

Missionamento no mundo pós-colonial: uma visão a partir do Brasil e alhures

Trata-se de um exercício que pretende lidar simultaneamente e em sua complexidade com as relações de continuidade e de descontinuidade dos missionamentos religiosos através da história. Neste artigo, é dada atenção particular aos missionamentos cristãos e à permanência e diversificação dos missionamentos religiosos no mundo contemporâneo. A sua articulação com os processos ditos de globalização em suas diversas dimensões, sobretudo no antigo “Terceiro Mundo”, é abordada com ênfase especial.

Otávio Velho: Professor Emérito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional) e Pesquisador Senior do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).



Missionization in the post-colonial world: a view from Brazil and elsewhere

This is an exercise that intends to deal simultaneously and in its complexity with the relations of continuity and discontinuity of the religious missionization throughout history. In this article, particular attention is given to Christian missionization and the permanence and diversification of religious missionization in contemporary world. Its articulation with the so-called process of globalization in its multiple dimensions, mainly in the ancient “Third World”, is particularly focused.

I

Para muitos observadores, o processo de globalização atual tem produzido rupturas profundas na vida social. No entanto, igualmente significativa é a releitura do passado que essas supostas rupturas, ou pelo menos a sensação de rupturas, tornam possível. Podemos imaginar essa possibilidade como um *anacronismo produtivo*, o que paradoxalmente leva a uma (re)aproximação entre passado e presente – uma dobra temporal que coloca em discussão, inclusive, a própria noção de tempo que naturalizamos. O missionamento é um excelente exemplo desse fenômeno. Ausente em qualquer forma explícita no texto bíblico, a noção é tipicamente associada à gênese da modernidade, sua constituição plena sendo considerada contemporânea das grandes navegações do século XVI e da organização do mundo colonial. Vista hoje, no entanto, parece possuir muitas das características normalmente associadas à globalização (Velho a sair). Isso se aplica particularmente quando a comparamos a outras formas de deslocamento espacial motivadas por objetivos religiosos que pressupunham um destino determinado, como as cruzadas (a Palestina). O missionamento, em contraste, levaria seus agentes a qualquer parte do mundo, um dinamismo que reflete não apenas o projeto universal que o impulsiona, mas também o fato de que qualquer mudança de rota pode ser incorporada como um desígnio divino (Roscioni, 2001). Examinar o missionamento no mundo pós-colonial e globalizado (uma noção usada aqui preferencialmente à por vezes problemática aplicação pontual da noção de pós-colonialismo) deve envolver, portanto, uma compreensão simultânea do que há de novo e do que podemos dizer de novo sem perder o foco da longa duração (ou *longue durée*).

Historicamente, o missionamento esteve associado à *conversão*, um termo que o historiador da religião Arthur D. Nock define como se segue em seu clássico de 1933, *Conversion*

MISSIONAMENTO NO MUNDO PÓS-COLONIAL: UMA VISÃO A PARTIR DO BRASIL E ALHURES

(um livro que nos servirá de referência):

“Por conversão queremos dizer a reorientação da alma de um indivíduo, sua virada deliberada da indiferença ou de uma forma primitiva de piedade pelo outro, uma virada que implica uma consciência de que uma grande mudança está envolvida, de que o velho estava errado e o novo é o certo.” (Nock, 1963[1933]: 7)

Mais do que um conceito, estamos aqui diante de uma categoria central do pensamento cristão. A noção de missionamento é vinculada a essa categoria como um movimento expandindo-se exatamente na esteira do impulso universal à conversão. Como resultado, o missionamento é freqüentemente associado a várias passagens do Evangelho (Mateus 28: 16-20; Atos 2: 1-4), embora a noção de missionamento não apareça explicitamente no texto sagrado e apesar do fato de existirem numerosos outros versículos que definam o cristianismo como um movimento interno ao judaísmo (Mateus 10: 5-6; Mateus 15: 24). Segundo Nock, a primeira conversão, em sentido pleno, dá-se apenas com São Paulo, cuja perseguição aos primeiros cristãos, ainda como Saulo (até seu nome mudará!), confirma a sensação de se estar diante de uma ruptura. A partir daí, arrependimento e conversão, por si mesmos, tornam-se um atrativo (Nock, 1963[1933]: 220). Seguindo essa linha de raciocínio, as primeiras viagens missionárias foram, portanto, empreendidas por Paulo (e Barnabé) – pelo menos quando vistas (ou reinterpretadas) retrospectivamente. (Nock, 1963[1933]: 191).

Apesar de ainda mais retrospectivo hoje, podemos perceber o quanto essa narrativa está associada a um privilegiamento da vertente ocidental do desenvolvimento do cristianismo e, portanto, da língua latina em detrimento do grego, do siríaco e do copta. Levado ao extremo, esse viés ignora a expansão do cristianismo na África e na Ásia (sobretudo na Síria, no Egito e na Mesopotâmia) durante os primeiros séculos depois de Cris-

to – uma expansão que nem sempre envolveu as mesmas concepções de ruptura (muitos cristãos africanos, por exemplo, mantiveram antigos costumes hebraicos) ou a mesma relação com a conversão. Esse cristianismo oriental continuaria a sobreviver, mesmo que contido e subjugado pela maré islâmica a partir do século VII. Fruto dessa ignorância, o Ocidente cristão viria a imaginar a existência de uma relação íntima entre o latim clássico e o Verbo divino, a língua que mais tarde serviria, na Espanha, por exemplo, como modelo para a reorganização do castelhano. O castelhano, por sua vez, serviria posteriormente de modelo para as gramáticas oficiais das línguas coloniais, sobretudo (e justamente) para fins missionários. Esse complexo desenvolvimento significou que os vernáculos tornaram-se apropriados, portanto, para fins outros que não os dos seus falantes (Rafael, 1988).

Mas em um nível mais geral, Nock também menciona a “religião profética” – estreitamente associada a crises – em contraste com as “religiões da tradição”:

“Enquanto um judeu ou um cristão sustentava que havia um único Deus e que a maioria das pessoas a sua volta entregava-se à idolatria e ao pecado, um devoto de Ísis poderia pensar e efetivamente pensava que seu culto era a original e melhor expressão de uma devoção expressa por todos os homens em suas várias maneiras.” (Nock, 1963[1933]: 16).

Aqui vale lembrar, no entanto, que as relações entre profetismo, conversão e missionamento variam. Embora o judaísmo, por exemplo, tenha conhecido os momentos de fervor missionário mencionados por Nock e ilustrados pelo Livro de Jonas e a experiência do exílio (Nock, 1963[1933]: 61), a longo prazo Israel foi percebida mais como um sinal de Deus do que como uma testemunha ativa; a conversão significando, neste caso, uma ação escatológica do próprio Deus. Com efeito, Nock assinala como os primeiros tempos do cristianismo incluíram pensadores que acentuavam continuidades, não apenas com o

judaísmo, mas também como no caso de Justino mencionado adiante – com tradições alheias a essa linha de desenvolvimento histórico; essas incluíam continuidades transversais com a filosofia grega e outras manifestações do espírito da época, às vezes como instrumentos de propaganda (Nock, 1963[1933]: 250). O próprio Paulo diria:

“Embora livre de sujeição de qualquer pessoa, eu me fiz servo de todos para ganhar o maior número possível. Para os judeus fiz-me judeu, a fim de ganhar os judeus. Para os que estão debaixo da lei, fiz-me como se eu estivesse debaixo da lei, embora o não esteja, a fim de ganhar aqueles que estão debaixo da lei. Para os que não têm lei, fiz-me como eu não tivesse lei, ainda que eu não esteja isento da lei de Deus – porquanto estou sob a lei de Cristo – a fim de ganhar os que não têm lei. Fiz-me fraco com os fracos, a fim de ganhar os fracos. Fiz-me tudo para todos, a fim de salvar a todos.” (1 Cor 9: 19-22).

É claro, Nock estava-se referindo especificamente ao Mundo Antigo. Respeitando as categorias que ele emprega, podemos atualizar sua pesquisa ao incluir o Islã como uma outra religião profética e ao acrescentar muitas das “religiões” dos povos tipicamente estudados por antropólogos ao lado dos “devotos de Ísis”. A questão com que nos deparamos é saber o que uma antropologia desenvolvida no contexto do mundo pós-colonial e globalizado pode efetivamente adicionar à descrição de Nock, tendo em vista ainda a costumeira identificação do missionamento com o colonialismo.

II

Para Nock, as religiões proféticas podem ser associadas à razão, que guiaria a prática; no pólo oposto, as religiões da tradição supõem somente a santidade do costume (Nock, 1963[1933]: 3). Distribuídas dessa maneira, o primeiro pólo também tem sido designado por outros autores como um conjunto composto pelas “religiões universais”, ou seja, aquelas

religiões cujo impulso ao missionamento as investiriam de uma vocação universal. O segundo pólo, entretanto, é ocupado por religiões definidas como locais ou tradicionais, em geral associadas a um território e a um povo determinados. Na verdade, essa associação não foi feita por Nock: embora acentuasse o amor às tradições locais, o autor também reconhecia como a adoração a Ísis e outros cultos (entre os quais outros cultos egípcios e sírios helenizados e o mitraísmo) conheceram ampla circulação e novas “adesões”. Ao mesmo tempo, essas *adesões* – em contraste com as *conversões* às religiões proféticas – não eram excludentes; com efeito, o autor observa a necessidade de tradições de origem alienígena se naturalizarem para serem eficazes (Nock, 1963[1933]: 162). Enquanto as religiões proféticas que ocupam o primeiro pólo também têm sido designadas como as religiões de *conversão e salvação*, as religiões da tradição que constituem o segundo pólo são classificadas como de *iniciações e aceitação* do mundo. Em ambos os casos, no entanto, é como se a oposição entre modernidade e não-modernidade já estivesse (pré)figurada.

Todavia, talvez possamos identificar um bom exemplo de um aparente *anacronismo produtivo* nas dúvidas pós-coloniais sobre como descrever essas religiosidades “tradicionais”. Ainda no terreno da história das religiões, Terence Ranger – certamente inspirado pela globalização contemporânea – dá um bom exemplo disso ao contestar a distinção entre o local e o global na história religiosa do Sul da África (Ranger, 1993). Distinção que, aliás, embasou uma das mais respeitadas teorias de conversão (Horton, 1971). Ranger argumenta que o local é ele próprio um produto do colonialismo, que por um lado ocultaria fluxos e interconexões e por outro tentaria impedi-los – uma operação que por si só lembraria uma profecia capaz de se cumprir. Ao mesmo tempo, vale observar que em muitas regiões da África – assim como da Índia, por exemplo – é normal um multilinguismo mais comumente associado a um cos-

mopolitismo moderno, um fenômeno que revela a força com que qualquer localismo puro é negado.

Há muitos exemplos de outras imagens construídas pelo Ocidente a respeito das religiões ditas tradicionais. Um caso típico é apontado na crítica de Bruno Latour à noção de *fetiche*, uma noção – como aquela de missão – que emergiu justamente no início das grandes navegações e do missionamento moderno. Segundo Latour (1996), a noção de fetiche envolveria um mal-entendido produzido pela suposição de uma contradição inarredável entre o real e o construído (no caso, a construção de “ídolos”), uma contradição que a própria religiosidade dos portugueses – seus inventores no contato com os africanos na costa da Guiné – falha em confirmar. Para Latour, isso seria a (re)afirmação de que nós é que “jamais fomos modernos” (Latour, 1991). Mas por hora podemos nos concentrar na hipótese de que, no mundo pós-colonial (e sem perder de vista a possibilidade de expandir essa hipótese mediante utilização do suposto *anacronismo produtivo*), essa polarização entre as religiões mundiais e locais poderia, pelo menos, ser relativizada – uma possibilidade cujas implicações nos interessam aqui, sobretudo, em função do missionamento.

III

Na medida em que sejam sintomáticas do que se passa nesse ambiente pós-colonial, as vicissitudes teológicas da noção de *inculturação* são altamente reveladoras. Promovida pela Igreja Católica Romana, a inculturação é filha do *aggiornamento* estabelecido pelo Segundo Concílio Vaticano (1962-65) e particularmente da constituição pastoral *Gaudium et Spes* e do Decreto da Atividade Missionária da Igreja *Ad Gentes*. A reforma litúrgica que levou à substituição do latim pelas línguas vernáculas, transformadas em *vox ecclesiae* (note-se o revelador paradoxo desse conceito ser formulado em latim!), é ao mesmo tempo resultado e condição sua. Efetivamente, essa

substituição, junto à sua interpretação modernizante mas banal, deveria ser lida também como um *retorno* (parcial) à época em que ainda não se havia inventado o privilegiamento do latim e do Ocidente cristão. Não se trata aqui de entrar em uma discussão teológica detalhada a respeito da noção de inculturação, mas de chamar a atenção para certos aspectos relativos ao tema das missões no mundo pós-colonial, já que esse movimento, sem dúvida, compreendeu uma resposta às novas condições em que a Igreja Católica se viu operando. Essas condições obviamente incluíam a rejeição ao trabalho missionário associado ao colonialismo. Um outro fator decisivo, no entanto, foi a crescente influência do cristianismo pós-colonial em contraste com a suposta *secularização* da Europa, tendendo a alterar no longo prazo (apenas no longo prazo devido às resistências, poderosas, ao reconhecimento de suas implicações) a relação de forças dentro da Igreja. Isso também foi estreitamente associado à necessidade de reconhecimento de outras religiões e da promoção – até por razões práticas – do chamado “diálogo interreligioso”, questão extremamente delicada para uma tradição que usualmente concebia a existência de um único caminho para a salvação. O próprio diálogo, por vezes, exigiria a *invenção* de religiões, no sentido de que o reconhecimento das religiões pressupunha classificações e condensações envolvidas na aplicação da categoria moderna de religião às práticas e tradições encontradas (Giumbelli, 2002).

Inicialmente *inculturação* concentrava-se na relação necessária entre fé e cultura. Mas a atenção à questão da cultura foi ganhando espaço cada vez maior, aí incluídas as tentativas de reconhecimento de outras “religiões”. Especial ênfase foi dada à analogia entre a encarnação de Cristo e a inculturação: assim como o Logos esvaziou-se para habitar entre nós, do mesmo modo deveria proceder a Igreja com cada cultura. A referência ao Logos foi, por sua vez, associada a um renovado in-

teresse teológico por essa noção. Inicialmente introduzida pelos antigos estóicos como um princípio a que o judeu Filo daria uma conotação pessoal, foi depois adotada pelo evangelista João. O samaritano Justino Mártir (100?-165) acrescentou posteriormente a expressão *logos spermatikos*. Essa expressão referia-se à idéia de que os germes do Verbo já estariam presentes na filosofia antiga, posteriormente disseminando-se para se referir a todas as culturas e a um processo religioso mundial (Anastasios, 1988). O decreto *Ad Gentes* (no. 11) já proclamava: “Deixei-os [os missionários...] desnudarem as sementes do Verbo que estão ocultas entre seus companheiros”, enfatizando uma inserção integral dos missionários na vida dos povos com quem trabalhavam. Essa mudança incluía uma nova atenção à patrística pré-agostiniana oriental, juntamente com uma ênfase ao Cristo cósmico como apresentado no Evangelho de João em relação à sua manifestação histórica na Palestina; bem como à noção de um Deus criador de *todas* as coisas (incluindo culturas). Uma nova ênfase cuja associação com a re-interpretação das relações com o cristianismo não-Ocidental e a tradição patrística oriental deve ser destacada. Ao mesmo tempo, renovada atenção é dada à participação dos leigos e à constituição de igrejas autóctones, tudo isso abrindo caminho para uma justificativa teológica de uma mudança na relação da Igreja com diferentes culturas.

Um aspecto significativo desses desenvolvimentos tem sido a articulação, em nome do *Ecumenismo*, de setores da Igreja Católica mais comprometidos com a inculturação, assim como os setores correspondentes no Conselho Mundial de Igrejas, que congrega igrejas protestantes e ortodoxas (Fitzgerald e Ucko, 1998). Esse movimento cria solidariedades transversais que cruzam as fronteiras eclesiásticas e fortalece esses setores em seus embates internos com os setores mais tradicionalistas de ambas as organizações. Ao mesmo tempo, ao manter uma certa ambigüidade quanto ao real âmbito do ecumenis-

mo (a rigor, apenas o *macro ecumenismo* referir-se-ia às relações fora do cristianismo), permitiria endereçar-se à problemática mais ampla do diálogo interreligioso. A presença (ao lado das igrejas protestantes) de igrejas ortodoxas no Conselho Mundial de Igrejas também tem sido fundamental, graças à sua experiência de serem objetos de conquista mais do que conquistadoras. Com efeito, sua presença tem sido importante sobretudo na reinterpretção já mencionada da patrística oriental. A partir da Conferência de Willingen em 1952, o mundo do ecumenismo protestante e do Conselho Mundial de Igrejas testemunhou o desenvolvimento da noção aparentada de *Missio Dei* (que mais tarde teve um impacto significativo nos setores da Igreja Católica mais comprometidos com a inculturação). Essa noção – apesar de suas próprias tendências exclusivistas – foi atribuída ao proeminente teólogo Karl Barth (1886-1968). *Missio Dei* sugere que a missão começa com Deus e que, assim, a missão já estaria presente quando chega o missionário: este, portanto, nunca está diante de uma sociedade que não conhece Deus. Essa noção está ligada à idéia de *preparatio evangelica* oriunda da tradição patrística oriental e associada a Eusébio de Cesaréia (263-339), uma dimensão que também envolve tentativas de equilibrar a atenção tradicionalmente dada à ortodoxia com um foco na *ortopraxis* – em outras palavras, aos atos que para além das declarações formais *dirão* da presença de Deus. Essa ênfase se associa ao esforço pragmático de romper impasses passados, deslocando a atenção de questões doutrinárias para preocupações pastorais – tudo isso expressa uma crítica implícita à ênfase intelectualista nas declarações de fé em detrimento das práticas performativas incorporadas. O reconhecimento dessa crítica, por sua vez, reperia a questão da ação comunicativa (e consequentemente do “diálogo interreligioso”) de um modo que permanece extremamente desafiador para as instituições religiosas modernas, acostumadas que estão a privilegiar as decla-

rações de fé e as incompatibilidades entre elas.

Tomado como um todo, é interessante notar como, apesar de todas as novidades que parecem se apresentar, esse estilo de retórica (em contraste com a retórica científica, por exemplo, porém mais próximo da retórica jurídica) continua a assumir o suposto *anacronismo produtivo*. Em outras palavras, faz continuamente referência – inclusive nas polêmicas – a precedentes que em geral dizem respeito à mesma época de que Nock tratava. É sempre possível, afinal, resgatar que “Fiz-me tudo para todos”. Assim como no caso da *figura* estudado por Eric Auerbach (1984) onde as personagens e os episódios do Velho Testamento pré-figuravam personagens e episódios dos Evangelhos, aqui personagens e episódios contemporâneos pós-figuram personagens e episódios da Bíblia e dos primeiros séculos. Os jesuítas, por outro lado, que foram centrais no desenvolvimento da noção de inculturação (o termo ganhando aceitação plena dentro da ordem a partir da 32ª. Congregação Geral da Sociedade de Jesus em 1974), não poderiam deixar de associá-la à famosa controvérsia sobre os ritos chineses (1645-1742) onde a sua posição *proto-inculturação*, por assim dizer, havia sido derrotada com a proibição da participação dos cristãos nos rituais confucionistas. Como também não podiam deixar de aproximar o esvaziamento do Logos ao aniquilamento do indivíduo preconizado pelos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loiola como um modo de alcançar a Deus (bem distante da noção vulgar da relação exclusiva e etnocêntrica entre missões e conquistas coloniais), já associados a experiências missionárias e à própria espiritualidade (Agnolin, 2004).

Evidentemente, tudo isso tem dado margem a múltiplas interpretações, provocando uma tensão permanente entre as aplicações “locais” dessa doutrina (nos países da América Latina com numerosa população indígena, por exemplo, o tema das igrejas autóctones é transmutado no da “igreja índia”) e os esforços do Vaticano por manter uma linguagem comum e a

universalidade da Igreja. Essa tensão revela-se no paradoxo ora mencionado acima da afirmação das línguas vernáculas ser feita em latim (*vox ecclesí*) – um paradoxo, aliás, que por si só revela a complexidade desse processo, onde a voz da universalidade não pode ser considerada, *a priori*, menos afinada com as vicissitudes da globalização do que com aquelas do multiculturalismo. Tudo isso efetivamente relativiza a polarização entre o local e o global: não só o cristianismo inculturado valoriza o local e o global simultaneamente, como também demonstra respeito às outras religiões, lembrando os “devotos de Ísis” de Nock na idéia de que o cristianismo (simplesmente) formula melhor aquilo que já está presente por toda a parte. Embora essa idéia ainda distinga as sementes do Verbo de seu pleno florescimento, sem dúvida contraria a concepção (particularmente associada a certas correntes das igrejas reformadas e ao agostinianismo) do caráter absoluto da Queda bíblica. Apesar disso, não se supõe esse pleno florescimento sem algum apoio missionário, já subentendido na noção de *preparatio evangelica*. Esse apoio missionário é agora transmutado na forma do “diálogo interreligioso” – um fato a se ter em conta para distinguir o culturalismo da Igreja do culturalismo da antropologia em voga, embora em muitos casos, como no do Brasil, a inculturação tenha proporcionado larga margem para colaboração (por vezes baseada num mal-entendido produtivo e em personagens híbridos) entre antropólogos e religiosos.

Mas é importante registrar que os missionários associados à inculturação são constantemente hesitantes e cheios de dúvidas, a ponto de não raro suspenderem qualquer esforço de conversão e, em certos casos, até abandonarem o exercício do sacerdócio. Em ambos os casos, o destino sociocultural das populações parece ter prioridade sobre a questão da salvação individual, há séculos a aparentemente incontestável pedra angular do esforço missionário. Retrospectivamente, pode-se sustentar que o ecumenismo foi, de certa forma,

MISSIONAMENTO NO MUNDO PÓS-COLONIAL: UMA VISÃO A PARTIR DO BRASIL E ALHURES

uma invenção pagã, enquanto sua redescoberta (após um período de sepultamento ou pelo menos de severa restrição causado, em parte, por eventos críticos como a derrota do arianismo e o cisma entre o cristianismo oriental e ocidental) pode ser encarada como o anúncio de uma era pós-cristã. A partir, sobretudo, de 1970, o aparato missionário estabelecido, considerado autoritário, foi praticamente desmantelado. E aqui as novas concepções mostraram-se cruciais. Talvez o caso mais infame dessas práticas autoritárias tenha sido a separação de crianças aborígenes de suas famílias na Austrália, mas isso está longe de ter sido o único exemplo (no Brasil, estabeleceram-se internatos para crianças indígenas, que foram igualmente fechados na década de 1970). Essas práticas, contudo, não foram substituídas por nenhuma alternativa consensual, embora muitos missionários se distinguissem na defesa das condições de vida e da cultura das populações a que estavam ligados. Além disso, permaneceram importantes resquícios (embora às vezes obscuros) das concepções anteriores, sobretudo na hierarquia eclesiástica.

IV

Por mais sintomática dos processos contemporâneos da globalização pós-colonial que possa ser a inculturação, o fervor missionário por excelência hoje reside alhures – tanto que até fomenta acusações de desinteresse em culturas específicas. Boa parte do crescimento atual do cristianismo no antigo Terceiro Mundo parece não guardar relação com as correntes teológicas formuladoras da noção de inculturação. Ao invés disso, parece ser impulsionado mais pela determinação de missionários que – em vívido contraste com a hesitação mostrada por aqueles que propuseram a inculturação – não só se aventuram por áreas remotas como também vão, sempre que possível, pregar de porta em porta nas cidades que crescem vertiginosamente no Sul; cada vez menos alienígenas e cada

vez mais parte da paisagem urbana, tendo como alvo justamente os migrantes deslocados. Philip Jenkins, em seu recente livro *The next Christendom* (Jenkins, 2002), sintetizou uma série de informações disponíveis (mesmo que às vezes questionáveis) para formular uma tomada de posição fascinante e provocativa, que nos é útil aqui como referência. Jenkins afirma que o cristianismo experimenta um período de crescimento exponencial, chegando a declarar que esse crescimento tem relação *inversa* com o fim do colonialismo, inaugurando uma nova relação que desafia qualquer identificação essencialista entre colonialismo e missionamento. Reafirma também a predominância do pentecostalismo nesse crescimento missionário, incluindo o impacto do que já foi denominado pentecostalização do conjunto do campo religioso, um fenômeno que igualmente se aplica às chamadas igrejas históricas (Velho, 1999-2000). Faz, ainda, a importante sugestão de que a igreja sempre foi “inculturada”, contanto que se minimize a formulação teológica como motor primeiro em favor de um processo natural de inculturação que se dá, sobretudo, de modo inconsciente. Esse é um processo que a Igreja sempre soube aceitar, apesar da resistência de minorias, hoje representadas pelos brancos não-hispânicos, descendentes, por sua vez, dos beneficiários da difundida e agora naturalizada (e talvez superada) inculturação que se deu com a migração original do cristianismo para a Europa. A Igreja também soube aceitar e mesmo aproveitar culturas locais, até com formulações teológicas que se dão *post facto* em relação a novos padrões de culto e de prática em geral. Com a secularização da Europa, a tendência seria que uma versão entusiástica do cristianismo se destacasse, uma mais diretamente associada ao sobrenatural através de profecias, visões e curas: o *cristianismo meridional* da Ásia, África e, sobretudo, América Latina. Com efeito, esse domínio torna-se global através das migrações, de uma influência difusa e, em certos casos, mesmo por via de um missi-

onamento que tem como alvo o Primeiro Mundo, em direção contrária à do missionamento que predominou pelo menos desde o século XVI. Mas embora entusiástica, essa versão do cristianismo também é tida como conservadora. Assumindo um ponto de vista altamente provocativo, Jenkins afirma, por exemplo, que muito mais que o produto de uma gerontocracia fadada a desaparecer, como supõem os liberais ocidentais, o conservadorismo do atual papado seria reflexo do peso crescente do Sul no interior da Igreja Católica e do conservadorismo do cristianismo meridional. Assim, contrariamente às premissas da formulação teológica da inculturação, esta nem sempre parece andar junto a uma aceitação do pluralismo religioso.

Como mencionado, algumas das informações sintetizadas por Jenkins parecem questionáveis. Evidentemente, seria impossível discutir todo esse impressionante conjunto de informações, mas podemos brevemente analisar o caso brasileiro para, pelo menos, testar a possibilidade de generalizar suas idéias – empregando uma espécie de *suspeita metodológica* – sobretudo porque o próprio Jenkins atribui importância central à América Latina no desenvolvimento do *cristianismo meridional*. Neste caso, é certamente um exagero, por exemplo, afirmar que a conhecida e internacionalmente atuante Igreja Universal do Reino de Deus tenha seu próprio partido político (pelo menos na atualidade). Como também não se justifica declarar que, assim como a África, o Brasil foi devastado pela crise da AIDS, a ponto de isso se refletir na taxa de crescimento populacional. Essa declaração, aliás, oculta outros fatos mais importantes, isto é, as mudanças que tendem a aproximar o Brasil do padrão demográfico euro-americano como consequência do rápido aumento da população urbana (de 44,6% em 1960 para 81,2% em 2000) e da influência de novos modelos sociais. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, a taxa de crescimento populacional caiu de 3% ao ano em 1950-60

para 1,44% em 2004, e pode chegar a 0,24% em 2050. Calcula-se que o Brasil alcançará crescimento zero por volta de 2062. A média de filhos por mulher, que era de 4,06% até 1980, caiu para 2,31 em 2004 e pode passar para 1,85 em 2050. Não há nenhuma evidência de que isso tenha relação com a AIDS. Efetivamente, o Brasil é largamente reconhecido pelo sucesso de seu programa de controle da epidemia. Quaisquer alterações na taxa de crescimento populacional devem-se mais a um aumento da violência.

Essas observações são feitas apenas para demonstrar que é razoável pôr-se um grão de sal em algumas das generalizações de Jenkins, por mais instigantes que possam ser. Continuando a utilizar o Brasil como caso de teste, podemos passar à questão do conservadorismo. Inicialmente, não há dúvida de que o argumento de Jenkins faz muito sentido em âmbito mundial. Além dos exemplos listados pelo autor, poderíamos mencionar a crise recente que abalou a Federação Luterana Mundial devido à rejeição de igrejas africanas e asiáticas ao reconhecimento de uniões homossexuais por parte das igrejas luteranas européias. Em termos de conservadorismo católico, também poderíamos citar o recente esfriamento das relações com a Igreja Kimbanguista na África. Mas no Brasil, duas questões correlatas se impõem: até que ponto se pode dizer que os cristãos brasileiros são conservadores; e o que significa, de fato, ser conservador?

Desde logo, pode-se dizer que, no plano do estilo individual e da apresentação de si, a variedade é imensa no interior do país. Mesmo no mundo pentecostal, os membros da Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo, estão longe de serem conservadores (ao contrário dos da Assembléia de Deus e outras igrejas). Mas isso de imediato levanta outra questão – isto é, o que significa ser conservador em primeiro lugar. Uma igreja que se apresenta no carnaval tocando instrumentos de percussão, sambando e cantando no louvor a Deus e

no repúdio às drogas é conservadora ou avançada? No mínimo, ter-se-á que admitir que a Igreja Universal é *inovadora*, tanto para o mundo eclesiástico, quanto do ponto de vista do próprio carnaval.

Mas o que dizer dos católicos, alvos da tese original de Jenkins de que o conservadorismo do papado já é uma resposta às demandas do Sul? Afinal, o Brasil costuma ser considerado o maior país católico do mundo, onde se desenvolveu uma cultura católica em boa parte à revelia dos padres. Poderíamos, para *efeito de argumentação*, aceitar que os católicos brasileiros sejam conservadores. Mas logo se apresenta um paradoxo: é que o conservadorismo dos católicos brasileiros, na medida em que é real, inclui a idéia de tolerância e, portanto, carrega uma contradição interna que impede que esse suposto conservadorismo torne-se absoluto ao promover um diálogo interreligioso *avant la lettre*. Em outras palavras – e ao contrário do que normalmente se presume – conservadorismo, neste caso, *não* é sinônimo de intolerância. É *tradicional* para os católicos brasileiros serem tolerantes. Isso pode ser observado no sincretismo, na vida sexual dos padres, na crença na ação dos espíritos, no casamento de divorciados e mesmo em questões que têm sido recentemente objeto de admoestações do Vaticano, como o uso de contraceptivos e, até – embora aí certamente de modo complexo – as práticas homossexuais. Poder-se-ia retrucar que esses são assuntos que não dizem respeito às crenças mais profundas das pessoas ou às suas declarações de fé. Mas o próprio Jenkins afirma, acertadamente, que o modo como cultuamos mostra em que acreditamos (*lex orandi, lex credendi*), o mesmo podendo ser dito das práticas em geral. De qualquer maneira, fica patente que o que se entende por conservadorismo precisaria ser “desconstruído” – sobretudo se adotarmos um ponto de vista que valorize as práticas.

Retornando ao tema deste artigo, há um ponto central em que podemos concordar plenamente com Jenkins. Ao se aceitar, para efeito de argumentação, o conteúdo sociológico da noção de inculturação, trata-se certamente de um processo muito mais geral do que as formulações dos teólogos – mesmo que se possa preferir reconhecê-lo por via da distinção entre discursos e práticas e não da questão do inconsciente (como faz Jenkins); bem como que se admita que essa expansão da inculturação, por outro lado, chame a atenção para o fato de ela não necessariamente ser sinônimo de aceitação do pluralismo religioso. P. Roberto Mosher ressaltou como a inculturação dos pentecostais na América Latina deu muita ênfase a uma espiritualidade intensamente vivencial, assim como ao papel das mulheres, à importância da aparência natural própria e assim por diante. Uma inculturação, no entanto, que *não* representa subordinação à cultura dominante (geralmente considerada, no final das contas, machista), mas que, ao contrário, age como um “princípio inspirador” capaz de envolver-se com questões culturais e recriar a cultura tendo por base as sementes do Verbo (Mosher 1998), já aludidas a propósito de Justino no início da era cristã. Uma espécie de *contra-inculturação*. Mas, por isso mesmo, poderíamos dizer que a própria cultura operativa nesse processo também é diferente. Os teólogos – em parte sob a influência da antropologia – tendem a ter uma noção de cultura altamente territorializada. E, no entanto, seguidamente o que vemos entre os cristãos é uma aceitação muito natural de afirmações religiosas que aparentemente pouco têm a ver com a cultura “local”. Como quando um pastor brasileiro da Igreja Universal do Reino de Deus afirma num culto em Lisboa que as entidades afro-brasileiras – agora diabolizadas – estão presentes e atuando também em Portugal. Aparentemente, não estamos apenas diante da reencenação de uma prática que ocorreu nos primeiros séculos da era cristã em relação ao paganismo antigo, mas também de uma “incul-

turação” muito mais globalizada do que costuma ser cristalizada no vocabulário política e teologicamente correto. Um exemplo bem evidente de como a coruja de Minerva muito tem a aprender com aqueles que seriam “objetos” de suas pesquisas, pessoas que tipicamente são agentes de uma espécie de antropologia aplicada *selvagem* que desafia o nosso saber estabelecido. E que são igualmente exemplo – utilizando um vocabulário teológico – de que as sementes do Verbo (o *Logos spermatikos*, afinal) podem estar por toda a parte, e não apenas nas culturas particulares. Com efeito, ao acentuarem descontinuidades, essas culturas particulares podem ter sido (de novo, o suposto *anacronismo produtivo*) muito mais construções eruditas do que categorias sociais de circulação irrestrita. É preciso reconhecer que, ao constituirmos os *Outros* como tais, não podemos supor que a recíproca seja verdadeira e que nós sejamos necessariamente os outros dos nossos outros, armadilha que continuamente trai o etnocentrismo dos campeões do multiculturalismo. A própria divisão do mundo em culturas particulares está longe de ser universal. Se tivéssemos levado a sério a ação e os êxitos missionários, desrespeitadores dessas divisões, já saberíamos disso há mais tempo.

Outro fator que complexifica esses processos culturais é o que poderíamos considerar como a síndrome do “mais realista do que o rei” (Velho, 2005). No livro *More blessed to give: a pentecostal mission to Bolívia in anthropological perspective* (Johansson, 1992), é dito, a propósito de uma visita a uma igreja entre índios Chimba na Bolívia:

“O pastor, Rosemir Donizetti, é um missionário brasileiro. Isso explica a aparência austera e ‘sueca’ do serviço (como era nos anos de 1950).” (Johansson, 1992: 111).

E também é explicado:

“O encontro entre as missões pentecostais brasileira e sueca na Bolívia ilustra a mudança que está ocorrendo na empre-

sa missionária. Nas controvérsias doutrinárias entre missionários suecos e brasileiros, os últimos guardam um trunfo. Eles podem afirmar: 'Somente nós seguimos o caminho que uma vez vocês nos ensinaram. Vocês são os que estão mudando'." (Johansson, 1992: 102)

Ou seja, nesse complexo processo cultural globalizado, o conservadorismo não é espelho de uma cultura local, mas espelho (por vezes retrovisor) da relação com os próprios missionários. Com efeito, esse processo é evidentemente muito mais generalizado (Velho, 1995 e Velho, 2005), tal como no caso do *localismo* examinado por Ranger na África do Sul. É de se perguntar até que ponto a divisão regional entre Sul e Norte proposta por Jenkins, embora mais ampla que a divisão em culturas particulares, ainda não sofre do mesmo tipo de restrição.

V

Seja como for, no final das contas podemos dizer que o trabalho de Jenkins reafirma a importância das mudanças pelas quais está passando o contexto em que se dá (ou não se dá) o missionamento, bem como os desafios postos à análise. Mas talvez este seja o momento oportuno para uma reinterpretação dos próprios termos em que é colocada a questão. Como vimos, Jenkins considera o cristianismo meridional como conservador. Conservadorismo que contrasta com a modernidade européia. Em posição distinta, Latour declara que "jamais fomos modernos". Isso sugere que talvez tenhamos que verificar até que ponto o secularismo europeu é para valer. Vários autores têm insistido na persistência do cristianismo na Europa em novas formas (Davie, 2000). Em outras palavras: uma coisa são os discursos, oficiais; outra, as práticas oficiosas (Latour, 1991). Também precisamos nos questionar se ainda é possível tratar o Islã na Europa como fator exógeno ou se é necessário reconhecer nele um elemento (religioso) constitutivo do con-

texto; um desenvolvimento interno que vai na direção oposta à secularização tomada no seu sentido usual, capaz de afetar até aqueles que não se encontram entre seus adeptos. Mas o que nos interessa aqui é aquilo que Jenkins denomina de cristianismo meridional.

Já falamos do “mais realista do que o rei”. Em contraste com a disparidade entre o oficial e o oficioso na modernidade europeia, seria de se perguntar se, paradoxalmente, não é nos países que são tradicionalmente objetos do esforço missionário onde mais se leva a sério o(s) discurso(s) da modernidade, reduzindo-se a distância entre o oficial e o oficioso. E nesse caso, o que aparece como conservadorismo pode seguidamente não ser mais do que uma modernidade reificada, uma modernidade do *culto de carga*, por assim dizer. Para podermos enxergar o mundo sob essa ótica será preciso – invertendo o senso comum – nos acostumar à idéia de que a tendência às purificações, às classificações binárias e ao próprio impulso classificatório é moderna e não conservadora (no sentido de não-moderno). E o judaico-cristianismo ocidental seria a tradição que por excelência permitiu o florescimento dessa modernidade. O judaico-cristianismo portador daquilo que Nietzsche (que, aliás, não fazia a distinção entre a versão ocidental e a oriental do cristianismo) considerava o seu *artificialismo* (Nietzsche, 1980), que levaria, por exemplo, a que a conversão seja tão exigente e absoluta. Do ponto de vista crítico da ortodoxia cristã oriental, esse judaico-cristianismo ocidental acentuava a dicotomia desde Agostinho – segundo alguns autores, por herança do maniqueísmo do próprio Agostinho (Cracknell, 1994) – para, a seguir, buscar superar sua própria construção (Anastasios, 1988). Nesse sentido, hoje o Sul seria o lugar da modernidade – mais moderno, talvez, do que Latour julgaria possível em qualquer parte (Velho, 2005). Lugar de uma modernidade por vezes triunfante, que torna difícil, por exemplo, o florescimento de uma consciência ecológica ou de qualquer

relação de intimidade entre natureza e cultura, humanos e não-humanos, constitutiva de um paradigma alternativo; esse, sim, num certo sentido, conservador. O esforço missionário dos pentecostais bem parece ser parte dessa modernidade triunfante.

Ao mesmo tempo, junto desse cristianismo moderno *à outrance*, o Sul também é lugar de um cristianismo não artificial – contrariamente à versão de Nietzsche. Um cristianismo *paganizado*, não exclusivista e não previsto de que não faltam exemplos na literatura antropológica (Hefner, 1993), onde *adesão* (como entre os antigos pagãos) parece mais apropriadamente descritiva do que *conversão*. De certa forma, a teologia inculturadora não faz mais do que procurar correr atrás desse cristianismo com esforços hermenêuticos complexos na releitura do texto bíblico, inclusive no que diz respeito à relação com a natureza e os não-humanos. Isso apesar de mais comumente esse cristianismo *paganizado* ser tratado pelos antropólogos como transformações do próprio pensamento e da cosmologia indígenas, uma abordagem que tipicamente encontra respaldo no ponto de vista nativo. Um exemplo revelador é a glifomania chinesa cristã, que envolve a demonstração de como caracteres chineses contêm um simbolismo cristão como manifestações da verdadeira semente do Verbo (Jordan 1993). Ou o caso Tagalog nas Filipinas, que leva Vicente Rafael a dizer que “... conversão ... foi predicada em convenções de significação, troca e autoridade distintas daquelas dos missionários” (Rafael, 1988: 84). De qualquer forma, encontramos um cristianismo *paganizado* que uma perspectiva *stricto sensu* moderna, que privilegia as descontinuidades, denomina de *sincretismo*, *birreligiosidade*, *arquivo duplo*, etc. Seja como for, um cristianismo *paganizado* que paradoxalmente forma um par com o cristianismo *stricto sensu moderno*, um se alimentando do outro (embora a própria dicotomia seja mais produto da perspectiva moderna, freqüentemente também re-

presentada pelos missionários). Alimentam-se um do outro tal como cristianismo e paganismo nos primeiros séculos. Isso tem um correspondente atual ainda mais próximo, um exemplo interessante dessa influência sendo a tendência pós-colonial a se reinterpretar as religiões africanas (e as afro-brasileiras) como monoteístas, um processo análogo às interpretações do paganismo nos primeiros séculos, especialmente na renovação pagã de Juliano (331-363).

Realmente, a analogia feita aqui com os primeiros séculos da era cristã também foi explicitamente feita no início da colonização, embora os analistas atuais em geral a considerem um produto da falta de instrumentos conceituais adequados para lidar com uma situação nova. Essa apreciação, porém, poderia ser igualmente considerada como produto de uma perspectiva estritamente moderna, essa sim incapaz – ao contrário dessa cultura religiosa – de pensar um tempo que não seja linear e que produza *dobras e conexões abduativas* (Velho, 2005). Dobras essas que aproximam momentos históricos aparentemente distantes e que permitem que um anacronismo se torne produtivo. Aqui uma afirmação crucial deve ser feita: *esse é um anacronismo apenas da perspectiva do tempo linear* e é por esse motivo e não por outro que sempre que nos referimos ao *anacronismo produtivo* adjetivamo-lo de aparente ou suposto. Da perspectiva do tempo não-linear, não há de fato anacronismo envolvido e tais analogias não necessariamente revelam qualquer descuido conceitual particular.

VI

É importante assinalar que, mesmo no Ocidente, ao fascínio pela *pureza* contrapõe-se o fascínio pelas *conexões*. Isso também se aplica ao caso especial da Gnose (Velho, 1999) que atravessa as eras – embora devamos notar que sua versão esotérica tenha sido privilegiada, um sintoma de que sempre foi uma contracorrente no Ocidente (pelo menos até os anos 1960

do século passado). Efetivamente, trata-se do mesmo fascínio que ainda hoje estimula o imaginário e faz com que sejamos sensibilizados pelos diversos tipos de orientalismos, pelo menos no plano ficcional – significa, por exemplo, que sejamos informados logo na primeira página do primeiro capítulo de *Código Da Vinci* que o interesse do personagem principal Robert Langdon, professor de Simbologia Religiosa em Harvard (sic) é o “simbolismo pagão oculto nas pedras da Catedral de Chartres” (Brown, 2004: 7). O grande confronto com o purismo prossegue por todo o livro, não por acaso um *bestseller* (e talvez não apenas por causa da narrativa substantiva). Aqui a *epistemologia* – no sentido de modo de pensar – parece ser a atração primária. Igualmente, a noção de “oculto” associa essa pesquisa a um conjunto mais amplo de obras literárias que tem como modelo a abdução e as histórias de detetive (Eco e Sebeok, 1988). Estaríamos, talvez, diante de um fascínio pelas conexões as mais heterogêneas possíveis; um que permita que hoje, por exemplo, em plano aparentemente diverso e já livre dos limites do esoterismo, um número crescente de especialistas acredite (em contraposição aos puristas) que “Não houve Revolução Científica” (Shapin, 1998: 1) – revolução que supostamente marca uma ruptura fundamental que nega as “conexões íntimas entre ciência e religião” (Shapin, 1998: 195). Embora devamos ter em mente que conexões não significam identificações e que a purificação pode ser retomada tacitamente quando o risco de redução em favor do mais forte estiver presente. De qualquer forma, a questão da intimidade e das conexões se reproduz mais proximamente à antropologia (e de novo no campo religioso) na questão da relação entre natureza e cultura, humanos e não-humanos, etc...

Poder-se-ia considerar as religiosidades do cristianismo *não artificial* (contrariamente ao ponto de vista nitzscheano) como não-modernas. Mas se poderia igualmente pensá-las como *modernidade alternativa*: uma imaginação da modernidade

mais próxima das suas práticas e que aposte nas conexões, nas misturas e nas continuidades que abrem espaço para as analogias e para os supostos *anacronismos produtivos*. E que aposte, portanto, na *produção* de compatibilidades mais do que nas rupturas (Velho, 2005), adesões ao invés de conversões. A convivência dessas religiosidades com o desenvolvimento econômico, a globalização e a complexidade parece apontar nessa direção, como também na importância da modernidade como *projeto*, tal como insiste Talal Asad (Asad, 2003a e 2003b). Com efeito, o mesmo Asad parece descrever o que denominamos modernidade alternativa ao analisar o resultado das reformas implementadas no Egito no final do século XIX e começo do XX como "... expressões de diferentes experiências enraizadas em parte em tradições outras que não aquelas a que as reformas inspiradas na Europa pertencem e, em parte, em contraditórias representações da modernidade européia" (Asad, 2003b: 217).

Jenkins chama a atenção para os riscos de o século XXI ver a generalização dos conflitos entre cristãos e muçulmanos. Mas os conflitos entre o cristianismo *artificial* (*stricto sensu* moderno) e o *não artificial* também não devem ser subestimados, tal como no século IV os conflitos entre grupos cristãos adversários (sobretudo arianos e não arianos) rivalizavam com os conflitos entre cristãos e pagãos. Efetivamente, esses embates continuam a ser relevantes na atualidade, até mesmo por suas implicações para o relacionamento com o Islã. Não só porque este convive com questões análogas, mas, sobretudo, devido às posturas diferenciais diante dele. Sempre levando em conta que em todos os casos – quer o das compatibilizações (via fusões, convergência ou coexistência), quer o das incompatibilizações – trata-se de *produções*, cujo sentido não está dado de antemão, mas depende sempre da rede de interações. Para se ter uma idéia limite, até a noção do Deus cristão como um ser separado do mundo não está, hoje, imune a releituras que

se fazem por via de um aparente *anacronismo produtivo* que responsabiliza a modernidade pela naturalização dessa imagem. Isso lança dúvidas sobre qualquer essencialismo ou conseqüentes afirmações de incomensurabilidades. O fundamentalismo parece por vezes estar mais nos olhos (e na mente) daquele que o contempla do que naqueles cujas práticas deveríamos observar para além dos discursos.

VII

Um certo mistério ainda ronda o sucesso pentecostal, sobretudo em virtude de os movimentos pentecostais aparentemente não serem muito sensíveis às variações culturais. Vários antropólogos, por exemplo, comentam (especialmente em conversas informais) o seu espanto diante da conversão de *seus* nativos. Já mencionamos a interpretação *contra cultural* de Mosher (1998). Mas diversos autores têm levantado hipóteses que certamente merecem uma verificação mais extensiva. Alvarsson (2003a e 2003b) sintetiza algumas delas e aqui faremos um uso seletivo de suas colocações. O primeiro ponto diz respeito ao fato de o pentecostalismo, desde o seu início (representado por uma certa igreja localizada em Asuza Street, Los Angeles, em 1906), ter sido um movimento socialmente heterogêneo e com uma forte presença negra, até a liderança. Isso se reflete na sua forte carga anti-hierárquica e libertária e na maior ênfase na *experiência* do que na profissão de fé. Ênfase que, por sua vez, permite acentuar a centralidade do *gozo*, a vivacidade da *força* e também a *cura*, em detrimento de questões como a do pecado, arrependimento e redenção, que nem sempre encontram um correspondente em outras culturas. Assim, a conversão a esses movimentos carregaria desde o início um certo *double-bind*: embora de fato represente a adesão à religião do conquistador, essa adesão é feita por meio de um movimento popular e periférico, a conversão em certos casos podendo ser vivida até como a liberdade para reavivar as-

pectos ameaçados da vida tradicional. Liberdade acentuada pela ênfase na interpretação pessoal que permite apropriações (individuais e coletivas) eventualmente bem distantes das dos missionários, apesar de participarem juntos das práticas religiosas, o que facilita a comunicação através de barreiras étnicas e lingüísticas. Participação essa que tem um efeito de nivelção, que neutraliza os efeitos de hierarquia em geral presentes nas relações dos nativos com os colonizadores, a experiência espiritual sendo considerada incontrolável tanto por parte daqueles que dela participam, quanto da parte da autoridade dos missionários. A ambigüidade e polissemia da linguagem simbólica (em contraste com a dos dogmas), por sua vez, vai na mesma direção, abrindo-se para interpretações idiossincráticas ou culturalmente específicas.

Nada disso parece distante das observações feitas por Brigit Meyer em Gana, mas que ela pretende terem um caráter mais geral. Segundo Meyer, o pentecostalismo, ao promover um discurso e práticas rituais que incluem demônios, oferece uma ponte com a tradição que torna possível tematizar problemas da modernidade e da globalização (Meyer, 1995: 64-65). Por outro lado, membros de sociedades que praticam o xamanismo ou a possessão por espíritos freqüentemente encontram na experiência pentecostal afinidades que permitem construir cadeias de significado numa verdadeira *democratização do xamanismo*, antes reservado a determinadas personagens, mediante o desenvolvimento de uma possibilidade que por vezes já estava presente. Efetivamente, no Brasil há muitos casos que parecem corroborar essa linha de raciocínio, como aquele do xamã que, segundo relato da antropóloga Lux Vidal (comunicação pessoal), converteu-se ao pentecostalismo – sem jamais ter visto um pentecostal de carne e osso – pelas ondas do rádio, associadas ao transe; com o detalhe de que, antes de abandonar sua posição de xamã, preparou um sucessor. Ou o caso dos índios Palikur em que “... os modos pelos quais Deus

é experimentado, principalmente através do sonho e do transe, aludem diretamente ao universo do xamã” (Capiberibe, 2004:?). Embora isso não exclua a possibilidade de o pentecostalismo também se implantar em grupos que não praticam o xamanismo, o que parece coerente com a idéia defendida por diversos autores de que ele (também) tende a florescer extraordinariamente “... quando povos são capturados nas engrenagens do sistema mundial” (Carneiro da Cunha, 1998: 8). Assim, o pentecostalismo tanto poderia suceder-se ao xamanismo, quanto servir como resposta alternativa a questões semelhantes.

Rafael, por sua vez, já chamara a atenção – utilizando o caso dos Tagalog nas Filipinas – para uma possível fonte de sucesso na conversão – uma que talvez pudesse se aplicar também a algumas das conversões pentecostais contemporâneas: isto é, a de a conversão poder constituir um modo de apaziguar o medo que os espíritos, invisíveis, produziam, substituindo esse medo pela esperança do encontro com o Deus cristão – esse, sim, no reino dos céus, então visível (Rafael, 1988: 191-2). Seja como for, o mais importante para os nossos propósitos nessa linha de raciocínio é desfazer o véu ideológico e discursivo que supõe uma ruptura absoluta necessária entre o cristianismo – até mesmo em sua forma pentecostal, entusiástica – e as “religiões pagãs”. Mesmo que em casos extremos essa articulação se dê por intermédio da *diabolização* do panteão *pagão*, o que não deixa de ser uma forma paradoxal de reconhecimento (Meyer, 1994). E tudo isso não deixa de ser tão surpreendente quanto o próprio sucesso pentecostal. Sucesso, aliás, que precisa ser relativizado: todas essas características só são capazes de desencadear um processo de conversão (com ou sem aspas) diante de circunstâncias concretas como as da atual onda de etnificação. Etnificação que, com sua valorização das tradições nativas (reconstruídas, evidentemente, de acordo com um padrão estabelecido pelo processo de globalização), contribui poderosamente para a valorização, também,

MISSIONAMENTO NO MUNDO PÓS-COLONIAL: UMA VISÃO A PARTIR DO BRASIL E ALHURES

dos cristianismos substantiva ou epistemologicamente *paganizados*. É o caso, por exemplo, da importância da cura espiritual para a política de identidade no “Quarto Mundo” dos Navajo, como mostrado por Thomas J. Csordas: ao lado da tradicional cura Navajo e da cura da Igreja Americana Nativa, destacam-se a cura dos pastores pentecostais independentes e dos grupos de prece carismáticos católicos com a sua “integração comunal de práticas Navajo e católicas romanas”; destacam-se também “numerosas congregações independentes e rede de congregações que parecem ser protodenominações, todas lideradas por pastores indígenas Navajo” e que “constituem uma forma emergente e distintamente Navajo de cristianismo” (Csordas, 2002: 151).

VIII

Em muitos grupos pentecostais a noção de *libertação* é fundamental, a ponto de tornar-se muito mais operativa que a de *salvação*, apesar da importância teológica, histórica e institucional desta última. Isso parece ser sintomático das forças que determinam a religiosidade contemporânea. Aparentemente, o sucesso maior reside entre aqueles grupos religiosos que se preocupam em “libertar” as pessoas de seus problemas concretos, físicos e emocionais, por vezes materializados na figura de demônios e entidades análogas. O que freqüentemente está associado a projetos pessoais de transformação das condições de vida que não parecem poder ser enquadrados no rótulo de *conservadorismo*, mas que podem até ter efeito transformador sobre o seu entorno, como mostrou Clara Mafra para o caso da atuação da Igreja Universal do Reino de Deus em Portugal (Mafra, 2002). No caso do Brasil, costuma-se dizer que, entre as camadas populares, pertencer a um grupo pentecostal constitui a única proteção contra a rede de narcotraficantes, sobretudo para construir uma alternativa de vida para os filhos. Os grupos pentecostais, deste modo, criam laços com

as camadas populares, que não permitem que esses grupos sejam consistentemente conservadores. E esse *know-how* está sendo exportado; com efeito, hoje é possível encontrar missionários brasileiros em muitos lugares do mundo, especialmente entre os pobres e os migrantes, necessitados de redes de proteção.

O Brasil é, aliás, um caso interessante de um país que, não tendo sido uma potência colonial (e que, portanto, escapa dos estigmas derivados dessa condição), tende a ser uma potência *pós-colonial*, por assim dizer (Velho 2000), de porte médio, particularmente na América Latina e Caribe, no vácuo deixado pelos antigos colonizadores, os portugueses. E assim como isso se dá no terreno estatal, dá-se também no terreno missionário; em geral, até, em ordem inversa: na África, em Timor e entre os próprios portugueses, onde quer que se encontrem (não apenas em Portugal, mas na Europa, África e Estados Unidos). Da mesma forma, o Brasil vai também ocupando outros espaços, como os deixados na América Latina pelos Estados Unidos, que desde o final da Guerra Fria e a neutralização de Cuba têm demonstrado (inclusive os acadêmicos) não poder dar prioridade ao continente. Essa ocupação tem tido seus prolongamentos nos próprios Estados Unidos, onde os brasileiros têm descoberto tardiamente sua identidade de latinos e “hispânicos”. É de se notar, aliás, que os missionários não se limitam aos cristãos, mas também incluem adeptos de religiões afro-brasileiras e mesmo outros que desenvolveram diversos tipos de culto tendo por base o consumo de uma bebida alucinógena de origem indígena, o *ayahuaska*. Esses últimos, embora não sejam numericamente muito significativos, são muito sintomáticos da globalização, espalhando-se (no caso, mais entre jovens de classe média do que entre os pobres) desde a Holanda (Groisman, 2000) até o Japão, negando na prática a oposição entre religiões universais e religiões tradicionais e transformando o português numa língua esotérica cujo significado

seguidamente é ignorado pelos praticantes dos cultos. A luta marcial afro-brasileira conhecida como *capoeira* também se espalha, conservando ou não em graus variados os seus conteúdos místicos. E o Brasil também participa da verdadeira *democratização das aparições*, sobretudo da Virgem Maria (e tendo Medjugorje como referência) que hoje também se alastra pelo mundo, saudado entusiasticamente pelo movimento carismático católico, mas que serve ao mesmo tempo de modelo para manifestações de religiosidade popular à margem da Igreja.

Todos esses tipos de difusão invariavelmente desafiam o aparelho estatal dos países receptores no que diz respeito à legislação. Desafiam até a própria definição do que seja religião, como é o caso da controvérsia sobre as *seitas* na França, um rótulo que inclui a Igreja Universal do Reino de Deus (Giumbelli, 2002). Um dos exemplos mais provocativos da globalização produzida a partir do Brasil é o do “missionário” *new-age* Paulo Coelho, cuja obra é lida e discutida em mais de cem países, mesmo no Leste Europeu e nos países islâmicos; um peculiar e revelador fenômeno “ecumênico” que começa a ser estudado com especial ênfase para a Argentina (Semán, 2003). Em muitos desses casos, de modo análogo ao que já havia sido sugerido por Roland Robertson (1992) e por Peter Beyer (1994) para a própria *invenção* das religiões, o missionamento cristão serve como referência na constituição desses novos tipos de missionários, seja como paradigma, seja como contraste (Velho, no prelo).

Ao se pensar em termos mais gerais, certamente tudo isso desafia as teorias segundo as quais os fluxos da globalização são unilateralmente dirigidos a partir das potências centrais. Como também desafia as noções culturalistas de que a cada grupo social corresponde uma cultura e uma religião, bem como as concepções essencializantes do que seja o núcleo definidor

de cada religião. Também questiona generalizações tais como a do suposto conservadorismo do cristianismo do Terceiro Mundo. É de se imaginar, portanto, que o estudo desses fenômenos pode vir a se tornar estratégico no avanço do nosso conhecimento sobre o mundo contemporâneo, uma vez neutralizadas as tendências ao fundamentalismo secularista, que têm seu lócus de desenvolvimento privilegiado nos centros acadêmicos. A negação e o narcisismo presentes nessas tendências dificultam o vôo da coruja de Minerva. Recentemente, o sociólogo marroquino Reda Benkirane sugeriu que a análise da controvérsia sobre o uso do véu islâmico na França pode ser extremamente reveladora do que seja o *universalismo* francês – assim como, por contraste, do *diferencialismo* anglo-saxão. Ambos são associados como modelos às suas respectivas tradições, ao passo que “horizontes transnacionais alargam sua esfera de influência para além das zonas antropológicas que uma vez viram sua emergência” (Benkirane, 2004: 50). Segundo Benkirane, essa análise, juntamente com o reconhecimento de outras tradições, poderia até mesmo facilitar o surgimento de híbridos, como um “Islã francês”, novamente desafiando nossas mais essencializantes concepções. Talvez essa sugestão seja um passo adiante (ou para o lado) em relação ao que Talal Asad pretende ao se indagar sobre “Que condições podem desenvolver-se na Europa secular – e além – nas quais todos podem viver como uma minoria entre minorias num espaço e num tempo complexos” (Asad, 2003a: 180). Mesmo no Brasil, as elites “mais realistas do que o rei” certamente seriam sensíveis à sinalização de um tal processo de (re)conhecimento na própria fonte dos modelos que lhes servem de (reificada) referência.

MISSIONAMENTO NO MUNDO PÓS-COLONIAL: UMA VISÃO A PARTIR DO BRASIL E ALHURES

No âmbito dessa articulação de espaços e tempos complexos, a própria noção de missão ganhou uma abrangência e uma diversidade tais que fazem pensar se já não estará sendo implodida, vítima paradoxal da própria sensação de contemporaneidade mencionada no início deste texto. De novo aproximando-se de tendências orientais (Anastasios 1994), parece haver hoje, em meios teológicos ecumênicos, um viés sintomático no sentido de substituir a noção de missão por aquela de *testemunha* (*martyria*), mais uma vez colocando-se assim a questão dos tempos não-lineares e das *dobras*. Quer esteja sendo implodida ou não, certamente ainda seremos capazes – evitando uma lógica binária – de reconhecer a presença da noção de missão. Se já a tivéssemos levado a sério há mais tempo – sobretudo na sua dinâmica e em suas implicações – poderíamos ter evitado alguns dos erros que têm dificultado uma apreciação mais rigorosa da história e da atualidade da questão religiosa para além de uma certa benigna indulgência em relação aos *Outros*.