



O SER HUMANO É UM *HOMO RELIGIOSUS*?
uma perspectiva histórica-religiosa¹

IS THE HUMAN BEING A *HOMO RELIGIOSUS*?
a religious-historical perspective

¿ES EL SER HUMANO UN *HOMO RELIGIOSUS*?
una perspectiva histórico-religiosa

Eduardo Rodrigues da Cruz*

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião.
São Paulo, SP, Brasil.
E-mail: erodcruz@pucsp.br
ORCID: [0000-0002-4921-753X](https://orcid.org/0000-0002-4921-753X)

Theo Sundermeier**

Universidade de Heidelberg.
Heidelberg, Alemanha.
E-mail: t.sundermeier@t-online.de
ORCID: [0009-0001-8277-8304](https://orcid.org/0009-0001-8277-8304)

Valdemar Klassen***

Framingham State University.
Curitiba, PR, Brasil.
E-mail: valdemarklassen2022@gmail.com
ORCID: [0009-0007-4272-4882](https://orcid.org/0009-0007-4272-4882)

RESUMO

Não se admite hoje na ciência da religião algum princípio religioso por detrás de todas as religiões, o que traz duas consequências: as declarações dos adeptos da religião sob estudo perdem peso, e julga-se as categorias religiosas como "inadequadas" para a terminologia científica. As dinâmicas religiosas atuais, todavia, obrigam a ciência da religião a questionar a função atual da religião como

¹ (Original: Ist der Mensch ein *homo religiosus*? Eine religionsgeschichtliche Perspektive. In: ASSMANN, Jan; STROHM, Harald, (Org.). ***Homo Religiosus***: Vielfalt und Geschichte des religiösen Menschen. Paderborn: Wilhelm Fink, 2014. p. 175-188.). Tradução de Eduardo R. Cruz e Valdemar Klassen, PUC/SP.

N. Trad.: Theo Sundermeier é um teólogo, missiólogo muito conhecido e respeitado em sua Alemanha natal, mas bem menos por aqui. Essa tradução tem por objetivo apresentar um bom exemplo de um reflexo essencialmente interdisciplinar.

*Doutor em Teologia pela Universidade de Chicago. Mestre e graduado em Física pela Universidade de São Paulo.

**Doutor em Teologia pela Universidade de Heidelberg.

***Mestre em Ciência da Religião pela Framingham State University. Graduado em Filosofia e Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

também o seu significado e sua coesão. A experiência de campo fala algo a respeito desse significado. Os fenômenos falam do ser humano, mas também dizem que há algo externo que o determina, algo que esse ser não causou. Cinco fatores são apresentados para um entendimento adequado de religião, conduzindo a um elemento de transcendência. Parte-se da semelhança entre expressões religiosas, "experiências religiosas primárias" distintas de "religiões secundárias". As primárias são mais visíveis em ritos de passagem, em especial ritos de luto, e descreve-se alguns de tribos do sul da África. Eles sugerem que a principal maneira de lidar com o mundo é pela experiência da transcendência. O ser humano não é autônomo, mas sim caracterizado e influenciado por algo além de si mesmo. Assim sendo, o ser humano sempre foi um *homo religiosus*.

Palavras-chave: *Homo Religiosus*. Ciência da Religião. Transcendência. Rituais. Luto. Significado.

ABSTRACT

Today, the science of religion does not accept the existence of a religious principle behind all religions, which has two consequences: the follower's statements lose traction, and religious categories are judged to be "inappropriate" for scientific terminology. Today's religious dynamics, however, force the science of religion to question the current function of religion as well as its meaning and cohesion. Field experience says something about this meaning. The phenomena speak of being human, but they also say that something external determines him/her, something that we did not cause. Five factors are presented for a proper understanding of religion, leading to an element of transcendence. It starts from the similarity between religious expressions, "primary religious experiences" as distinct from "secondary religions". The primary ones are most visible in rites of passage, especially mourning rites, and some from southern African tribes are described. They suggest that the main way of dealing with the world is through the experience of transcendence. Human beings are not autonomous but are characterized and influenced by something beyond themselves. As such, human beings have always been homo religiosus.

Keywords: *Homo Religiosus*. Science of Religion. Transcendence. Rituals. Mourning. Meaning.

RESUMEN

Hoy en día, la ciencia de la religión no admite ningún principio religioso detrás de todas las religiones, lo que tiene dos consecuencias: las declaraciones hechas por los seguidores de la religión estudiada pierden peso y las categorías religiosas se consideran "inadecuadas" para la terminología científica. Sin embargo, la dinámica religiosa actual obliga a la ciencia de la religión a cuestionar la función actual de la religión, así como su significado y cohesión. La experiencia de campo dice algo sobre este significado. Los fenómenos hablan del ser humano, pero también dicen que hay algo externo que lo determina, algo que ese ser no provocó. Se presentan cinco factores para una comprensión adecuada de la religión, que conducen a un elemento de trascendencia. Se parte de la similitud entre expresiones religiosas, "experiencias religiosas primarias" distintas de las "religiones secundarias". Los primarios son más visibles en los ritos de iniciación, especialmente en los ritos de duelo, y algunos se describen en tribus del sur de África. Sugieren que la principal forma de afrontar el mundo es a través de la experiencia de la trascendencia. El ser humano no es autónomo, sino que está caracterizado e influenciado por algo más allá de él mismo. Por tanto, el ser humano siempre ha sido homo religiosus.

Palabras Clave: *Homo Religiosus*. Ciencia de la Religión. Trascendencia. Rituales. Dolor. Significado.

Atualmente, poucas ciências humanas tem tantas incertezas quanto ao objeto de seu campo de trabalho quanto a Ciência da Religião. Se fizermos a simples pergunta: "O que é religião?", não só obteremos uma centena de respostas e definições diferentes, como também, na esteira de uma consciência pós-colonial culpada, uma atitude de negação se

instala: não existe religião. Religião é apenas o que o pesquisador chama de religião. A diversidade do que os pesquisadores investigam não pode ser incluída em um único termo. Isso é preconceito ocidental e senso de superioridade, que mede outros povos e suas tradições religiosas – que, no máximo, são chamadas de tradições *culturais* – com base na própria tradição cultural e religiosa. Isso significa que a objetivação pretendida da abordagem é deslocada para uma grade subjetiva.²

Essa subjetivação é reforçada pelo fato de que quase se tornou uma crença de que o próprio pesquisador não deve ter nenhuma relação com uma religião. Ele tem permissão para ser "religiosamente não musical", como diz Kehrer (1988) em referência a Max Weber. Não, a exigência vai além, ele não deve ser religiosamente musical. O fato de que essa suposição viola os princípios hermenêuticos é frequentemente ignorado. Isso pode ser explicado, entre outras coisas, pela biografia de muitos cientistas da religião, que não raro começaram estudando teologia e depois se voltaram para a ciência da religião a fim de se libertarem do fardo da objetivação ontológica. Atualmente, evitamos a ontologia como o diabo evita a água benta.

Como resultado, a fenomenologia da religião foi inicialmente jogada ao mar, porque em seu auge ela procurou descobrir, quando não provar, a partir dos fenômenos, que havia um algo objetivo por trás dos fenômenos, que foi inicialmente chamado de Deus e, mais tarde, de forma um pouco mais neutra e aparentemente mais generosa, o *sagrado*. Isso permitiu a conclusão de que há uma religião por trás de todas as religiões, que se manifesta nelas de muitas maneiras diferentes.³ Os grandes representantes da fenomenologia da religião, como G. van der Leeuw e F. Heiler, estavam bem cientes de que, como consequência dessa abordagem, a ciência da religião estava lentamente se distanciando e se tornando teologia e, a seu ver, essa era uma etapa necessária fundamentada em sua reverência pelas religiões. Esse passo, em particular, é considerado a queda da graça da ciência da religião por excelência e mostra que a própria abordagem está errada.⁴

Então, a subjetivação não é um fenômeno novo na ciência da religião e pode ser encontrada em Schleiermacher, entre outros, que localizou a religião na emoção. No entanto, ele ainda aderiu a uma extensão da religião quando falou de *percepção* e *sentimento*, mas na segunda edição dos *Discursos* ele já havia excluído o conceito central de

² Comparar, para isso, Pollack (1995).

³ Comparar com o recente estudo de Neu (2010).

⁴ As neuroses teológicas biograficamente condicionadas são obviamente altamente eficazes.

percepção.⁵

Não devemos nos aprofundar nesse lado do subjetivismo puro nem no outro lado, na atitude objetiva de "não querer julgar", mas apenas observar duas consequências graves:

1. As declarações e convicções dos adeptos de uma religião em questão perdem peso e se tornam *quantitativamente insignificantes*.⁶
2. As categorias religiosas são *inadequadas* para a terminologia científica (Kehrer, 1988, p. 425).

Outrossim, nem mesmo a ciência da religião pode prescindir de um objeto. A sociologia e a questão que ela postula sobre a função social ofereceram uma saída. A sociedade é o objeto último da religião, que pode ser identificado com firmeza e clareza: na religião, a sociedade venera a si mesma. Entretanto, quanto mais diferenciada a sociedade se torna, menos importante se torna a religião, que deixa de ser a artéria que conecta a vida de todos esses subsistemas, como o direito, a economia, etc. (Luhmann), e passa a ser um subsistema entre outros.

Desde que a sociologia foi destronada no cânone das humanidades e os estudos culturais assumiram seu papel, a ciência da religião está se integrando a eles e está feliz por ter um nicho lá. No entanto, surpreende-me o fato de não ter sido feita nenhuma tentativa de ampliar esse nicho, por exemplo, chamando a atenção para o significado muitas vezes causal da religião para a arte e oferecendo à estética da religião, entre outras coisas, um espaço muito maior na ciência do que tem acontecido até agora.

Se, de acordo com a sociologia, a religião é o cimento da sociedade, nos estudos culturais a religião parece servir para embelezar a vida, ou seja, é a cereja do bolo da cultura ou, pelo menos, a almofada de aquecimento na qual as pessoas podem se aquecer no frio do mundo dos vivos (ou a poltrona do vovô, na qual é tão bom descansar?).

A ciência da religião teria se tornado insignificante como disciplina – devido ao seu questionamento e reorientação permanentes – se as previsões marxistas, bem como as de Dietrich Bonhoeffer, que acreditavam que estávamos caminhando para uma era sem

⁵ Como esta seção introdutória trata de conhecimento básico, omitirei referências individuais e mencionarei artigos importantes de enciclopédias: Günter Kehrer, *Definitionen der Religionen. Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, vol. IV, p. 418-425; Gerhard Schlatter, *Religionsethnologie*, ibid. vol. 1, p. 157-194.

⁶ Há um consenso básico na etnologia de que a descrição subjetiva dos membros interessados de uma religião não são os únicos intérpretes de sua religião, mas também não devem ser ignorados. Eles devem ser capazes de se reconhecer na descrição de sua religião.

religião, não tivessem se provado erradas, se não tivéssemos experimentado o novo despertar e se as religiões não estivessem retornando a suas raízes próximas e longínquas, em todo mundo. Esta dinâmica, de origem externa e inerente às próprias religiões, obriga a ciência da religião a encarar de novo a sua tarefa central e a questionar não apenas sobre a função da religião na sociedade moderna, mas também sobre o seu significado e o que a mantém coesa em sua essência.

Então, estamos começando do zero, por assim dizer?

Não totalmente. Eu mesmo sei, pelos meus 11 anos de trabalho na África e pelas minhas várias estadias em países asiáticos, os significados dos fenômenos nos quais as religiões se manifestam. Eles são pontos de referência sem os quais não entenderemos o que as religiões significam para as pessoas, como elas as influenciam, questionam e fortalecem. Posso certamente ser classificado como um fenomenologista - estou em boa companhia com Carsten Colpe e outros - com o esclarecimento, entretanto, de que isso não inclui o fundamento ontológico da fenomenologia clássica. Os fenômenos e os espetáculos religiosos dizem algo sobre o ser humano, mas também dizem que há algo externo que o determina, algo que a pessoa não causou e que não pode determinar ativamente de forma direta. Não é tarefa dos cientistas da religião dar nome a isso, mas eles devem perceber respeitosamente como os membros de uma religião o chamam, porque isso determina sua humanidade, sua compreensão da vida e do mundo. Essa é uma parte intrínseca de sua pesquisa. Sem essa atitude, sua pesquisa não resultará em nada, pois se baseará em uma falsa hermenêutica.

Vamos começar de novo. O termo *religião* se tornou obsoleto? Uma das objeções levantadas repetidamente contra o termo é que a maioria dos idiomas não tem uma palavra para ele. Teremos de discutir se esse argumento é válido.

Não sei ao certo quando o termo se tornou de importância central em Roma. De qualquer forma, Roma precisava dele para determinar quais práticas religiosas de outros povos eram permitidas ou não em seu império. Aparentemente, o termo abrangente *religio* fazia sentido para esse propósito. Cícero o deriva do verbo *relegere* e, portanto, refere-se - muito romanamente - ao desempenho cútico. Esse deve ser organizado, razão pela qual as *cerimoniae* são centrais para Cícero e, portanto, pertencem ao domínio da *lex*. Em Roma, tudo o que o Senado discutia se tornava lei, inclusive a religião, que deveria ser celebrada seguindo o regulamento com rigor em todos os atos. Uma palavra errada invalidava os sacrifícios.⁷

⁷ Isso afeta até mesmo o rito da missa na Igreja Católica Romana. Nossa prática jurídica também é determinada por isso, com todas as consequências importantes e inquestionáveis.

Foi Lactâncio quem, como cristão, primeiro vinculou o relacionamento com o divino ao termo, remontando a palavra a "*religare*" (conectar, estar conectado). Assim, a fé e a piedade, de modo quase existencialista, se tornaram o centro do assunto pretendido pelo uso do termo. Mesmo que a Idade Média tenha seguido essa interpretação, que também teve particularmente Agostinho como representante, ela apenas desempenhou um papel subordinado na teologia ocidental do final da Idade Média, mas também serviu, após 1530, para ser usada alternadamente nas denominações.⁸

Se não for possível chegar a um acordo entre os cientistas da religião sobre uma definição de religião, deve haver pelo menos um consenso de que determinados elementos constitutivos devem se combinar para que o termo religião possa ser aplicado. Dispensar essa definição seria simplesmente tolo e contraproducente, tanto no discurso científico quanto nos esforços para comunicar os resultados da pesquisa na ciência e na sociedade.

Creio que os seguintes fatores devem ser mencionados: Deve haver um grupo que

1. seja determinado pelas mesmas ideias religiosas;
2. que conheça e viva determinadas práticas rituais;
3. cuja moral seja moldada e sancionada pela religião;
4. que compartilhe convicções religiosas comuns que determinam sua compreensão do mundo e da humanidade; e
5. que esteja convencido de que sua existência se baseia em um fundamento que ele mesmo não pode se dar. Se não houver dúvidas quanto ao uso do termo transcendência, podemos chamar esse fundamento de o conhecimento do poder da transcendência.⁹

Mesmo que o problema da multiplicidade de religiões tenha sempre sido latentemente agudo no Ocidente, especialmente devido ao encontro com o Islã, e tenha sido discutido em conexão com a busca pela religião única por trás das religiões, foi somente nos tempos modernos que ele se tornou emocionalmente carregado e controverso. De acordo com um conhecido ditado de Herder, a religião "não quer ser doutrina. As doutrinas dividem e causam amargura; a religião une, pois no coração de todas as pessoas ela é uma só"

⁸ Cf. a "Paz de Augsburg". A famosa declaração de Frederico, o Grande, "Todo homem será salvo de acordo com sua própria religião" também se refere apenas às denominações de seu país; as religiões estrangeiras não estavam em vista.

⁹ As experiências com poderes transcendentais podem até se consolidar em crenças e convicções concretas, mas não são parte essencial da religião.

(Herder, 1798, p. 135).¹⁰ Se nos convenceremos de que todas as religiões se baseiam em uma só - como Nicolau de Cusa¹¹ e outros já haviam argumentado antes de Herder - surge a questão de saber se todas as pessoas são dotadas de uma "*semen religionis*", como Calvino formulou na *Institutio* I, 5, 1 ("Institutio religionis christianae"), e se o ser humano, mesmo que obscurecido pelo pecado, tem a "inclinação para a religião" (I, 3, 2).

Então, o ser humano é um *homo religiosus*?¹²

Poderíamos encontrar a resposta para essa pergunta mais facilmente se soubéssemos quando a religião "começou". Ela surgiu lentamente ou apareceu de repente? Em que condições e com quem? Parece-me que traçar um paralelo com a arte não seria absurdo. Sabemos hoje que a arte, aparentemente, mesmo sem ser imediatamente categorizada como funcionalista (magia de caça), estava simplesmente lá e, como mostram as cavernas de Chavaux na França (com cerca de 30.000 anos), em absoluta perfeição e, aparentemente, como se supõe hoje, pintadas pelo único e mesmo ser humano. Porém não apenas lá, mas também em outras cavernas encontramos esculturas que não podem ser classificadas entre a chamada "arte primitiva", mas que têm o status de patrimônio cultural mundial. Obviamente, a arte não surgiu de repente, no nada, mas, como escreve H.-J. Müller, "em algum lugar, de alguma forma, em algum momento, sem um sinal ou um início progressivo" (Müller, 2012, p. 18-29).¹³ A arte faz parte do ser humano. Não se pode chegar a outra conclusão quando se vê os artefatos dos tempos pré-históricos.¹⁴

O mesmo pode ser dito da religião. Embora não tenhamos textos nem vestígios de atividades religiosas dos tempos pré-históricos, podemos presumir, com razão, que o ser humano não tenha mudado significativamente em sua humanidade. Podemos deduzir isso a partir do fato de que certos ritos religiosos são semelhantes em todo o mundo e que sobreviveram até a era moderna ou se reafirmaram continuamente, embora em resquícios e

¹⁰ Aqui citado de TRE, vol. 28, p. 528. Para uma visão geral, veja R. Neu, *op. cit.* esp. 119 e segs.

¹¹ Em *de pace fidei* I, 7: *religio una in rituum varietate* (citado com base na TRE ebd. p. 524).

¹² Entretanto, o termo deve ser usado com cautela, pois na Idade Média era um termo técnico para a profissão dos monges. Apenas dos monges era esperado que levassem uma vida religiosa perfeita que atendesse às exigências do Sermão da Montanha. Isso não era esperado dos leigos.

¹³ O pequeno mamute (37 mm) e a Vênus de Vossberg (aprox. 6 cm), que foram escavados em Blaubeuren, Baden-Württemberg, também pertencem a essa categoria. Eles têm de 35.000 a 40.000 anos de idade.

¹⁴ A introdução de Thomas Mann em *José e seus irmãos* quase poderia ser reinterpretada em termos de religião: "Profundo é o poço do passado; não deveria ser chamado de insondável?" Isso acontece mesmo assim, e até por isso, quando apenas e tão somente o passado da religião é objeto de discussão e questionamento: esse ser enigmático que engloba nossa própria existência natural-lúdica e sobrenatural-elusiva e cujo mistério em si é compreensivelmente o ponto central e final de todas as nossas conversas e questionamentos, confere a todas as conversas sua angústia e fogo, a todos os questionamentos sua consistência ... ". T. Mann, *José e seus irmãos*. A primeira parte: a história de Jacob, Frankfurt a.M. 1991, p. 11.

adaptados ao novo ambiente. Não se trata de buscar as mesmas experiências religiosas diferenciadoras nas religiões estabelecidas, mas sim expressões básicas elementares e experiências básicas, que eu sintetizo sob o termo *experiências religiosas primárias*. Até hoje, elas podem ser encontradas mais claramente em sociedades menores, nas quais se cristalizam, por assim dizer, em formas fixas. Eu as chamo de *religiões primárias* para deixar claro que são religiões no sentido pleno da palavra. Elas são, por assim dizer, o sistema radicular que permite que diferentes plantas cresçam em diferentes sociedades e culturas, com todas elas se nutrindo dessa rede de raízes profundas. Elas devem ser distinguidas das *religiões secundárias*, que foram criadas, remontam a revelações e reivindicam validade mundial.¹⁵

Em qual lugar a experiência primária da religião é mais tangível? Até hoje, os pontos críticos da religião são os pontos de crise da vida; isso vale tanto para as sociedades menores, quanto para as sociedades modernas. Isso significa que os ritos de passagem são os mais propensos a fornecer informações sobre a estrutura interna do comportamento religioso. Isso pode ser visto mais claramente nos ritos de luto. É evidente que os seres humanos são finitos e que a morte não apenas põe fim à vida do indivíduo, mas também afeta e muda profundamente o tecido emocional e social de uma família e de uma pequena sociedade. Todo grupo, toda sociedade deve enfrentar a morte e se conformar com ela. Além disso, os vestígios dos túmulos da Idade da Pedra mostram quão central era o tratamento dispensado aos mortos. Não aprofundarei mais este assunto, mas apresentarei um ritual de luto de uma sociedade menor e o analisarei em vista da área de nosso problema.

Entre os Pedi, uma tribo pertencente aos Bantu de língua Sotho no norte da África do Sul,¹⁶ uma morte deve primeiro ser relatada ao chefe. Só então os parentes mais próximos são informados, e isso é feito de tal forma que o *agente funerário* não bate primeiro na porta e espera ser convidado a entrar, como geralmente acontece, mas vai direto para dentro da casa, para a lareira, e coloca algumas cinzas nos lábios. A casa fica totalmente silenciosa.

¹⁵ Ver Theo Sundermeier, *Primäre und sekundäre Religionserfahrung*, in: Ders.: *Religion - was ist das?* Uma diferença central em relação às religiões secundárias é, entre outras coisas, que as religiões primárias não perguntam sobre a verdade da religião, mas, sim, se elas cumprem o que prometem. Elas são úteis para a vida? Essa perspectiva funcional, que, para dizer de forma casual, pergunta sobre os benefícios da religião, é totalmente moderna. Ainda hoje, uma "boa religião" é julgada de acordo com os benefícios éticos que ela apresenta e "o que ela traz". Cf. para isso as várias respostas à pergunta "O que é uma boa religião?" publicadas no *Neue Zürcher Zeitung*: Uwe J. Wenzel (ed.), *Was ist eine gute Religion? Zwanzig Antworten*, Munique, 2007.

¹⁶ Para o que segue, consulte os autores Herman O. Mönnig, *The Pedi*, Pretória, 1967; Hans Häselbarth, *Die Auferstehung der Toten in Afrika*, Gütersloh, 1972; Theo Sundermeier, *Nur gemeinsam können wir leben: Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen*, Gütersloh, 1988, p. 96 ss; hes. *Todesriten als Lebenssymbole. Der Trauerprozeß in Afrika*, in: *Wege zum Menschen*, 1977, I, p. 29 ss.

Todos agora sabem que houve uma morte. O ritual de choro começa silenciosamente. O lamento alto só se inicia quando o nome do falecido é chamado.

Se possível, o morto é sepultado já na noite seguinte. As mulheres preparam o corpo para o enterro. Os braços e os joelhos são amarrados ao corpo para que o cadáver fique em posição fetal. É assim que ele será enterrado mais tarde. A cabeça é raspada e as cavidades nasais são fechadas. O cadáver é então coberto com um cobertor. Uma vara preta é colocada na frente da cabana para evitar que os visitantes entrem acidentalmente em contato com o cadáver. Todos podem ver que a morte cruzou a vida ali.

Enquanto isso, uma vaca é abatida em frente à casa. O couro do animal é cuidadosamente removido e o morto é embrulhado nele. Entre os Zulu/África do Sul, o corpo é enterrado da mesma forma, mas depois é colocado em um nicho lateral da sepultura. Ele é chamado de *iGumbe, umbigo*.

Quando o cadáver é enrolado no couro, a mãe ou a esposa indica o local onde o corpo deve ser sepultado. O chefe da família é enterrado no curral de gado e os outros membros da família atrás da casa. Os irmãos do falecido cavam a sepultura e o futuro herdeiro remove o primeiro torrão de terra.

Assim como em outros povos, várias inversões podem ser observadas: As mulheres usam o avental de pele ao inverso, com a pele virada para dentro. Entre os zulus, o corpo é carregado por uma saída traseira da casa, com os pés primeiro. As pessoas só entram na cabana de costas. O falecido recebe vários utensílios para o túmulo (trocados, pratos e talheres), mas também sementes de cereais e grãos de milho.

M. Wilson ouviu em um funeral Xhosa que os presentes eram acompanhados de orações: "Dê-nos painço, dê-nos milho..." (Hunter, 1996, p. 3).

H. Häselbarth observou certa vez como uma criança se espremeu na moldura da porta enquanto o cadáver era carregado para fora da casa. Com um sinal, um boi foi abatido naquele momento.

Enquanto outras tribos realizam funerais durante o dia, os Pedi os realizam à noite. Isso também é uma inversão. Os ancestrais adoram o escuro.

O corpo é enterrado com o rosto voltado para o norte, na direção de onde os ancestrais vieram.

O túmulo é cavado pelos parentes do sexo masculino. Por fim, todos jogam um punhado de terra ou uma pedra sobre a sepultura, de acordo com seu status e posição na aldeia. Assim que a sepultura estiver cheia, a mulher que encomendou a sepultura vem e traz água enriquecida com remédios em um pote de barro e lava as mãos. Se fosse polígamo,

todas as esposas do falecido fariam o mesmo. A água é então derramada sobre o túmulo e o jarro é derrubado para que se quebre. Enquanto a vida do falecido finalmente chega ao fim, as mulheres do pátio se ajoelham e assumem a mesma posição fetal com que o falecido foi enterrado. Ao mesmo tempo, elas começam a se lamentar em um tom alto e estridente.

Os ritos envolvem um grande conjunto de significados. Eles integram os níveis social, psicológico e espiritual-religioso. Os ritos de luto, por exemplo, correspondem em sua sequência, em grande parte, aos estágios do luto, como os conhecemos pela pesquisa de Kübler-Ross e outros, de modo que quase se pode falar de estágios do luto traduzidos em movimento e desempenho. Gostaria também de chamar a atenção apenas de passagem para o poder de integração social do rito, que contribui significativamente para colmatar a lacuna na comunidade dilacerada pela morte. A dimensão do direito público, que redefine o status das pessoas afetadas e torna a sucessão visível por meio do rito, também foi deixada de lado.

Quando tentamos determinar os elementos constitutivos de uma religião, alguns acréscimos à breve descrição do rito são necessários aqui e ali, incluindo referências ocasionais a paralelos em outras tribos.

1. A morte une a comunidade. "A morte chama os seus", como se diz entre os Herero da Namíbia. A morte destrói laços familiares, mas, ao mesmo tempo, ajuda a forjar novos laços, de modo que eles desenvolvam um novo senso de união emocional, social e espiritual. A morte não é o grande nivelador como no cristianismo, segundo o qual todos são enterrados de acordo com o mesmo rito. A respectiva posição na comunidade é ritualmente observada e seguida.

A sequência do rito não é questionada. Ela é predeterminada. Não se pergunta de onde ela vem. Em resposta às perguntas impertinentes dos europeus, o máximo que se diz é que sempre foi assim, ou seja, que a ordem vem dos ancestrais e é eficaz. Se as mulheres não superarem a dor da separação por meio do período de luto ritual, que costuma durar até um ano, elas são enviadas para participar do próximo funeral.¹⁷ A separação do falecido também deve ser superada emocionalmente para que a estrutura da aldeia não perca seu equilíbrio.

2. Qualquer pessoa que participa de um funeral sabe que está lidando com seus antepassados do início ao fim. Se o local do enterro for fora do vilarejo, como é comum hoje em dia, os ancestrais são chamados na entrada do cemitério e o falecido é anunciado a eles. As inversões que caracterizam todo o rito não são apenas um sinal de que tudo está diferente

¹⁷ Isso ainda acontece espontaneamente em nossos vilarejos atualmente. São principalmente as mulheres viúvas ou os viúvos que comparecem aos funerais na aldeia, mesmo que não tenham laços familiares com o falecido.

agora e que a vida no estaleiro¹⁸ chegou ao fim, mas também são uma indicação elementar da presença dos ancestrais. Uma idosa Zulu explicou isso a um amigo: É assim que vivemos, disse ela, mostrando a mão aberta. Em seguida, ela virou a mão, com a palma para baixo: É assim que vivem os ancestrais! No ritual de luto, a pessoa se adapta à vida e à realidade dos antepassados. Eles são o fator determinante para a vida agora e no futuro. Você segue as ordens deles. Eles determinam a vida e a moral.

3. A morte não é um fim, mas uma transição. Para que ela ocorra adequadamente, deve ser acompanhada de rituais. A posição fetal, o envolvimento em uma pele, como se fosse o útero, por assim dizer, o enterro no "umbigo", o grito das mulheres, que é tanto o grito de luto quanto o grito da mulher no parto, o limpar as mãos e o quebrar o jarro - tudo isso aponta para o lado duplo, a morte e o nascimento em uma nova vida. Isso deve acontecer para que o falecido, como um ancestral, abençoe seus descendentes e traga fertilidade e boas colheitas.

Os ritos são tanto ritos de associação quanto ritos de separação. Eles garantem que haja uma conexão com os antepassados no futuro. Eles são incorporados à comunidade. Ao mesmo tempo, são um rito de separação. Nós nos separamos dos mortos e da própria morte. Pois o morto é impuro. Não se pode levar o impuro para dentro de casa. Lava-se as mãos e tudo o que entrou em contato com o túmulo. O uso de certos medicamentos também ajuda a afastar o risco de infecção causado pela morte. Porque a morte é o mal, o mal por excelência.

A vida é uma coisa só. Ela vem dos ancestrais¹⁹, somos obrigados a não quebrar a corrente da vida, mas a gerar filhos e, no final da vida, retornamos a eles [os ancestrais]. Isso não significa que a vida após a morte seja a vida real e verdadeira. A alegria em rever os ancestrais não é um tema das religiões tribais. Não há julgamento dos mortos. Os ancestrais são poderosos, mas dependem dos sacrifícios e presentes das pessoas. Eles são onipresentes, mas só podem ser acessados localmente. Eles são temidos, mas se pode recorrer a eles com confiança e pedir bênçãos. Não são adorados, mas são invocados. Vive-se com eles, pois são a garantia da vida e da boa convivência, desde que se cumpra suas regras. Como todas as religiões tribais, as religiões africanas e suas sociedades são voltadas para o passado,

¹⁸ N.Rev.: No original, a palavra traduzida por "estaleiro" é "*Werft*", mas pode ter sido um erro de impressão da palavra "*Welt*", que significa "mundo", que talvez fizesse mais sentido no contexto.

¹⁹ Os ancestrais também estão presentes no ato da procriação e transmitem sua herança para a próxima geração. No entanto, muitas tribos estão convencidas de que uma criança só é criada a partir da união do homem e da mulher, do sangue do homem e da mulher – os ancestrais estão presentes no sangue –, se uma terceira parte for adicionada, mais precisamente: uma terceira parte, Deus, que dá sua bênção especial.

altamente conservadoras e totalmente determinadas pela transcendência.²⁰

4. Assim como nos ritos de puberdade, o momento da morte ritual também é importante nos ritos de luto. Assim como o falecido, os que ficam devem morrer ritualmente para receber nova vida. O filho e herdeiro zulu fica nu como uma criança pequena ante o túmulo do pai. A viúva só pode comer comida infantil leve e, aos poucos, volta a acostumar-se a comer alimentos sólidos. Os enlutados se barbeiam e se lavam cuidadosamente, como se fossem ações substitutivas para a morte. A vida não é infinita. A vida nova só vem por meio da morte. Se, após o período de luto, a viúva houver escolhido um novo marido (geralmente um irmão do falecido ou um parente próximo), na manhã seguinte, ao sair da cabana, ele será saudado: “Nosso pai ressuscitou!”

5. E Deus? Ele parece estar estranhamente ausente. Ele não é mencionado *expressis verbis* (ao contrário do que acontece em muitas religiões da África Ocidental). Os símbolos também não falam sobre ele. Todos os símbolos são análogos aos seres humanos. No entanto, em tudo isso Deus está presente à distância. Isso fica claro quando se experimenta sua intervenção direta, ou seja, na queda de um raio. Entre os tswana, é proibido à viúva casar-se de novo se o marido tiver sido atingido por um raio. Se Deus o tiver matado, sua cadeia de vida não poderá ser continuada. Entre os zulus, o homem atingido por um raio é enterrado no local, em silêncio e sem lamentações ou ritos fúnebres. Um dedo apontará da terra para o céu, um sinal de que “Usomandla”, “aquele que tem todo o poder”, o levou. A causa da morte não é mais questionada. Ela é conhecida e o incompreensível será aceito com resignação.

Os provérbios, o tesouro de sabedoria da África, falam de Deus sem precisar nomeá-lo. “A causa dos órfãos é colocada em ordem pelas formigas”, dizem os tswana, ou seja, Deus está trabalhando invisivelmente em pequenas coisas sem que se perceba. Ou, de forma mais drástica: “Até mesmo uma galinha aponta para Nyame quando bebe água”, dizem os Akan. Isso significa que não é preciso ensinar a uma criança que Deus existe. Basta ela deitar-se de costas e olhar para o céu, e então verá o lugar brilhante *Onyames*.²¹

Deus está (especialmente) distante, mas presente em suas obras. Em outras palavras, o mundo não existe sem transcendência. Até onde eu sei, a adoração cültica de Deus só existe em alguns povos da África Ocidental. Deus é grande demais e está longe demais para ser invocado nas preocupações cotidianas. Os ancestrais são responsáveis pela vida cotidiana.

²⁰ Foram as religiões secundárias do mundo que introduziram o tempo futuro na religião, em sua ética e em seu modo de vida.

²¹ J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God*, Londres, 1968, p. 38 e 41.

Quando seu nome se torna tabu, entretanto, seu poder, que pode ser experimentado apenas indiretamente, é sentido intensamente.

Entre os Herero, os missionários introduziram o termo *Unkulunkulu*, que significa o antigo, porque achavam que os Herero não tinham seu próprio nome para Deus. Só mais tarde, casualmente, eles ouviram esse nome. Mas então já era tarde demais para uma mudança. Quando pedi a um aluno herero que me falasse mais sobre o antigo nome de Deus *Nyambi*, ele ficou pálido quando pronunciei o nome. Perguntado sobre o que eu havia feito de errado, ele, o estudante de teologia, que havia crescido com sua avó cristã, disse: "Quando pronunciávamos esse nome, nossa avó nos batia. Ela dizia que esse nome era tão sagrado que não era permitido pronunciá-lo". Mesmo depois de duas gerações de trabalho missionário, esse nome de Deus, que não era mais usado na igreja, era bem conhecido e poderoso. E isso aparentemente se devia apenas ao seu status de tabu. Como não se permitia que o nome fosse pronunciado, ele não foi esquecido, mas profundamente ancorado na consciência. A comparação com o tabu do nome de Deus em Israel é óbvia. Afinal de contas, a religião israelita é, com seus rituais cotidianos, uma religião tribal do início ao fim.

Analizamos apenas um rito como exemplo. A análise de outros ritos de passagem e ritos que servem para lidar com a vida cotidiana (caça, ferraria, adivinhação, cura) produziria o mesmo resultado. Provérbios, contos de sabedoria, mitos, todos eles dizem uma coisa: a principal maneira de lidar com o mundo é caracterizada pela experiência da transcendência. Ele é permeada por ela, mas não é absorvido por ela. Não há dualismo, mas também é difícil estabelecer uma separação. As experiências transcendentais são experiências *ad hoc* que ocorrem repetidas vezes, são semelhantes em seu padrão básico e se sedimentaram em sua forma particular na história do respectivo povo. As características locais e suas diferentes interpretações constituem a riqueza das experiências de transcendência.

As religiões primárias, nas quais estivemos imersos em um determinado momento a título de exemplo, são, como eu disse, o sistema radicular das religiões. As sementes das religiões secundárias, semeadas sobre elas, devem criar raízes ali. Isso faz parte do processo de inculturação ao qual toda religião estabelecida está sujeita, se não quiser permanecer como um corpo estranho na cultura caracterizada pela religião primária. No entanto, fica em aberto se as raízes da religião primária produzem plantas que fortalecem o crescimento das sementes recém-germinadas das religiões secundárias, ou se as sufocam. A história da religião consiste, em grande parte, na luta entre esses dois padrões religiosos básicos pelo controle da situação. Se as sementes de diferentes religiões secundárias se tocam ou se

sobrepõem, a luta se torna uma batalha com resultado incerto.

São os reformadores radicais que eliminam as ervas em proliferação das religiões primárias, que fazem com que o jardim religioso pareça tão colorido, a fim de dar às plantas de sua própria religião ar e espaço para crescerem frescas. O resultado é, muitas vezes, o empobrecimento religioso, como pode ser visto nos wahhabis da Arábia Saudita e em seus devotos mais consistentes, os salafistas atuais.²²

O ser humano é um *homo religiosus*? No início, não demos uma definição de religião, mas, como ocasionalmente acontece na ciência da religião, falamos de elementos que constituem a religião. Vou resumir. Vimos que a religião só existe em um grupo. Um indivíduo não pode constituir uma religião.

Mesmo que não tenhamos nos aprofundado nos mitos, nas histórias de origem e nos ensinamentos de sabedoria, os próprios ritos transmitem convicções. Em muitos aspectos, eles são narrativas dramatizadas, ensinamentos de sabedoria traduzidos em movimento. Não há dúvida de que os ritos são fundamentais para o comportamento ético. Eles resumem ideias espirituais e religiosas e requisitos morais como em uma “casca de noz”²³. Eles são exibidos publicamente de tal forma que todos os internalizem por meio da participação. Quase todos os detalhes da sequência dos ritos afirmam que o ser humano não tem a vida e a morte em suas mãos e não pode determiná-las sozinho. Um senso de dependência ruim é sentido em toda parte. Lidar com a vida e com o mundo baseia-se em experiências predeterminadas que selam a externalidade profundamente enraizada do ser humano. Este não é um ser autônomo, mas é caracterizado e influenciado por algo além de si mesmo. O rito é uma forma de confrontar isso, adaptar-se a isso e lidar com isso.

A morte e o morrer sempre fizeram parte do ser humano, mas também as experiências de transcendência, como mostram os ritos de luto em particular. A conclusão é inevitável na história da religião: o ser humano sempre foi um *homo religiosus*.²⁴

²² Cf. a destruição dos mausoléus dos santos sufistas em Trípoli e Timbuktu. Cf. em detalhes, Rudolf Chimelli: "Reißt der Moschee die grüne Kuppel ab", in: *Süddeutsche Zeitung*, N° 210, 11 Sept. 2012, p. 13.

²³ N. Revisor: O termo no original é "*Nutschell*".

²⁴ Isso não significa que a religião seja um fator constitutivo da humanidade como tal, mas, para evitar qualquer mal-entendido, deve-se afirmar claramente mais uma vez: ela remete o comportamento humano à experiência da externalidade/transcendência - e sempre o fez. Nesse aspecto, o homem pode ser chamado de *homo religiosus*. Cf. também Andreas Feldtkeller, „Religion von ihrer menschlichen Seite", in: Theo Sunderman, Benjamin Simon, Henning Wrogemann (eds.), *Konviviale Theologie*, Frankfurt a.M. 2005, p. 99-107.

REFERÊNCIAS

- CHIMELLI, Rudolf. Reißt der Moschee die grüne Kuppel ab. In: **Süddeutsche Zeitung**, Nº 210, 11 Sept. 2012, p. 13.
- DANQUAH, J. B. **The Akan Doctrine of God: A Fragment of Gold Coast Ethics and Religion**. Routledge: Londres, 1968, 248p.
- HÄSELBARTH, Hans. **Die Auferstehung der Toten in Afrika: eine theologische Deutung der Todesriten der Mamabolo in Nordtransvaal: Dissertation**. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn: Gütersloh, 1972. 275p.
- HERDER, Johann G. **Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen**, 1798. Reimpressão, Hildesheim 1967, p. 135. Aqui citado de TRE, vol. 28, p. 528.
- HUNTER, Monica. **Reaction to Conquest: Effects of Contact with Europeans on the Pondo of South Africa**. 3. Ed. Oxford University Press: London, 1936. 612p.
- KEHRER, Günter. Definitionen der Religionen. In: CANCIK, Hubert; GLADIGOW, Burkhard; KOHL, Karl-Heinz. **Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe**, 1988, vol. IV, p. 418-425.
- MANN, Thomas. **Joseph und seine Brüder (vol. 1): Die Geschichte Jaakobs**. Fischer Taschenbuch: Frankfurt, 1991. 384p.
- MÖNNIG, Herman O. **The Pedi**. Editora Van Schaik, Pretoria, 1967. 365p.
- MÜLLER, H.-J. Im Anfang war die Kunst. In: **Art**. S.n.: s.l., agosto de 2012, 18-29.
- NEU, Rainer. **Das Mediale. Die Suche nach der Einheit der Religionen in der Religionswissenschaft**. Kohlhammer Verlag: Stuttgart, 2010. 316p.
- POLLACK, Detlef, Was ist Religion? Probleme der Definition, in: BEINHAEUER-KÖHLER, Bärbel; GUGGENMOS, Esther-Maria, JÖDICKE, Ansgar. **Zeitschrift für Religionswissenschaft**, 1995, v.3, n.2, p. 163-190.
- SCHLATTER, Gerhard. In: CANCIK, Hubert; GLADIGOW, Burkhard; KOHL, Karl-Heinz. **Religionsethnologie, Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Wbg Academic**, 2021, vol. 1, p. 157-194.
- SUNDERMEIER, Theo. **Religion – Was ist das? Religionswissenschaft im theologischen Kontext – ein Studienbuch 2**. Evangelische Verlagsanstalt: Frankfurt, 2007.
- SUNDERMEIER, Theo. **Nur gemeinsam können wir leben: Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen**. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn: Gütersloh, 1988. 304p.
- SUNDERMEIER, Theo. Todesriten als Lebenssymbole: Der Trauerprozeß in Afrika. In: **Wege zum Menschen**, 1977, Volume 29, Nº 4, p. 129-144.
- SUNDERMEIER, Theo; BENJAMIN, Simon; WROGEMANN Henning. **Konviviale Theologie: Festgabe für Theo Sundermeier zum 70. Geburtstag**. Verlag O. Lembeck: Frankfurt, 2005.
- WENZEL, Uwe J. (ed.). **Was ist eine gute Religion? Zwanzig Antworten**. Verlag C.H. Beck. Munique: 2007. 132p.

Contribuição na coautoria: Concepção e planejamento do estudo: TS. Coleta, análise e interpretação dos dados: TS. Elaboração ou revisão do manuscrito: ERC, TS, VK. Aprovação da versão final: ERC, TS, VK. Responsabilidade pública pelo conteúdo do artigo: ERC.

Conflito de interesses: Os autores declaram não haver conflito de interesses.

Recebido em: 26-10-2024.

Aprovado em: 12-12-2024.

Editor de seção: Flávio Senra