

Sincretismo

André Droogers

Tenho a honra de ser o primeiro docente que ocupa a cadeira de ciências religiosas nesta faculdade. A palestra inaugural oferece uma boa ocasião para falar da relação entre a teologia e as ciências religiosas, um assunto fundamental que merece ser tratado no início da existência da cadeira. Podemos fazer isso falando de sincretismo.

Talvez não seja cortês dizê-lo agora, mas a história da presença das ciências religiosas nas faculdades de teologia foi a história da luta pela emancipação desta matéria (1). Ela teve que se libertar da influência da teologia. Para não repetir a história talvez seja uma boa idéia explicar, por meio de um estudo do conceito 'sincretismo', em que o hóspede, as ciências religiosas, difere do dono da casa, a teologia. As ciências religiosas gostam de ser convidadas nas faculdades de teologia, mas fazem questão de não perder a sua identidade no encontro com a teologia.

Qual seria então a diferença entre as ciências religiosas e a teologia? As ciências religiosas estudam a religião como fenômeno geral e estudam religiões concretas, comparando as suas histórias e os seus fenômenos. Para elas o cristianismo é uma das religiões estudadas. Os valores e as doutrinas do cristianismo não são mais importantes do que os das outras religiões. Nas suas pesquisas, as ciências religiosas aceitam somente critérios de metodologia científica. Na medida do possível, as ciências religiosas tentam respeitar as regras da objetividade, mas estão conscientes do fato de que a objetividade absoluta não existe. De modo geral as ciências religiosas evitam pronunciar-se sobre a verdade das religiões. As ciências religiosas em si não são religiosas, e por isso seria melhor falar-se em ciências da religião ou das religiões.

(1) Walter Holsten, citado por Carl-Martin Erdsman, 'Theologie oder Religionswissenschaft?', in Günter Lanczkowski (ed.), **Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft** (Darmstadt, 1974), pág. 320-359 (referências pág. 336).

Tudo isto não quer dizer que o cientista da religião não tenha religião. Ele pode ser adepto de uma religião, e certos autores dizem até que ele teria que o ser para poder entender uma religião, qualquer que seja. Mas ele tem que fazer o seu trabalho sem que as opiniões da sua religião influenciem as suas pesquisas. Ele evita uma avaliação crítica das doutrinas e práticas da religião estudada.

Por isso, enquanto a teologia cristã fala do conhecimento do Deus que se revelou na história de Israel e especialmente na vida de Jesus Cristo, ou seja, fala dentro do quadro de uma única religião, as ciências da religião estudam todas as religiões, sem ter uma opinião sobre a verdade de uma determinada religião. Não é o conhecimento de Deus que é o alvo das ciências da religião, mas sim o conhecimento que os **homens**, de qualquer religião, têm de Deus, de deuses, de espíritos etc (2).

Surge então talvez a pergunta: Se as ciências da religião fazem questão da sua independência e não querem respeitar as regras da casa, o que é que elas estão fazendo numa faculdade de teologia? Para encontrar uma resposta a esta pergunta, um estudo do conceito 'sincretismo' também pode ajudar. Desta maneira espero mostrar como as ciências da religião podem oferecer à teologia os recursos para um melhor conhecimento de outras religiões e da religião em geral. Este conhecimento é indispensável para várias matérias da teologia. No Antigo e Novo Testamento e na História da Igreja outras religiões freqüentemente desempenham um papel importante. Uma pergunta que interessa à Teologia Sistemática é a concernente a uma teologia das religiões. A Missiologia e a Teologia Prática precisam de conhecimento sobre as religiões que atuam fora e dentro da igreja.

Esta palestra sobre sincretismo serve, portanto, para duas finalidades. Em primeiro lugar ela nos dá a ocasião de entender a relação das ciências da religião com a teologia. Num segundo passo ela pretende contribuir para o conhecimento de um fenômeno religioso que faz parte da realidade religiosa brasileira e que, segundo certos autores (3), é a característica principal desta

(2) Th P. van Baaren, *Menschen wie wir, Religion und Kult der schriftlosen Völker* (Gütersloh: 1964), pág. 147.

(3) Roger Bastide, 'The Present Status of Afro-American Research in Latin America', in: *Daedalus* 103, no. 2 (1974), pág. 111-123 (referência pág. 111); Hanns-Albert Steger, 'Revolutionäre Hintergründe des kreolischen Synkretismus, Soziale Aspekte der geheimen Religionsumwälzung im kolonialen (und nach-kolonialen) Afro-Amerika', in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 4 (1970), pág. 99-141.

realidade. Mas o sincretismo não é o privilégio do Brasil, pois existiu em outros lugares e em outras épocas (4).

Eu me proponho apresentar, nesta palestra, em primeiro lugar os vários significados da palavra 'sincretismo', num segundo parágrafo quero avaliar esta variedade, para apresentar, em seguida, uma abordagem que me parece ser mais frutífera. Na conclusão volto a certas perguntas feitas nesta introdução.

I. O QUE É SINCRETISMO?

Talvez a melhor maneira de entender a variedade estonteante dos significados e das definições de 'sincretismo' seja a de dar alguns exemplos concretos.

Há dois mil anos Plutarco usou a palavra pela primeira vez. Para ele, sincretismo significava: agir como os cretenses, os habitantes de Creta, que tinham a reputação de brigar muito entre si, mas de unir-se quando tinham de enfrentar um inimigo comum (5).

O mesmo significado de conciliar posições opostas surge de novo depois da Reforma. Nesta época os sincretistas são pessoas que tentam reconciliar teólogos que assumem posições contrárias. Mas a palavra obtém um sentido pejorativo: ser chamado de sincretista não é um elogio. Os sincretistas são acusados de querer diluir as opiniões teológicas (6).

No âmbito das religiões, a palavra sincretismo, de vez em quando, tem o mesmo som negativo. Todo caso, em que a pureza de uma religião é ameaçada por idéias e práticas que têm a sua origem numa outra religião, é considerado caso sincretista. Neste sentido o culto de Baal no Israel do Antigo Testamento é sincretista. Mas podemos pensar também em exemplos brasileiros, como a introdução de divindades da África Ocidental, os orixás, no catolicismo brasileiro, ou, talvez melhor, a introdução de santos na religião africana dos escravos. Ou a atividade de curandeiros nas comunidades evangélicas luteranas (7). Mais um exemplo: Eu me lembro de

(4) Raimundo Cintra, 'Encontros e desencontros das religiões', in: *Vozes* 71, no. 7 (1977), pág. 5-22 (525-542); J. H. Kamstra, *Synkretisme. Op de grens tussen theologie en godsdienstfenomenologie* (Leiden 1970); H. Kraemer, *De wortelen van het syncretisme* (S-Gravenhage 1937); G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1956), pag. 688s.

(5) Kamstra, op.cit., pag. 8. Leonardo Boff, 'Avaliação teológico-crítica do sincretismo', *Vozes* 71, no. 7 (1977), pag. 53-68 (573-588) (referência pag. 588 n.2).

(6) Boff, art.cit., pag. 588 n.2; Kamstra, op.cit., pag. 9.

(7) Nelson Weingaertner, 'Ocultismo - religiosidade popular', in: *Estudos Teológicos* 16, no. 3 (1975), pag. 25-32.

várias pessoas cristãs numa tribo do Zaire, onde fiz pesquisas, que me disseram que elas invocavam os espíritos ancestrais – da religião africana tradicional – pedindo ajuda para serem bons cristãos (8).

Uma outra interpretação de sincretismo, parecida com a precedente, fala de sincretismo como a tendência de encarar todas as religiões como caminhos legítimos para a salvação. Cada religião teria uma parte da verdade, mas somente o conjunto de todas as religiões ofereceria toda a verdade. A meta é construir uma religião universal que pode ser a religião de toda a humanidade (9). A maioria dos brasileiros, mesmo permanecendo em sua religião, parece ser da opinião que 'todas as religiões são boas' (10). Esta mesma tolerância existe em certas religiões, como o hinduísmo, face às correntes dentro da religião, mas também no contato com outras religiões. E conhecemos todos o caso dos Gregos de Atenas que colocaram no Areópago um altar reservado 'Ao Deus desconhecido'. Para os que propagam esta mistura de religiões, o sincretismo perde o seu sentido pejorativo e torna-se uma atitude aceitável. A pureza da religião não existe, nesta visão, na exclusividade de uma certa religião, mas é realizada na união de todas as religiões ou pelo menos na tolerância entre as religiões do mundo.

Mas existem ainda outras definições de sincretismo. Pode-se falar de sincretismo, quando uma religião sai da sua cultura de origem e precisa adaptar-se a uma outra cultura. Dentro do Novo Testamento podemos encontrar os exemplos do evangelista João que introduz o termo grego de *logos* na mensagem cristã, e de Paulo que contribui para a helenização do cristianismo. Podemos também mencionar o exemplo de Natal no calendário de festas da igreja. Natal é celebrado na data da antiga festa do solstício do inverno (11). E a história da atividade missionária da igreja oferece muitos exemplos deste sincretismo.

Neste quadro fala-se também em sincretismo, quando uma religião se adapta a uma cultura. Heiler falou assim do catolicismo

-
- (8) André Droogers, 'An African Translation of the Christian Message. Changes in the concepts of spirit, heart and God among the Wagenia of Kisangani, Zaire', in: R. Schefold, J.W.Schoorl and J. Tennekes (editores). **Man, Meaning and History, Essays in Honour of H.G.Schulte Nordholt** (The Hague 1980), pág. 300-331 (referência pág. 314).
- (9) Contra esta forma de sincretismo veja: W.A.Visser 't Hooft, **Cristianismo e Outras Religiões** (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968).
- (10) Eduardo Hoornaert, **Formação do Catolicismo Brasileiro, 1550-1800** (Petrópolis 1974), pág. 25; Pedro A. Ribeiro de Oliveira, 'Cooexistência das religiões no Brasil', in: **Vozes** 71, no. 7 (1977), pág. 35-42 (555-562) (referência pág. 558).
- (11) Cintra, art.cit., pág. 537.

como 'um sincretismo grandioso e infinitamente complexo' (12). Hoornaert que cita esta frase de Heiler, vê o sincretismo não só como resultado do encontro de duas religiões, mas também como produto do processo de integração de uma religião numa certa estrutura social (13). Ele usa a definição de Kamstra que define o sincretismo como 'a coexistência de elementos – entre si estranhos – dentro de uma religião' (14). Neste processo de adaptação, a essência da mensagem desta religião pode ser respeitada, mas existe também a possibilidade de que, na adaptação, o caráter essencial da religião mude. Hoornaert e Leonardo Boff, falando do caso do cristianismo, distinguem, assim, entre verdadeiro e falso sincretismo (15). Surge imediatamente a pergunta teológica 'mas o que é essencial na mensagem cristã?'. Quais são os critérios? Será que o 'Deutschtum' (germanidade) na IECLB é um exemplo de sincretismo falso ou verdadeiro (16)?

Para completar a confusão menciono ainda a abordagem que vê o sincretismo como uma falta de integração e de sistematização de elementos de origens diferentes (17), e a abordagem contrária que enxerga o sincretismo como uma síntese, em vez de uma mera coexistência, de diversos elementos numa nova religião (18).

II. UMA AVALIAÇÃO DAS VÁRIAS DEFINIÇÕES.

Diante desta infinidade de definições nós podemos concluir que elas têm muito pouco em comum. Todas falam em mistura de

(12) Citado por Hoornaert. op. cit., pág. 27, e Eduardo Hoornaert, 'pressupostos antropológicos para a compreensão do sincretismo', in: *Vozes* 71, no.7 (1977), pág. 43-52 (563-572) (referência pág. 571).

(13) Hoornaert, op.cit., pág. 23.

(14) Kamstra, op.cit., pág. 9,10.

(15) Hoornaert, op.cit., pág. 137s.; Boff, art.cit., pág. 581s.

(16) Marun Norberto Dreher, *Kirche und Deutschum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien* (Göttingen 1978).

(17) Kamstra, op.cit., pág. 10; Van der Leeuw, op.cit., pág. 689; Juana Elbein dos Santos, 'A percepção ideológica dos fenômenos religiosos: Sistema Nagô no Brasil, Negritude Versus Sincretismo', in: *Vozes* 71, no. 7 (1977), pág. 23-34 (543-554) (referência pág. 543, 544).

(18) Roger Bastide, 'Premier Bïan (de la mission au Brésil, septembre 1973)', in: *Archives de Sciences sociales des Religions* 38 (1974), pág. 10-11 (referência pág. 11); Kamstra, op.cit. pág. 11; De Oliveira, art.cit., pág. 556; Renato Ortiz, 'Du syncrétisme a la synthèse. Umbanda, une religion brésilienne', in: *Archives de Sciences sociales des Religions* 40 (1975), pág. 89-97 (referência pág. 92,93); J.D.Y.Peel, 'Syncretism and Religious Change', in: *Comparative Studies in Society and History* 10 (1967-68), 121-141.

idéias ou práticas religiosas. Mas de resto existem só diferenças. Quem quer usar o termo sincretismo deve enfrentar, então várias opções. A principal destas opções me parece ser, se a definição de sincretismo teria que ter um caráter subjetivo ou deve ser objetiva. No primeiro caso o sincretismo pode ser visto como um fenômeno positivo, como no caso das pessoas que estão buscando uma religião universal. Mas igualmente subjetiva é a versão pejorativa de sincretismo que entende este fenômeno como uma ameaça da religião pura e verdadeira. Uma abordagem objetiva limita-se à constatação de que uma religião muda sob a influência de uma outra religião (ou de uma cultura ou estrutura social, como Hoor-naert propôs), mas neste tipo de estudo falta uma avaliação destas transformações.

No início desta palestra disse que as ciências da religião têm que se emancipar da influência teológica, e que o conceito de sincretismo serve para mostrar a diferença entre ciências da religião e teologia. Muitos cientistas da religião eram e são cristãos e trabalham em faculdades de teologia cristã. De maneira consciente ou inconsciente isso determinava a sua maneira de estudar as outras religiões. A linguagem que servia como meio de descrição veio da cultura ocidental e do cristianismo. Para nós é importante ver que o assunto desta palestra, o conceito sincretismo, fazia parte desta linguagem, especialmente onde ele expressa uma preocupação com a pureza da religião. Enquanto uma opinião teológica e subjetiva sobre sincretismo tem a sua legitimidade dentro da teologia, ela não ajuda muito nas pesquisas das ciências da religião. Como nós vimos, as ciências da religião pretendem estudar as religiões sem pressuposições sobre a verdade pura destas religiões. Para elas só serve uma definição objetiva de sincretismo.

Mas mesmo assim temos que perguntar-nos, se o conceito de sincretismo tem uma função para as ciências da religião. Será que elas precisam realmente deste conceito para descrever mudanças religiosas sob a influência de uma outra religião, ou de uma cultura. Se o assunto sincretismo é importante, ele parece ser isso não para as ciências da religião, mas para a teologia (ou pelo menos para a elite teológica do cristianismo, porque o povo geralmente não tem problemas com o sincretismo)⁽¹⁹⁾. A inspiração para um estudo do sincretismo parece vir da teologia, especialmente de sua preocupação com as mudanças no cristianismo sob a influência de outras religiões. Quer dizer que o fenômeno é estudado a partir do cristianismo, para saber o que acontece com este cristianismo. O

(19) Hoor-naert, op.cit., pág. 29.

outro lado da moeda, o que acontece com as religiões que fornecem os elementos para mudar o cristianismo, não parece ser interessante. O ponto de partida é o cristianismo. O sincretismo nas outras religiões parece somente ser interessante e importante na medida em que ele atinge o cristianismo.

Mesmo Hoornaert e Boff(20), que no início das suas obras optam por uma definição objetiva de sincretismo, explicando que qualquer religião, incluindo o cristianismo, mostra inevitavelmente um certo sincretismo, voltam depois para uma distinção entre verdadeiro e falso sincretismo. Falso sincretismo não é um sincretismo que, segundo os critérios de uma determinada definição, não merece o nome sincretismo, mas trata-se de um sincretismo que leva a paganização do próprio cristianismo²¹. Enquanto a definição de sincretismo usada por Hoornaert e Boff é geral e aplicável a todas as religiões, a distinção entre verdadeiro e falso sincretismo funciona só dentro do cristianismo, mais especificamente no catolicismo.

A conclusão desta avaliação parece inevitável. Se o conceito 'sincretismo' tem tantos sentidos, e se ele representa um problema teológico subjetivo que é importante para o cristianismo, mas não necessariamente para as ciências da religião, então este conceito perde a sua utilidade. Seria melhor riscar esta palavra de nossos vocabulários (22). Poderíamos terminar aqui a palestra.

Mas há razões para continuar o nosso raciocínio ainda um pouquinho. Em primeiro lugar: termos não desaparecem por causa de palestras inaugurais. Eles têm uma tenacidade enorme. Em segundo lugar, um conceito e a definição deste conceito são expedientes para obter uma compreensão melhor do fenômeno. É este fenômeno que nós queremos entender e não a sua definição. A discussão sobre definições não é uma finalidade em si. Uma terceira razão é que para as ciências da religião, que são hóspedes numa faculdade de teologia, deve ser um prazer estudar um assunto de interesse para a teologia. A única condição que as ciências da religião podem estipular é que o seu método exclui a possibilidade de aceitar critérios cristãos na sua pesquisa, e que a avaliação teológica comece depois da sua pesquisa. Em vez de uma desvantagem, esta condição me parece ser uma vantagem para a teologia, porque ela obtém, desta maneira, um conhecimento melhor do

(20) Boff, art.cit.; Hoornaert, op.cit., art.cit.

(21) Hoornaert, op.cit., pág. 138.

(22) Elbein dos Santos, art.cit.

assunto sobre o qual ela quer formular a sua opinião. Muitas vezes os mal entendidos têm a sua raiz nos preconceitos teológicos.

Mas mesmo se nós aceitamos que o fenômeno do sincretismo é importante, mais importante do que o termo em si, fica a pergunta o que realmente está acontecendo nos casos em que se fala, de maneira imprecisa e confusa, em sincretismo. Se uma religião muda, por qualquer influência que seja, como é que estas transformações podem ser entendidas?

III. SINCRETISMO: UM PROCESSO SIMBÓLICO (23).

Podemos ver o sincretismo como um fenômeno que faz parte de um processo mais amplo, de transformações religiosas em geral. A razão de enxergar só esta parte sincretista é de natureza teológica, tendo a sua origem numa preocupação concernente à defesa da essência da verdadeira fé cristã. As ciências da religião não tem razões científicas para preferir estudar o fenômeno chamado sincretismo, como um tema a parte. Parece melhor estudar o sincretismo no quadro geral das transformações religiosas, porque a diferença entre uma mudança provocada sob a influência de uma outra religião e uma mudança por qualquer outra razão não é essencial.

Qual é, então, este quadro geral das transformações religiosas? Para entender isso teríamos que saber o que o homem (24) faz neste processo. Muitas vezes fala-se em transformações religiosas de uma maneira abstrata, como se só os conceitos, as doutrinas, as

(23) A minha inspiração vem da antropologia simbólica e estruturalista, por exemplo, Malcolm Crik, *Explorations in Language and Meaning, Towards a Semantical Anthropology* (London: 1976); René Devisch, 'Processes for the Articulation of Meaning and Ritual Healing among the Northern Yaka (Zaire)', in: *Anthropos* 72 (1977), pág. 683-708; Raymond Firth, *Symbols Public and Private* (London 1973); Edmund Leach, *Culture and communication, The logic by which symbols are connected, An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology* (Cambridge 1976); Victor Turner, *O Processo Ritual, Estrutura e Antiestrutura* (Petrópolis 1974). Sobre sincretismo uma abordagem parecida em: Marie Madeleine Breeveld, 'Uma Revisão do Conceito de Sincretismo Religioso e Perspectivas de Pesquisa', in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 35, fasc. 138 (1975), pág. 415-423; Kamstra op.cit., pág. 24; Ortiz, art.cit.: Renato Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro, Umbanda: Integração de uma religião numa sociedade de classes* (Petrópolis, 1978), cap. VII. Van der Leeuw, op.cit., pág. 248,693, já falou em 'Verschiebung': 'as formas ficam quase as mesmas, enquanto o conteúdo muda' (248), ou seja, o significado muda (693).

(24) Falando sobre 'o homem' eu não considero apenas a pessoa individual, mas o homem social (uma tautologia) como membro de grupos, de uma sociedade, vivendo numa relação dialética com esta sociedade (veja: Peter L. Berger e Thomas Luckmann, *A Construção Social da Realidade, Tratado de Sociologia de Conhecimento* (Petrópolis 1973), pág. 87).

religiões, fossem os personagens principais. Ou fala-se em fatores sociais que determinam mudanças religiosas, como se o homem fosse objeto passivo de tudo que cai em cima dele. O que é que o homem faz no processo de mudanças religiosas?

Considero o homem como o único animal que é capaz de inventar e usar símbolos. Adão que passa pelo jardim do Éden, dando nomes a todos os seres vivos, é o protótipo do homem simbolizador. O símbolo é a representação concreta de uma coisa ausente, invisível. Assim, a bandeira representa o nacionalismo. Palavras também são símbolos. A cruz representa para cada pessoa e cada teologia uma outra coisa, é um símbolo múltiplo. Muitas vezes símbolos têm mais significados. Pelo fato de os símbolos expressarem algo ausente, são de importância fundamental na religião, porque geralmente os seres venerados nas religiões são invisíveis.

Estes símbolos e os seus significados não existem de maneira isolada, como grãos de areia. Geralmente os símbolos fazem parte de uma estrutura, são arranjados de uma certa maneira num certo padrão, como acontece com palavras numa frase, ou com conceitos teológicos numa teologia sistemática. Nós aprendemos logo que texto e contexto são inseparáveis. Contudo, esta estrutura não é algo estático, eterno, mas muda. Existe uma dialética. O homem pode aceitar estes sistemas simbólicos e admitir o seu impacto na sua vida. Mas ele também pode agir como arquiteto destes sistemas e mudar o significado de símbolos, eliminar símbolos e significados, introduzir novos símbolos e significados, mudar a estrutura do sistema, criar novos sistemas, substituindo, invertendo, acrescentando, sintetizando, associando, imitando. Estas transformações podem ser o resultado de mudanças na sociedade ou no papel social do homem. O escravo trazido para cá, o migrante vindo da Alemanha, o camponês que vai para a cidade, todos adaptam, numa certa medida, as suas idéias e costumes à nova situação. Mas é também possível que o homem brinque com símbolos e sistemas, sem ser influenciado pela sociedade, como uma criança brinca com blocos, gostando das formas que ela constrói. O caráter dinâmico da atividade simbólica faz com que em certas fases o resultado não seja tão sistemático, deixando certos elementos fora da estrutura, assim como uma criança não usa todos os blocos ao mesmo tempo.

Se nós aplicamos estas idéias ao âmbito da religião, podemos dar o exemplo de nossa faculdade. É um jardim teológico onde, como Adão, estamos dando nomes, a todas as coisas que nós encontramos em nosso mundo. Nós tentamos construir sistemas de símbolos e falamos até em teologia sistemática. Nós lemos a Bíblia e descobrimos (ou não) significados, cada um à sua maneira, e raramente da mesma maneira que os estudantes e professores de

dez anos atrás o faziam. O campo religioso é tão rico em significados que a nossa expressão da experiência religiosa é sempre limitada e seletiva, também porque ela surge num determinado contexto cultural e social. Lembro que os conceitos segredo e sagrado estão bastante próximos um do outro. Certos símbolos e certas estruturas ficam fora da nossa atenção, outros, ao contrário, são descobertos. Assim a teologia passou muito tempo sem estar consciente – por exemplo – da justificação pela fé, da tarefa da igreja na sociedade, ou do Espírito Santo, e de repente alguém faz a descoberta, e tudo muda. Durante muitos anos as ciências da religião e as religiões do Brasil não mereceram uma cadeira especial nesta faculdade, e de repente a situação muda e ela é criada. Estudando sistemas filosóficos podemos ficar conscientes da importância de certos filósofos para a nossa atividade. Neste último caso nós não falamos, por exemplo, em sincretismo marxista, mas o mecanismo é o mesmo que no caso do sincretismo, de qualquer espécie que seja.

O sincretismo pode ser visto como aquela parte do processo de transformação de símbolos religiosos em que a inspiração para esta mudança vem de fora, quer de uma outra religião ou de outras religiões, quer da estrutura social ou da sociedade secular. Trata-se não só da mistura de idéias ou práticas religiosas, mas da atividade do homem que brinca com os símbolos da sua própria religião e com os de outras religiões. Pelo fato de ser homem, ele não pode fazer outra coisa. Mesmo se outras pessoas, chamadas sacerdotes ou teólogos, se consideram especialistas na matéria, o homem simples continua a entender a mensagem e a prática religiosa à sua maneira. Assim surgiu a religiosidade popular, apesar do poder teológico da hierarquia eclesíastica. Assim os escravos desenvolveram a sua própria religião afro-brasileira. Assim surgiu a Umbanda a partir do início da industrialização e da urbanização do Brasil. Assim os nossos membros, nas comunidades, entendem nas prédicas outras mensagens do que o pastor quer apresentar: eles fazem a sua seleção e interpretação. Assim Carlos Mesters deixa inspirar-se pela maneira em que o povo lê a Bíblia, invertendo os papéis tradicionais. Assim todos os prezados ouvintes entendem e interpretam esta palestra à sua maneira.

O homem é um tradutor. Ele vive traduzindo símbolos que vêm de fora, por símbolos familiares, construindo sistemas mais ou menos integrados, mas sempre dinâmicos. Ele precisa de uma certa ordem e identidade para sobreviver, mas esta ordem em si não é totalmente sagrada, mesmo se ele pensa que ela o é.

O poder vigente pode manipular símbolos para determinar o comportamento das pessoas, mas ele nunca pode dominar total-

mente o pensamento dos indivíduos. O homem constrói o seu mundo, é determinado por este mundo, mas tem a liberdade de mudar tudo, se quiser. Ele faz isso, quando a sua situação na sociedade não corresponde mais com a visão do mundo. A roça exige uma outra atitude que a grande cidade. A tribo africana difere da situação de dominação na plantação de açúcar. A Pomerânia não é o Espírito Santo. A Faculdade de Teologia não é a comunidade natal dos estudantes. A prosperidade provoca uma outra atividade simbólica do que a pobreza, onde todos os recursos que diminuem a miséria são bem-vindos. Mas em todas as situações, o homem articula o significado, mudando símbolos e estruturas de símbolos, construindo e renovando a sua casa espiritual, tornando profano o que é sagrado, e sagrado o que é secular.

IV. CONCLUSÃO

Começamos talvez com a idéia de que falar de sincretismo é falar de outros que têm pouca consideração para com a essência da fé cristã. Mas terminamos falando de nós mesmos. O modelo do homem simbolizador nos une a todas as pessoas de qualquer convicção religiosa. O assunto do sincretismo é como um bumerangue que volta para quem o usa. Enquanto uma avaliação teológica tende a nos separar dos sincretistas, uma abordagem a partir do processo de transformação de símbolos religiosos funciona como um espelho.

Quero apontar para algumas conseqüências desta abordagem simbólica para a teologia. Penso em primeiro lugar na situação missionária. Nós não podemos encontrar sincretistas sem estarmos conscientes de nosso sincretismo e da atitude que nós temos em comum com os outros. Isto facilita certamente este encontro. Nós podemos entender o sincretismo antes de avaliá-lo. A outra pessoa não pode ser mero objeto de nossa evangelização, mas deve ser vista como um homem simbolizador como nós também o somos. Ela não pode ser vista como um barril vazio que podemos encher com a nossa mensagem. *Mutatis mutandis* a mesma conclusão vale para o membro de nossas comunidades. Antes de falar temos que escutar, porque nós não encontramos objetos, mas sujeitos ativos, homens simbolizadores. Escutar é um processo criativo, ativo (25). Nós não podemos ditar a verdade, mas a verdade surge no encontro.

(25) Kraemer, op.cit., pág. 5, descreveu assim a abordagem específica das ciências da religião.

Uma outra consequência que quero mencionar concerne à teologia das religiões e ao encontro com outras religiões. Neste encontro nós não podemos participar como apologistas da nossa fé. Mas temos que ousar correr o risco de que a nossa fé mude no encontro com outras religiões. Ou formulado de uma maneira mais positiva: temos que ver as perguntas, colocadas por outras religiões, como desafios para a nossa teologia. Assim podemos descobrir dimensões inesperadas. Mesmo se nós não queremos adotar esta posição no encontro, nós a assumimos inevitavelmente, porque somos homens simbolizadores. Mudamos nós mesmos, mesmo sem estarmos conscientes disso.

Para concluir, quero lembrar que o modelo do homem simbolizador, que implica no encontro entre pessoas, não é tão estranho numa faculdade que na sua abordagem didática, especialmente nos seminários, substitui o docente, que dita a sua verdade, pelo estudante, que descobre a verdade por sua própria atividade. Quero exprimir aqui a minha gratidão em poder trabalhar neste ambiente, e a minha esperança de que o encontro com as outras religiões, incluindo as religiões sincretistas, seja tão produtivo quanto este enfoque didático.