho tenaz e decisivo (Mt 25,14-30; Lc 19,11-27) e, muitas vezes, sofrimento e perseguições (Mt 10,16-42; Lc 12,4-7).

A prática da construção do reino se constitui assim em contradição com a lógica do sistema do pecado, como a vida se opõe à morte, o novo ao caduco, o homem novo ao homem velho. A escala de valores do reino desnuda como antivalores a prática do sistema velho, de dominação e exploração, como expressão de um sistema de morte, que sufoca a vida. O novo mundo a ser criado será uma rea-

lidade onde o primado cabe à vida e ao ser humano, e onde o homem pode reconciliar-se consigo mesmo e com os irmãos.⁴⁸

Essa prática da construção do reino inclui, pois, necessariamente o perdão, em vista de uma sociedade verdadeiramente justa, fraterna, solidária e livre. A justiça do reino não consiste em destruir o autor do mal, mas em libertá-lo de sua vontade destrutiva, das estruturas que lhe permitiram agir contra a solidariedade humana. O perdão é um ato de liberdade, constituindo um apelo para que o mal não diga a última palavra, criando outro tipo de relação. O oferecimento do perdão, quebrando a inércia da simples vingança, que é apenas inversão de papéis, já liberta, aqui e agora, oprimidos e opressores. O perdão e a reconciliação preservam o projeto humano do impasse da lógica da opressão e da destruição do outro. O projeto do reino é a edificação de uma sociedade fraterna, onde deve haver lugar para autêntica reconciliação e liberdade. A dialética do amor passa pela luta, denunciando e quebrando a inércia da cumplicidade com a opressão, mas é capaz de superar o círculo vicioso do revanchismo, criando uma nova justiça, capaz de estabelecer reconciliação em novas bases entre pessoas e grupos.

A práxis cristã da edificação do reino passa assim através de mediações históricas, do processo de transformação libertadora das estruturas marcadas pelo pecado que, não obstante sua parcialidade e ambigüidade, são sinais do reino e da obra definitiva de Deus.⁴⁹

Libertação do homem e crescimento do reino visam pois à plena comunhão dos homens com Deus e destes entre si; têm o mesmo objetivo, mas não se recobrem sem mais. O crescimento do reino é um processo que se dá historicamente na libertação, enquanto esta significa maior realização do homem numa sociedade mais justa e mais humana, vida humana mais plena. Porém, o reino não se esgota nela; realizando-se em atos históricos libertadores, ele denuncia simultaneamente seus limites e ambigüidades e

48. H. Echegaray, op. cit., pp. 140-154; CNBB, *Diretrizes gerais da ação pastoral da Igreja no Brasil 1983-1986* (Doc. da CNBB 28), São Paulo, 1983, pp. 26-66.

49. H. Echegaray, op. cit., pp. 154-157; Doc. da CNBB 28, p. 69.

anuncia sua plena realização. Se por um lado não há identificação, por outro sem ações históricas libertadoras também não há crescimento do reino. O fato histórico, sociopolítico, libertador, é acontecer salvífico, mas não a chegada do reino; como sua realização histórica é anúncio de sua plenitude. Pois toda realização concreta do reino leva os estigmas da limitação, da ambigüidade, da imperfeição, próprios de qualquer realidade histórica.

De qualquer maneira o cristianismo leva profundamente a sério a história humana; o cristão é por ela responsável; é nela que se realiza a salvação. A entrada no reino de Deus depende da resposta de cada um aos desafios desta mesma história. Somente quem realiza aqui a "nova terra" no amor, na justiça, na fraternidade, participará de um novo céu.⁵⁰ E enquanto se encontra a caminho desta plena realização, o cristão celebra, principalmente na Eucaristia, o mistério da sua salvação, antecipando, por gestos simbólicos, a chegada do reino.

D — A celebração da existência cristã

A experiência mais forte e decisiva que o homem pode ter neste mundo é a fé, que consiste numa entrega radical a Deus (Rm 16,26; 2Cor 10,5s.), orientando fundamentalmente para ele a própria existência. Tanto nas religiões não-cristãs da Antigüidade, como também, em larga escala, no Antigo Testamento, um dos meios fundamentais para expressar a fé era o rito, o culto sacrificial. Sendo que na pessoa e na práxis de Jesus encontramos o modelo definitivo do homem e de seu relacionamento com Deus, vejamos em que sentido pode-se aplicar a ele, autor e consumidor da nossa fé (Hb 12,1s.), o conceito de sacerdote e, conseqüentemente, em que sentido sua morte é um sacrifício, estabelecendo o verdadeiro relacionamento de fé e amor entre Deus e os homens.

Único escrito do Novo Testamento em que esta questão se coloca expressamente é a carta aos Hebreus. Sua tese fundamental consiste em mostrar que o sacerdócio de Cristo não é ritual, mas existencial. Para realçar isto, o

50. G. Gutiérrez, *Teologia da Libertação*, Petrópolis, 1975, pp. 125-206.

cerimônias externas ao homem, os ritos sagrados não agradavam a Deus (10,4ss. 8.11), e eram incapazes de estabelecer o verdadeiro relacionamento com ele.

Enquanto no Antigo Testamento a condição para chegar ao sacerdócio eram abluções purificantes e a separação ritual do resto do povo (Ex 29; 40,15; Lv 8 e 9), Cristo se tornou sacerdote fazendo-se semelhante aos seus irmãos em tudo (2,17), menos no pecado, assumindo a condição humana totalmente, de modo especial no que se refere ao sofrimento e à morte (2,9.10.14). A práxis típica de Jesus não se desenvolveu no templo, mas no meio do povo, aproximando-se do pobre e oprimido, a fim de levá-lo para uma nova esperança, promovendo o amor e a justiça. Sua mediação consistiu no anúncio e no serviço do reino de Deus, que polarizaram todos os seus ensinamentos e atividades, até a entrega da própria vida.

O sacerdócio de Cristo consistiu, pois, na entrega de sua própria existência, culminando em sua morte, por fidelidade a Deus e à sua missão de realizar o seu reino (9,11-28). O sacrifício de Jesus é, pois, um sacrifício pessoal, pela oferta, não do sangue de animais sacrificados, mas de seu "próprio sangue" (9,11-14), isto é, de sua própria vida.

Deste modo, modifica-se radicalmente o relacionamento do homem com Deus, agora não mais consistindo na realização de determinados ritos, mas na entrega da própria pessoa. Assim o culto autêntico é a entrega da própria vida (Rm 12,1s.).⁵¹ A celebração da liturgia cristã, portanto, não é um rito, mera representação cultural da morte e ressurreição de Cristo, mas a celebração da práxis de Cristo, realizada efetivamente na vida dos cristãos.

Olhando o Novo Testamento, verificamos que os termos tipicamente culturais não se referem a ritos, cerimônias ou práticas sagradas, mas ao ministério apostólico e à prática do reino, ou seja, o amor, a bondade, a paciência e o perdão; para exprimir esta realidade empregam-se três termos: culto, serviço e sacrifício.⁵² No tempo dos Padres apos-

51. J. M. Castillo, op. cit., pp. 60-80.

52. Culto: Rm 9;12,1; At 24,14; Fl 3,3; Tm 1,3; Hb 12,28; serviço: Rm 15,27; 2Cor 9,12; Fl 2,30; sacrifício: Fl 2,30; 4,18; Hb 13,15; 1Pd 2,5.

tolicos, exigia-se como condição para a participação na Eucaristia não apenas a fé e a regeneração realizada no batismo, mas também o "viver conforme o que Cristo nos ensinou", pressupondo a experiência de fraternidade e a vivência efetiva da práxis de Jesus.⁵³

Examinando os elementos essenciais da liturgia cristã constatamos que, para os autores do Novo Testamento, há uma conexão íntima entre palavra e celebração.⁵⁴ Já na segunda metade do século II estava fixada a estrutura da celebração cristã com o anúncio da palavra e a oferta eucarística.⁵⁵ Entre palavra e sacramento encontra-se um acontecimento fundamental: a conversão (At 2,38). Como resposta do homem à interpelação da mensagem cristã, significa estabelecer uma nova e decisiva relação pessoal que transforma todo indivíduo, orientando-o para o seguimento de Jesus.

A celebração cristã não é, portanto, mera execução exata de um ritual; o que a caracteriza essencialmente como cristã é ser expressão da experiência salvífica vivida pela comunidade em resposta à Palavra de Deus. Seu fundamento último é o próprio Jesus Cristo, a palavra de Deus aos homens e resposta destes a Deus. Em sua encarnação, o Filho é a palavra de Deus enviada ao mundo e à história, para a salvação dos homens; a este movimento de descida corresponde o momento do retorno, que se realiza na entrega de Jesus, em sua vida, paixão, morte e ressurreição, quando leva ao Pai a resposta de todos os homens.

Isto significa que celebrar a liturgia cristã é tornar presente, em cada situação concreta, o diálogo de Deus com a humanidade, tornar presente e atual o acontecimento de Jesus em sua encarnação, vida, paixão, morte e ressurreição para a salvação dos homens. Receber os sacramentos cristãos significa, portanto, inserir-se na história de Jesus, participar de sua práxis pelo reino e de sua entrega total ao Pai.⁵⁶

53. Justino, *Apol.* I, 66,1 (257), (J. M. Castillo, op. cit., p. 100).

54. Rm 10,14s.; 6,3-7; 1Cor 10,17; Gl 3,26s.; Ef 1,13; 4,5; Cl 2,12; Tt 3,8; Hb 6,1-5; 10,22.

55. Justino, *Apol.* I, 67, 3-5, (J. M. Castillo, op. cit., p. 121).

56. J. M. Castillo, op. cit., pp. 115-136; L. Boff, "O Pensar sacramental. Sua estrutura e articulação (I)" in *REB* 35 (1975) p. 536; J. Sobrino, *Cristologia a partir da América Latina*, pp. 310-316.

A liturgia cristã, especialmente a celebração eucarística, como a ceia pascal da Nova Aliança, tornando presente a morte e ressurreição de Jesus, indica o dom escatológico, a plena presença e comunhão com Deus e os homens. A Igreja a celebra a caminho da Eucaristia plena, da ceia escatológica, quando então o reino, celebrado aqui em símbolos, alcança sua plenitude.

E — O reino em plenitude

A pergunta pelo futuro encontra-se inseparavelmente ligada à vida humana. Não se poderia empreender nenhum trabalho, conceber nenhum ideal, realizar nenhum projeto, se o homem, na profundidade de seu ser, não estivesse orientado para o futuro como algo capaz de lhe proporcionar satisfação e plenitude, mas também decepção; numa palavra, felicidade ou frustração.

Além desta pergunta que o homem se coloca desde sempre, hoje, diante das conquistas da tecnologia, dando-lhe a possibilidade de prever e programar o futuro, de modificá-lo e construí-lo, mas também de destruí-lo e colocar em risco a própria sobrevivência física da humanidade, esta mesma pergunta aparece num lugar central em nossa cultura. Diversas correntes do pensamento filosófico e antropológico da atualidade fazem dela o centro de sua reflexão. O mundo é compreendido como história, um potencial quase ilimitado, confiado ao homem para que este o transforme segundo seus objetivos e ideais, submetendo a seus desejos de felicidade e, deste modo, construa para si um futuro último de salvação. Para o homem contemporâneo, o futuro já não é um segundo plano ao qual se chega através da prova terrena, mas é aquilo que no mundo e a partir do mundo pode ser organizado e obtido pelo empenho do homem.

De outro lado, a fé cristã afirma que, na ressurreição de Jesus, Deus se revelou de modo sumamente claro como um Deus do futuro: o futuro do mundo como um futuro de salvação, de vida plena e definitiva que se impõe a todos os poderes das trevas e do absurdo. Isto não se refere unicamente a Jesus, mas a todos nós. Em sua ressurreição, antecipou-se o nosso futuro. A meta da nossa esperança é em última análise, a comunhão com o Senhor ressuscitado.

Constituem estas afirmações da fé cristã de fato uma resposta à angústia do homem em relação ao seu futuro? Até a época moderna, compreendendo a realidade segundo o esquema de dois mundos, este e o além, a história humana, desenvolvida neste mundo, não tinha outro sentido a não ser servir de “prova” para o mundo do além. Segundo esta imagem, colocando fora de seus projetos tudo o que poderíamos chamar de futuro interno da história — as aspirações da vida cotidiana, os objetivos políticos e sociais, os esforços em favor da paz e da justiça — a esperança cristã, referindo-se exclusivamente ao além, fez com que entre a esperança num futuro último em Deus e as perguntas do homem de hoje houvesse uma ruptura aparentemente insuperável. Mas de fato, o futuro que o fiel espera em Deus, no “além”, e o futuro deste nosso mundo histórico, construído pelo próprio homem, realmente nada têm a ver um com o outro? Qual é a resposta que a revelação cristã oferece a esta angústia do homem acerca de seu destino e do futuro do mundo inteiro e de sua história? ⁵⁷ Diante das conquistas da ciência e da técnica, da compreensão filosófica e antropológica do mundo contemporâneo, a mensagem cristã das “realidades últimas” é algo realmente crível, ou são criações fantásticas de um pensamento mítico, ainda não iluminado pelas luzes da razão? ⁵⁸

57. A. Giudici, “Escatologia” in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma, 1979, pp. 382-411; G. Greshake, *Mas fuertes que la muerte*, Santander, 1981, pp. 13-42.

58. O característico da esperança é expressar-se por meio de imagens, sinais e símbolos, de difícil entendimento para o homem moderno ocidental. No entanto, a imagem nos transmite, em relação ao conceito, não um “menos”, mas um “mais”. O que há de mais precioso em nossa vida, o amor, o belo, o fascinante, o futuro cheio de sentido, a emoção e a realização definitiva de sentido não pode ser expresso por conceitos, mas pela imagem. Por conseguinte, se a fé cristã responde à pergunta do futuro último por meio de imagens, isto se deve ao fato de que a esperança, o futuro último, o sentido universal e as imagens encontram-se vinculados entre si por uma profunda relação. As imagens não devem ser interpretadas como informações sobre acontecimentos futuros ou lugares, entendidos de um modo material, mas, visto que nascem da fé num Deus pessoal, é preciso interpretá-las num sentido estritamente “pessoal”. De modo sintético, pode-se dizer que quem espera não espera um paraíso como um mundo feliz, mas que espera em Deus que, enquanto se chega a ele, já é o paraíso, isto é, a realização de todas as aspirações do homem à comunicação pessoal, ao amor e à perfeição. Ou também, o fiel não tem medo do inferno, mas teme não encontrar a Deus, o que constitui precisamente o inferno. O que es-

Olhando primeiramente a concepção escatológica do Antigo Testamento,⁵⁹ o que ressalta à primeira vista é que o povo de Israel se desprende da visão cíclica do tempo, própria das religiões em todo o mundo antigo. O tempo não retorna anualmente ao seu ponto de partida, segundo o ciclo natural das estações, mas se estende ao longo de uma linha que é formada pelos eventos salvíficos. Os profetas descrevem o futuro como uma nova possibilidade salvífica, deslocando a perspectiva histórica da origem (criação), ao futuro messiânico (a nova criação). Este futuro é um futuro comunitário, do qual participam não apenas Israel, mas todos os povos do universo.⁶⁰

A escatologia do Antigo Testamento caracteriza-se pela consciência ativo-dinâmica da história. Javé age no interior da história, com os acontecimentos do tempo e através do homem. A ação dos profetas consiste em mostrar nos acontecimentos históricos a ação salvífica de Deus e como a providência divina utiliza os diversos homens, pertencentes ao povo eleito ou não, para realizar seus desígnios salvíficos. Na Bíblia não há duas histórias, mas uma só, da qual fazem parte essencial as promessas de Deus. Estas guardam relação direta com determinadas e fundamentais esperanças humanas; referem-se à plenitude da vida: terra, descendentes, estabilidade das relações sociais, paz, liberdade; em suma, é a promessa do shalom, da salvação em sentido amplo. Deve-se observar que, se de um lado o homem não é capaz por si só de alcançar estas promessas, tampouco recebê-las-á sem um esforço próprio. Deus escolhe o homem com absoluta liberdade e lhe outorga o dom de uma vida feliz em comunhão consigo mesmo (aliança),

perá nada sabe de um futuro e espetacular acontecimento cósmico final, nem tem necessidade de imaginar de como seria, mas simplesmente confia que, quando todo o criado chegar ao fim, Deus virá a ele e ele a Deus. G. Greshake, op. cit., pp. 22-30.

59. Não se pode compreender a história da fé judeu-cristã como se a esperança, chegando num estágio superior, deixasse para trás todos os conteúdos anteriores; ao contrário, no estágio novo, toda esperança anterior é integrada. Por isso, o conteúdo das antigas promessas — descendência, terra, liberdade, justiça social, como também os sinais realizados por Jesus — libertação de doença e opressão, fraternidade e comunidade, são também para o cristão conteúdo da promessa, incluídos na esperança escatológica. Tudo isso pertence à “vida” eterna com Deus. F. J. Nocke, *Eschatologie*, Düsseldorf, 1982, p. 157.

60. Is 49,1-6; 65,17; 66,18-24; Jr 31,31-34; Mq 4,1-5.

mas este dom é sempre também apelo. De fato, o homem do Antigo Testamento não recebe o futuro apenas como dom, mas o obtém também como algo que é fruto de seu trabalho. A história se torna assim um caminho que oscila entre a recordação e a espera, a tradição e a promessa. O conteúdo objetivo desta esperança escatológica se resume na expectativa de que toda a história deve desembocar no reino universal de Javé.⁶¹

O que caracteriza o Novo Testamento é que, de fato, este futuro anunciado já está presente. Encontramos uma continuidade de fundo no que diz respeito ao tempo e à história, mas do ponto de vista teológico a vida de Jesus se torna um fato novo que mudará toda dinâmica e a direção da promessa.

Já vimos que a compreensão característica do reino no anúncio de Jesus provém do seu profundo teocentrismo, do seu relacionamento singular com o “Abba” que sempre vem ao seu encontro como o futuro absoluto.⁶² Assim, também Jesus não “explicou” o reino de Deus aos que vieram a ele, mas os exortou a “seguir-lo” (Mc 1,17; 2,14; 10,21); é na sua pessoa, suas ações e palavras que irrompe o reino de Deus, já agora, no meio deste mundo (Lc 17,20s.).

Além disso, podemos sublinhar três posições originais de Jesus em relação à escatologia: não se pode conhecer o tempo da vinda definitiva do reino de Deus (Mc 13,32); daí deriva a atitude fundamental da espera, assinalada pelas parábolas da vigilância; utilizando a imagem do juízo que indica a derrota do mal e dos malfeitores, Jesus apresenta a vinda final do reino como uma realidade alegre, semelhante a um banquete, como a irrupção da salvação de Deus na história. O fechamento da história é um acontecimento feliz, que dá termo às dores da história, segundo a imagem do parto (Mt 24,8; Jo 16,21), retomada depois pela teologia paulina (Rm 8,22).

A este ensinamento de Jesus se acresce o acontecimento fundamental do Novo Testamento: sua morte e ressurreição, fato que não se exaure em nenhuma interpretação teológica e que vai além da própria palavra de Jesus. Se o “escha-

61. A. Giudici, op. cit., pp. 393ss.; F. J. Nocke, op. cit., pp. 20-29.

62. Ver pp. 151-166.

ton" é o encontro da história humana com Deus, não se deve esquecer que o Deus deste encontro é aquele que se manifesta na morte e ressurreição de Jesus.⁶³

A primeira vista, a cruz e a ressurreição de Cristo demonstram que o reino futuro é puro dom; dom do futuro de Deus ao Crucificado, como símbolo do fracasso de toda ação humana e de toda esperança ativa. No entanto, Jesus não desejou a cruz, a passividade e o fracasso; ao contrário, a cruz foi a consequência de sua afirmação de que o futuro do reino de Deus começa aqui e agora e exige o concurso da práxis histórica: conversão, reconciliação com o próximo, comunidade fraterna que nada e ninguém exclui. Jesus é crucificado por colocar-se radicalmente, aqui e agora, ao serviço do reino de Deus, infundindo no homem a possibilidade de também trabalhar em função deste reino.

Na ressurreição de Jesus, Deus confirmou este caminho de Jesus como modelo para todos nós, para que o seu reino já aconteça aqui e agora (Jo 14,6). Assim como no Antigo Testamento, também a esperança escatológica do Novo Testamento tem seu fundamento em experiências históricas: nas experiências da vida de Jesus, dos sinais do reino que irromperam na sua pessoa, sua práxis, sua morte e ressurreição. Deste modo, também agora se correspondem promessa e apelo; a promessa do reino de Deus já pode ser vivida agora.⁶⁴

Esta esperança no futuro não coincide certamente com uma fé ingênua no progresso. A esperança cristã se fundamenta na ressurreição do Crucificado. Visto que as forças históricas do mal têm suas raízes no egoísmo e na vontade de poder do homem, transmitindo-se, a partir daí, às múltiplas estruturas da sociedade e assumindo a forma de violência, opressão, exploração, guerra e injustiça, o mal só pode ser vencido pela atitude do amor radical e da práxis de Cristo que chega até a cruz. A vida nova é prometida a quem morreu com Cristo (Rm 6,3) e, seguindo-o, leva em si constantemente sua morte (2Cor 4,10). E é por isso que a esperança cristã não se identifica com um programa secular de humanização progressiva da realidade, nem é assimilável às visões e utopias do futuro intramundano,

63. A. Giudici, op. cit.

64. F. J. Nocke, op. cit., pp. 48s.

mas que é essencialmente compromisso e serviço, no aqui e agora no mundo, em favor do reino de Jesus Cristo que vem.

Que a esperança numa "realidade última" inclua também a edificação do futuro deste mundo, impõe-se também pelas seguintes considerações: só quem conhece "pequenas esperanças", é capaz de ter também a "grande esperança" num futuro último. Só o homem que experimenta que o mundo também é amável e capaz de proporcionar felicidade, mesmo que esta experiência seja fragmentária, provisória e passageira, poderá também aventurar a esperança última. Os cristãos têm a obrigação de "expressar nas estruturas da vida do mundo sua esperança" (LG 48), ou seja, fazer com que este mundo seja uma imagem daquele que há de vir. Sua realidade "penúltima" deve ser conformada no sentido da realidade "última", que certamente não pode ser construída pelo homem, mas que também não será unicamente dada por Deus.

Isto vale não apenas para a esperança universal de toda a humanidade e sua história, mas também para a história individual de cada um e sua esperança num fim último. Quem espera um futuro definitivo em Deus, capaz de dar sentido a tudo, sabe que nada é em vão, que o amor nunca termina, que entrará no futuro absoluto de Deus (1Cor 13,8); sendo assim, o cristão atua com amor neste mundo, no pequeno mundo de sua vida e, cada um a seu modo, na grande história do mundo.⁶⁵

A esperança cristã é pois a esperança humana mais radical, não excluindo absolutamente nada, nem a própria morte. A base da superação da morte não se encontra no homem, mas no poder de Deus, na sua vontade de fazer com que o homem viva e na fidelidade às suas promessas. A compreensão cristã da imortalidade baseia-se fundamentalmente no conceito de Deus e tem por isso caráter dialógico. Porque Deus é o Deus dos vivos e chama o homem pelo nome, por isso ele não pode perecer. O diálogo da fé já é vida agora e não pode ser destruída pela morte.⁶⁶

65. G. Greshake, op. cit., pp. 59-73.

66. J. Ratzinger, "Eschatologie — Tod und ewiges Leben" in J. Auer, J. e Ratzinger, *Kleine Katholische Dogmatik*, 5.^a ed., Regensburg (1977), 1978, pp. 127-133.

Da fé no poder do Deus Criador surge o caráter global da esperança cristã. O futuro definitivo é prometido ao homem inteiro, não apenas a uma parte dele. A Bíblia não fala da imortalidade ou sobrevivência da alma, mas da "ressurreição da carne", isto é, do homem inteiro. Ressurreição do corpo significa que o homem com toda história de sua vida, com todas as suas realizações e relações constitutivas para ele, tem um futuro. Assim como o corpo do Cristo ressuscitado conservou as marcas permanentes de sua paixão (Jo 20,19ss.), assim também a história da vida e todos os relacionamentos criados nesta história entram na plenitude e pertencem definitivamente ao homem ressuscitado. Ressurreição do corpo significa que o homem encontra em Deus não apenas o seu último instante, mas toda a sua história.⁶⁷ Disso segue que ressurreição do corpo não significa ressurreição do corpo físico ou do cadáver; ressurreição significa antes que, na morte, o homem inteiro, com seu mundo concreto e sua história, recebe de Deus um novo futuro.

Este novo futuro não se desliga da realidade histórica e da comunidade com os demais, mas o falecido fica vinculado de maneira mais íntima ao curso ulterior da história.⁶⁸ Na ressurreição não se rompem as relações por nenhum dos dois lados, mas, ao contrário, são confirmadas e fortalecidas. A ressurreição é parte de um processo universal no qual indivíduo e comunidade, história e consumação estão e permanecem mutuamente entrelaçados; um processo em que toda a realidade encontra sua plena realização no amor.

Disto segue que o que permanece eternamente é o amor. Todo homem, quando regressa a Deus, leva consigo toda sua pessoa, na qual está inscrito para sempre o que realizou no amor. No entanto, a vida humana é sempre fragmentária, inacabada e impossível de completar-se na história. O amadurecimento do amor se realiza apenas de uma maneira parcial. Quando o tempo de nossa vida chega ao seu término, ninguém pode recolher o fruto maduro do amor. Por isso, a morte chega sempre cedo demais; em outras palavras, a morte manifesta que por nós mesmos

67. F. J. Nocke, op. cit., pp. 120-123.

68. G. Greshake, op. cit., p. 104.

não somos capazes de completar a vida e dar-lhe plenitude de sentido.⁶⁹

É Deus quem ressuscita os mortos, fazendo assim da morte uma passagem para a plenitude da vida, do encontro imediato com Deus. Um momento deste encontro é aquilo que chamamos de juízo, e um outro, a purificação após a morte. Não sabemos como é o futuro do outro lado da morte, porque conhecemos unicamente as condições deste nosso mundo limitado. Podemos afirmar algo a respeito dele unicamente à medida que, de algum modo, já se inicia neste mundo, antecipando assim os traços principais do futuro.⁷⁰

Sendo assim, deve-se dizer em primeiro lugar que aquilo que chamamos de "juízo" não é algo que desaba sobre o homem do lado de fora, como um "juízo" de Deus. Antes deve ser entendido como a revelação das próprias decisões do homem, de sua própria verdade. À luz do encontro com o Senhor, o homem vê seu próprio mistério, sua própria realidade, despojada de todas as máscaras e falsificações. O juízo consiste simplesmente neste cair das máscaras, a revelação da própria verdade do homem. Neste encontro o homem se reconhece como alguém que se comprometeu com o seguimento de Jesus Cristo, a realização do amor, ou alguém cuja história se tornou sempre mais uma negação do amor. Sob o olhar de Cristo o homem vê, com toda a clareza, quem é, o que fez de sua vida, o que ficou a dever a si mesmo e a seus semelhantes. Neste sentido o juízo pode ser chamado de autojuízo. O homem já se julgou pela práxis de sua vida. Na hora do encontro com aquele que é "a Verdade", a verdade de sua vida se manifesta e chega à luz.⁷¹

No entanto, por mais terrível e doloroso que o julgamento de Deus possa ser, ele não visa à condenação definitiva, mas à purificação e à salvação. Para se compreender de algum modo esta "purificação", é preciso considerar o caráter da experiência bíblico-cristã de Deus. Em muitas passagens da Bíblia destaca-se que o encontro com Deus

69. Id., ib., pp. 105s.

70. Id., ib., p. 112.

71. F. J. Nock, op. cit., pp. 125-128; J. Ratzinger, op. cit., pp. 168-171; M. Schmauss, *A fé da Igreja*, vol. VI, *Justificação do indivíduo e escatologia*, Petrópolis, 1981, pp. 189-216.

é algo tremendo. "É terrível cair nas mãos do Deus vivo", diz a carta aos Hebreus (10,31). Diante da santidade divina, o homem pecador se desfaz; sua indignidade, seu fechamento e sua pecaminosidade se lhe evidenciam de um modo humilhante (Is 6,1-8). Experimenta que diante do fogo devorador de Deus não é possível resistir. Por isso é próprio da experiência de Deus o homem se encontrar diante dele como diante de um fogo devorador, um fogo que o penetra e coloca em questão todo o seu ser. O encontro com Deus é para o pecador, sempre e antes de tudo, juízo.

Na fé no "purgatório", esta experiência de Deus se projeta, por assim dizer, na situação do homem que, no momento da morte, se encontra com Deus. O que na experiência de Deus já é verdade agora, na obscuridade da fé, com muito mais razão o será no momento de sua plena realização: se, no momento da morte, vemo-nos colocados diante da santidade de Deus e na experiência de seu amor, seremos plenamente conscientes de nossa maldade, fraqueza e incapacidade de amar até as últimas profundezas de nosso ser. Mesmo o homem que viveu na fé em Deus, que se converteu constantemente de seu pecado, na presença do amor e da santidade de Deus deve exclamar: ai de mim, que sou pecador.

Tudo isso nos permite compreender que o próprio Deus, o encontro com ele, é o purgatório. O fogo do julgamento e da purificação é o próprio Senhor, que transforma o homem, fazendo-o conforme o seu corpo glorioso (Rm 8,21; Fl 3,21).⁷² O purgatório é um momento do encontro do homem com o Deus santo, infinito e misericordioso. Este momento transformador do encontro se subtrai às nossas medidas de tempo; ele não é eterno, mas passagem. Sua "medida" se encontra na profundidade dos "abismos" que devem ser atravessados e "queimados", dependendo da medida do amor e da conversão realizada (ou não-realizada) na vida terrestre.⁷³

Desde os primórdios da fé cristã, a Igreja acreditou que os fiéis vivos podem ajudar os falecidos nesse processo doloroso de acrisolamento e purificação (Mc 12,6; LG 50). A oração pelos falecidos expressa com muita claridade que

72. J. Ratzinger, op. cit., pp. 187ss.; G. Greshake, op. cit., pp. 132-136.

73. M. Schmauss, op. cit., pp. 219ss.

quem morre não fica excluído da solidariedade dos fiéis. Quando os homens se encontram com Deus, não o fazem como indivíduos isolados, mas como membros da Igreja, irmãos e irmãs de Cristo (LG 49). A oração pelos falecidos leva muito a sério esta realidade. Assim como toda existência humana foi marcada pelos relacionamentos com os outros que lhe transmitiram a presença salvadora de Deus, assim também neste encontro o amor dos irmãos é importante para sustentar aquele que se encontra diante de Deus.⁷⁴

Embora a humanidade e a criação inteira tragam em si o dinamismo para a comunhão plena com Deus, o Novo Testamento nos adverte que é preciso contar com a possibilidade de um homem escolher, não a comunhão com Deus e os irmãos, mas uma existência fechada em si mesmo, com um sentido exclusivamente egocêntrico. Quando alguém se fecha no seu egoísmo, negando a comunhão com Cristo e com os seus irmãos, já começa aqui a destruição, começa aquilo que a sabedoria popular chamou de "inferno". O inferno não é um castigo que Deus imaginou para castigar eternamente os pecadores, mas, tanto o céu como o inferno constituem a lógica imanente da vida humana, a consumação absoluta, positiva ou negativa, da existência humana tal como se realiza desde agora. Esta idéia se destaca especialmente no quarto evangelho. Para este, a realidade última já está presente. Quem crê, quem habita no amor, *tem* a vida eterna; quem não crê e não ama, desde agora já está no juízo e na morte.⁷⁵

Isto não significa que o cristão deva dizer que existem homens que se perdem para sempre. O inferno, ou seja, a possibilidade de perder-se definitivamente é uma possibilidade real para o homem. O inferno não é um castigo que Deus inflige ao homem do lado de fora, mas é uma absoluta e terrível possibilidade da própria liberdade humana. E esta possibilidade pode ser começada e experimentada desde agora. A experiência de que desde agora pode "haver um inferno" permite vislumbrar o que, na sua consumação, será o inferno.⁷⁶ Se o homem olha a si mesmo e as pos-

74. Id., ib., pp. 222s.; G. Greshake, op. cit., pp. 136ss.

75. É neste sentido que se fala da "escatologia realizada" do quarto evangelho. Jo 3,36; 5,24; 6,47; 1Jo 3,14; 12,31.

76. Na Escritura, o inferno é designado como "fogo inextinguível" (Mc 9,43; Mt 18,8; 25,41; Lc 3,17), "fornalha de fogo" (Mt 13,42.50).

sibilidades de sua liberdade, deve dizer honestamente que existe a possibilidade real de fechar-se definitivamente no seu egoísmo, ou seja, de perder-se definitivamente.

Mas essa terrível possibilidade não exclui que podemos e devemos esperar que Deus não permita que alguém chegue a esta possibilidade extrema. Esperança é essencialmente esperança também pelos demais. Esperar significa não excluir ninguém da solidariedade e da salvação que se espera de Deus, o que significa que a solidariedade da esperança depende também de nosso compromisso pelos demais, no qual nos amamos mutuamente e nos apoiamos, inclusive diante de Deus.⁷⁷

De maneira semelhante, como o inferno é construído e pode, de algum modo, ser experimentado já nesta vida, assim também o céu se constrói na história e se vive também já nesta vida. A salvação ou a perdição são nada mais e nada menos que a eternização da própria pessoa, enquanto resultado de suas ações livres no tempo. No dom de si ao outro o homem encontra sua própria realização; libertado pela ação do Espírito, começa já a viver na terra a atitude que, eternizada, vai constituir para ele o céu.⁷⁸

como "choro e ranger de dentes" (Mt 8,12; Lc 13,28), como as "trevas exteriores" (Mt 8,12; 22,13), como cárcere (1Pd 3,19), como um "verme que não morre" (Mc 9,48), como "morte, segunda morte e condenação" (Jo 8,51; Ap 2,11; 20,6; Mt 7,13). Todas essas imagens descrevem experiências humanas da dor, do desespero, da exclusão, da frustração: o homem foi chamado à liberdade e vive num cárcere, chamado à luz e vive nas trevas; chamado a viver em comunhão com Deus e os irmãos e vive fora, nas trevas exteriores; chamado à plenitude e vive não-realizado, eternamente a caminho, com a certeza e o desespero de jamais poder chegar à meta. O valor dessas imagens consiste em nos mostrarem a situação do condenado como irreversível e sem esperança, uma total perdição. A maior frustração, porém, reside na ausência de Deus, na oposição incondicional a ele, o que constitui uma rebelião contra o amor. Todo o ser do homem anseia por Deus, pelo diálogo e a comunhão plena com ele e, nele, com todos os homens. O condenado, porém, permanece fechado em si mesmo, incapaz de diálogo com os outros. Não há nenhuma comunidade de condenados, mas cada um vive numa solidão tão glacial, que não sabe se há companheiros de destino. A Escritura expressa isso quando fala das trevas e da mudez dos condenados. M. Schmauss, op. cit., pp. 224-231. L. Boff, *Vida para além da morte*, Petrópolis, 1973, pp. 84-97.

77. G. Greshake, op. cit., pp. 115-132; F. J. Nocke, op. cit., pp. 135-142.

78. M. F. Miranda, op. cit., pp. 199s.

Este constitui pois o amadurecimento de tudo aquilo que se iniciou durante a existência terrestre. Todo homem, quando regressa a Deus, leva consigo toda a sua pessoa, na qual está inscrito para sempre tudo o que realizou no amor.

Certamente entre as mais fundamentais experiências de nossa vida encontra-se o fato de que o homem só alcança sua realização humana enquanto não fica fechado em si mesmo, mas, saindo de si e entrando em comunicação com os outros, emprega sua liberdade não apenas em seu próprio benefício, mas no serviço dos demais. Se já agora só se considera uma vida humana realizada quando é capaz de doar-se amorosamente, segue-se que o céu, realização perfeita da vida humana, não é outra coisa senão a plenitude do amor e a comunicação em sua perfeição. O céu é essencialmente comunidade, comunhão com Deus e os irmãos, sugeridas principalmente pelas imagens e parábolas de Jesus.⁷⁹

O céu significa a realização de todas as esperanças e de todos os anseios humanos, onde cada um receberá o nome correspondente ao seu mistério, cuja última profundidade só Deus conhece (Ap 2,17). Ele nos chamará com o nome de seu amor para conosco, a palavra pronunciada quando nos chamou à existência. O céu é a total "reconciliação" do homem consigo mesmo, com os outros e com o cosmos (Is 11,6-9; Ap 21), descrita como a paz messiânica, o novo céu e a nova terra, onde não haverá morte, nem luto, nem grito, nem dor, onde Deus será tudo em todos.

Talvez a expressão mais usada para designar o céu seja "vida eterna".⁸⁰ De todos os dons que o homem experimenta, a vida é o dom por excelência. A esperança desta vida não é pois algo puramente espiritual, mas é a plenitude da vida humana, reconciliada definitivamente com Deus. Ela se inicia com a esperança por pastos para os rebanhos (espaço vital), descendência (vida para além da morte), liberdade política (da escravidão para uma vida em liberdade), numa terra na qual se possa viver em liberdade. Ela se alarga na esperança num rei pacífico e na paz universal dos povos. Estas promessas encontram um rosto

79. G. Greshake, op. cit., pp. 105ss., 113ss.

80. Mt 19,16; 25,46; Jo 3,16; 6,27; 10,28; 17,3; Rm 2,7; 6,22; Gl 6,8; Tt 1,2; 3,7; 1Jo 2,25.

humano em Jesus, no qual já se realiza o reino de Deus vindouro. A esperança no reino de Deus, congregando em si todas as esperanças anteriores e superando-as mais uma vez, se torna uma esperança que inclui os mortos, que também os injustiçados encontram seu direito e que cada um, com toda sua história e reconciliado com seus semelhantes, encontra um futuro definitivo em Deus.⁸¹ Jesus identifica a vida eterna com o “conhecimento” do Deus verdadeiro e de seu filho, Jesus Cristo (Jo 17,3). Céu, “vida eterna”, é participar da vida eterna entre o Pai e o Filho, participando da comunhão de seu amor.

Esta vida eterna, a comunhão com Deus e com os irmãos, é a vocação e o destino de todos os homens, em todos os tempos da história do mundo. Como podemos compreender esta vida e salvação em Cristo em relação a todos aqueles que não o conheceram explicitamente, de todos os que se encontram fora dos quadros visíveis da Igreja?

III. O UNIVERSALISMO DA SALVAÇÃO EM CRISTO

Verdade fundamental da fé cristã é a afirmação de que Jesus Cristo é o único mediador entre Deus e os homens (1Tm 5,2) e que fora dele não há salvação (At 4,12). Logo, todos os que se salvam são salvos em Cristo, sendo esta salvação destinada e necessária a todos os homens.

A busca de salvação é anseio constante do coração humano, mesmo quando erradamente procurada na fruição dos bens deste mundo. Assim, toda religião apresenta-se como resposta a este anseio. O cristianismo não faz exceção, acentuando sempre ao longo de sua história o caráter universal da salvação em Cristo. Porém, este mesmo cristianismo exige a fé para a salvação do homem (Mc 16,16; Jo 3,5; Hb 11,6), que só pode se concretizar possibilitada pelo anúncio do reino e da pessoa de Jesus Cristo, anúncio este que deve ser compreendido para dar espaço à livre resposta da fé. Daquí surge uma tensão entre o universalismo da salvação e o particularismo do anúncio, que exige uma reflexão da teologia e da qual nos ocuparemos.

81. F. J. Nocke, op. cit., pp. 156s.

A — O fundamento bíblico

“Em qualquer época e em qualquer povo é aceito por Deus todo aquele que o teme e pratica a justiça”. Estas palavras da Escritura (Dt 10,17s.), retomadas pelo Concílio Vaticano II (LG 9), constituem uma afirmação fundamental em relação à vontade salvífica universal de Deus. Desde o Antigo Testamento, especialmente na obra teológica do Javista, a história inteira é apresentada sob o domínio divino e compreendida como uma história universal da salvação.

De fato, já desde a criação é Javé também Senhor e Rei dos outros povos, os quais são por ele amados.⁸² A própria criação é descrita como uma aliança, primeira e básica do Criador com sua criatura. A aliança da criação, a eleição dos primeiros homens e neles de toda a humanidade para uma vida de amor e de graça é o fundamento das alianças posteriores, que apenas confirmam o que já foi colocado neste primeiro pacto.⁸³

Tanto a corrente javista como a sacerdotal compreendem a humanidade como proveniente dos três filhos de Noé; Sem, Cam e Jafé (Gn 9,18s.), assegurando assim sua unidade. Daí atingir a aliança de Javé com Noé todos os povos e permanecer de pé apesar do pecado dos homens. Frise-mos ainda que Noé não pertencia ao povo de Israel, e contudo encontrou “graça aos olhos do Senhor”, sendo um “homem justo e perfeito no meio dos homens de sua geração” (Gn 6,8s.).

Chama primeiramente nossa atenção que a palavra “aliança” é aqui empregada para o relacionamento do único Deus com toda a humanidade, pois Noé com seus filhos simbolizam o universo dos povos na sua diversidade de culturas, raças e religiões, como também a unidade da humanidade segundo a criação.⁸⁴ Todos os povos estão sob

82. Gn 1-11; Is 6,3ss.; 44,24-28; 45,1-6; Am 9,7-12.

83. A. Ganoczy, “Die Bedeutung des christlichen Schöpfungsglaubens für die Einheit der Menschheit” in W. Strolz e H. Waldenfels, (ed.), *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen*, Friburgo, 1983, pp. 127-150, especialmente pp. 127-132; W. Bühlmann, *Wenn Gott zu allen Menschen geht. Für eine neue Erfahrung der Auserwählung*, Friburgo, 1981, pp. 19-26.

84. A. Ganoczy, op. cit., pp. 128-134.

um único Deus e sua vontade salvífica. Em segundo lugar, o próprio Israel procura compreender sua aliança no confronto dessa aliança mais ampla, vendo-se como povo escolhido para uma "missão" salvífica na história religiosa da humanidade (Gn 12,1-3).⁸⁵

De fato, a partir da vocação e da aliança com Abraão parece limitar-se a salvação ao povo de Israel. Ao lado dos textos que afirmam a vontade salvífica universal de Deus, encontram-se muitos outros onde se acentua a situação de desgraça dos pagãos. Estes são chamados de inimigos de Javé e de seu povo que não conhecem o verdadeiro Deus (Jr 10,25); sua idolatria é uma tolice (Is 44,9-20), seus deuses são fúteis (Sl 115,5-7). Os povos pagãos são um perigo constante para a religião e a moralidade de Israel (Ez 34,15) e deseja-se para eles vingança e ruína (Jr 51,65) e até mesmo o seu extermínio (Dt 7,2.5.25).

No entanto na avaliação destes textos deve-se levar em conta que o amadurecimento religioso de Israel está estreitamente ligado ao despertar da consciência nacional. Enquanto Javé ainda era concebido como Deus de uma tribo, também a sua universalidade era precária. Principalmente o antigo Israel admitia a existência de outros deuses para os demais povos que, no entanto, representavam um perigo para os israelitas (Dt 5,7; 6,14). Daí se explica a polêmica contra os deuses estrangeiros, pois o seu culto, além de levar à falsa compreensão do Deus próprio, era também antinacional. No decorrer da história de Israel, à medida que o conceito de Deus se purificava de antropomorfismos, Javé foi compreendido sempre mais como Deus do universo, como Senhor e Redentor dos povos.⁸⁶

Permanece pois a consciência da aliança primordial; a eleição de Israel se dá em vista dos outros povos, como aparece principalmente na doutrina dos profetas.⁸⁷ A es-

85. G. von Rad, *Teologia do Antigo Testamento*, vol. I, São Paulo, 1973, pp. 137-171; A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick*, 6.^a ed., Friburgo, (1972), 1978, p. 60; W. Bühlmann, op. cit., pp. 27-44.

86. H. Seebass, "Die Gottesbeziehung zur Götterwelt der Völker im Alten Testament" in *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen*, pp. 76-91.

87. Jr 25,9; 27,6; 43,10; Is 44,28; 49,5s.; 51,4s.; 52,13-53,12; Jn 4,11; Mt 1,11; ver também: H. Seebass, op. cit., pp. 87-97.

colha de Israel não é privilégio, mas serviço; na eleição de um povo pequeno e insignificante fica ressaltado o amor universal de Deus por todos os povos.⁸⁸ Essa tensão entre universalismo e particularismo, otimismo salvífico e juízo negativo em relação às outras religiões, encontramos também no Novo Testamento.

Assim, Paulo afirma aos coríntios (1Cor 10,20), de maneira muito áspera, que os sacrifícios dos pagãos são oferecidos não a Deus, mas aos demônios, sendo portanto o culto aos ídolos algo muito perigoso, pois significa entrar em relação com os demônios. Semelhantes condenações do paganismo encontramos também em outros escritos paulinos (1Ts 4,5; 1Cor 12,2; Rm 1,18-32).

Desta visão negativa das religiões não-cristãs distingue-se nitidamente o discurso no areópago (At 17,22-31), onde se procura uma mediação entre a religiosidade pagã e o absoluto da mensagem cristã. Nesta composição de Lucas, principalmente no versículo 23, o paganismo se encontra numa relação dialética singular frente ao Deus único: ele não o conhece e, no entanto, o adora neste Deus desconhecido, a quem erigiu um altar próprio.

De acordo com a posição central de Cristo na criação e na salvação (Cl 1,13-24; Ef 1,15-23; Gl 3,26-28), também os pagãos são abrangidos por esse cristocentrismo. Só existe uma salvação, a salvação em Jesus Cristo, que não pode ser alcançada sem fé neste mesmo Jesus (At 4,12). Segundo Paulo, esta fé realiza-se também pelo fiel cumprimento do ditame da consciência (Rm 2,14ss.). O seguimento desta voz não é apenas um ato "natural", realizado pelas próprias forças, visto a fraqueza do homem (Rm 8,3) incapaz de comunicar a vida como a lei judaica (Gl 3,21). Logo, a vida de acordo com a consciência é vista como uma obediência sobrenatural a Deus, que realiza, ao menos em germe, a fé salvífica.⁸⁹

No entanto, muito mais que na teologia paulina, aparece a ligação entre universalidade e exclusividade na mensagem do próprio Jesus. De um lado, ele se dirige, com

88. W. Bühlmann, op. cit., pp. 45-48.

89. G. Lohfink, "Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament" in W. Kasper (ed.), *Absolutheit des Christentums*, Friburgo, 1977, pp. 63-82.

sua palavra e sua ação, exclusivamente a Israel (Mc 14,27; Lc 12,32; Mt 15,24; Jo 10,1-29); em vista da iminência do reino de Deus, quer reunir o antigo povo de Deus nesta última fase de sua história (Lc 10,9-11; Mt 10,7). De outro lado, rompe surpreendentemente esse exclusivismo. Suas promessas de salvação: "Bem-aventurados vós, os pobres, os que tendes fome, porque vosso é o reino de Deus" (Lc 6,20b-21), embora retomando Is 61,1-3 e falando a ouvintes judeus, não se limitavam aos pobres de Israel, mas se dirigiam a todos os pobres, famintos e sofredores. Sua oração era universalista; no "pai-nosso" não se encontra menção alguma ao monte Sião, a Jerusalém, ao país ou a Israel, algo inaudito para um judeu.

A práxis e as palavras de Jesus relativizam a função salvífica de Israel, distanciando-o dos fariseus, essênios e zelotas. Para Jesus todo homem é objeto do amor do Pai, que "faz chover sobre justos e injustos" (Mt 5,45). A causa real da universalidade do reino é a universalidade do amor do Pai. A relação com o Deus verdadeiro não pode ser um privilégio nacional (Lc 7,9), ou familiar (Mc 3,35). Qualquer homem tem acesso à salvação, quando assume a práxis de Jesus, mesmo um samaritano (Lc 10,30-35).⁹⁰

Importante para nós é o texto de Mt 25,31-46; o critério de julgamento é aqui única e exclusivamente o comportamento diante dos outros homens. Embora sua redação final indique ter sido trabalhado, sua origem remonta ao Jesus histórico.⁹¹ De fato, uma formulação pós-pascal pode atingir, de maneira muito clara e nítida, o que disse Jesus em diversas ocasiões e com expressões diferentes, mas sempre com a mesma intenção, o que em cada caso tem de ser comprovado. Vejamos algumas dessas razões comprovatórias.

Significativo para Mt 25,31-46 é a identificação do juiz universal com os mais pobres deste mundo. Apesar de todos os paralelos existentes em relação a este texto, tal atitude não encontra uma analogia real no meio ambiente do Novo Testamento.⁹² A identificação do juiz universal

90. H. Echeagaray, op. cit., pp. 152-159.

91. G. Lohfink, op. cit., pp. 63-82.

92. Na literatura rabínica encontra-se apenas a afirmação de que as boas obras serão contadas "como se tivessem sido" feitas a Javé. Id., ib., p. 78.

com os pobres e impotentes corresponde ao anúncio feito por Jesus de que Deus toma partido pelos pobres e inválidos e se revela, de maneira imediata, na práxis do Salvador. Mt 25,40 mostra este traço do anúncio de Jesus de maneira radical, pois o Filho do Homem encontra-se no lugar de Deus. Uma segunda característica surpreendente para a época é a maneira como aparecem as obras de caridade no julgamento. O morto não as apresenta com autoconfiança, como por exemplo no "midrash" do Salmo 118. Em Mt 25, o próprio juiz revela àqueles que serão julgados suas boas obras, e não se fala da autoconfiança destes, mas apenas de sua surpresa. A sua esquerda realmente não sabia o que sua direita fazia. Finalmente é típica de Jesus a afirmação de que também fora de Israel existam "benditos do Pai", para os quais foi preparado o reino: o que é decisivo no julgamento não é a pertença a Israel, mas a práxis em relação aos famintos, nus, prisioneiros e doentes.

Esses dados da Escritura são importantes para a nossa questão, pois aqui o reino de Deus é prometido a homens, não por pertencerem a uma "comunidade de salvação", seja Israel, seja a Igreja, mas unicamente porque fizeram a vontade de Deus. Apesar de tudo porém, e isto é determinante para nós, essa promessa do reino de Deus tem um fundamento cristológico: sempre que alguém se mostra misericordioso em relação ao menor dos seus irmãos, encontrando-se ele mesmo dentro ou fora de Israel, relaciona-se com Cristo; está orientado para Cristo, mesmo quando não o conhece.

Com isso conciliam-se de maneira singular o universalismo salvífico neotestamentário e o exclusivismo salvífico em Cristo, abrindo a possibilidade da salvação para os não-cristãos.⁹³

B — A salvação dos não-cristãos segundo o Concílio Vaticano II

Aprofundando e clarificando discussões seculares sobre a salvação dos não-cristãos,⁹⁴ toma o Concílio Vaticano II

93. Id., ib., pp. 74-79.

94. J. Ratzinger, *O novo povo de Deus*, São Paulo, 1974, pp. 311-323; A. Grillmeier, "Kommentar zum II. Kapitel der Dogmati-

importante posição com relação ao caráter universal da salvação cristã. Afirma que o amor de Deus pressupõe a retidão interior e a práxis da justiça, não condicionando sua eleição a determinados períodos da história, nem à pertença a um povo (LG 9,1). Mesmo elegendo um povo e formando uma comunidade salvífica, Deus chama a todos para a salvação; esta comunidade, não abrangendo toda a humanidade, é o sinal da unidade salvífica de todos os homens.

A pertença a esse povo realiza-se em diferentes graus e ordenações (LG 13-17): cristãos católicos e não-católicos, judeus, maometanos, adeptos de religiões que procuram a Deus em imagens e sombras, e finalmente aqueles que, sem culpa própria, não chegaram ao conhecimento de Deus. Com esta declaração a Igreja deu um passo de capital importância em relação ao diálogo com as religiões não-cristãs. O plano da salvação inclui todos os que participam da natureza humana como tal, visto que por sua encarnação, o Filho de Deus uniu-se de algum modo a todo homem (GS 1,22); inclui, portanto, os que reconhecem o Criador e os que procuram em sombras e imagens, com um coração reto, o Deus desconhecido. No interior da própria consciência escutam a voz de Deus e podem, sob o influxo da graça, cumprir sua vontade (LG 16). O Deus que procuram não é apenas o Deus da criação, mas também o Deus da salvação, presente também para os que não o conhecem, desde que o procurem sinceramente.

Procura o Concílio ainda um ponto de apoio para a salvação daqueles que sem culpa não chegaram a um conhecimento explícito de Deus, mas se esforçam por encontrar o caminho reto com o auxílio da graça divina. A respeito deles apenas se afirma que não lhes falta a graça salvífica. Não menciona a Constituição se a salvação é possível dentro de um ateísmo teórico (um teísmo na realização irreflexa das opções morais que implica revelação e graça), ou se a graça finalmente os faz sair deste ateísmo. Se existe graça fora do âmbito do Evangelho explicitamente pregado, então também aqui uma tal possibilidade não está

schen Konstitution über die Kirche" in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil*, Friburgo, 1966, pp. 194-198 (*LThK — Ergänzbands I*); A. Camps, "Die heutige Stellung der römisch-katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" in A. Paus, (ed.), *Jesus Christus und die Religionen*, Kevelaer, 1980, pp. 233-250.

excluída. De maneira positiva, a disposição moral de um tal ateuista é chamada de "preparação evangélica".⁹⁵ Além disso afirma o Concílio (GS 19) que muitos homens, negando a Deus, na realidade só negam uma caricatura dele porque não conhecem o Deus vivo da fé. Muitas vezes este obscurecimento da imagem de Deus é causado pelo pecado dos próprios cristãos ou por uma exposição falaz da doutrina, escondendo mais do que manifestando a face genuína de Deus.

A Declaração *Nostra Aetate* explicita mais como as religiões não-cristãs são já uma preparação para o encontro salvífico com Cristo. A situação metafísica do homem, bem como as questões existenciais são iguais para todos: o sentido e a finalidade da vida humana, o mistério do bem e do mal, o caminho para alcançar a verdadeira felicidade e, finalmente, o supremo e inefável mistério, do qual brota o nosso ser e em direção ao qual caminhamos. Estas questões centrais recebem respostas diversas nas várias religiões e culturas. Longe de ficar desanimado diante desta multiplicidade, o Concílio vê nas religiões dos povos a obra de Deus, embora ainda sem aquela plenitude da revelação bíblica. A Igreja nada rejeita do que nas tradições dos povos é santo e verdadeiro (NA 2).

Com isso o Concílio admite que quem professa uma verdade religiosa recebe para isso a inspiração do Espírito Santo; onde quer que se ensine e se viva a bondade, aí está o beneplácito divino; quem vence o seu egoísmo, só o consegue, porque sua vitória já se realizou no Gólgota; onde quer que se encontre graça, aí está de certo modo a Igreja. Já santo Tomás escrevia que Deus não limitou aos sacramentos sua força de vivificar e santificar.⁹⁶ Em certa medida as religiões não-cristãs possuem uma força salvadora, participando, de maneira inconsciente, da mesma graça de Cristo que age ininterruptamente na Igreja.⁹⁷

Um passo considerável nesta clarificação ainda é dado pela constituição pastoral *Gaudium et Spes* (GS 22). Enfatizando o mistério pascal como centro do cristianismo e de

95. A. Grillmeier, op. cit., pp. 176-209, especialmente pp. 205-209.

96. *S. th.* III q. 64a 7.

97. J. Oesterreicher, "Kommentierende Einleitung zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" in *LThK — Ergänzbands II*, pp. 405-478, especialmente pp. 450-454.

toda a existência e história humana, mostra claramente que o principal agente da salvação é Deus; o mistério da cruz e ressurreição não pode ser criado pelo homem. Só pode ser recebido como graça.

Na *Lumen Gentium* (16) o acento era colocado no agir humano; a procura de Deus e o esforço para uma vida de acordo com a consciência eram fatores centrais para a salvação fora da Igreja. Na *Gaudium et Spes* (22,5) encontra-se no centro o reconhecimento de que a salvação é obra e mistério de Deus. O sujeito do processo não é mais o homem com seu querer e agir, mas Deus; é o Espírito Santo que associa o homem "de modo conhecido por Deus", ao mistério pascal. A salvação não é "obra" humana, mas participação no mistério da cruz e ressurreição de Cristo.⁹⁸

Por sua vez, o decreto *Ad Gentes* ressalta que da função central de Cristo no mundo e no cosmos resultam o lugar e o significado do cristianismo no meio das religiões (AG 7). Nesta visão, Cristo e cristianismo aparecem como realização, fim e plenitude, como crise e julgamento das religiões não-cristãs. O cristianismo é a religião universal e escatológica, porque Cristo é a palavra absoluta e definitiva de Deus à humanidade. Já St.^o Agostinho, referindo-se à universalidade plena do cristianismo, dizia: "Aquilo que agora se chama religião cristã, segundo o conteúdo já estava presente nos antigos e não faltou desde o início da humanidade, até que Cristo apareceu na carne. A partir daí a verdadeira religião, que sempre existiu, começou a chamar-se cristã".⁹⁹

C — A fé explícita e implícita — o existencial sobrenatural

Vejamos como podemos explicar teologicamente as afirmações precedentes da Escritura e do Magistério. Destes textos decorre que todo homem foi criado para viver a vida íntima de Deus, para participar da vida trinitária. Portanto, o sentido último de sua vida, sua finalidade mais

98. J. Ratzinger, "Kommentar zum I. Kapitel der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute" in *LThK* — Ergänzungsband III, pp. 313-354, especialmente pp. 351-354.

99. *Retract.* I 12,3: *CSEL* 36, 58,12-15; ver S. Brechter, "Einleitung und Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche" in *LThK* — Ergänzungsband II, pp. 10-125, aqui especialmente pp. 38-43.

profunda, decisiva para sua felicidade eterna ou sua frustração total, consistem neste convite de Deus, revelado em Jesus Cristo. Antes da justificação pela graça santificante (comunicada ou não por um sacramento), já o homem sempre se encontra sob a vontade salvífica universal de Deus, que permanece mesmo depois do pecado original e pessoal.¹⁰⁰ Isto significa que ele é amado pelo Deus que quer comunicar-se a ele num amor absolutamente livre e gratuito; em outras palavras, ele é permanentemente sujeito do cuidado salvífico e da oferta da graça de Deus, ou seja, ele está redimido. Podemos chamar esta "situação" de "salvação objetiva", distinta da aceitação subjetiva por parte do homem pela justificação; ela é dada de maneira universal antes da livre ação do homem e atua como fator determinante desta. Em outras palavras, este convite gratuito da graça de Deus é um apelo à liberdade do homem, que pode aceitá-lo ou rejeitá-lo.

Esta "situação" não existe apenas no pensamento e na intenção de Deus, mas é uma determinação existencial do próprio homem que sempre se faz presente na ordem real. Refere-se isto não apenas aos batizados ou justificados, como se fossem excluídos os pecadores e os pagãos; a salvação sobrenatural como participação na própria vida divina é oferecida a todos os homens e significa uma autêntica possibilidade salvífica, constituindo um "existencial" de todo homem. Um tal existencial não se torna "devido" e neste sentido "natural" pelo fato de ser oferecido a todos os homens como existencial concreto de sua existência e de sua liberdade. A gratuidade dessa situação não é afetada pelo fato de ser oferecida a muitos ou apenas a alguns. O amor de Deus, anterior a qualquer ação humana, não diminui ou é menos gratuito pelo fato de ser oferecido a todos os homens. Neste sentido, todo e qualquer homem é destinado a participar da vida íntima de Deus, embora não no sentido de que todo homem aceite necessariamente este convite de Deus. A presença da graça deve ser pensada como algo com o qual a liberdade do homem se vê permanente e inevitavelmente confrontada, como um apelo à sua livre aceitação; ela é, portanto, graça oferecida, que pode ser livremente aceita ou rejeitada.

100. K. Rahner, "Übernatürliches Existential" in *Sacramentum Mundi*, vol. I, Friburgo, 1968, pp. 1298-1300; Id., *Grundkurs des Glaubens*, pp. 132-139.

Todo homem encontra-se, pois, constantemente sob a oferta da graça, que conseqüentemente não deixa de afetá-lo no mais íntimo de seu ser, constituindo-o diferente do que seria se não tivesse uma tal finalidade. A ordenação para Deus (salvação), esta graça oferecida, encontra-se pois inscrita no próprio homem, como convite prévio que possibilita sua aceitação.¹⁰¹ Esta determinação real do homem pela graça sempre oferecida não é algo que acontece de vez em quando, mas é uma situação permanente e inevitável do homem. Este dinamismo para Deus, embora patrimônio de todo e qualquer homem na ordem salvífica concreta, não pode ser um elemento de sua natureza, pois destruiria a gratuidade do convite de Deus, e em última instância, da própria salvação. Contudo, constitui uma determinação de sua existência concreta, podendo ser assim chamado de "existencial sobrenatural", ou mesmo de "existencial crístico", já que todos os homens são criados "em Cristo", ou ainda de "existencial da redenção objetiva", pois designa a salvação realizada por Cristo e oferecida a todos os homens.¹⁰²

Fundamento deste "existencial", enquanto revelado e experimentado, é a própria pessoa de Cristo. Em sua vida, pregação e ações, manifesta-se o amor incondicional de Deus pelo homem, o convite ininterrupto à salvação; aí aparece também o sentido último da existência humana: acolher este Deus que se doa para fazê-la plenamente feliz. A vida e a doutrina de Cristo estimulam os homens a abrirem-se para Deus, capacitando-os a assumirem a práxis do Salvador.¹⁰³ Este existencial sobrenatural, enquanto implica atração dinâmica da parte de Deus, identifica-se com a ação do Espírito Santo no homem, estimulando-o a viver a práxis de Cristo e levando-o a superar seu próprio egoísmo.

Esta realidade profunda da vida humana em geral não é tematizada pelo homem, embora seja experimentada nas opções de seu dia-a-dia.¹⁰⁴ É na práxis do amor fraterno,

101. Id., ib., M. F. Miranda, op. cit., pp. 31-46.

102. B. Heijden, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln, 1973, pp. 20-41, 249-296.

103. M. F. Miranda, op. cit., pp. 44s.

104. Isto não significa que o homem deva ter sempre conhecimento reflexo desse existencial sobrenatural ou possa adquirir tal

do compromisso com o irmão, que o homem faz a experiência da ação salvífica da Trindade, nela dando-se a atividade do Espírito, orientando sua vida para o Pai no seguimento de Cristo.¹⁰⁵

Este amor e esta presença de Deus no Espírito são acessíveis a todos os homens. Na experiência profunda de si próprio o homem se experimenta como voltado para o seu fim último, tornado próximo no Espírito; este dinamismo é acolhido, tornando-se resposta nas opções concretas do compromisso com o semelhante. Logo responde o homem ao apelo de Deus em sua história concreta, no exercício cotidiano de sua liberdade. As expressões deste acolhimento não precisam ser sempre explicitamente "religiosas"; são sempre, isto sim, opções de cunho ético.¹⁰⁶ Quem reconhece uma exigência ética de sua consciência como absoluta, e a aceita livremente como obrigatória para si, já realiza conscientemente ou não, uma afirmação do ser absoluto de Deus como fundamento de uma exigência moral absoluta. Quem reconhece e vive realmente a fidelidade irrestrita, a sinceridade radical, a doação desinteressada e outras atitudes fundamentais semelhantes, realmente sabe algo do Deus de Jesus Cristo, mesmo se não o reconhece e reflete explicitamente.¹⁰⁷ Não podem existir opções livres fundamentais neutras: ou são realizações de pecado ou de graça. Pois implicam sempre um posicionamento ético diante de Deus.

Esta comunicação de um horizonte sobrenatural pelo qual se é consciente de maneira não-reflexa, mas real, da

conhecimento por uma simples introspecção psicológica. Assim como o homem também não pode objetivar o fundamento e os motivos de sua existência espiritual, da mesma forma acontece com esse existencial sobrenatural acessível à consciência, mas não objetivável, constituído pela vontade salvífica de Deus como momento permanente de sua existência espiritual. K. Rahner, "Die anonymen Christen" in *Schriften zur Theologie*, vol. VI, 2.^a ed., Einsiedeln, (1965), 1968; pp. 545-554.

105. M. F. Miranda, op. cit., pp. 158ss.

106. K. Rahner, "Kirche, Kirchen und Religionen" in *Schriften zur Theologie*, vol. VIII, Einsiedeln, 1967, pp. 355-373.

107. O Concílio Vaticano I diz explicitamente que Deus é incompreensível (DS 3001). Isto significa que não se pode conhecer a Deus como outro ser categorial, para depois lhe atribuir ainda o atributo da incompreensibilidade. K. Rahner, "Atheismus und implizites Christentum" in *Schriften VIII*, pp. 187-212.

exigência ética, já pode ser considerado, num sentido verdadeiro, "revelação". Naturalmente esta revelação não é idêntica à revelação categorial ou temática, tal como a entendemos comumente, de uma comunicação vinda de fora pela palavra, mas no sentido de uma transformação da consciência que procede da livre autocomunicação pessoal de Deus como graça. Nela se comunica ontológica e realmente o que constitui todo o conteúdo da revelação de Deus formulada em enunciados, a saber: Deus com sua presença inefável que salva e perdoa, que se comunica ao homem em graça e glória. Se o homem aceita esta "revelação" de Deus, realiza um ato de fé, a saber, a livre aceitação da autocomunicação de Deus como verdade divina, embora não tematicamente.

Até pouco tempo atrás, a teologia católica pensava que a graça sobrenatural e, com isso, a possibilidade de um verdadeiro ato de fé fossem oferecidas ao homem somente ao escutar explicitamente a pregação do Evangelho. No entanto, se o Concílio Vaticano II admite uma possibilidade de salvação e uma real graça da fé inclusive para os ateus e os politeístas (LG 16; GS 22; AG 7) como vimos acima, então não se pode duvidar mais encontrarem-se todos os homens constantemente sob a oferta da graça, que os atinge no núcleo de seu ser espiritual. Sendo assim, aceitam estes sempre numa ação moral boa esta oferta constante, realizando assim um verdadeiro ato de fé sobrenatural.

Já vimos que a revelação categorial ou temática, tal como a entendemos comumente, pode ser compreendida como a tematização da ação salvífica de Deus entre os homens, a explicitação da autocomunicação divina, que tem em Jesus Cristo sua expressão máxima e irreversível. No entanto, deve-se considerar que o momento profundo, "espiritual", sempre está presente na revelação e na fé, porque a palavra de Deus categorial, "objetivada", só pode ser falada e ouvida com fé no "Espírito", que comunica ao homem no mais íntimo de seu ser espiritual.¹⁰⁸

Então, a revelação da palavra em Cristo não é algo que atinja o homem de maneira externa, como algo totalmente estranho, mas é expressão daquilo que ele sempre experimentou, de maneira irreflexa, na profundidade do seu ser.

108. Id., *ib.*, pp. 206-212.

Se o homem aceita essa "revelação", realiza um ato de fé sobrenatural, que se concretiza na obediência ao dinamismo do Espírito. Mas tal acolhimento, tal ato de fé-entrega já acontece quando ele aceita sua própria realidade de criatura, como mistério que encontra sua razão de ser na entrega incondicional ao Mistério absoluto. Antes da confissão explícita da fé eclesial, essa fé-entrega já pode realizar-se, de maneira implícita, na retidão e na paciência do cumprimento do dever diário, na dedicação a uma tarefa e nas exigências que os homens e a comunidade lhe impõem.

Nesta práxis de amor pelo outro realiza-se uma adesão de toda a pessoa à palavra de Deus, revelada em Jesus Cristo. Opera-se também uma re-atualização da atitude fundamental de Jesus em relação ao Pai e aos homens. Isto é impossível ao homem e só pode ser levado a cabo pelo Espírito, que nele realiza a atitude do Filho. Com efeito, é o mesmo Espírito que levou Jesus à sua entrega ao Pai e à sua práxis para instaurar o reino que leva os homens ao compromisso com o irmão. Sem esta entrega ao Mistério absoluto não existe fé implícita, nem fidelidade real à consciência e nem mesmo justificação, seja "anônima" ou explícita.

Naturalmente o não-cristão não sabe que com isso assume a atitude filial que tem sua origem na vida, morte e ressurreição de Jesus. No entanto, como o Espírito de Cristo não limita sua ação ao interior do cristianismo, leva também este não-cristão a realizar a atitude fundamental que marcou a vida de Jesus Cristo. Deste modo a história da salvação coexiste com a história da humanidade. Assim sendo, podemos e devemos dizer: acontece história da salvação ou da perdição sempre que o homem aceita ou rejeita livremente a sua existência, pois esta encontra-se sempre sob o oferecimento da autocomunicação de Deus.¹⁰⁹

D — A estrutura social do ato religioso

A "história da salvação", conceito que designa a totalidade das ações salvíficas que Deus realiza em favor da humanidade, corresponde àquela característica da existência

109. Id., "Die anonymen Christen" in *Schriften* VI, pp. 545-554; "Kirche, Kirchen und Religionen" in *Schriften* VIII, pp. 355-373; B. Heijden, *op. cit.*, pp. 274-296; M. F. Miranda, *op. cit.*, pp. 158-161.

humana que chamamos de "historicidade". O homem desde sempre existe em "suspense", difícil de se descrever, entre passado e futuro; o passado nunca é totalmente passado, afetando também o presente e o futuro; o futuro nunca é totalmente futuro, esboçando-se no passado, co-determinando o presente. Não existe uma existência puramente atual, sem relação ao passado ou ao futuro.

Outra característica antropológica com conseqüências para a história da salvação é a socialidade. A oferta da autocomunicação divina dificilmente pode ser imaginada dando-se na pura interioridade do homem, devido à natureza social deste último, ainda mais acentuada nas culturas antigas. O estar-junto com outros pertence à natureza do ser humano.

Sendo assim, sua religiosidade também será vivida com outros homens, pois o ato religioso nasce do âmago pessoal profundo e se difunde na totalidade da experiência, nas diferentes dimensões humanas, sendo por isto necessariamente sujeito à influência de causalidades estranhas à pessoa. O relacionamento autêntico com Deus exprime-se sempre numa forma concreta de agir, que se dá no diálogo com outras realidades históricas, que o homem não criou, nem pode esclarecer em suas razões últimas.

De outro lado, todo homem deve ter a possibilidade de entrar num relacionamento salvífico com Deus, e isto em todas as épocas e circunstâncias da história; fora disso não se poderia falar de uma vontade salvífica realmente séria e eficaz em relação a todos os homens. Sendo assim, em virtude de sua natureza social, como "homem religioso", ele sempre o foi numa religião concreta, no aqui e agora de sua vida, e que lhe era socialmente imposta, mesmo que não a aceitasse, sem mais, em todas as suas determinações. Exigir do homem não-cristão realizar o seu relacionamento com Deus fora da religião de sua sociedade seria fazer de seu comportamento religioso algo totalmente "íntimo", e invalidar o princípio de que toda religião concreta deve, necessariamente, exercer-se numa determinada estrutura social. De fato, o exercício particular da religião se encontra sempre inserido numa ordem social, histórica, e isto é uma das características de uma religião concreta, verdadeira. Se o homem teve um relacionamento salvífico com Deus, ele o teve dentro da religião que ele encontrou de fato no seu ambiente.

Uma vez que o conceito de "religião legítima" não exige que todos os seus elementos sejam positivamente queridos por Deus, como veremos mais adiante, a salvação divina atinge o homem na sua religião concreta, histórica, não obstante o direito e a possibilidade, embora limitada, de crítica e de impulsos de reforma. Isto se torna mais claro, olhando a moralidade e a cultura de um povo, sempre organizadas socialmente. Elas nunca são puras, muitas vezes até depravadas, podendo, por isso, serem sempre de novo contestadas e corrigidas pelo indivíduo e sua consciência.

No entanto, em sua totalidade, são a maneira pela qual o indivíduo encontra a lei natural. Se de fato todo homem neste mundo é circundado pela graça divina, e esta graça tem um efeito que modifica a consciência do homem, então as religiões contêm elementos da graça sobrenatural, e o homem pré ou não-cristão atinge a graça divina pela práxis desta religião.

Toda religiosidade tem sua raiz no encontro subjetivo e íntimo do homem com Deus, mediatizado pela comunidade religiosa com suas instituições, onde o homem encontra a expressão concreta de sua resposta ao apelo de Deus. Não sendo este dom experimentado por todos de maneira igual, o menos sensível religiosamente precisa de uma instrução para experimentar a interpelação feita por Deus. Além disso, a experiência religiosa original acontece no âmago da pessoa. Havendo neste âmago uma dinâmica que se desdobra nas outras camadas e dimensões do homem, esta tende a ser participada e comunicada aos demais, influenciando assim os outros.

Sendo assim, o fiel, na realização existencial de sua fé, necessita da comunidade. Isto se mostra de maneira eminente na formação dos mitos e dos ritos, que não podem ser criados pelo homem individualmente, mas constituem criações comunitárias. Por meio delas a comunidade religiosa procura dar uma resposta às perguntas sobre o sentido último de sua existência.¹¹⁰

110. K. Rahner, "Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen" in *Schriften zur Theologie*, vol. V, Einsiedeln, 1962, pp. 136-158; H. R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Friburgo, 1964, pp. 66-80.

Por sua própria natureza espiritual se encontra o homem sempre voltado para Deus. Essa referência dinâmica caracteriza de tal modo o espírito humano, que não se dá autêntica realização humana sem essa transcendência. A percepção de Deus, porém, acontece sempre na experiência que o homem tem de si mesmo e do mundo, de maneira que Deus não vem a ser um objeto a mais entre os outros, mas é como a luz que ilumina os objetos.

A formação da palavra concreta a respeito de Deus, as imagens e os conceitos, os nomes com que é invocado e honrado são todos tomados do meio comunitário e cultural dos que o invocam. Sendo patrimônio de uma determinada cultura ou civilização, contêm um significado acessível e inteligível só para aqueles que conhecem essa língua comum. Sendo assim, a formação de uma "doutrina" comum acontece no diálogo com outras realidades, num vir-a-ser histórico, numa comunidade cultural e política. Por mais universal e espiritual que seja uma religião, ela não pode deixar de tomar corpo numa cultura e revestir-se de suas tradições e instituições sociais. A relação entre religião e cultura é sempre recíproca. A forma de vida exerce influência sobre a prática religiosa, e a atitude religiosa influencia a forma e o estilo de vida.¹¹¹

Uma função importante nesta formulação de "doutrinas" é desempenhado pelos mitos. Com efeito, o mito é uma explicação do mundo na sua realidade última. Não apenas uma mera explicação do rito, mas também etiologia, um esclarecimento acerca da origem das coisas, da experiência de salvação e perdição sempre existentes na vida humana. O que o mito narra não é essencialmente um fato acontecido no sentido "histórico", mas alguma coisa que reflete o destino eterno e imutável do homem no universo. Procura responder a perguntas fundamentais da existência, tais como: por que estamos aqui? De onde viemos? Para que fim? Por que agimos dessa maneira? Por que devemos morrer?¹¹²

111. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, pp. 147-164.

112. J. Wach, *Vergleichende Religionsforschung*, Stuttgart, 1962, p. 84; H. G. Gadamer e H. Fries, "Mythos und Wissenschaft" in F. Böckle, e outros (ed.), *Christlicher Glaube in Moderner Gesellschaft*,

Essas perguntas atingem a todos os homens. Na tentativa de lhes responder, depara-se o homem com uma "situação fundamental" permanente e irrevogável da sua existência. Quando a aceita com confiança, Deus se lhe dá a conhecer como a razão e o fundamento último de sua vida. A fim de que essa experiência religiosa possa permanecer viva e eficaz, como esclarecimento da existência e da situação humana fundamental, o reconhecimento deve ser admitido e professado comunitariamente.¹¹³

O homem religioso, inserido numa comunidade, permite que esta lhe prescreva a formação concreta e a fundamentação de sua relação com Deus; deste modo, aceita e integra-se também numa determinada tradição religiosa. Uma vez que na vivência religiosa são experimentadas as dimensões mais profundas da existência humana, que exigem fundamentação e reflexão, a situação concreta do indivíduo e de sua comunidade é caracterizada pela reflexão sobre aquela tradição.

Tal ligação com a tradição torna-se ainda mais estreita pelo fato doloroso da morte, que não deve ter sido querido assim por Deus nos primórdios. A situação fundamental do homem não pode explicar-se imediatamente por uma causa transcendente. Um tal fator só se torna permanente e irrevogavelmente inteligível se tiver sua fundamentação na origem da história da humanidade. Essa volta ao início — a anamnésia — pertence, portanto, à compreensão religiosa que o homem tem de si mesmo e do mundo. Só assim ele consegue fazer a distinção entre o historicamente provisório e o permanente.¹¹⁴

A história das religiões tem mostrado que em todas elas os homens são de alguma maneira iniciados nas fases importantes de sua vida e encorajados a assumir, com fé e confiança, esse novo compromisso de vida que lhes é apresentado durante os ritos de iniciação. É especialmente através dos ritos e das tradições religiosas que o homem é orientado e estimulado para a aceitação de si mesmo,

Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden, Friburgo, vol. 2, 1983, pp. 8-42.

113. K. Rahner, in *Schriften V*, pp. 142-154.

114. Id., *Grundkurs des Glaubens*, pp. 165ss.; J. Heislbetz, *Fundamentos teológicos das religiões não-cristãs*, São Paulo, 1969, pp. 74-79.

entregando-se a uma força superior. Quando, através do exercício dos ritos, a existência humana é aceita com fé e confiança numa onipotência bondosa, afirmando, mesmo nas adversidades e no aparente absurdo da vida, um sentido último, então o Espírito está atuando aí, e sua graça é eficaz. Por isso, os ritos e as tradições das religiões não-cristãs não são apenas obra humana e não se esgotam nas motivações históricas, mas se encontram também sob o impulso da graça divina.

O rito pode ser compreendido como uma ação através da qual a divindade atinge o homem e este, assim atingido, se realiza e se expressa.¹¹⁵ Rito é a forma externa do encontro com Deus, instituído comunitariamente, em cuja base está o esforço de responder à experiência. O homem necessita de variadas formas concretas de encontro com Deus; ninguém pode criá-las por si mesmo, recebendo-as da religião oficial de seu povo.

A graça divina, que é sempre graça de Jesus Cristo, quer penetrar e transformar todas as dimensões da existência e da história humana. Sendo assim, a fé, como resposta ao apelo de Deus, é vivida de maneira mais profunda nas situações decisivas da vida. Onde se experimenta radicalmente a vida, aí se experimenta Deus. Por isso, a vontade salvífica de Deus se encarna também nos ritos não-cristãos. No entanto, pelo fato de a graça não se unir definitivamente à forma concreta dos ritos, como nos sacramentos cristãos, esses permanecem uma realidade provisória, "revogável" na história da salvação.¹¹⁶

Esta provisoriade e imperfeição dos ritos não-cristãos como meio de encontro com Deus têm sua razão numa distinção mais fundamental em relação à práxis salvífica no cristianismo. Com efeito, em quase todas as religiões um lugar importante entre os ritos é ocupado pelo sacrifício nas suas variadas formas. Pode-se chamar de sacrifício todo rito religioso onde um homem oferece qualquer coisa aos deuses, aos espíritos ou ancestrais e se priva, ao menos simbolicamente, daquilo que oferece, podendo ser produtos da terra, animais, alimentos, objetos diversos, sob forma de simples oblação ou de radical destruição. O importante nos ritos sacrificiais, qualquer que seja sua forma

específica, não reside na qualificação moral da privação, mas em alcançar por meio dela a presença dos deuses; criar, através deste "sagrado", um vínculo entre o homem e a divindade.

Subjacente ao sacrifício encontra-se uma memória mítica, reatualizada simbolicamente, de um equilíbrio humano, individual ou coletivo, conquistado a preço de uma morte.¹¹⁷ O sacrifício tem pois o caráter de uma substituição, podendo ser compreendido, originariamente, como a expulsão unânime da violência interna do grupo para transferi-la sobre uma única vítima. Graças ao sacrifício, renuncia-se à violência recíproca entre os indivíduos, chegando assim ao reconhecimento e à aceitação do outro. Os ritos religiosos, donde os sacrifícios constituem o fundamento e o ponto culminante, visam pois a assegurar periodicamente a "catarse" da violência. Tal purificação é de tal modo necessária à existência individual e coletiva que, onde os ritos sacrificiais caíram em desuso, criaram-se outras formas de expulsão da violência, como por exemplo a tragédia no mundo grego.¹¹⁸

O sacrifício sempre supõe um sentimento de culpabilidade; esta não se refere ao simples nível de "dívidas" morais acidentais, consecutivas a determinadas faltas, mas ao nível da culpa ou "dívida" fundamental da existência que o indivíduo e a sociedade contraíram em relação à divindade. Por conseguinte, a lógica interna ao sacrifício se articula em torno de uma estrutura de troca entre o homem e a divindade, que lança suas raízes muito longe, no profundo arcaico da humanidade. Esta troca às vezes se traduz, e há sempre a tendência de se traduzir, numa atitude de tipo mercantil ("do ut des"). Mas se a culpabilidade é original, não se pode reduzir a troca simbólica e o efeito propiciatório do sacrifício a um "mercantilismo" vulgar. Fundamentalmente não se trata de um bem particular, mas o objeto da troca é a instauração ou restauração da própria

117. L. M. Chauvet, "La dimension sacrificielle de l'Eucharistie" in *La Maison-Dieu*, 123 (1975), pp. 47-78.

118. Podemos lembrar aqui também a prática do "bode expiatório", realizada no judaísmo. No dia das expiações, era imolado um bode como sacrifício pelo pecado coletivo de Israel; além disso, sobre um segundo, colocavam-se simbolicamente todos os pecados do povo, expulsando-o em seguida para o deserto inabitável, como símbolo da expulsão das iniquidades do meio do povo (Lv 16).

115. R. Bouyer, *Mensch und Ritus*, Mainz, 1963, p. 88.

116. K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Friburgo, 1960, pp. 29s.

existência do grupo. Sem sacrifício não existe vida; é a lógica de uma substituição, da "delegação da morte", para que a vida possa continuar.¹¹⁹ Dentro desta "lógica" não há uma verdadeira "renovação", uma "vida nova", mas apenas a continuação das mesmas condições e estruturas de violência e de substituição.¹²⁰

Diante desta práxis de violência e de "substituição ritual", praticada, até certo ponto, também em Israel, como vimos acima,¹²¹ Jesus, vivendo e inaugurando a não-violência do reino, num mundo que permanece violento, faz irromper um mundo novo, onde reinam fraternidade e reconhecimento do outro; revelando um Deus de amor, desqualifica todos os deuses da violência. Sendo assim, toda "substituição", todo sacrifício é abolido; Cristo tira aos homens suas muletas rituais; doravante o único sacrifício possível é a reconciliação (Mt 5,23s.) e a entrega da própria vida.

A partir da cruz de Cristo, o relacionamento dos homens com Deus é totalmente diferente; a cruz é o fim dos sacrifícios como intermediário entre os homens e Deus (Hb 10,19; 12,22ss.). O rito, como práxis salvífica, é uma forma não-cristã de relacionamento com Deus. No cristianismo, este já não se efetua por meio da ação sacral e ritual, mas pela mediação existencial, uma mediação que abrange a existência humana inteira; o culto cristão se concretiza na vida "profana"; o lugar "sagrado" onde Deus quer ser glorificado (1Cor 6,19s.) é a vida cotidiana da fé e da caridade (Rm 12,1; 2Cor 9,12; Hb 13,15s.), ou o ministério apostólico (Rm 15,16; Fl 2,17).

119. Assim, um rei se sacrifica, ou é sacrificado publicamente, para conservar a força da vida de seu povo; um soberano sacrifica seu filho, para proteger o seu país do ataque do inimigo; um povo atrai os seus jovens mais belos a um monstro para que lhe sirvam de comida, a fim de que a pátria seja poupada. G. Widengren, op. cit., pp. 257-278; G. Leuw, op. cit., pp. 393-403.

120. L. M. Chauvet, art. cit., pp. 47-63. Neste sentido é significativa a cerimônia anual de purificação do rei, que era praticada entre os Fon da África ocidental. No momento crítico do término do ano e início do novo, o rei deveria retornar ao país das origens e retornar como portador de uma nova juventude para o cosmos inteiro. Mas o rei se recusa, e a sociedade com ele. No lugar do rei é sacrificado um jovem no poder de suas forças vitais. O rei "delega, portanto, a morte", voltando ele mesmo à "vida nova" após um banho ritual. B. Adoukonou, (II), pp. 179-187; ver capítulo II, nota 104.

121. Ver pp. 183-186.

A originalidade do culto cristão não consiste no grau de interioridade e autenticidade, da "ligação com a vida" que ele requer; neste plano, Jesus apenas prolonga e aprofunda a crítica dos profetas em relação ao formalismo hipócrita. Ele é "cristão" pela única mediação de Cristo e no Espírito Santo. Aqui se encontra a novidade radical. Na Nova Aliança, fundada na Páscoa de Cristo e no envio do Espírito, não há outro templo ou altar, nem outro sacerdote e sacrifício que o Cristo e, por participação no seu Espírito, a comunidade sacerdotal que forma o povo de Deus.

Sacrifício por excelência, a cruz é assim o anti-sacrifício. Cristo aboliu os sacrifícios. Por isso os ritos cristãos são marcados pela ambigüidade. Por natureza, a fé em Cristo é subversiva em relação aos ritos. Na comunidade cristã, a celebração é uma expressão simbólica; o essencial não é o ritual, mas a vida que se expressa por determinados símbolos, distinguindo-se assim fundamentalmente dos ritos não-cristãos. As formas de expressão ficam unificadas mediante o ritual, a fim de que as expressões individuais não se dispersem, prejudicando a unidade. O ritual por si só, como mera expressão formal, é destituído de valor salvífico.¹²²

O memorial do sacrifício de Jesus, a proclamação sacramental da morte do Senhor (1Cor 11,26) encarnam-se não somente no pão e no vinho, mas também, e inseparavelmente, na própria vida da comunidade cristã, em atitude de oblação, de desapropriação, de serviço, para a glória de Deus. Através do sacrifício eucarístico o homem aprende a reconhecer sua dependência radical em relação àquele que é a fonte de sua vida e de sua ação. Esta dependência não é uma relação de força, mas de filiação: Deus é Pai, donde sua onipotência se encontra a serviço do amor. Chamando o homem a se tornar filho no Espírito (Gl 4,6), sua glória é o homem vivo (St.º Irineu), livre e responsável. A Eucaristia é também sacrifício de propiciação (DS 1753), diz o Concílio de Trento. Este consiste não numa proteção contra a vingança de um Deus justiceiro, mas no perdão dos pecados; perdão de seu esquecimento fundamental de Deus e de sua relação filial.

122. L. M. Chauvet, art. cit., pp. 63-78; J. M. Castillo, op. cit., pp. 425ss.

O cristianismo é fundado sobre o sacrifício de Cristo. Não é pois de admirar que a Eucaristia, onde a grande tradição sempre reconheceu o lugar simbólico maior onde se constitui a Igreja, é precisamente o memorial deste sacrifício fundador. Mas a absoluta singularidade da cruz nos proíbe de situar o sacramento de sua memória em continuidade com os ritos sacrificiais das religiões não-cristãs e do judaísmo. Ao contrário da "lógica de substituição" destes, os participantes do sacrifício da Nova Aliança devem eles mesmos tornarem-se vítimas sacrificiais. Isto implica renunciar a toda violência, à tentativa de exercer poder sobre Deus e sobre o outro e, em aceitar a alteridade e tornar-se solidário.

A Eucaristia é uma provocação aos homens pecadores a renunciar a suas "muletas rituais", que Deus lhes quer tirar para torná-los livres. A unidade dos homens com Deus e entre eles, do qual a consumação do sacrifício na comunhão é o penhor escatológico, é dada como uma tarefa a cumprir. Deus coloca seu projeto de aliança nas mãos do homem e lhe dá a tarefa de suas responsabilidades na história.¹²³

F — As religiões como caminho geral de salvação no meio da culpa e da recusa humana

Sendo a "história da salvação" constituída pelo oferecimento da graça divina e pela resposta humana, e uma vez que "graça" e "revelação" acontecem realmente nas religiões não-cristãs, então deve-se falar de "história da salvação" também no que se refere à história geral das religiões. De fato, acontece nas religiões não-cristãs uma "história da salvação", baseada na vontade salvífica universal de Deus, que nelas atua até mesmo na formação de ritos e ensinamentos, por mais imperfeitos que estes possam ser, como vimos acima.

Por isso, a história da salvação é coexistente com a história espiritual da humanidade, realizando-se sempre e em toda parte. E não podemos conceber um "tempo" fora da "história salvífica", uma total situação de perdição, uma vez que Deus quer a salvação de todos os homens (1Tm

123. L. M. Chauvet, art. cit., pp. 70-78.

2,1-6). Santo Tomás diz isso com outras palavras, quando afirma que natureza e graça sempre e necessariamente são simultâneas.¹²⁴

Ao mesmo tempo, a história geral da salvação não é apenas uma história da autocomunicação amorosa de Deus, aceita pelos homens, mas também uma história de recusa, de desobediência e de pecado. A doutrina católica do pecado original ensina que, pelo pecado de Adão, todo o gênero humano ficou afastado de Deus. Teologicamente isto significa que, todo pecado, objetivando-se no mundo, além da própria ação má, cria para os outros uma situação negativa; esta, mesmo sem lhes tirar a liberdade, incita-os contudo ao pecado. Esta influência, além de condicionar negativamente o espaço de liberdade dos outros pelos maus exemplos, máximas, preconceitos, objetiva-se em instituições e estruturas injustas e opressoras. Este contexto vital negativo que precede e condiciona todo ato livre, pode ser compreendido como um existencial fundamental negativo e constitui o que tradicionalmente chamamos de "pecado original".¹²⁵

Esta situação de pecado tem suas conseqüências, necessariamente, também na história geral das religiões. Nelas, o mal pode revelar-se em correntes mágicas, em deturpações antropomórficas do divino, em falsas concepções da salvação, no divórcio entre piedade e moralidade e outros fenômenos que aparecem continuamente na história das religiões. A pecaminosidade reflete-se na tematização do comportamento religioso, individual e social, justificando religiosamente a dominação, a injustiça social, a guerra, a prostituição e até sacrifícios humanos. Muitas vezes, o apreço aos ritos é tão alto que se recomenda a realização de certos exercícios, a recitação de determinadas orações, como meio para reparar faltas morais. Essa atitude pode chegar ao ponto de substituir o comportamento ético pessoal pela observância de práticas e normas externas.¹²⁶

124. K. Rahner, "Weltgeschichte und Heilsgeschichte" in *Schriften zur Theologie*, vol. V, Einsiedeln, 1962, pp. 115-135; H. R. Schlette, op. cit., pp. 66-80.

125. M. F. Miranda, op. cit., pp. 73s.

126. K. Rahner, in *Schriften V*, pp. 115-135; *Grundkurs des Glaubens*, pp. 158-161; J. Heislbetz, op. cit., pp. 129-164.

A história da ação salvífica de Deus é inseparável da história da recusa e da culpa humanas. Essa dialética de salvação e pecado entra na forma concreta da própria religião, de tal maneira que o homem, marcado pelo pecado, já não consegue separar os elementos deste dos elementos salvíficos. Sendo assim, não se pode colocar uma religião não-cristã diante do dilema ou de corresponder à vontade de Deus e sua providência em todas as suas instituições, ou ser considerada simplesmente criação humana e, portanto, falsa.

O não-cristão aceita a graça ao pautar sua conduta pelos padrões de sua religião, que apresenta elementos legítimos e ilegítimos e práticas de maior ou menor valor salvífico. Este fato não invalida sua função salvífica, pois tais elementos nem sempre podem ser discriminados com exatidão, visto a religião não-cristã não dispor de nenhuma instância infalível de auto-interpretação e autodefesa. É o todo da religião que é positivamente querido por Deus, mesmo que nesse todo estejam elementos ilegítimos que, originalmente, não podem representar a vontade de Deus. A história do Antigo Testamento nos mostra, com exemplos concretos, que não se pode condenar uma religião pelo mero fato de haver nela doutrinas e práticas amorais.¹²⁷ No seu todo é a moralidade de um povo e de uma época a forma concreta e legítima da lei divina, que só no Novo Testamento, na palavra e práxis de Jesus, encontra o critério definitivo da vontade de Deus.

Considerando-se, além disso, que no ato religioso autêntico sua intenção fundamental sempre se orienta em direção ao único Absoluto, então nem mesmo pode-se dizer que o politeísmo teórico, por mais deplorável que seja objetivamente, seja sempre e em toda parte um obstáculo objetivo para que nesta religião se realizem verdadeiros atos religiosos dirigidos ao único Deus verdadeiro.¹²⁸

127. K. Rahner, in *Schriften V*, pp. 136-158. Esse fato mostra-se, antes de tudo, na religião do Antigo Testamento. Instituída como o caminho concreto de salvação, querido por Deus, para os judeus de então, havia nela também elementos que não podem ser atribuídos à vontade positiva de Deus, como por exemplo o anátema que se executava nos inimigos vencidos e nos seus bens, e a legislação sobre o matrimônio. J. Heislbetz, op. cit., pp. 172-180.

128. K. Rahner, in *Schriften V*, pp. 136-158.

As religiões não-cristãs permanecem uma mistura, na sua profundidade não-analisável, de expressões da graça, da disposição religiosa "natural" do homem e da culpa, que deturpa e falsifica o religioso. Mesmo assim, cada religião oferece ao homem a possibilidade de optar, numa livre decisão da consciência, pelo bem ou pelo mal; deste modo se opta, mesmo obscuramente, pelo absoluto de Deus, realizando a própria salvação.¹²⁹

Sintetizando podemos dizer que cada povo tem sua religião, e deve-se considerá-la como o caminho concreto de salvação, querido por Deus, enquanto uma outra, mais completa, ainda não chegar a ele de maneira culturalmente perceptível. Só assim mostra-se a vontade salvífica universal historicamente atuante e eficaz.

G — A "legitimidade" das religiões não-cristãs depois da vinda de Cristo

Afirmiação fundamental da fé cristã é que, em Jesus Cristo, a história da salvação já chegou a seu fim e, com isto, já aconteceu a convergência desta história e da revelação absoluta da glória de Deus. Ao mesmo tempo se declara que, com a chegada da era escatológica em Cristo, toda realidade anterior, também o "paganismo" e o "judaísmo" (Gl 3,28), é superada pela vinda do Ressuscitado e de seu reino. Na resposta ao apelo de Cristo decide-se a salvação ou a perdição definitiva do homem. O "absoluto" da vida escatológica que, em Cristo, tornou-se presente na história, apresenta-se como o apelo definitivo para a "metanóia", que não é apenas uma mudança do comportamento moral, mas de todo o anterior relacionamento do homem com Deus e com o mundo.

No entanto, afirmar o absoluto do cristianismo não significa que a história da salvação seja idêntica àquela seção da história religiosa da humanidade, delimitada pelo Antigo e pelo Novo Testamento, pela fé explícita em Jesus Cristo. O absoluto do cristianismo significa, antes de tudo, o fato de a história da salvação e da revelação ser informada e orientada por aquela autocomunicação de Deus, que

129. Id., in *Schriften VIII*, pp. 369ss.

encontrou em Jesus Cristo a sua mais alta e irreversível manifestação histórica e livre aceitação humana.¹³⁰

Deus se manifestou de maneira especial em seu Filho, enviado a nós num determinado momento da história. Esta iniciativa divina, como tudo que é sugerido pelo amor, encontra sua justificação somente na própria liberdade: é completamente gratuita. Se Deus julgasse necessário que toda a humanidade, para alcançar a salvação, precisasse conhecer seu Filho, ele se teria manifestado no início da história. Agindo como agiu, Deus nos faz compreender que não era necessário entrar no início da história humana, ou no cerne de uma grande cultura ou de um país poderoso. Nada nos faz compreender melhor a gratuidade da salvação do que a maneira como ele se fez homem.¹³¹

A história da salvação coexiste com toda a história espiritual da humanidade, como vimos atrás. Sempre acontece salvação onde o homem livremente aceita sua existência ou protesta contra ela, porque nela sempre está presente o "existencial sobrenatural" como convite e apelo da graça. Nesta história, os cristãos aparecem como aqueles que constituem a comunidade escatológica, chamados de todos os cantos da terra a testemunhar, por sua fé explícita e existência cristã, aonde levarão os caminhos comuns da salvação, isto é, as outras religiões.

O cristianismo encontra no adepto das religiões não-cristãs não simplesmente um "pagão", alguém que se encontra fora da graça de Deus. Seria errado considerar o não-cristão como alguém que até então de maneira alguma entrou em contato com a graça e a vontade de Deus. Ao contrário, se ele experimentou a graça de Deus, se ele talvez aceitou esta graça na aceitação do mistério incompreensível de sua existência; então ele já recebeu a "revelação" num sentido verdadeiro, antes de ouvir a palavra missionária. Então a revelação que lhe vem de fora não é algo totalmente desconhecido, mas algo que este homem já realizou na profundidade de sua existência.¹³²

Para alguém educado numa religião não-cristã, esta só deixa de ser para ele caminho de salvação, quando o cristia-

130. Id., ib., pp. 355-373, especialmente, p. 363.

131. Y. Raguin, *O Espírito Santo sobre o mundo*, São Paulo, 1980, pp. 5-13.

132. K. Rahner, in *Schriften* V, pp. 136-158.

nismo for percebido como a religião querida por Deus; aí então não poderá a consciência rejeitá-la sob culpa grave. Nunca sabemos, concretamente, quando se dá este momento, pois mesmo a rejeição do cristianismo pode apenas representar a fidelidade à própria consciência.

A partir da teologia cristã e estando a Igreja convicta do absoluto da experiência cristã, deve-se declarar que de fato, pela vida, morte e ressurreição de Cristo, as religiões não-cristãs estão fundamentalmente superadas e pertencem às "coisas velhas".¹³³ No entanto, colocando-nos ao nível da teologia da história da salvação, a situação não é tão simples como parece à primeira vista. A legitimação histórico-salvífica das religiões como caminho da salvação não termina simplesmente numa determinada data histórica.

Uma primeira razão vem do fato de que uma religião como tal, ou seja, uma organização social com "doutrinas" e instituições culturais e jurídicas, nunca é confrontada com a mensagem escatológica; são sempre homens individuais, pertencentes a determinadas religiões, que são colocados numa "crise", numa situação de decisão.

As religiões, como tais, permanecem como possibilidades legítimas de salvação, enquanto houver homens que as adotem em boa fé. Embora hoje os meios técnicos de comunicação e os "mass media" levem as principais doutrinas bíblicas, dogmáticas e morais do cristianismo até os povos mais distantes, isto não significa que o mundo, na sua totalidade e com suas religiões, seja colocado numa situação a favor ou contra a fé, como o Novo Testamento o exige. Ao contrário, o atual revigoramento das religiões não-cristãs faz supor antes que, para uma grande parte da humanidade, elas continuam a desempenhar o seu papel como caminhos ordinários de salvação.¹³⁴

Outra razão vem da barreira cultural. Embora o Evangelho e Cristo não se identifiquem com uma cultura, o

133. Id., ib., in *Schriften* VIII, pp. 187-212; 363-373.

134. Id., ib., deve-se observar ainda que no encontro da fé com as religiões não-cristãs também se realiza ou pode realizar-se sempre uma certa transformação da Igreja, enquanto cada religiosidade e cultura traz ao cristianismo a sua espiritualidade específica, e isto não apenas como uma adição externa, mas como enriquecimento e alargamento da catolicidade, nunca absoluta e perfeita. Isto significa também que uma tal "aculturação teológica" jamais pode ser prevista e planejada. H. R. Schlette, op. cit., pp. 106s.

cristianismo, como qualquer outra religião, é vivido por homens profundamente imersos numa determinada cultura, na qual a fé e a experiência religiosa se tematizam. Sendo assim, um outro horizonte cultural pode tornar a mensagem salvífica cristã ininteligível; para alguns povos, o cristianismo só se tornará uma realidade histórica quando esta barreira cultural houver desaparecido.¹³⁵

Concluindo esta parte podemos, portanto, dizer que, no âmbito da história geral da salvação, as religiões não-cristãs são caminhos de salvação. Elas possuem uma legitimação interna, e a sua possível ou real depravação não é razão suficiente para lhes negar o seu papel positivo na história da salvação.

Se as religiões mediatizam salvação, isto se dá através de sua práxis específica. Logo a oração, o culto, a meditação, a obediência às suas prescrições rituais e éticas não podem ser consideradas insignificantes pela teologia cristã. Todo ato religioso de um indivíduo não-cristão tem, portanto, um sentido salvífico, não porque aqui um homem coloque um determinado ato valioso, mas porque este ato tem em si uma dimensão salvífica. Assim, deve-se respeito às religiões e às crenças e práticas religiosas, não apenas porque se deve respeito à pessoa honesta e suas convicções, mesmo em caso de erro, e sim porque os atos religiosos dos não-cristãos são de fato constitutivos para a salvação.

Mas, diante da plenitude da salvação, manifestada em Jesus Cristo, deve-se dizer também que as religiões não-cristãs ainda são imperfeitas e, comparadas com a vida da fé escatológica e a práxis salvífica cristã, encontram-se ainda longe de Deus e na escuridão.¹³⁶ Isto não lhes tira seu valor positivo, mostra porém que, confrontadas com a salvação em Cristo, encontram-se como o prelúdio em relação à plenitude, o anúncio que, para chegar à sua realização, precisa antes passar por uma profunda ruptura. Vejamos como podemos compreender essa dinâmica em relação à salvação na religião nagô e a salvação no cristianismo.

135. M. F. Miranda, op. cit., pp. 162s.

136. Certamente, para a "ciência das religiões" e os adeptos das religiões isto é apenas uma afirmação; contudo a teologia cristã vê em Cristo a unidade e a verdade de toda a história da salvação. H. R. Schlette, op. cit., pp. 92-112.

4

O CONFRONTO: O PRELÚDIO E A PLENITUDE

Retomando as reflexões precedentes, procuramos agora confrontar os temas principais da salvação no candomblé com a soteriologia cristã. Vimos que a doutrina e a práxis de uma religião não podem ser indiferentes para a teologia cristã, pois são elas os caminhos concretos através dos quais um povo realiza sua salvação.

Neste confronto nos perguntamos se, em analogia à relação entre o Antigo e o Novo Testamento, também aqui se poderia falar, de alguma maneira, não de abolição, nem de continuidade, mas de "realização".¹ Para que um acontecimento possa ser reconhecido como realização de uma prefiguração, é indispensável que haja continuidade, ruptura e superação. Deve haver uma certa "correspondência" entre a nova práxis e sua "prefiguração". No entanto, a simples repetição do comportamento antigo não significa "realização"; para que esta realmente aconteça, é preciso que haja ruptura profunda e "superioridade" decisiva; caso contrário, teríamos apenas uma variante de valor discutível, mas não a realização definitiva do projeto de Deus.²

No confronto entre a soteriologia nagô e a do cristianismo devem pois aparecer semelhanças, diferenças e superações. O problema consiste em discernir os limites da continuidade, identificando as verdadeiras rupturas e colocar a descoberto as superioridades. Com efeito, a busca da

1. A. Vanhoye, "Culto antico e culto nuovo nell'Epistola agli Ebrei" in *Rivista Liturgica* 65 (1978), pp. 595-608.

2. Id., ib.

salvação, seja no cristianismo, seja no candomblé, é sempre apenas a resposta humana à prévia autocomunicação divina. Sendo assim, tanto o adepto do candomblé como o cristão procuram o fundamento de sua vida, a razão de ser de sua existência no encontro com o Mistério inefável.

E aqui nos perguntamos: será que se pode falar de uma continuidade entre a fé num Ser Supremo criador e a fé no Senhor da história? O nagô procura encontrar a salvação em lugares especiais; há isso também no cristianismo? Para ambas as religiões a salvação significa vida plena; mas, será que o conceito de "vida" é o mesmo? Outro problema fundamental é o combate ao mal e as tentativas de superá-lo; como figuram nas duas soteriologias? Já sabemos que a práxis salvífica do candomblé se concentra no rito, enquanto para o cristianismo é ação histórica; existe aqui apenas ruptura, ou há também uma relação entre ambas? As duas religiões oferecem uma resposta ao enigma da morte, procurando vencê-la através da fé na existência de um "além", por mais misteriosa que este se possa apresentar. Em que consiste a diferença entre as suas escatologias?

Foram estas e outras perguntas que foram surgindo no decorrer de nosso estudo e que agora tentaremos responder nesta análise conclusiva. É no confronto da soteriologia nagô com os traços fundamentais da savação em Cristo que se mostram com mais nitidez os valores e as aspirações, mas também as sombras e os vazios, as limitações e "não-realizações" de uma religião que ainda não encontrou, de maneira explícita, a revelação cristã. Vejamos, pois, como este "prelúdio" encontra sua realização e plenitude em Cristo, no qual todos os temas e melodias, mesmo seus vazios e não-realizações, encontram seu sentido.

I. DEUS CRIADOR E SENHOR DA HISTÓRIA

A fé na existência de Deus, início e fundamento de toda a salvação (Hb 11,6), aparece na religião nagô como fé num Ser Supremo criador, soberano e afastado dos afazeres humanos, que se manifesta principalmente através dos fenômenos da natureza. Já para a fé cristã Deus se revela sobretudo através dos acontecimentos históricos, sua presença e intervenção ativa no meio de seu povo; esta revelação atinge

sua plenitude na pessoa de Jesus, Filho de Deus encarnado, sua vida e práxis histórica.

A despeito da multidão de intermediários, do culto organizado aos orixás e da quase ausência de um culto dirigido ao Deus supremo, a religião nagô apresenta feições de um monoteísmo difuso. O fiel do candomblé acredita existir, para além de todos os espíritos e ancestrais, divindades e seres numinosos, um Ser Supremo, criador do universo, origem e fonte da vida de todos os seres. Ele é o "Preexistente", o "necessariamente Existente", o "totalmente Outro" em relação a todos os outros seres. Não é a fé na existência de um Deus ("supremo") que distingue a religião africana do cristianismo e da religião de Israel.³ Com efeito, Javé, o Deus que se revela a Israel como aquele que é e faz existir (Ex 3,14), é o criador de tudo o que vive e existe (Gn 1 e 2; Is 40,17-28; 44,24). Esta fé no Deus único, criador do universo, é também o pressuposto da fé no Novo Testamento, onde Jesus procura restaurar a bênção, integridade e pureza da criação. Expulsando os demônios e curando os doentes (Lc 11,20 par.; Mc 1,40-45; 2,1-12; 3,1-6), Jesus restaura o domínio de Deus sobre sua criação, o reinado daquele que é fiel à promessa, dada a Noé: "Doravante não flagelarei mais todos os seres vivos, como o fiz" (Gn 8,21).

Uma das características da fé africana é a transcendência do Ser Supremo. Olorum é totalmente diferente de tudo o que existe; não pode ser dominado nem manipulado, pois é justo e imparcial; nem precisa de presentes e sacrifícios para manter sua força vital, visto ser a fonte da vida. Sendo que este Ser Supremo é compreendido sobretudo como vida, força, autoridade, algo totalmente outro e diferente de todo ser criado, não encontramos na religião nagô imagem alguma de seu Deus supremo.

Esta concepção corresponde de alguma maneira à fé do Antigo Testamento, pois também em Israel jamais se fez uma imagem plástica de Deus (Ex 20,3ss.; Dt 5,7ss.; 27,15). Se os deuses das religiões politeístas ao redor de Israel eram sobretudo realidades imanentes ao mundo cósmico, Javé é o Deus transcendente, Criador frente a todo o cosmos enquanto criatura sua. A transcendência de Javé, seu ser totalmente outro e inacessível, que ao mesmo tempo penetra sua criatura de modo salvador e purificador (Is 6,1-7; Os 11,9), en-

3. Ver mais atrás, pp. 94-98.

contra sua expressão mais profunda na afirmação de sua santidade, o que certamente constitui um progresso considerável em relação a concepção do Ser Supremo na religião africana, que não conhece o atributo da "santidade" de seu Deus.

Uma outra "correspondência" entre a fé nagô e o Antigo Testamento encontramos na revelação através da palavra, observando-se no entanto um progresso considerável em Israel pela sua fé na Palavra de Deus, cuja força poderosa se revela sobretudo na criação. Os mitos revelaram ao homem nagô a origem divina da palavra e sua força criadora; a sabedoria, bondade e providência de Deus tomam forma no mito de Ifá, mensageiro do Ser Supremo, responsável pela sorte tanto das divindades quanto dos homens. Revelador do destino, tem Ifá a missão de interpretar acontecimentos e sinais, a fim de que os homens possam conformar sua vontade à do Ser Supremo, revelada através da palavra do oráculo e da observância das tradições.

Os sacerdotes de Ifá encontram certa "correspondência" nos profetas de Israel, que falam ao povo em nome de Deus. Um progresso importante encontra-se no fato de que, enquanto os adivinhos e "pais-de-santo" procuram descobrir o destino dos homens por meio de um ser mítico e de técnicas do oráculo, os profetas de Israel, à luz de sua experiência de Deus, interpretam os acontecimentos históricos como "feitos" divinos e portadores de sua mensagem. Têm eles consciência de que, através de sua palavra, é Deus que se revela ao povo, fazendo com que a palavra profética não seja apenas uma palavra humana, nem a de um ser mítico ou intermediário, mas a própria Palavra de Deus.

Além destas "semelhanças" e "progressos" mostra-se aqui também uma ruptura, provinda do fato de que a palavra profética, muitas vezes, refere-se ao relacionamento de Israel com seu Deus e com seu semelhante; assim a denúncia do culto hipócrita e formalista, da idolatria, das injustiças sociais e a ameaça de castigos divinos. Não se trata, portanto, como no oráculo, de aprovar o comportamento daquele que busca uma interpretação de certos sinais, que nada

4. J. Auer, *Dios, uno y trino*, Barcelona, 1982, pp. 135-234, especialmente pp. 148-156.

5. Ver mais atrás, pp. 98-102; ver também, O. Bimwenyi-Kweshi, *op. cit.*, pp. 82-93, 113-122.

mudaria em sua vida, e sim de um apelo enérgico à conversão.

Ao lado destas "correspondências" entre a religião nagô e a fé de Israel, sempre aliado a um certo progresso da segunda em relação à primeira, encontramos também profundas rupturas e diferenças. Assim, a característica mais relevante do "monoteísmo" africano é a "transparência" da natureza. Segundo esta tradição, o Ser Supremo manifesta-se sobretudo através dos fenômenos da natureza: a abóbada celeste patenteia sua distância infinita, sua transcendência em relação a tudo o que é humano; a violência dos elementos desencadeados — trovão, raio, tempestade — manifestam algo de sua força criadora, como também a chuva e os rios, elementos indispensáveis à sobrevivência, revelam que Deus é vida e fonte de toda a vida e salvação.

No entanto, devido à mistura inextricável de elementos de graça, cultura e obscurecimento pelo pecado na formação de mitos e doutrinas religiosas, as forças da natureza, reveladoras das qualidades e do poder salvífico de Deus, se "desligaram", por assim dizer, do Ser Supremo, tornando-se "divindades" da natureza: o filho primeiro e força criadora de Olorum: Oxalá; trovão, raio: Xangô; tempestade, fogo: Iansã; chuva e rios: Oxum e demais divindades da água; fertilidade: Iemanjá.

O confronto desta fé com a de Israel mostra-nos a diferença do rigoroso monoteísmo bíblico e a revelação de seu Deus através da história. Javé cria por sua palavra todo-poderosa, palavra que se torna ação: "bâra".⁶ Enquanto na religião nagô Olorum entregou a criação dos homens e o "acabamento" do mundo aos orixás, Javé cria tudo sozinho por sua palavra onipotente: matéria, planta, animal, homem, povos, história; nenhuma realidade escapa de sua onipotência. Este "tudo" e "sozinho" na compreensão veterotestamentária da criação é o fundamento do monoteísmo caracte-

6. G. von Rad, *op. cit.*, pp. 150s. O verbo "bâra" só é empregado para designar a ação criadora de Deus, dando a idéia de total ausência de esforço na criação divina. Basta uma breve proclamação da vontade de Javé para que o mundo seja chamado à existência. Como produto da palavra criadora, o mundo é totalmente separado de Deus, nada tem de emanação ou manifestação da essência divina ou de suas forças para ser misticamente captada. Só a palavra estabelece continuidade entre Deus e sua obra. O mundo é chamado à existência pela livre vontade de Deus, porque é propriedade de Deus e porque Deus é o seu Senhor.

rístico de Israel, pois acreditar num só Deus no fundo significa que existe um só poder que tudo domina e determina.⁷

No entanto, a característica do monoteísmo do povo eleito não é em primeiro lugar sua fé no Deus criador, mas é sua percepção da "transparência" da história. Seu Deus é um Deus que é Senhor da história, nela agindo e intervindo para salvar seu povo. Aqui aparece pois outra ruptura clara entre as duas religiões. Enquanto Olorum, longe e afastado do homem, deixa este entregue às divindades da natureza, ambíguas e inconstantes como o próprio homem, o Deus de Israel é o Deus Salvador. Antes de ser reconhecido como criador do universo, ele se revelou como salvador e criador de seu povo. De fato, Israel chega à concepção do Deus Criador, não refletindo sobre o curso da natureza, mas compreendendo os acontecimentos de sua história como povo eleito. Sua fé num Deus criador de tudo é fruto posterior, quando a experiência do fracasso do exílio leva-o a uma consciência universalista: Javé, Senhor de Israel e de sua história, é também Senhor e Criador do universo e de todos os povos (Is 6,33ss.; 44,24-48; 45,1-6; Jr 10,7). Ele estabelece mesmo uma aliança com toda a humanidade (Gn 8,21s.; 9,8-17); sua fidelidade à mesma manifesta-se nos fenômenos da natureza, no ciclo anual das estações que garantem a sobrevivência, a vida e a "salvação" da humanidade.⁸ A fé do povo israelita no Deus Criador insere-se, pois, no contexto da Aliança, na fé no Deus Salvador. Predomina não a transparência da natureza, como entre os nagô, mas a da história.

Esta revelação na história alcança sua plenitude no Novo Testamento, pois em Jesus Cristo o próprio Deus en-

7. A. Ganoczy, op. cit., pp. 130s.; M. F. Miranda, op. cit., p. 26.

8. A. Ganoczy, op. cit., pp. 132s.; W. Bühlmann, op. cit., pp. 27ss. Também Israel reconhece a glória, o poder e a força de Deus através da criação, como o proclama, por exemplo, o Salmo 19,1-5; conhece ainda as manifestações de Deus através de relâmpagos, fogo e terremotos, como a revelação de Javé no Sinai (Ex 19,16ss.). Ao lado da revelação proclamativa existia também em Israel, sobretudo nos livros sapienciais, a corrente da revelação manifestativa, mais voltada para a criação e a natureza do que para a história no que se refere à fundamentação de sua teologia. Esta corrente, recebendo mais destaque na reflexão teológica atual em virtude do problema ecológico, poderá receber uma contribuição positiva da religião nagô com sua atitude contemplativa diante da natureza. Ver *Concilium* 186 (1983), e a bibliografia aí indicada.

trou na história humana, nela agindo e intervindo. O núcleo central da fé de Israel de que Deus se revela indiretamente, através de acontecimentos históricos, adquire para nós seu pleno sentido na vida humana de Jesus, como o lugar da plenitude da revelação de Deus, como somente o Filho o poderia conhecê-lo e dá-lo a conhecer." Na vida histórica de Jesus, suas obras e palavras, Deus se revela o Pai de todos os homens. Um Deus presente não apenas na história de um povo, mas na vida de cada indivíduo, conhecendo-a nos mínimos detalhes (Mt 10,28-31; Lc 21,18). O pai de Jesus, mantendo sua transcendência, age amorosamente na vida do menor dos homens, e isto não apenas nas grandes decisões da existência, mas mesmo lá onde se trata dos cabelos da cabeça ou da vida de um passarinho. No reino de Deus, anunciado e instaurado por Jesus, a proximidade pessoal do Pai celeste pode ser experimentada aqui e agora.

O fiel nagô se dirige ao Deus supremo só como último recurso, quando todas as possibilidades humanas e os recursos a orixás e ancestrais revelaram-se ineficazes. O Pai de Jesus não é o último recurso, depois do fracasso dos intermediários, mas Aquele que o cristão invoca continuamente, pedindo-lhe até mesmo o pão de cada dia. A novidade inaudita que Jesus anuncia é que, para o Deus infinito e santo, o menor e o mais desprezado dos homens tem um valor único, maior que qualquer culto ou sacrifício (Mt 9,13).

Isto significa uma superação insuspeitada da imagem de Deus e de sua vontade salvífica, tal como é experimentada na religião nagô. Nesta, a "ausência" e o "afastamento" do Ser Supremo é sentido como algo negativo, que não devia ser assim e, segundo os mitos, não o era originalmente. No entanto, o homem é incapaz de modificar este estado de coisas, devido à distância infinita que separa o Criador da criatura, agravada pela falta do homem. Daí voltar-se ele, em sua práxis religiosa diária, para as divindades da natureza, que encarnam os atributos divinos mais evidenciados pela fé nagô, tais como poder, força criadora, vida e fecundidade.

Diante disso, a revelação de Deus como "Abba", testemunhada na práxis de Jesus, é uma mensagem salvífica inaudita, superando todas as outras experiências da reali-

9. H. Echeagaray, op. cit., p. 34.

dade divina por sua intimidade filial e sua confiança. O adepto do candomblé "sabe" ser o homem o culpado do afastamento de Olorum, e sente-se radicalmente incapaz de superar este abismo. Esta consciência está também de certo modo presente no Novo Testamento, onde o pecado aparece com a causa que separa o homem de Deus. Este obstáculo é superado pela iniciativa amorosa de Deus, que se aproxima dos homens em Jesus Cristo, oferecendo-lhes sua amizade e seu perdão. A iniciativa divina é característica original do cristianismo. O Deus de Jesus é um Deus que vai à procura do homem perdido; sabe que nenhum homem é capaz de encontrá-lo por suas próprias forças. Nas parábolas da ovelha e da dracma perdidas (Lc 15,4-10), do filho pródigo (Lc 15,11-32), do patrão generoso (Mt 20,1-15) revela-se a natureza íntima de Deus como Pai que se compadece e perdoa.¹⁰

Esta comunicação da bondade paternal divina que por sua iniciativa supera a distância entre Deus e o homem realiza-se pois, de maneira eminente e insuspeitada, pela encarnação da própria Palavra de Deus. Segundo os mitos nagô, a palavra possui "origem divina" e uma grande força criadora e transformadora, e os escritores do Antigo Testamento atribuem a criação à Palavra e ao Espírito de Deus personificados.¹¹ No entanto, e aqui encontra-se a superação decisiva, nem o judaísmo, nem a religião nagô poderiam suspeitar ser esta Palavra o próprio Deus, como o afirma o Prólogo do quarto evangelho: "No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus" (Jo 1,1). Menos ainda poderiam imaginar que esta Palavra pudesse se encarnar, fazendo-se homem e revelando às criaturas, por meio de sua vida, o próprio Deus. Jesus Cristo é a Sabedoria divina encarnada, Deus no meio dos homens a revelar nossa altíssima vocação; é a plenitude máxima da revelação de Deus na história.

Conseqüentemente podemos dizer que Deus se revela plenamente na pessoa de Jesus, em sua vida e história; em sua práxis, iluminada por suas palavras,¹² supera-se deci-

10. F. J. Schierse, "A revelação trinitária neotestamentária" in J. Feiner e M. Loehrer, (ed.), *Mysterium Salutis. Compêndio de dogmática histórico-salvífica*, Petrópolis, 1972, vol. II/1, pp. 77-117, especialmente pp. 83ss.

11. Sl 32,6; 103,30; 148,5; Gn 1,3.6.9.11; A. Ganoczy, *Schöpfungstheorie*, Düsseldorf, 1983, pp. 26s.

12. H. Echeagaray, op. cit., pp. 34s.

didamente a revelação através dos fenômenos e "divindades" da natureza e do oráculo. Jesus revela ao homem sua vocação profunda e sua realização na conformidade com a vontade do Pai. Esta, portanto, é atingida não por técnicas de consulta, nem por seres "intermediários" e míticos, a nos informarem sobre os caminhos da nossa vida, mas através do próprio Filho de Deus, que nos revelou o desígnio do Pai a nosso respeito. Este consiste em tornarmos-nos conformes a seu Filho, seguindo-o em sua práxis e revelando em nossa vida o amor do Pai.

Concluindo este confronto de Deus Criador e Senhor da história, podemos dizer que a salvação no cristianismo mostra sua superioridade em relação à religião nagô principalmente nos seguintes pontos: superação do "monoteísmo" difuso e pouco personalizado do candomblé pelo monoteísmo rigoroso da fé bíblica, culminando na revelação do mistério trinitário como (único) mistério salvífico, realizado pelo próprio Filho de Deus encarnado. O Deus do cristianismo é o Deus único e soberano, que no entanto caminha com seu povo na história, revelando-se um Deus próximo e salvador; criando todo o universo por sua palavra onipotente, mostrou-se como o único poder que domina e salva tudo. A manifestação através de fenômenos da natureza e da palavra do oráculo é decididamente superada no Novo Testamento quando, pela encarnação de seu Filho, o próprio Deus entrou na história humana, agindo e atuando nela; assim a vida histórica de Jesus se tornou o "lugar" da revelação de Deus por excelência. A experiência e a manifestação do "Abba" por meio de Jesus, de seu amor e sua proximidade na vida de cada homem, superam de maneira insuspeitada a fé num Ser Supremo, um Deus pouco personalizado e afastado da vida concreta dos homens, deixando a "salvação" destes entregue às divindades da natureza. O perdão e a misericórdia de um Deus, que toma a iniciativa de aproximar-se dos pobres e pecadores, são algo totalmente desconhecido da tradição nagô.

O trabalho pastoral junto aos adeptos do candomblé certamente enfatizará que, embora os fenômenos da natureza revelem o poder e a força de Deus, eles não são "divinos", mas criaturas, criados por Deus para o bem do homem; nem são poderes pessoais, podendo agir de modo independente do poder e da vontade divina. O homem não é sujeito a eles, mas é ele que os deve dominar e colocar a seu serviço. A doutrina cristã da criação do mundo pela palavra de

Deus e a dessacralização da natureza significam, portanto, uma mensagem de libertação para o adepto da religião nagô, sujeito às "divindades" e forças da natureza com suas ambigüidades.

II. CRISTO — "LUGAR" DE SALVAÇÃO POR EXCELENCIA

Uma vez que o homem encara a salvação em íntima relação com sua autocompreensão, ou seja, com a maneira como se compreende em relação a seus semelhantes, ao mundo e à história, também o "lugar" onde ele a encontra assume características diferentes, conforme sua cosmovisão.

Na religião nagô, "lugar de salvação" é o local onde a divindade se manifestou pela primeira vez, como, por exemplo, uma pedra, um rio, uma árvore; no Brasil, por extensão, vem a ser o terreiro, onde os orixás se fazem presentes de maneira especial, oferecendo comunicação com o mundo divino e proteção contra os males do mundo circundante. No cristianismo, "lugar" de salvação é a pessoa do Filho de Deus, Jesus de Nazaré, sua práxis histórica, por meio da qual se instaura o reino de Deus, presença e domínio do Deus de amor. Após a morte e ressurreição de Jesus, "lugar" da salvação é o Espírito que se faz presente na práxis histórica dos cristãos, criando espaços de encontro com o Pai e com os irmãos.

Já vimos que uma das características mais marcantes da vivência religiosa no mundo africano é a "ausência" de Deus, o que constitui uma experiência profunda de "não-salvação", de "perdição". Dada a transparência dos sinais e dos acontecimentos, a realidade da "perdição" se encarna na experiência da natureza agreste e desconhecida, de forças cósmicas hostis, que ameaçam a existência do homem pela doença, fome, seca, esterilidade, feitiçaria. Este sente-se rodeado por inimigos sem conta.

Imerso neste mundo de violência, inimizade e morte, o homem procura abrigo e segurança, vida e alimento. Os "lugares de salvação" lhe oferecem acesso ao mundo divino, constituindo uma ponte entre esta "terra de perdição" e o além. Tais lugares e objetos, em virtude de sua "sacramentalidade", são prenes de significação religiosa e portadores de axé, constituindo a presença do divino neste

mundo. Na Nigéria e no Daomé o povoado, que deve ser defendido das forças maléficas, estabelece-se ao redor do santuário da divindade. Neste lugar "salvo", de transparência e comunicação com o mundo divino, vive a comunidade; pois o africano só consegue viver, só está "salvo", se inserido na comunidade familiar e clânica, onde participa da mesma corrente de sangue e de axé.

Podemos comparar esta experiência de "perdição" com a situação do homem bíblico, expulso do paraíso. Longe da face de Deus, cuja intimidade perdeu pelo pecado, sua "não-salvação" se traduz pelos abrolhos e espinhos do campo, as fadigas do trabalho, a inimizade e violência entre os irmãos e, por fim, a morte (Gn 3-6).

Também o povo bíblico procurava a presença salvadora de Javé em lugares especiais, como por exemplo na arca de Noé, salvando o novo ancestral da humanidade das águas do dilúvio; também a arca da Aliança foi um sinal da presença de Javé no meio de seu povo; sinal ao mesmo tempo terrível e benéfico, acompanhava o povo no deserto, mostrando-lhe os lugares onde devia repousar, ajudando-o nas lutas contra os inimigos, dando-lhe coragem e finalmente a vitória (Nm 10,33-35). Ninguém podia aproximar-se dela com mãos impuras, e sua presença no campo oposto era terrível para os inimigos (1Sm 5 e 6). Do mesmo modo poderíamos mencionar a tenda da Aliança, onde eram guardadas a arca e as tábuas da lei (Nm 9,15), também chamada de tenda da revelação, do colóquio ou da reunião. Substituída mais tarde pelo templo de Jerusalém, constitui este, então, o sinal por excelência da presença de Deus, no "lugar de salvação" no âmbito da antiga Aliança.

No "exílio" dos escravos e de seus descendentes no Brasil, o ambiente de "perdição" é constituído pela exclusão e marginalização impostas por uma sociedade discriminatória e injusta, pela doença e pelos baixos salários, pelo desemprego, subemprego e anonimato das grandes cidades, pela violência e por outras ameaças à vida.¹³ Os terreiros de candomblé, como reconstrução simbólica do santuário, do povoado e da comunidade clânica, constituem hoje "lugares de salvação"; neles comunicam-se os orixás com seus "filhos", encontra-se o acolhimento de uma "família espiri-

13. *Doc. de Puebla*, 28 e 29.

tual", bem como a "terra sagrada" com as pedras (=altares) das divindades.

Tanto o fiel da Nigéria e do Daomé como o adepto do candomblé no Brasil fazem, anualmente, a peregrinação ao seu santuário (=terreiro), onde se encontra o "assento" de seu orixá. Aí lhe são oferecidos os sacrifícios e as "obrigações" rituais, para fortalecer a "aliança" concluída com ele, na certeza de que aí, onde o orixá se manifestou pela primeira vez durante os ritos de iniciação, também receberão agora a sua proteção.

Algo "parecido" aos terreiros são as sinagogas de Israel; serviam, especialmente na época do exílio, tanto para os encontros do culto como também para assembléias profanas, isto é, eram locais de aglutinação da comunidade judaica em terra estranha. Deviam ser construídas, se possível, no lugar mais alto da cidade e perto de água corrente, ou ter bacias com água subterrânea para as purificações rituais.¹⁴ Um fenômeno "semelhante" às peregrinações aos santuários dos orixás encontramos no Israel antigo, com a experiência de Abraão junto ao carvalho de Moré. Ela marcou tão profundamente a vida do patriarca com o sentimento vivo da presença de Deus que, nas suas andanças de nômade, voltava sempre a este lugar, Betel, para ali outra vez adorar o Senhor e, revigorado, continuar sua caminhada (Gn 12,6-9; 13,1-4). Ainda na época de Jesus faziam os judeus anualmente, por ocasião da páscoa, sua peregrinação ao templo de Jerusalém (Dt 16,1-16; Lc 2,41s.), para adorar ali o Senhor (Jo 4,20) e oferecer os sacrifícios prescritos.¹⁵

Uma outra experiência de um "lugar" de salvação encontra-se na compreensão do tempo. Na religião nagô, o acontecimento salvífico encontra-se no passado, no tempo mítico primordial, quando o mundo foi criado pelas mãos de Olorum, secundado pelas "divindades". Sendo que na compreensão mítica, muitas vezes, a criação do mundo e a do clã e da tribo se confundem, o ancestral fundador se torna um "ancestral divino", um orixá, cujos atos pioneiros têm valor de modelo e são paradigmáticos para seus filhos e descendentes. Os mitos originais dos orixás e ancestrais transmitem ao africano a experiência religiosa fundamental sobre sua origem, o sentido de sua vida e o porquê de sua maneira

14. K. Gallig, op. cit., vol. VI, pp. 557s.

15. J. Jeremias, op. cit., pp. 83-121.

de viver e agir, explicando, fundamentando e legitimando sua vida religiosa e suas instituições sociais. A experiência da fé, percepção de depender totalmente do poder e do favor de um Outro, expressa-se na convicção de que a vida e os atos humanos não têm valor em si mesmos; o importante, o que dá consistência ao mundo, são os atos divinos dos orixás, realizados na aurora do universo. Enquanto o homem os imita, através da ação ritual, participando de seu axé, restaura-se o mundo na sua integridade original, preservando-o do caos e do nada.

Olhando agora a história de Israel, observamos que entre a compreensão do tempo na religião africana e, conseqüentemente, também do "lugar" de salvação na revelação bíblica existe uma ruptura profunda. Para esta, o tempo é criatura de Deus; não existe um tempo primordial, divino (Gn 1,1). O tempo é "sagrado", não porque reproduz um evento primordial, mas porque Javé nele se manifesta; os eventos temporais tecem uma história que realiza a intenção divina.¹⁶ É verdade que também em Israel encontramos o relato sempre renovado do Êxodo e da Aliança como atos constitutivos do povo e de suas instituições, algo fundamental para a fé e a história de Israel, como provam as releituras da sua história em cada geração, fixadas nas diversas redações da Escritura.

No entanto, por detrás destas semelhanças aparentes encontra-se uma ruptura de peso pelo fato de que estas celebrações não se referem a comemorações míticas, mas a acontecimentos históricos. Mais ainda, em contato com os povos agrários da Palestina, que celebravam suas festas religiosas de acordo com o céu cósmico, Israel historiciza tais festas, reinterpretando o tempo da natureza, transformando-o em "tempo da história", onde Deus entra em relacionamento com o homem por meio de suas intervenções salvíficas na história.¹⁷ Deve-se observar também que tais comemorações não realizam automaticamente a salvação, "restaurando" aquela realidade original, como nas encenações míticas da religião nagô, mas têm por finalidade fazer com que cada geração assuma o compromisso de fé das gerações precedentes, o que se traduz no comportamento ético, na observância do estatuto da Aliança (Dt 30).

16. J. B. Libânio, "O tempo da vida e suas ameaças" in *Convergência* 19 (1984), pp. 556-564; A. Giudici, op. cit., pp. 382-411.

17. J. B. Libânio, op. cit., pp. 558s.

no futuro, no "dia de Javé", Jesus é a plenitude do tempo (Gl 4,4). É no "hoje" de sua vida que se realiza a salvação, e neste hoje, momento crucial é a "hora" de sua entrega ao Pai, pelos homens. Esta "hora" de Jesus é de extrema liberdade, pois ele se entrega livremente por nós (Jo 10,17s; Gl 2,20; Ef 5,2,25).

Para todos os homens o momento decisivo da história da salvação é pois a "hora" de Jesus; na sua morte e ressurreição transparece com toda clareza a obra salvífica de Deus. E toda vida só será salvífica, na medida em que se converter das obras mortas e estéreis do passado para participar dessa "hora" decisiva, isto é, na medida em que possuir aquela característica dupla da "hora" de Jesus: entrega ao Pai e aos homens.¹⁹ Para o cristão, a "hora" decisiva, salvífica, é a do encontro com Jesus, que mudará toda a sua vida (Jo 1,39). Isto implica outra ruptura em relação ao *candomblé*. Pois enquanto neste a "salvação" consiste na repetição e conservação invariável dos modelos do passado, o tempo para o cristão é salvífico enquanto nele acontece o *Kairós*, a conversão, que significa mudança radical em relação à vida passada.

Esta dupla superação do "local salvífico" no sentido espacial e cronológico implica ainda outra ruptura digna de menção, a saber, aquela que diz respeito à nova criação. No *candomblé* o "mundo salvo" é recriado simbolicamente através do rito, fixando-se no passado; no cristianismo esta recriação é real e histórica, na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo, prolongando-se na vida, morte e ressurreição de seus discípulos, daqueles que adotam sua práxis; gera solidariedade e fraternidade, torna o reino de Deus, a salvação, o novo mundo, uma realidade na história, embora nunca em toda a sua plenitude.

Fixando-se nos modelos e valores do passado, valorizando com salvífica apenas a "história sagrada" dos orixás, que deve ser repetida simbolicamente no presente, há na religião africana um "desconhecimento" da história humana como "lugar salvífico". Sendo que os valores, os modelos de vida e as instituições sociais têm "origem divina"; determinando o comportamento do presente, exercem eles uma função inibidora da criatividade, da consciência crítica e da práxis histórica.

19. J. B. Libânio, op. cit., pp. 559ss.

Diante desta práxis repetitiva e simbólica, a ruptura fundamental do cristianismo e sua superioridade consiste na mensagem de libertação, implicada no anúncio do reino de Deus. Sendo que essa liberdade situa-se ao nível mais profundo da pessoa, naquilo que a Bíblia chama de "coração", sede de suas opções decisivas, a práxis salvífica do cristão não consiste na imitação externa de "modelos divinos", mas na atuação de sua liberdade, que abrange a totalidade da pessoa. O seguimento da práxis de Jesus não é imitação de traços ou fatos históricos de sua vida, como no rito nagô se imitam os "feitos" dos orixás, mas na reatualização de sua atitude profunda de entrega incondicional ao Pai e aos homens, instaurando o reino na história.

A superação do local salvífico da religião nagô pelo cristianismo mostra-se pois pelo fato de que neste o "local" do encontro com Deus não é geográfico-espacial ou sacral, mas a própria pessoa de Jesus Cristo, sua vida e mensagem, pois ele é o próprio Filho de Deus, imerso e atuante na história. Tampouco (a salvação) se encontra no passado; num tempo mítico primordial, mas é o hoje da hora presente, no meio da história, na medida em que nela se realiza a práxis da construção do reino, antecipando sua plena realização no futuro definitivo. Esta práxis salvífica não se efetua pois por meio de símbolos e ritos, mas no lugar profano. O "templo" dos cristãos, local de encontro com o Pai de Jesus, é a história, transformada pela práxis de amor e de solidariedade em "lugar de salvação".

Num trabalho pastoral com grupos "afro", certamente há de se perceber que a "práxis salvífica" da imitação ritual dos modelos e da "história" dos orixás, fixando-se na realidade de um passado mítico, desvia a atenção do presente, impedindo a compreensão do valor salvífico da ação histórica. Desconhecendo a novidade de um evento que vem do futuro de Deus, que vai à frente do homem e caminha com ele na história, pelo seu Espírito, a religião nagô carece de motivação "divina" para uma ação transformadora da história. A imitação ritual dos orixás é portanto profundamente alienante e exerce uma ação estagnante e reacionária na história.

Por sua vez, também a fixação num lugar geográfico como "local salvífico" impede essa percepção da dimensão salvífica da história. Embora haja, nos últimos anos, uma proliferação das religiões africanas, elas não são "missionárias".

rias". Dado que a salvação se realiza no "local sagrado", observa-se nelas apenas um movimento centrípeto: a salvação é compreendida como um "refúgio", como proteção contra ameaças e perigos externos. Falta-lhes completamente o movimento centrífugo, o sentido de missão como penetração e transformação da história humana pela salvação de Deus. Os terreiros, como "locais salvíficos", ajudaram os descendentes dos africanos a conservar sua identidade africana, religioso-cultural, pela resistência passiva e o silêncio. Mas, pela própria índole interna de sua religião, falta-lhes o elemento da transformação da sociedade e da história, que são os verdadeiros "locais de perdição".

Talvez seja esta compreensão do tempo e do lugar salvíficos uma das maiores dificuldades na evangelização. A prática ritual e a imitação de modelos fixos, sem compromisso com a vida concreta, é mais fácil e acarreta menos riscos que o seguimento da práxis de Cristo e sua ação transformadora da história, próprios do cristianismo.

Por outro lado, já que a atuação do Espírito se dá também nas religiões não-cristãs, e já que nelas encontram-se elementos da graça divina, a Igreja procura assumir tudo o que de bom e verdadeiro se encontra nos seus ritos e mundivências, numa verdadeira "catolicidade" não apenas quantitativa, mas também qualitativa. Sendo assim, o cristianismo ocidental, marcado pelo espírito pragmático da era industrial e sujeito à tentação da eficacidade, pode receber da religião africana um corretivo, já que esta acentua a característica de gratuidade da salvação na celebração ritual, na consciência da dependência absoluta de Deus, seja na vida como na história humana.

III. VIDA EM PLENITUDE

O ideal de vida do africano, sua aspiração mais profunda, é viver em plenitude; viver neste mundo, em comunhão com os ancestrais e os orixás, participando do seu axé. Também a salvação cristã, tematizada nos sinóticos com a noção de "reino de Deus", e em são João designada como "vida", implica comunhão com o Pai e os irmãos, iniciada já neste mundo e realizada plenamente no outro.

Esta vida, o nagô acredita encontrá-la no seio da comunidade familiar e clânica, unida numa mesma corrente de sangue e força vital, desde o ancestral fundador até o último

dos descendentes. Desta maneira, estar fora da corrente vital é estar fora da comunhão com os ancestrais e, de alguma forma, fora da comunhão com Deus, o que constitui o maior dos desastres. Só na comunidade, em comunhão com os ancestrais, o africano encontra vida e proteção.

No Brasil, destruída a unidade natural de vida familiar e vida religiosa, na "família-de-santo" não é mais o ancestral que garante a participação da mesma corrente de vida, mas a "filiação" a um mesmo orixá. A base desta nova unidade, que é a comunidade do terreiro, já não é o laço de sangue, mas somente a "fé". Pela iniciação no culto a um mesmo orixá, indivíduos, provenientes das mais diversas etnias, tornam-se irmãos pela "consangüinidade espiritual", participando do mesmo axé da divindade ou do terreiro.

As aspirações à fecundidade, riqueza, capacidade de trabalho numa obra útil para si e para o seu grupo estão profundamente ligadas ao ideal de vida em plenitude, próprio do candomblé. A vida do homem neste mundo deve ser rica, longa, próspera e harmoniosa; só assim ele poderá tornar-se um verdadeiro ancestral, símbolo de uma vida plenamente realizada, que conseguiu desenvolver toda a sua potencialidade.

A vida neste mundo, vida terrestre intensamente vivida, constitui, pois, o ideal fundamental do homem africano, seu destino, para o qual tende com todas as forças de sua natureza humana. A este ideal se opõem todos os tipos de males, compreendidos como diminuição da vida e, por fim, a morte. Sendo assim, a vida do homem, mormente sua vida religiosa com as práticas rituais, é uma luta ininterrupta contra os males que a debilitam e ameaçam, especialmente a doença, concebida como um estado de fraqueza e debilidade.²⁰

Confrontando esse ideal com a fé do povo bíblico, constatamos que também no antigo Israel o conceito de vida é estreitamente ligado às genealogias, à fertilidade e à descendência; a bênção prometida aos patriarcas consiste na posse da terra e em numerosos descendentes (Gn 22,17). Originalmente compreendido como o Deus de uma tribo, a fé em Javé estava intimamente ligada à pertença ao povo, à descendência de Abraão e ao país, "lugar de vida e salvação".²¹

20. Ver pp. 45-48; 111-115.

21. G. Gutiérrez, "El Dios de la Vida" in *Christus*, 556 (1982), p. 36.

A vida é valorizada como o bem supremo (Pr 3,16), pelo qual o homem dá tudo (Jó 2,4). Uma longa vida, associada à saúde, bem-estar e felicidade, aparece como um ideal; e uma morte prematura é considerada desgraça e castigo de Deus. A vida equivale a "bênção" e "paz", onde "bênção" significa todo tipo de prosperidade e riqueza, e "paz" o bem supremo que inclui todos os demais bens.²²

O Antigo Testamento globalmente considerado mostra que a vida, que Israel esperava de Javé, era também uma vida terrestre, embora não se restringisse apenas a seu aspecto material.²³ Compreendia o conjunto dos bens da vida, em sua dupla dimensão, material e espiritual, vivida na presença de Javé e em comunhão com ele.

Sendo a vida o maior bem de uma salvação, compreendida predominantemente como terrestre, doença e morte são sentidas como inimigas do homem; cedo se estabelece uma ligação entre pecado, doença e morte, embora a não-correspondência direta entre pecado e doença crie muitos enigmas na vida do israelita piedoso.²⁴ No entanto, a vida fica estreitamente ligada à prática do bem, assim como a morte ao mal moral. A conservação da vida, a permanência no estado de paz e prosperidade dependem da obediência à lei divina, enquanto a sua não-observância e a infidelidade a Javé acarretam a morte (Dt 30,15-20).

Esta visão encontra sua correspondência na fé nagô; nesta a continuação da vida depende da observância das tradições dos ancestrais que, no contexto africano, correspondem ao nosso "decálogo", mormente em sua segunda parte. Contudo há uma diferença de peso: em Israel a norma ética liga-se diretamente a Javé, enquanto na religião africana são os ancestrais os guardiães da moral tradicional.

Também no Novo Testamento a mensagem central da pregação de Jesus é a vinda do reino de Deus que, em seu conteúdo último, implica vida plena para todos. A novidade deste anúncio não consiste em proclamar Deus como

22. Gn 1,28; 9,1; 12,1-3; Dt 4,1-40; 5,29-33; 6,13-25; 8,8-11; 28,1ss.; Sl 20,5; Is 65,20s.; Jó 42,16.

23. A temática da "ressurreição" é uma reflexão do judaísmo tardio, que surgiu a partir do exílio e no período pós-exílico, como por exemplo os livros do profeta Ezequiel e dos Macabeus. X. Léon-Dufour, op. cit., pp. 885ss.

24. Observar toda a problemática do livro de Jó.

autor e criador da vida, também confessado pelos adeptos da religião nagô, e sim de anunciar este reino como destinado aos pobres. Jesus promete vida aos que menos a têm (Lc 4,16-44). Os pobres e marginalizados, especialmente cegos, coxos e leprosos, eram mesmo comparados pelos antigos aos mortos.²⁵ Já vimos que a práxis e o anúncio do reino feito por Jesus têm sua raiz em sua profunda experiência de Deus, que ama incondicionalmente os homens. Seu agir manifesta este amor universal de Deus, especialmente quando se volta para os pobres, cuja vida é mais precária e ameaçada (Lc 7,22s.; Mt 11,4ss.).

Suas curas e milagres significam claramente mais vida para os enfermos e aleijados; são sinais antecipadores da vida em abundância, presente na plenitude do reino de Deus; mas já aqui, neste mundo, indicam que a realidade corporal não é alheia à salvação cristã. Além disso, seus milagres se dão num contexto de fé e de conversão, manifestando-se assim como expressões de uma salvação e libertação mais profundas do que simples saúde corporal, ou seja, a libertação do pecado.

Também no candomblé vai-se ao terreiro em busca de saúde, mas a cura conseguida não significa tanto libertação quanto início de uma dependência, marcada pelo medo, ligando "indissolavelmente" o homem com o orixá que o curou. De fato este não perdoa a negligência e omissão nas "obrigações", perseguindo o faltoso com desgraças e infortúnios.

Outra diferença entre cristianismo e candomblé diz respeito ao próprio conteúdo do termo vida. A religião nagô a vê no interior da dinâmica das forças cósmicas, dos orixás e dos ancestrais, numa concepção como que "horizontalista". Para a fé cristã ter vida é, em última instância, participar da própria vida íntima de Deus, é estar em comunhão com o Pai. Mas a visão cristã nada tem de espiritualista; quando se tratava de dar mais vida ao homem, Jesus relativizava leis e tradições religiosas (Mc 3,1-6); o único sagrado e inviolável eram o homem, sua saúde, sua liberdade, sua vida.²⁶ Esta conclusão está também na base da ética africana; Jesus, porém, a radicalizava ao avalizá-la como a vontade do próprio Deus (Mt 12,7).

25. J. Sobrino, "O aparecimento do Deus da vida em Jesus de Nazaré" in Vários, *A luta dos deuses*, São Paulo, 1982, pp. 93-142.

26. J. M. Castillo, op. cit., pp. 31-59.

A mais alta aspiração do homem nagô é "dar a vida", transmiti-la, prolongá-la nos filhos e descendentes, para que continue a corrente vital recebida dos ancestrais. Também a mensagem de Jesus é fundamentalmente mensagem de vida, vida humana plena, libertada de todas as enfermidades, misérias e pecados. No anúncio e na práxis de Jesus, "vida" é uma existência que não se centra em si mesma, mas se realiza na doação ao Pai e aos seus semelhantes. A vida do homem só é verdadeira, na medida em que dá vida a outros. Não fazer o bem, é matar (Mc 3,1-4). É tudo o que se opõe à vida — pecado, fome, miséria, opressão — é expressão de morte. É ausência do Deus da vida, do Deus de Jesus Cristo.²⁷

No terreiro do candomblé, todos são irmãos porque participam do mesmo axé, da mesma vida do orixá. Esta "consangüinidade espiritual" entre pessoas provenientes das mais variadas etnias e raças, baseada no mesmo axé, pode ser considerada uma "prefiguração" da fraternidade universal (Ap 5,9), implicada na mensagem do reino. Todos os homens são irmãos porque são filhos do mesmo Pai. Daí Jesus não apenas corrigir a lei do talião (Ex 20,13; 21,23), mas estender o amor até aos inimigos (Mt 5,38-48). Deste modo, o respeito pela vida não se limita aos membros da comunidade, como na religião africana,²⁸ mas é realmente universal. A vida eterna depende do serviço prestado ao irmão necessitado, quem quer que ele seja (Mt 25,31-45).

Na concepção africana, no plano das forças vitais em interação, a ação do pai sobre o filho não consiste somente no ato de procriar, mas implica uma contínua incubação da força vital do primeiro sobre o segundo. O pai dá existência ao filho dentro de um ato contínuo. Isto se efetua em todos os níveis; assim como a criança depende do pai, numa espécie de procriação contínua, o adulto depende em tudo de seu ancestral.²⁹

Tanto na religião africana como na revelação cristã, a paternidade constitui o ponto de partida, e a comunicação e a participação na vida são o fio condutor. Na primeira, o ideal de vida consiste na participação plena da vida humana, vivida no seio da comunidade, transmitida e recebida

através da comunhão com os ancestrais. O fiel do candomblé encontra vida, saúde e proteção na aliança com seu orixá, na participação do seu axé e na comunhão que se estabelece pela "consangüinidade espiritual" da comunidade do terreiro, que lhe garante aconchego e proteção.

A "boa nova" anunciada por Jesus é a participação na vida divina. Enquanto no candomblé o iniciado participa da força vital de um orixá, um ser intermediário e mítico, nenhum homem, nenhuma religião poderiam suspeitar que Deus queria comunicar aos homens sua própria vida divina e ficar no meio deles por meio de seu Espírito. Jesus rompe a unidade, existente também em Israel, entre descendência (de Abraão) e salvação. A vida e a comunhão com o Pai, baseada na filiação divina, cria uma nova fraternidade: todo aquele que faz a vontade do Pai, é irmão de Jesus (Mc 3,31-35 par.). Essa vida, embora chegue à sua plenitude só no além, já está presente na história concreta, transformando as condições de vida, libertando-a das estruturas opressoras, marcadas pelo pecado,³⁰ para que todos possam viver, já agora, uma vida humana digna deste nome. A "corrente de vida" que une o Pai e o Filho, e da qual participam todos os que são "filhos no Filho", é o Espírito Santo de Deus, o mesmo em Jesus e nos cristãos, que clama no íntimo de cada um "Abba", Pai (Gl 4,6).

Esta vida, tanto no candomblé como no cristianismo, é vivida em comunidade; o terreiro, como também a estrutura eclesial encontram-se a serviço da vida. Ambas são comunidades de "fé e salvação"; no entanto, enquanto os adeptos da primeira baseiam sua fé num ser mítico, num "ancestral divino", procurando participar da "vida" que este consegue dar, o fundamento da segunda é uma figura histórica e a fé na sua ressurreição. Por sua encarnação, morte e ressurreição, o Filho de Deus se tornou o "novo Adão", "ancestral primordial" da nova humanidade, o começo dos que, libertados do pecado e da morte, podem e devem viver em comunhão com Deus e entre si. O vínculo que une os membros desta comunidade ao seu fundador e entre si é a dinâmica da vida divina, o Espírito Santo, único e o mesmo na Cabeça e nos membros, superando assim decididamente a "vida" (= axé) das comunidades do candomblé.

27. G. Gutiérrez, op. cit., p. 46.

28. E. Mujynya, op. cit., pp. 55-78; E. Sambou, "Une voie réaliste pour l'ecclésiologie" in *Lumière et Vie*, n. 159 (1982), pp. 29-41.

29. F. M. Lufuluabo, op. cit., pp. 126ss.

30. Doc. da CNBB 28, 68s.

O axé, embora seja concebido como vida, dinâmica interna de todo universo, dos homens e das divindades, penetrando mesmo os seres inanimados com sua seiva misteriosa, é algo que pertence ao âmbito das “coisas sagradas”; pode ser manipulado, dinamizado e aumentado pelos homens, especialmente pela ação ritual e o sangue dos sacrifícios. O Espírito, ao contrário, é a própria vida divina. Sendo o amor, a comunhão entre o Pai e o Filho, é ele que suscita também entre os homens a verdadeira vida, os laços de amor e de doação. Esta “vida” não pode ser manipulada ou aumentada por meio de ritos e sacrifícios; ao contrário, é a ação do Espírito divino que leva o espírito humano para fora de si mesmo, para superar os limites de seu egoísmo e chegar assim a uma autêntica comunhão com os outros, algo que não conseguiria, entregue apenas às suas próprias forças. A dinâmica do Espírito estimula os cristãos a concretizar em si a atitude profunda de Cristo, de doação ao Pai e aos homens.³¹

Toda estrutura da comunidade do candomblé encontra-se a serviço da “vida” que procura transmitir. Os “pais” e “mães-de-santo” são instituídos como chefes dos terreiros, em virtude de sua participação especial no axé das divindades. Eles transmitem as tradições e os mitos dos orixás (*doutrina*), presidem os ritos (*culto*), e são chefes absolutos da comunidade (*governo*). O nome “pai”, “mãe-de-axé” indica sua função: a de transmitir o axé, a participação na vida sagrada dos orixás, pela imposição da sua mão e dos símbolos da sacralização na cabeça das iniciadas e das novas sacerdotisas. Todo empenho do “pai” e da “mãe-de-santo” consiste em “gerar”, introduzir novos “filhos” e “filhas” na vida sagrada dos orixás, e aumentar o axé do terreiro. Por sua vez, o que confere sentido à vida das “filhas-de-santo”, membros plenos da comunidade do terreiro, é sua identificação com os orixás, por meio da ação ritual, e a participação progressiva no seu axé.

Tudo isso poderá ser considerado como “prefiguração” da comunidade eclesial, superada por esta na mesma medida em que a vida (definitiva e insuperável) a serviço da qual se encontra supera aquela (provisória e imperfeita). Com efeito, toda a autoridade de Cristo se baseia na sua qualida-

31. M. F. Miranda, op. cit., p. 134.

de de Filho de Deus encarnado, Mestre, Rei e Sacerdote, Cabeça do novo e universal povo de Deus (LG 13), Pastor que dá a própria vida pelas suas ovelhas; e toda estrutura eclesial, bispos, presbíteros e diáconos se encontram a serviço da vida deste rebanho, instituídos com “poder sagrado”, como mestres de doutrina, sacerdotes do culto sagrado e ministros do governo (LG 20).

As comunidades do candomblé, embora não pratiquem o proselitismo e não conheçam o sentido de “missão”, constituem no entanto verdadeiros núcleos de irradiação da fé africana. Como tal, são “comunidades de vida e salvação” não apenas para os seus próprios membros, mas para todos os adeptos, crentes, curiosos e “clientes”, que participam, de maneira mais ou menos intensiva, da vida religiosa do terreiro, da fé nos orixás e da eficácia de seu axé.

Por seu lado, a comunidade eclesial nunca é algo fechado sobre si mesmo, mas essencialmente sinal e instrumento de vida e salvação para todos os homens e povos; em outras palavras, a Igreja é, por natureza, missionária.³² Uma vez que nasceu da ação evangelizadora de Jesus e dos doze, ela há de ser fiel ao mandato de propagar a fé, a vida e a salvação de Cristo: “Ide, pois, e fazei discípulos meus todos os povos” (Mt 28,19).

Esta consciência do seu mandato missionário baseia-se na certeza do absoluto e insuperável da vida e salvação cristã. A religião africana, apesar das modificações e reinterpretações sofridas no Brasil, permanece uma religião provisória, podendo-se dizer, até certo ponto, “tribal”, oferecendo “vida” e “salvação” a um grupo restrito, àqueles que se refugiam no interior desta comunidade (tribo) com sua estrutura familiar (“família-de-santo” = clã). A vida que Cristo nos veio trazer é por sua natureza universal, destinada a todos, levando todos à participação na filiação divina que funda a fraternidade universal. Sendo vida plena, abrange também a dimensão material, incluindo a libertação de todo mal — pecado, doença, morte — e, embora iniciando-se já nesta terra, encontra sua plenitude no além. Como as duas soteriologias encaram esta libertação do mal?

32. EN 14; *Doc. de Puebla*, 348.

Sempre de novo repete o homem a experiência dolorosa de que a vida não é uma posse tranqüila. Paz, liberdade, harmonia e amor, vida física e vida espiritual, vida comunitária e vida divina estão constantemente ameaçadas pelo mal e pelas forças hostis e funestas da morte. A vida humana é uma luta ininterrupta contra tais forças, e o homem, sentindo a própria fraqueza nesta contenda gigantesca, invoca os poderes divinos em seu auxílio.

Na cosmovisão africana, com seu sistema dinâmico de forças em interação, o sofrimento e a infelicidade, numa palavra, o mal é compreendido como uma diminuição e um enfraquecimento do axé e um ataque à vida comunitária, familiar e clânica. Na comunidade, pela participação da mesma corrente vital, há uma dependência mútua; todo indivíduo tem influência vital sobre outro, seu comportamento, bens e saúde; ele é mesmo capaz de reforçar ou diminuir a vida e o ser do outro, diretamente ou por intermédio de uma força inferior, a quem comunica sua influência vital.

Disso decorre uma profunda solidariedade entre os membros da comunidade, tanto no bem, como no mal. Uma ação boa ou má produz um efeito positivo ou negativo em todo o grupo social, assim como o bem-estar ou a doença de alguém atinge todo o corpo.

Destruídas as estruturas tribais e comunitárias, para os adeptos do candomblé no Brasil, o mal se apresenta, em primeiro lugar, como a situação iníqua e injusta de uma sociedade discriminatória e racista, com seu sistema de dominação e exploração, desemprego e subemprego, fome e subnutrição, doença, analfabetismo, condições insuficientes de moradia e higiene, na qual o luxo de alguns poucos converte-se em insulto contra a miséria das grandes massas.³³ Numa palavra, é a diminuição ou simplesmente a exclusão da vida.

Contudo, esta situação de "morte" não é, em geral, compreendida em suas causas sociais e estruturais, mas vista predominantemente ao nível pessoal e interpessoal, como provocada por alguém. Conseqüentemente busca-se uma libertação da mesma neste nível. Se existe o mal, é porque

33. *Doc. de Puebla*, 28.

alguém o provocou e, para que a vítima possa dele se libertar, seu autor tem de ser identificado, para ter sua força eliminada ou, ao menos, neutralizada.

Esta concepção do mal é, em parte, patrimônio também da religião de Israel. Aí o homem vê também por detrás de cada desgraça um adversário; o doente dos salmos quase invariavelmente se considera perseguido por alguém.³⁴

Segundo a concepção nagô, o autor de uma desgraça também pode ser um "espírito", orixá ou ancestral, que persegue seus "filhos" pelo não-cumprimento das "obrigações da aliança" e das tradições. Todo defunto tem o direito a reclamar, na família onde é conhecido ou viveu. Por meio de numerosos ritos e cerimônias procura-se conjurar estes espíritos, que não chegaram a se tornar ancestrais, ou, pelo menos, colocá-los num estado de inocuidade.³⁵

O combate ao mal se faz através do sacrifício. Pela oferta da vida e do sangue de um animal liberta-se o seu axé, fortalece-se a força vital dos orixás, dos ancestrais e dos homens, enfraquecendo-se conseqüentemente o mal ameaçador. A luta realiza-se, portanto, ao nível mágico-religioso, procurando captar e colocar a serviço do homem as forças vitais do mundo visível e invisível, na defesa ou no ataque, em proteção de si próprio ou de outrem.

Já observamos que, embora teoricamente seja possível distinguir religião e magia,³⁶ na prática torna-se difícil distingui-las ou separá-las, pois estas noções, muitas vezes, estão imbricadas no mesmo ato. Podemos mesmo afirmar que a magia, mesmo conservando a distinção feita acima, faz parte do universo religioso africano.³⁷

A essência da magia consiste no manejo das forças vitais, através das quais se exerce influência vital sobre outra pessoa, seu comportamento, bens e saúde. Nesta cosmovisão, todo mal ou sofrimento, qualquer enfraquecimento da vida, é compreendido como conseqüência do emprego imoral do axé; a vítima então se defenderá também pelo emprego

34. Desde o ambiente familiar, a inimizade entre Caim e Abel (Gn 4,1-16), Sara e Agar (Gn 16,1-7), Jacó e Esaú (Gn 27-29), José e seus irmãos (Gn 37,4); na cidade, os profetas, como os salmistas, se queixam de seus inimigos (Sl 31,35; 42,10; Jr 18,18-23).

35. Ver pp. 48-53; 56-60.

36. Ver pp. 102-106.

37. H. Gravrand, *op. cit.*, p. 105.

desta força, ou seja, por meios mágico-religiosos. O conflito é "resolvido" quando se percebem sinais de que o mal foi transferido a outrem. Vendo-se ou imaginando-se atacado, o indivíduo, para se libertar, lança então seu contra-ataque, empregando meios e forças mais eficazes, o que leva, inevitavelmente, seu inimigo a novo ataque.

O mensageiro entre os diversos níveis da existência, encarregado da comunicação de axé para o mundo divino dos orixás e entre os homens, é Exu; cabe a ele portanto a tarefa de reequilibrar as forças perdidas. Desta maneira, transferindo-se a execução dos "trabalhos" mágico-religiosos para Exu, transfere-se para ele também a responsabilidade moral e o sentimento de culpa.

Confrontando esta prática com o combate ao mal no Antigo Testamento, observa-se que em Israel a magia era severamente proibida, considerada abominação diante do Senhor, mentira e engano.³⁸ Solicita-se diretamente a Javé que esmague e aniquile o causador do mal, a fim de que o povo seja liberto e salvo. Em suas preces, o homem expressa com ardor seu ódio aos inimigos, desejando-lhes um julgamento sem misericórdia e rejubilando-se com sua ruína. Embora no decorrer da história de Israel chegue-se também ao perdão dos inimigos, esta não é a regra, e no conjunto do Antigo Testamento a "salvação" e a "bênção" estão ligadas à destruição do adversário.³⁹ Enquanto, por exemplo, no Salmo 2 Javé é celebrado como aquele que, para realizar a justiça, esmaga seus inimigos, em Is 53, o servo sofredor se coloca no lugar do outro, assumindo seu castigo e sua pena, o que revela um grande avanço no caminho da superação do mal.⁴⁰

38. 2Rs 17,17; 2Cr 33,6; Dt 18,10-14; Lv 19; Jr 27,9s.; Ez 22,28; Nm 22,7; Is 44,25.

39. Sl 5,11; 34,4ss.; Jr 17,18; o homem se alegra ainda com a salvação alcançada de Javé, quando seus inimigos se tornam testemunhas de sua felicidade (Sl 5,9; 23,5), e rejubila-se com a ruína de seus adversários (Jr 11,20). Os povos que no decurso da história oprimiram violentamente Israel, são considerados inimigos que deveriam ser exterminados (Ex 23,31ss.; Is 34,1-17; Ez 35). Segundo a lei fundamental do talião, aplica-se aos inimigos a mesma crueldade que usaram contra Israel (Is 13,16; Sl 137,19); J. B. Bauer, op. cit., pp. 522-526; X. Léon-Dufour, op. cit., pp. 446s.

40. B. Fraling, "Aspekte ethischer Hermeneutik in der Schrift" in H. Rotter (ed.), *Heilsgeschichte und ethische Normen*, Friburgo 1984, pp. 15-63.

Além destas semelhanças e progressos, Israel se destaca pela compreensão do pecado como ofensa ao Deus santo e da conversão pessoal, o que constitui uma diferença de peso em relação à concepção do mal e sua superação no candomblé.⁴¹ Ligado a isto encontra-se a noção de castigo divino. Enquanto na religião nagô muitos males, desastres e infortúnios são atribuídos à interferência dos espíritos e ancestrais falecidos, em Israel muitos acontecimentos históricos "maléficos" são interpretados como sendo causados por Javé, que pune seu povo pelo não-cumprimento da Aliança (Dt 31,17). No entanto, ao passo que no candomblé pretende-se aplacar e conjurar os espíritos por meio de ritos e sacrifícios, em Israel procura-se superar o "mal" causado por Javé, pela conversão dos pecados e a mudança do comportamento ético (Jl 1 e 2; Os 14,2ss.).

Aparece claro do que foi dito que, apesar das semelhanças e "correspondências", há uma diferença de peso entre a concepção e o combate ao mal em Israel e na religião nagô. Nesta não há, no fundo, uma autêntica superação do mal. Responsabilizando sempre um outro, elimina-se a possibilidade de conversão pessoal e mudança real; combatendo-o apenas no nível simbólico (ritos mágico-religiosos) não se erradicam as verdadeiras causas históricas que o geraram. Os próprios orixás, e especialmente Exu, volúveis e influenciáveis como os homens, vencem o mal de modo precário e passageiro.

Uma ruptura ainda mais decisiva e radical verifica-se no Novo Testamento, no anúncio e na práxis do reino efetivados pelo Salvador. Jesus fez, em sua vida terrena, experiência do mal em suas mais diversas formas; deparou-se continuamente com o pecado e suas conseqüências sociais. Nesta situação tornou-se solidário com os que mais padeciam os efeitos da maldade e do egoísmo: os pobres de seu tempo.

Seu comportamento e suas palavras denunciavam claramente a desordem instaurada e seus responsáveis. Renunciou entretanto ao uso da força, escolhendo o caminho da não-violência; não clamou pelo castigo dos adversários, oferecendo-lhes o perdão; procurou vencer o mal pela prática

41. Ver toda pregação ética dos profetas e seus apelos veementes de conversão, como também a confissão dos pecados nos salmos, como por exemplo, no Sl 50.

do bem. Viveu e proclamou o amor a todos, mesmo aos inimigos, acentuando a necessidade da conversão do coração para a realização deste ideal. Sua vida e sua mensagem contrariavam os detentores do poder, que reagiram, tornando sua existência conflitiva e constantemente ameaçada. Fiel a suas convicções, que brotaram de sua experiência de Deus, acabou crucificado pelo poder do mal.

Sua morte, coerente com sua vida, foi a coroação de um combate implacável ao mal, de uma existência de amor e perdão aos inimigos. Aqui a cadeia interminável de violência e agressão, ataque e defesa, vingança e rancor foi interrompida por alguém que amou até o fim, até o extremo (Jo 13,1). Pois esta morte não significou uma derrota, mas em sua ressurreição o mal e a injustiça são vencidos; a palavra definitiva sobre sua vida, dada pelo próprio Deus que se identifica com sua causa, é a do amor e do perdão; com isso manifesta-se como se deve combater e vencer o mal. Deste modo a pessoa de Jesus desperta a esperança e desencadeia a luta por uma sociedade reconciliada em todos aqueles que procuram assumir em suas vidas o ideal do homem de Nazaré. Ainda hoje o amor cristão deixa de ser uma abstração somente onde existe a solidariedade efetiva com os pobres e oprimidos, que pode atrair conflitos, mas nunca o ódio, pois libertar os opressores das cadeias do egoísmo, do poder e da ambição é concretizar o mandamento universal do amor fraterno.⁴²

No ponto em que chegamos já podemos ver uma convergência na concepção nagô e na visão cristã diante do mal. Este diminui e ameaça a vida para a mentalidade africana; este não se limita à privação da vida sobrenatural, mas as conseqüências concretas do egoísmo atentam contra a vida dos outros, proclama o cristianismo. A intuição profunda da cosmovisão africana, afirmando a interdependência vital de todos os homens, encontra certa "correspondência" na dimensão social do pecado ou da graça, que afetam não só o relacionamento com Deus, mas também influem, positiva ou negativamente, na comunidade humana.

Ambas as religiões condicionam a salvação definitiva ao agir do homem; os que diminuíram ou eliminaram a vida de

42. J. Sobrino, *Cristologia a partir da América Latina*, Petrópolis, 1983, pp. 127-150; Id., *Ressurreição da verdadeira Igreja*, São Paulo, 1982, pp. 255-300.

um membro da comunidade são dela excluídos, como vimos mais atrás; os que prejudicam seriamente seu próximo não entrarão no reino dos céus. Porém, no cristianismo, o pecado encontra-se envolvido pela graça e o egoísmo, pela misericórdia de Deus, abrindo-se a possibilidade permanente de conversão. Isto significa uma diferença de peso do cristianismo em relação à concepção africana. Pois a simples exclusão do malfeitor permanece no âmbito da "justiça humana", da lei do talião, porém não conhece a superação do mal pela misericórdia de Deus, que não quer a perdição do homem, mas que ele se converta e viva (Ez 18,32; Lc 15).

O Ser Supremo, a cuja felicidade nada pode acrescentar o homem, deixando-o entregue a si mesmo, não suscita nele o amor, única força capaz de superar realmente o mal. O desconhecimento da santidade divina traz consigo a ausência do sentido de pecado como ofensa pessoal, do anelo de perfeição das virtudes e da procura de santidade pessoal.⁴³ O culto aos orixás não constitui primordialmente um apelo ético para seus adeptos;⁴⁴ o oferecimento dos sacrifícios, procurando influenciar e tornar favoráveis os espíritos e poderes "divinos", não significa, pois, uma real libertação do mal, mas faz o homem depender destas forças num estado permanente de medo.

A libertação do mal e do pecado, implicada na mensagem do reino de Deus, significa pois uma superação da concepção africana que procura combater o mal num nível apenas superficial e externo, que não atinge a raiz, chamada bíblicamente de coração. O desconhecimento do amor de Deus, único capaz de libertar da escravidão do pecado, leva o homem a procurar outros "salvadores", incapazes, no entanto, de libertá-lo de maneira real e definitiva.

Além disso os processos mágicos são no fundo alienantes, por não comprometerem o homem; a conversão implica um apelo à liberdade a assumir uma nova postura interpessoal, que afeta profundamente o ser humano. O recurso aos ritos mágicos brota do medo e da vontade de dominar o inimigo, enquanto o perdão nasce da liberdade que afirma

43. R. R. Altuna, op. cit., pp. 31-76.

44. Os orixás, enquanto divindades da natureza e ligadas à ordem cósmica, regulam as relações do sistema como totalidade, enquanto os ancestrais regulam as relações sociais, a ética, a disciplina moral de um grupo ou de um segmento. J. Elbein dos Santos, (I), pp. 102ss.

o amor. Já vimos também que o combate ao mal na concepção nagô se dá no nível simbólico, sem atacar as causas reais e históricas da injustiça que gera a morte. O reino de Deus se estabelece como resposta à iniciativa amorosa de Deus através da práxis histórica, que visa à construção da sociedade fraterna e reconciliada.⁴⁵ Só assim a mensagem do amor, revelada em Jesus Cristo e contradita, durante séculos, pela prática opressora dos cristãos, poderá ser ouvida e compreendida pelos adeptos do candomblé. O amor de Cristo pelo homem levou-o ao caminho do sofrimento e da morte, como que indicando a seus discípulos que só o amor sofrido, conflitivo, crucificado, é realmente eficaz na superação do egoísmo e da injustiça. A entrega da própria vida revela-se assim como condição indispensável para a realização de uma vida plena, com Deus e com os homens (Mt 16,25).

Em síntese podemos, pois, dizer que o combate ao mal na religião nagô que, na realidade, não constitui uma superação, é decididamente superado pelo cristianismo, pois só neste existe a revelação da misericórdia e do perdão de Deus, único capaz de vencer realmente o mal. Enquanto no candomblé se responsabiliza sempre um outro pelo mal praticado, a aceitação incondicional do pecador pelo amor do Pai e seu perdão, revelado em Jesus, possibilita o reconhecimento da própria culpa, a conversão e a mudança do comportamento (Lc 19,1-10). O combate ao mal ao nível simbólico, através dos ritos mágico-religiosos, que não afetam as verdadeiras causas históricas que o geraram, é superado pela práxis histórica do reino de Deus que vence o mal, fazendo o bem e removendo as causas da iniquidade através da luta pela justiça.

Na orientação pastoral não se pode, pois, permitir a prática dos ritos mágico-religiosos como meios de combate ao mal. Além de constituírem uma alienação e uma fixação em algo irreal que desvia a atenção do engajamento histórico, este processo alimenta constantemente o ódio e a inimizade ao seu semelhante, assim como o medo e a dependência em relação aos "seres divinos". De maneira positiva dever-se-ia privilegiar, junto aos adeptos e praticantes sincréticos destes ritos, uma pastoral que leve à libertação efetiva de todas as cadeias e dependências (Lc 4,18-21), seja de estruturas de

45. H. Echegaray, op. cit., pp. 150-159.

sumanas e escravizantes, seja de seres numinosos e seus poderes, como foi acentuado também pelos bispos em Puebla.⁴⁶ Além disso, a crença no poder do axé, força vital "onipresente" e empregado em todos os ritos e processos mágicos, só poderá ser superada à medida que cresce a fé no poder de Deus, poder de amor, nunca de dominação. Isto se aplica também, de maneira geral, a toda atividade ritual e litúrgica.

V. A CELEBRAÇÃO DA SALVAÇÃO

Na religião nagô, práxis salvífica por excelência é o sacrifício, a oferenda ritual, a fim de manter o equilíbrio sempre instável das forças vitais do universo. Sua vida religiosa é profundamente marcada pelo simbolismo de passagem — "morte e ressurreição" — e de "substituição": "vida" é oferecida, a fim de que seja recebida, em troca, "vida". O sacrifício estabelece e reforça uma relação mística entre o ofertante e o mundo divino dos orixás; implica a transmissão e revitalização de axé, para que a vida seja preservada, restaurada ou aumentada.

Jesus rompe radicalmente com tal sistema de relacionamento, mostrando que Deus não é honrado por meio de ritos e ações externas, mas que o Pai quer ser "adorado em espírito e verdade" (Jo 4,24). O culto verdadeiro consiste na atitude do coração, e o caminho para entrar em comunhão com Deus tem como pressuposto a misericórdia e o acolhimento do irmão (Mc 7,11ss.; Mt 9,13; 12,7). No entanto, já vimos que toda a vida de Jesus é um sacrifício; não ritual, mas existencial. Oferecendo, não "vida alheia", mas fazendo-se em tudo igual aos homens, Jesus ofereceu sua existência inteira, imolando-se na sua própria morte.⁴⁷

46. *Doc. de Puebla*, 186 e 215.

47. Ver pp. 183-186; 214-220. Devemos observar aqui que estudos mais recentes ressaltaram o valor social e antropológico dos ritos e sua importância na vida social e religiosa de um grupo humano. Igualmente uma antropologia teológica deve tomar em consideração que o homem, como ser espiritual-corporal, necessita de formas concretas para o encontro com Deus: o externo significa algo interno, o interno se realiza e se expressa no externo. O encontro entre Deus e o homem não pode realizar-se de uma maneira completamente transcendente, mas está ligado à ordem da criação instituída por Deus, com suas dimensões espaço-temporais. Tratando-se da soteriologia nagô, faz-se no entanto mister ressaltar que a prá-

didato ao batismo pela comunidade eclesial, que marca a entrada no catecumenato.”

Durante o processo iniciatório do candomblé, caracterizado pela transmissão oral e a convivência diária, a inicianda deve familiarizar-se com tudo o que se relaciona com a prática ritual e conhecer seus direitos e deveres de membro de uma comunidade. Por sua vez, o período de catecumenato é uma iniciação prolongada à vida cristã. Dado o caráter dialogal e histórico do cristianismo, essa assimilação e transformação realizam-se no seio de uma comunidade eclesial.

A iniciação completa no candomblé exige, após um período de reclusão relativa, uma “clausura” fechada, sem contato com pessoas estranhas. Durante este “recolhimento” efetua-se a morte ritual e o ressurgimento para uma vida nova, consagrada ao orixá, numa intensa participação no seu axé. Em virtude da união estreita entre a divindade e a iniciada, esta será doravante chamada “esposa” do orixá. A este período de reclusão completa na “camarinha” corresponde o retiro batismal, tempo de preparação imediata e intensa para os sacramentos de iniciação cristã, onde o homem será submergido na morte de Cristo para participar de sua ressurreição e vida divina.

49. O “catecumenato” é a primeira etapa da “iniciação cristã”, que compreende a recepção dos sacramentos do batismo, da confirmação e da eucaristia. No regime da cristandade, com o costume generalizado do batismo das crianças, perdeu-se em grande parte esta seqüência e a riqueza do seu simbolismo. Segundo o novo *Ritual de iniciação de adultos*, (“Ordo Initiationis Christianae Adultorum”, Roma, Tipografia Poliglota Vaticana, 1972) hoje, de acordo com o caminhar na fé, são três as etapas ou tempos fortes de preparação para o batismo:

1. Acolhida na Igreja, com a qual se inicia o catecumenato;
2. chamamento decisivo, que abre o retiro batismal;
3. os sacramentos de iniciação cristã, que inauguram a vida do batizado.

Em função destas etapas, distinguem-se quatro períodos no progresso espiritual dos candidatos:

- a) O período que precede a primeira acolhida na Igreja;
- b) O catecumenato propriamente dito, que se situa entre a primeira acolhida e o chamado decisivo;
- c) o retiro batismal, situado entre o chamamento decisivo e os sacramentos de iniciação;
- d) os primeiros tempos da vida do batizado. V. Mulago, (III), pp. 52-61.

Outro ponto de correspondência encontramos na imposição do novo nome, símbolo da mudança profunda da personalidade. Tanto para os africanos como para a mentalidade bíblica, o nome não é mera designação convencional, mas exprime o papel que alguém desempenha no mundo, designa o próprio ser da pessoa (Ap 2,17). O nome recebido nos ritos de iniciação e no batismo é pois sinal deste novo ser e da “vida nova” que os iniciados deverão levar doravante.

Evidente que, a par destas convergências e analogias, existem rupturas profundas e diferenças decisivas entre as duas “liturgias”, das quais nos ocuparemos. Com efeito, como já vimos, o rito de “lavagem de contas”, muitas vezes significa o início de uma dependência do iniciado em relação ao seu orixá, obrigando-o a uma série de tabus e prescrições rituais; a partir deste momento, nunca mais terá a liberdade que tivera antes, mas, encontrando-se sob o poder de sua divindade, que o protege em todas as situações, terá de contar com toda espécie de infortúnios em caso de “infidelidade” ou não-cumprimento das “obrigações”.

Por sua vez, a acolhida inicial do candidato ao batismo pela comunidade eclesial, marcando a entrada no catecumenato, é precedida pelo primeiro anúncio do Evangelho e uma conversão inicial e adesão a Cristo, que motivam a ruptura com a vida passada. Essa ruptura não é uma passagem do “profano” para o “sagrado”, para a observância de prescrições rituais, mas essa mudança é de ordem moral e ética, a ruptura com a vida do pecado. Enquanto, pois, a entrada no candomblé representa o início de uma dependência em relação ao orixá, a entrada no catecumenato significa libertação das cadeias do pecado e adesão a Cristo. Esta adesão não é uma relação de força e dominação, mas de amor; à medida do reconhecimento de sua dependência radical de criatura e da participação na filiação do Filho, o homem adquire sua própria identidade, autonomia e responsabilidade.

Durante o processo iniciatório do candomblé, a ênfase é colocada no aprendizado ritual. As iniciandas participam de todos os ritos e sacrifícios do terreiro, a fim de aumentar o axé do seu orixá e assim revitalizar sua própria força vital, estreitando a ligação com o mundo divino. No cristianismo este processo assume uma dimensão existencial, pois o catecumenato não é um aprendizado de ritos, mas uma iniciação prolongada à vida cristã em sua totalidade. Visa a uma

experiência mais viva do mistério de Deus, manifestado em Jesus Cristo, o conhecimento de sua vida e mensagem. Embora toda essa transformação progressiva seja acompanhada por celebrações litúrgicas adaptadas, as mudanças exigidas traduzem-se na ação histórica, no âmbito das relações humanas e da vida comunitária. O crescimento da vida da graça não é obtida por meio da ação ritual, como no caso do axé, mas é dom gratuito de Deus, ao qual o homem responde por uma entrega sempre mais profunda no seguimento da práxis de Jesus.

A fim de que a inicianda possa participar da vida "divina", serão gravados no seu psiquismo os modelos de comportamento e os traços míticos de seu orixá. É uma "morte" ritual, a fim de que a divindade possa viver nela. A experiência do divino que se realiza no "transe", na possessão pelas divindades, caracteriza-se por uma extrema violência. O orixá usa as faculdades de seu "cavalo", "mata sua esposa", para se tornar presente no meio dos homens. No "transe" não se trata propriamente de encontro, união de duas vontades, mas de absorção do humano pelo divino, do profano pelo sagrado. O possuído, depois de sair do estado de transe, não se lembra do que aconteceu e nem do que fez neste estado.⁵⁰

No retiro batismal, esta morte ritual e dominação pela divindade é superada pela participação no mistério pascal, pela morte ao pecado, renúncia ao egoísmo e a tudo o que afasta o homem de Cristo e de seus irmãos (Rm 6,11-12-14). É uma experiência intensa do Espírito, com tudo o que isto supõe de força, alegria, amor e liberdade. A participação na morte e ressurreição de Cristo não se realiza, porém, automaticamente, em virtude da realização de um rito, como na religião nagô, gravando no psiquismo adormecido os modelos dos orixás. A vivência da fé, expressa de maneira simbólica na celebração do batismo, deve ser realizada na práxis, ao longo da vida inteira. Seguindo radicalmente o comportamento e as atitudes de Cristo, o cristão torna-se um com ele, na perfeita assimilação de corações e união das vontades. A morte ritual da iniciada, provocada pela chegada do orixá que "mata" sua esposa e se apodera de suas faculdades, é, portanto, superada pela morte mística do cristão, que se realiza num encontro de intenso amor com seu Deus.

50. G. Rouget, op. cit., pp. 25-38.

Esta morte e perda de si é apenas a condição para a sua ressurreição; purificado e transformado, o homem reencontra todos os seus dons e suas faculdades, para colocá-las a serviço do reino.⁵¹

Além disso, enquanto o comportamento do "convertido" no cristianismo se destaca por sua qualidade ética, o comportamento ritual durante o transe é uma imitação das forças e fenômenos da natureza, bem como dos feitos míticos do orixás. Estes, porém, nem sempre se destacam por sua qualificação moral, como, por exemplo, a repetição das rivalidades da poligamia mítica, o comportamento licencioso de Xangô, as lutas de Ogum.

A iniciação completa no candomblé faz das iniciadas "sacerdotisas das divindades". É por meio delas que os "fiéis" têm acesso ao mundo divino, à comunicação com os orixás, mormente nas horas de transe. Aqui o batismo representa novamente uma ruptura. Jesus, como já vimos, abole o sacerdócio ritual, tanto do Antigo Testamento, como das religiões de maneira geral. O seu sacerdócio é existencial e pelo sacramento do batismo os cristãos tornam-se participantes dele. Na Nova Aliança, inscrita no coração de cada um, a presença de Deus não é mais experimentada pela mediação de pessoas escolhidas e separadas por meio de ritos, mas cada batizado se torna um templo vivo do Espírito Santo (1Cor 3,16; Ef 2,19-22). Além disso, enquanto nas sacerdotisas do candomblé a presença do divino se manifesta no âmbito do "sagrado" e como um poder terrificante que "mata", nos batizados a presença do Espírito Santo é reconhecida pelo amor e o perdão, ou seja, no inter-relacionamento humano.

Elemento indispensável dos ritos de iniciação é o sacrifício aos orixás e a comunhão com eles por meio da ceia sacrificial. Por meio dela consuma-se o pacto concluído entre o orixá e a iniciada, e aprofunda-se a união sagrada entre a divindade, os mortos e os membros vivos da comunidade. Beber o sangue da vítima e participar da refeição sacrificial dos orixás é entrar em profunda interação com eles, partilhar de seu axé e deixar-se penetrar por sua força vital. O sacrifício aos orixás e a comunhão com eles por meio da

51. J. Laplace, *Um retiro bíblico*, São Paulo, 1968, pp. 62s.; Id., *Uma experiência de vida no Espírito*, São Paulo, 1981, pp. 61-66.

ceia sacrificial podem ser considerados o ponto alto da "koinonia" na comunidade do candomblé.⁵²

Esta ceia sacrificial será radicalmente superada pela Eucaristia, sacramento da Nova Aliança, realizada não no sangue de carneiros e novilhos, mas no sangue de Jesus (Hb 9,12); é a Aliança definitiva que faz da humanidade a "esposa de Cristo". O característico da Nova Aliança é que cada um a traz inscrita no mais íntimo de si, ali onde brota sua atividade intelectual, sua liberdade e seus afetos, naquilo que a Bíblia chama de "coração" do homem. A nova relação com Deus se baseia numa experiência profunda, direta e imediata que o cristão vive na sua intimidade. A celebração eucarística consiste precisamente em que os participantes entrem naquele movimento pelo qual Jesus se entregou, de maneira incondicional, ao Pai, e a aceitação desta entrega pelo Pai, manifestada na ressurreição.⁵³

Na Eucaristia celebra-se a entrega do Cristo total, Cabeça e membros. Isto significa uma ruptura profunda entre candomblé e cristianismo, o rito e a práxis. Entrar em comunhão com Cristo (Cabeça e membros) não se deve simplesmente à realização de um rito, como na ceia sacrificial do candomblé se entra em comunhão com o orixá participando do sangue da vítima. Pois não deve participar da ceia eucarística quem não estiver pronto a compartilhar a própria vida com os irmãos. Só comunga o "corpo do Senhor", presente no símbolo do pão e do vinho, quem participa da vida e do destino de Jesus na sua entrega radical ao Pai, pelos irmãos; portanto, quem vive a experiência de comunhão com os homens, especialmente com os mais pobres.

No rito nagô, pelo oferecimento do sangue da vítima, realiza-se uma comunicação intensa de axé entre o homem e as divindades, terminando no "transe de divinização" das sacerdotisas, mediatizando assim a presença do divino. Na Eucaristia, a transformação dos dons não tem outra finalidade que a transformação dos participantes. O cristão é chamado a se tornar na sua própria carne o sacrifício eucarístico. A par de uma "continuidade", da realização do anseio dos homens em unir-se à divindade, em "tornar-se divino", existe uma ruptura profunda e uma superação decisiva: enquanto no candomblé o axé pode ser aumentado e dinami-

zado em virtude da ação ritual, na Eucaristia, é o próprio Espírito Santo que transforma não apenas os dons eucarísticos, mas a própria comunidade. A comunhão cristã não termina num "transe de divinização e exaltação", como no rito nagô, mas nos leva a assumir e realizar em nós, nos limites estreitos de nosso ser de criaturas, a kénosis de Cristo. O Filho de Deus que se entrega a nós e realiza a comunhão com o Pai e entre nós, é Deus que vem a nós em figura de escravo, aniquilando-se por nós até a morte. E a comunhão nos capacita a irmos com ele por este caminho.

A participação na mesa eucarística exige essencialmente a auto-entrega, a doação aos irmãos. Não mais "vida alheia" deve ser oferecida, mas a própria. A "koinonia" cristã não se realiza por meio de um rito, como na ceia sacrificial do candomblé, mas por meio da práxis histórica. A comunidade cristã se constrói precisamente a partir da Eucaristia, ou seja, a participação na mesa do Senhor exige essencialmente a prática do amor mútuo, o serviço e a disponibilidade para os irmãos, tal como é descrito na vida comunitária da Igreja primitiva (At 2,42-47; 4,32).⁵⁴

54. As etapas de preparação e conversão progressiva, que em uma Igreja missionária se realizam antes dos sacramentos de iniciação de adultos, na Igreja da cristandade foram transferidos para o convento, como etapas para a vida religiosa.

Sendo assim, as etapas de iniciação no candomblé, caminho de salvação para os "escolhidos pelos orixás", correspondem, de maneira análoga, às etapas de preparação para a vida religiosa.

O crente da religião nagô descobre, através de determinados sinais, que um orixá o reclama como seu "cavalo", exigindo sua consagração. O candidato à vida religiosa decide-se por este caminho como resposta a um apelo de Deus, percebendo, na realidade do dia-a-dia, o convite à dedicação exclusiva de sua vida a Cristo e a seu reino. Ao banho ritual, com o abandono das roupas antigas, o rito de "lavagem de contas" e o uso do colar correspondem à entrada no noviciado e o recebimento da veste religiosa. O tempo de reclusão relativa, quando a candidata deve aprender todas as suas futuras obrigações como "esposa" do orixá e membro da comunidade, corresponde ao noviciado, período de experiência intensa de Deus, de aprendizagem dos fundamentos da vida religiosa e de convivência comunitária. A reclusão na "camarinha", com seus ritos de morte e ressurreição, e a consagração ao orixá encontram sua correspondência no retiro de preparação aos votos, durante o qual, por uma conversão mais profunda, se realiza a morte ao pecado e à vida mundana anterior. A consagração da pedra-altar do orixá e sua simultânea "fixação na cabeça" da iniciada fazem desta uma consagrada da divindade, sua presença viva neste mundo. O(a) religioso(a) expres-

52. V. Mulago (III), pp. 69-80.

53. J. M. Castillo, op. cit., pp. 201-212.

No final deste confronto entre as duas "liturgias" ficou claro que, apesar de analogias e "semelhanças" externas, há uma ruptura profunda entre os ritos da religião nagô e a celebração cristã. No candomblé, a práxis salvífica por excelência é a ação ritual. No cristianismo, os ritos não realizam a salvação, mas a celebração dos sacramentos expressa, simbolicamente, o que se vive no âmbito da vida "profana", na práxis histórica. A deficiência básica do culto ritual consiste no fato de ser um sistema de "substituição", algo que permanece externo ao homem, incapaz de estabelecer o verdadeiro relacionamento com Deus. A partir da morte de Cristo, suprimindo por completo a necessidade de oferecer outros sacrifícios, o culto autêntico é a entrega da própria vida, a generosa doação da existência inteira. O culto cristão consiste na própria vida cristã, na confissão da fé e da esperança, na vida entregue aos demais (Hb 13,15s.; Rm 12,1).

No cuidado pastoral há de se estar atento ao fato de que a participação nos ritos do candomblé não é mera manifestação cultural e folclórica, embora esta dimensão tenda a aumentar sempre mais, especialmente no seu aspecto turístico; trata-se de culto e sacrifícios a entidades que, embora originalmente "ancestrais divinizados", "forças da natureza", na prática assumem a dimensão de "divindades", embora secundárias, em relação ao Ser Supremo. Especialmente os ritos de iniciação são uma consagração aos orixás, não conciliável com a fé cristã, e a experiência de Deus que proporcionam não é a de Jesus Cristo. Mormente o "transe" representa uma experiência de salvação superada pela revelação cristã ou até em contradição com ela.

Evidentemente não se trata de possessão por "espíritos" ou "divindades" apoderando-se das pessoas. Já vimos seus mecanismos psicológicos e socioculturais.⁵⁵ No entanto, além do fato da consagração às divindades, os ritos de iniciação e os estados de "transe" constituem uma des-

sa sua adesão total a Cristo através da consagração e emissão dos votos, considerados pela Igreja como um segundo batismo. No fim de um período de sete anos, a "iaô" renova os votos de ligação com seu orixá, numa cerimônia que revive a da iniciação, fazendo dela um membro do culto e da comunidade. Estes ritos de confirmação poderiam ser comparados aos votos perpétuos na vida religiosa, pelos quais a pessoa se consagra definitivamente a Cristo e se torna um membro efetivo de sua ordem.

55. Ver pp. 124-128.

personalização, fazendo o indivíduo seguir não a orientação da própria consciência e vontade, mas os modelos míticos gravados no seu psiquismo; o comportamento nas horas de transe não é o do eu consciente, mas do inconsciente, fazendo a pessoa assumir atitudes das quais muitas vezes se envergonharia em estado consciente. Além disso, principalmente nos terreiros mais decadentes, as iniciandas, durante os estados de entorpecimento e submissão, ficam sujeitas a arbitrariedades e abusos por parte dos "pais-de-santo".

De outro lado, a inculturação do cristianismo deve levar em conta, de maneira muito séria, os dados da antropologia e da cultura africana: sua dimensão mais intuitiva e contemplativa que racional e pragmática, sua inclinação à música, ao ritmo e à dança, a necessidade de exteriorizar toda vivência através de gestos e expressões corporais. Tudo isso deve encontrar espaço na liturgia cristã, a fim de que o "afro-brasileiro" possa encontrar-se e expressar-se na celebração cristã. Para uma inculturação da liturgia cristã na cultura "afro", torna-se indispensável o uso dos instrumentos africanos próprios, a dança litúrgica e cantos próprios que permitam a expressão de sua própria vivência. Enquanto a liturgia cristã permanecer essencialmente "romana" na sua configuração, ela será sempre sentida como algo estranho, com o qual os participantes da cultura "afro" não conseguem se identificar; ela deverá permitir ao "afro-brasileiro" a expressão de sua própria experiência e sua característica alegria de viver, a fim de se tornar realmente uma antecipação da liturgia celeste, a celebração da vida eterna em comunhão com Deus e os irmãos.

VI. OS MORTOS VIVEM

A escatologia africana apresenta-se como um projeto histórico global, simultaneamente passado, presente e futuro. O homem individual é um elo no meio das gerações sucessivas, inserido no seio de uma comunidade que abrange os pais e ascendentes mais longínquos até o último dos filhos e dos descendentes, ainda mesmo por nascer. Neste sistema de relações e interações, o indivíduo não está isolado, mas encontra-se inserido na grande solidariedade social e cósmica. Pode-se dizer também que o homem particular ainda não se destaca frente ao mundo natural e comunitário como um eu com seu projeto histórico próprio, mas ele é

parte de um todo, onde o mundo cósmico e comunitário, vivos e falecidos, o mundo dos espíritos, das coisas e dos homens formam ainda uma unidade. A vida e salvação do grupo e do povo são a vida e salvação do indivíduo.

Nesta concepção, os desejos e projetos de felicidade voltam-se para esta vida e todas as práticas "salvíficas" da religião têm como objetivo a realização, o aumento, a conservação ou restauração da vida terrestre. A presença contínua dos mortos junto aos vivos prova que o africano acredita numa vida para além da morte; mas não se tem idéias claras a respeito dela. Acredita-se que os antepassados vivam uma existência diminuída, de "sombras", ou experimentem uma realidade semelhante à que tiveram neste mundo. Não se sabe se são felizes ou infelizes. Continuam ligados a seus filhos e descendentes, pois o laço entre os membros de uma família é indissolúvel, perdura mesmo depois da morte. A família e o clã se prolongam no além. A morte verdadeira é a extinção da descendência, da família. Sendo assim, o africano busca intensamente uma maneira de sobreviver nesta terra, quer dizer, através dos seus descendentes. Assim se explica que morrer sem deixar filhos seja considerado o maior dos males, fora a própria morte, e uma pessoa que, ao morrer, deixa numerosa descendência, é uma pessoa "ressuscitada".

Confrontando, num primeiro passo, essa concepção escatológica com a do antigo Israel, que ainda pouco se destaca da visão arcaica global, podemos assinalar algumas semelhanças. Também em Israel todo homem nasce dentro de uma geração, é herdeiro das bênçãos e promessas divinas feitas aos antepassados, e a plenitude da vida consiste em chegar a uma idade avançada, alegrando-se de numerosa posteridade (Gn 15,1-6). Já vimos que a vida e felicidade que Israel esperava de Javé também era em primeiro lugar terrestre, e a esterilidade ou uma morte prematura consideradas como castigo, destruindo sua participação na vida. Desta compreensão arcaica faz parte a crença de que a morte não é uma aniquilação total, mas que o falecido desce para o sheol, onde leva uma existência de sombra. Cortada da comunicação com os vivos e principalmente com Javé, é uma "prisão" que nunca terminará, uma existência de ser e não-ser ao mesmo tempo.⁵⁶

56. J. Ratzinger, op. cit., pp. 74s.; X. Léon-Dufour, op. cit., pp. 340; 885ss.

Ao lado dessas semelhanças devemos, no entanto, assinalar rupturas profundas da fé de Israel, característica e determinante para toda a sua história. Com efeito, a escatologia africana é simultaneamente "proto-logia", voltada para o início da criação, visando, por meio da prática ritual, à restauração do estado inicial em sua integridade. A superação da visão cíclica do tempo e a concepção linear da história, esperando o acontecimento salvífico como algo totalmente novo operado por Javé no futuro, significa uma ruptura decisiva da fé judaica em relação à religião nagô. Outra diferença fundamental consiste no fato de que a salvação prometida por Deus não é esperada passivamente, nem se realiza por meio de ritos, mas é alcançada através da ação histórica. As promessas de uma salvação futura são simultaneamente apelos à liberdade humana, suscitando assim a verdadeira práxis histórica. A diferente concepção de Deus como Senhor da história e como Ser Supremo, afastado dos afazeres humanos, origina, portanto, também escatologias diferentes. Enquanto Javé caminha com o povo, no meio e diante dele, estimulando sua liberdade para a conquista da terra e o compromisso histórico, diante de Olorum e as divindades da natureza o homem não se percebe como sujeito de sua própria história e só consegue imitar as manifestações da natureza e adaptar-se ao seu ritmo.

No Novo Testamento, a superação da escatologia nagô será ainda mais decisiva. Com efeito, a escatologia cristã se fundamenta na ressurreição de Jesus, já que este é o primeiro dos ressuscitados, o início da "nova criação" (1Cor 15,42ss.). Enquanto os ritos nagô constituem tentativas humanas, imperfeitas, frágeis e sempre de novo frustradas, de restaurar a harmonia inicial do mundo e do cosmos, na ressurreição de Cristo, Deus reconciliou o mundo definitivamente consigo pela superação do pecado e da morte. Isto constitui uma novidade decisiva da fé cristã em relação à concepção nagô. Enquanto nesta é o homem que procura restaurar, por meio da ação ritual, a integridade da natureza e do universo social, a ressurreição de Jesus significa a iniciativa e ação de Deus na superação do mal e do pecado, único responsável pela desordem do mundo e a distância entre o homem e Deus. A fé cristã encontra seu modelo em Jesus, que realiza a reconciliação e a salvação definitiva da humanidade por meio de uma práxis histórica, que constrói o reino escatológico de Deus já na realidade conflitiva deste mundo, no processo de transformação libertadora de si-

tuações e estruturas marcadas pelo pecado. Isso constitui uma superação decisiva em relação à escatologia nagô, pois, voltando sua atenção para o passado mítico e seus valores, não há nela projetos para uma transformação real da história e da sociedade, ou seja, não há uma salvação ao nível intra-histórico.

Diante desta concepção, a mensagem do reino escatológico de Deus significa uma verdadeira "revolução evangélica". Embora este reino não coincida com nenhuma realização concreta, nem seja fruto do empenho puramente humano, sua construção se dá desde aqui e agora, através dos esforços humanos em vista de uma sociedade fraterna, solidária e livre.⁵⁷ Toda a vida do homem e do mundo, seu passado, presente e futuro, adquirem em Cristo ressuscitado um significado definitivo, escatológico, superando efetivamente o projeto escatológico africano que estabelece a correlação interativa entre espaço e tempo, passado e futuro, vivos e mortos, baseada na comum dependência do Criador e na participação no mesmo axé.

Sendo o reino em plenitude a transformação total deste mundo, é o homem todo que dele participa. A escatologia africana acredita numa "sobrevivência" da "alma" humana. A fim de que também os corpos possam continuar a viver, eles devem continuar nos filhos e descendentes. A "ressurreição" é associada à procriação. Diante disto, a mensagem pascal da "ressurreição dos corpos" é a "boa nova" de salvação, pois significa imortalidade da pessoa na sua totalidade. Enquanto na concepção africana o homem é um composto perecível que, como tal, não sobrevive, mas cujos termos se encaminham para dois destinos diferentes, de acordo com a estrutura heterogênea de corpo e alma, na fé cristã é exatamente o homem como tal que ressuscita.⁵⁸

Novamente constatamos que a imagem diversa de Deus influi profundamente nas duas soteriologias. A concepção cristã da "imortalidade" tem caráter dialógico; partindo do conceito de Deus que é um Deus dos vivos que chama sua criatura pelo nome, ela se baseia no relacionamento de Deus com o homem, criado à sua imagem e semelhança. Diante do Ser Supremo, afastado das criaturas e apresentando ca-

57. Doc. da CNBB 28, pp. 67ss.

58. J. Ratzinger, op. cit., pp. 127-135; Id., *Introdução ao cristianismo*, São Paulo, 1970, pp. 254-262.

racterísticas pouco pessoais e diante das divindades da natureza, voltadas essencialmente para este mundo, não poderia o homem imaginar ser seu destino eterno a participação na própria vida íntima de Deus. Esta revelação é própria do cristianismo, onde o Filho de Deus veio nos revelar que a vocação última do homem e sua felicidade eterna consistem na união com o Deus pessoal, na participação em sua vida trinitária e, neste amor, na comunhão feliz com todos os homens.

A atividade ritual e suas tentativas de superar a distância entre o àiyé e o òrum, restaurando a integridade original manifestam, de alguma maneira, que também para a religião nagô Deus é o fim último do homem. No entanto, esta intuição é pouco tematizada. Sendo que na vida diária o Ser Supremo se encontra afastado e pouco entra na consciência dos fiéis, que vivem sua "vida de fé" numa familiaridade grande com os orixás e ancestrais, também a comunhão no além se realiza, se podemos assim dizer, em "nível horizontal"; é uma comunhão com os homens do clã e da tribo, com os ancestrais e orixás, unidos pelo mesmo axé. Sendo que não se espera uma salvação do futuro, vindo como algo totalmente novo da parte de Deus, também a vida no além não é almejada como um estado feliz, mas imaginada como semelhante à vida terrestre, ou como uma existência diminuída, de "sombra"; a maior felicidade dos falecidos consiste em poder voltar à comunidade dos vivos.⁵⁹

Para a fé cristã, o céu significa a realização de todas as esperanças e anseios humanos, o sentido último de sua vida. Sendo que o homem é alguém intrinsecamente voltado para Deus, um parceiro de diálogo com ele, a felicidade dos santos no reino escatológico consiste na íntima união e participação na vida da Trindade. O céu não é a continuação das estruturas e situações deste mundo, como na fé nagô. O reino em plenitude é a totalidade desse mundo material, espiritual e humano, agora introduzido na ordem de Deus.

Dada a "ausência" do Ser Supremo na vida diária dos fiéis e o relacionamento com ele concentrar-se nos "intermediários", algo semelhante verifica-se também em relação ao julgamento. Acredita-se que, após a morte, cada um será julgado pela comunidade dos ancestrais, segundo a obser-

59. P. Verger (IV), p. 22; W. Bascom, op. cit., pp. 50-64; V. Mulago (II), pp. 161-189.

vância de seus costumes e da ética tradicional encarnada nas suas instituições. Só quem as observou fielmente, conservando a comunhão vital com os ancestrais durante a vida, é admitido na sua comunidade no país dos mortos. Não se pode negar um senso de justiça, considerando também que para o africano a "lei divina" se encarna em suas leis e costumes culturais. Mas, de maneira semelhante como não se espera um verdadeiro "eschaton", entendido como "outro" em relação à realidade atual, algo parecido acontece também aqui. A justiça imaginada no país dos mortos é a projeção da justiça humana: a condenação do ímpio e o prêmio do bom.⁶⁰

Segundo a fé cristã, no momento da morte se realizará um encontro decisivo entre a criatura e o Criador, e à luz deste encontro com Deus o homem reconhecerá a verdade e falsidade de sua própria vida. O critério deste julgamento não é uma lei, mas o seguimento da práxis de Jesus Cristo que nos amou e se entregou por nós. O "juízo" revelará a práxis do nosso amor diante do menor dos nossos irmãos (Mt 25,31-46), e neste sentido há também uma "participação" da comunidade no julgamento (Mt 19,28; 1Cor 6,2s.), enquanto identificados com Cristo, assumindo e superando, ao mesmo tempo, o julgamento pelos ancestrais. O critério do julgamento não é, portanto, a justiça humana, como na religião nagô, onde será excluído da comunhão com os ancestrais quem não observou suas leis, quem não esteve a serviço da vida. O critério do julgamento é o amor que se fez homem em Jesus Cristo, que nele se revelou como a misericórdia infinita (Lc 15), mas que, no entanto, a ninguém salva contra a sua livre vontade (Mc 10,17-27). No encontro com o Senhor cada um reconhecerá aquilo que ele próprio se tornou através da orientação fundamental de toda a sua vida. Diante do olhar de Cristo, cada um reconhecerá quem é. Isto é o juízo.

Esta superação do julgamento nos levará a outra dimensão deste encontro, a saber, o "purgatório", conhecido na religião nagô sob o símbolo de "viagem" ou "rito de passagem" com todas as provas inerentes, capacitando o falecido a entrar na comunidade dos ancestrais. Por meio do sacrifício, liberando axé, a comunidade ajudará o espírito do falecido a fazer tranquilamente sua viagem ao além e

alcançar sua nova morada. Percebe-se aqui o forte espírito familiar africano, que conserva seus liames para além da morte; a negligência em oferecer sacrifícios periódicos pelos falecidos constitui uma grave falta em relação ao dever filial.⁶¹ Outro motivo destas oferendas é o medo de que o falecido, vagando sem destino, venha a perturbar os vivos.

O símbolo da "viagem" é certamente uma intuição da "distância", do abismo intransponível entre vivos e falecidos, da situação totalmente diferente e irreversível destes últimos e à qual os vivos não têm acesso; também deve ser ressaltada a fé de que o amor atravessa mesmo a soleira da morte. No entanto, em todas essas imagens e representações não se encontra alusão à "santidade" de Deus e, em consequência, nota-se a ausência de um ideal de santidade pessoal. Não existindo o conceito de pecado como ofensa pessoal a Deus, também esta dimensão está ausente no momento em que o homem deixa o mundo, empreendendo a "viagem" para o além. A fé cristã no encontro com o Deus santo e misericordioso e a conseqüente purificação própria do mesmo apresenta-se como uma superação da concepção nagô da "viagem" dos falecidos e do julgamento pelos ancestrais. Tanto a religião africana como o cristianismo procuram auxiliar aqueles que padecem no "além". No entanto, enquanto o nagô procura socorrer seus entes queridos por meio da ação mágico-ritual, a comunidade cristã compreende a ajuda aos falecidos sobretudo como intercessão e participação no sofrimento vicário de Cristo, superando com isso uma compreensão mágica de contato com os mortos por meio de ritos.

A comunidade africana toma parte ativa não apenas no período da "viagem" do falecido ao país dos mortos, mas realiza, efetivamente, sua entrada na morada dos ancestrais. Através do rito de "ancestralização" confere-se ao falecido o "status" de ancestral, fazendo-o, ao mesmo tempo, voltar ao seio familiar para aí assumir seu papel de protetor. Este rito de integração encontra seu "correspondente" e sua superação no processo de canonização da Igreja católica. Com efeito, a Igreja, ao declarar "santos" alguns de seus membros, afirma sua comunhão definitiva com Deus, enquanto a religião africana apenas faz voltar seus falecidos simbolicamente ao seio familiar, sob o título de "ancestral". É uma

60. A. Giudici, op. cit., pp. 302ss.

61. P. D. Coco, op. cit., p. 232.

fé que permanece restrita ao âmbito familiar e clânico e uma tentativa de, por meio do símbolo, superar o hiato da morte, enquanto que para a fé cristã a bem-aventurança consiste na plena posse de Deus e, nele, na comunhão com todos os homens, onde Deus será tudo em todos (Jo 17,3; 1Cor 15,28).

Tal cerimônia só é realizada para os membros mais importantes e proeminentes da comunidade, os que se tornaram modelo de vida para seus filhos e descendentes. Mulheres, crianças, os que morreram em desastres, os que nesta vida não tiveram uma individualidade, um "nome" ou posição de destaque não podem tornar-se "ancestrais individuais", mas constituem princípios genéricos, símbolos coletivos. Perpetuam-se no além a situação e o "status" deste mundo.

Embora também a Igreja declare "santos" apenas alguns de seus membros, aqueles cuja santidade possui uma repercussão social para toda a comunidade, como exemplo de vida e práxis cristã (LG 50), ao mesmo tempo acredita que a multidão dos falecidos, cujo nome só Deus conhece (Ap 2,17), encontra-se com ele na glória. A novidade anunciada por Cristo é que cada pessoa é um valor absoluto, destinada ao diálogo e à comunhão eterna com Deus. O critério da ordem celeste é o amor; cada bem-aventurado possuirá aquela medida de glória e felicidade que corresponde a seu grau de caridade e doação realizado neste mundo. Desta forma, supera-se a concepção nagô, que transfere as medidas de grandeza deste mundo para o além; esta superação radicaliza-se com o "escândalo da cruz". Jesus, em seu amor sem limites, despojou-se e aniquilou-se como escravo, tornando-se o último e o mais desprezado dos homens, fazendo com que também seus eleitos sejam, muitas vezes, os últimos deste mundo, os que se tornaram pobres e perseguidos por causa dele e por amor aos irmãos (Mt 5,1-12; 25,31-40).

Poderíamos ainda chamar a atenção para uma outra dimensão deste rito de integração e sua superação no cristianismo. Com efeito, este rito possui um "efeito eficaz", realizando *ipso facto* a integração do falecido na comunidade dos ancestrais. Isto implica que tal cerimônia não é celebrada pelos assassinados, pelos atingidos por um raio etc., considerados como punidos pelos orixás e ancestrais. Mormente os assassinos e feiticeiros, os que durante toda a sua existência se aplicaram à destruição da vida não receberão

os ritos de enterro e de integração. Desta forma, a religião africana aplica-lhes o castigo mais terrível por ela imaginado: a morte efetiva e total, a incapacidade de sobreviver na morada dos ancestrais e, como tal, estar presente na comunidade dos vivos.

Por sua vez, a Igreja não "faz" os santos, apenas reconhece e afirma, baseando-se no testemunho de sua vida, confirmado pelos milagres, sinais de sua união efetiva com Deus, que tais pessoas se encontram no céu. No entanto, enquanto declara a beatitude de alguns, expondo-os à imitação dos fiéis, ela jamais condena alguém. Enquanto a religião nagô, desconhecendo a revelação da misericórdia de Deus, aplica, mesmo no "além", a justiça humana, excluindo da comunidade os malfetores, a Igreja, confiando na misericórdia infinita de Deus, sabe que o julgamento final compete exclusivamente a ele.

Seja na África, seja no Brasil, a fé na presença dos mortos junto aos vivos, subjacente a estes ritos,⁶² permanece uma constante; é sentida e celebrada de maneira especial nos momentos cruciais e decisivos da vida, tais como nascimento, casamento, dor, sofrimento e morte. Da sua benevolência dependem a vida e o bem-estar da família, e muitos acontecimentos, mortes prematuras, desastres, doenças, são compreendidos como castigos e perseguições dos espíritos. Esta intervenção dos falecidos na vida dos vivos, constituindo uma constante fonte de medo e tremor, é decididamente superada pela fé cristã. Certamente também na vida do cristão há muitos acontecimentos e situações que, aos olhos da fé, são verdadeiros juízos de Deus sobre o homem e o mundo. A diferença no entanto consiste aí: quem julga o homem é Deus. Embora não se interrompa o laço de união entre vivos e falecidos (LG 49), não há uma comunicação direta com os mortos (Lc 16,26ss.). Os eleitos do céu participam do curso ulterior da história em virtude de sua união com Cristo. Unidos a ele, podem influir nesta terra em direção à sua consumação definitiva. A transformação na imagem de Cristo e a participação na vida de Deus conferem aos santos a qualidade de "mediadores". Podem eles ajudar os

62. No Brasil, em virtude das circunstâncias históricas, estas e outras cerimônias semelhantes de integração não se celebram mais para os chefes das tribos, conservando-se apenas para os dignitários dos terreiros, numa cerimônia secreta, reservada só aos participantes das comunidades.

vivos por sua intercessão, nunca porém independente ou contra a vontade de Deus.

Finalizando este confronto das duas escatologias, podemos dizer que tanto a nagô como a cristã acreditam numa sobrevivência no além. No entanto, a dimensão "horizontal" da primeira, permanecendo no âmbito "familiar" da comunhão com os ancestrais e orixás, é superada pela segunda, revelando ser o destino final do homem a plena realização do diálogo do homem com Deus, em união com todos os irmãos. Para a soteriologia africana, por não conhecer o "eschaton", a sobrevivência no além consiste numa "existência de sombra", a continuação das situações e estruturas caducas deste mundo, enquanto para a fé cristã o céu é a realização de todos os anseios e esperanças humanas, a transformação total da realidade deste mundo. Deste novo mundo, totalmente humano, também os corpos fazem parte, sendo a ressurreição dos corpos a maior boa nova para a religião africana, deixando para trás sua concepção da sobrevivência da alma como "ancestral" e a "ressurreição" ligada à procriação. O "eschaton" como promessa do futuro que no entanto já se insere no presente, origina uma atitude de compromisso e esperança ativa diante da história, superando definitivamente a concepção africana voltada para o passado e a ação ritual. Pela revelação do mistério do Pai em Jesus, da sua santidade e misericórdia, a vida no além é esperada por todo homem como um encontro com Deus, simultaneamente juízo, purificação e beatitude infinitas, algo totalmente fora da imaginação africana.

De posse desta reflexão em torno das duas escatologias, dois pontos merecem ainda um aprofundamento maior de cunho pastoral, a saber, a presença constante dos espíritos dos falecidos e a ressurreição dos mortos.

Certamente a crença na presença dos espíritos dos mortos é uma das convicções mais profundas da religião nagô e uma das mais difíceis de se arrancar, comprovando-se esta afirmação também pela experiência da evangelização na África. Cremos que esta questão só poderá ser resolvida em união com o anúncio da ressurreição de Cristo e da esperança na própria ressurreição corporal. Em primeiro lugar deve-se alertar para as diferenças, a fim de desfazer o equívoco de que sobrevivência como "ancestral" e ressurreição dos mortos se identifiquem. A ressurreição de Cristo é sem analogias neste mundo e deve ser anunciada como algo total-

mente diferente da religião africana; a ressurreição como manifestação de sua divindade, superior e inigualável a todas as divindades e espíritos do panteão africano, como algo novo operado por Deus na história e que representa uma esperança de vida nova e plena para todos os homens, também para os falecidos. Só a fé no poder de Cristo ressuscitado conseguirá erradicar todo medo e temor do poder malféfico e prejudicial dos espíritos (Ef 1,21s.; 2,2; Cl 1,13-20).

De outro lado, uma vez que alguém chegou à fé viva em Cristo, não se lhe poderá proibir a veneração dos pais e familiares falecidos, inextirpável da cultura africana. Uma "inculturação" da fé cristã na cultura africana, também no Brasil, deve contar com esta manifestação da piedade filial, tão própria da antropologia africana. Deve-se no entanto insistir na impossibilidade de uma comunicação imediata com eles, fora da união com Deus, em Cristo, e que seu auxílio consiste na sua intercessão por nós.

Conforme vimos anteriormente, o Concílio Vaticano II afirma que o plano da salvação abrange também aqueles que reconhecem o Criador. Embora não tenham ainda recebido a plenitude da revelação e da fé, estão incluídos no povo de Deus, de um modo que não está ligado à visibilidade histórica (LG 16).⁶³ Visto que na tradição africana chegar alguém a ancestral supõe que tenha vivido na "fé" e praticado a virtude, de maneira a ser modelo para os demais, podemos crer que a "Igreja de todos os santos" também é formada pela multidão dos antepassados "pagãos" que procuraram a Deus com retidão. O mistério da Igreja escatológica deve pois ser repensado como uma comunhão total com todos os ancestrais, mediadores da vida e dos benefícios dos quais só Deus é fonte.⁶⁴

63. Ver pp. 203-206; 206-211.

64. J. M. Ela, op. cit., pp. 53s.

CONCLUSÃO

A presente obra procurou estudar a noção de salvação e a práxis salvífica da religião nagô, à luz da soteriologia cristã. Sendo que a salvação aparece como o sentido último da existência humana e objetivo, confessado ou inconfessado, de todas as religiões, procuramos primeiramente compreender em que consiste a salvação que a religião nagô oferece a seus fiéis, tanto nas suas raízes africanas, como na sua reinterpretação em terras brasileiras. Confrontando estas noções e a práxis salvífica daí decorrente com os temas principais da salvação cristã, verificamos, a par de certas "correspondências", uma ruptura profunda entre as duas soteriologias e a superação definitiva da práxis do candomblé pela do cristianismo. Pois enquanto a prática da religião nagô se concentra na ação ritual, procurando, por meio dela, restaurar um passado mítico, a práxis salvífica do cristianismo consiste na ação histórica, voltada para o futuro.

Para realizar isso, foi-nos necessário, seja estudar a religião africana, procurando compreender o sentido profundo de sua linguagem simbólica e de suas vivências culturalmente encarnadas, seja pôr a descoberto a salvação que Deus nos oferece em Cristo, sua universalidade e a resposta do homem a este dom gratuito de Deus.

Neste estudo da religião dos orixás vimos primeiramente o mundo africano com sua cosmovisão, um sistema dinâmico de forças em contínua interação, animado pelo axé, força vital que penetra toda a realidade. Imerso neste mundo, o homem se sente ao mesmo tempo protegido e ameaçado pelas forças da natureza, fazendo com que procure vida e salvação naquilo que transcende o humano. A compreensão de Deus insere-se nesta cultura: um Ser Supremo pouco personalizado, afastado da vida humana, e os "seres interme-

diários”, ancestrais divinizados e forças da natureza, que absorvem a vivência religiosa diária do homem nagô. Este se caracteriza por sua profunda participação e comunhão com o universo, sentindo-se totalmente envolvido pela realidade invisível, com a qual entra em contínua interação. Um dos traços mais característicos da antropologia africana é seu sentido comunitário, reunindo, na unidade vital do clã familiar, antepassados, vivos e falecidos, até o último dos descendentes, ainda por nascer. É nesta unidade que o nagô procura realizar seu ideal de existência: a vida — uma vida terrestre intensamente vivida, sem jamais morrer. Sendo que este ideal é cortado pela morte, procura o africano uma maneira de sobreviver nesta terra, a saber, através da descendência. Contudo, os ritos funerários e o culto aos antepassados atestam que para a fé nagô a morte não é a extinção total, acreditando-se na sobrevivência da “alma” num “além”, embora de forma diminuída. Diante do mal e das contínuas ameaças à vida surgem a magia e os ritos mágico-religiosos como meio de manter o equilíbrio dinâmico das forças pela revitalização do axé.

Pela escravidão, todo este mundo religioso-cultural foi transplantado para o Brasil, sofrendo naturalmente, em virtude do contexto social diferente, modificações e reinterpretções. Na sociedade colonial, os escravos tinham não apenas de integrar-se como “peças” na estrutura escravocrata das fazendas e dos engenhos, mas também adotar a religião do amo. Diante da proibição de seus cultos tradicionais e das hostilidades do ambiente, refugiaram-se nos terreiros, reconstrução simbólica do seu mundo religioso-cultural, onde conseguiram recriar novas estruturas comunitárias e salvar sua “fé”. Um dos traços mais marcantes da religião africana no Brasil é o sincretismo, consistindo não apenas na justaposição ou fusão de santos e orixás, mas também na participação dos membros do candomblé na vida da Igreja Católica.

Diante deste fato da conservação viva desta “fé” durante 400 anos de exílio, apesar de todas as circunstâncias negativas, nós nos perguntamos: que salvação a religião nagô oferece a seus fiéis? E, em que consiste sua práxis salvífica?

A fé na existência de Deus, fundamento de toda salvação, apresenta-se na tradição nagô como um monoteísmo difuso, onde o Ser Supremo se manifesta principalmente através de forças e “divindades” da natureza. Também os

acontecimentos são considerados portadores de mensagem divina, e o africano procura decifrar seu destino através da palavra do oráculo. A luta contra os males e a “morte”, que ameaçam a vida numa sociedade discriminatória e injusta, efetua-se ao nível simbólico, por meio de ritos mágico-religiosos; o fiel do candomblé procura vida e proteção em “locais salvíficos”, onde a presença do divino se torna mais palpável, protegendo-o das adversidades de um mundo hostil. Sendo que doença, isolamento e morte são os que mais se opõem ao ideal de vida plena do nagô, o que se procura preferencialmente nos terreiros é a saúde, física e psíquica, bem como a participação, por meio da integração numa comunidade, e o contato com os “seres divinos”.

Práxis salvífica por excelência, os ritos e sacrifícios passam toda a vida do fiel do candomblé; voltando aos primórdios da criação e restaurando simbolicamente a unidade perdida, tornam-se participantes, pela dinamização do axé, da vida das divindades, obtendo para si saúde, paz e vida longa. Situados no âmago da estrutura do terreiro, os ritos de iniciação consagram a(o) eleita(o) à divindade, gravando no seu inconsciente os modelos de comportamento mítico de seu orixá. A custo de uma alteração profunda do estado de consciência, realiza-se nos momentos de “transe” uma identificação completa da iniciada com seu orixá, que lhe dita o comportamento, revivendo, através do rito, as “histórias” míticas que conservam o mundo no seu ser.

Tudo isso é vivido em “comunidades de salvação”, “famílias-de-santo”, onde indivíduos das mais diversas raças e etnias tornam-se “irmãos” pela consagração aos orixás e a participação no mesmo axé. A salvação que estas comunidades procuram mediatizar não é apenas terrestre, embora seu peso se encontre aqui. Enquanto a alma volta ao òrum, para juntar-se à comunidade dos ancestrais, o corpo perpetua-se através da descendência, associando assim a “ressurreição” à procriação.

No cristianismo, a esperança da salvação se concentra no conceito de “reino de Deus”. Este se revela, no comportamento de Jesus, iluminado por suas palavras, como domínio de amor, como oferecimento incondicional do perdão de Deus, que acolhe a todos os homens sem distinção, com predileção pelos mais pobres. Na sua pessoa e através da sua práxis pelo reino Jesus revelava o próprio Pai, como ele o experimentava no núcleo mais profundo de sua pessoa; tendo para os homens a mesma atitude de amor que o Pai

tinha para consigo, abria a estes a oportunidade histórica de também eles fazerem uma experiência do Deus verdadeiro. Num mundo marcado pelo egoísmo e o pecado, esta práxis de amor levou Jesus até a entrega de sua própria vida, realizando assim o reino nas condições deste mundo, na fraqueza e impotência humana, na obediência incondicional ao Pai. Porém, na sua ressurreição, Deus se identificou definitivamente com Jesus e sua causa, legitimando sua práxis como modelo de ação salvífica para todos.

O acolhimento desta mensagem na fé e o seguimento da prática de Jesus é, pois, para os cristãos o caminho da salvação. Isto implica conversão do coração e adesão radical a Cristo e a suas exigências de justiça e amor ao próximo, até ao inimigo. Esta práxis salvífica da construção do reino passa através de mediações históricas, transformadoras das estruturas marcadas pelo pecado. Nos sacramentos, especialmente na Eucaristia, o cristão celebra sua práxis histórica de partilha e doação aos irmãos, reatualizando a atitude profunda de Jesus de entrega ao Pai pelos homens. Embora construído na história e manifestando sua presença por sinais poderosos já neste mundo, o reino de Deus encontra sua plenitude no além, no futuro absoluto de Deus, com a reconciliação de todos os homens entre si, na participação eterna do amor do Pai, revelado em Jesus.

A salvação definitiva em Cristo é a vocação e o destino não apenas dos cristãos, mas de todos os homens, em todos os tempos e lugares da história. A Escritura, apresentando Cristo como único mediador, fora do qual não há salvação, afirma ao mesmo tempo a universalidade desta salvação, que se realiza não pelo conhecimento teórico do Deus de Jesus Cristo, mas no cumprimento de sua vontade, seguindo a práxis de Jesus no seu amor aos irmãos. Igualmente o Magistério da Igreja assevera que a vontade salvífica abrange todos os homens, oferecendo a todos a possibilidade de se associarem, de modo conhecido por Deus, ao mistério pascal.

Teologicamente significa isto que todo homem, mesmo antes da livre aceitação humana, é amado por Deus, que quer comunicar-se a ele num amor absolutamente livre e gratuito. Esta presença da graça de Deus com a qual o homem se vê permanentemente confrontado, afetando-o no mais íntimo de seu ser, como um "existencial sobrenatural", embora não tematizada, é no entanto experimentada nas suas opções éticas, no compromisso de amor e justiça com seu

semelhante. Tal acolhimento do dinamismo do Espírito no íntimo de sua consciência constitui um autêntico ato de fé não-temático.

Sendo o homem um ser social e histórico, a forma externa de seu relacionamento com Deus encontra-se determinada pelo ambiente cultural, que lhe fornece explicações acerca do sentido mais profundo de sua existência, através dos mitos e dos ritos. A "história da salvação", constituída pelo oferecimento da graça divina e a resposta humana, concretizando-se também nas religiões não-cristãs, não é apenas uma história da autocomunicação amorosa de Deus, mas também de recusa, desobediência e pecado por parte do homem, o que se mostra na forma concreta das religiões, apresentando elementos legítimos e ilegítimos. Embora com a vinda de Cristo já se tenha chegado à era escatológica, superando todo anterior relacionamento com Deus, as religiões não-cristãs, não obstante serem "coisas velhas" diante da novidade absoluta de Cristo, permanecem como possibilidades legítimas de salvação, enquanto houver homens que as adotem em boa fé.

Também a religião nagô mediatiza a salvação através de sua prática específica. Confrontada com a práxis salvífica do cristianismo, a par de continuidades e semelhanças, apresenta, no entanto, profundas rupturas, sendo definitivamente superada pela práxis do reino, revelada em Jesus.

De fato, o monoteísmo difuso da religião nagô, onde o Ser Supremo, distante e "ausente", se manifesta principalmente através de forças e divindades da natureza, é superado pelo rigoroso monoteísmo bíblico e a fé do cristianismo, segundo os quais o único Deus verdadeiro se revela por meio de acontecimentos históricos; esta revelação atinge sua plenitude em Jesus Cristo, onde o próprio Deus entrou na história humana, nela intervindo e comunicando, por meio de seu agir, seu próprio mistério íntimo. Na religião nagô, a salvação é procurada em "locais salvíficos", onde as divindades se tornam presentes de maneira especial, protegendo o homem das adversidades e comunicando-lhe seu axé; ela é também compreendida como situada no passado, no tempo mítico primordial que o "fiel" procura atingir e restaurar por meio da ação ritual. Já no cristianismo não há propriamente "lugar" de salvação, pois esta se realiza na pessoa do Homem-Deus, na práxis histórica de Jesus, na sua entrega incondicional ao Pai, pelos homens. O "lugar" de salvação

no cristianismo é a história mesma, pois é nela que o homem encontra Deus, realizando a salvação pela práxis da justiça e do amor fraterno, da doação desinteressada ao seu semelhante.

Salvação é sobretudo "vida". O africano a encontra no seio da comunidade, no interior da dinâmica das forças cósmicas, unindo vivos e falecidos, ancestrais e divindades, seres animados e inanimados da natureza numa mesma corrente de axé. Esta concepção é superada pelo cristianismo, para o qual a "vida" consiste na comunhão com o Pai, participando da própria vida íntima de Deus; isto implica, por sua vez, vida humana plena, libertada de todos os males e sofrimentos, bem como comunhão com os irmãos. Sendo que a vida se encontra constantemente ameaçada pelo mal e as forças funestas da morte, a existência humana é uma luta ininterrupta contra tais forças. Na religião nagô, este combate se trava ao nível simbólico, através de ritos mágico-religiosos, que não afetam as causas históricas que o geraram; responsabilizando-se sempre um outro, elimina-se também a possibilidade de conversão pessoal e mudança real. No cristianismo, esta práxis é decididamente superada pela misericórdia e o perdão de Deus, revelados em Jesus; pois só esta experiência do amor incondicional e do perdão recebido possibilita por sua vez a práxis do perdão ao semelhante, o reconhecimento da própria culpa e a mudança do comportamento histórico que elimina as causas reais do mal e da injustiça.

Práxis salvífica por excelência da religião nagô é o sacrifício, a oferenda ritual que, dinamizando axé, visa a restabelecer o equilíbrio sempre instável das forças vitais do universo. "Vida" é oferecida, a fim de se receber "vida" em troca. No cristianismo, a práxis salvífica não é o rito, mas a ação histórica; a celebração dos sacramentos expressa, simbolicamente, o que se vive no âmbito da vida "profana", na práxis histórica. O culto cristão é a entrega e a transformação da própria vida, a participação no sacrifício existencial de Jesus, realizada efetivamente na vida de cada um. Tanto a escatologia africana como a cristã acreditam que a morte não é a última palavra. Segundo a fé nagô, o espírito do homem encaminha-se para o òrum, integrando-se na comunidade dos ancestrais, enquanto o corpo sobrevive pela descendência. Diante disso, a "ressurreição dos corpos" é a maior boa nova anunciada pelo cristianismo, ressuscitando a totalidade da pessoa para o eterno diálogo com Deus.

Ao passo que na religião africana a vida no além é uma existência diminuída, de "sombra", e a continuação das estruturas e condições deste mundo, para o cristão, o "reino em plenitude" significa a realização de todos os anseios e esperanças e abrange a totalidade deste mundo, transformado e libertado de todos os males, sofrimentos e misérias, penetrado totalmente pela presença de Deus.

No final deste estudo sobre a soteriologia cristã e nagô, julgamos que ambas se distinguem claramente por uma atitude diversa diante da história; esta resulta de práticas salvíficas diversas que, por sua vez, podem ser entendidas como resultantes de uma diversa imagem de Deus, numa e noutra religião.

Com efeito, no cristianismo, o conhecimento de Deus baseia-se no acontecimento fundamental de toda a história da salvação, a saber, a entrada do próprio Deus na história humana pela encarnação de seu Filho. Em sua pessoa, vida e palavras, revelou-se-nos o próprio mistério divino, como só o Filho o poderia dar a conhecer: o Deus infinito e santo como Pai de todos, presente e atuante na existência do menor dos homens, comunicando-lhe seu amor e convidando-o a participar na sua própria vida divina.

Esta imagem de Deus diverge radicalmente da representação de Deus na religião nagô, veiculada através dos mitos: um Ser Supremo pouco personalizado, cujas qualidades essenciais são vida, força, poder e autoridade; um Deus afastado e "ausente" da vida humana com suas preocupações diárias, manifestando-se através de seres intermediários, forças e divindades da natureza.

Duas imagens diversas de Deus, que provocam diferentes práticas salvíficas. De fato, através da vida e prática histórica de seu próprio Filho, Deus nos revelou que a salvação é antes de tudo dom; é o próprio Deus que se comunica ao homem em amor e misericórdia, oferecendo-lhe sua amizade e seu perdão. A este dom gratuito de Deus responde o homem pela entrega amorosa de sua vida, concretizando-se esta resposta na doação ao seu semelhante, na prática histórica da justiça e da caridade fraterna.

Diante desta práxis, que realiza a salvação através da sempre nova atualização da atitude profunda de Jesus Cristo, de sua entrega incondicional ao Pai, pelos homens, o sistema salvífico nagô usa da mediação simbólica (ritos), pro-

curando, através dos ritos, superar a distância entre o céu e a terra e restaurar a integridade do início. Contudo, ritos e sacrifícios são algo que permanece externo ao homem, um sistema de "substituição", de oferecimento de "vida alheia", e, portanto, incapaz de fundamentar uma intimidade profunda com Deus e comunhão autêntica com seu semelhante; além disso, tais sacrifícios são oferecidos não diretamente ao Deus verdadeiro, mas a divindades míticas, forças da natureza e ancestrais divinizados, que preenchem o vazio deixado pela "ausência" do Ser Supremo.

Queremos enfatizar que a ação simbólica como tal não representa um valor salvífico real. De fato, o Ser Supremo, impassível e "ausente", manifestando-se através de forças e divindades da natureza, não constitui para o homem um convite para o diálogo com seu Criador, nem implica um apelo à ação histórica; apenas leva-o a conformar-se com os fenômenos da natureza, imitando-os através da ação ritual. Por sua vez, os orixás e ancestrais, fixando no passado mítico os modelos das instituições sociais e do comportamento humano, exercem uma função inibidora da ação histórica. O que importa mesmo é a "história" dos orixás, vivida na aurora do mundo; esta deve, portanto, ser repetida constantemente através da ação ritual, para conservar a ordem do mundo com sua dinâmica de forças, enquanto a transformação histórica carece de "motivação divina", fazendo com que toda "desordem" que a inovação e a mudança trazem consigo, sejam olhadas com suspeita. Deste modo, a religião nagô desconhece, ou ao menos não tematiza, a ação histórica como "práxis salvífica" e a própria história como "lugar de salvação".

Para a fé cristã o que, fundamentalmente, obstaculiza a salvação é o egoísmo do homem, o pecado. É aqui, especialmente, que se revela a falacidade do sistema salvífico nagô. Somente o acolhimento do amor e da misericórdia incondicional do *Pai*, revelada em Jesus, possibilita a superação deste obstáculo pelo reconhecimento da própria culpa, pela mudança do comportamento histórico e pelo perdão oferecido ao irmão. Um comportamento que ataca o mal apenas ao nível simbólico, por meio de ritos mágico-religiosos, não constitui uma real superação da injustiça, visto não atingir as causas históricas que a geraram, mas constitui apenas uma "transferência" (simbólica) da mesma, deixando inalterada a liberdade humana, responsável pelos males em questão. Aos olhos da história, a prática salvífica nagô,

de natureza simbólica, representa uma prática alienada, aos olhos do cristianismo revela-se problemática, se não ilusória, em sua pretensão salvífica. Naturalmente aqui estamos tratando do sistema salvífico nagô e não de seu adepto em concreto. Para o fiel nagô valem as reflexões soteriológicas expostas no capítulo terceiro.

Contudo, aqui no Brasil, a questão salvífica se põe de modo diverso; de fato, em sua grande maioria, são os frequentadores do candomblé cristãos batizados na Igreja Católica. A primeira vista participam tais pessoas, tranquilamente, de ambos os sistemas salvíficos. O que dizer sobre isso?

Já vimos que salvação implica vida que assuma e realize a atitude profunda de Jesus Cristo, no seu amor ao Pai e a seus semelhantes. Os fiéis sincretistas, ao frequentarem ambas as religiões, demonstram não ter percebido a singularidade da figura de Jesus Cristo, o próprio Filho de Deus encarnado, e a novidade original de todo relacionamento com Deus (sistema salvífico) a partir de sua vinda. O fato de Jesus Cristo ser sincretizado como Oxalá, o primeiro dos orixás africanos, revela (além dos condicionamentos históricos já vistos) que ele é compreendido também neste horizonte, não se distinguindo entre figura mítica e personalidade histórica. Daí ficar também bloqueada a compreensão da práxis histórica de Jesus como práxis salvífica. Dá-se até mesmo o contrário, pois, a liturgia cristã, celebração da vida, paixão, morte e ressurreição de Cristo, assumida e realizada na vida dos cristãos, passa a ser vista na ótica litúrgica nagô: mera realização de ritos externos, de relacionamento individualista com as divindades, sem compromisso com a práxis histórica e até mesmo contrária à vivência concreta do indivíduo.

Não tendo conhecimento do "Abba", experimentado no seguimento concreto da práxis de Jesus, transferem-se para o Deus e Pai de Cristo os atributos do Ser Supremo, "ausente" e distante da vida dos homens, procurando-se, em consequência, também a "salvação" através de seres intermediários, os santos; estes são então vistos como protetores externos, à semelhança dos orixás; sua proteção (=salvação) é obtida por meio de ritos e práticas individualistas.

Esta reinterpretção do cristianismo em termos de sistema nagô, não estimula, portanto, uma atitude de amor oblato, de doação aos semelhantes, de transformação histórica

da sociedade; no fundo sustenta uma atitude egocêntrica num sistema de trocas ("do-ut-des"), para a obtenção de favores e proteção dos "orixás-santos". Em outras palavras, do ponto de vista salvífico, esta prática sincrética é nociva.

Sendo que a salvação se realiza pelo amor, pela entrega generosa a Deus e aos irmãos, as chances salvíficas de um indivíduo que vive no candomblé ou interpreta seu cristianismo segundo a cosmovisão nagô são, de fato, bem menores do que as de um cristão ao seguir a práxis histórica de Jesus Cristo. Mesmo no cristianismo, com toda a sua motivação, não é fácil superar o egoísmo e o pecado. No sistema nagô o homem não é enfaticamente estimulado para a vivência da caridade como prática salvífica decisiva; normalmente sua dificuldade em superar o egoísmo será maior.

Um último ponto a ser mencionado diz respeito à função ideológica do candomblé. Embora desacreditado pela ideologia dominante por ser "crença" de escravos, vê contudo sua "práxis salvífica" estimulada pelo sistema. De fato, sua soteriologia desenvolve-se e esgota-se ao nível simbólico, não questionando, nem constituindo ameaça para as injustas estruturas sócio-econômicas.

APÊNDICE

1 — Glossário

- Abiã* — pré-iniciada do candomblé, em estado anterior à iniciação. É o posto feminino mais baixo na escala hierárquica do terreiro.
- Adarrum* — toque especial de tambor, destinado a provocar — quase a forçar — a descida dos orixás.
- Adoxu* — aquele(a) que usou um oxu, prova incontestável de sua iniciação.
- Aiyé* — o mundo, a terra; o àiyé compreende o universo físico concreto e a vida de todos os seres naturais que o habitam; a humanidade e tudo o que é vida.
- Ajibona* — "mãe-pequena" que serviu, desde a iniciação, a uma iaô.
- Alabé* — símbolo (pedra, árvore, objeto metálico etc.) do orixá, onde residem seu axé, sua força dinâmica, aí fixado por meio de cerimônias rituais.
- Atabaques* — tambores altos, estreitos e afunilados, de um só couro, usados durante os cultos.
- Axé* — vida, força dinâmica das divindades, poder de realização, vitalidade que se individualiza em determinados materiais, como plantas, pedras, sangue.
- Axexê* — rito fúnebre, celebrado para uma pessoa importante da comunidade do candomblé: pai, mãe, filho(a)-de-santo, ogã.
- Azogum* — auxiliar cuja função é sacrificar os animais que serão oferecidos aos orixás.
- Babalorixá* — chefe masculino de terreiro, sacerdote, chamado popularmente de "pai-de-santo". Sua

missão essencial é promover o culto aos orixás.

- Babalão* — sacerdote de Ifá, orixá da adivinhação.
- Bori* — rito chamado “dar de comer à cabeça”, cuja finalidade é fortificar o espírito do iniciado para suportar as repetidas possessões.
- Botar a mão na cabeça* — responsabilizar-se espiritualmente por um(a) filho(a)-de-santo, ao fazer sua iniciação.
- Camarinha* — aposento no qual as iniciadas ficam recolhidas durante o período de reclusão, para a realização dos ritos de iniciação.
- Cair no santo* — entrar em transe, ser possuído pelo orixá.
- Cavalo do orixá* — pessoa em estado de transe, que serve de instrumento às divindades; que é possuída por elas.
- Dono da cabeça* — orixá pessoal, protetor de cada indivíduo.
- Ebô* — oferenda ou sacrifício animal, feito a qualquer orixá. Também usado para oferenda especial a Exu.
- Ebôme* — filha-de-santo que tem sete anos de iniciação.
- Elégùn* — iniciado em estado de transe, “montado” pelo orixá.
- Efun* — cal, giz.
- Egun ou Egungun* — almas dos ancestrais falecidos que voltam à terra em determinadas cerimônias rituais. No Brasil, só existe candomblé de Egungun na ilha de Itaparica, perto de Salvador, BA. Os sacerdotes, de diversas categorias, são iniciados no segredo.
- Equede* — também ekede, moça, mulher, auxiliar das filhas-de-santo em estado de transe.
- Emi* — espírito imortal, eu espiritual, que não se perde com a morte da pessoa.
- Erê* — estado de possessão infantil, suave, durante a qual a iaô, semi-inconsciente, assume atitudes e linguagem infantis. Fase intermediária entre o estado normal e o transe profundo.
- Filha-de-santo* — iniciada, sacerdotisa dos orixás; o mesmo que iaô.

- Iabassê* — encarregada da comida sacrificial e das oferendas.
- Ialaxé* — “mãe-de-axé”; um cargo de transição, em caso de morte da mãe-de-santo, antes da confirmação da sucessora; cargo de zeladora dos axés, que deve ser exercido por uma ebôme de grande confiança.
- Ialorixá* — sacerdotisa dirigente de um terreiro; mãe-de-santo; tem as mesmas funções do babalorixá ou pai-de-santo.
- Ilé Axé* — peji anterior; lugar no interior do terreiro onde se encontram os axés dos orixás.
- Ilé-Orixá* — casa dos deuses.
- Iaô* — iniciada, sacerdotisa, esposa dos orixás.
- Kelé* — “gravata de orixá”: colar que os iniciados usam como sinal de submissão ao “pai” ou à “mãe-de-santo”.
- Mãe-de-santo* — sacerdotisa-chefe; nome mais usado para dirigente feminino de um terreiro de candomblé.
- Nagô* — nome dado aos africanos sudaneses provenientes do país Yorubá. Nome dado, no Brasil, à língua yorubá que foi, na Bahia, a “língua geral” dos escravos.
- Obrigaçào* — oferenda ritual às divindades que o crente é obrigado a fazer para receber o auxílio dos mesmos.
- Ogã* — título honorífico dado aos protetores do candomblé.
- Ori* — cabeça, espírito; alma orgânica, perecível, cuja sede é a cabeça; inteligência, sensibilidade.
- Orum* — o além, os espaços sobrenaturais, o mundo do além, habitado pelos seres sobrenaturais; mundo paralelo ao mundo real que coexiste com todos os conteúdos deste.
- Oru* — cone de cera, ervas etc., que cobre o corte ritual no alto do crânio da iniciada.
- Padê* — ritual propiciatório, com oferenda a Exu, realizado antes do início de qualquer cerimônia pública ou privada.
- Pai-de-santo* — chefe masculino de um terreiro do candomblé; o mesmo que babalorixá.

<i>Panam</i>	— (ou panã) ritual de transição da vida religiosa para a profana, realizado uma semana após a terceira saída da camarinha.
<i>Quisila</i>	— proibição ritual determinada pelo orixá, no seu culto, impondo interdições, temporárias ou definitivas, a seus filhos; proibição, preceito de jejum, lei.
<i>Santo</i>	— o mesmo que orixá.
<i>Santo bruto</i>	— êxtase de caráter violento, anterior à iniciação.
<i>Sundidã</i>	— banho de sangue, parte do ritual de iniciação.
<i>Transe</i>	— estado em que o(a) iniciado(a) recebe seu orixá; o mesmo que “queda no santo” e “estado de santo”.
<i>Vodunsi</i>	— o mesmo que ebôme, filha-de-santo que cumpriu a obrigação dos sete anos.
<i>Xaxará</i>	— vassoura sagrada, instrumento simbólico de Omolu. Representa a epidemia, como uma vassoura que varre o mundo dos vivos.
<i>Xerê</i>	— instrumento musical usado no culto de Xangô.
<i>Yorubá</i>	— povo sudanês que habita a região de Yorubá (Nigéria, Daomé e Togo). Sua capital política é Oyó, e a religiosa, Ifé.

2 — As correspondências do sincretismo afro-brasileiro

Orixás	Santos
<i>Oxalá</i>	— Jesus, Nosso Senhor do Bonfim, o Menino Jesus, o Pai eterno, o Espírito Santo, o Coração de Jesus.
<i>Xangô</i>	— São João Batista, santa Bárbara, são Jerônimo, santo Antônio, são Pedro, são Miguel Arcanjo.
<i>Ogum</i>	— São Jorge, santo Antônio, são Jerônimo, são Roque.
<i>Omolu</i> <i>Obaluaô</i> <i>Xapanã</i>	— São Lázaro, são Sebastião, são Benedito.
<i>Iemanjá</i>	— A Virgem Maria, N. Sra. do Rosário, N. Sra. da Piedade, N. Sra. da Conceição da Praia, N. Sra. do Carmo, N. Sra. dos Navegantes, N. Sra. da Candelária.

<i>Oxum</i>	— A Virgem Maria, N. Sra. da Conceição, N. Sra. dos Prazeres, N. Sra. do Carmo, N. Sra. da Candelária, santa Maria Madalena, N. Sra. da Saúde.
<i>Nanã Burukué</i>	— Santa Ana, santa Bárbara, N. Sra. da Boa Morte, santa Rita.
<i>Iansã-Oiá</i>	— Santa Bárbara, N. Sra. da Boa Morte.
<i>Ibeji</i>	— São Cosme e são Damião.
<i>Oxóssi</i>	— São Jorge, são Miguel, santo Expedito.
<i>Oxumaré</i>	— São Bartolomeu.
<i>Olorum</i>	— Deus Pai.
<i>Exu</i>	— O Diabo, são Bartolomeu, são Pedro, o Anjo Rebelde, “O Cão”.

BIBLIOGRAFIA

1. Religiões afro-brasileiras — Abordagem antropológica e sociológica

1.1. Na Africa

- BONIN, Werner, F., *Ifa und Eshu*. Ein präliminärer Beitrag zur historischen und phänomenologischen Religionsforschung in Westafrika, Eberhard-Karls-Universität, Tübingen, 1969.
- HEUSCH, Luc de, "Cultes de Possession et Religions initiatiques de salut en Afrique, Religions de Salut" in *Annales du Centre d'Études des Religions 2*, Université Libre de Bruxelles, 1962, pp. 127-167.
- JAHN, Janheinz, *Muntu. Der afrikanische Mensch und die neofrikanische Kultur*, Eugen-Diederichs Verlag, Düsseldorf-Köln, 1958.
- FALCON, Paul, "Religions du Vodun, Institut de Recherches appliquées du Dahomey (IRAD)" in *Études Dahoméennes* (Nouvelle série) (1970), pp. 18-19.
- PARRINDER, Geoffrey, *La Religion en Afrique Occidentale*, Payot, Paris, 1950.
- RENCONTRES INTERNATIONALES DE BOUAKÉ (= RIB), *Tradition et Modernisme en Afrique Noire*, Seuil, Paris, 1965.
- ROUGET, Gilbert, *La Musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Gallimard, Paris, 1980.
- WESTERMANN, Diedrich, *Der Afrikaner heute und morgen*, Essener Verlagsanstalt, Essen, 1942.

1.2. O candomblé da Bahia

- BASTIDE, Roger, *O candomblé da Bahia* (Col. Brasiliana 313), 3.^a ed., Companhia Editora Nacional, São Paulo, (1961), 1978 (= II).
- CARNEIRO, Edison, *Candomblé da Bahia*, 6.^a ed., Civilização Brasileira, Rio de Janeiro (1948), 1978.
- , "Ritos africanos cresceram na Bahia" in *Documentos/INP* 03027 — 22/4/1975.
- CORRÊA, Ângela Maria, *Descrição de uma tipologia mítica: os orixás do candomblé*, PUC, Rio de Janeiro, 1976.