

Contextualized evangelization of Calon Gypsies in Brazil

S Dos Santos



Orcid.org 0000-0002-1183-0451

Dissertation accepted in fulfilment of the requirements for the
degree *Master of Arts* in *Missiology* at the
North West University

Supervisor: Dr Marilda A de Oliveira
Co Supervisor: Dr William Lacy Lane

Graduation ceremony: May 2020
Student number: 28033132

DEDICATÓRIA

*À minha esposa Eliane Maestro dos Santos,
uma joia rara, mulher virtuosa que preenche a minha
vida em todos os âmbitos. Eu simplesmente a amo!*

AGRADECIMENTOS

Ao Deus Todo-Poderoso, Pai do Nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo, que me escolheu desde o ventre da minha mãe para ser ministro da Sua Palavra. Ele não olhou para a minha aparência física, mas sondou o meu coração e Seus olhos acharam graça em mim. A Ele toda honra, toda glória e todo o louvor!

À minha orientadora, Dr^a Marilda A de Oliveira, por sua exigência acadêmica que trouxe qualidade para esta pesquisa. Os seus incentivos e as suas orientações foram preciosos e me fizeram crescer como estudante e como pessoa. Obrigado por este espírito de mãe acolhedora.

Ao meu co-orientador, Dr William Lacy Lane, pelas várias tardes que passamos juntos pensando em cada capítulo desta pesquisa. Seu conhecimento acerca do Antigo Testamento é incrível.

À Sueli Silva, pessoa que me acompanha desde o dia em que comecei a cursar o bacharelado em teologia. Obrigado por sempre acreditar em mim.

Ao Dr Jonathan Menezes, que prontamente ajudou a elaborar a primeira proposta de pesquisa para que eu fosse aceito no programa de mestrado da NWU.

Ao Dr Don Finley, por sua ajuda na elaboração da metodologia da pesquisa. Suas orientações foram perfeitas.

Ao Dr Wander de Lara Proença, meu primeiro orientador. Seus incentivos ainda me fazem prosseguir na vida acadêmica.

Ao Dr Antônio Carlos Barro, por ser esta pessoa maravilhosa que sempre ajudou os mais desprovidos a serem alguém na vida. Muitos que passaram pela Faculdade Teológica Sul Americana foram beneficiados por este coração de pai bondoso e amoroso.

Ao Dr Jorge Henrique Barro, pessoa que sempre acreditou e investiu na minha vida acadêmica.

Ao Dr Marcos Orison N. de Almeida, que permite, nós tutores, estudarmos nos momentos mais calmos na tutoria.

A Dra Mirian Alves de Souza, que gentilmente enviou a sua tese de doutorado para que eu pudesse selecionar fontes literárias para esta pesquisa.

Ao Me Ênio Caldeira Pinto, pelas importantes dicas de fontes literárias e tradução do abstract.

À North-West University e ao Governo da África do Sul, pela concessão de bolsas e incentivo aos estudos acadêmicos.

Ao pastor Calon Igor Shimura, que me explicou conteúdos preciosíssimos acerca dos ciganos Calon, os quais estão contidas nesta pesquisa.

Ao senhor Moacir Norberto Sgarioni e sua esposa Mercedes Sgarioni, que me presentearam com um notebook para facilitar a escrita da pesquisa. Muito obrigado pelo presente e pelo carinho.

Aos meus amigos e amigas tutores, pela troca de ideias e dicas quanto às fontes literárias.

Aos funcionários da biblioteca da Faculdade Teológica Sul Americana, Zoraide Gasparini, Alex Eloy Nogueira e Fábio Soares Costa. Vocês são exemplos de profissionalismo, amor e dedicação. Existe um pedacinho de cada um de vocês nesta pesquisa.

Aos membros da Igreja Evangélica Filhos da Luz, igreja que eu, minha esposa e minhas filhas pastoreamos.

À minha amada esposa, pastora Eliane Maestro, meu alicerce, minha incentivadora, minha vida. Palavras não podem expressar o quanto eu te amo e sou grato a Deus por sua vida. E às minhas filhas Beatriz Maestro e Bárbara Maestro pelo estímulo, carinho e toda ajuda necessária para que eu pudesse concluir esta pesquisa. Vocês são presentes de Deus na minha vida.

À minha mãe Dalvina Samuel, por estar sempre por perto e pronta para ajudar no que for preciso.

Ao meu velho e bom pai. O que me consola é saber que sobre ele a segunda morte já não tem mais poder – Apocalipse 20:6 (*in memoriam*).

RESUMO

O historiador Teixeira (2008:12) afirma que os povos ciganos são formados por três grandes etnias e seus subgrupos. As etnias mencionadas por ele são: os Rom, os Sinti e os Calon. O presente estudo fará um levantamento historiográfico do surgimento dos povos ciganos na Índia, sua chegada à Europa do século XV, sua dispersão para os países ibéricos (Espanha e Portugal) e a sua deportação para o Brasil no período colonial, com o intuito de se conhecer a história dos ciganos e as suas características culturais. No Brasil, o estudo fará um levantamento demográfico dos ciganos Calon, identificando quanto eles são, suas características culturais na atualidade, e como eles se relacionam com a cultura dos brasileiros ao seu redor. O trabalho apontará perspectivas que as Escrituras Sagradas apresentam em relação à evangelização dos povos nômades. A pesquisa também irá expor as dificuldades e os empecilhos para uma evangelização eficaz e contextualizada entre os ciganos Calon. Por fim, verificar-se-á os meios que a igreja protestante brasileira poderá utilizar para alcançar os ciganos Calon e estabelecer igrejas indígenas, fazendo uso de uma evangelização contextualizada.

Palavras-chave: Ciganos, evangelização, contextualização, igreja brasileira.

ABSTRACT

The historian Teixeira (2008) states that the gypsy peoples consist of three major ethnic groups and subgroups, namely the Rom, the Sinti and the Calon. The present study will conduct a survey of the historiographical emergence of gypsy peoples in India, their arrival in Europe in the XV century, their dispersion to the Iberian countries (Spain and Portugal) and their deportation to Brazil in the colonial period, with the aim to understand the gypsies' history and their cultural characteristics. In Brazil, the study will conduct a demographic survey of the Calon gypsies to determine their numbers, their present cultural characteristics, and how they relate to the culture of Brazilians surrounding them. The work will point to perspectives given in the Holy Scriptures in relation to the evangelization of nomadic peoples. The research will also attempt to explain the difficulties and obstacles to an effective and contextualized evangelization of the Calon gypsies. Finally, it will propose the approach that the Brazilian protestant church might use to reach the Calon gypsies and establish indigenous churches by making use of contextualized evangelization.

Key words: Gypsies, evangelization, contextualization, Brazilian church.

TABELA DE CONTEÚDO

RESUMO

ABSTRACT

CAPÍTULO I – INTRODUÇÃO	01
1.1 Contexto e Afirmação Problemática	01
1.1.2 Contexto	01
1.1.3 Afirmação Problemática	02
1.2 Estudo Bibliográfico Preliminar	03
1.3 O Alvo e os Objetivos	04
1.3.1 Alvo	04
1.3.2 Objetivos	04
1.4 O Argumento Teórico Central	04
1.5 Metodologia	04
1.5.1 Introdução	04
1.6 Considerações Éticas	05
1.7 Classificação Provisória dos Capítulos	05
CAPÍTULO II – A HISTÓRIA DOS CIGANOS E AS PRIMEIRAS ETNIAS CIGANAS NO BRASIL	07
2.1 A origem do povo cigano e a sua chegada à Europa do século XV	07
2.1.1 A chegada do povo cigano aos países ibéricos – Espanha e Portugal	12
2.2 A Bíblia Sagrada usada como pretexto para a origem dos povos ciganos	13
2.3 A origem do povo cigano a partir da língua	15
2.4 A origem do povo cigano a partir da religiosidade	19
CAPÍTULO III – CONDIÇÃO ATUAL DOS CIGANOS CALON NO TERRITÓRIO BRASILEIRO	24
3.1 A história dos ciganos Calon no Brasil	24
3.2 Os Tribunais Inquisitoriais de Portugal	30
3.3 O estereótipo cigano no pensamento brasileiro	32
3.4 A história do catolicismo no Brasil (1500-1889)	37
3.4.1 Tentativas de inserção do protestantismo no Brasil	43
3.5 A religião, a religiosidade e o misticismo dos ciganos Calon no Brasil	45
3.6 Onde estão localizados os ciganos Calon no Brasil atual?	48
CAPÍTULO IV – FUNDAMENTOS BÍBLICO-TEOLÓGICOS PARA A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS NÔMADES	51
4.1 O nomadismo nas Escrituras Sagradas	51
4.1.1 A formação das tribos	54
4.1.2 As leis de hospitalidade e de asilo	58

4.1.3 A lei da vingança de sangue.....	60
4.2 A religião das tribos israelitas.....	62
4.3 A expectativa messiânica.....	65
CAPÍTULO V – DIFICULDADES QUE A IGREJA PROTESTANTE BRASILEIRA ENFRENTA NA EVANGELIZAÇÃO CONTEXTUALIZADA ENTRE OS CIGANOS CALON.....	69
5.1 A falta de literatura especializada e direcionada para o povo cigano.....	69
5.2 O Reino de Deus e a Missão de Deus (<i>Missio Dei</i>).....	69
5.2.1 Missão no Antigo e Novo Testamentos.....	75
5.2.2 O papel da igreja tendo em mente a evangelização do povo cigano.....	77
5.3 Conceito de Cultura.....	81
5.4 Conceito de evangelho.....	84
5.5 Contextualização exagerada versus modelos bíblicos de contextualização do evangelho.....	89
5.5.1 Modelos bíblicos de contextualização.....	94
5.6 Evangelização e catequese.....	95
5.7 Sincretismo religioso.....	97
5.8 Desequilíbrio entre assistencialismo e evangelismo.....	99
5.9 Estereótipo cigano.....	100
CAPÍTULO VI – MÉTODOS E ESTRATÉGIAS PARA UMA EVANGELIZAÇÃO CONTEXTUALIZADA E FORMAÇÃO DE IGREJAS INDÍGENAS ENTRE OS CALON.....	104
6.1 A oração como método e estratégia de evangelização e formação de igrejas ciganas indígenas.....	104
6.2 A Categorização Missiológica Cigana (CMC) e as Abordagens Correspondentes Ideais (ACI).....	107
6.2.1 Identificando os elementos globais e locais como métodos e estratégias de evangelização cigana e formação de igrejas indígenas.....	108
6.3 A evangelização de famílias inteiras.....	111
6.4. O método da contextualização do evangelho para grupos animistas.....	113
6.5 A contextualização do evangelho por meio da contação de histórias.....	115
6.6 Discipulado.....	117
6.6.1 Liderança indígena.....	120
CAPÍTULO VII – SUMÁRIO E CONCLUSÃO.....	123
ANEXOS.....	130
LISTA DE REFERÊNCIA.....	138

CAPÍTULO I – INTRODUÇÃO

1.1 Contexto e Afirmação Problemática

1.1.2 Contexto

Souza (s.a.:1) e Chagas (citado por Shimura, 2014a:21) afirmam existir no Brasil uma população cigana estimada entre 800 mil e 1,2 milhão de pessoas. Há somente quinze missionários dedicando tempo integral nesse tipo de ministério em todo o país. De todas as denominações evangélicas aqui existentes, atualmente, somente dez realizam algum tipo de trabalho missionário permanente entre os ciganos, sendo que apenas três organizações interdenominacionais estão coordenando a maior parte dos projetos. Outro dado importante citado por Shimura (2014a:21) é que “seis grupos religiosos não evangélicos estão presentes em acampamentos e comunidades ciganas nas diversas regiões”. Por isso, neste estudo, a ênfase recaiu em como a igreja protestante brasileira evangelizará os ciganos Calon (uma das três grandes etnias ciganas) de forma contextualizada e estabelecerá igrejas indígenas entre eles.

Há diversas definições do termo evangelização. Stott (2010:46-47) afirma que evangelização significa anunciar o evangelho, as boas novas, independentemente dos resultados. Para Stott (2010:52) é “fácil ser fiel se não nos importamos em ser contemporâneos, e fácil também ser contemporâneos se não nos importarmos em ser fiéis. A exigência está na busca por uma combinação entre verdade e relevância”. Watson (1978:30) diz que evangelização “restringe-se ao anúncio da mensagem de salvação”. Enquanto Green (1970a:55-93) define evangelização em torno de três conceitos principais: boas novas, proclamação e testemunho. O primeiro grupo de palavras, no Novo Testamento, para definir evangelização pertence à raiz da palavra *euaggelion* (boas novas), que é o “anúncio feliz da salvação messiânica longamente esperada, a visitação de Deus para redimir o mundo necessitado”. O segundo grupo de palavras usado para definir evangelização (*euaggelizomai*) deriva da raiz *kērussein*, que significa proclamar como um arauto; de *kērussein* deriva o termo *kērugma* (proclamação). Ele ainda afirma que “na maioria das ocorrências do Novo Testamento *kērusso* significa o mesmo que *euaggelizomai*”. O terceiro grupo de palavras usado para definir evangelização vem da raiz da palavra *martureō*, que significa “testemunhar (confirmar fatos ou afirmar verdades)”.

De acordo com Burns (2007a:34) é impossível dar uma definição precisa da palavra contextualização. O termo tem sido usado em diversos sentidos desde que surgiu, para descrever a comunicação do evangelho e implantação de igrejas indígenas. Para ela, em termos gerais, a contextualização está ligada à ideia de “identificação cultural do missionário, à comunicação eficaz e à formação de uma comunidade que a Bíblia chama de igreja”. Na

presente pesquisa, contextualização refere-se à comunicação eficaz do evangelho e à formação de uma comunidade que a Bíblia chama de Igreja.

Outro conceito importante esclarecido nesse trabalho é o significado de fazer discípulo. Bosch (2002:101-112), em seu estudo sobre a Grande Comissão em Mateus 28:18-20, entende discipulado como sendo o tema central para o Evangelho de Mateus e para a compreensão de igreja e missão. O verbo *matheteuein* (fazer discípulos), na Grande Comissão, é usado no imperativo: *matheteusate*, fazei discípulos, ou seja, os seguidores de Jesus dão testemunho da transformação que o Espírito Santo produz nas pessoas para se tornarem discípulos (*mathetes*). Produzir discípulos fiéis significa vivenciar os ensinamentos de Jesus contidos nos Evangelhos. Para Bosch (2002:110), no discipulado missionário

É impensável divorciar a vida cristã de amor e justiça de ser discípulo. O discipulado implica um compromisso com o reinado de Deus, com a justiça e o amor e com a obediência à toda a vontade de Deus. A missão não é reduzida a uma atividade de transformar indivíduos em novas criaturas, de proporcionar-lhes uma “certeza abençoada”, de modo que, haja o que houver, eles serão “salvos eternamente”. A missão implica, desde o início e como algo natural, tornar os novos crentes sensíveis às necessidades de outras pessoas, abrindo seus olhos e corações para reconhecer a injustiça, o sofrimento, a opressão e o apuro daqueles que caíram à beira da estrada.

Embora a ênfase de Bosch seja a injustiça, o ponto importante do seu conceito é que ele não entende a Grande Comissão de Mateus como um mandado apenas para evangelizar, mas enfatiza o aspecto de fazer discípulos em obediência à Cristo.

1.1.3 Afirmação Problemática

A falta de evangelização entre os ciganos Calon no Brasil é um assunto de extrema urgência para a igreja protestante brasileira. A “igreja em missão” não pode deixar de evangelizar os ciganos Calon, que antes de tudo são brasileiros e fizeram parte da formação da sociedade brasileira desde o período colonial (Filho, 1981:27). Diante do exposto, o trabalho propôs a seguinte problemática de pesquisa: Como realizar uma evangelização contextualizada entre os ciganos Calon com o fim de produzir discípulos fiéis a Jesus Cristo e estabelecer igrejas indígenas?

Dessa problemática surgiram as seguintes perguntas:

- a) O que é a cultura cigana e quais são as características importantes de sua visão sobre espiritualidade?
- b) Onde estão os ciganos Calon no Brasil hoje, quantos são, quais são as suas características culturais na atualidade e como eles se relacionam com a cultura dos brasileiros ao seu redor?
- c) Quais as perspectivas das Escrituras Sagradas em relação à evangelização dos povos nômades?

- d) Quais as dificuldades e empecilhos para uma evangelização eficaz e contextualizada dos ciganos Calon?
- e) Como a igreja brasileira, em obediência às Escrituras, pode alcançar ciganos de forma contextualizada e estabelecer igrejas indígenas?

1.2 Estudo Bibliográfico Preliminar

Para o estudo da história do povo cigano e apresentação de algumas características importantes da sua cultura, foram selecionados os seguintes autores: Francisco A. Coelho (1892); Melo M. Filho (1981); José B. O. China (1936); Angus Fraser (1998); Nicole Martinez (1989). A falta de literatura especializada foi o grande problema para estudar o povo cigano no Brasil. Nas livrarias e bibliotecas universitárias não existem livros acadêmicos nesta área, nem mesmo em língua estrangeira (Moonen, s.a. (c):1). Portanto, as dissertações e teses escritas no Brasil, que contam a história do povo cigano, baseiam-se nos autores acima mencionados. A realidade demográfica, social e cultural dos ciganos Calon no Brasil apareceram descritas nos seguintes autores: Rodrigo C. Teixeira (2008); Ático Vilas-Boas da Mota (2004a e 2004b); Igor Shimura (2014); Geraldo Pieroni (2006); Cristina da Costa Pereira (2009a e s.a [b]); Fábio J. Dantas de Melo (2005); Dimitri Fazito de Almeida Rezende (2000a e 2006b). Com o intuito de salientar as perspectivas das Escrituras Sagradas em relação à evangelização dos povos nômades, os seguintes autores foram selecionados: Joachim Jeremias (1983a e 2006b); John Bright (1978); Roland de Vaux (2004); Antonius H. J. Gunneweg (2005). No sentido de assinalar as dificuldades e empecilhos para uma evangelização eficaz e contextualizada dos ciganos Calon no Brasil, foram selecionados os seguintes autores: J. Andrew Kirk (2006); Christopher J. H. Wright (2012a e 2014b); David J. Bosch (2002); Paul G. Hiebert (2010a e 2001b); Ronaldo Lidório (2008a); Barbara Helen Burns (2007a); Manfred Waldemar Kohl & Antônio Carlos Barro (2006); Charles van Engen (1996); Florência Ferrari (2002); Débora Soares Castro (2011); Cristina da Costa Pereira (2009 e s.a.); Lourival Andrade Júnior (2013); Lísias Nogueira Negrão (2008); Sidney Sanches (2010); Bruce J. Nicholls (1983). Para que a igreja protestante brasileira cumpra o seu chamado missionário de alcançar os ciganos Calon de forma contextualizada e estabeleça igrejas indígenas, os seguintes autores foram selecionados: Willian D. Taylor (2001); Michael W. Goheen (2014); Christopher J. H Wright (2012a e 2014b); Ed. Stetzer (2015); Ronaldo Lidório (2007b); Ralph D. Winter & Steven C. Hawthorne (1987); Timothy Keller (2014); Ralph D. Winter, Steven C. Hawthorne & Kevin D. Bradford (2009).

1.3 O Alvo e os Objetivos

1.3.1 Alvo

O alvo principal deste estudo foi a evangelização contextualizada e transformadora entre os ciganos Calon, tendo como fundamento e motivação a obediência ao mandamento do Senhor Jesus para a Sua Igreja.

1.3.2 Objetivos

Os objetivos específicos do estudo foram:

- a) Compreender os ciganos na perspectiva do seu contexto histórico e espiritual.
- b) Entender a realidade demográfica, social e cultural dos ciganos Calon no Brasil atual.
- c) Identificar e aplicar princípios bíblicos relevantes para a evangelização e o discipulado dos povos nômades.
- d) Salientar as dificuldades e os empecilhos para uma evangelização eficaz e contextualizada dos ciganos Calon.
- e) Propor métodos e estratégias para alcançar ciganos Calon, apropriados ao seu contexto, e para estabelecer igrejas indígenas que reproduzam discípulos Calon fiéis a Jesus.

1.4 O Argumento Teórico Central

Uma evangelização contextualizada e o estabelecimento de igrejas indígenas entre os ciganos Calon levará à formação de discípulos do Senhor Jesus Cristo, que produzirão um impacto positivo nas sociedades em que vivem.

1.5 Metodologia

1.5.1 Introdução

A importância deste estudo para a missiologia é que a evangelização dos ciganos Calon implica em uma evangelização transcultural por se tratar de uma etnia específica e grandemente ignorada na evangelização; além disso, embora a literatura missiológica aborde a contextualização e a evangelização transcultural, dada a composição fragmentada do povo cigano, é preciso desenvolver estratégias específicas para cada grupo que se pretende alcançar. Diante da escassez de estudos sobre métodos evangelísticos, formas de contextualização e plantação de igreja para o povo cigano, os missionários da Missão Amigos dos Ciganos (MACI¹) criaram a Categorização Missiológica Cigana² e as Abordagens Correspondentes Ideais³ (Shimura, 2014a:59). Conforme explicação em 1.3.1, existe uma

¹ MACI - <http://www.amigosdosciganos.com.br/>

² Categorização Missiológica Cigana: é uma escala que serve para identificar as variáveis socioculturais de cada grupo.

³ Abordagens Correspondentes Ideais: é uma escala que indica formas ideais de trabalho com grupos específicos.

grande população cigana no Brasil e apenas dez denominações fazendo o trabalho missionário permanente entre os ciganos. Portanto, este trabalho contribui para o estudo missiológico da evangelização de ciganos, o qual foi feito a partir da perspectiva da tradição Reformada, que, entre outros aspectos doutrinários, se concentra na centralidade de Cristo como o único Mediador entre a humanidade e Deus, a autoridade das Escrituras como a verdade revelada, pela qual todos os discípulos viverão e, conseqüentemente, a missão da igreja, como obediência à Comissão de Cristo. Foram empregados os seguintes métodos para responder as várias questões:

- a) Para fazer um levantamento histórico sobre os ciganos Calon e as características importantes da sua cultura, uma pesquisa histórica acurada foi realizada, abrangendo desde o seu surgimento até a sua chegada ao Brasil no período colonial.
- b) Para entender a realidade demográfica, social e cultural dos ciganos Calon no Brasil, realizou-se uma pesquisa literária cuidadosa, baseada em publicações mais recentes, bem como nos dados demográficos da Tabela 174 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).
- c) Para assinalar as perspectivas das Escrituras Sagradas em relação à evangelização dos povos nômades, uma descrição bíblico-histórica de povos nômades no Antigo Testamento foi realizada.
- d) Para entender as dificuldades e os empecilhos para uma evangelização eficaz e contextualizada entre os ciganos Calon, uma pesquisa literária também foi empreendida.
- e) Para apresentar métodos e estratégias de como a igreja protestante brasileira pode alcançar os ciganos Calon de forma contextualizada e estabelecer igrejas indígenas, uma avaliação dos conhecimentos adquiridos na pesquisa, bem como um exame literário relevante, foram realizados.

1.6 Considerações Éticas

Esse estudo obedeceu aos requerimentos éticos do Departamento de Educação e da North-West University, quanto ao que se refere ao estudo literário. O nível de risco referente às implicações éticas é mínimo.

1.7 Classificação Provisória dos Capítulos

CAPÍTULO I – Introdução

CAPÍTULO II – A história dos ciganos e as primeiras etnias ciganas no Brasil

CAPÍTULO III – Condição atual dos ciganos Calon no território brasileiro

CAPÍTULO IV – Fundamentos bíblico-teológicos para a evangelização dos povos nômades

CAPÍTULO V – Dificuldades que a igreja protestante brasileira enfrenta na evangelização contextualizada entre os ciganos Calon

CAPÍTULO VI – Métodos e estratégias para uma evangelização contextualizada e formação de igrejas indígenas entre os Calon.

CAPÍTULO VII – SUMÁRIO e CONCLUSÃO

CAPÍTULO II – A HISTÓRIA DOS CIGANOS E AS PRIMEIRAS ETNIAS CIGANAS NO BRASIL

2.1 A origem do povo cigano e a sua chegada à Europa do século XV

O presente capítulo busca traçar a história do povo cigano desde o seu surgimento até a sua chegada a Europa do século XV, e apresentar algumas características importantes da sua cultura, no sentido de compreender esse povo dentro da perspectiva do seu contexto histórico, em especial os da etnia Calon.

Igor Shimura foi o fundador da Missão Amigos dos Ciganos (MACI)⁴. Ele afirma que “existem muitas teses acerca da origem cigana e isso afeta diretamente a construção das opiniões dos ciganos sobre quem são” (Shimura, 2014a:27). Para Pereira (2009a:19) “o problema da origem dos ciganos⁵ para os ciganólogos⁶ é o mesmo que o da origem do homem para os antropólogos”. Outra dificuldade de se conceituar tal origem é o fato de eles serem um povo de tradição oral com uma cultura ágrafa.

Muito se tem escrito sobre a pátria primitiva dos ciganos. De modo geral, o que se tem são afirmações confusas e várias hipóteses que variam de escritor para escritor. China (1936:3) procura esclarecer algumas dessas afirmações confusas. As opiniões, de acordo com ele, variam: para alguns autores, os ciganos seriam asiáticos das seguintes regiões: Tartária, Cilícia, Armênia, Cáucaso, Fenícia, Mesopotâmia, Assíria, Pérsia ou Índia; para outros seriam africanos procedentes do Egito, da Tunísia, da Núbia e até mesmo do Zanguebar; para outros ainda, de certas regiões ou países da Europa, tais como da Península Ibérica, da Hungria e Turquia, da Grécia, da Alemanha ou até mesmo da Bohemia. Por fim, há outros escritores que acreditam serem os ciganos uma raça mista de mouros e judeus emigrados da Espanha.

Sobre a suposta versão histórica da origem egípcia dos ciganos, China (1936:4-11) informa que, por volta do ano 1400 d.C., os ciganos habitavam nos confins da Turquia e Hungria e eram chamados de *Zínganos*. Eles diziam ser do Egito (Coelho, 1892:165; Martinez, 1989:14-

⁴ MACI – Missão Amigos dos Ciganos: é um grupo formado por ciganos e não ciganos que desenvolve diversos projetos em prol do bem-estar integral das comunidades ciganas no Brasil e no Exterior. A Missão Amigos dos Ciganos (MACI) foi fundada em 2002, na cidade de Curitiba – Paraná, com o objetivo de comunicar a mensagem do Evangelho de forma prática, incluindo excluídos, amando odiados e acolhendo discriminados. Disponível em <http://www.amigosdosciganos.com.br/>

⁵ Cigano: “Baseando-nos na definição antropológica de índio adotada no Brasil, definimos aqui cigano como cada indivíduo que se considera membro de um grupo étnico que se auto-identifica como Rom, Sinti ou Calon, ou um de seus inúmeros sub-grupos, e é por ele reconhecido como membro” (In Moonen, Frans. *Políticas ciganas no Brasil e na Europa: subsídios para encontros e congressos ciganos no Brasil*. Recife, 2013b:7).

⁶ Ciganólogo: Termo utilizado para descrever os pesquisadores que estudavam os ciganos a partir do século XIX. O pioneiro nestas pesquisas foi o ciganólogo Paul Bataillard, aluno da Ecole des Chartes. Seu trabalho foi escrito em 1844, intitulado: *Surgimento e a dispersão dos boêmios na Europa*. (In Martinez, Nicole. *Os Ciganos*. São Paulo: Papirus, 1989:19).

15) e, segundo a lenda, eram obrigados por Deus a viverem banidos devido ao pecado dos seus antepassados que não quiseram acolher a Virgem Maria com o seu Filho Jesus. Graças ao extremismo religioso reinante naquele contexto histórico, os primeiros ciganos – em número de 3000 pessoas – chegaram à Hungria em 1417 e se estabeleceram na Moldávia. Na Hungria, foram chamados de *Pharaoh Nepek*, cujo significado é *povo de Faraó* (O. S. B., 2004:120; China, 1936:30). Lá os ciganos foram bem recebidos e conseguiram obter a simpatia do imperador Segismundo, que lhes deu salvo conduto e cartas de proteção. Com os documentos fornecidos pelo imperador Segismundo, grupos de ciganos entraram na Alemanha em 1417. Sebastian Münster (citado por Fraser, 1998:68) afirmou que, perto da cidade de Heidelberg, teve acesso à cópia de uma carta mostrada pelos ciganos e obtida do imperador Segismundo, em Lindau, garantindo-lhes a livre circulação por todo o território. Conforme o conteúdo da carta, os seus antepassados seriam oriundos do Egito Menor ou Pequeno Egito, nome dado a um bairro de Modon, na Grécia (Martinez, 1989:12; Pereira, 2009a:27). Os ciganos, que tiveram contato com Münster, alegaram que por terem abandonado a religião cristã por alguns anos e terem se voltado aos erros dos povos pagãos, foi-lhes “imposta uma penitência e que durante outros tantos anos alguns membros das suas famílias deviam andar pelo mundo e expiar a culpa do seu pecado” (Fraser, 1998:68-69).

Uma definição sobre a localização desse colonato cigano, em Modon, é melhor explicada por Fraser (1998:56) quando declara que na “Grécia continental, os Ciganos encontravam-se fortemente estabelecidos na zona da cidade veneziana de Náuplia, na parte oriental do Poloponeso, e também em Modon (Methoni), outra colônia veneziana na costa sudoeste da península”. Esses itinerantes estiveram na Suíça (1418) e na Itália. Em 1419, alguns deles passaram por Sisteron, na Provença, onde receberam o nome de *Sarracenos*, que era sinônimo de Egípcio (China, 1936:7). Em 1420, eles chegaram a Denver, na Holanda. Em 1421, os *Egypcios* estiveram em Hainaut, na Bélgica. Em 1422, eles apareceram na Bolonha num grupo de 100 pessoas. Os *Egypcios* ou *Zingari* partiram para Roma, onde diziam ir confessar com o Papa. Em 1427, chegaram a Paris, em um total de doze penitentes declarando-se serem príncipes do Egito. Em 1430 ou 1440, alguns grupos de ciganos desembarcaram na Inglaterra. Em 1447, os ciganos penetraram a Espanha pela extremidade oriental dos Pirineus (Coelho, 1892:165). Lá eles foram chamados de *Egipcianos*, *Gitanos* ou *Egiptanos*, *Gipsies*.

Apesar das opiniões apresentadas por vários historiadores sobre a origem dos ciganos afirmarem serem oriundos do Egito há ainda falta de consenso sobre o assunto. Isso porque as questões filológicas e etnográficas apresentam provas contundentes de que os ciganos que penetraram a Europa não são originários do Egito. Um exemplo é a presença da língua copta como idioma do Egito no século VII quando os árabes invadiram o país. O copta teria resistido

à aculturação linguística árabe até os séculos XVI e XVII quando se tornou uma língua morta. Neste sentido, os ciganos que chegaram à Europa, no século XIV e XV, deveriam ter elementos tanto do copta como do árabe enxertados no romani, a sua língua oficial (China, 1936:11). Mesmo diante dessa suposta versão histórica da origem egípcia, os ciganos são oriundos da Índia, de onde saíram em sucessivas ondas migratórias há mais ou menos 1000 anos atrás (d.C) (Coelho, 1892:275; Moonen 2013b:4; Ferrari, 2002:19; Nova Enciclopédia Barsa, 2001:194).

Diante dos problemas apresentados na história do povo cigano, como exemplo o fato de ser um povo iletrado – o que dificulta delinear a sua origem com mais precisão –, o presente trabalho utiliza uma versão histórica aceita pela maioria dos ciganólogos, antropólogos e historiadores de que a origem do povo cigano é hindu, um povo oriundo da Índia.

O termo cigano parece proceder do *Jigani*, nome dado a uma tribo hindu da Índia, pertencente à raça dravidiana, que se formou da fusão dos negritos (os primitivos habitantes da península hindu) com os turanianos (um povo de raça amarela, nativos dos montes Urais). “Os estudiosos modernos são levados a crer que os ciganos provêm realmente dos *jiganis*, da Índia, pois acentuada é a afinidade de traços raciais e de dialeto, vigente entre os dois povos” (O. S. B., 2004:119). Confirmando essa origem hindu, Castro (2011:41) afirma que:

A Antropologia não ficará de fora. Na tentativa de desvendar as origens dos ciganos, também realiza pesquisa e, utilizando-se de métodos rigorosos, conforme guia prático da época, traz à luz a origem desses grupos. A partir da comparação de cor, pigmentação da pele, índices cefálicos, grupos sanguíneos, tensão arterial etc., conclui-se que os ciganos descendem dos hindus. Originando-se, provavelmente, da periferia do Punjab e da vizinhança da costa dos Radjputas.

Assim ela afirma que a origem do povo cigano se deu no noroeste da Índia, atual Paquistão. A sua nomadização ocorreu ainda em solo hindu, pelo fato de seus integrantes não se adaptarem à nova ordem social imposta com a invasão dos Árias, por volta de 1500 a.C., em que os ciganos eram considerados Párias naquela estrutura de castas (Pereira, 2009a:19). China (1936:VIII) assevera que “foi graças à conjugação de estudos históricos, etnográficos e linguísticos que se pode comprovar que os ciganos vieram da Índia e que, etnicamente falando, pertencem à raça ariana”. Ampliando o entendimento sobre esse assunto, Grellman (citado por Melo, 2005:36-37) afirma

...que sejam *párias*, ou seja, indivíduos pertencentes à casta mais inferior dos hindus, desprezada por todas as outras na Índia e que viviam no Hindustão, região a nordeste da Índia, que forma parte da chamada planície indo-gangética que separa as bacias do Indo e do Ganges. Teriam sido expulsos por Tamerlão em 1398 das margens do Ganges.

A nomadização do povo cigano da Índia para o restante do mundo, de acordo com ele, se deu a partir do século V. Outro fato importante a se destacar é a história que os povos bárbaros contam à respeito de Leão, o Isauriano, quando esse subiu ao trono de Constantinopla e alistou povos procedentes da Bulgária para guerrearem contra os sarracenos que haviam invadido o seu domínio e cujo cerco foi suspenso em 718 d.C. A paz entre romanos e bárbaros ocorreu até o reinado de Constantino Coprônimo. Esse conquistou 755 territórios próximos ao Eufrates e “conduziu à Trácia os Sírios e Armênios que aprisionara, na máxima parte Paulicianos ou Maniqueus, elementos da formação dos *Anthingans* ou ciganos, raça disseminada ainda hoje na Bulgária” (Filho, 1981:21). Quanto a esse fato histórico, Castro (2011:34) e Filho (1981:22) afirmam que esta seria a corrente de imigração armênia segundo a qual se garante que a origem dos ciganos estaria nos grandes centros da Criméia. Aos *Anthingans*, chamados de *Tchenghenes* no Oriente, atribui-se a origem dos ciganos (Filho, 1981:22). Os *Anthingans* permaneceram sob o poder dos califas mulçumanos que viviam pela Turquia europeia. Eles aumentavam em grupos na Valáquia, Bulgária, Moldávia, Trácia, nos Estados tártaros, Bessarábia, dentre outros, procurando de preferência as regiões do Danúbio (Melo, 2005:34). Na Turquia, os *Anthingans* dão a si mesmos o nome de *Romitschel*, palavra composta do copta que, segundo a interpretação de Constâncio, decompõe-se em *romi* ou *rom*, que significa homem, e *chal*, que significa Egito, formando assim o termo “homem do Egito” (Filho, 1981:22). Constâncio (citado por Filho, 1981:22-23) supõe que cigano seja uma variante de Zanguí, nome de uma província entre a Etiópia e o Egito, onde eles viveram por muito tempo depois que foram expulsos da Índia, e conclui alegando que “são uma casta indiana, expulsa de sua pátria e que se acolheu à Pérsia, depois ao Egito, donde se espalharam pela Europa, há alguns séculos”. Essa versão que inclui o copta na língua romani contraria a afirmação de China (1936:11), quando afirma que o copta era o idioma do Egito no século VII e que depois se tornou uma língua morta devido à invasão dos árabes.

Segundo Moonen (2000a:par. 1) a história dos ciganos data de um pouco mais de um milênio, quando, em 1050, o imperador de Constantinopla (atual Istambul, na Turquia) solicitou ajuda de adivinhos e feiticeiros, chamados *Adsincani*, para matar uns animais ferozes. Quanto à essa informação, Fraser (1998:52) relata que a estadia dos ciganos em Constantinopla foi citada numa hagiografia georgiana, *A vida de S. Jorge Atonita*, que foi redigida no mosteiro de Iberon, no Monte Athos, por volta de 1068. Nela, lê-se que o imperador Constantino Monômaco sofreu uma praga de animais selvagens que devoravam a caça existente no parque imperial de Filopation. O imperador solicitou auxílio de um povo samaritano, descendentes de Simão, o mago, a quem recebia o nome de *Adsincani*, feiticeiros famosos que deram aos animais selvagens carne enfeitiçada, matando-os instantaneamente. “O nome *Adsincani* usado neste texto é georgiano, derivado do Grego *Atsínganoi* ou *Atzínganoi*, termo pelo qual os Bizantinos normalmente se referem aos Ciganos” (Fraser, 1998:52).

No século XIII, o patriarca de Constantinopla avisou ao clero que adivinhos, domadores de ursos e encantadores de cobras não podiam entrar nas casas dos moradores porque os seus ensinamentos eram diabólicos; estas pessoas passaram a ser chamadas *Adingánous* (Moonen, 2000a:par. 1). Entre 1280 e 1403, tem-se notícia de ciganos vivendo nos principados fenícios e francos (Martinez, 1989:12; Melo, 2005:38).

Detalhando um pouco mais a trajetória do povo cigano – desde a saída da Índia até a sua entrada no continente europeu – existe a descrição de um frade franciscano chamado Syméon Simeonis que, em sua passagem por Cândia (Heráclion) na Ilha de Creta, na Grécia, disse ter visto um povo semelhante aos ciganos (Martinez, 1989:12; Moonen, 2000a:par. 2; Fraser, 1998:55). Esse grupo, visto por Syméon, teria vindo da Ásia para a África e pertencia aos núbios e aos egípcios, aos ragari, aos elebj e aos muri (China, 1936:28). Segundo Moonen (2000a:par. 2), essas pessoas vistas em Creta eram “indivíduos que viviam em tendas ou em cavernas, chamados Atsinganoi, nome então dado aos membros de uma seita de músicos e adivinhadores, e que nunca paravam mais do que um mês num mesmo lugar”. Com o passar dos anos, constatou-se que o emprego do termo grego *atsínganoi*, ou *atzínganoi*, era dado a grupos de feiticeiros e leitores de sorte (Rezende, 2006b:par. 27). De acordo com Pereira, (2009a:25) na Grécia, onde os ciganos permaneceram mais tempo, antes de imigrarem para o continente europeu

...eles eram chamados de *atkinganos* (*atsinganos*, na Grécia Medieval, e *tsinganos*, na Grécia atual), nome de uma seita de músicos e adivinhos (*atkingani*) que, desde o século VIII era conhecida no Império Bizantino. Esta designação foi, assim, transferida para ciganos pela similitude de comportamentos. Daí se originaram as palavras *cygan* (polonês), *cikan* (russo), *czigány* (húngaro), *zigeuner* (alemão), *tsigane* ou *tzigane* (francês), *zingaro* (italiano), cigano (português).

Há duas suposições para a rota utilizada pelos ciganos dentro da própria Ásia: uns teriam marchado de oeste para leste até chegarem ao istmo de Suez, e outros até à Ásia Menor. O primeiro grupo atravessou o Afeganistão e a Pérsia chegando à Armênia. Posteriormente, um dos seus ramos foi para o Cáucaso e o outro atravessou a Ásia Menor por onde entrou na Europa. O segundo grupo desceu pelo Belutchistan até o Mekran; depois entrou no sul da Pérsia seguindo rumo ao ocidente onde passou pelo Kirman, Farsistan e Khuzistan, em território persa (China, 1936:24-25). “Dali se passou para o Irã-Arábia e, atravessando a Mesopotâmia, a Síria, a Palestina e a Arábia Pétria chegou ao Egito, através do istmo de Suez” (China, 1936:25).

Outro exemplo de que os povos ciganos são oriundos da Índia é a declaração da primeira ministra Indira Ghandi, após o II Congresso da União Romani Internacional, quando afirmou

que a Índia era a pátria-mãe de todos os ciganos (Moonen, 2000a:par. 10). Pereira (s.a.[b]:36) acrescenta que “o povo cigano não tem pátria – por isto a Índia, em 1976, lhes concedeu a condição de cidadãos hindus no exílio – e valoriza a dispersão pelo mundo como um aspecto importante de sua sobrevivência enquanto etnia”.

2.1.1 A chegada do povo cigano aos países ibéricos – Espanha e Portugal

No século XV, os ciganos vindos da França adentram a Espanha, em 11 de junho de 1447, pela extremidade oriental dos Pirineus e pela Catalunha, chegando a Barcelona, no reinado de Carlos III (China, 1936:34; Fraser, 1998:99). Contrapondo a data da sua chegada à Espanha, Filho (1981:25) e Melo (2005:39) afirmam que o ano é 1449 e não 1447. No princípio apenas resquícios de ciganos foram encontrados tão somente em Aragão e na Catalunha, e que a multidão que chegou à Barcelona, em 1447, vinha acompanhada de um duque e de um conde cigano (Fraser, 1998:99).

Da Espanha, os ciganos foram para Portugal, onde mais tarde alimentaram as fogueiras inquisitoriais portuguesas do rei D. João II (Filho, 1981:25). A sua chegada a Portugal se deu pela Província do Alentejo, região centro-sul de Portugal que faz limite com o norte da Espanha. Não se ouvia falar de ciganos até o início do século XVI em Portugal, quando surgiram as primeiras citações em textos literários (Fraser, 1998:101-102). As mais expressivas foram o *Cancioneiro Geral*, de Garcia Resende, e a *Farsa das Ciganas*, do dramaturgo Gil Vicente, que foi representada na presença do rei D. João III, em Évora, em 1521. Quanto a essa informação, Coelho (1892:174) faz a seguinte contribuição:

Foi muito provavelmente no Alentejo que Gil Vicente estudou os ciganos; a farsa transcrita foi representada em Évora. Tendo penetrado em Portugal, sem dúvida, pela fronteira da Extremadura espanhola, os ciganos achavam a província do Alentejo excelentemente adaptada ao seu modo de vida, para centro de irradiação de suas excursões.

Os primeiros ciganos que chegaram a Andaluzia, no reino de Castela, tiveram uma recepção maravilhosa (Fraser, 1998:100). Entretanto, isso não durou muito tempo. Assim como nos outros países europeus, os ciganos foram duramente perseguidos nos países ibéricos. Martinez, (1989:117) afirma que:

A principal causa das atitudes de rejeição em relação aos tsiganos se deve aos seus comportamentos e ao seu aspecto: eles roubam, são nômades e de pele escura; têm todas as características reais ou imaginárias que, nas mitologias europeias, personificam a morte.

No início, os ciganos encantaram os europeus com suas roupas exóticas e costumes estranhos, mas com o convívio duradouro, Pereira (2009a:29-31) afirma que ocorreu um

choque cultural e a mentalidade dos europeus em relação a eles passaram a serem preconceituosa. Os europeus passaram a associá-los a mendigos e a bandoleiros. Eles eram tidos por raça maldita, conforme uma Lei inglesa de 1563 assinalava: “Todo cigano é um demônio que se deve destruir a ferro e fogo; e levar esse nome é blasfêmia”. Ao longo das décadas, várias leis e conceitos vexatórios e discriminatórios foram elaborados em muitos países da Europa. No território alemão, as epidemias e calamidades lhes foram atribuídas. O bispo de Paris excomungou e expulsou-os sob a incriminação de serem bruxos. Mostrando um pouco do pensamento europeu acerca dos ciganos, Coelho (1892:207) afirma que “as bruxarias das ciganas têm por finalidade burlar os pobres de espírito, arrancando-lhes dinheiro e objetos de valor”.

Em Portugal e na Espanha, as leis anticiganas eram muito severas. Muitas coisas eram vetadas a eles, como o falar a própria língua, vestir trajes característicos, praticar a quiromancia e a cartomancia e andar em grupos. Os filhos eram separados dos pais e levados para os estabelecimentos de educação para receberem uma educação decente. O. S. B. (2004:121) escreve:

Dada a sua fama de gente fraudulenta e enganadora, os ciganos, do séc. XVI até o início do séc. XX, foram objeto da repressão de certos governos europeus, que lhes infligiram penas diversas: a escravidão, na Romênia e na Hungria (séc. XVIII/XIX), o exílio e a própria condenação à morte.

Sem saber o que fazer com os ciganos, a Europa forçou-os a irem para as colônias da América e da África “como fazia com todos aqueles que considerava escória social, ou seja, os que de alguma maneira eram indesejáveis, por serem improdutivos e perturbadores de sua organização social” (Pereira, 2009a:31). Essa visão preconceituosa que os europeus tiveram do povo cigano foi o motivo encontrado pelos decretos-lei para expulsá-los da Europa. Por conseguinte, os ciganos ibéricos expulsos de Portugal vieram para o Brasil ainda no período colonial.

Para entender como se deu o processo de deportação pelo qual os ciganos passaram, faz-se necessário explanar o teor de alguns decretos-lei originários dos tribunais civis e dos tribunais inquisitoriais portugueses. Esse assunto será abordado no capítulo três, visando compreender a atual condição dos ciganos Calon no território brasileiro e os demais dados característicos da sua cultura.

2.2 A Bíblia Sagrada usada como pretexto para a origem dos povos ciganos

A Bíblia Sagrada também tem sido usada para alicerçar a origem e a dispersão do povo cigano. Há alguns ciganos e ciganólogos que usam o texto bíblico de Gênesis 4:17-22,

afirmando que Tubalcaim, descendente de Caim, foi mestre de toda obra de cobre e de ferro (Pereira, 2009a:20). Segundo uma lenda, um dos descendentes de Tubalcain, um ferreiro cigano, furtou o quarto prego destinado à crucificação de Jesus Cristo, sendo que sobraram apenas três pregos; por isso, os pés de Jesus foram pregados com um só prego. A punição por este furto foi a penitência da peregrinação por todo o mundo (Castro, 2011:39; O. S. B., 2004:123). Contrapondo-se está a ideia das grandes realizações da cultura dos descendentes de Caim, como exemplo, a metalurgia. O. S. B. (2004:126) esclarece que estas realizações “seriam anacrônicas, pois não se pode admitir que a sétima geração do gênero humano já teria praticado a domesticação de animais e a técnica metalúrgica; como atesta a Paleontologia, estas são conquistas relativamente tardias da humanidade”.

Outro texto da Bíblia Sagrada associado aos ciganos é o de Ezequiel 30:23, quando o profeta declara: “e espalharei os egípcios entre as nações, e os espalharei pelas terras” (Bíblia, 2011). Em virtude da suposta origem egípcia, eles teriam que peregrinar pelas nações em cumprimento a esse texto bíblico. Aventino (citado por China, 1936:4-5) fornece outra informação quanto à suposta origem bíblica para os ciganos:

Entre outros embustes, dizem que são do Egito e que estão obrigados por Deus a viver desterrados; e fingem que com o desterro de sete anos fazem penitência devido ao pecado de seus antepassados, que não quiseram hospedar a Virgem Maria com seu Santíssimo Filho.

A respeito dessa “fonte religiosa” para justificar a origem e a dispersão dos ciganos, Goldfarb (2010:169-171) explica que para os ciganos mais velhos a origem do povo está ligada à algumas passagens da Bíblia Sagrada. O próprio nomadismo característico do grupo é um fator que lhe dá certo ar de sagrado. Para os ciganos há uma ligação e proximidade entre eles e alguns personagens bíblicos, como Abraão, Sara, Isaque, Moisés e Jesus. A narrativa desses personagens explica a compreensão do nomadismo como sendo uma questão de destino, uma escolha ou até mesmo uma concessão do próprio Deus. A própria imagem de Jesus Cristo é a de um nômade, um peregrino, que também se faz presente nas narrações do catolicismo popular brasileiro, herdado dos portugueses. Para essa faixa etária dos ciganos mais velhos, o povo cigano é descendente desses personagens bíblicos, os quais são considerados mensageiros que andavam pelo mundo pregando a palavra de Deus e por isso perseguidos, mas também seguidos por povos peregrinos, sendo os ciganos um desses povos. Segundo Goldfarb (2010:171) é necessário frisar

...que embora as pessoas, independentemente de geração ou sexo, destaquem a importância do passado nômade, apenas as mais velhas referem-se à religiosidade como um elemento fundante da “ciganidade”, bem como são as únicas que destacam a ligação entre a origem do grupo e passagens bíblicas.

Não há unanimidade nem mesmo entre os ciganos quanto à sua origem, pois “os próprios ciganos, ao serem indagados sobre o mistério de sua origem e debandada pelo mundo, respondem de diferentes formas” (Pereira, 2009a:21). Contudo, recentes estudos, a partir do século XVIII, tendo como base a língua cigana, afirmam ser a Índia o país de sua origem. Esse assunto será mais detalhado no próximo item.

2.3 A origem do povo cigano a partir da língua

“A verdadeira história da raça cigana é o estudo da língua” (Fraser, 1998:17). A partir do século XVIII, a questão do surgimento dos povos ciganos começou a ser discutida com maior seriedade quando linguistas concluíram que os ciganos eram provenientes da Índia. Mesmo assim, “antes de nos debruçarmos sobre a origem dos ciganos, vale informar que a ciganologia só foi reconhecida como um ramo da etnologia no século XX, ainda que tenha surgido no século XIX” (Pereira, 2009a:18).

As provas linguísticas apareceram por acaso, em 1753, numa universidade holandesa, quando um estudante húngaro descobriu que havia similaridades entre a língua cigana que era falada na Hungria com a língua falada por três colegas indianos, estudantes na mesma universidade. Nesta comparação ficou evidente um parentesco entre as línguas ciganas e o sânscrito (Moonen, 2000a:par. 5). Anos mais tarde, na Alemanha, esta teoria da origem indiana das línguas ciganas foi amplamente divulgada por Christian Buettner (1771), Johann Rüdiger (1782) e Heinrich Grellmann (1783). Este analisou sistematicamente quase quatrocentas palavras e chegou à conclusão de que a cada trinta palavras faladas pelos ciganos, doze a treze tinham origem hindi.

O caminho para descobrir a origem dos ciganos foi aberto pelo ensaísta alemão Grellmann, da Universidade de Göttingen (Fraser, 1998:190), com a sua obra literária “*História dos Boêmios*”, de 1783, que foi traduzida para o francês em 1810 (Martinez, 1989:19). A referida obra influenciou numerosos autores e suas teses, dentre elas: a tese defendida por Rüdiger, em 1777, na Alemanha, e a tese defendida por Bryant, na Inglaterra, em 1776. “Segundo essas teses, os “boêmios” ou “egípcios” formariam um só povo, tendo a mesma origem, a Índia, e falariam uma mesma língua, o *zigeuner*, o *zingara* ou *gipsy*, bem próxima das línguas persa e hindustani” (Martinez, 1989:19). Rüdiger foi um dos primeiros estudiosos a estabelecer a ligação da origem dos ciganos com a Índia. Em 1777, Bacmeister, inspetor escolar de S. Petersburgo, persuadiu uma mulher cigana a traduzir uma passagem para o seu dialeto. Comparando o dialeto falado pela mulher cigana com uma série de outras línguas, Rüdiger descobriu semelhanças com o hindi, enquanto Bacmesiter dizia ter afinidades com o multani, dialeto falado no Lahnda ou Punjábico. Rüdiger publicou essa descoberta em 1782 (Fraser,

1998:190). Através das pesquisas dos alemães, Christopher Rüdiger, Stephan Valyi e Grellmann, a escritora Pereira (2009a:24) esclarece que

...foi comprovada, pelo estudo da gramática e do vocabulário, a similitude entre o romanês e o sânscrito, a antiga língua clássica da Índia, a mais antiga família indo-europeia. Vários linguistas têm aproximado o romani das línguas do ramo neo-hindu, isto é, línguas vivas tais como o caxemira, o híndi, o guzerate, o marati ou nepalês.

Ciganólogos e pesquisadores não ciganos constataram a distinção dos ciganos, no Ocidente, em três grandes grupos (Rom, Sinti e Calon) e seus subgrupos, que os auxiliaram na compreensão da sua origem através da língua falada por eles. Teixeira (2008:10-12) e China (1936:261) afirmam que os *Rom* estão dispersos por um maior número de países e são demograficamente o maior grupo. Os *Rom* são divididos em subgrupos: *Kalderash*, *Xoraxané* (ou *Horahané*), *Matchuara*, (ou *Matchuaia*, *Macwaia*), *Lovara*, *Rudari*, *Tchurara* (ou *Curara*). A língua por eles falada é o *romani*.

Os *Sinti*⁷ são chamados *Manouch*, na Alemanha, Itália e França, onde são mais expressivos demograficamente. Eles falam a língua *sintó*, que é um dialeto do *romani*. Provavelmente, os primeiros *Sinti* e *Rom* chegaram ao Brasil no século XIX, oriundos dos países europeus.

Os *Calon*⁸ ou *Kalé* são conhecidos como ciganos ibéricos por viverem principalmente em Portugal e na Espanha (Moonen, 2013b:5). Nestes dois países eles são chamados *Gitanos* (Coelho, 1892:165; Filho, 1981:5). A língua falada por eles é o *caló*, *chibi* ou *calon*, que é um dialeto do *romani*. No Brasil, estão presentes as três etnias ciganas: *Rom*, *Sinti* e *Calon*, sendo os *Calon* o grupo mais numeroso e encontra-se em todas as regiões do Brasil (Shimura, 2014b:16). Os dialetos e subdialetos aparentados com os dialetos neo-hindus, falados pelos *Tsiganos*, apresentam particularidades fonéticas que se aproximam de línguas pouco conhecidas da Índia, do Kafiristão e Dardistão. Quanto a essa importante informação, Coelho (1892:44) descreve que:

Noutros países da Europa os tsiganos falam verdadeiros dialetos ou antes sub-dialetos particulares aparentados com os dialetos neo-hindus, saídos da mesma base popular de

⁷ Em certos pontos da Europa, os ciganos chamam a si mesmos *sindes* ou *sintes*, palavra que parece lembrar o rio Sindh, de cujas margens teriam vindo esses nômades. Na ilha de Lemnos eles ainda se dão, entre si, os nomes de *sindi* ou *sinti*, formas que, como vemos, são leves alterações das procedentes. (In China, José B. d'Oliveira. *Os ciganos do Brasil*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1936:12).

⁸ Calon: termo tirado de um dos nomes genéricos da nação dos ciganos, isto é, de *Kalo*, que significa **negro** (singular), e *Kala* que significa **os negros** (plural). Esses dois termos de origem indiana, originam-se do: sânscrito e pali *kāla*, hindustani *kālā*, sindhi *kârô*. Caló, Calé: cigano (adj e s. m.). Callí: cigana (adj. e s. f.). Em Portugal – Calão: que também significa cigano (homem da tribo). No Brasil: Calon: tem o mesmo significado dos países ibéricos. Apenas a usamos como uma palavra intermediária entre Caló (espanhol) e Calão (português). (In China, José B. d'Oliveira. *Os ciganos do Brasil*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1936:211-217).

que o sânscrito se elevou à categoria de língua literária. Esses dialetos tsiganos apresentam algumas peculiaridades fonéticas arcaicas que os aproximam especialmente de línguas ainda pouco conhecidas do noroeste da Índia, do Kafiristão e do Dardistão.

Na Europa, esses dialetos e subdialetos aparentados com os dialetos neo-hindus recebem o nome de *romani*. Há apenas 200 anos que os filólogos compreenderam que “o Romani deve ser de origem indiana por causa das semelhanças entre o seu vocabulário com o de algumas línguas da Índia” (Fraser, 1998:21). Os mencionados dialetos são chamados de *romani* ou *romany*, os quais se mantiveram puros em alguns países da península balcânica, na Transilvânia e Hungria (China, 1936:13). Nesses locais, os ciganos teriam vivido mais agrupados, conseguindo conservar sua gramática, seu sistema flexivo e uma boa parte do seu vocabulário primitivo. Foi devido a essa conservação que ciganólogos e filólogos indianistas puderam perceber o parentesco do *romani* com algumas línguas modernas da Índia.

A língua *romani* sofreu alterações consideráveis durante a permanência dos ciganos em territórios onde se falava o grego (Fraser, 1998:59). “O acervo de palavras gregas que levaram consigo nas peregrinações seguintes constitui ainda uma parte volumosa de todas as variantes europeias de Romani” (Fraser, 1998:60). Em 1874, Franz Miklosich (citado por Fraser, 1998:288-289) qualificou o *romani* europeu em treze dialetos, tendo como base as fontes dessas aquisições. Os movimentos populacionais e as novas descobertas linguísticas fizeram que a análise de Franz perdesse o valor. Deste modo, “o Romani tornou-se uma rede de talvez mais de 60 dialetos que cabem num conjunto de grupos” (Fraser, 1998:289).

Outro fato importante a destacar é que no Kafiristão, situado na Ásia Central (atual Afeganistão) existiam os índios syapoches, cuja língua falada se relaciona com a dos ciganos na Europa. Quanto a isso, China (1936:13) explica:

Os indígenas Syapoches (ou Syah-Poch-Kafirs), do Kafiristan, e os demais, do Dardistan, são considerados como de origem ariana. E os seus idiomas representarão, na opinião de alguns filólogos indianistas, tipos primitivos das línguas arycas, anteriores mesmo ao período em que elas floresceram na Índia. Se pois, a língua geral dos ciganos com elas se relaciona, é claro que também a poderemos considerar como um ramo muito antigo da família de línguas indo-arycas.

Apesar de se dividirem em três grandes etnias (Rom, Sinti e Calon), a língua predominante do povo cigano é o *romani*. Para Melo (2005:22), “o conhecimento da origem do Romani talvez seja mais importante para a identificação da raça cigana do que para a elucidação dos fenômenos linguísticos que vêm ocorrendo com a língua desta nação”. Pereira (2009a:48) destaca que “a língua dos ciganos é o *romani* (ou romanês, romaneske, romanê), que possui inúmeros pontos de correlação com o sânscrito e é somente oral, já que os ciganos não

escrevem em romani com vistas à publicação”. Ratificando essa informação, Moonen (2000a:par. 19) afirma que desde o século XVIII atribui-se aos ciganos uma única língua, o romani, cuja origem foi parcialmente indiana, embora contenha inúmeras palavras de origem persa, turca, grega, romena e de demais países por onde os ciganos peregrinaram.

Para explicar a qual família linguística o *romani* pertence e com isso desvendar a origem dos ciganos, Melo (2005:20) aborda que dentro da classificação das línguas indo-européias, o *romani* está incluído no grupo indo-iraniano. Dentro desse grupo, o *romani* pertence ao subgrupo índico, que era falado mil anos antes do nascimento de Jesus Cristo, no atual norte da Índia e do Paquistão. O índico deriva do sânscrito védico, de onde se originou o sânscrito clássico e o prácrito, que por sua vez deu origem a um conjunto de dialetos. Esses dialetos oriundos do prácrito deram origem a várias línguas modernas, dentre elas o hindi, urdu, cingalês, bengali, nepali, penjabi, sindi e à língua cigana.

A língua cigana foi aceita como um antigo dialeto falado no norte da Índia, que alcançou a Pérsia até chegar à Europa e, conseqüentemente, à América. Quanto à data aproximada da emigração dos povos ciganos, tendo por base as diferenças linguísticas existentes entre os dialetos dos ciganos emigrantes e os dialetos falados em sua pátria primitiva, narra-se que a “emigração tenha começado, mais ou menos, no ano 1000 d.C” (China, 1936:24).

Outra possibilidade sobre a origem dos ciganos é a conclusão de Borrow (citado por Filho, 1981:23) que, depois de conviver vários anos em meio aos ciganos e estudar a sua língua e os seus usos e costumes, indica que no seu dialeto encontravam-se vestígios do antigo Estado Paríá. Estes paríás seriam também uma antiga tribo da Pérsia. Outra contribuição importante vem da Nova Enciclopédia Barsa (2001:194) onde se lê:

Pesquisas realizadas no século XIX sobre o romani, aparentado com as línguas indo-européias e falado por grande parte dos ciganos, concluíram que eles são originários do norte da Índia, o que foi confirmado por pesquisas antropológicas posteriores. Acredita-se que eles deixaram a Índia em migrações sucessivas e se transferiram para a Pérsia no século XI.

Confirmando a origem do povo cigano por meio da língua *romani*, Moonen (2000a:par. 7) afirma que a desconfiança quanto à origem indiana deixou de existir, porque os linguistas têm acrescentado mais dados comprobatórios. As dúvidas recaem em que época ou épocas e em que parte ou partes da Índia essas línguas eram faladas, chegando a um consenso geral de que teria sido na região noroeste da Índia (atual Paquistão), por volta do ano 1000 d.C. (Júnior, 2013:98). O estudo da origem por meio da língua se deu também pelo fato dos ciganos não se

submeterem ao processo de aculturação linguística. Melo (2005:24) esclarece que o fato de se poder estudar o *romani* e os seus dialetos, prova que em

Alguns aspectos da organização social característica dos grupos ciganos impediram que eles fossem submetidos ao processo de modificação total do seu sistema linguístico em face da interação com a sociedade hospedeira, processo comumente conhecido por *aculturação linguística*.

Os ciganos das mais diversas partes do mundo podem entender uns aos outros, pois têm como base linguística o *romani* e os seus dialetos. Houve apenas a aquisição de novos vocábulos, readaptação ou aquisição de outras palavras na língua *romani*, mas manteve-se tanto o vocabulário original como a gramática, mesmo convivendo com a gramática da língua hospedeira dos diversos países por onde imigraram (Pereira, 2009a:49). Analisando as informações aqui registradas, chega-se à conclusão de que o *romani* tem origem hindu. Na Europa, dividiu-se em muitos dialetos e em sua maioria foram alterados por causa da influência exercida pelas línguas dos países onde os ciganos viveram de forma sedentária (China, 1936:16). Essas questões filológicas podem ser assim definidas nas palavras de Pabanó (citado por China, 1936:16):

De qualquer modo, o inegável é que, por sua derivação, diretamente do zend, língua madre e sagrada do persa, ou por mais ou menos direta analogia com o sânscrito, a origem do dialeto usado pelos ciganos remonta à antiga língua dos Brâmanes ou a sua procedente, o prácrito.

Melo (2005:20) esclarece que o prácrito era uma língua vulgar que descende do sânscrito védico (uma língua culta) e que juntas deram origem ao *romani*. O sânscrito é muito importante para a compreensão do *romani*, pois semelhante ao latim na Europa ele o é nas línguas oficiais da Índia (Fraser, 1998:24).

Com o intuito de mostrar a origem cigana como procedente da Índia, o presente estudo abordará questões ligadas à identidade e à pluralidade religiosa cigana. Entender os deuses do hinduísmo é o caminho para compreender o universo religioso dos ciganos, assunto este que será explanado no próximo subitem.

2.4 A origem do povo cigano a partir da religiosidade

Para fundamentar a origem cigana através da religiosidade, o presente trabalho utiliza como fonte bibliográfica o livro *Duvelismo* (2014), escrito por Shimura, que traz um estudo da identidade e pluralidade religiosa cigana, em especial os da etnia Calon. Outros autores também são consultados no sentido de alicerçar o estudo.

Cada grupo cigano é influenciado pelo contexto local onde habita, alterando assim o seu modo de vida de acordo com os costumes, crenças e expressões culturais. Em virtude disso, os ciganos trazem na sua religiosidade um sincretismo das tradições indianas (hinduísmo) combinadas com as tradições do cristianismo ocidental. Shimura (2014b:27) explica que o trânsito geográfico por diversas nações e o contato com inúmeras culturas fizeram com que os ciganos assimilassem e absorvessem diversas crenças com seus dogmas e denominações, acomodando-se aos contextos culturais religiosos. Mesmo assim, o hinduísmo ou os seus elementos continuaram e continuam a dominar o sistema de crença do povo cigano. Não há uma religião cigana definida, mas sim uma religiosidade própria que faz parte de todas as tradições diárias dos ciganos, desde o nascimento até a morte (Pereira, s.a.[b]:36). Comumente, eles adotam a religião predominante do lugar onde vivem. Schlesinger e Porto (1995:588) ampliam tal ideia ao afirmarem que:

A religião dos ciganos é uma mistura de fé local, que eles geralmente adotam, e de antigas superstições comuns a vários povos do Velho Mundo. Assim, na Grécia, eles pertencem à Igreja Grega; entre os maometanos, são maometanos; na Romênia, pertencem a Igreja Nacional; na Hungria são católicos, e assim por diante.

O hinduísmo é uma religião multifacetada e com uma multiplicidade de tradições étnicas (Shimura, 2014b:25-42). “Para ser hindu é imprescindível a aceitação do sistema de castas, a crença no carma e na reencarnação e a crença numa imensa variedade de divindades”. As multiplicidades de divindades na crença hindu contribuem para a correlação ciganos-Índia, que se percebe ao estudar o conceito de *Deva*, *Trimúrti* e *Avatar*. O conceito da palavra sânscrita *Deva*, no hinduísmo, é utilizado para se referir a deus ou à divindade, na língua Calon, e por isso assemelha-se a *Duvê* ou *Duvêle*, *Duvêl* e *Duvera* (Coelho, 1892:278). A palavra *Devi* é identificada como feminino de *Deva*, ou seja, uma deusa divina. “Em alguns trechos do *Bhagavad-Gita* transliterado em português encontram-se as palavras *devâh* e *devân*, traduzidas como “semideus” e “Senhor Supremo” (Shimura, 2014b:29). A palavra *Deva*, *Devi* e suas variações são encontradas nas escrituras hindu referindo-se a deuses, deusas e semideuses. Por ser *Deva* a raiz da palavra cigana para se referir a Deus, o significado sobre o que ou quem seja Deus fica ampliado a uma “divindade qualquer, sem necessariamente um vínculo dogmático a qualquer religião ou personalidade divina em específico” (Shimura, 2014b:30). Esta imprecisão que a palavra *Deva* proporciona sugere um sistema de crença aberta em que os deuses das outras religiões se encaixam e passam a representar um *Deva* cigano.

Dentro dessa variedade de deuses e deusas do panteão hindu, *Brahman* (anexo 01) é um ser eterno, absoluto, um deus que permeia tudo. No imaginário hindu, *Brahman* é um ser indestrutível, sem gênero e incompreensível ao entendimento humano. Nas escrituras do

*Bhagavad-Gita*⁹, ele é tido como a soma total da criação. Este ser supremo pode ser identificado como *Vishnu* (onipresente) (anexo 01), *Shiva* (auspicioso) (anexo 01) ou como uma deusa que se manifesta como *Shakti* (energia), *Durga* ou *Kali*. Dentre tantas manifestações de *Brahman*, há um trio de deuses conhecido como *Trimúrti*, formado por *Brama* (criador excelso) (anexo 01), *Visnu* (protetor) e *Xiva* (o destruidor e recriador da vida). Cada deus do *Trimúrti* possui uma esposa, cujos nomes são: *Saravasti*, *Laksmi* e *Kali*. Percebe-se que *Brahman* é um ser supremo enquanto *Brama* mostra-se um deus da *Trimúrti*. Shimura (2014b:36) afirma que:

Apesar da concepção monista que sugere uma “única substância” divina que se generaliza numa representatividade em diversos “rostos” iconoclásticos, os hindus cultuam “deuses” em particular, sendo que esses podem ser masculinos, femininos, animalizados, subjetivos ou naturais etc.

Os hindus também idolatram o divino quando esse se apresenta em forma feminina, e *Devi* é a manifestação de *Parvati*, esposa do deus *Shiva*. Em sua representatividade, *Devi* é tida como uma divindade caridosa e por isso é vista como uma mãe (anexo 01). Em muitos momentos, ela é chamada de *Amba* ou *Ambika* (mãezinha) e venerada como *Shri* ou *Laksmi*. *Devi* também apresenta outra representatividade, isto é, a de um ser destrutivo que arrebatava e engolia as criaturas que criou. Quando vista assim, ela recebe o nome de *Kali*, a Negra (anexo 01). Filho (1981:37) afirma que a palavra cigana:

É a forma feminina de Calon. As ciganas em Portugal, Espanha e Romênia são chamadas cali. Cali significa Negra. Para muitos estudiosos ciganologistas é um elemento de prova de origem indostânica. Cali é também *negra* em sânscrito e denomina uma das deusas mais populares indus, esposa de Shiva, a energia destruidora na sagrada Trimúrti, Cali a negra, também evocada com outros títulos, *Devi* (deusa), *Umã* (luz), *Gauri* (branca), *Pârvati* (da montanha), *Bavani* (de Bava, um dos nomes de Civa) *Báiravi* (terrível), *Durga* (invencível), etc.

No leste da Índia, a deusa *Kali* é cultuada com sacrifícios de animais. Na Europa é conhecida como Santa Sara Kali, sendo ela uma das principais divindades veneradas pelos ciganos.

O terceiro conceito vem da palavra sânscrita *Avatar*, que significa “descer” ou “descida”, onde está intrínseco no pensamento hindu que o divino desce, encarna e se manifesta de diversas formas corpóreas, tanto de animais como humanas. A fonte da encarnação de um *Avatar* está no deus *Vishnu*, cuja manifestação física no tempo e no espaço já ocorreu por diversas vezes.

⁹ Na tradição confiada à memória (corpus Smriti) se destacam duas grandes epopeias da Índia: o Ramayana e o Mahabharata. O Bhagavad-Gita (ou Canto dos Bem-Aventurados) é uma parte importante do Mahabharata, ocupando um lugar todo especial na literatura sagrada da Índia, compilada, sobretudo, a partir do séc. III (a.n.e.), é um escrito que se tornou texto-chave do Hinduísmo, na nossa era. (In Follmann, José Ivo & Scarlatelli, Cleide Cristina. *Lições milenares do oriente hinduista para uma conduta ética na sociedade de hoje*. Revista de Estudos da Religião, nº 4, 2006:24-25).

O deus *Vishnu* possui quatro encarnações humanas: *Parasurama*, *Rama*, *Balarama* e *Krishna*. Para os hindus, *Krishna* é um dos deuses mais populares e adorado e também a superioridade da encarnação de *Vishnu*, sendo ele a descida plena da divindade. O que se entende por *Avatar*, no hinduísmo, “possivelmente” está presente na espiritualidade dos ciganos brasileiros, ou seja, dos santos, dos deuses e de outras entidades presente nas diversas religiões no Brasil. Exemplo é o Candomblé e a Umbanda, nos quais se tem a ideia de que eles desceram sobre a terra e cujo legado moral e espiritual pode ser comparado à devoção do hindu indiano, quando esse venera seu deus *Krishna*, isto é, o *Vishnu* encarnado.

Os ciganos Calon são monoteístas na sua forma de crer, pois em sua língua apenas a palavra *Duvê* faz referência a Deus. No Brasil, conforme será explicado a seguir, os ciganos passaram a adorar os santos católicos, mas *Duvê* continua sendo a divindade superior, o ser supremo na sua crença. Diante dessa afirmação, Shimura (2014b:42) articula que “podemos conjecturar que os santos católicos seriam o equivalente às manifestações e às representações materiais e imateriais do divino, avatares (anexo 01) que vieram à terra e hoje, não mais presentes, são ícones a serem adorados, como Khrisna o é no hinduísmo”.

Sumário

Esse capítulo indicou que os ciganos são oriundos do noroeste da Índia (atual Paquistão) de onde saíram em contínuas ondas migratórias, há mais ou menos mil anos. A nomadização para o restante do mundo ocorreu no século V da era cristã rumo aos Balcãs, nos tempos medievais.

O estudo científico da língua cigana afirma que o romani, língua oficial dos ciganos, é um dialeto do sânscrito, antiga língua clássica da Índia. O romani permaneceu parcialmente indiano devido ao acréscimo de inúmeras palavras de origem persa, turca, grega e demais países por onde os ciganos passaram. Mesmo assim, ciganos de diversos países podem se comunicar utilizando o romani e os dialetos que dele se deriva.

Outra forma de confirmar a origem dos ciganos como sendo da Índia é o estudo da identidade e pluralidade religiosa cigana. Os vários deuses do hinduísmo formaram um sincretismo nas tradições da religiosidade cigana, que facilmente se adaptam à religião oficial do lugar onde eles passam a viver. Um exemplo é que os avatares hindus se adequaram perfeitamente às tradições do cristianismo ocidental, cuja fé está alicerçada nos santos do catolicismo romano. Portanto, não há uma religião oficial cigana, mas sim uma adaptação aos deuses locais.

Finalmente, o estudo expôs os caminhos utilizados pelos ciganos até a sua chegada à Europa, em 1417, oriundos das margens do rio Ganges, por onde entraram na Hungria e no norte da

Alemanha. Em 1447, eles chegaram à Espanha, de onde foram para Portugal. Devido às perseguições acirradas nos países europeus, os ciganos, no período colonial, foram banidos de Portugal para o Brasil, por serem considerados indesejáveis e perturbadores da organização social portuguesa. Foi-lhes imposta uma vida nômade nos países europeus através dos decretos-lei, alvarás, ordenações e resoluções, tanto dos tribunais civis quanto dos tribunais inquisitoriais portugueses, assunto esse que será abordado no capítulo 3.

O próximo capítulo apresenta a condição atual dos ciganos Calon no território brasileiro, suas características e o seu relacionamento com os demais brasileiros à sua volta.

CAPÍTULO III – CONDIÇÃO ATUAL DOS CIGANOS CALON NO TERRITÓRIO BRASILEIRO

3.1 A história dos ciganos Calon no Brasil

O presente capítulo tem por objetivo apresentar os locais onde se encontram os ciganos Calon no Brasil, a sua população, as suas características culturais na atualidade e como eles se relacionam com a cultura dos outros brasileiros vivendo ao seu redor. Para isso, será traçado aqui os motivos pelos quais eles foram expulsos dos países ibéricos, em especial Portugal, de onde descendem os primeiros ciganos Calon que chegaram ao Brasil e como isto se deu, através da análise de alguns decretos-lei, alvarás, ordenações e resoluções, tanto dos tribunais civis quanto dos tribunais inquisitoriais portugueses.

Após os grandes descobrimentos marítimos no início do século XVI e o povoamento da América do Sul, os europeus formaram várias colônias para onde foi banido o povo cigano. Durante o reinado de D. João III e D. Sebastião I, Portugal baniu vários ciganos Calon para o Brasil, sua maior colônia americana (China, 1936:57-58). Outros reis, como D. Henrique I, Felipe I, Felipe II, Felipe III e D. João IV, também deportaram ciganos Calon, mas esses dois primeiros reis (D. João III e D. Sebastião I) foram os precursores no envio de ciganos para as colônias ultramarinas. Pieroni (2006:113) relata que “a metrópole despejou os seus “criminosos” nas terras coloniais ultramarinas, particularmente no Brasil e na África”.

De 1526 a 1557 houve vários decretos-lei, resoluções, ordenações e alvarás, conforme descritos no anexo 2, que Coelho (1892:199) diz ter recebido do senhor Antônio Francisco Barata, escritor e bibliotecário da Biblioteca Pública de Évora. Ele os registrou conforme os originais em seu livro *Os ciganos de Portugal: com um estudo sobre o calão*, onde esses decretos-lei descrevem sobre a expulsão dos ciganos estrangeiros e da proibição dos nascidos em Portugal de trajarem roupas típicas e de não trabalharem. Várias leis foram emitidas pelo governo português como represália ao povo cigano.

O Alvará de 1526 ordenava que eles saíssem do Reino. A Lei de 1538 determinava o banimento, depois de terem sido açoitados com bagaço e pregão. A Provisão de 1573 dizia que eles haviam cometido muitos furtos, diversos insultos e delitos. As demais leis surgidas entre os anos de 1557 a 1573 passam a condená-los às galés nos navios portugueses. A Lei de 1592 proibia os ciganos de andarem como vagabundos pelas ruas e de viverem em ranchos ou como quadrilhas. De acordo com Mello, Veiga, *et al.*, (2009:80) sucessivas leis portuguesas proibiam a entrada dos ciganos no país, o uso da sua língua e vestuário, características essas que os identificavam, bem como limitavam o nomadismo, entendido esse como sinônimo de vagabundagem.

Desde o primeiro documento legislativo até o ano de 1592, a liberdade dos ciganos foi sendo suprimida cada vez mais. Por fim, a Lei de 1592 impôs a pena capital aos que não saíssem do reino no prazo de quatro meses. Pieroni (2006:19) assegura que:

Durante três séculos, em Portugal, o degredo foi uma prática muito utilizada pelo Antigo Regime e, no Brasil, desde a chegada dos primeiros reinóis em 1500 até a independência em 1822, esta punição jamais deixou de ser praticada, tendo, evidentemente, períodos de maior intensidade.

O documento mais importante para compreender a chegada dos primeiros ciganos Calon no território brasileiro é o ato governamental Resolução de D. Sebastião de 1574 (Castro, 2011:54; Coelho, 1892:179; China, 1936:58; Nova Enciclopédia Barsa, 2001:194; Pereira, 2009a:32-33; Teixeira, 2008:15). Neste documento consta a prisão de João Torres e sua esposa Angelina pelo simples fato de serem ciganos. João ficou preso na cadeia do Limoeiro, em Lisboa (Pieroni, 2006:112). Inicialmente, João foi condenado ao trabalho forçado nas galés dos navios portugueses e a sua esposa, Angelina, tinha dez dias para deixar Portugal levando consigo os seus filhos. João alegou junto às autoridades portuguesas que era um homem fraco e por motivo de saúde não podia servir nas galés. Ele pediu para sair do reino ou, então, que pudesse vir para o Brasil para sempre. A sua pena foi mudada para cinco anos de exílio no Brasil, para onde trouxe também a sua esposa e filhos. Devido à Resolução de D. Sebastião em 1574, considerou João e a sua família os primeiros ciganos Calon a adentrarem o Brasil, ainda no período colonial (Coelho, 1892:271; China, 1936:58; Júnior, 2013:100; Mota, 2004b:45; Teixeira, 2008:15). Outros autores afirmam que não se sabe ao certo se João realmente embarcou e chegou ao Brasil, se ele aguentou a longa viagem, se cumpriu os cinco anos de exílio ou se retornou a Portugal (Castro, 2011:54; Júnior, 2013:100; Moonen, 2013b:11; Teixeira, 2008:15). Moonen (2013b:11) afirma que “nada se sabe do destino dele e de sua família. É possível que ele nunca tenha chegado ao Brasil, e que outros ciganos tenham chegado antes dele”. Contrapondo Moonen, Pereira (2009a:33) afirma que João “veio chefiando várias outras famílias de ciganos”.

O desterro passou a ser o meio utilizado por Portugal para limpar os indesejáveis ciganos do Reino (Júnior, 2013:100). As Ordenações Filipinas, instituída em 1603, durante a união das Coroas Ibéricas, tornaram as proibições ainda mais rigorosas (Castro, 2011:52). As Ordenações Filipinas proibiram a entrada no Reino de ciganos bem como de armênios, arábios, persas e mouriscos de Granada (Barroso, 2004:213).

O segundo documento mais importante que trata da chegada de ciganos Calon no Brasil é o Decreto de 27 de agosto de 1686, que ordenava aos ciganos portugueses que fossem expulsos para o Estado do Maranhão (Coelho, 1892:271). Moonen (citado por Melo, 2005:45)

diz que a deportação dos ciganos portugueses para o Brasil somente teria iniciado em 1686, ignorando a Resolução de D. Sebastião de 1574. Coelho (1892:253) descreve o teor do Decreto de 27 de agosto de 1686, o qual trocou a pena de banimento da África para o Maranhão:

Tenho resoluto que os ciganos e ciganas se pratique a lei, assim nessa Corte, como nas mais terras do Reino; com declaração que os anos que a mesma lei lhes impõem para África, sejam para o Maranhão, e que os Ministros que assim o não executarem, lhes seja dado em culpa para serem castigados, conforme ao dolo e omissão que sobre este particular tiverem; para o que ordenei ao Desembargo do Paço se acrescentasse este Capítulo aos mais do Regimento das Residências.

O terceiro documento mais importante relativo à chegada dos ciganos Calon no Brasil é o Decreto de 1718. Esse decreto ordenava a prisão dos ciganos que andavam pelo Reino, os quais, juntamente aos que já se achavam presos na cadeia do Limoeiro foram repartidos pelas colônias africanas e também para o Brasil (China, 1936:51). Conforme o Decreto de 1718, os ciganos eram deportados para as colônias africanas da Angola, São Tomé, Cabo Verde, Ilha do Príncipe e a Província de Benguela (China, 1936:51).

Em 1718, as maiores cidades brasileiras eram Salvador e Rio de Janeiro. Ao serem enviados para a capitania do Maranhão, ocuparam uma região inóspita com uma população bastante significativa de índios, e, ao mesmo tempo, longe dos principais portos da colônia (Júnior, 2013:100; Teixeira, 2008:16). A partir de 1718, outras capitanias brasileiras receberam ciganos Calon. Quanto a isto, Júnior (2013:100) relata que os ciganos foram enviados para outras províncias, como Pernambuco, Ceará, Sergipe e Bahia. Através dessas províncias, eles chegaram a outros locais como Minas Gerais e São Paulo. A partir de lá eles se espalharam por todo o território brasileiro. Quanto ao teor de alguns decretos, Filho (1981:26) descreve que os ciganos não foram apenas deportados para o Brasil, mas também redeportados para África, caso não obedecessem àquilo que lhes era imposto. As provisões de 15 de abril de 1718, 23 de agosto de 1724, 29 de maio de 1726 e de 29 de julho de 1740 afirmavam que se os ciganos e outros delinquentes que viviam na província de Pernambuco, não adotaram uma vida estável e continuaram a praticar crimes, seriam esses deportados de volta para a Angola.

Neste mesmo ano (1718), os primeiros ciganos chegaram à Bahia e se *multiplicaram por toda capitania* (China, 1936:V). Conforme o Decreto 11 de abril de 1718, os ciganos foram banidos para a praça da cidade do Estado da Bahia, onde fora ordenado, pelo governador Dr. Joaquim Manuel Rodrigues Lima, a proibição do uso da língua e gíria e o não ensino aos seus filhos, a fim de obter-se a extinção da língua caló (China, 1936:87; Filho, 1981:26; Melo, 2005:46). Na cidade de Salvador, os ciganos ocuparam a freguesia de Sant'Ana, no bairro da Palma (Barroso, 2004:215).

A partir de 1718, foi comprovada a presença de ciganos Calon em Minas Gerais. Em documento datado do ano de 1723, na cidade de Vila Rica (atual Ouro Preto), mandava-se prender todos os ciganos e remetê-los para o Rio de Janeiro, de onde seriam deportados para a Angola. Ademais, todas as pessoas que fossem encontradas em companhia de ciganos ou que os hospedassem em suas casas e fazendas, seriam banidas para a Angola. Este documento dava o direito de qualquer cidadão prender e entregar os ciganos à cadeia pública mais próxima, bem como apoderar-se de todos os seus bens; ouro, roupas ou cavalos (Moonen, 2013b:11; Teixeira, 2008:18).

Em 1718, os ciganos Calon chegaram ao Rio de Janeiro. Primeiramente eles ocuparam alguns terrenos desvalorizados, área essa que recebeu o nome de Campo de Sant'Ana ou Campo dos Ciganos (Teixeira, 2008:21-22). Barroso (2004:215-216) detalha essa informação dizendo que eles habitaram um local denominado Campo dos Ciganos, situado entre o Rossio (atual Praça Tiradentes) e o Campo de Sant'Ana (atual Praça da República). As suas moradias eram feitas de pedra e cal. Essas construções deram origem à famosa Rua dos Ciganos, atualmente Rua da Constituição. Filho (1981:26) descreve a chegada dessas primeiras famílias da seguinte maneira:

Foi por essa data, que segundo o Sr. Pinto Noites, estimável e venerado calon de 89 anos, que chegaram ao Rio de Janeiro os seus avós e parentes – nove famílias para aqui degradadas, em razão de um roubo de quintos de ouro atribuído aos ciganos.

Conforme o Decreto de 11 de abril de 1718, nove famílias foram para a Bahia e, segundo o relato do Sr. Pinto Noites, elas tinham como chefes: João da Costa Ramos, vulgo João do Reino, com a sua mulher D. Eugênia e o seu filho Fernando da Costa Ramos; Luís Rabelo de Aragão; Ricardo Fraga, que posteriormente seguiu para Minas Gerais. Antônio Laço e a sua esposa Jacinta Laço, o Conde de Cantanhede, Manuel Cabral e Antônio Curto que levaram consigo a mulher, filhos, noras, genros e netos (Filho 1981:26-27). Coelho (1892:273-274) critica Filho afirmando que a deportação dessas novas famílias é uma suposição histórica e que não se pode admitir que essas famílias foram as únicas banidas para o Brasil, no século XVIII.

Em 1726 e 1760, essas famílias mudaram para São Paulo, onde foram recebidas com medidas repressivas pelo simples fato de fazerem uso de jogos e outras perturbações; e tiveram que abandonar a cidade em vinte e quatro horas sob pena de prisão se assim não o fizessem (Teixeira, 2008:19). Essas famílias foram expulsas da cidade de São Paulo por ordem do Senado da Câmara (China, 1936:96). Em 1819, os ciganos foram vistos em Urussanga (atual cidade de Mogi Guaçu) e, em 1885, na cidade de Caçapava. Esses banimentos dos ciganos de

um lado para outro ficou conhecido como a política de “mantenho-os em movimento”. Sobre esse movimento, Teixeira (2008:19) faz o seguinte relato:

Trata-se da velha política de “mantenho-os em movimento”: Minas Gerais expulsa seus ciganos para São Paulo, que os expulsa para o Rio de Janeiro, que os expulsa para o Espírito Santo, que os expulsa para a Bahia, de onde são expulsos para Minas Gerais, etc. Ou seja, o melhor lugar para os ciganos sempre é o bairro, no município ou no Estado vizinho; ou então no país vizinho ou num país bem distante.

Os ciganos vieram de Portugal para o Brasil nos séculos XVII e XVIII em direção ao Maranhão, Ceará, Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro. Depois eles se espalharam pelas demais Capitanias da colônia, que foram transformadas em Províncias do Império e depois em Estados da República, por onde os ciganos rolam para baixo e para cima (Barroso, 2004:211).

Em 1808, outro grupo de ciganos Calon veio com a comitiva de D. João VI para o Paço Imperial, no Rio de Janeiro (Pereira, 2009a:34). Fugindo de Napoleão Bonaparte, o príncipe regente D. João VI chegou ao Rio de Janeiro, capital da colônia, “escortado por uma esquadra inglesa de nove naus, comandada pelo Vice-Almirante Sidney Smith” (Filho, 1981:27). Nos anos que antecederam a independência, mais especificamente durante a permanência da Corte portuguesa no Brasil, os ciganos Calon desfrutaram de maior aceitação e valorização. Além das atividades artísticas como saltimbancos e circenses, os ciganos foram os festeiros e os ferreiros da Corte, e ocuparam a profissão de oficiais de justiça, na cidade do Rio de Janeiro (Nova Enciclopédia Barsa, 2001:195; Teixeira, 2008:22). O ofício de meirinho, como eram chamados os oficiais de justiça, foi o meio que eles encontraram para quebrar a velha proibição do exercício de cargos públicos por ciganos. Por serem comerciantes de escravos, os ciganos Calon precisavam regulamentar suas operações mercantis. Por isso, eles passaram a frequentar o poder judiciário – Desembargo do Paço¹⁰ – para tratar dos documentos da compra e venda de escravos. Foi dessa maneira que eles se introduziram no judiciário ocupando o cargo de oficiais de justiça; cargo este que foi passando de pai para filho até o ano 1950, quando surgiram os primeiros concursos públicos na cidade do Rio de Janeiro (Mello, Veiga, et al., 2009:85-89).

Ao contrário de D. João VI, que foi benevolente para com os ciganos Calon que vieram em sua comitiva para o Rio de Janeiro, o seu avô D. João V caracterizou o seu reinado ordenando o banimento de todos os ciganos para as colônias portuguesas. Ao se referir a essa perseguição imposta pelo governo português, Mello, Veiga, et al. (2009:80) afirmam que eles foram

¹⁰ Desembargo do Paço: Esse Tribunal foi estabelecido pelo rei português D. João II (1481-1485). O termo *desembargo* significa despacho ou decisão restrita de questão submetida a autoridade. O rei desembargava as petições que lhe eram formuladas pelos particulares, em questões de graça ou justiça, ou pelas cortes. (In Pieroni, Geraldo. *Vádios e ciganos, heréticos e bruxos: os degredados no Brasil-colônia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006:81-82).

perseguidos desde o início da modernidade, tanto pela sua identidade étnica e cultural, quanto por sua mobilidade e caráter que constantemente foi colocada sob suspeita. Por isso, os ciganos foram duramente repreendidos por legislações criadas apenas com o intuito de reprimir o grupo.

Por causa do comércio escravagista que perdurou até 1830, os ciganos fixaram-se no bairro marítimo do Valongo, próximo ao cais do Porto, na cidade do Rio de Janeiro (Filho, 1981:35). Dentre os comerciantes de escravos, se destacou o Sr. Joaquim Antônio Rabelo que pagou a festa do casamento do Príncipe D. Pedro I com a Princesa D. Leopoldina, Arquiduquesa d'Áustria; festejo este que começou no dia 12 e terminou no dia 15 de outubro de 1818 (Filho, 1981:29). D. Pedro I condecorou com patentes militares os ciganos que promoveram os festejos.

Até meados do século XVIII, acredita-se que havia somente os ciganos oriundos da Península Ibérica, os chamados Calon ou Kalé. A Revolução Industrial no século XIX marginalizou social e economicamente os ciganos que em sua maioria eram artesãos e comerciantes de cavalos. Seguindo os caminhos da Revolução Industrial muitos deles se sedentarizaram trabalhando como operários nas fábricas (Pereira, 2009a:34). Foi somente em meados do século XIX que os Rom migraram para o Brasil provenientes da Romênia, estabelecendo-se em São Paulo e no Rio de Janeiro (Teixeira, 2008:12). Nenhuma publicação menciona a vinda dos ciganos Sinti para o Brasil, mas acredita-se que eles migraram juntamente com os colonos alemães, italianos e franceses, no final do século XIX. Essas duas etnias, Rom e Sinti, não foram deportadas para o Brasil, mas sim são imigrantes ciganos não-ibéricos pelo fato de serem oriundos de diversos países do continente europeu (Teixeira, 2008:28).

Em 1822, após a emancipação política do Brasil, já se identificava a presença de ciganos estrangeiros, como os Romá ou Rom que vieram da Europa Central e da península Balcânica. Muitos deles chegaram à região do Rio da Prata e, posteriormente, espalharam-se por todo o território brasileiro; outros vieram diretamente para o Brasil. Quanto à etnia Sinti, Pereira (2009a:46) afirma que:

Os grupos MANUCHE (manoushe) e SINTI não são encontrados no Brasil, ainda que ciganos pertencentes a eles possam estar residindo ou passando por aqui. No entanto, o número deles não é significativo a ponto de se constituírem como grupos presentes em nosso país. Podem ser nômades (a minoria) ou sedentários. São majoritários na França, na Alemanha e na Itália.

Os tribunais inquisitoriais portugueses foram outros meios de deportação dos ciganos Calon para o Brasil; assunto abordado no próximo subitem.

3.2 Os Tribunais Inquisitoriais de Portugal

Até aqui foram analisados os decretos-lei, alvarás, ordenações e resoluções dos tribunais civis portugueses. Entretanto, a história dos ciganos Calon se descortina ainda mais quando a análise recai sobre os documentos emitidos pelos Tribunais Inquisitoriais. Segundo Pereira (2009a:32), a vinda dos ciganos Calon para o Brasil deu-se também devido às perseguições do Tribunal do Santo Ofício, cujo objetivo era expulsar essa má casta. O banimento foi um dos castigos preferidos pelo Santo Ofício (Pieroni, 2006:91-97). A Inquisição apenas aproveitou o sistema de banimento proveniente da justiça secular portuguesa, beneficiando-se da ampla experiência praticada por esses tribunais. A Inquisição estabeleceu-se em Portugal em 1536 e utilizou a pena do banimento para os seus heréticos e pecadores. “A inquisição em terras lusitanas possuía um forte conteúdo político onde a nobreza, a coroa e o clero estavam intimamente ligados” (Costa, Costa, *et. al.*, s.a.:1). Outro aspecto importante a se destacar é que o fator motivador dos banimentos dos ciganos Calon foi a importância de manter a ordem no Reino e o comportamento daqueles que ali se estabeleciam. O povoamento das colônias ultramarinas teve dupla função: a) povoar as áreas que apresentavam péssimas condições para a existência do ser humano, fazendo a metrópole presente nas colônias; b) manter os ciganos afastados da presença dos civilizados (Castro, 2011:51). Os juízes seculares e inquisitoriais, embora representando instituições distintas, trabalhavam paralelamente às suas ações punitivas. Todos os condenados oriundos dos tribunais civis e inquisitoriais eram encaminhados para a prisão do Limoeiro, na cidade de Lisboa, onde delinquentes e pecadores aguardavam o aterrorizante dia do embarque (Pieroni, 2006:91).

Os primeiros banidos inquisitoriais são oriundos do Tribunal de Évora, local onde foi instalado o primeiro tribunal inquisitorial em terras portuguesas. Provenientes do Tribunal de Évora são também os primeiros ciganos Calon banidos para o Brasil. Além de Évora, foi estabelecido o Tribunal de Coimbra (Costa, Costa, *et. al.*, s.a.:6). A Inquisição tinha grande preocupação com a manutenção da ordem religiosa e social, por isso não abria mão daqueles que ela julgava ser um delinquente. Os juízes do Santo Ofício justificavam a correção através do castigo como a única maneira de salvação dessas pessoas pecaminosas. Pieroni (2006:92) afirma que “o sistema de degredo, como exclusão social e possibilidade de purgação das faltas cometidas, integrou-se perfeitamente à luta da Inquisição pelo controle, correção, manutenção e consolidação da ortodoxia e unidade religiosa”. Os deportados partiam para o desconhecido deixando a sua pátria, parentes e vínculos afetivos. A Inquisição enxergou a semelhança do banimento com o purgatório tão em moda na época. Coelho (1892:178) esclarece que a Inquisição olhava com desprezo para os ciganos porque nenhum perigo viria por parte deles, quer para o Estado ou para a Igreja Romana. Se os ciganos vivessem sem religião ou não, para o Santo Ofício não fazia nenhuma diferença, pois eles sempre reservaram a sua cólera para gente muito diferente.

O Regimento Inquisitorial de 1640 foi o que mais especificou cada tipo de crime, as suas circunstâncias e o grau social dos réus (Pieroni, 2006:91-97). Este Regimento foi um instrumento da manutenção da fé católica em terras portuguesas, onde as faltas cometidas contra a religião e contra a moral sobressaíram. Acerca do Regimento Inquisitorial de 1640, Cavalcanti e Jácome (2013:5) dão a seguinte informação:

O código de 1640 marcou a atuação inquisitorial portuguesa. Vigorou durante 134 anos, legislou sobre uma área gigantesca nas quais atuaram os diversos tribunais lusitanos (incluindo Goa, na Índia), contando ainda as áreas que não possuíam tribunais do Santo Ofício, mas em seus territórios eram realizadas visitas de funcionários da inquisição regularmente, como nos casos das colônias na África e a colônia brasileira.

A princípio, a Inquisição foi introduzida em Portugal com a finalidade de fiscalizar e punir os judeus que forçadamente foram convertidos ao catolicismo, pois eles eram acusados de continuarem a praticar as suas crenças judaicas. As perseguições se estenderam ao protestantismo e ao islamismo. Do judaísmo, protestantismo e islamismo, o Regimento Inquisitorial de 1640 passou a condenar as práticas consideradas menores: blasfêmias, feitiçarias, sodomias, bigamias e outros pecados-crimes que violavam os princípios religiosos da Igreja Católica. “As feitiçarias, a buena dicha, a cartomancia, a irreligiosidade dos ciganos, deveriam aparentemente ser motivos para que a Inquisição não lhes poupasse perseguições” (Coelho, 1892:177). Pieroni (2006:99-110) destaca uma lista de pessoas banidas para o Brasil pelos Tribunais Inquisitoriais portugueses: Antônio da Vila dos Arcos Valdevez, condenado em 18/07/1656 a cinco anos de desterro para o Brasil pelo crime de sodomia; Francisco Alves, condenado nos autos-da-fé do dia 12/11/1662, a cinco anos de desterro para o Brasil pelo crime de judaísmo e apostasia; Maria Silva, condenada pelo auto-da-fé de 17/08/1664 a cinco anos de banimento para o Brasil, pelo crime de feitiçaria; Maria Ferreira foi condenada, em 1673, a sete anos de banimento para o Brasil pelo crime de bigamia; Maria Dias, acusada de judaísmo e condenada a três anos de banimento para o Brasil pelo Tribunal de Évora, em 09/10/1695. A legislação ibérica esclarecia o posicionamento do poder civil e religioso em relação aos ciganos (Mota, 2004b:44). Em nome dos bons costumes e da unidade da fé medidas severas foram tomadas – mas muito distantes das páginas dos evangelhos – contra todos os que não se subordinavam a Coroa e a Igreja Católica. Ampliando um pouco mais a ideia do que foi realmente a Inquisição, principalmente para o povo cigano, Mota (2004b:44) faz o seguinte relato:

Sabe-se que a Inquisição desenvolveu terrível perseguição aos hereges, judeus, seguidores da religião maometana, moedeiros falsos, feitiçeiros, bruxos e sodomitas. Entre os feitiçeiros incluíam-se os ciganos. A prática de ler a sorte – buena dicha – fazia com que eles fossem considerados pelo diabólico tribunal como signatários de pacto infernal e, portanto, merecedores de castigos corporais e até mesmo do desterro.

O banimento para o Brasil aplicado aos condenados da Inquisição não apresentava diferença em relação aos condenados dos tribunais civis portugueses. Na prisão do Limoeiro ficavam os banidos pela Inquisição e pelos tribunais civis, onde eram colocados nos mesmos navios que os traziam para o Brasil. Aqui eles eram entregues às autoridades distintas. Pieroni (2006:124) destaca que “se não houvesse um comissário do Santo Ofício, o degredado inquisitorial era entregue às autoridades civis, normalmente nas câmaras municipais, nos mesmos lugares onde eram deixados os banidos dos tribunais seculares”.

O Regimento Inquisitorial de 1640 sistematizou a experiência dos tribunais inquisitoriais estabelecidos em Portugal. Além de consultar os autos-da-fé, os juízes inquisitoriais consultavam as Ordenações do Reino. Os tribunais inquisitoriais funcionaram como um meio penal de julgamento e execução dos crimes praticados contra os interesses da Coroa portuguesa e da Igreja Católica (Costa, Costa, *et al.*, s.a.:7). Unidos, Trono e Altar, utilizaram das suas múltiplas regras e leis para ditar comportamentos, excluir heterodoxos e deportar os indesejados (Pieroni, 2006:97). A Inquisição foi abolida em 1821 em todo território português (Costa, Costa, *et al.*, s.a.:8).

No próximo subitem, a abordagem recai sobre o estereótipo cigano no pensamento brasileiro. Compreendendo como os ciganos Calon são vistos pelos demais brasileiros, será possível detectar algumas dificuldades que a igreja protestante brasileira enfrenta na evangelização contextualizada entre os Calon, assunto este que será abordado no Capítulo V.

3.3 O estereótipo cigano no pensamento brasileiro

Este subitem tem por objetivo apresentar o pensamento coletivo dos demais brasileiros em relação aos ciganos na atualidade. Como será explanado a seguir, o estereótipo cigano no pensamento coletivo brasileiro é decorrente de fatos históricos, falta de informação e outros fatores abordados em obras literárias. Nessas obras literárias os ciganos são retratados como um povo subvertido, irreconciliável e descumpridores das leis estabelecidas no Brasil. Shimura (2017c:79-80) discorre sobre esse assunto afirmando que:

É fato, os ciganos, seja qual for a “categoria identitária”, continuam a ser vistos como problemas sociais a serem resolvidos. As heranças deixadas pelos escritos de Grellmann (1753-1804) e Borrow (1803-1881), dentre outros, continuam a promover a exclusão e a pintar o teatro do cigano “perigoso”, “trapaceiro” e “imoral”. Tais representações estão no “imaginário coletivo” brasileiro e se preservam e manifestam sem pudor de diversas formas e em diversos meios.

A sociedade brasileira não deu oportunidades aos ciganos deixando-os viver na marginalização (Rosso, 2004:295-297). Existem diversos preconceitos enraizados nesse fenômeno complexo. A língua misteriosa dos ciganos, a pele escura, o nomadismo e a ideia contida na tradição

popular de que eles pertencem a uma raça maldita, cooperaram para afirmar que o povo cigano é sinônimo de perigo e subversão. No princípio os ciganos foram bem recebidos pelos Estados europeus que pensavam serem eles peregrinos, mas a partir de 1500 desencadeou uma dura perseguição. Por isso, existem várias obras literárias, como a de Grellmann – História dos Boêmios (1783), que documentam os preconceitos da mentalidade ocidental em relação ao povo cigano, e esses resquícios recaíram e ainda recaem sobre o imaginário coletivo dos demais brasileiros. Outro preconceito por parte da sociedade brasileira é a língua original dos ciganos que foi interpretada por muitos como um artifício para enganar os gadjé¹¹. Mais um fato histórico que se tornou preconceito refere-se à origem dos ciganos, uma vez que havia a suspeita de que eles eram oriundos dos territórios ocupados pelos turcos, por isso eram tidos como infiéis e inimigos dos Estados seculares e da Igreja Católica. Os ciganos foram proibidos de entrar na Igreja Católica por causa das suas previsões e magias que concorriam diretamente com o monopólio do poder espiritual que o Papa possuía na idade moderna, reivindicado pelo clero do catolicismo romano que era quem detinha o conhecimento e autoridade sobre esse tipo de espiritualidade. Aliado a isso, a Igreja Católica promoveu a ideia de que os ciganos, juntamente com os judeus, foram culpados pela morte de Cristo.

O modo de vida dos ciganos em Portugal, no século XVI e XVII, pode ser descrito como sendo de pedintes, sobretudo as mulheres e as crianças (Coelho, 1892:193-206). Elas sabiam comover as pessoas usando os seus filhos nus ou seminus, apresentando assim uma vida de miséria para as mães portuguesas. Ao receberem o primeiro objeto, pedem o segundo, o terceiro, até que a pessoa se canse e doe mais. O ato de pedir acaba adquirindo um caráter de imposição. Não somente as mulheres e crianças, mas também os homens são pedintes. Eles normalmente pedem pão, carne, lenha e palha para os animais. Se os ciganos não se derem por satisfeitos neste processo de espoliação, eles passam a roubar aves, animais domésticos, cavalgadas e alimentos para os animais que estão em seu poder. Chegando num lugar novo para eles, passam a conhecer bem o local e seus arredores, sob o pretexto de caça, mas na verdade querem saber onde poderão roubar. Nos negócios, os ciganos enganam os compradores e trocadores de animais; pintam os animais e disfarçam de todas as maneiras seus defeitos. As ciganas, além de cuidar da família, leem a buena dicha¹² ou chiromancia (China, 1936:102), fazem bruxarias, deitam cartas como meio de adivinhação (cartomancia), roubam e burlam os estranhos de diversas formas. Nos tempos antigos, usava-se os termos sarracenos, egípcios, tártaros, boêmios ou gregos para identificar os grupos nômades,

¹¹ Gadjó ou Gajó: todo e qualquer indivíduo estranho a raça cigana. Plural dessas duas palavras é gadjê ou gajê. No Brasil gajão ou ganjão é usado para brasileiro, indivíduo estranho à raça cigana, senhor. E gajín ou gajona, usado para brasileira, mulher estranha à raça cigana, senhora. (In China, José B. D'Oliveira. *Os ciganos do Brasil: subsídios históricos, ethnographicos e linguisticos*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1936:275).

¹² Buena dicha ou Chiromancia: leitura nas linhas da palma da mão. (In Coelho, Francisco Adolpho. *Os ciganos de Portugal: com um estudo sobre o calão*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892:206).

principalmente no século XV (Martinez, 1989:23). Pereira (s.a.[b]:36) explica que atualmente os ciganos podem ser nômades, os que viajam o tempo todo e vivem em barracas; seminômades, que têm residência fixa, mas viajam por causa dos negócios; e os sedentários, que não acampam mais e tem residência fixa (Moonen, 2013b:7; Pereira, 2009a:44-47). Contudo, apenas uma minoria dos sedentários conseguiu chegar às universidades e exerce diversas profissões, tais como: advogados, professores, antropólogos, médicos e assistentes sociais. Martinez (1989:8) contribui afirmando que:

O imaginário social é uma parte importante do estudo destas populações, na medida em que a posição dos ciganos, sua evolução, sua história, suas tradições, não podem ser explicadas sem nos referirmos as das sociedades com as quais mantêm uma estreita dependência. Nas representações coletivas, os ciganos aparecem antes de mais nada e “desde sempre” como nômades.

No Brasil, o modo de vida dos ciganos Calon não era diferente dos ciganos portugueses. Segundo Castro (2011:49-50), houve um choque cultural provocado pela chegada dos ciganos, o que gerou políticas governamentais de banimento. Essas diferenças fizeram com que os ciganos fossem perseguidos pelo Estado e pelo clero. A Igreja Católica dizia estar ajudando os ciganos na expiação dos pecados e o Estado alicerçava sua postura a partir das políticas de saneamento da metrópole, dizendo que os ciganos eram os culpados de todas as epidemias e calamidades que ocorriam. Para o Estado, os ciganos pertenciam aos grupos de bandoleiros e mendigos. Aos ciganos foram negados direitos e privilégios, e o preço da sua cultura própria e diferente foi pago com duras penas. A eles também foram impostas duras leis, no sentido de impedir a manifestação da sua identidade étnico-cultural. Impediram o falar a sua própria língua, usar seus trajes típicos, o nomadismo e a prática da quiromancia e cartomancia, práticas essas contrárias à Igreja Católica.

Com essas medidas, leis e proibições não restou para os ciganos Calon outro modo de vida a ser vivido no Brasil, a não ser o nomadismo. Ao relatar a imagem dos ciganos no Brasil, Teixeira (2008:65-76) diz que um dos adjetivos mais aplicados aos ciganos foi o de “sujos”, maneira pela qual indivíduos de uma certa cultura se diferenciam de indivíduos de outra cultura qualquer. As diversas sociedades que tiveram contato com os ciganos perpetuaram a imagem de que eles são um povo sujo. Portanto, o higienismo imposto pelo Império trouxe transformações profundas relativas à vestimenta das camadas mais altas e isto distanciou as famílias da população urbana dos ciganos que viviam no país durante os primeiros séculos do Brasil colônia.

Quanto ao cotidiano, os ciganos tinham apenas contatos informais para os negócios, não tendo tarefas pré-estabelecidas e realizadas de forma cíclica e rotineira, ao contrário das populações

laboriosas, os chamados autônomos ou assalariados. As populações urbanas não viam com bons olhos o modo como os ciganos dispunham do seu tempo, associando o ócio como um mau exemplo aos homens trabalhadores. O Código Criminal do Império de 1830, no artigo 295, dizia que a ociosidade e mendicância fossem consideradas crimes policiais, com pena de oito a vinte e quatro dias de prisão, para as pessoas que não tinham uma ocupação honesta para a sua sobrevivência. A lei de 26 de outubro de 1830, aperfeiçoou esse artigo 295 elevando a pena para um ano e seis meses de prisão. O Código tinha por objetivo tornar úteis os vadios do Império e inseri-los ao sistema produtivo e à ordem estabelecida. Por causa desta lei, os ciganos sofreram violentas ações repressivas, pois eram considerados incorrigíveis e sem qualquer esperança de regeneração a curto prazo. A solução encontrada foi expulsá-los das cidades e das Províncias do Império.

A maioria dos dicionários e enciclopédias do século XIX, como a Nova Enciclopédia Barsa (2001) e o Dicionário Enciclopédico das Religiões (1995), refletem uma visão negativa do nomadismo, por ser ele um modo de vida contrário ao crescente progresso. As sociedades sedentárias viam no nomadismo um comportamento suspeito e conexo à criminalidade, cujo sinônimo é vagabundo. “No imaginário das elites urbanas, a vadiagem significava o substrato comum de onde surgiam todos os crimes” (Teixeira, 2008:71). Tidos como pessoas infantis e considerados como vadios e bárbaros, os nômades, enquanto forasteiros, eram aqueles que traziam instabilidade e depredavam a ordem pública. Identificados como estrangeiros, os ciganos foram rotulados como hostis e sua presença ocasionava opções ao modo de vida sedentário colocando em questão os papéis sociais. Havia na imagem do nômade a ideia de desprezo pelas normas, desafio às autoridades, audácia e astúcia, poderes mágicos e dons de cura; devido a isso, eles foram muitas vezes reprimidos. Teixeira (2008:75) afirma que “nascer cigano era ter seu destino parcialmente já traçado. Isso significava estar do lado oposto à boa sociedade”. A Grande Enciclopédia Larousse Cultural (1998:1404) fornece os seguintes “adjetivos” aos ciganos: velhaco, sabido, trapaceiro, boêmio e errante. O termo vagabundo se caracterizava pela ausência de domicílio, que está associada à imoralidade, à pouca higiene e à falta de vínculos com a sociedade sedentária e civilizada. Quanto a esta imagem errônea atribuída aos ciganos, Moonen (2000a:par. 25-30) diz que tradicionalmente os gadjé acreditavam que os ciganos não gostavam de trabalhar. Historicamente a realidade é bem diferente, os ciganos trabalham sim, e trabalham duro para ganhar o seu sustento. Pelo fato deles comumente não serem operários assalariados, e sim trabalhadores autônomos, como comerciantes de produtos artesanais, de equinos e prestadores de serviços, sobre os ciganos perpetuou a imagem de vagabundos.

Os ciganos residentes no Brasil eram vistos como ladrões, trambiqueiros e vagabundos diante das sociedades que os receberam (Moonen, 2000a:par. 1-45). A imagem mais antiga e a mais

difícil de ser mudada é a de que o cigano sempre foi, ainda é, e sempre será um ladrão. A fama de serem ladrões os acompanha desde a sua chegada na Europa, no início do século XV. “No começo do século XX, os nômades eram associados a criminosos, a propagadores de epidemias e de verminoses. Esta racionalização negativa era aceita pela maioria para justificar as medidas de expulsão ou de distanciamento, visando proteger a sociedade” (Martinez, 1989:56).

Entre os ciganos havia três regras quanto ao furto: a) eles só furtam quando são obrigados a isto por necessidade; b) furtam apenas aquilo que é necessário para o seu sustento diário e nunca para enriquecer; c) nunca usam de força física, mas apenas a esperteza. Moonen (2000a:par. 11) diz que “ninguém nega que a criminalidade cigana existe, e ninguém pretende transformar todos os ciganos em inocentes santinhos”. O problema é que quando algo era furtado ou algo de ruim acontecia e se houvesse um cigano pela redondeza, a culpa sempre era atribuída aos ciganos em geral, raras vezes a um cigano em particular. Fausto (citado por Teixeira, 2008:73-74) explica que no cotidiano da sociedade brasileira não havia diferença entre furto e roubo. As acusações contra os ciganos, juridicamente, deveriam ser tratadas como furto e não como roubo, pois o Código de Processo Penal do Império fazia a distinção desses dois delitos. No Código Penal de 1830, no artigo 330, furto era definido como “subtrair, para si, ou para outrem, coisa alheia móvel, contra a vontade do seu dono”; e no artigo 356, “roubo era subtração de coisa alheia móvel, mediante violência à pessoa ou empregando força contra a coisa”. Desta forma, quando algum cigano subtraía algo, não se tratava de boato infundado, mas sim de um furto, porque os ciganos não usavam de violência. Teixeira (2008:73), ao se referir às imagens dos ciganos brasileiros, afirma que “entre os delitos dos quais são acusados, nenhum foi mais frequente e significativo do que o roubo. Por esta razão é também o mais temido traço do caráter cigano”.

Outra imagem errônea que se tem dos ciganos é a de trambiqueiro (Moonen, 2000a:par. 15-24). Esta é uma acusação que sempre reaparece, a de alguém ter sido enganado por um cigano ao realizar negócios com ele, ou por ter sido enganado por uma cigana trambiqueira, quando lê a mão ou prevê o futuro da suposta vítima. Os homens ciganos levavam a fama de trapacear os gadjé nos negócios com cavalos, mas nem todos os animais vendidos pelos ciganos foram adulterados, como nem todos os carros comercializados pelos gadjé tinham problemas no motor. Nos negócios de compra e venda de joias os gadjé pensavam estar enganando os ciganos pelo fato de eles ignorarem a cotação do ouro, mas na verdade eles é quem eram enganados ao comprarem metais não preciosos como se fosse ouro dezoito quilates. Normalmente, a má intenção ocorria dos dois lados, mas eram os ciganos que levavam a fama de trambiqueiros.

Os ciganos Calon é o grupo mais antigo em solo brasileiro (Shimura, 2014a:46-51). Existem ciganos Calon nômades, seminômades e sedentários. Há Calon pobres e ricos, modernos e tradicionais, e, por isso, é incorreto generalizar a sua condição na atualidade. É estranha a ideia de que os ciganos Calon são comparáveis a mendigos, que vivem em estado deplorável de higiene, e que apenas a língua os diferencia desses. Esse pensamento errôneo que perdura no pensamento da sociedade brasileira demonstra o quanto essa sociedade desconhece o povo Calon, condenando-os negativamente. É possível encontrar em todas as regiões brasileiras ciganos ricos e pobres, e contrariando o pensamento de muitos, diversos desses ricos vivem em tendas e muitos pobres vivem em casas (Shimura, 2014a:51).

A documentação sobre os ciganos no Brasil é escassa e dispersa, e por serem ágrafos, eles não deixaram registros escritos (Teixeira, 2008:5). Aparecendo raramente nos documentos, a aproximação dos ciganos ocorreu através de mediadores, chefes de polícia, clérigos e viajantes. Nesses documentos, as informações concernentes aos ciganos são fornecidas através de uma percepção hostil, constrangedora e estrangeira. Nesse sentido, os ciganos “são identificados como elementos incivilizáveis, inúteis à sociedade, supersticiosos, corruptores dos costumes, vândalos, enfim, uma anomalia social e racial” (Teixeira, 2008:5). Quando há algum dado histórico, trata-se de uma visão etnocêntrica dos informantes e dos próprios historiadores. Os documentos históricos expõem mais sobre os preconceitos do que a história do povo cigano no Brasil que ainda permanece uma incógnita.

No próximo subitem, o estudo incide sobre a formação do campo religioso brasileiro durante os cinco primeiros séculos do descobrimento do Brasil, o qual forma o pano de fundo para entender a religião, religiosidade e o misticismo dos ciganos Calon.

3.4 A história do catolicismo no Brasil (1500-1889)

A história do catolicismo no Brasil é a base para a compreensão da religião, a religiosidade e o misticismo dos ciganos Calon, assunto esse que será abordado no subitem 3.6. Azzi (2004:54-56) descreve que o plano de expansão português tinha como objetivo oficializar a conquista de novas terras como propriedade da monarquia e transformar os povos indígenas em vassalos da Coroa. Pelo uso da força, as tropas militares eram incumbidas da conquista material, e as milícias clericais, pela persuasão e imposição, levavam os povos indígenas a aceitar o domínio político e espiritual proveniente de Portugal. A conquista territorial e a subordinação dos habitantes dessas novas terras pertenciam à Coroa, e a conquista espiritual se dava quando esses habitantes se rendiam ao domínio de Cristo e se revelassem submissos a ele. O autor afirma ainda que:

Dentro de uma perspectiva teológica, a conquista espiritual significava o poder da imposição da fé católica sem restrições. A atuação missionária, portanto, se realizava com

um discurso em tom monólogo, no qual se exclui qualquer diálogo com a cultura dos povos autóctones.

É nesse pano de fundo histórico que o catolicismo assumiu um caráter obrigatório nos primeiros séculos da formação histórica brasileira. Dificilmente se poderia viver integrado no Brasil sem seguir ou ao menos respeitar a religião católica (Hoornaert, 1991:13-32). Apesar de não ter havido no Brasil um Tribunal do Santo Ofício, os colonizadores descendentes de famílias católicas tradicionais trouxeram dentro de si o medo diante da inquisição. Além disso, houve visitas do Tribunal do Santo Ofício nos séculos XVI e XVII para o conhecimento da vida diária e dos costumes no Brasil. Os brasileiros reagiram de forma sábia diante deste clima de medo criado pelas denúncias, visitas, deportações e confiscos por parte do Santo Ofício. Eles criaram um catolicismo patente aos olhos de todos, praticado nos lugares públicos, com invocações rígidas a Deus, Nossa Senhora e os demais santos católicos. Havia a necessidade de todos serem muito católicos como garantia de ter uma posição na sociedade colonial e para não cair na suspeita da heresia. Esta imposição religiosa facilitou a formação de numerosos sincretismos nas fórmulas católicas. Uma delas foi a preservação dos cultos africanos, visto como folclore pelo Santo Ofício, enquanto os africanos continuavam a adorar seus orixás. A maneira mais expressiva de sincretismo religioso no Brasil é a mistura entre os cultos dos santos católicos com o culto aos orixás africanos (Santos, 1978:66).

Concordando com Hoornaert, Negrão (2008:263) afirma que o catolicismo brasileiro foi uma religião obrigatória durante o período colonial e imperial. Os povos colonizados tinham que adotar a religião católica mesmo não a compreendendo. Os negros escravizados eram batizados no porto de procedência ou embarque, e os judeus, duramente perseguidos pelos inquisidores, tornaram-se os chamados “cristãos-novos”. O Brasil foi um refúgio para os cristãos-novos que continuavam ligados à fé antiga (Vieira, 2016:35). Havia no recôncavo baiano, em Montoim, uma casa onde eles praticavam os cultos. Em Pernambuco, os cristãos-novos cultuavam em um local denominado “esnoga”, localizado na fazenda de Bento Dias, em Camaragibe. Ocorreram vários processos nessas duas capitanias contra os cristãos-novos devido às suas práticas judaizantes. Formalmente a inquisição nunca se estabeleceu no Brasil, contudo o tribunal de Lisboa deu poder ao bispo de Salvador e aos jesuítas ligados àquela diocese para preparar processos contra os hereges e extraditá-los de volta para Lisboa para responderem a ações inquisitórias. A partir de 1618, os judaizantes não eram mais chamados de cristãos-novos, mas sim “membros da nação”. Para fugir da escravização, os índios aceitaram os aldeamentos onde foram cristianizados e doutrinados. Quanto aos negros e judeus, Negrão (2008:263) relata que:

Os negros continuaram a homenagear seus deuses ancestrais identificando-os com santos católicos e realizando seus rituais diante de altares; os judeus, frequentando

missas e rezando corretamente. Criou-se uma religião necessariamente formal e exterior, muito pouco internalizada ou de convicção pessoal, traço que ainda persiste em boa parte dos católicos brasileiros.

Houve no Brasil e em todos os domínios portugueses uma tirania sobre as pessoas por meio da religião católica. A hegemonia católica foi ajudada pela falta de livros e universidades no Brasil colonial, formando uma civilização sem livro. “Um cristianismo sem livros se torna em pouco tempo uma religião sem fundamentação bíblica, divorciada da teologia, uma prática de devoções e cerimônias sem ligação com a vida” (Hoornaert, 1991:20). Não havia interesse para Portugal em estabelecer universidades no Brasil, porque era mais fácil controlar as lideranças a partir de Coimbra.

O reino lusitano era identificado com o reino de Deus, conseqüentemente, a expansão desse reinado espiritual ficou condicionada à própria expansão lusitana (Azzi, 2004:40-42). Os aspectos religiosos, políticos e econômicos eram ligados à realidade político-espiritual da Cristandade. A teologia cristã era preenchida pela elaboração teológica sobre a conquista portuguesa. Nesse sentido, todo o processo de expansão lusitana era acompanhado de conotação religiosa, pois no pensamento dos colonizadores pairava a ideia de que a eles havia sido dado o encargo de ampliar as fronteiras da Cristandade, para além do reino, através de suas expedições marítimas. A grande justificativa teológica para as conquistas e a expansão colonial lusitana era o combate aos infiéis e a expansão da fé cristã. A anuência da Santa Sé veio por meio de vários documentos pontifícios que dava aos portugueses os direitos sobre as novas terras. Essa foi a forma da Santa Sé sacralizar as conquistas promovidas pela coroa portuguesa, dando-lhes a aparência de cruzadas com a intenção de promover a fé.

Os séculos XVI, XVII e XVIII foram caracterizados por um catolicismo guerreiro, cujo ideal estava ligado à conquista e à preservação da nova terra. O rei Dom João III, escreveu sobre o interesse da coroa, ao primeiro governador-geral do Brasil, Tomé de Sousa: “a principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse a nossa fé católica” (Hoornaert, 1991:32). Os reis e os colonizadores portugueses viram as navegações para a América como cruzadas, os índios como gentios a serem convertidos e a guerra contra os índios como a guerra santa.

Durante o período colonial a religião católica foi imposta pelo sistema administrativo lusitano (Santos, 1978:68-69). Paralelamente, existia a religião do povo trazida pelos colonizadores portugueses. O povo brasileiro é produto de uma miscigenação racial e cultural, bem como a religião popular é fruto de tal mistura. Existiam outras religiões presentes no período colonial: o judaísmo, os cultos indígenas e africanos, e o protestantismo; este com menor influência. Em cada grupo desses havia aqueles que se mantinham fiéis às suas crenças primitivas, embora

as acobertasse com práticas católicas obrigatórias. A população do período colonial não via contradição em unir práticas de dois ou mais cultos. Dessa maneira, formou-se no Brasil um culto popular com influência judaica, indígena e africana. No século XVI prevaleceu a influência indígena e judaica, e nos séculos XVII e XVIII a influência africana. Quanto a essas influências na religiosidade brasileira, Andrade (2009:108) afirma que “o brasileiro é marcadamente religioso e isso reflete em sua vida cotidiana, na capacidade de expressão de múltiplas formas de fé religiosa, de modo que suas condutas e crenças religiosas constituem parte fundamental do ethos da cultura brasileira”. Em conformidade com os autores até aqui mencionados, Oliveira (1985:112-113) destaca que o catolicismo era a única religião oficial admitida no Brasil até 1890, quando houve a separação entre a Igreja e o Estado. A colonização do Brasil se fez não somente pelo Estado português e a Santa Sé, mas também pela migração de portugueses que se estabeleceram no país em busca de fortuna no comércio, na administração, na agricultura e na mineração. Nesse processo migratório houve os períodos de maior e de menor intensidade, mas foi fundamental para a introdução do catolicismo popular português em solo brasileiro.

Contrapondo as afirmações dos autores supracitados de que o catolicismo foi algo imposto pela Igreja Católica Romana, Vieira (2016:9-32) afirma que o que foi estabelecido no Brasil foi o sistema de “padroado”. Ainda no século VIII, os reinos da Espanha e Portugal, que posteriormente comporiam os países ibéricos, alimentavam a suposição de serem eles os portadores da verdadeira fé, e entendiam as novas conquistas como parte do crescimento do cristianismo. Em 1270, a palavra padroado foi usada pela primeira vez (do latim *patronatus*, cujo significado seria protetor), e “consistia na outorga pontifícia a certas pessoas da faculdade de apresentar bispos aos cargos eclesiásticos” (Vieira, 2016:9). Ele continua descrevendo que era um comportamento normal para os padrões da época, pois até o início da idade moderna o Papa detinha o poder espiritual e atuava como árbitro entre os reis que a ele apelava. Até a chegada de Cristóvão Colombo à América, em 1492, a Santa Sé havia concedido a Portugal 69 bulas papais em favor dos seus governantes, concedendo o benefício do padroado.

No dia 22 de abril de 1500, o português Pedro Álvares Cabral determinou o início da história brasileira, e seu “achado” foi patenteado na carta de Pero Vaz de Caminha (1450-1500). No domingo do dia 26 de abril, o frei Henrique de Coimbra celebrou a primeira missa no Brasil. O primeiro sacerdote que fixou residência no Brasil foi o Pe. Gonçalo Monteiro, que chegou com a expedição de Martim Afonso de Souza, em 1531. O padre Gonçalo celebrou a primeira missa na capitania de São Vicente, em 22 de janeiro de 1532, onde tornou-se o padre da paróquia (Vieira, 2016:17). Em concordância com as regras do padroado, cabia ao rei português construir paróquias e nomear seus responsáveis pastorais na colônia sul-americana. Foram construídas algumas paróquias em consonância com o trabalho do clero secular. A primeira

diocese do Brasil foi erigida na cidade de Salvador, quando se estabeleceu algumas estruturas eclesiásticas e passou-se a desenvolver a ação missionária com os índios. Somente em 1532 é que se deu início a evangelização no Brasil. As paróquias estavam voltadas para as necessidades dos colonos e não atendiam as demais obrigações do padroado português acerca da evangelização dos indígenas. Devido a essas ações paroquianas voltadas para as necessidades dos colonos, os jesuítas foram essenciais no processo de conversão dos nativos e da evangelização do Brasil colônia. Azzi (2004:49-51) explica que o padroado foi o instrumento pelo qual a Santa Sé envolveu os monarcas portugueses em sua missão religiosa. O padroado delegava aos soberanos portugueses o direito de administrar os negócios eclesiásticos e zelar pela vida cristã nas colônias portuguesas. Ele ainda afirma que os reis portugueses eram considerados como uma espécie de superbispos.

Cabia dessa forma ao monarca a apresentação de candidatos aos bispados e paróquias, bem como a obrigação de zelar pela construção e conservação dos edifícios de culto, remuneração do clero e pregação da doutrina cristã, através do envio de missionários. O monarca tornava-se, portanto, uma espécie de delegado pontifício plenipotenciário para a colônia brasileira. Os portugueses, por sua vez, passavam a ser considerados como um povo encarregado de difundir a fé cristã.

O primeiro grupo de jesuítas fixou moradia em Portugal, em 1540, a convite do rei Dom João III de Avis (1502-1557) (Vieira, 2016:19). No dia 02 de fevereiro de 1549, eles vieram de Lisboa para trabalhar no Brasil juntamente com o governador Tomé de Souza. Os seis jesuítas foram os padres Manoel da Nóbrega, Leonardo Nunes, Antônio Pires e João de Azpilcueta, e os irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácone. Após um período de afazeres na Bahia, o Pe. Leonardo Nunes foi enviado para o Sul em companhia do irmão Diogo Jácome, com a incumbência de organizar a catequese dos índios locais. Além de professor, o Pe. Leonardo foi um dos maiores catequistas das numerosas tribos indígenas do litoral, situadas entre São Vicente e Peruíbe. O segundo grupo chegou em 1550 na expedição de Simão da Gama Andrade. Eram os padres Afonso Brás, Francisco Pires, Manuel de Paiva e Salvador Rodrigues. A pedido do Pe. Manoel da Nóbrega, vieram com esse segundo grupo sete meninos órfãos de Lisboa. Nóbrega uniu as crianças órfãs da terra com os órfãos de Lisboa e fundou para eles o Colégio de Jesus. Em 8 de maio de 1553 chegou o terceiro grupo de jesuítas, vindos em companhia do governador-geral Duarte da Costa. O Pe. Luís da Grã era o superior desses religiosos; os demais eram os padres Lourenço Brás, Ambrósio Pires, e os estudantes José de Anchieta, Antônio Blasques, João Gonçalves e Gregório Serrão. Os jesuítas desenvolveram uma grande obra no campo catequético e educativo (Vieira, 2016:21). Entre os anos de 1548 a 1604, já haviam chegado 28 expedições missionárias da Companhia de Jesus, vindas da Europa. Lisboa foi o local mais importante de onde os missionários portugueses ou de outras nações partiam para o Brasil. Nesse período, os jesuítas se faziam presentes em boa parte da costa brasileira, podendo ser encontrados nas capitanias de

Pernambuco, Bahia, Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo e São Vicente. Discorrendo sobre o tema da conversão e educação na colônia brasileira, Azzi (2004:71) apresenta uma versão diferente sobre os trabalhos dos jesuítas. “A conversão e educação cristã, portanto, fazia-se com o amparo do medo, da coerção e do uso da força. Assim sendo, os indígenas não tinham outra escolha senão trilharem o caminho da fé”.

A catequização dos indígenas não surtiu o efeito desejado pelos jesuítas. Apesar dos indígenas procurarem o batismo em massa, eles ainda mantinham suas tradições quase intactas. Por esse motivo, os catecúmenos foram concentrados em amplos e novos vilarejos missionários formados pela Companhia de Jesus, prática essa conhecida por “redução” no mundo ibérico e “aldeamentos” na colônia brasileira (Azzi, 2004:64). Nesses locais, os “reduzidos” passaram a observar o calendário cristão, a adotar a vida sedentária, a regular o trabalho agrícola e a adotar os costumes cristãos (a monogamia, andar vestido, abandonar a antropofagia e as lutas entre as tribos). As reduções não se fixaram apenas em São Paulo, mas chegou até a Bahia, em 1557, onde os convertidos foram reunidos em duas missões: na Vila de Salvador e outra próxima ao rio Vermelho. Nos anos posteriores, os jesuítas atraíram aproximadamente 34.000 nativos que foram distribuídos nas 11 paróquias próximas as vizinhanças da Bahia. A catequização nas reduções priorizava os indígenas jovens por serem eles bons discípulos. Ainda pequenos, eles eram tirados dos seus pais e levados aos colégios onde recebiam educação cristã, ao invés de aprenderem a serem grandes guerreiros e caçadores. As crianças indígenas constituíam a maior parte dos batismos em massa. Muitas comunidades inteiras eram administradas por dois religiosos jesuítas que acumulavam todas as funções eclesiásticas, atuavam como médicos e geriam os trabalhos agrícolas. “Independente da sua intenção, tal procedimento acabou se tornando um instrumento eficaz na eliminação da cultura indígena” (Vieira, 2016:24). Em concordância com Vieira, Azzi (2004:68) afirma que a validade para a atitude missionária se dava quando os indígenas não apenas abraçassem a fé, mas também aceitassem os costumes portugueses. No final do século XVI, a Companhia de Jesus possuía cinco colégios: São Paulo (1554), Salvador (1560), Olinda (1576), São Sebastião do Rio de Janeiro (1573) e Santos (1585). Nesses locais, a educação era fornecida de graça pela Igreja, devido ao sistema de padroado financiado pela coroa portuguesa.

Os jesuítas foram precedidos pelos frades franciscanos na catequização dos nativos da colônia. Até 1549, eles foram os únicos religiosos a marcar presença no Brasil (Vieira, 2016:26). Em 1503, surgiu a primeira missão franciscana na cidade de Porto Seguro, na Bahia. Foi nesta cidade que alguns frades portugueses edificaram a primeira Igreja do Brasil. O frei Pedro Palácios fixou moradia na Bahia para trabalhar junto aos jesuítas na catequização dos indígenas. Até 1584, os franciscanos atuaram esporadicamente no Brasil. Sob a liderança do

frei Melchior, eles fundaram um convento em Olinda, local que se tornou a casa mãe dos frades no Brasil. No Sudeste, os franciscanos fundaram outros conventos em diversas cidades, destinados à catequização indígena. Em 1760, ocorreu o ápice numérico de frades instalados no Brasil, 1.160 religiosos. Em 1581, os beneditinos chegaram na colônia liderados pelo monge Dom Antônio Ventura de Laterano. Mais tarde eles fundaram mosteiros no Rio de Janeiro (1590), Olinda (1590), Paraíba (1596) e São Paulo (1598). Vindo de Paris, os capuchinos se estabeleceram no Brasil em 1612. Havendo a necessidade de missionários, a coroa portuguesa autorizou a catequização por meio dos capuchinos apenas em 1705. Após o fim da união ibérica (1640) foi a vez dos agostinianos descalços fixarem moradia na cidade de Salvador, em 1693. A Ordem Agostiniana desenvolveu extraordinário trabalho de cura d'almas. O mais notável entre os agostinianos descalços foi o frei José de Santa Rita Durão (1722-1784), autor do poema "Caramuru". Com a ascensão do imperador Dom Pedro I, os agostinianos descalços terminaram eliminados da Bahia (Vieira, 2016:32).

3.4.1 Tentativas de inserção do protestantismo no Brasil

No século XVI, 55 anos após o descobrimento, ocorreu a primeira tentativa missionária protestante no Brasil, que foi a introdução do culto reformado pelos franceses. Foi nesse período que os franceses enviaram uma expedição liderada por Nicolau Durand de Villegaignon (1510-1571), com o objetivo de estabelecer a França Antártica na cidade do Rio de Janeiro (Caldas, 2009:357-359). Embora essa expedição apresentasse um caráter político, pois os franceses queriam apropriar-se do comércio das especiarias administrado pelos portugueses, missionários franceses, com o intuito de fazer prosélitos, foram enviados pelo próprio João Calvino, líder da Igreja Reformada na Suíça, de fala francesa (Vieira, 2016:37-38). O propósito desses missionários em vir para o Novo Mundo foi de criar um refúgio para os protestantes franceses, os huguenotes. Os protestantes franceses realizaram o primeiro Culto reformado em território brasileiro, em 10 de março de 1557, culto esse celebrado pelo frade franciscano André Thévet que viera junto na expedição (1502-1590) (Vieira, 2016:38). Foram eles, também, os primeiros mártires cristãos das Américas. Um deles foi Jean Jacques le Balleur, que teve como carrasco o padre José de Anchieta.

A segunda tentativa missionária protestante ocorrida no Brasil deu-se com os holandeses. A primeira tentativa holandesa ocorreu em 1615, quando a esquadra de Joris van Spielberg tentou invadir as cidades de Santos e São Vicente, mas foram expulsos por Sebastião Preto (Vieira, 2016:43-50). Este ocorrido não desanimou os holandeses que em 6 de junho de 1621 criaram a Companhia das Índias Ocidentais e que, posteriormente, decidiram invadir o Brasil por motivos religiosos. Em 28 de março de 1624, uma esquadra comandada pelo almirante Jacob Willekens (1563-1649) partiu em direção à província da Bahia. No dia 11 de maio de 1624, após derrotar os portugueses, Enoch Sterthenius celebrou o primeiro culto calvinista em

solo brasileiro. O bispo de Salvador, Dom Marcos Teixeira de Mendonça (1578-1624), resistiu aos invasores, e muitas emboscadas e guerrilhas ocorreram aos arredores de Salvador. Em 29 de março de 1625, chegou uma frota luso-espanhola comandada por Dom Fadrique de Toledo Osório (1580-1634). Em 30 de abril, desse mesmo ano, os holandeses se renderam e Dom Fadrique entregou o governo da Bahia a Francisco Moura. Derrotados na Bahia, os holandeses voltaram os seus olhos para Pernambuco, a província mais próspera sob o domínio português e grande produtora de cana de açúcar. De 14 de fevereiro a 3 de março de 1630, os holandeses subjugaram a cidade de Recife bem como toda a costa vizinha. Desse modo, os holandeses se estabeleceram em Pernambuco, dando início ao Brasil Holandês. À frente desta expedição estava o regente holandês no Brasil, Maurício de Nassau von Siegen. Até o ano de 1637, eles conquistaram grande parte do nordeste brasileiro; suas comunidades se multiplicaram e dezenas de pastores vieram servir em meio a essas comunidades.

Em Pernambuco e na Paraíba foram fundados dois presbitérios, ambos unidos ao Sínodo do Brasil. Os conselhos das igrejas locais concretizaram a organização eclesiástica calvinista. Os calvinistas não deram a devida atenção aos negros, que passaram a servi-los como escravos e ainda foram proibidos de se darem ao casamento inter-racial. Eles praticaram o proselitismo entre os nativos da terra, com destaque aos pastores David van Dooreslaer e Johannes Edouard. Como os católicos, os calvinistas tentaram separar os filhos menores dos pais indígenas, o que não ocorreu, por isso eles abandonaram a obra da catequese. Os reformadores holandeses foram expulsos pelos portugueses em 27 de janeiro de 1654. Nesse dia, o último governador-geral holandês, Sigismund von Schkoppe (1600-1670), rendeu-se diante do general Francisco Barretos de Menezes (1616-1688) (Vieira, 2016:50). Depois da expulsão dos holandeses, os missionários protestantes retornaram ao Brasil somente duzentos anos mais tarde, no século XIX. “Durante essa lacuna de cerca de 200 anos entre a expulsão dos holandeses e a chegada dos primeiros missionários protestantes, o catolicismo romano reassegurou a sua posição de religião oficial do país” (Caldas, 2009:359). No período imperial houve a introdução de grupos protestantes, como os batistas, os presbiterianos, os congregacionais, os metodistas, os quais, posteriormente, influenciaram o sistema educacional no período republicano.

Com a chegada da corte portuguesa ao Brasil, em 1808, o monarca D. João VI permitiu que o culto protestante fosse realizado em solo brasileiro, desde que não o realizasse em locais públicos e não houvesse proselitismo a seu favor e contra a religião oficial do império, o catolicismo (Negrão, 2008:265-266). Os imperadores D. Pedro I e D. Pedro II deram liberdade de culto aos brasileiros natos, à formação de colônias protestantes e à livre atuação de missionários norte-americanos, mas pouca mudança houve no cenário religioso daquele período histórico. A primeira Constituição do Império, promulgada em 25 de março de 1824,

continha o seguinte texto no seu Artigo 5: “A religião Católica Apostólica Romana (*sic*) é a religião oficial do Império (Estado confessional). Todas as outras religiões serão permitidas em culto doméstico, ou, de forma particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do Templo” (Raposo, 2016:par. 4).

Ao descrever este período histórico brasileiro, Dreher (1999:203-204) afirma que as demais religiões seriam toleradas quando seu culto fosse doméstico, mas sem o direito de qualquer forma exterior de templo. Os protestantes eram tolerados, todavia inelegíveis e passíveis de prisão, se fizessem propaganda do seu credo. Nesse Estado católico não havia registro civil para os matrimônios de protestantes, pois só possuía efeito civil quando fosse realizado na presença de um sacerdote católico. Quem não se casava era obrigado a viver em concubinato e os seus filhos não podiam herdar os seus bens. O caminho era apostatar da fé para ter os direitos civis estabelecidos na Constituição de 1824. A situação dos ciganos Calon não era diferente da dos protestantes. A Igreja Católica exigia os altos custos dos trâmites burocráticos e pagamento ao pároco que iria realizar o casamento (Teixeira, 2008:69). Ademais, os pretendentes deveriam levar documentos, como o de batismo e apresentar testemunhas de que não eram casados e que possuíam residência fixa. Esses requisitos eram difíceis de serem cumpridos pelos ciganos, e na visão da Igreja Católica os que não se casassem estariam vivendo em concubinato. Normalmente, os ciganos realizavam os seus próprios rituais matrimoniais e funerários, tornando-se arredios ao que a Igreja Católica exigia.

A Proclamação da República, em 1889, criou as condições para uma sociedade pluralista e laica, que se deu com a separação do Estado Republicano da Igreja Católica Romana, estabelecendo o princípio da liberdade religiosa (Negrão, 2008:265). Mesmo assim, a proclamação da república não trouxe para a Igreja Católica a perda da hegemonia e de sua influência na vida cultural e política brasileira. Na virada do século XIX para o XX, instalou-se um pluralismo religioso com a penetração de múltiplas crenças e ritos que pertenciam as mais diferentes tendências religiosas e seitas. Shimura (2014a:32) destaca que o catolicismo popular teve grande influência na história religiosa dos ciganos no Brasil, pois eles “percebem “deus” através dos muitos “santos”, sacerdotes e até mesmo objetos religiosos”. A mistura de crenças e sistemas religiosos de tradições distintas, ao longo dos cinco primeiros séculos no Brasil, determinaram diversas experiências sincréticas que se mantêm como particularidade do comportamento religioso brasileiro.

3.5 A religião, a religiosidade e o misticismo dos ciganos Calon no Brasil

A formação do campo religioso brasileiro trouxe profundas influências para a religião e o misticismo dos ciganos Calon no Brasil. Entre as raças existentes no Brasil, o caboclo não tinha a menor ideia sobre Deus, o negro e o índio contribuíram apenas para a mitologia

popular, e ao português coube as superstições populares (Filho, 1981:43-45). É comum nas crenças dos Calon encontrar resíduos do fetichismo africano, entretanto, não se pode atribuir ao português e ao negro a natureza crédula, fantasiosa e visionária pertencente ao povo cigano. Neste conjunto de divindades que formaram a religiosidade e o misticismo dos ciganos Calon, Filho (1981:45) esclarece:

O que cumpre estabelecer é que na criação informe de nossa teogonia nacional destacam-se quatro individualidades: o caboclo, o português e o negro, dominando no degrau mais elevado a cigana que lê a sina, que possui um ritual completo de oráculos, de pragas e de exorcismos.

Não há uma religião própria do povo cigano (O. S. B, 2004:122; Pereira, 2009a:83-89). Todavia, existe uma religiosidade que faz com que eles cultuem os santos do panteão cristão, aos quais oferecem festas a cada vez que uma graça é concedida, o que normalmente se repetirá por sete anos. Eles cultuam com uma profunda devoção a *Devel* (Deus) e estão rodeados de inúmeras simpatias, ritos, rezas e promessas para espantar o *beng* (diabo) (Coelho, 1892:189). A maioria dos ciganos acredita em um só Deus, mesmo adotando a religião dominante na região onde moram ou no país por onde peregrinam. Além de cumprirem os ritos das religiões que adotam, mesmo que por um certo período em determinada localidade, paralelamente os ciganos cultivam suas crenças tradicionais como a cartomancia, quiromancia (leitura das linhas das mãos), oculomancia (leitura dos olhos), leitura do destino na borra do café, no chá e no jogo de moedas. Além dessas e outras superstições, Shimura (2014a:33) esclarece que eles “acreditam em forças impessoais da natureza, do mundo espiritual, nos mortos e muitos creem em forças do “destino”, em espíritos, em pássaros amaldiçoados, em sinais de alertas enviado por “deus” através de sons, tempestades, sonhos”. Os ciganos também são devotos de Santo Antônio, Nossa Senhora das Graças, São Jorge, São Francisco de Assis, Sara, a Kali, São Sebastião, Nossa Senhora de Nazaré, entre outros.

Para os ciganos europeus, Sara foi escrava egípcia de uma das três Marias (Maria, mãe de Tiago, Maria Madalena, Maria de Salomé) e que, juntas, com José de Arimateia, Trófito e Lázaro foram jogadas numa barca sem alimentos e sem remos (O. S. B., 2004:123; Pereira, 2009a:85). Por um milagre todos chegaram salvos à praia do Petit Rhône, local mais conhecido como Saintes-Maries de la Mer, em Camargue, sul da França. Nos dias 24 e 25 de maio, os ciganos de diversas partes do mundo vão ao santuário de Santa Sara prestar sua devoção (Martinez, 1989:97). Para muitos ciganos brasileiros, a Nossa Senhora Aparecida é tida como uma deusa, na França é *Santa Sara Kali* e na Índia é *Devi Kali*” (Shimura, 2014a:32). A lista dos santos é infundável e altera conforme o país em que os ciganos vivem. Este universo de divindades cultuados pelos ciganos Calon contribuiu para que eles fossem duramente perseguidos no Brasil. Teixeira (2008:69) relata que possivelmente a religião foi a questão mais

atacada pelos moralistas. Os ciganos eram tidos como pagãos, idólatras, hereges e ateus. Esse acúmulo de imagens negativas atribuídas a eles reservou a condição de bode expiatório em que viviam os ciganos brasileiros.

Debret (citado por Melo, 2005:157) descreve que os ciganos Calon obedeciam aos preceitos cristãos modificados através das superstições. Eles acreditam nas magias e no poder de certas orações repetidas três vezes e acompanhadas de certos gestos. Quando sofrem algum prejuízo, enfeitam seus ídolos protetores com laços de fitas de várias cores e amarram moedas aos seus pés. Em caso de infidelidade ou para implorar clemência, os ciganos dirigem-se aos santos intermediários; a Santa Virgem é um deles.

Outro aspecto importante é a influência que a Umbanda exerce na religiosidade dos ciganos. A Umbanda nasceu no Rio de Janeiro, entre o fim do século XIX e início do século XX, com a mistura de elementos espíritas e do Candomblé¹³ (Pereira, 2009a:149-164). Recentemente a Umbanda recebeu influências esotéricas orientais. Num terreiro de Umbanda existe um altar com a imagem de Jesus Cristo ao centro e à sua volta imagens dos santos do catolicismo romano. Por influência do espiritismo, tem-se a mediunidade e a incorporação como uma doutrina filosófico-religiosa compilada por Allan Kardec, na França do século XIX. As entidades¹⁴ ciganas (como a falange cigana, linha ou povo do Oriente) são representadas nos centros de Umbanda ao lado dos orixás do Candomblé. O Candomblé é uma religião oriunda da região das atuais Nigéria e Benim, trazida ao Brasil pelos escravos africanos, no século XIX. Pereira (2009a:150) afirma ter observado entidades ciganas nos centros de Umbanda na cidade do Rio de Janeiro.

O ritual delas se baseia no som e no elemento fogo. É comum as sessões transcorrerem e, na hora das consultas, as entidades ciganas se destacarem, ou sentarem-se sobre almofadões, num canto reservado, fazendo tilintar moedas, tocando pandeiretas, balançando fitas com guizos, ou fazendo vibrar castanholas. Algumas deitam cartas, e outras leem as linhas da mão.

As entidades ciganas requerem dos seus seguidores que as suas festas sejam realizadas ao ar livre (Pereira, 2009a:151-164). As festas nos centros de Umbanda variam de acordo com o

¹³ Candomblé: É uma religião animista, cujos rituais se baseiam nas forças da natureza e nos ancestrais. Originário da região das atuais Nigéria e Benim, o candomblé foi trazido para o Brasil no início do século XIX, pelos africanos escravizados. (In Pereira, Cristina da Costa. *Os ciganos ainda estão na estrada*. Rio de Janeiro: Rocco, 2009a:149).

¹⁴ Entidades: Na umbanda, as “entidades” situam-se a meio caminho entre a concepção dos deuses africanos do candomblé e os espíritos dos mortos dos kardecistas. O transe na umbanda não é nem estritamente individual (como no kardecismo) nem propriamente representação mítica (como no caso do candomblé), mas atualizações de fragmentos de uma história mais recente por meio de personagens tais como foram conservados na memória popular brasileira. (In Barros, Sullivan Charles. *ANPUH Brasil - XXVII Simpósio Nacional de História: conhecimento histórico e diálogo social*. Natal – RN, 22 a 26 de julho 2013).

pedido dessas entidades. No Brasil, os festejos para Santa Sara ocorrem nos dias 24 e 25 de maio. Nos centros de Umbanda as festas ciganas ocorrem no mesmo período, inclusive com a representação da imagem de Santa Sara. Um número expressivo de ciganos não acredita na presença de entidades ciganas nos centros de Umbanda dos gadjé. Pereira (2009a:152) afirma que os ciganos foram transformados pela “crença e misticismo do povo brasileiro, registrando a realidade que, de fato, ocorre nos centros de Umbanda. O cigano já está mesclado à cultura brasileira e não só nas artes e na língua, mas também na religiosidade”.

3.6 Onde estão localizados os ciganos Calon no Brasil atualmente?

A Tabela 174, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), divulgada em 2009, afirma existir 290 acampamentos ciganos, distribuídos nos 5565 municípios brasileiros. A Região Nordeste e Sudeste são as que mais possuem acampamentos ciganos, 97 e 96 respectivamente. Na região Norte, são apenas 04 acampamentos, na região Centro-Oeste 39, e na região Sul 54 acampamentos. No Distrito Federal não há nenhum acampamento.

Segundo dados da Unesco de 2003, a partir de informações divulgadas em revistas ciganas europeias, existiam 1,5 milhão de ciganos vivendo na América Latina naquela altura, dos quais cerca de mais de 500 mil estavam espalhados pelo território brasileiro, entre nômades, seminômades e sedentários (Cavalcanti, 2013:par. 1; Pereira, 2009a:44). Esses dados não incluem aqueles que negam a própria ciganidade, os assim chamados criptociganos, o que aumentaria ainda mais o número de ciganos vivendo no Brasil. As duas comunidades mais importantes de Calon sedentários estão no bairro do Catumbi, Rio de Janeiro, e nas cidades de Tatuí (interior de São Paulo) e São Paulo (Pereira, 2009a:45). Chagas (citado por Shimura, 2014a:21) e Souza (s.a.:1) afirmam existir no Brasil uma população cigana estimada entre 800 mil e 1,2 milhão de pessoas. Os Calon, juntamente com os Kalderash, subgrupo da etnia Rom, formam os dois grupos mais expressivos que habitam no Brasil (Melo, 2005:55). Adolfo (1999:119) afirma haver muitos Calon no Brasil, em sua maioria, nômades. Contrapondo estas afirmações, Teixeira (2008,13) afirma que “nada, mas absolutamente nada, sabemos sobre o número de ciganos nômades, seminômades e sedentários atualmente existentes no Brasil, nem sobre sua distribuição geográfica”. Defendendo uma posição ainda mais radical, Moonen (2013b:12-13) afirma que não existe dados concretos sobre o número de ciganos e nem sobre a sua distribuição geográfica na atualidade. Os censos demográficos nada informam sobre os ciganos e ninguém é capaz de saber quantos vivem num determinado Estado ou em todo o território brasileiro. As estimativas populacionais indicadas por alguns autores, como por exemplo, Cristina da Costa Pereira e Zarco Fernandes não passam de fantasia. Moonen (2013b:13) afirma que:

...nem o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), responsável pelos censos demográficos oficiais, nem qualquer outra instituição de pesquisa demográfica, nem

qualquer organização não-governamental, nem cientista algum tem feito um levantamento sistemático e confiável da população cigana. Ainda vai levar muitos anos para o Brasil saber quantos ciganos vivem no país, e em cada Estado.

Nesse sentido, a falta de informação concreta acerca do número de ciganos existentes no Brasil e as regiões e os Estados onde eles residem, bem como as pouquíssimas obras literárias que trazem pesquisas acerca da localização das tribos ciganas em solo brasileiro, é uma das dificuldades para a evangelização contextualizada dos ciganos Calon em solo brasileiro. Diante do exposto, o presente trabalho destaca os dados estatísticos da Tabela 174, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), divulgada em 2009, como a fonte mais confiável pelo fato de se tratar de dados fornecidos pelo governo federal brasileiro.

Sumário

A forma como o povo cigano chegou ao território brasileiro no período colonial foi exposta para mostrar a situação atual dos ciganos Calon. Através dos decretos-lei, alvarás, ordenações e resoluções, tanto dos tribunais civis quanto dos tribunais inquisitoriais portugueses, os ciganos Calon foram deportados de Portugal e das colônias portuguesas para o Brasil. Os reis portugueses e o Santo Ofício trabalharam em conjunto formulando leis para expulsá-los das terras portuguesas. Os séculos XVI, XVII e XVIII foram os períodos em que os ciganos Calon foram deportados para o Brasil. A partir do século XIX, chegaram ao Brasil as primeiras pessoas das etnias Rom e Sinti. Os Rom e os Sinti não foram deportados como os Calon, mas vieram como imigrantes oriundos da Europa, a partir do século XIX.

O estereótipo cigano no imaginário brasileiro revelou o preconceito de como os ciganos eram vistos pelos demais brasileiros e como se deu a relação entre eles. Em território português, os ciganos foram duramente perseguidos e discriminados, e isto se perpetuou em solo brasileiro. As poucas obras literárias existentes no Brasil documentam a história dos ciganos através da perspectiva da classe dominante, cujos preconceitos eram alicerçados na mentalidade ocidental, oriundos da herança dos seus escritores. Esse pensamento tornou-se uma herança deixada pelos escritos de Grellmann (1753-1804) e Borrow (1803-1881), os quais promoviam a exclusão dos ciganos na Europa e continuavam a promovê-la em solo brasileiro quando estabeleceu-se a imagem de que os ciganos são perigosos, trapaceiros e imorais. Essas representações perpetuaram no pensamento coletivo brasileiro causando discriminação, exclusão ou diminuição dos ciganos em relação aos demais brasileiros.

O pano de fundo histórico da formação do campo religioso brasileiro mostrou a religião, a religiosidade e o misticismo dos ciganos Calon. Até a primeira Constituição da República, 1891, a Igreja Católica manteve a hegemonia religiosa no Brasil, sendo considerada a religião oficial do império. Devido à imposição da hegemonia católica, os ciganos adaptaram as suas crenças

às do catolicismo e aderiram às diversas religiões existentes no Brasil, mesclando-se à cultura brasileira nas artes, na língua e na religiosidade.

No século XVI, houve duas tentativas de inserção do protestantismo no Brasil, pelos franceses e holandeses, respectivamente, contudo sem sucesso. Foi dentro desse campo religioso que o catolicismo, associado aos cultos africanos e indígenas, criou um sincretismo religioso que perdura até os dias atuais. A umbanda, o candomblé e as religiões esotéricas orientais estabelecidas no final do século XIX e início do século XX consolidou o sincretismo religioso no solo brasileiro.

Finalmente, houve a tentativa de mostrar a localização e a estimativa do número de ciganos Calon existentes no Brasil. Há discordância entre os autores quanto ao número e à sua localidade. Alguns discordam até mesmo sobre os dados oficiais do governo brasileiro descritos na Tabela 174, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), divulgada em 2009. Outros afirmam que os dados quanto à população são controversos. Não é possível alicerçar com precisão o número de ciganos nômades, seminômades e sedentários existentes no Brasil e nem a sua distribuição geográfica. Todavia, a etnia Calon é a mais antiga em solo brasileiro e os ciganos podem ser encontrados em todas as regiões do Brasil.

O próximo capítulo apresenta os fundamentos bíblicos-teológicos para a evangelização dos povos nômades no Antigo Testamento, em especial os israelitas.

CAPÍTULO IV – FUNDAMENTOS BÍBLICO-TEOLÓGICOS PARA A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS NÔMADES

4.1 O nomadismo nas Escrituras Sagradas

Como mencionado anteriormente, o povo cigano vive voluntária ou involuntariamente como nômades desde os tempos antigos até a atualidade. Trata-se de nômades não no sentido de viverem no deserto como viveram os israelitas, mas de não terem um lugar estabelecido, uma morada fixa. Entre os Calon existe os ciganos nômades que viajam o tempo todo e vivem em barracas. Nesse sentido, compreender o nomadismo nas Escrituras Sagradas e os fundamentos bíblico-teológicos para evangelização dos povos nômades é crucial para estabelecer métodos e estratégias de como alcançar os ciganos através de uma evangelização contextualizada do evangelho, assunto que será abordado no capítulo 6.

O presente capítulo tem por objetivo apresentar as perspectivas da Bíblia Sagrada relacionadas à evangelização dos povos nômades e a identificar fundamentos bíblico-teológicos relevantes para a evangelização desses povos, tendo como base uma descrição bíblico-histórica de povos nômades no Antigo Testamento, em especial o povo de Israel. Nesse sentido, o interesse é obter uma perspectiva histórica que tome a Bíblia Sagrada como uma fonte confiável, ainda que recorra à fontes históricas secundárias.

Vaux (2004:15-22) afirma que as “instituições de um povo são as formas de vida social que esse povo aceita por costume, escolhe livremente ou recebe de uma autoridade”. A sua existência se dá somente em função da sociedade que a rege, seja ela familiar, política ou religiosa. As instituições alteram-se com o tempo e com os lugares e dependem das condições naturais, como por exemplo, a geografia e o clima. As instituições de um povo antigo estavam ligadas ao seu habitat e à sua história. Elas demonstram a ideia que um povo tem sobre o ser humano, o mundo e Deus; portanto, a expressão da civilização de um povo.

Gunneweg (2005:31), que traz uma descrição histórico-crítica dos textos vétero-testamentários, afirma que “o AT é a fonte mais importante da qual bebe a história de Israel”. A Bíblia não trabalha diretamente com as questões institucionais, mas os livros históricos, proféticos e sapienciais proporcionam informações que mostram o que na realidade se fazia e o que não deveria ser feito na sociedade israelita. Dentro de uma perspectiva bíblico-histórica, Vaux (2004:16) afirma que as instituições de Israel podem ser melhores compreendidas quando comparadas com as instituições dos povos vizinhos, tais como a Mesopotâmia, o Egito e a Ásia Menor, onde há uma vasta documentação de fonte histórica. A compreensão das instituições de Israel é o caminho para a análise de como se deu o nomadismo entre os israelitas.

Ao estudar as instituições do Antigo Testamento, o aspecto social vivido por Israel deve ser considerado mesmo que as origens do povo foram, em parte, sistematizadas na Bíblia. É fato assegurar que os antepassados dos israelitas viveram uma vida nômade ou seminômade, e que depois de sua sedentarização continuaram a manter traços do seu primeiro modo de vida (Vaux, 2004:21).

Uma forma de explicar a organização primitiva de Israel é comparando-a com o modo de vida dos povos nômades que viviam nos arredores. No Oriente Médio, o nomadismo se revestiu e ainda se reveste de várias formas: o beduíno – palavra que significa homem do deserto – criador de camelos; o criador de ovelhas e cabras – o verdadeiro nômade; e o pastor, que perde a característica de ser um verdadeiro nômade, quando se acrescenta o gado bovino à criação do gado miúdo. Os israelitas e os seus ancestrais não pertenceram ao grupo social dos beduínos (Schlesinger & Porto, 1995:1888) porque os seus antepassados foram criadores de gado miúdo. Quando são encontrados na história os patriarcas já estavam se sedentarizando. Mesmo assim Vaux (2004:22) diz ser correto afirmar que os israelitas e os seus antepassados viveram por um certo período uma vida nômade ou seminômade no deserto. Esta vida nômade ou seminômade atribuiu estruturas sociais e comportamentos particulares que justificam a comparação com a organização e os costumes dos árabes nômades.

Em contrapartida, Schlesinger e Porto (1995:1888) afirmam que não há relato histórico sobre a vida nômade das tribos de Israel antes do seu estabelecimento na Palestina, mas “a existência nômade foi elemento constitutivo de sua história”. Metodologicamente, a história de Israel deve ser abordada do ponto em que ela começa, isto é, em Canaã (Gunneweg, 2005:43). Existiu sim uma pré-história, mas a grandeza de Israel somente pode ser encontrada em Canaã.

Quanto ao seu modo de vida, os nômades eram povos errantes, sem habitação fixa e que se deslocavam em busca de alimentos e pastagens (Schlesinger & Porto, 1995:1888). Segundo a narrativa bíblica de Gênesis 4:2, Abel era pastor de ovelhas enquanto Caim cultivava o solo. Em conformidade com a antiga tradição israelita, a vida dos nômades era cultural e religiosamente superior à dos agricultores sedentários. Os nômades sempre foram dependentes da direção da divindade e procuravam a sua proteção porque o seu deus conhecia os caminhos e os perigos, guiando-os sempre em segurança (Fohrer, 2006:48). A característica dessas divindades era que elas não pertenciam a uma determinada região nem a um santuário fixo, mas estabeleciam uma relação íntima com o grupo de pessoas que as cultuavam (Gunneweg, 2005:46).

Bright (1978:9-10), numa perspectiva mais histórica e mais conservadora, explica que a história de Israel começou a existir quando as doze tribos foram unidas em aliança com Iahweh. Em

seguida essas tribos passaram a existir como nação, depois se dividiram em duas nações, e, finalmente, em uma comunidade religiosa. “Essa comunidade religiosa sempre se distinguiu no seu meio-ambiente como uma entidade cultural distinta” (Bright, 1978:9). A religião de Israel criou a sua sociedade e fez de Israel um fenômeno peculiar. Ele continua dizendo que em um determinado período na história Abraão partiu de Haran com a sua família e os seus rebanhos, para procurar terra e descendência num lugar que Deus haveria de mostrar-lhe (Gn 12:1). De tal modo, ocorreu a migração de povos seminômades para a Palestina, entre os quais estavam os antepassados de Israel. Estes nômades, ancestrais de Israel, pertenceram à pré-história de Israel. Antes dessa época, os povos seminômades não deixaram vestígio tangível de sua existência ou qualquer documento contemporâneo que se refira a eles. Nesse sentido, com a migração de Abraão começou-se uma cadeia de acontecimentos transcendentais para a história do mundo, conhecida como a história de Israel. Essa história que leva à idade das origens de Israel começou aproximadamente 2000-1550 a.C (Bright, 1978:50).

Fohrer (2006:32-34) acredita que a antiga história dos israelitas desenrolou-se, em geral, dentro de uma estrutura de uma das ondas migratórias semíticas que surgiram do deserto da Síria e Arábia com o objetivo de penetrar no “crescente fértil”, uma longa faixa de terreno habitado que se alongava desde o Golfo Pérsico até a Síria e Palestina (Mesopotâmia e Egito). A onda migratória aramaica elucida a existência de grande parte dos israelitas que penetraram no território habitado ao oriente e ocidente do Jordão. Eles descendem de outras tribos aramaicas consanguíneas, como os amonitas, edomitas e moabitas. Por etnia, os israelitas deviam ser considerados como arameus. Percebe-se traços no hebraico de que eles falavam o aramaico e somente na Palestina é que adotaram o hebraico, dialeto dos cananeus; por isso as tradições antigas relacionam os israelitas com os arameus (Dt 26:5). Apesar dessas informações, os israelitas não foram formados por um grupo étnico homogêneo. Sendo assim, é duvidosa a origem aramaica dos grupos oriundos dos patriarcas.

O Antigo Testamento afirma que esses israelitas vieram da Mesopotâmia para a Palestina (Gn 24:10) e, por isso, Israel está associado também às tribos arábicas; os midianitas são uma delas (Gn 25:1-5; 12-18). Há ainda os que saíram do Egito sob o comando de Moisés, cuja origem não é aramaica, mas que se agruparam a eles (Ex 12:38). Fohrer (2006:34) explica:

No começo da história de Israel, não encontramos um grupo unificado de tribos etnicamente homogêneas. Em vez disso, deparamos com famílias, grupos e tribos de origem bem diferentes, embora predominantemente arameus. Já no território da Palestina, outros elementos, como no mínimo alguns cananeus, foram absorvidos, e o povo israelita veio a se formar.

Esses nômades viviam em semidesertos e estepes ocupando áreas e caminhos onde havia poços próximos uns dos outros e onde existia pastagens apropriadas para os seus rebanhos (Fohrer, 2006:36). Os nômades alternavam constantemente entre a estepe e o território habitado com quem possuíam relacionamento. É dessa forma que os patriarcas são descritos, vivendo constantemente em movimento com os seus rebanhos e buscando o direito aos poços de água (Nm 21:17-18). Houve momentos em que eles tiveram posse da terra combinando o cultivo da agricultura com a guarda de rebanhos. Influenciados pelas civilizações dos territórios habitados passaram a ser seminômades com o intuito de se estabelecerem em um único lugar.

Houve três fatos sociológicos que caracterizaram o nomadismo bíblico (Vaux, 2004:22): a) no deserto, a unidade social, a 'tribo', deveria ser limitada para que se pudesse permitir a movimentação, e por outro lado bastante forte para que houvesse segurança; b) no deserto, quando uma pessoa se separava do seu grupo, ela deveria ser acolhida por outros grupos que a encontrasse pelo seu caminho ou aos quais se agregava; esse era o fundamento das "leis de hospitalidade e de asilo"; c) no deserto, o grupo era solidário no crime e no castigo; essa era a "lei da vingança de sangue" (Fohrer, 2006:38). Esses três fatos sociológicos são os mais característicos do nomadismo; eles serão descritos a seguir.

4.1.1 A formação das tribos

Donner (1997:144-147) destaca três modelos de formação das tribos de Israel e tomada da terra: a) o *modelo da migração*: ocorreu não com um Israel total e uniforme, mas através de várias ondas de imigrantes nômades vindos do deserto, de vários lados e em diversos momentos, à Palestina, onde se estabeleceram. Essas tribos se uniram e formaram Israel somente no solo da Palestina. Em alguns momentos, o processo ocorria pacificamente, principalmente onde a sedentarização não encontrava resistências; em outros momentos era de forma bélica, onde a vontade dos nômades de se assentar na terra conflitava com os direitos e com as reivindicações do cananeus que viviam anteriormente na Palestina; b) o *modelo da infiltração*: a tomada da terra foi o resultado da passagem periódica dos nômades criadores de gado miúdo das margens da estepe e do deserto. Inicialmente os nômades de transumância praticavam uma pastagem de verão nas regiões montanhosas; posteriormente, pouco a pouco, eles passaram para a sedentarização e para o modo de vida agrícola; c) o *modelo da revolta*: na Idade do Bronze Recente havia nômades, mas sem importância social e política. O confronto social não ocorria entre agricultores e nômades, mas entre os habitantes das áreas urbanas e rurais. Houve o rompimento daqueles que estavam em oposição à ordem vigente nas cidades e à prática da agricultura e à criação de gado, "não mais em aliança com a sociedade feudal urbana, mas sem ela e contra ela" (Donner, 1997:146). Essas pessoas socialmente rebaixadas se revoltaram contra as cidades. Consequentemente, a tomada da

terra constituiu um processo de revolução social em meio à terra cultivada no território da Palestina. O presente trabalho não tem por objetivo afirmar qual é o melhor modelo de formação das tribos de Israel e tomada da terra da Palestina, mas sim afirmar que, em qualquer desses três modelos expostos, a formação das tribos de Israel iniciou-se com os nômades.

As tribos são “um grupo autônomo de famílias que se consideram descendentes de um mesmo antepassado” (Vaux, 2004:23-28). Normalmente, a tribo era designada segundo o nome ou sobrenome de seu antepassado, antecedido ou não da expressão “filhos de”. A expressão “filhos de” pode ser substituída por “casa”, com o sentido de família, descendência, como, por exemplo, “a casa de Israel” ou a “casa de José”. Outro exemplo são os textos assírios que também designavam os grupos aramaicos usando o termo “bit” (casa de) e “yakin” e “mar” (filho de). A união dos membros de uma mesma tribo era o vínculo de sangue real ou suposto onde todos eram considerados “irmãos” em um sentido amplo. Como exemplo, encontram-se os textos bíblicos de Juízes 9:2, no qual Abimeleque fala ao clã da sua mãe que eles são seus ossos e sua carne, e 1 Samuel 20:29, quando Davi declara que todos os membros do seu clã eram para ele seus irmãos. Outro aspecto importante era que cada tribo tinha memórias próprias sobre o antepassado ao qual pertencia. Segundo Vaux (2004:23)

Essas tradições não são sempre verídicas, mas, independentemente de seu valor, o importante é que o nômade pense que é do mesmo sangue que outros membros da tribo e que as relações entre as diferentes tribos se expressem também como relações de parentesco. Segundo isto, toda a organização social do deserto se resume em uma árvore genealógica.

Além da descendência de sangue havia outros elementos que podiam intervir na formação de uma tribo, tais como a incorporação de elementos fracos por um ambiente mais forte ou grupos fracos se vinculando a grupos mais fortes para compor uma unidade capaz de permanecer autônoma (Vaux, 2004:24). Quanto aos indivíduos, eles podiam ser incorporados a uma tribo pela adoção em uma família ou por consentimento dos anciãos ou sheikh, como era o caso dos escravos. Desta forma, o recém-chegado passava a pertencer à tribo por nome e sangue. Quando se tratava da incorporação de um clã, o processo era mais lento, mas os resultados eram os mesmos; os estrangeiros eram recebidos como tendo o mesmo sangue do antepassado daquela tribo, onde ele estava sendo inserido. Assim ocorreu com as tribos de Israel que tiveram que incorporar grupos de origem diferente. Um exemplo é a tribo de Judá que absorveu os remanescentes da tribo de Simeão, os calebitas, os jerameelitas, bem como outros grupos estrangeiros. A incorporação de Calebe, filho de Jefoné, começou quando ele ainda não pertencia à confederação de Israel (Nn 32:12; Js 14:6,14) (Bright, 1978:171). Em Cades, por exemplo, Calebe foi denominado representante de Judá para espiar a terra de Canaã (Nn 13:6) e depois integrado a esta tribo conforme o texto bíblico de Josué 15:13. Em 1

Crônicas 2:9, 18, 24, Calebe aparece ligado à genealogia de Judá e irmão de Jerameel (1Cr 2:42), que era outro grupo estrangeiro. Houve ainda a incorporação de população não israelita, como foi o caso da confederação dos gabaonitas (Js 9), os quais após um tratado com Israel foram poupados do extermínio (Bright, 1978:172). Outras fusões iguais a essas ocorreram no princípio e as variações do número e a ordem das tribos descritos nos textos bíblicos “provam que não se chegou de uma só vez ao sistema que prevaleceu” (Vaux, 2004:25).

Ao ler a Bíblia é possível pensar que Israel nasceu de um simples processo genealógico (Bright, 1978:170-171). Os doze filhos de Jacó foram para o Egito com as suas famílias, num total de setenta pessoas (Gn 46:27). Eles multiplicaram-se e tornaram-se numerosos na terra do Egito, de onde saíram para peregrinar no deserto e depois chegaram à Palestina, terra que por eles foi conquistada. Entretanto, não foi um processo simples, pois a Bíblia descreve “que o povo de Israel foi formado por um processo complexo e que encontraram na sua formação elementos de origens as mais diversas” (Bright, 1978:170). Nas narrativas do Êxodo e do deserto, por exemplo, não é admissível afirmar que todos os antepassados dos israelitas tenham participado, mesmo que o texto bíblico de Números 1:46, 26, 51 afirme existir um exército de seiscentos mil homens, que somado a mulheres e crianças chegue a dois ou três milhões de pessoas. Este número é grande tanto para a população israelita nos tempos da monarquia quanto para a época do Êxodo. Se assim o fosse, não seria necessário temer o exército egípcio. Bright (1978:171) explica que o grupo tribal do Êxodo era Israel, porque sem Israel nunca teria existido o Êxodo. Contudo, o número de pessoas descrito no texto bíblico de Números 1:46, 26, 51 não deve ser interpretado literalmente, pois os que participaram do Êxodo “era pouco mais de alguns mil dos quais todos os membros de Israel posterior eram descendentes físicos muito remotos” (Bright, 1978:171).

Havia também os midianitas, pois o sogro de Moisés era midianita e o seu clã uniu-se a Israel em sua marcha pelo deserto. Na conquista de Canaã, a narrativa bíblica afirma existir descendentes dos midianitas entre os israelitas (Jz 1:16, 4, 11) bem como os amalecitas do Negeb (1Sm 15:6). Deste modo, “...Israel, mesmo no deserto, recebeu grupos de diversas origens, alguns dos quais não estiveram nem no Egito nem no Sinai, mas foram, por assim dizer, uma espécie de convertidos para Israel” (Bright, 1978:171).

As doze tribos de Israel formavam uma confederação (agêdât) assim como os semelhantes agrupamentos de tribos árabes existentes (Vaux, 2004:25). Algumas vezes eram pequenas tribos que se uniam para fazerem frente contra determinados vizinhos. Havia também tribos oriundas da divisão de uma tribo que se tornara muito numerosa. Elas poderiam se unir para realizar diversas obras, migrações ou guerras, e se mostravam obedientes a um chefe sob todos os grupos ou por parte deles. Israel viveu situação semelhante no deserto e na conquista

de Canaã até a sedentarização durante o período dos juízes. O sistema que regia as tribos israelitas era o sentimento de parentesco e a fé comum em lahweh (Js 24) que unia Israel ao redor do santuário da Arca quando estes se encontravam nos períodos das grandes festas.

Abraão e o seu sobrinho Ló (Gn 13:5-13) tipificam um grupo numeroso que utilizava os mesmos pastos, e que se dividiram e formaram dois grupos distintos e independentes. Apesar dessa divisão, as obrigações de parentesco continuaram a existir. Quando Ló foi levado cativo pelos quatro reis vitoriosos, Abraão foi libertá-lo do cativeiro (Gn 14:12-16). Em alguns casos, podia ocorrer a diminuição ou até mesmo o desaparecimento das tribos, como ocorreu com as tribos de Levi (Gn 34:25-30) e Simeão (Gn 49:5-7). Corroborando com as explicações de Vaux, Bright (1978:209-210) diz que o Israel primitivo não era uma unidade racial ou nacional, mas uma confederação de tribos unidas em aliança com lahweh que formou a sua sociedade e a manteve unida. A confederação israelita tinha o seu foco no templo pelo fato de abrigar a arca da aliança, onde os membros das tribos se reuniam nos dias de festa para buscar a presença de lahweh e renovar a sua aliança.

A organização das tribos de Israel era semelhante à dos árabes nômades, fundamentada nos laços sanguíneos (Vaux, 2004:26-28). Esta sociedade tribal era patriarcal, mas sem as particularidades do padrão feudal de Canaã (Bright, 1978:210). Essa organização ocorria de três formas: *bê't 'ab*, *mispahah* e *sebet*. A *bê't 'ab* era composta por pai, mãe, todos os filhos, solteiros e casados, e a criadagem. A junção de várias famílias formava a *mispahah*. Essas famílias viviam no mesmo lugar ou se reuniam nas festas religiosas e refeições sacrificiais (1Sm 20:6, 29). Elas eram dirigidas pelos chefes de família, os *zeqenîm* ou anciãos. Entre os árabes, a liderança da tribo ficava a cargo do sheikh em união com os chefes de família. O conjunto dos clãs (*misapahôt*) formava a tribo, e *sebet* ou *matteh* determinava o bastão de comando, pois a tribo era formada por todos os que obedeciam a um mesmo chefe. Vaux (2004:27) afirma que não é fácil determinar o equivalente de sheikh entre os israelitas; possivelmente o termo *nasî* seja o mais apropriado. Esse termo era dado aos chefes das tribos durante o período do deserto (Nm 7:2), ou seja, “os chefes das famílias, os líderes das tribos”. O termo *nasî* não era usado exclusivamente aos chefes das tribos, mas também aos dirigentes de frações menores dentre as tribos.

As tribos tinham o seu território próprio e cuja terras cultivadas estavam sob o regime de propriedade particular, mas comumente os pastos eram comuns às demais tribos que viviam em harmonia. Quando determinado território pertencia a alguma tribo, ela poderia estabelecer condições e direitos de pastagens. Ocorria disputas sobre o direito do uso de poços ou cisternas assim que o direito à propriedade era questionado, motivo pela qual surgia disputas entre pastores. Essas contendas aconteciam em todos os tempos, como é o caso da disputa

entre os pastores de Abraão e os de Ló (Gn 13:7); os servos de Abimeleque que se apoderaram de um poço cavado por Abraão (Gn 21:25); Isaque que lutou para fazer valer os seus direitos sobre poços que ele havia perfurado entre as cidades de Gerar e Berseba (Gn 26:19-22). Se os conflitos relativos ao uso da terra e aos benefícios que ela dispõe – como poços e pastos – não fossem resolvidos amigavelmente, ocorria então as guerras.

Cada tribo árabe possuía o seu grito de guerra e seu estandarte. As tribos israelitas também tinham os seus estandartes em seus acampamentos e em suas caminhadas pelo deserto (Nm 2:2). Na união de muitas tribos, adotava-se um estandarte comum, como é o caso da bandeira do profeta hasteada em Medina e em Meca. Um exemplo foi o nome dado por Moisés ao altar (Iahé-Nissi – O Senhor é a minha bandeira) edificado depois da vitória sobre os amalequitas (Ex 17:15).

4.1.2 As leis de hospitalidade e de asilo

Este segundo fato sociológico que caracteriza o nomadismo dava-se quando um indivíduo que estava separado do seu grupo contava com o acolhimento de outros grupos que encontrava em seu caminho ou aos quais se juntavam. A hospitalidade era uma necessidade da vida comunitária no deserto e a mais respeitada entre os nômades (Vaux, 2004:22, 29). O hóspede entre os árabes era sagrado e recebê-lo era uma honra. O forasteiro podia gozar dessa hospitalidade por três dias consecutivos. Ao ir embora, ainda desfrutava de proteção com duração variável. Em algumas tribos essa proteção se dava “até que tenha saído de seu ventre o sal que comeu”; em outras palavras, se estendia por três dias ou por uma extensão de cento e cinquenta quilômetros.

Existem alguns exemplos bíblicos de hospitalidade no Antigo Testamento: Gênesis 18:1-8, quando Abraão recebeu três homens em Mambré; Gênesis 24:28-32, quando Labão acolheu o servo de Abraão; os dois anjos sendo recebidos por Ló em Sodoma (Gn 19:1-8); o ancião de Gibeá que recebeu dois viajantes (Jz 19:16-24). Esses dois últimos relatos bíblicos mostram o extremo a que podia-se chegar a hospitalidade entre os nômades, quando Ló e o ancião de Gibeá dispuseram a sacrificar a honra de suas filhas em favor da proteção de seus hóspedes, pelo simples fato deles estarem sob a sua proteção.

A lei do asilo era outra característica da vida nômade. Nessa sociedade era inconcebível que um indivíduo vivesse isolado sem pertencer a alguma tribo. Se um indivíduo fosse excluído da sua tribo, seja qual fosse o motivo, ele deveria buscar proteção em alguma outra tribo. Entre os árabes modernos este indivíduo torna-se um *dahil* (o que entrou), que entre os árabes antigos equivalia ao termo *djâr*. A tribo passava a defendê-lo e protegê-lo dos seus inimigos praticando em seu favor a vingança de sangue. No Antigo Testamento, percebe-se “o eco desses

costumes na instituição do *ger*, que é o mesmo que o árabe *djâr*, assim como nas das cidades de refúgio” (Vaux, 2004:29).

O costume da vingança de sangue praticado pelo *go’el* era muito antigo e teve o reconhecimento da lei (Vaux, 2004:195-198). A lei, por sua vez, tentou limitar os abusos oriundos de uma justiça particular. Ela trouxe a diferença entre o homicídio voluntário e o involuntário, e estabeleceu lugares de refúgio onde o homicida involuntário encontrava asilo. Conforme o Código da Aliança (Ex 21:13-14), aquele que cometia um crime sem premeditação poderia refugiar-se no lugar onde Deus indicasse; exemplo é o caso de Adonias que buscou refúgio no Altar (1Rs 1:50-53). Contudo, o homicida seria morto até mesmo estando no Altar de Deus; Joabe matou Abner e Amassa, e, por isso, não recebeu o direito de asilo no Altar de Deus (1Rs 2:28-31). Algumas expressões dos Salmos deixam evidências como sendo o Altar de Deus um lugar de asilo (Sl 27:2-5; 61:4-5).

A lei de hospitalidade e de asilo se estendia aos estrangeiros residentes, pois além dos israelitas livres que formavam o povo da terra, juntamente com os estrangeiros de passagem, parte da população era composta por estrangeiros residentes; os chamados *gerîm* (Vaux, 2004:98-100). Portanto, entre os antigos árabes nômades, o *djâr* era o refugiado que estava sob a proteção de uma tribo diferente da sua. O mesmo ocorria com o *ger*, que vivia em meio a outra tribo em que era aceito, sendo que isso poderia ocorrer com um indivíduo ou grupo qualquer. Abraão viveu como *ger* em Hebrom (Gn 23:4); Moisés em Midiã (Ex 2:22; 18:3); Elimeleque em Moabe (Rt 1:1-2).

Após o estabelecimento de Israel em Canaã, quando eles se consideraram os legítimos donos da terra, os antigos moradores que não se tornaram escravos nem foram unidos em casamento tornaram-se os *gerîm* entre os israelitas. Originalmente os *gerîm* eram os menos favorecidos em Israel. Fazia parte do grupo dos *gerîm* os pobres, dentro desse grupo de pobres estavam os indigentes, as viúvas, os órfãos e todos os economicamente fracos. Quanto aos *gerîm*, era recomendado aos israelitas permitir-lhes recolher os frutos caídos, as azeitonas esquecidas nas árvores, o apanhar os frutos das vinhas e o respigar após a colheita (Lv 19:10; 23:22; Dt 24:19-21; Jr 7:6; 22:3; Ez 22:7; Zc 7:10). Como os outros pobres, os *gerîm* estavam sob a proteção de Deus (Dt 10:18; Sl 146:9; Mt 23:37) e aos israelitas cabia assisti-los em suas necessidades, pois eles também foram *gerîm* na terra do Egito (Ex 22:20; 23:9; Dt 10:19; 23:8; 24:18-22), devendo, inclusive, amá-los como a si mesmos (Lv 19:34; Dt 10:19).

Outro detalhe importante a destacar é que junto a *ger* se menciona a palavra *tôsâb* (Gn 23:4; Lv 25:23; 35; 1Cr 29:15; Sl 39:13). O termo *tôsâb* surgiu junto ao trabalhador assalariado em Êxodo 12:45 e Levítico 22:10, e com os escravos, os trabalhadores e todos os que residiam

dentro do território israelita (Lv 25:6). Os trabalhadores assalariados eram homens livres contratados para um determinado serviço por um tempo específico e com o salário pré-fixado. Os estrangeiros residentes ou de passagem faziam parte desses trabalhadores assalariados, conforme Jacó havia sido na casa de seu tio Labão (Gn 29:15; 30:28; 31:7). Eles trabalhavam como pastores (Am 3:12), segadores ou vindimadores (Rt 2:3; 2Rs 4:18; Mt 20:1), diaristas (Lv 19:13; Dt 24:15; Mt 20:8) ou diaristas contratados durante o período de um ano (Lv 25:50-53; Is 16:14; 21:16). O Antigo Testamento não fornece informações precisas sobre o salário de um trabalhador. Sabe-se que na Mesopotâmia, os trabalhadores eram pagos em dinheiro. “Segundo o Código de Hamurabi¹⁵, eles recebiam um siclo de prata ao mês durante a estação de muitos serviços e um pouco menos o resto do ano, mas alguns contratos estipulam valores muito inferiores” (Vaux, 2004:101). Apesar de períodos diferentes e apenas para efeito de comparação, os trabalhadores assalariados do período dos Evangelhos recebiam um denário por dia trabalhado (Mt 20:2).

4.1.3 A lei da vingança de sangue

O terceiro fato sociológico que caracteriza o nomadismo era a solidariedade tribal ou a vingança de sangue, e isso se dava porque o vínculo de sangue produzia uma dependência mútua entre todos membros da tribo. Esta forma de viver persistiu mesmo depois da sedentarização, pois a questão da honra e da desonra dos membros do grupo refletia na vida diária da tribo. Segundo Vaux (2004:30, 43) essa solidariedade se expressava no dever imposto ao grupo de proteger os seus membros fracos e oprimidos. A instituição do *go'el* impunha essa obrigação às tribos. O *go'el* procede de uma raiz cujo significado é resgatar, reivindicar, proteger. O *go'el* era um redentor, defensor ou protetor dos interesses de cada membro ou de toda a tribo. Recaía sobre o *go'el* o dever de garantir a vingança de sangue; esse dever era idêntico com a lei do deserto, o *tar* dos árabes. Nessa lei, o sangue de um parente próximo deveria ser vingado por meio da morte de quem o derramou ou na falta desse, pela morte de alguém de sua família. No interior da tribo era proibido a vingança de sangue, cabendo apenas o castigo ou a expulsão do culpado. Anteriormente, esse dever recaía sobre todos os membros da tribo, contudo, mais tarde, tornou-se mais restrito, não indo além dos parentes da própria família. Em alguns casos, para evitar homicídios em cadeia, o *tar* poderia ser substituído por uma indenização que a família da vítima aceitava espontaneamente ou por imposição. Em Gênesis 4:23-24, observa-se a existência dessa mesma lei no canto de

¹⁵ Código de Hamurabi: Em 1728-1686 a.C. subiu ao trono da Babilônia o rei Hamurabi. A mais importante de todas suas realizações foi o famoso código de leis, o Código de Hamurabi. “Naturalmente não era um código de leis no sentido moderno da palavra, mas uma nova formulação de uma tradição legal que remontava ao terceiro milênio era representada pelos códigos de Ur-nammu, de Lipi-Ishtar e as leis de Eshunna [...] E as outras leis que vieram mais tarde, as leis assírias e o Código da Aliança (Ex caps. 21 e 23) são igualmente formulações da mesma, ou de semelhante tradição”. (In Bright, J. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 1978:68-69).

Lameque. Seu pai Caim foi condenado a viver no deserto. A marca recebida por Caim indicava que Lameque pertencia a um grupo que praticava a vingança de sangue. A motivação social desse grupo era a proteção e não somente a vingança em si. Com Israel sedentarizado este costume persistiu; exemplo é quando Joabe mata Abner (2Sm 3:22-27, 30) para vingar a morte de Asael, seu irmão (2Sm 2:22-23). Vaux (2004:31) destaca esse contexto histórico afirmando:

Contudo, a legislação procurou atenuar essa vingança mediante o exercício de uma justiça pública. A legislação acerca das cidades de refúgio, Nm 35.9-34; Dt 19.1-13, sanciona a vingança de sangue, mas a controla exigindo de antemão um juízo sobre a culpabilidade do assassino e excluindo o caso de homicídio involuntário.

Se entre os beduínos o *tar* poderia ser substituído por uma indenização, na legislação israelita isso não era possível devido a sua religiosidade estar ligada à *Iahweh* (Nm 35:31) (Vaux, 2004:31).

Além de executar a vingança de sangue e demais interesses da tribo, cabia ao *go'el* o resgate de seus parentes mais próximos que eram vendidos como escravos para quitação de uma dívida (Lv 25:47-49). Se a venda fosse de um patrimônio da família, o *go'el* tinha o direito preferencial na compra para evitar alienação dos bens da família (Lv 25:25). O profeta Jeremias (32:26) atuou como um *go'el* ao comprar o campo de seu primo Hanameel. Boaz foi um *go'el* de Rute e Noemi (Rt 2:20), após o parente mais próximo renunciar o seu direito (Rt 3:12; 4:4). O direito do *go'el* era praticado conforme a ordem de parentesco, como delineado em Levítico 25:49, onde o primeiro era o tio paterno, depois o seu filho, e, por fim, os demais parentes. Vaux (2004:44) explica que a palavra *go'el* foi inserida na linguagem religiosa, na qual "*Iahvé*, vingador dos oprimidos e salvador de seu povo, é chamado *go'el* em Jó 19.25; Sl 19.15; 78.35; Jr 50.34, etc., e frequentemente na segunda parte de Isaías: 41.14; 43.14; 44.6,24; 49.7; 59.20".

A formação do povo de Israel ocorreu sob o aspecto da união de várias famílias, grupos e tribos de diferentes nações que se juntaram com os israelitas que saíram do Egito. A junção desses povos constituiu a nação de Israel, cuja eleição se deu pelo amor de Deus (Dt 7:7-8) e que foi demonstrada pelos seus atos misericordiosos no evento da libertação do Egito. Logo, o primeiro fundamento bíblico-teológico para evangelização de povos nômades pode ser notado na formação da nação de Israel, que foi eleita não por ser um grande povo, mas por causa do amor de Deus (Dt 7:7-8). E esse amor divino foi manifesto no Novo Testamento através de Jesus Cristo (Jo 3:16), cujo sacrifício na cruz reconciliou o mundo com o Criador (2Co 5:18-19), assunto que será abordado no capítulo 5.

A história da formação de Israel ocorreu em consonância com a história da sua religião, semelhantemente à história do povo cigano, cujo hinduísmo tornou-se a base da sua constituição. A religião das tribos israelitas é o assunto abordado a seguir.

4.2 A religião das tribos israelitas

No capítulo 2, subitem 2.4, foi apresentado a origem do povo cigano a partir da sua religiosidade, de forma peculiar os da etnia Calon. Cada grupo cigano sofreu as influências do contexto local onde habitou, mas o hinduísmo e os seus elementos continuam a dominar o sistema de crenças do povo cigano. Portanto, não há em meio aos grupos ciganos uma religião definida, contudo o hinduísmo é a base da sua origem. Semelhantemente, em Israel a religião é a base da sua composição desde o surgimento das instituições tribais que se deu no nomadismo vivido pelos patriarcas. Sobre esse assunto, Bright (1978:10) assegura que:

O fator característico que fez de Israel um fenômeno peculiar, que criou a sua sociedade e era um fator controlador de sua história foi naturalmente a religião. Por isso é que a história de Israel é um assunto inseparável da história da religião de Israel.

Fohrer (2006:43) afirma que o “nosso conhecimento acerca da religião dos antigos israelitas será sempre limitado. Não existem fontes extrabíblicas, e as narrativas ou notas do Antigo Testamento foram submetidas a repetidas revisões e ampliações”. Por causa disso, o estágio mais antigo que pode ser discernido é no período antigo de Israel na qual cada clã cultuava o seu deus particular (Fohrer, 2006:46-47). Consequentemente, os deuses tribais eram concedidos a um grupo e identificado pelo nome de um antepassado. Gerstenberger (1981:17), em concordância com Fohrer (2006:45), descreve que no início Israel era um povo nômade ou seminômade que aderiu à religião dos seus patriarcas. Por mediação do fundador do culto, todo o clã e a sua posteridade tornavam-se adoradores da divindade cultuada pelo seu ancestral. Nas tradições patriarcais, primeiro ocorria a revelação da divindade atraindo a atenção do fundador do culto ou líder do clã; depois acontecia a escolha da divindade por parte desse líder. Assim, “os patriarcas são, antes de tudo, recipientes da revelação e fundadores do culto antigo no período nômade de Israel” (Fohrer, 2006:47).

O relacionamento pessoal entre os patriarcas e as suas divindades ocorria quando os seus nomes apareciam na expressão que designava os seus deuses. Deste modo, encontram-se as seguintes expressões nos textos bíblicos do Antigo Testamento: “o Deus de Abraão, teu pai” (Gn 26:24; 28:13; 32:10); “o Deus de meu/seu pai Isaac” (Gn 32:9; 36:1); “O Deus de Naor” (Gn 31:53)” (Fohrer, 2006:44-45). Contrapondo essa informação, Cross Júnior (1981:75-76) afirma que “há dúvida, porém, que o Deus Patriarcal, a princípio, não tivesse nome próprio, só conhecido através do epônimo do clã e/ou através do fundador do seu culto”. Em Gênesis 15:2-3 por exemplo, Abraão lamenta por não ter filhos. Yahweh ordena a Abraão um sacrifício

e faz uma aliança dizendo que Ihe daria terra e posteridade. “Assim, a divindade era considerada como verdadeira chefe do clã e tratada por “pai” ou “irmão” por seus membros terrenos, enquanto eles se consideravam como “filhos”, “irmãos” e “parentes” da divindade (Fohrer, 2006:48).

A confederação ou liga de doze tribos (também chamada de *anfitionia*¹⁶) era uma constituição sagrada, cujo alicerce era a religião e nela se expressavam. “Se não fosse a natureza característica de sua religião e da aliança que Ihe deu origem, Israel não teria nenhum elemento que o separasse de organizações similares do mundo antigo” (Bright, 1978:185). As tradições sagradas e as instituições já haviam adquirido forma normativa no período de sua vida na Palestina. Deste modo, desde o começo da história o Deus de Israel era Iahweh; os israelitas adoravam Iahweh desde o deserto, quando receberam a fé através de Moisés (Bright, 1978:190). O conhecimento que Israel tinha de Iahweh era único no mundo antigo; por isso a religião de Israel fundamentava-se na memória de uma experiência histórica interpretada e correspondida. Os israelitas criam que Iahweh os tinham livrado do Egito pelo Seu poder e, através da aliança, os havia feito o Seu próprio povo.

Quanto à eleição, ela pode ser vista através dos misericordiosos feitos de Iahweh para com Israel na libertação do Êxodo. Para Zabatiero (2000:14), “o relato do êxodo fala de um Deus que se compadece do sofredor (Ex 2,23; 3:17, 1). É Deus que vê, ouve, conhece, desce... Os verbos usados no texto bíblico descrevem um profundo envolvimento pessoal de Javé com os hebreus”. Os profetas e os textos do Deuteronômio mencionam o evento do Êxodo como exemplo inesquecível da manifestação do poder e da graça de Iahweh, quando este escolheu um povo para si (Bright, 1978:191). A noção de eleição é o tema central na teologia do Javista¹⁷ ao se referir da vocação de Abraão, cujas promessas que Ihe foram feitas se cumpriram nos acontecimentos do Êxodo e da conquista da terra prometida. A teologia Eloísta também menciona a vocação dos patriarcas, referindo-se a Israel como possessão própria de Deus entre os demais povos (Ex 19:3-6). Os exemplos da eleição de Israel são encontrados nas antigas confissões de culto (Dt 6:20-25; Js 24:2-13) e nos antigos poemas, nos quais Israel é libertado do Egito por um ato misericordioso de Deus (Ex 15:1-18). Israel é um povo separado

¹⁶ Anfitionia: É uma aliança pré-estatal visando ao culto comum de uma divindade em um santuário central. (In Gunneweg, H. J. Antonius. *História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias*. São Paulo: Editora Teológica, 2005:84).

¹⁷ Javista e Eloísta: O Pentateuco seria a compilação de quatro documentos, diferentes quanto à idade e ao ambiente de origem, mas todos eles muito posteriores a Moisés. Teria havido primeiramente duas obras narrativas: a Javista (J), a qual, desde o relato da criação, usa o nome Iahweh, com o qual Deus se revelou a Moisés, e a Eloísta (E), que designa Deus pelo nome comum de Elohim; o Javista teria sido escrito no século IX em Judá, o Eloísta um pouco mais tarde em Israel, depois da ruína do reino do Norte, e os dois documentos teriam sido num só (JE); depois de Josias, o Deuteronômio (D) Ihe teria sido acrescentado (JED); e, depois do Exílio, o código Sacerdotal (P), que continha sobretudo leis, com algumas narrações, teria sido somado a essa compilação, à qual serviu de arcabouço e de moldura (JEDP). (In Bíblia de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 2008:22).

por lahweh para ser seu próprio povo (Nm 23:9; Dt 33:28-29), que caminha seguro sobre a proteção poderosa do seu Deus (Jz 5:11; Sl 68:19-35). Por todas as promessas e os grandes feitos de lahweh, Israel sempre se considerou um povo escolhido. Essa eleição não pode ser conferida a qualquer mérito por parte de Israel, mas ela foi resultado de um favor gracioso de lahweh (Dt 7:6-8). Para Fohrer (2006:208) os elementos cruciais da eleição são a ênfase religiosa dada por lahweh a Israel e a separação associada a essa eleição. Sendo assim, a herança e o propósito religioso é que Israel foi escolhido no mundo antigo e colocado a serviço de lahweh para alcançar os demais povos para Si (Gn 12:1-3).

A aliança é tão primitiva quanto à eleição (Ex 19:1-40). A palavra aliança (*berit*) surge raramente nos textos do Antigo Testamento antes do século VII, mas a teologia da aliança ganha a sua expressão clássica em Deuteronômio (Vaux, 2004:181). Gerstenberger (1981:13) afirma que “toda a ideia de aliança culmina na asserção: serei o vosso Deus, e vós sereis o meu povo (Lv 26,12; cf. Êx 6,7; 19,5s; Dt 7,6; 26,17s; Jr 7,23 etc)”. Israel era formado de elementos de origem heterogênea, não tendo nenhum governo central que a unificasse. Todavia, por um período de duzentos anos, sob condições adversas e com uma consistência espantosa, Israel conseguiu sobreviver e manter a sua identidade como povo. Esse resultado somente foi possível por causa da aliança feita pelos israelitas diante do seu Deus. Em Josué 24:2-13 está exposto o relato da ocasião da criação da liga tribal, logo depois da conquista da terra prometida, como consta na tradição. A este respeito, Bright (1978:211) afirma:

A liga tribal israelita diferia de organizações similares, podemos supô-lo, não por sua forma externa, mas pela natureza do deus sobre cuja égide ela foi formada – o que é mais uma ilustração de como é necessária, até mesmo essencial, uma perfeita compreensão da religião de Israel para entender a sua história!

O que se observa nesse texto bíblico de Josué 24:2-13 é uma cerimônia de aliança, na qual os membros das tribos de Israel ouvem a exposição dos feitos misericordiosos de lahweh¹⁸ para com eles desde o período dos patriarcas até a entrega da terra prometida, e se comprometem “com juramento solene a ser seu povo e somente a ele ser fiel” (Bright, 1978:192). Destarte, a ordem tribal do Israel primitivo foi formada em aliança com lahweh e mantida por um pacto solene (Ex 20:2).

O Reino de Deus, contido no pensamento dos textos vétero-testamentários, era o domínio de Deus sobre Seu povo em forma de aliança, ou seja, a aceitação da soberania de lahweh por

¹⁸ lahweh – o Deus da Aliança: A fórmula enigmática de Êxodo 3:14, na sua forma original de terceira pessoa, pode ter sido *yahweh asher yahwh* – “lahweh que cria/faz ao ser”. Ou a forma original pode ter sido *yahweh asher yihweh* – “é Ele o que faz ser o que existe”. (In Bright, John. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 1978:201).

Israel. Conforme o Salmo 47, Javé é proclamado rei dos israelitas, a nação que escolheu por causa do seu especial amor (Dt 7:7-8). Para Zabatiero (2000:152), “o reinado de Javé tem sua origem nas ações históricas de Deus, que libertou os hebreus da escravidão egípcia e deu-lhe uma terra para viver e um projeto histórico para concretizar”. Deste modo, os símbolos do culto primitivo tornaram-se os símbolos do reino de Deus: a Arca simbolizando o trono de Deus (Nm 10:35) e a Vara de Arão representando o Seu cetro. Israel não era um povo superior que havia recebido favores por merecimentos, pelo contrário, era um povo indefeso portador da graça imerecida transmitida por meio da aliança.

Através da aliança, Israel passou a possuir “um Deus cósmico que o tinha escolhido quando ele mais o necessitava, e que o escolheu por um ato moral e livre” (Bright, 1978:198). A promessa como parte da aliança, e ambas frutos da participação deste reino era uma particularidade original da religião patriarcal prometida ao núcleo de Israel. Ela estava refletida na literatura mais primitiva de Israel, como nos poemas que: a) relatam a forma como Iahweh livrou o seu povo para levá-lo à sua morada santa e depois para à Terra Prometida (Ex 15,13-17); b) que descrevem os israelitas como povo abençoado de Deus (Nm 23:7-10, 18-24); c) contra quem são inúteis maldições e todo tipo de arte mágicas (Nm 23:8, 23); d) povo este que receberá muitos bens materiais (Nm 23:3-9; Gn 49:22-26; Dt 33:13-17); e) será vencedor sobre os seus inimigos (Dt 33:25-29); f) e, por fim, quem o abençoar será abençoado e quem o amaldiçoar será amaldiçoado (Nm 24:9; Jz 5:31; Gn 12:3). Bright (1978:200) conclui afirmando:

Estas características – eleição e aliança, cláusulas de aliança, suas ameaças e promessas – compunham a estrutura da religião de Israel desde o começo, tendo permanecido como tais através de toda a sua história. Embora os anos se passassem e ocorresse muita evolução, a religião de Israel nunca mudou essencialmente o seu caráter distintivo.

O presente subitem destaca três fundamentos bíblico-teológicos importantes para evangelização dos povos nômades: aliança, eleição e reino de Deus. Da mesma maneira que Israel era um povo portador da graça imerecida através da aliança, os nômades atuais são portadores dessa mesma graça. Cabe ao missionário em campo proclamar aos povos nômades que existe um Deus que os elegeu e tem uma aliança com eles através do Seu Filho Jesus (Ef 2:11-22). No capítulo 5, esses três fundamentos bíblico-teológicos (aliança, eleição e reino de Deus) serão aprofundados na perspectiva da pessoa do Senhor Jesus Cristo, o Messias prometido nos textos bíblicos do Antigo Testamento.

4.3 A expectativa messiânica

Havia duas suposições acerca de quem exerceria autoridade sobre a terra na era da salvação (Fohrer, 2006:450-458). Existia aqueles que criam que o próprio Iahweh reinaria como rei (Is 24:23; 33:22; 43:15; 44:6; Mq 2:13; Sf 3:15; Zc 9:1-8; Sl 146:10; 149:2) e os que criam em um

rei humano, porém, indicado por lahweh como o Seu representante e soberano; esse soberano era comumente denominado “Messias”. No período pós-exílico existiu duas correntes de pensamentos principais: a teocrática e a escatológica (Gunneweg, 2005:272). A teocrática encontrava a sua base entre os sacerdotes e a escatológica entre os círculos dos doutores da lei.

As profecias messiânicas falavam de um menino ou filho do trono de Davi (Is 9:2-7); de um rebento do tronco de Jessé, da dinastia davídica, com o seu reino de paz (Is 11:1-9) (González, 2015:36-37). O profeta Jeremias fazia menção de um ramo do rei Davi que reinaria com integridade e justiça (Jr 23:4-6; 33:15-16). Miquéias 5:2-4 falava que da dinastia davídica viria o soberano messiânico, cujo nascimento seria em Belém de Éfrata. O profeta Ageu (2:20-23) tinha Zorobabel (neto do antigo rei Joiaquim) como o Messias, pois ele era a autoridade em Jerusalém indicado pelos persas. Vaux (2004:125) afirma que o Cronista via no reinado de Davi a concretização do reino de Deus sobre toda a terra (1Cr 11:29), e entende que a comunidade judaica do retorno é a que mais se aproximou desse ideal (Ne 12:44-47). O texto bíblico de Zacarias 4:1-6a, 10b-14 falava de um messianismo que seria dividido entre um monarca secular e um soberano espiritual. Zorobabel seria o político e Josué, o sumo sacerdote, o espiritual.

A esperança de semelhante Messias originou-se nos tempos iniciais do período pós-exílio, depois da queda de Judá e da deposição da dinastia davídica, após o exílio e a libertação, quando veio a existir na Judeia uma nova comunidade sob a soberania persa, mas a profecia escatológica prometia uma era eterna de salvação, como uma efetivação da soberania de Deus, a ser exercida primariamente dentro do contexto de uma nova nação e império israelita em solo palestinese (Fohrer, 2006:453).

Vaux (2004:124) concorda ao afirmar que essa nova nação e império do período pós-exílico precisava de um soberano, que seria o próprio lahweh. Havia os que não aceitavam a ideia de um reinado corporal de lahweh e esperavam que ele indicasse um representante terreno que seria o Messias, o futuro rei da era escatológica de salvação. Como resultado, as esperanças messiânicas permaneceram fiéis à monarquia davídica (2Sm 7:16). “Em termos pessoais, o Messias é sempre um descendente mortal da deposta dinastia davídica” (Fohrer, 2006:455). Não era esperado um Messias individual, mas sim uma dinastia messiânica davídica. O Messias não seria um ser sobrenatural que desceria à terra, mas simplesmente um ser humano como qualquer outro. A Sua superioridade se daria no seu relacionamento íntimo com lahweh, de quem seria representante. Não havia nada de miraculoso a respeito do Messias, o milagre estaria na era da salvação estabelecida por lahweh e o império inaugurado por Ele.

Como representante de lahweh, o Messias não traria salvação e nem era um salvador, pois a salvação vindoura seria fruto da ação de lahweh (Is 9:2-7). Mesmo assim, o Messias seria

cheio do Espírito de Iahweh, a fonte de seu poder. Ele agiria como chefe e herói militar que defenderia o povo, promovendo paz perpétua, criando felicidade e prosperidade, paz e segurança ordem e amor fraternal. As profecias escatológicas não afirmavam que Iahweh transformaria o ser humano e depois o mundo, pelo contrário, a transformação ocorreria primeiro no mundo, e indiretamente transformaria o ser humano. “A distinção básica entre as duas eras e outros pormenores numerosos demonstram que a profecia escatológica representava uma reinterpretação pós-exílica da mensagem dos grandes profetas pré-exílicos” (Fohrer, 2006:457).

Essa perspectiva messiânica se cumpriu na pessoa de Jesus Cristo, o Filho de Deus, que foi enviado para salvar o mundo (Lc 5:32; Jo 3:16). Essa salvação diz respeito a todos os povos: nômades, semi-nômades ou sedentários. Portanto, esse é outro fundamento bíblico-teológico para evangelização dos povos nômades, dentre eles a etnia Calon.

Sumário

Foram abordadas as perspectivas das Escrituras Sagradas em relação à evangelização dos povos nômades, e identificado os fundamentos bíblico-teológicos relevantes para a evangelização desses povos, tendo como embasamento uma descrição bíblico-histórica de povos nômades no Antigo Testamento, em especial a nação de Israel. Para isso, foi apresentada a definição de “instituições” de um povo, que são os formatos de vida social que determinado povo aceitava por costume, escolhia livremente ou recebia de uma autoridade. A compreensão do que são instituições é a ponte para o entendimento de como se deu o nomadismo em Israel.

Os patriarcas são descritos nos textos do Antigo Testamento (Nm 21:17-18) como povo nômade. O nomadismo é caracterizado por três fatos sociológicos: a tribo, o fundamento das leis de hospitalidade e asilo, e a lei da vingança de sangue; fatos que eram presentes em Israel desde a sua formação.

Compreender o nomadismo em Israel é muito importante, porque na sua formação, ainda como nômades, Israel recebeu vários outros povos de origem diferentes (Gn 25:1-5; 12-18; Js 9), o que Bright (1978:171) chama de convertidos a Israel. Logo, o primeiro fundamento bíblico-teológico para evangelização de povos nômades é percebido na constituição do povo de Israel. Esses vários povos que constituíram a nação de Israel foram eleitos por causa do amor de Deus (Dt 7:7-8). No Novo Testamento, esse o amor foi manifesto na pessoa do Seu Filho Jesus, cujo sacrifício na cruz provou o amor de Deus pela humanidade (Jo 3:16; Rm 5:8).

A história de Israel e a história da religião de Israel são temas inseparáveis. Israel recebeu a religião dos seus patriarcas, conseqüentemente, desde a sua formação, o Deus de Israel foi Iahweh. Os israelitas criam que Iahweh os havia tirado da escravidão no Egito, e através da aliança fez deles o Seu próprio povo. Quanto à eleição, ela ocorreu pelos atos misericordiosos de Deus para com Israel na libertação do Egito. Já o reino de Deus era o domínio de Iahweh sobre Israel em forma de aliança. A aceitação da soberania de Iahweh era a expressão máxima do reino de Deus contida no pensamento dos textos do Antigo Testamento. Portanto, o segundo fundamento bíblico-teológico para evangelização de povos nômades está alicerçado em três temas teológicos: aliança, eleição e reino de Deus.

A expectativa messiânica sucedeu de duas suposições a respeito de quem desempenharia autoridade sobre a terra na era da salvação. Havia os que criam que o próprio Iahweh reinaria como rei (Is 24:23), e havia aqueles que criam que um rei humano, indicado por Iahweh como seu representante e soberano, exerceria essa autoridade; esse rei humano era comumente denominado “Messias”. Essa expectativa promovida pelas profecias messiânica no período do pós-exílio se cumpriu na pessoa de Jesus Cristo. O terceiro fundamento bíblico-teológico para evangelização dos povos nômades se deu na vinda do Ungido de Iahweh, enviado para salvar o mundo (Jo 3:16), dentre os quais estão os povos nômades.

O próximo capítulo discorrerá sobre as dificuldades que a igreja protestante enfrenta para contextualizar o evangelho aos ciganos Calon.

CAPÍTULO V – DIFICULDADES QUE A IGREJA PROTESTANTE BRASILEIRA ENFRENTA NA EVANGELIZAÇÃO CONTEXTUALIZADA ENTRE OS CIGANOS CALON

5.1 A falta de literatura especializada e direcionada para o povo cigano

O presente capítulo tem por finalidade delinear as dificuldades para uma evangelização eficaz e contextualizada aos ciganos Calon. Embora algumas igrejas e organizações se despertem para a evangelização dos ciganos, na literatura da missiologia brasileira não há estudos específicos e direcionado sobre a contextualização do evangelho para o povo cigano. A não ser quando um cigano se torna cristão e começa a escrever sobre evangelização contextualizada para os ciganos, como é o caso de Shimura (2014, 2017) que escreveu três livros acerca do tema. Essa falta de literatura especializada e direcionada não impede totalmente a evangelização do povo cigano, mas certamente é a primeira dificuldade, pois cada grupo e subgrupo cigano possui suas próprias características.

Exemplo dessa falta de literatura especializada e direcionada para o povo cigano é o V CBM¹⁹, organizado pela AMTB²⁰ e pela APMB²¹. O referido livro, que é fruto desse congresso, não apresenta nenhum capítulo diretamente voltado para a evangelização de ciganos em solo brasileiro, apenas faz menção dos Povos Não-Alcançados (PNAs). Portanto, o povo cigano tem sido esquecido por preletores em congressos nacionais de missões. Outros livros²² reúnem vários escritores abordando a causa dos povos não alcançados, mas em seus escritos não fazem menção direta dos ciganos.

Para discorrer sobre as dificuldades para uma evangelização eficaz e contextualizada aos ciganos Calon, a obra de Shimura (2014a), que aborda especificamente sobre a evangelização contextualizada para o povo cigano Calon, será usada como um guia que mostrará os caminhos a serem percorridos a fim de que os objetivos deste capítulo sejam alcançados.

5.2 O Reino de Deus e a Missão de Deus (*Missio Dei*)

A segunda dificuldade para realizar uma evangelização eficaz e contextualizada aos ciganos Calon é a necessidade de o missionário conhecer o papel da igreja no mundo (Shimura, 2014a:89). Para isso, os temas sobre o reino de Deus e a missão de Deus (*missio Dei*); a missão no Antigo e Novo Testamentos e o papel da igreja tendo em mente a evangelização do povo cigano, em especial os Calon, serão abordados.

¹⁹ V CBM: V Congresso Brasileiro de Missões.

²⁰ AMTB: Associação de Missões Transculturais Brasileiras.

²¹ APMB: Associação dos Professores de Missões no Brasil.

²² Missões brasileiras em resposta ao clamor do mundo (2009), Perspectivas no movimento cristão mundial (2009).

O “termo” *missio Dei* (missão de Deus) é de autoria do missiólogo Karl Hartenstein (Wright, 2014a:63-64). Ele o criou para resumir o ensinamento de Karl Barth sobre a missão e a doutrina da Trindade. Na sua forma original, o termo *missio Dei* significa “o envio de Deus”. Deus, o Pai, enviou o Filho, e ambos enviaram o Espírito Santo em busca dos perdidos (Bosch, 2002:467). Dentro desta perspectiva, a missão realizada pelos cristãos é a extensão desse envio divino em busca dos pecadores.

Quanto ao surgimento da “ideia” e não do “termo” *missio Dei*, Bosch (2002:467) comenta que após a Primeira Guerra Mundial missiólogos dedicaram a sua atenção aos recentes desenvolvimentos que estavam ocorrendo na teologia bíblica e sistemática. O trabalho lido na Conferência Missionária de Brandemburgo (1932) fez de Karl Barth um dos primeiros teólogos a articular a ideia de missão como uma atividade de Deus. Em 1933, Hartenstein apresentou convicção semelhante à de Barth. Em 1938, na reunião do CoMIn, em Tambaram, uma comissão alemã apresentou nova compreensão da missão: “só através de um ato criativo de Deus, Seu Reino será consumado no estabelecimento final de um Novo Céu e Nova Terra” (Bosch, 2002:467). Bosch continua esclarecendo que desde o princípio a influência de Barth foi fundamental, porém o seu pensamento missionário teve o seu ápice na Conferência do CoMIn, em Willingen. A imagem de missão na Conferência do CoMIn, em Willingen, esclareceu que a missão da igreja não tem nenhuma eficácia, a não ser que Deus a envie, porque toda iniciativa missionária procede apenas de Deus.

Na tentativa de fundamentar o conceito de *missio Dei*, é necessário saber que a missão não é uma atividade exclusiva da igreja, mas um atributo de Deus. Deus é um Deus missionário. A *missio Dei* é a autorrevelação do Deus que ama o mundo e se envolve com ele. É também a natureza e a atividade de Deus no mundo e na igreja, da qual a igreja recebeu a prerrogativa de participar. Não é a igreja que deve exercer a missão de salvar o mundo, pois ela é a missão do Filho e do Espírito Santo mediante o Pai, que inclui a igreja (Bosch, 2002:468). Dentro desta linha de raciocínio, Menezes (2014:19) afirma que “a missão se dá, então, na ação do Criador em busca da restauração de sua Criação decaída. Por isso é *Missio Dei*”. A igreja é um instrumento nas mãos do Senhor e quando ela falha no serviço de implantação do reino de Deus, serviço esse de reconciliar toda a criação com o Criador (2Co 5:18-20), o próprio Deus continua à frente dessa missão. A missão de Deus começou desde o Éden em busca do ser humano perdido, quando Ele chama por Adão e Eva: “Onde estás?” (Gn 3:9). Uma das maiores lições que pode ser vista nos textos bíblicos do Antigo Testamento é que o próprio Deus é um missionário (Menezes, 2014:19). Wright (2012b:56-57) explica a missão de Deus da seguinte forma:

A missão de Deus é a que estende-se sobre a lacuna entre a maldição sobre a terra de Gênesis 3 e o fim da maldição na nova criação de Apocalipse 22. A missão de Deus é o

que traz a humanidade de ser uma cacofonia de nações divididas e espalhadas, em rebelião contra Deus, de Gênesis 11, para ser um coro de nações unidas e reunidas na adoração a Deus, em Apocalipse 7.

Nas recentes reflexões acerca da missão é difícil entender *missio Dei* sem fazer referência ao reino de Deus (Kirk, 2006:50-51). Conforme descrito no capítulo 04, não existe a expressão reino ou reinado de Deus (*basileia tou Theou – malkût, no hebraico*) no Antigo Testamento, mas as afirmações sobre a existência do reino são caracterizadas pelo dinamismo e pela historicidade e pode ser encontrada em toda a extensão da atividade profética (Bosch, 2002:52; Ladd, 2003a:89; Zabatiero, 2000:152). Nesta atividade profética que leva à ideia de reino de Deus no Antigo Testamento, existe um duplo destaque sobre a soberania real de Deus: primeiro, ele é referido com rei, tanto de Israel (Ex 15:18; Nm 23:21; Dt 33:5; Is 43:15) quanto de toda a terra (2Rs 19:15; Is 5:5; Jr 46:18; Sl 29:10); segundo, embora ele seja rei, existe outras referências bíblicas que apontam para um dia em que Deus se tornará rei e governará sobre seu povo (Is 24:23, 33:22, 52:7; Sf 3:15; Zc 14:9). Conclui-se que, embora ele seja rei, ele também deve tornar-se rei, ou seja, “deve manifestar sua soberania real no mundo dos homens e das nações” (Ladd, 2003a:87).

O Antigo Testamento é um documento missionário que aponta para a missão sem fazer menção direta da questão do envio como é visto no Novo Testamento (Menezes, 2014:24). O cânon inteiro das Escrituras é um fenômeno missional pelo fato de testemunhar as ações desse Deus que se doa à própria criação e a nós, seres humanos criados à sua imagem, entretanto, errantes e iníquos (Wright, 2014a:47). Consequentemente, o reino de Deus é a própria manifestação do poder de Deus para restaurar a vida humana ao propósito inicial que ele pretendia que ela fosse, tema este contido nos textos do Antigo e Novo Testamentos (Goheen, 2014:233).

Em relação ao reino de Deus, os textos bíblicos do Antigo Testamento afirmam que Deus reinava sobre Israel e a Sua soberania se estendia, por meio de Israel, à todas as nações vizinhas (Ex 15:18; Jz 8:23) (Zabatiero, 2000:152-159). As *ações históricas* de Deus que deram início ao Seu reinado sucederam quando Ele libertou os hebreus da escravidão no Egito, dando-lhes uma terra para viver e um projeto histórico para consolidar (Ex 3:7-8). Para Hodge (2001:929), o reino de Deus existiu nesse mundo desde a queda de Adão no Éden. O reino de Deus é constituído por pessoas que reconhecem, adoram, amam e são submissos a Jeová como único Deus vivo e verdadeiro. Em todas as dispensações, o Seu propósito sempre foi o de congregar o Seu povo nesse reino e levá-lo à sua consumação. Essa também é a finalidade para a qual Jesus, o Filho eterno de Deus, adquiriu a natureza humana. Jesus nasceu para ser rei, segundo o anúncio do anjo Gabriel à virgem Maria (Lc 1:31-33); “para esse fim ele viveu e morreu e ressuscitou, para que fosse o Senhor de todos os que foram pelo Pai dados ao Filho”

(Hodge, 2001:929). As *raízes* desse projeto divino de plantação do seu reino na Terra têm as suas sementes no chamado de Abraão (Gn 12:1-3). Já o *termo* que se refere ao reino de Deus diz respeito ao seu reinado, governo e soberania, e não somente ao domínio que está sujeito a ele (Sl 103:19) (Ladd, 2009b:83-84). Os *aspectos* da soberania de Deus sobre o seu reino podem ser vistos no Salmo 47:1-9. Nesse salmo, Deus era proclamado rei de Israel, a nação cuja escolha estava pautada no seu próprio amor (Dt 7:7-8; Js 23:3) (Menezes, 2014:22). Por intermédio dos israelitas, Javé pretendia governar todas as nações da terra (Sl 47:3-6) e a sua exaltação como rei ocorreu quando ele as subjugou por meio de Israel (Sl 47:2, 7). O reino de Deus (*malkuth*) somente pode ser compreendido como sendo o seu governo universal e a sua soberania sobre toda a terra, que tem como resultado a manifestação do seu poder (Sl 145:13). Stephen (2013:256) afirma que o reino de Deus

é, fundamentalmente, o governo soberano de Deus expresso e realizado através dos diferentes estágios da história da redenção. Esta doutrina bíblica deriva da verdade que Deus, como único verdadeiro, vivo e eterno rei, sempre existiu e, portanto, reina sobre a sua criação. O reino de Deus, já presente, mas ainda não plenamente realizado, é o exercício da soberania de Deus no mundo para com a eventual redenção de toda a criação.

No judaísmo apocalíptico havia dois tipos de esperança: alguns autores destacaram o aspecto terreno e histórico do reino (Eq 1-36; Sl de Salomão 17-18), enquanto outros enfatizaram os aspectos mais transcendentais (Eq 37-71) (Ladd, 2003a:88). A ênfase apontava sempre para a escatologia, pois o judaísmo apocalíptico acreditava que o povo de Deus apenas poderia esperar sofrimento e aflição no tempo presente, quando um dia Deus agiria para estabelecer o seu reino no século vindouro. Já a comunidade de Qumran concebia uma esperança escatológica semelhante, a de que os anjos desceriam e juntariam a eles os filhos da luz para lutar contra os seus inimigos, os filhos das trevas, com o propósito de conceber vitória aos membros da comunidade contra outros povos, podendo ser esses povos os judeus que aceitavam os padrões do mundo pagão ou os gentios. A literatura rabínica, por sua vez, concebeu o reino de Deus como sendo o domínio de Deus, o exercício da sua soberania por meio de sua Lei. O gentio, ao se voltar para o judaísmo e aceitar a Lei, aceitava a imposição da soberania (reino) de Deus sobre si. Consequentemente, a obediência à Lei equivale ao domínio do Deus. Nesse sentido, o reino de Deus estava limitado a Israel; o reino não vem aos homens, mas está incorporado à Lei e, portanto, disponível aos que se submetem a ela.

O reino de Deus se fez presente no ministério do Senhor Jesus. O Seu ministério foi “o cumprimento da promessa do Antigo Testamento na história, próxima da consumação apocalíptica” (Ladd, 2003a:92). Duas passagens bíblicas demonstram o reino de Deus presente no ministério de Cristo: a) na sinagoga de Nazaré Jesus leu a profecia messiânica de Isaías 61:1-2 acerca da vinda do Ungido para proclamar o ano aceitável do Senhor. Após a

leitura ele declarou: “Hoje se cumpriu esta escritura em vossos ouvidos” (Lc 4:21); b) O profeta João Batista enviou os seus discípulos com este questionamento: Tu és realmente Aquele que devia vir? Jesus responde citando a profecia messiânica de Isaías 35:5-6 e dizendo aos emissários de João que aquela profecia estava se cumprindo (Mt 11:2-6). Hodge (2001:931) argumenta ainda que o reino é chamado de o reino de Cristo, porque é administrado por ele; o poder régio é vestido nele. O reino é denominado de o reino de Deus pelo fato de Cristo ser Deus e porque o reino de Deus iria constituir na terra em distinção ao reino dos homens.

Outra afirmação concreta acerca do reino de Deus presente entre os povos são os milagres da expulsão de demônios pelo Espírito de Deus (Mt 12:28). Bavinck (2001:565-566) afirma que Jesus ensinou na Galileia e na Judéia, nas cidades e nas vilas, e “saiu pelo país fazendo o bem e libertando todos os que eram oprimidos por demônios (At 10:38)”. Por meio das ordens dadas por Jesus, os homens eram libertos da escravidão satânica. Ao ser acusado de expulsar demônios usando o poder satânico, Cristo afirmou que os demônios eram expulsos pelo poder de Deus, provando que o reino de Deus havia chegado. “O que se fez presente não foi o *eschaton*, mas o poder real de Deus atacando o domínio de Satanás e libertando os homens do poder do mal” (Ladd, 2003a:92). Nos ensinamentos de Jesus, o reino de Deus manifestava-se duplamente: primeiro, a missão de Jesus de aprisionar satanás; segundo, a de destruí-lo no fim dos tempos. O reino de Deus se fez presente no ministério de Jesus, porque, antes da destruição final de satanás os homens podem ser libertados do seu poder. A vitória sobre satanás foi concebida também aos seus discípulos quando Jesus lhes deu poder ao enviá-los pela região da Galileia pregando o reino de Deus (Lc 10:9). Ao retornarem, eles relataram que até mesmo os demônios se lhes sujeitaram por causa do nome de Jesus. Nesta perspectiva, os inimigos do reino de Deus não são agora as nações inimigas como as existentes no Antigo Testamento, mas os poderes espirituais malignos. Portanto, “a vitória do Reino de Deus é uma vitória no mundo espiritual: o triunfo de Deus sobre Satanás” (Ladd, 2003a:94).

A partir dessas verdades sobre o reino de Deus contidas nos textos veterotestamentários, o Novo Testamento apresenta Jesus Cristo pregando o arrependimento por causa da vinda do reino de Deus (Mc 1:14-15). O reino de Deus é o centro de todo o ministério de Jesus e também o centro para a compreensão de sua própria missão (Bosch, 2002:52-53). Schökel (2017:2158) faz o seguinte comentário dos versículos 16 e 17, do capítulo 16, do evangelho de Lucas: “o regime antigo, lei e profetas, terminou com o Batista. Com Jesus começa o regime novo, o reinado de Deus”. No centro da visão do reino de Deus está o Cordeiro que havia sido morto, mas que agora encontra-se de pé (Ap 5:6). A visão do Cordeiro traz pleno entendimento do significado do reino, que pelo poder do autossacrifício do Deus Trino e Uno, os poderes inimigos foram vencidos. Discorrendo acerca deste reino escatológico, Ladd (2003a:91) explica que:

A vinda do Reino de Deus significará a destruição total e final do diabo e de seus anjos (Mt. 25:41), a formação de uma sociedade redimida que não se mistura com o mal (Mt. 13:36-43) e a comunhão perfeita com Deus no banquete messiânico (Lc. 13:28-29). Nesse sentido, o Reino de Deus é um sinônimo para o século futuro.

O estudo sobre o reino de Deus apresenta uma grande dificuldade quando a questão é o seu relacionamento com a igreja. O reino de Deus pode ser identificado com a igreja? Se não pode, qual a ligação existente entre os dois? Segundo Berkhof (2012:522) os primeiros pais da igreja identificaram o reino de Deus como uma instituição futura. Agostinho (citado por Berkhof, 2012:522) entendia o reino como uma realidade presente e identificada com a igreja, ou seja, o “Reino se identifica primordialmente com os piedosos e santos, isto é, com a Igreja como uma comunidade de crentes”. Nesta dispensação, os reformadores identificaram o reino de Deus com a igreja invisível. Até certo ponto, o reino de Deus e a igreja são idênticos, mas é preciso fazer uma diferença entre eles. Para Ladd (2003a:149), a diferença está em que “a Igreja é a comunidade do Reino, mas nunca o próprio Reino [...] O Reino é o domínio de Deus; a Igreja é uma sociedade composta por pessoas”. Das duas entidades, reino e igreja, o reino é a maior, pois a igreja opera dentro do reino e dele recebe a sua identidade e definição. O relacionamento entre a igreja e o reino se dá da seguinte forma: a) a igreja é o primeiro fruto do reino, lugar onde o Espírito Santo está agindo, onde há o reconhecimento do senhorio de Cristo e onde o reino de Deus passa a ter visibilidade; b) a igreja é um instrumento de Deus para propagação do seu reino, e isto inclui batalhar contra as forças espirituais que são contrárias ao reinado de Deus (Goheen e Bartholomew, 2016:99). Berkhof (2012:523) acrescenta que a regeneração determina a condição tanto para ser cidadão do reino de Deus quanto para ser membro da igreja. Não há nenhuma possibilidade de pertencer ao reino de Deus sem pertencer a igreja, como corpo simbólico de Jesus Cristo. Ao mesmo tempo é possível distinguir entre o ponto de vista quando os crentes são chamados o reino de Deus e do ponto de vista quando eles são chamados a igreja. Enquanto reino, a relação dos crentes é pautada com Deus em Cristo como seu governador, e enquanto igreja no seu afastamento do mundo em devoção a Deus. Ele ainda afirma:

A ideia primordial do reino de Deus na Escritura é a do governo de Deus estabelecido e reconhecido nos corações dos pecadores pela poderosa influência regeneradora do Espírito Santo, assegurando-lhes as inestimáveis bênçãos da salvação – um governo que, em princípio, é realizado na terra, mas que não chegará à sua culminação antes do visível e glorioso retorno de Jesus Cristo.

Ao se referirem ao reino de Deus, Jesus e os seus discípulos diziam que ele já estava presente no seu tempo (Mt 12:28; Lc 17:21; Cl 1:13), pois era uma realidade espiritual presente e em desenvolvimento no coração e na vida dos crentes. Os crentes pertencem ao reino de Deus como o reino também lhes pertence, mas eles não são reino, eles são a igreja (Ladd,

2003a:149). O reino de Deus é igualmente uma realidade escatológica e também uma expectativa futura. Este reino futuro consistirá como o reino do presente alicerçado no governo de Deus e estabelecido nos corações e na vida dos crentes (Berkhof, 2012:375-377).

5.2.1 Missão no Antigo e Novo Testamentos

Para a igreja e a teologia cristãs não existe a desvinculação do Novo Testamento em relação ao Antigo (Bosch, 2002:35-38). Entretanto, no que diz respeito a missão, no sentido de envio de pessoas a lugares distantes, essa ruptura aconteceu. No Antigo Testamento não houve o envio de israelitas para cruzarem fronteiras geográficas, religiosas e sociais com o intuito de proclamar a fé em Javé. Wright (2014a:526) diz que não parecia haver também nenhum mandado claro de que os israelitas deveriam fazer missão junto as demais nações. Se houvesse um mandado claro a respeito de missão não faltaria profetas para condenar a nação de Israel caso ela tivesse sido omissa nesse aspecto. Acerca do profeta Jonas, Bosch (2002:35) explica que o livro de Jonas “não tem nada a ver com a missão na acepção normal da palavra”. O seu envio a Nínive não foi para proclamar uma palavra de salvação, e sim de condenação. Conforme Wright (2014a:527), ninguém em Israel cria ser necessário ir às nações proclamar a fé em Javé, mas Jonas é uma exceção a esse princípio. Contudo, ele continua a basear-se no profeta Jonas para afirmar a existência de um suposto mandato missionário no Antigo Testamento traz à tona “a questão hermenêutica da intenção do livro de Jonas”. No último capítulo, por exemplo, o livro apresenta o caráter de Deus e sua atitude para com as demais nações, que confronta a atitude de Jonas em reação quanto à suspensão do juízo de Deus sobre a cidade de Nínive. Portanto, o que distingue um Testamento do outro é o conceito de missão no sentido de envio de pessoas, assunto que permeia todo o Novo Testamento; contudo, o Antigo Testamento é a chave para a compreensão da missão no Novo Testamento.

Em primeiro lugar, para entender missão no Antigo Testamento é fundamental a compreensão entre a fé de Israel e as religiões das nações vizinhas. Enquanto as religiões dessas nações estavam presas ao ciclo das estações e se comunicavam com o sagrado nos lugares específicos, a fé de Israel era a firme convicção de que Deus havia salvado os seus ancestrais do cativeiro do Egito e os havia conduzido pelo deserto e acomodado na terra de Canaã. O próprio Deus tinha firmado uma aliança com Israel no monte Sinai, a qual passou a determinar toda a sua história subsequente (Bosch, 2002:35). Israel, portanto, era o palco da atividade divina na história. Em segundo lugar, Deus, como Deus da história, destacou-se também como Deus da promessa. Ele se revelou como o Deus de Abraão, Isaque e Jacó, ou seja, como o Deus que agiu na história passada e que também agirá na futura. Deus é aquele que se compromete no presente a estar em constante envolvimento com o seu povo no futuro. Em terceiro lugar, Deus foi revelado como aquele que escolheu Israel e a finalidade dessa escolha era o serviço. Israel deveria “servir” as nações estrangeiras em seu meio, os órfãos, as viúvas e

os pobres. Desde Abraão percebe-se a compaixão de Deus também para com as demais nações, pois o Seu desejo era que todas as nações da terra fossem alcançadas pelo seu amor (Gn 12:1-3) (Menezes, 2014:21).

A aliança que Deus estabeleceu com Abraão e os seus descendentes tinha como objetivo a salvação das nações (Goheen, 2014:232). Assim, toda a história de Israel revela o constante envolvimento de Deus com as nações, pois o Deus de Israel é o criador e senhor do mundo (Sl 24:1) (Bosch, 2002:37). Por esta razão, Israel só pode compreender a sua própria história em continuidade com a história das demais nações, não como uma história separada. A medida em que a compaixão de Javé se estendeu a Israel, ficava claro que ele também estava preocupado com as demais nações. Apesar disso, Israel não compreendia que Deus estava derramando misericórdia sobre eles e às demais nações à sua volta. A respeito da falta de compreensão por parte dos israelitas, Bosch (2002:37) afirma:

Israel, entretanto, não queria de fato dirigir-se às nações. E Israel também não queria proclamar expressamente as nações a crer em Javé. Se elas efetivamente vierem, é porque o próprio Deus as estará trazendo. Assim, se há um “missionário” no Antigo Testamento, é o próprio Deus que, com o seu ato escatológico por excelência, levará as nações a Jerusalém para adorá-lo aí juntamente com seu povo da aliança.

No Novo Testamento a mensagem de Jesus Cristo era a de que o reino de Deus havia chegado (Mt 12:28; Lc 11:20) (Goheen, 2014:229-238; Menezes, 2014:55). Ele reúne a igreja embrionária logo após a sua ressurreição e lhes dá a sua comissão: como o Pai me enviou, eu os envio (Jo 20:21). A missão cristã primitiva envolvia o próprio Senhor Jesus. “Em seu ministério terreno, morte e ressurreição, e no derramamento do Espírito no dia de Pentecostes, as forças do mundo futuro começaram a fluir para dentro do presente” (Bosch, 2002:73). A igreja embrionária dá continuidade à missão de Jesus e este faz dela uma comunidade do reino. Os cristãos não são eles próprios o reino de Deus, pois o reino é muito mais vasto tanto no espaço quanto no tempo; é o governo de Deus sobre toda a criação no tempo presente e no porvir. A mensagem do reino que cria e sustenta a igreja é que as boas novas é o poder de Deus para conduzir à salvação aos que respondem em arrependimento e fé (Goheen, 2014:229-238). Kirk (2006:78) destaca ainda que a proclamação da vinda do reino de Deus por meio de Jesus, incorporada ao arrependimento e a crença nas boas novas são estendidas aos seus seguidores, os quais deverão proclamar o arrependimento e o perdão de pecados no nome do crucificado e ressurreto Jesus Cristo. Os discípulos, por sua vez, formavam um povo que experimentou uma parte da salvação de Deus, cuja missão é proclamar o seu reino. A vida dessa comunidade do reino deve ser pautada em solidariedade aos reinos deste mundo, mas também em juízo sobre eles, porque um dia poderão tornar-se o reino de Cristo. Através da luz na vida daqueles que pertencem a essa nova comunidade de palavras e ações alicerçadas pela oração e pelo poder do Espírito Santo, os cooperadores de Cristo buscam outras pessoas

para constituírem parte do povo de Deus e serem ajuntados à comunidade que um dia herdará o reino (Goheen, 2014:234).

No Antigo Testamento a missão do Servo resumia-se em duas vertentes (Is 49:6): restaurar os israelitas a *lahweh* bem como ser o seu agente de salvação. A missão do rei messiânico era a de governar um Israel redimido e de receber as nações do mundo e os confins da terra por sua herança (Sl 2:8). Essa missão do Servo e do rei messiânico concretizou-se em Jesus Cristo e consistia em fazer a vontade do Pai, por isso a missão do Pai estabelecia qual seria a missão do seu Filho Jesus. A missão de Deus teve seu clímax na obediência de Jesus e culminou na sua morte: “porque Deus estava reconciliando consigo mesmo o mundo” (2Co 5:19) (Wright, 2014a:66). E quando a missão de reconciliar o mundo for cumprida, concretizar-se-á a plena revelação do amor de Deus. Por isso, Deus em missões quer revelar ao longo da história três grandes objetivos: que o seu nome seja glorificado, que o seu reino seja estabelecido, que o mundo seja reconciliado consigo (Blackaby e Willis Jr., 2009:59).

A “missão é a presença do povo de Deus no mundo e a presença poderosa do Espírito de Deus no seu povo em favor do mundo” (Goheen, 2014:235). A igreja é o corpo de Cristo no mundo na qual se opera a vida da nova era, e o Espírito Santo é o meio utilizado para implantar a vida da nova era aos crentes (2Co 3:6; Gl 5:25; Rm 8:2, 6). O Espírito Santo é quem dá a igreja os dons (*charismata*), os quais possibilitam a comunidade messiânica ser missionária (1Co 12:4-11). Portanto, a igreja deve ser vista como uma habitação de Deus no Espírito e como um movimento do Espírito em direção ao mundo (Ef 2:22). Logo, o entendimento da igreja como a comunidade do Espírito Santo leva a identificá-la como uma comunidade missionária (Bosch, 2002:453). A história de Jesus Cristo que veio como missionário é também a história do Espírito Santo que age nos corações das pessoas que o ouve (Jo 16:8) (Hiebert, 2010a:17). Newbigin (2016:200) afirma que “a dinâmica da missão é a presença de Deus, o Espírito Santo, com poder para convencer o mundo e fazer com que a vontade do evangelho seja apreendida pelo coração humano”.

5.2.2 O papel da igreja tendo em mente a evangelização do povo cigano

Segundo Berkhof (2012:511-513), no Antigo Testamento, duas palavras designavam a Igreja, *qahal* ou *kahal*, cujo significado é “chamar”, e *’edhah*, significando “indicar” ou “encontrar-se ou reunir-se num lugar indicado”. O termo *qahal* traz a definição da reunião do povo. Os textos bíblicos de Êxodo 12:6, Números 14:5 e Jeremias 26:17 apresentam a expressão *qahal ’edhah* indicando ser “assembleia da congregação”. A palavra *’edhah*, quando atribuída a Israel, significa a sociedade constituída pelos filhos de Israel ou pelos chefes que representam o povo, estando eles reunidos ou não em um determinado local. Já na Septuaginta (LXX) a expressão “sunagoge” é a variante de *’edhah*. Nos últimos livros do Antigo Testamento *qahal* é

comumente traduzida por *ekklesia*. Bavinck (2001:566-567) explica que foi no judaísmo mais recente que houve a distinção dos termos *sinagoga* e *eclesia*; o primeiro significando a igreja em sua situação real e o segundo um conjunto de pessoas chamadas por Deus para a salvação. Posteriormente, quando judeus e cristãos seguiram caminhos distintos, sinagoga passou a definir a reunião dos judeus e *eclesia* a reunião dos cristãos ou igreja.

O Novo Testamento contém duas palavras que também são provenientes da Septuaginta; *ekklesia*, cujo significado é “chamar”, “chamar para fora”, “convocar”, e *sunagoge*, cujo sentido é “reunir-se” ou “reunir” (Berkhof, 2012:511). No Novo Testamento Jesus Cristo foi o primeiro a fazer uso do termo *ekklesia* referindo-se ao grupo de pessoas que se reuniram à sua volta, que o reconheceram publicamente como Senhor e receberam os princípios do reino de Deus (Mt 16:18); portanto, o grupo de pessoas “era a *ekklesia* do Messias, o verdadeiro Israel” (Berkhof, 2012:512). Depois, com o desenvolvimento da igreja, a palavra *ekklesia* adquiriu vários significados. Acerca dessas significações, Berkhof (2012:512) afirma: a) a palavra *ekklesia* frequentemente designa uma igreja local, independente se os cristãos estão agrupados ou não. Algumas passagens bíblicas dão a ideia de crentes reunidos (At 5:11; 1Co 11:18; 14:19, 28, 35), outras não demonstram essa ideia (Rm 16:4; 1Co 16:1; Gl 1:2, 1Ts 2:14); b) às vezes, tem-se a compreensão de que a *ekklesia* está reunida na casa de alguma pessoa. Comumente, cristãos com ou sem posses separavam um cômodo da sua casa para o serviço divino (Rm 16:23; 1Co 16:19; Cl 4:15; Fl 2); c) o termo *ekklesia* significa a totalidade do corpo daqueles que declaram a Cristo na sua exterioridade e se organizam para cultuar, sob a direção de oficiais encarregados (1Co 10:32; 11:22; 12:28); d) a palavra *ekklesia* faz referência a todo o corpo de cristãos, quer no céu ou na terra, que se uniram ou se unirão a Jesus Cristo como seu Salvador; as cartas paulinas trazem essa ideia (Ef 1:22; 3:10, 21; 5:23-25, 27, 32; Cl 1:18, 24).

Berkhof (2012:513) apresenta também os significados figurados da igreja com os seus aspectos distintos: i) *Corpo de Cristo*: o nome não se refere apenas à igreja universal, mas também a uma igreja isolada (Ef 1:23; Cl 1:18; 1Co 12:17). O nome designa a unidade da igreja local e universal. Esta unidade é orgânica e o organismo da igreja tem relação vital com Jesus Cristo, tido com a Cabeça desse organismo; ii) *Templo do Espírito Santo ou de Deus*: a igreja de Corinto era denominada como “santuário de Deus” onde o Espírito Santo habitava (1Co 3:16). O apóstolo Pedro afirmava que os cristãos são pedras vivas para a construção de uma “casa espiritual” (1Pe 2:5); iii) *Jerusalém de cima, ou nova Jerusalém, ou Jerusalém celestial*: a bíblia apresenta essas três designações em Gálatas 4:26; Hebreus 12:22; Apocalipse 21:2, 9, 10. No Antigo Testamento, Jerusalém era compreendida como o lugar onde Deus habitava em meio aos querubins e onde ele mantinha contato com o seu povo. No Novo Testamento a Igreja reproduz com exatidão a Jerusalém do Antigo Testamento, por isso, ela

passa a ser o lugar da habitação de Deus, embora ainda parcialmente na terra a igreja pertence à esfera celestial; iv) *Coluna e baluarte da verdade*: o texto bíblico de 1 Timóteo 3:15 dá a igreja esta designação. “A igreja é a guardiã da verdade, cidadela da verdade e defensora da verdade contra os inimigos do reino de Deus” (Berkhof, 2012:513).

Quanto à sua concepção, a *natureza* da igreja deve ser missionária, sendo esta identidade manifestada através da unidade, amor mútuo e conduta exemplar. Segundo Berkhof (2012:518), a Reforma Protestante passou a afirmar que a *essência* da igreja não pode ser encontrada na sua organização externa, mas sim como sendo a comunidade dos santos – *communio sanctorum*. Lutero e Calvino (citado por Berkhof, 2012:518) compreendiam a *essência* da igreja como a comunidade dos que creem e são santificados em Cristo e permanecem ligados a ele, sendo ele a sua Cabeça. Para Kirk (2006:51), sua *essência* é ser missionária e se ela deixar de sê-lo falhará não somente no seu trabalho, mas também deixará de ser igreja. A igreja se envolve com o mundo, é a igreja *no* e *para* o mundo. Ela é uma comunidade de esperança que luta pela redenção do mundo e por sua própria consumação.

O reino de Deus no Novo Testamento foi inaugurado por Jesus Cristo e a missão da igreja é a continuação da missão de Jesus (Engen, 1996:154; Zabatiero, 2000:156). Como corpo de Cristo, a igreja exerce a sua missão pondo em prática o papel que Jesus Cristo determinou para ela no mundo, o de ir e fazer discípulos de todas as nações, batizando-os em o nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, cumprindo assim a Grande Comissão (Mt 28:19-20) (Engen, 1996:154). Jesus Cristo foi coroado Rei e sua soberania se estendeu sobre a totalidade da criação. Por isso, Cristo comissionou a sua igreja a fazer discípulos de todas as nações para que ele seja reconhecido como o Senhor exaltado, cuja autoridade se estende por todo o universo (Mt 28:18; Hb 2:8). Desta forma, a igreja e a missão formam desde o início uma unidade. A igreja sem a missão ou uma missão sem a igreja são contraditórias aos propósitos do reino de Deus (Bosch, 2002:447). A igreja serve para cumprir os propósitos para os quais Deus a criou. Ela não tem a liberdade de formar a sua própria agenda, pois é uma comunidade em resposta à *missio Dei*, chamada por Deus para trabalhar consigo no cumprimento de seus propósitos para a humanidade como um todo; portanto, a vida da igreja no mundo é uma vida que deve ser pautada pela dimensão missionária (Kirk, 2006:52). Concordando com Kirk, Ladd (2009b:88) afirma:

O reino de Deus, em Cristo, criou a Igreja e opera no mundo por meio dela na realização dos propósitos divinos e expansão de seu Reino no mundo [...] O Reino de Deus opera neste mundo pelo poder do evangelho: Será pregado este evangelho do reino por todo o mundo, para testemunho a todas as nações. Então, virá o fim.

A igreja a serviço do reino de Deus é uma igreja cujos olhos estão voltados para o mundo, plantada na sua comunidade e encarnada no mundo. Uma igreja em missão é aquela que procura alcançar todas as pessoas, em todas as nações, ensinando o evangelho do reino, cujo objetivo é trazer vida para todos os seres humanos, dentre os quais está o povo cigano. Uma igreja em missão é aquela que proclama o reino de Deus, o qual deseja abranger a totalidade da existência humana (Zabatiero, 2006:158-159). Lidório (2007b:54) afirma que se a *missio Dei* diz respeito à vinda e expansão do reino, o próprio Deus é o único responsável e capacitado a fazê-lo, e a igreja tem a missão de servi-lo, participar da sua missão e cumprir os seus propósitos. Cabe à igreja olhar não para si própria, mas para Deus; compete a igreja satisfazer a Deus e não a si própria, pois a sua missão é clara: servir a Deus. Para Shimura (2014a:90), é nas Escrituras Sagradas que a igreja encontrará a motivação correta para o serviço que consiste em servir a Deus. A igreja que os ciganos precisam é aquela que os evangeliza, ensina, promove comunhão e serviço. A igreja tem o chamado de ser a comunidade das pessoas que glorificam a Deus, que anunciam a Sua natureza e as Suas obras, manifestando a reconciliação e a redenção que ocorreu através da morte, ressurreição e reinado de Jesus Cristo (1Co 5:18-20) (Bosch, 2002:211). Calvino (citado por Berkhof, 2012:522) define a igreja como:

A multidão de pessoas espalhadas pelo mundo, que professam adoração a um só Deus em Cristo; são iniciadas nesta fé pelo batismo; dão testemunho da sua unidade e amor por sua participação na Ceia; estão de acordo na Palavra de Deus, e pela pregação dessa Palavra mantêm o ministério ordenado de Cristo.

Para Queiroz (2014b:25-29) as “missões começam no poder do Espírito Santo” (At 1:8). É por meio do Espírito que a igreja é motivada, dirigida e impulsionada a cumprir o seu serviço missionário. Se a igreja local intentar fazer missões sem o poder do Espírito Santo, certamente ela estará fadada ao fracasso. O próprio Senhor Jesus conhece as fragilidades e incapacidades da igreja, assim, a sua ordem para cumprir a Grande Comissão vem por meio da capacitação do Espírito Santo.

A história da igreja registrou que os grandes movimentos de missões mundiais, em determinados períodos da história da humanidade, ocorreram depois do derramamento do Espírito Santo. Exemplo bíblico ocorreu na Festa Pentecostes que deu início à Igreja Primitiva, no qual o resultado do derramamento do Espírito Santo foi a salvação de quase três mil pessoas (At 2:41) e, tempos depois, próximo de cinco mil pessoas foram salvas (At 4:4). Nos registros da Grande Comissão nos evangelhos e em Atos dos Apóstolos, a ordem de fazer missões vem seguida sempre da promessa de capacitação por meio do Espírito Santo (Mt 28:18-20; Mc 16:15-18; Lc 24:47-49; Jo 20:21-22; At 1:8). Portanto, é impossível a igreja ser missionária e alcançar as nações e confins da terra sem o poder do Espírito Santo.

No próximo subitem o estudo discorrerá sobre cultura, pois a compreensão do que é cultura tornou-se algo imprescindível para o missionário ou convertido que queira evangelizar os ciganos Calon.

5.3 Conceito de Cultura

A terceira dificuldade para uma evangelização eficaz e contextualizada aos ciganos Calon é a falta do entendimento do conceito de cultura. Para uma evangelização contextualizada é necessário que o missionário tenha excelente preparo bíblico e um certo conhecimento antropológico e missiológico para que possa lidar com os distintos costumes, comportamentos, crenças e cosmovisão que fazem parte da cultura cigana (Shimura, 2014a:55-56). Quando o missionário não compreende o que é cultura, a evangelização contextualizada aos ciganos Calon não consegue ter êxito. É imprescindível também que o missionário compreenda e interprete a cultura a qual está inserido para poder praticar uma interação com a complexidade cultural encontrada no campo missionário. Faz-se necessário ter conhecimento do evangelho em seu ambiente histórico e cultural, pois sem este entendimento não haverá mensagem a ser proclamada. Além disso, o missionário precisa compreender a si mesmo e as pessoas a quem ele serve em contextos históricos e culturais diferentes ao qual ele vai servir (Hiebert, 2010a:14).

Nicholls (1983:10) esclarece que o comportamento cultural não se transmite biologicamente entre as gerações de uma determinada comunidade, mas precisa ser aprendido pela geração que sucede a outra. Hiebert (2010a:30) define cultura como “os sistemas mais ou menos integrados de ideias, sentimentos, valores e seus padrões associados de comportamento e produtos, compartilhados por um grupo de pessoas que se organiza e regulamenta o que pensa, sente e faz”. Para Hesselgrave (2009a:402), a palavra cultura é muito abrangente, pois “leva em conta diferenças linguísticas, políticas, econômicas, sociais, psicológicas, religiosas, nacionais, raciais e outras”.

Diante de tantas definições, um método útil seria olhar para uma cultura visualizando sucessivas cascas, como de uma cebola por exemplo (Kwast, 2009:385-387). A primeira casca que se destaca é o *comportamento* do povo pertencente a uma determinada cultura. O comportamento sobressai quando se observa o que está sendo feito. A cultura tem a função de fornecer um modelo padronizado de fazer as coisas. Ela conecta as pessoas dando-lhes um sentimento de identidade e continuidade quase impenetrável. O comportamento é essa identificação visível da maneira de como as coisas são realizadas. A segunda casca sobressai quando os comportamentos são determinados por escolhas semelhantes entre os membros de determinada sociedade. As escolhas refletem os *valores* culturais da cultura em análise. A pergunta que define estes valores é: O que é bom ou melhor? Os valores são as direções

dadas as pessoas que estão inseridas na cultura sobre o que deve ser feito com o objetivo da adequação ou conformidade àquele padrão de vida. A terceira casca mostra um nível mais profundo da cultura, que é o das *crenças* culturais. As crenças culturais demonstram o que é verdadeiro para a cultura. Numa cultura, os valores refletem aquilo que está por baixo das crenças culturais. Consequentemente, os modos de perceber as coisas e de como elas são aprendidas e partilhadas definem a cultura. Mesmo que a conduta e os valores sejam idênticos, as pessoas podem declarar crenças bem opostas acerca dos valores e comportamentos. Por fim, no coração de toda cultura está a *cosmovisão*, ou seja, o que é real. Compreendendo a cosmovisão como o centro de cada cultura, tem-se a explicação das confusões no nível das crenças. A cosmovisão de determinada pessoa proporciona um sistema de crenças que reflete os seus reais valores e comportamentos. As pessoas compreendem o mundo de diversas maneiras pelo fato de construírem suposições distintas da realidade (Hiebert, 2010a:45). A cosmovisão são as suposições sobre a realidade encontrada atrás das crenças e dos comportamentos. Para Kraft (2009:393), a palavra cultura é o título que os antropólogos dão aos costumes estruturados e pressuposições de cosmovisão que as pessoas empregam para dirigir sua vida. O que é visto na superfície da cultura é o comportamento humano alicerçado em padrões; a cultura é um trajeto a ser seguido pelo ator. A cosmovisão está arraigada na cultura como o grau mais profundo de suposições em que um povo fundamenta sua vida. Finalizando, Hesselgrave (1995c:219) define cosmovisão como a “maneira pela qual as pessoas veem ou percebem o mundo, a forma como o conhecem. O que veem é em parte o que existe. É em parte o que somos”.

A palavra cultura é um termo muito amplo, pois nela está incluída as diferenças linguísticas, políticas, econômicas, sociais, psicológicas, religiosas, nacionais, raciais (Hesselgrave, 1994b:85). Kluckhohn (citado por Hesselgrave, 1994b:85) afirma que “cultura é uma maneira de pensar, sentir, crer. É o conhecimento do grupo armazenado para uso futuro”. As *características* da cultura é um sistema compartilhado mantido por uma sociedade; é um sistema todo interligado, no qual as partes funcionam influenciando umas as outras, cooperando para o todo. Ela constantemente muda de forma por meio das inovações, das influências internas e dos empréstimos transculturais. Terceiro, no nível mais profundo a cultura pode ser dividida em três *categorias*; são elas:

A cultura tecnológica encerra artefatos e atividades destinados a manipular o mundo material. A cultura sociológica encerra aqueles padrões de relacionamento e comportamento que regem a interação entre os indivíduos e os grupos. A cultura ideológica encerra o conhecimento, as crenças, a cosmovisão e os valores das pessoas.

O quarto lugar mencionado por Hesselgrave (1994b:86) diz respeito a hierarquia das categorias culturais. Barney (citado por Hesselgrave, 1994b:87) explica as categorias dividindo-

as em camadas. Primeiro, é a camada *inferior* que é formada pela ideologia, cosmologia e cosmovisão. Segundo, a que está intimamente ligada às duas primeiras camadas, é a camada *dos valores*. A terceira camada é a *das instituições* (casamento, lei, instrução). A quarta camada é a *superficial*, de artefatos materiais e comportamento observável. Ele destaca ainda que não há pessoas *não-culturadas*. Exemplo são os bebês que, ao nascerem, chegam a uma das culturas deste mundo. Após um determinado período, os bebês passam a ser pessoas *enculturadas* nos costumes da cultura a qual está inserido. Quando o indivíduo aprende outra cultura distinta da qual ele foi enculturado, ele se torna uma pessoa biculturada ou multiculturada.

O missionário precisa compreender o termo cultura para que haja uma comunicação eficaz do evangelho a um grupo distinto, logo, o primeiro caminho para o estudo da cultura é o domínio da própria cultura (Kwast, 2009:385-387). Em concordância com Kwast, Hesselgrave (1994b:89-90) explica que o missionário deve compreender as culturas, a sua e a dos seus receptores. Compreender a própria cultura em que o missionário foi enculturado é o meio para ele desenvolver a percepção de si mesmo. Equipado de uma “consciência das pressuposições, dos valores e do comportamento culturalmente adquirido, o missionário terá condições de atuar com maior eficácia em outra cultura” (Hesselgrave, 1994b:90).

Cabe à igreja não impor domínio cultural ou espiritual sobre as pessoas ou sociedades; cabe à igreja apenas a missão de semear o evangelho. “Os ciganos precisam receber o evangelho em seus próprios contextos, em suas línguas [...] a igreja deve empreender todos os esforços e se permitir se estender a outros povos em seus contextos e formas” (Shimura, 2014a:92). Faz-se necessário os missionários entenderem a importância da cultura na proclamação do evangelho, pois assim é possível comunicar a mensagem do evangelho com mais eficácia à medida que se compreende a cultura do povo a ser alcançado, sendo o idioma apenas um dos aspectos da cultura (Hesselgrave, 2009a:402). A eficácia da evangelização contextualizada ao povo cigano ocorrerá quando o missionário tiver a compreensão certa da cultura do povo cigano, em particular os da etnia Calon.

No próximo subitem a abordagem recairá sobre a definição de evangelho, elemento primordial para evangelizar os ciganos Calon.

5.4 Conceito de evangelho

A quarta dificuldade para a evangelização contextualizada aos ciganos Calon é a falta de compreensão do conceito de evangelho. Chapell (2013:150) define evangelho como sendo a “boa notícia” de que Deus enviou um salvador para salvar os pecadores, e este salvador é seu

o Filho Jesus Cristo (1Tm 1:15). Por meio de Jesus Cristo, Deus providenciou livramento ao seu povo das sequelas eternas do pecado que atingem todas as coisas.

A compreensão do conceito de evangelho tem o seu princípio na *criação*. Bavinck (2001:180-181) afirma que as Escrituras Sagradas ensinam que Deus existe desde a eternidade (Sl 90:2), mas que o mundo teve um começo conforme o texto bíblico de Gênesis 1:1. No sexto dia da criação, as Escrituras Sagradas afirma que Deus criou o homem à sua imagem; portanto, o homem tem relação com Deus (Berkhof, 2012:187). Os primeiros “pais da igreja” eram unânimes em dizer que a imagem de Deus nos seres humanos consistia nas características racionais e morais, mas alguns criam também existir as características corporais. Irineu e Tertuliano, por exemplo, diziam que a “imagem” estava ligada às características corporais e a “semelhança” na natureza espiritual do homem. Berkhof (2012:188-191) apresenta alguns dados bíblicos acerca da imagem de Deus no homem: a) as palavras imagem e semelhança são utilizadas como sinônimos nos textos bíblicos. Em Gênesis 1:26 aparece as duas palavras e no versículo 27 somente o termo imagem. O ser humano foi criado também à semelhança de Deus, e este não foi um revestimento posterior. “A opinião comum é que a palavra “semelhança” foi acrescentada à palavra “imagem” para expressar a ideia de que a imagem era uma imagem muito semelhante, perfeita” (Berkhof, 2012:188). Deus é o original e o homem a sua cópia; b) a imagem de Deus da qual o ser humano foi criado refere-se à “justiça original”, compreendida como sendo o verdadeiro conhecimento, justiça e santidade. O Antigo Testamento relata que Deus fez o ser humano muito bem e reto (Gn 1:31; Ec 7:29). Já o Novo Testamento traz a ideia do ser humano sendo refeito em Cristo, sendo levado de volta a sua condição original, em um estado de verdadeiro conhecimento, justiça e santidade (Cl 3:10; Ef 4:24); c) elementos que pertencem a composição natural do ser humano como as faculdades intelectuais, os sentimentos naturais e a liberdade moral não foram perdidos com o pecado, eles foram apenas corrompidos pelo pecado. Mesmo após a queda o ser humano continua sendo a imagem de Deus (Gn 9:6; 1Co 11:7; Tg 3:9); d) a espiritualidade é outro elemento da imagem de Deus incluída no ser humano. O “fôlego da vida” foi soprado por Deus nas suas narinas tornando-o “alma vivente”, que é a sua própria existência (Gn 2:7). A alma está unida a um corpo, mas se necessário pode existir sem o corpo. O ser humano é um ser espiritual e esta espiritualidade reflete em si a imagem de Deus. Os atributos característicos do espírito são a razão, a consciência e a vontade; logo, o ser humano possui a semelhança da natureza moral e intelectual de Deus (Hodge, 2001:555); e) outro elemento da imagem de Deus no ser humano é a imortalidade. O texto bíblico de 1 Timóteo 6:16 fala da imortalidade de Deus e que esta imortalidade divina foi uma dádiva de Deus ao ser humano. O ser humano foi criado imortal não apenas no sentido de possuir a alma com uma existência infundável, mas no sentido de que ele não carregava dentro de si as sementes da morte física e em sua condição

original não era sujeito à lei da morte. A ameaça da morte física veio como punição do pecado (Gn 2:17).

O entendimento do conceito de evangelho passa pela *queda* da humanidade. O relato da queda do ser humano está registrado no texto bíblico de Gênesis 3:1-7. Berkhof (2012:204-205) assegura que na tentativa de averiguar a origem do pecado é preciso retornar a queda da humanidade em Gênesis 3 e prestar atenção no que ocorreu no mundo angélico. Deus criou legiões de anjos e eles eram bons, conforme Gênesis 1:31, contudo aconteceu a queda no mundo angélico e legiões de anjos se separaram de Deus. Para Bavinck (2001:243-246) a bíblia ensina que a queda dos anjos precedeu a queda do homem. O pecado não nasceu pela primeira vez na terra, mas no céu diante da presença de Deus. O desejo de opor-se à vontade de Deus apareceu no coração dos anjos: presume-se que o orgulho tenha sido o primeiro pecado e o início da queda dos anjos.

Segundo o Novo Testamento, o poder das trevas foi anunciado quando Cristo veio ao mundo (Bavinck, 2001:244-245). Neste tempo foi revelado um mundo muito mais pecaminoso que este aqui na terra. Existe um mundo espiritual do mal, onde legiões de demônios, espíritos imundos e maus são servos de satanás, que é o chefe e cabeça. Esta realidade do mal se fez presente no jardim do Éden quando o primeiro casal foi tentado e enganado pela serpente cometendo transgressão ao desobedecer a ordem que Deus havia dado de não comer da árvore do conhecimento do bem e do mal. Apesar da tentação, a transgressão de Adão foi um ato voluntário da parte do homem (Berkhof, 2012:205). Este pecado trouxe a corrupção permanente, cujo efeito recaiu sobre Adão e toda a sua descendência (Gn 6:5; Sl 14:3; Rm 7:18).

Os resultados foram catastróficos por causa da desobediência e rebelião do ser humano para com Deus (Gn 3-11). “O mal e o pecado se entrelaçaram em cada aspecto da criação de Deus e em cada dimensão da personalidade e da vida humana na terra” (Wright, 2012b:49). No plano físico a decadência e a morte sujeitam a humanidade; no plano espiritual o homem passou a estar alienado de Deus quando rejeitou sua bondade e autoridade.

A compreensão do conceito de evangelho passa também pela *redenção*. Bavinck (2001:292-293) discorre que logo após a *queda* o próprio Deus veio ao encontro do ser humano que se encontrava em um estado de vergonha e temor. Deus não esquece nem abandona o ser humano, pelo contrário, ele demonstra a sua misericórdia indo ao seu encontro e chama-o de volta para ter comunhão com ele (Gn 3:9). Em toda a obra da redenção Deus é aquele que procura e chama, que fala e age, que abre o caminho para a redenção em Cristo e por sua graça faz com que o homem viva nela. O Pai, o Filho e o Espírito Santo planejaram e

determinaram juntos a obra da redenção; portanto, “o Pai é a fonte, o Filho é o realizador e o Espírito Santo é o aplicador da salvação” (Bavinck, 2001:297-301). Devido a esta afirmação, a Bíblia Sagrada descreve que o plano da redenção já estava incluído no conselho eterno de Deus e que o Pai como fonte, o Filho como realizador e o Espírito Santo como aplicador da salvação é, em certo sentido, uma divisão de trabalho, o que pode ser compreendido como um acordo voluntário entre as pessoas da Trindade (Ef 1:4; 3:11; 2Ts 2:13; 2Tm 1:9; Tg 2:5; 1Pe 1:2) (Berkhof, 2012:247).

Na aliança da redenção, Jesus Cristo exerceu a função de fiador (grego – *eggyos*) (Berkhof, 2012:248-249). Cristo se encarregou de expiar os pecados do seu povo sofrendo ele mesmo a punição necessária, satisfazendo as exigências da lei (Hb 7:22). Ao tomar o lugar do pecador, Cristo tornou-se o último Adão, o representante de todos quantos o Pai lhe deu. “Na aliança da redenção, Cristo é o Penhor ou Fiador e o Chefe. Ele tomou sobre si as responsabilidades do seu povo. É também o seu Fiador na aliança da graça, que desabrocha na aliança da redenção” (Berkhof, 2012:248). Para que a aliança da redenção ocorresse foi necessário que Jesus se tornasse membro da raça humana, que ele adquirisse a sua natureza humana com as suas fraquezas, nascendo de uma mulher, porém sem pecado, e entrasse às relações temporais (Gl 4:4-5; Hb 2:10-11, 14, 15; 4:15). Cristo deveria também se colocar debaixo da lei, mesmo sendo Filho de Deus e superior à lei, com o intuito de pagar a penalidade pelo pecado, fazendo com que todos quantos o Pai lhe deu fossem merecedores da vida eterna (Sl 40:8; Mt 5:17-18; Jo 8:28-29; Gl 4:4-5; Fp 2:6-8). Concordando com Berkhof, Hodge (2001:752-753) confirma que a obra determinada ao redentor tinha que ser realizada sob a lei, sendo que Cristo assumiu voluntariamente o cumprimento de toda a justiça por meio da perfeita obediência à lei de Deus. Cumprindo a obra da redenção, Cristo se fez maldição ao se oferecer como sacrifício a Deus Pai em expiação pelos pecados dos homens. Calvino (2009:264), discorrendo acerca da concordância entre as promessas da Lei e as promessas do Evangelho, afirma que a confiança, glória e salvação do homem ocorre quando há o entendimento de que Jesus pertence à igreja e em Cristo o ser humano se torna filho(a) de Deus e herdeiro(a) do reino dos céus, chamado à esperança da bem-aventurança; isso não por decência humana, mas pela bondade de Deus.

O principal *modelo* da ideia divina de redenção, no Antigo e Novo Testamentos, é o Êxodo. Ao retirar Israel do Egito, Deus os redimiui; esta ação é a chave para a compreensão do significado da cruz de Cristo no Novo Testamento (Wright, 2014a:275-276). Os textos bíblicos de Êxodo 6:6 e 15:13 são as primeiras referências bíblicas em que aparece a linguagem da redenção. Os verbos nos dois textos bíblicos é *gã'al*: quando uma pessoa ou Deus é o sujeito do verbo, o mesmo é chamado de *gō'el* – um redentor; assunto explanado no capítulo 4, subitem 4.1.2, as leis de hospitalidade e de asilo.

O gô'el de Israel diante do Egito foi o próprio Deus. A grandeza espiritual do Êxodo é que o próprio Deus conduziu os israelitas para conhecer, adorar e servir ao Deus vivo. Em busca de uma interpretação espiritualizante do evento do Êxodo, Wright (2014a:286-287) explica que por meio do Êxodo Deus libertou Israel da escravidão do Egito e, através da cruz de Cristo, ele libertou o ser humano da escravidão do pecado. O Êxodo é uma tipologia da obra da cruz, uma representação futura da verdadeira libertação espiritual ocorrida através da cruz de Cristo. A cruz, bem como o Êxodo, foi a forma que Deus utilizou para derrotar seus inimigos e resgatar seu povo (Cl 1:13-14; 2:15; Hb 2:15). Por conseguinte, a teologia bíblica da cruz traz o entendimento de que a obra expiatória de Cristo era todo o “propósito ou vontade de Deus” (At 20:27). Wright (2014a:326-327) lista alguns dos aspectos da vontade de Deus: a) lidar com a culpa do pecado humano; b) derrotar todos os poderes e todas as forças angelicais do mal; c) destruir a morte; d) remover a barreira da inimizade e separação entre judeus e gentios; e) curar e reconciliar toda a sua criação.

As Escrituras Sagradas relatam que após sua ressurreição Jesus tomou seu lugar de autoridade sobre toda a criação como seu fidedigno Senhor; ele é a personificação do Deus vivo (Fp 2:9-11) (Goheen e Bartholomew, 2016:96-97). O domínio inicia e Cristo opera uma restauração mediante o Espírito Santo que abrange toda a criação. Os profetas do Antigo Testamento haviam dito que nos últimos dias o Espírito Santo seria derramado para efetuar a restauração cósmica divina (Ez 36:24-38; Is 42:1; Jl 2:28-32) e o apóstolo Pedro traduz estes acontecimentos como o início da era mencionada pelos profetas antigos (At 2:14-21). O Espírito Santo é o aplicador da salvação futura dada no presente, Ele faz com que o futuro flua para o presente. “Com a vinda do Espírito, o reino de Deus já está aqui, mas ainda não chegou em plenitude” (Goheen e Bartholomew, 2016:97). Para explicar essa tensão do “já, mas ainda não”, em primeiro lugar, o Novo Testamento descreve o Espírito Santo como uma “garantia”. Ele não é somente uma promessa do reino vindouro, mas também um presente aqui e agora em meio à igreja (2Co 1:22; 5:5; Ef 1:14). Em segundo lugar, o Novo Testamento refere-se ao Espírito Santo como sendo os “primeiros frutos” da salvação do reino (Rm 8:23), que direciona para o restante da colheita futura. Estas duas imagens afirmam que os cristãos têm a salvação futura agora, mas que também aguardam sua plenitude vindoura.

A compreensão do conceito de evangelho finaliza com a *consumação* de todas as coisas. Vários acontecimentos marcarão a consumação de todas as coisas. O primeiro deles será a segunda vinda de Cristo. Vinculado ao momento da sua ascensão, os anjos afirmaram que Jesus retornaria (At 1:11) (Berkhof, 2012:641). Bavinck (2001:606-609) explica que o cumprimento das promessas do Antigo Testamento iniciou-se na primeira vinda, quando Jesus Cristo veio em carne e em sua pessoa e obra o reino de Deus foi instituída na terra. Na primeira vinda, Cristo veio na fraqueza da carne e na forma de servo para morrer pelos

pecados do seu povo (Fp 2:6-8). Ele veio com o propósito de salvar o perdido, de servir e dar sua própria vida em resgate de muitos. Ele não veio para condenar o mundo, mas para salvá-lo (Lc 19:10; Mt 20:28). Na segunda vinda, Cristo virá em grande poder e glória. Jesus virá para julgar os vivos e os mortos (Jo 5:22, 27-29). Berkhof (2012:648) amplia a compreensão afirmando que Cristo julgará o mundo; ocorrerá o julgamento dos ímpios e a restauração de todas as coisas que é “o perfeito restabelecimento do estado de coisas anterior à queda do homem” (Mt 25:31-46; 2Ts 1:7-10; At 3:20-21).

A ressurreição dos mortos e o juízo final são os *propósitos* advindos da segunda vinda de Jesus. Cristo retornará no fim do mundo com o propósito de introduzir a era vindoura e o estado eterno de todas as coisas (Berkhof, 2012:651). As Escrituras Sagradas descrevem que o fim do mundo, o dia do Senhor, a ressurreição física dos mortos e o juízo final se coincidem entre si, além de que eles são decisivos para o extermínio de todos os poderes maléficos ao reino de Deus (2Ts 2:8; Ap 20:14). No Novo Testamento, a revelação da ressurreição dos mortos teve seu ápice na ressurreição de Jesus Cristo. Os saduceus, que não criam em ressurreição de mortos, foram confrontados por Jesus com base no texto bíblico de Êxodo 3:6 (Mt 22:23-33). Esta verdade foi claramente ensinada por Cristo com base em vários outros textos bíblicos (Jo 5:25-29; 6:39-40, 44, 54; 11:24-25; 14:3; 17:24).

O juízo final é o segundo propósito advindo com a segunda vinda de Cristo (Berkhof, 2012:661; Hodge, 2001:1643). A ressurreição será seguida pelo julgamento, pois Hebreus 9:27 afirma que ao ser humano está ordenado morrer uma só vez, vindo depois disto o juízo. Apesar de Deus ser o juiz e legislador do ser humano, o juízo final será conduzido por Jesus Cristo a quem Deus-Pai incumbiu de autoridade para realizá-lo. “O julgamento de vivos e mortos e a finalização de Sua obra como Mediador, o último passo em Sua exaltação” (Bavinck, 2001:619). Cristo irá julgar com misericórdia e graça, e, ao mesmo tempo, com perfeita justiça. O Seu julgamento não se dará conforme a aparência das pessoas, mas de acordo com a verdade e a justiça. A lei e o evangelho serão as normas estabelecidas para este julgamento.

A consumação será concluída com o *estado final de todas as coisas*. Nesse tempo, a nova criação será a renovação da presente criação (Sl 102:26-27; Hb 12:26-28). “O mundo em sua essência será preservado, embora em sua forma seja realizada uma mudança tão grande que ele possa ser chamado de novo céu e de nova terra” (Bavinck, 2001:622). Depois que esta nova criação estiver constituída, a Nova Jerusalém descenderá dos céus, onde o tabernáculo de Deus será estabelecido para que os justos entrem na felicidade eterna. Portanto, a vida eterna será constituída pela ausência das imperfeições e distúrbios da vida presente. A plenitude da vida eterna é o ato de desfrutar da comunhão de Deus, o que constitui a sua essência (Ap 21:3).

A compreensão do conceito de evangelho precisa passar por esses quatro pilares da teologia sistemática: Criação, Queda, Redenção e Consumação. Esses pilares são essenciais para o entendimento do plano e das ações de Deus na história da humanidade. Assim, qualquer missionário que queira evangelizar eficazmente um cigano Calon precisa ter a compreensão do conceito de evangelho, pois sem esse conhecimento fica praticamente impossível fazer discípulos ciganos fiéis a Jesus Cristo.

No próximo subitem, o estudo discorrerá sobre os cuidados com uma contextualização exagerada aos ciganos Calon para não perder a essência e o conteúdo do evangelho. Complementando esse subitem, o estudo abordará modelos bíblicos de contextualização do evangelho, utilizando-se de três ocasiões especiais a partir da experiência bíblica do apóstolo Paulo em Atos dos Apóstolos.

5.5 Contextualização exagerada versus modelos bíblicos de contextualização do evangelho

A quinta dificuldade para a evangelização eficaz e contextualizada aos ciganos Calon é a contextualização exagerada, ou seja, uma identificação cultural que esteja fora dos modelos bíblicos de contextualização do evangelho.

Discorrendo acerca da gênese da teologia contextual, Bosch (2002:503) explica que a palavra contextualização surgiu pela primeira vez na FET (Fundo para Educação Teológica), em 1970, objetivando “à tarefa da educação e formação de pessoas para o ministério eclesiástico”. Nicholls (1983:17) acrescenta que a palavra contextualização começou a ser disseminada primeiramente por Shoki Coe e Aharon Sapsejian, diretores do FET, e que após esse evento a palavra contextualização tornou-se abrangente para nominar vários modelos teológicos. Newbiggin (2016:186) explica que nas discussões mais antigas usava-se as palavras indigenização, adaptação e acomodação, e que, posteriormente, essas palavras foram substituídas pelo termo contextualização. Nicholls (1983:17-20) afirma que o relatório da FET recomendou que a palavra contextualização traz a ideia de tudo quanto está intrincado com indigenização, mas muito mais além porque busca novos caminhos, como exemplo os processos da secularidade, da tecnologia e da luta pela justiça humana que marcavam o momento histórico das nações do Terceiro Mundo. “A contextualização não é simplesmente uma moda ou uma divisa, mas uma necessidade teológica exigida pela natureza encarnacional da Palavra” (Nicholls, 1983:18). A contextualização tem o seu olhar voltado para os fatores modernos da mudança cultural; ela enfatiza o tempo presente da cultura do mundo.

Sobre as raízes da contextualização na história de missões, Burns (2007a:33-34) relata que Buker colocou em evidência os “três autos” falados naquele período histórico: autogoverno,

autossustento e autopropagação. Buker deixou de criar dependência financeira, de viver separado das pessoas a qual estava inserido e de sentir-se superior a elas. Ele passou a praticar a identificação cultural: viajava e dormia nas casas das pessoas, nas aldeias falava de Jesus ao redor do fogo, usava trajes típicos e alimentava-se da comida local. Buker e outros missiólogos falavam da identificação cultural como meio de fazer trabalhos e começar igrejas indígenas alicerçadas nos “três autos”. Ao longo dos anos a identificação cultural passou a ser definida pela palavra contextualização. Ela afirma ainda que é impossível ter uma definição exata do termo contextualização, mas que “em termos gerais está ligada à ideia de identificação cultural do missionário, à comunicação eficaz e à formação de uma comunidade que a Bíblia chama de igreja”.

Ukpong (citado por Bosch, 2002:503) reconhece dois tipos de teologia contextual: a) o modelo de indigenização, que se divide em dois subtipos: modelo de tradução ou de inculturação; b) o modelo socioeconômico de contextualização, que pode ser evolucionário (teologia política ou do desenvolvimento) ou revolucionário (teologia da libertação, teologia feminista, etc). Bosch (2002:506) destaca ainda que as teologias contextuais constituem um rompimento quando comparadas com as teologias tradicionais. As teologias tradicionais têm como ponto de partida “*a partir de cima*” como empreendimento elitista, cuja origem principal (além das Escrituras e da tradição) era a filosofia. A teologia contextual inicia-se “*a partir de baixo*”, e sua fonte principal (além das Escrituras e da tradição) são as ciências sociais. A tradicional tem como interlocutor o *não-crente-educado*, enquanto a contextual o *pobre* ou o *culturalmente excluído da sociedade*.

Há dois níveis de contextualização: a cultural e a teológica. A cultural se divide em dois outros subgrupos: o das instituições da família, do direito e da educação; e o do nível observável da cultura e o uso de artefatos. Esses dois níveis são centros de estudo dos antropólogos e dos sociólogos, sendo que o enfoque é mais fenomenológico e preocupado com a etno-teologia. O segundo aspecto mais profundo da contextualização cultural é a visão e a cosmologia. A inquietação do teólogo com esses níveis da cultura são os valores morais e éticos que procedem delas (Nicholls, 1983:20). Para Sanches (2009:3) toda teologia é contextual pelo fato de ter sido produzida em um contexto e acolhida em outro contexto. O caminho correto a ser seguido no estudo de qualquer teologia seria a análise dos seus contextos originários de produção em um determinado contexto e a recepção em outro. Nessa lógica, faz-se necessário a percepção do processo de transmissão de um contexto para outro, o que envolveria o conhecimento do papel da evangelização dentro do contexto receptor. Por último, a necessidade de avaliação quanto a superficialidade ou profundidade da assimilação e dos resultados da teologia do contexto que a recebeu. Quanto à contextualização teológica, Hesselgrave (1994b:116-119) afirma que dentro dos ambientes teológicos há algumas escolas

de pensamentos teológicos importantes e ao mesmo tempo distintos; essas escolas são reconhecidas mundialmente. De um lado está a ortodoxia tradicional ou clássica e no outro lado o liberalismo clássico ou tradicional. A posição do liberalismo clássico ou tradicional é que a ciência tornou obsoleta muitos escritos contidos na Bíblia Sagrada, que devem ser relidos à luz dos estudos da alta crítica. O liberalismo tem como verdadeiro todo empenho pela verdade e expressões de verdade. A contextualização dialógica proveniente dessa raiz teológica tende a ser sincretista, pois o método empregado é o diálogo inter-religioso entre os representantes das diversas religiões, que buscam a (nova) verdade. Em contrapartida está a ortodoxia clássica ou tradicional que “identifica os autógrafos das Escrituras canônicas com a revelação” (Hesselgrave, 1994b:118). Neste tipo de contextualização acredita-se que a Bíblia Sagrada é a palavra de Deus, mesmo se comparando-a com os demais livros sacros do mundo. Essa visão ortodoxa dos textos bíblicos faz com esses cristãos abrassem as doutrinas que sejam bíblicas, mesmo sendo elas estranhas à mente natural. Os cristãos ortodoxos estão profundamente empenhados na tarefa de comunicação do evangelho bíblico.

A contextualização exagerada, que é a quinta dificuldade de evangelização aos ciganos Calon, são métodos que podem neutralizar a mensagem do evangelho, por isso, “é necessário ter cuidado para não perder a essência e o conteúdo do evangelho” (Shimura, 2014a:106). A contextualização exagerada ocorre quando o missionário se identifica culturalmente com seus receptores permitindo que o cerne da mensagem do evangelho seja prejudicado. O que Shimura (2014a:106) designa ser contextualização exagerada, Hiebert (2010a:185-186) nomeia de contextualização acrítica. Na contextualização acrítica os velhos costumes culturais são vistos como sendo bons e poucas ou nenhuma mudança ocorre quando as pessoas se tornam cristãs. Os que defendem este tipo de abordagem possuem enorme respeito por outras pessoas e suas culturas, reconhecendo o grande valor que as pessoas dão aos seus legados culturais. Keller (2014:133) alerta que o missionário não deve abrandar ou rejeitar o que a Bíblia ensina de forma clara, pois neste tipo de proclamação da mensagem o missionário acaba se adaptando ou se rendendo à cultura. A consequência deste tipo de abordagem é uma contextualização acrítica que minimiza a mudança na vida dos convertidos. Logo, a primeira deficiência deste tipo de abordagem é o desprezo pelos pecados corporativos, culturais e pessoais enraizados na cultura de um povo. O pecado “é encontrado nas crenças culturais das pessoas e apresentado como orgulho do grupo, segregação das pessoas e idolatria” (Hiebert, 2010a:185). Se a mensagem do pecado inserida nos textos bíblicos for abrandada, haverá uma cooperação para a incompreensão do evangelho (Lidório, 2007e:10).

Toda cultura é formada de um misto complexo de verdade deslumbrante, meias verdades obscurecidas e resistente diante da verdade. “Cada cultura apresentará seu discurso idólatra. Mesmo assim, cada cultura dará testemunho da verdade de Deus em seu meio” (Keller,

2014:130). O evangelho tem a função de desafiar não somente as pessoas a mudarem, mas também as culturas e as sociedades. A verdadeira contextualização precisa ser um desafio individual e corporativo para as pessoas deixarem suas práticas pecaminosas e um tratamento de Deus sobre os males sociais inseridos em todas as culturas (Rm 1:18-23) (Burns, 2007a:75). O Congresso Mundial de Evangelização - Pacto de Lausanne (2009:785), em 1974, fez a seguinte afirmação sobre evangelização e cultura:

Porque o homem é criatura de Deus, parte de sua cultura é rica em beleza e em bondade; porque ele experimentou a queda, toda a sua cultura está manchada pelo pecado, e parte dela é demoníaca. O evangelho não pressupõe a superioridade de uma cultura sobre a outra, mas avalia todas elas segundo o seu próprio critério de verdade e justiça, e insiste na aceitação de valores morais absolutos, em todas as culturas.

A *segunda deficiência* deste tipo de abordagem é a abertura de diversas portas para o sincretismo religioso. Hiebert (2010a:186) alega que “se os cristãos permanecem com práticas e crenças que se colocam em oposição ao evangelho, com o tempo elas irão se misturar à fé recentemente instaurada e produzir várias formas de neopaganismo”. É necessário o crescimento na vida cristã e a implicação é testar se as ações e crenças condizem com as normas das Escrituras Sagradas.

Abordando acerca da contextualização em uma perspectiva teológica, Lidório (2007e:3-5) afirma que a Palavra de Deus é supracultural e atemporal sendo comunicável para toda a humanidade, em todas as culturas e por todas as gerações. Contextualizar não é reescrever ou moldar o evangelho permeado pela antropologia, apesar de que a antropologia é um excelente instrumento para se obter estratégias de evangelização, mas traduzi-lo linguisticamente e culturalmente ao público alvo com o intuito de que o público compreenda o Cristo histórico e bíblico.

Sobre a natureza da evangelização, o Congresso Mundial de Evangelização - Pacto de Lausanne (2009:783) afirmou que a “evangelização propriamente dita é a proclamação do Cristo bíblico e histórico como Salvador e Senhor, com o intuito de persuadir as pessoas a vir a ele pessoalmente e, assim, reconciliarem-se com Deus”. Dessa forma, a missiologia e a teologia não são áreas separadas entre si, mas disciplinas que se complementam. A teologia tem o papel de cooperar com a igreja fazendo-a entender o sentido real da missão bem como ser o alicerce para contextualização fiel do evangelho. A missiologia, por sua vez, apresenta o plano redentivo de Deus e condiciona a leitura bíblica sob o olhar de que há um propósito para a existência da igreja.

Do ponto de vista teológico, a contextualização fidedigna do evangelho precisa refletir a norma bíblica da obra inseparável, porém distinta, do criador-salvador (Nicholls, 1983:45-47). No Antigo Testamento, a obra de Deus como criador sempre esteve em consonância com a Sua obra como Deus salvador. A obra de Deus na criação e na encarnação encontra seu ponto mais elevado na ressurreição de Jesus Cristo. Na obra da redenção, pela manifestação do Deus-Espírito Santo, as pessoas nascem de novo e recebem a vida eterna. O Deus trino e uno é o Deus Vivo; ele é a própria vida eterna. Nicholls (1983:46) destaca que:

A falsa contextualização começa com um entendimento inadequado do Deus trino e uno como Criador-Salvador [...] Uma doutrina completa do Criador-Salvador é fundamental para qualquer contextualização fiel a teologia, e é a base para avaliar todas as demais maneiras religiosas de entender a criação e a redenção.

Outro destaque importante para a teologia da contextualização são os critérios bíblicos a serem utilizados. Lidório (2007b:39) destaca alguns deles: a) a comunicação do evangelho precisa estar alicerçada nos princípios bíblicos, não podendo ser negociada por suposições culturais das culturas doadoras ou receptoras; b) a comunicação das boas novas precisa ser uma atividade realizada a partir da observação e avaliação da mensagem que está sendo proclamada; c) a rejeição do evangelho nem sempre se dá por causa de uma má contextualização, pois o confronto da Palavra de Deus com a cultura receptora sempre ocorrerá, bem como a rejeição da mensagem bíblica proclamada; d) a apresentação do evangelho principia a partir da Bíblia para a cultura e nunca de forma inversa. Este tipo de abordagem, em que o contexto cultural é o ponto de partida é chamada de teologia natural, cujo caminho final é um beco sem saída (Nicholls, 1983:44). A fé inicia-se com o conhecimento de Jesus Cristo e não com as filosofias e tradições humanas (Cl 2:1-8). Na proclamação da mensagem todo verdadeiro diálogo com outras religiões e ideologias começa quando o cristão confessa a sua fé em Cristo.

As culturas são formadas da reunião de crenças e práticas construídas sobre suposições implícitas que as pessoas possuem sobre elas mesmas, o mundo ao seu redor e as principais realidades vivenciadas (Hiebert, 2010a:170). Nessa lógica, como o evangelho pode ser amoldado a uma determinada cultura sem perder a essência de sua mensagem? Segundo Hiebert (2010a:184-185), os primeiros missionários não aceitaram grande parte dos velhos costumes e tradições tidos como pagãos porque acreditavam que eles estavam ligados de maneira direta ou indireta com as religiões tradicionais. Em alguns casos essa rejeição teve como causa a comparação que os missionários faziam do evangelho com a sua própria cultura, pois eles acreditavam que as outras culturas eram ruins. Na contextualização do evangelho, muitos problemas vieram à tona por causa dessa rejeição aos velhos hábitos culturais, exemplo: a) foi deixado um vazio cultural que necessitava ser preenchido, e, frequentemente,

os costumes importados dos missionários foi o meio usado para preencher tal vazio; b) apesar de suprimidos, os velhos hábitos continuavam sendo praticados às escondidas; c) a reprovação total das culturas tradicionais transformaram os missionários em pessoas que estavam em constante vigilância acerca dos demais cristãos, negando-lhes o crescimento e o direito de tomar suas próprias decisões.

Se a negação e a aceitação acrítica da velha cultura são prejudiciais à contextualização do evangelho, o que os missionários e os cristãos devem fazer com a sua herança cultural? Segundo Hiebert (2010a:186-190) é necessária uma contextualização crítica, onde as velhas crenças e costumes não sejam rejeitados e nem aceitos sem uma análise, mas estudados em relação aos significados e lugares dentro de determinada cultura, e, posteriormente, examinados à luz das normas bíblicas. Como se dá a contextualização crítica do evangelho a uma determinada cultura? Em primeiro lugar, a igreja precisa admitir a necessidade de lidar biblicamente com todas as áreas da vida. A função da liderança local é descobrir áreas da vida que precisam ser criticadas, pois ao fracassar nessa missão a igreja passa a permitir práticas não cristãs que possam penetrar sorrateiramente na comunidade. Segundo, os líderes da igreja, o missionário precisa, juntamente com os demais membros, realizar uma reunião para analisar os costumes tidos como tradição na comunidade local. Deve-se procurar compreender os velhos hábitos culturais e não os avaliar. Terceiro, tendo uma questão cultural, o missionário ou pastor precisa reunir a igreja para um estudo bíblico. As pessoas somente serão capazes de lidar com o seu passado cultural quando compreenderem e aceitarem os ensinamentos bíblicos. É importante os cristãos estarem envolvidos no estudo e na interpretação da Bíblia Sagrada para o crescimento individual da capacidade de perceber a verdade. Em quarto lugar, a própria comunidade precisa desenvolver a habilidade de analisar criticamente os seus hábitos à luz do novo entendimento oriundo da exegese da verdade bíblica, para, em seguida, tomar as suas próprias decisões quanto às suas práticas.

5.5.1 Modelos bíblicos de contextualização

Quanto aos modelos bíblicos de contextualização do evangelho, Lidório (2007b:34-37) exhibe três ocasiões especiais a partir da experiência do apóstolo Paulo. Em Atos 9:19-22, a Bíblia apresenta Paulo na sinagoga de Damasco afirmando ser Jesus o Filho de Deus. O meio utilizado por Paulo foi os textos veterotestamentários, porque os seus ouvintes eram formados por judeus. Ele sabia que estava falando aos israelitas que se identificavam com os filhos da promessa. Tendo isso em mente, Paulo utilizou elementos históricos da relação entre Deus e Israel. Na segunda ocasião, em Atos 13:14-16, o apóstolo discursou para judeus na sinagoga de Antioquia da Pisídia, porém havia a presença de gentios simpatizantes da fé judaica. Na sua pregação, Paulo lembrou a história de Israel até o período monárquico de Davi, introduzindo a promessa do messias (v.3), ligando Jesus a essa promessa. Paulo pregou Cristo a partir do

Deus de Israel e utilizou o Antigo Testamento para apresentar o Messias Jesus, pois sabia que os gentios ali presentes conheciam os textos veterotestamentários e desejavam segui-lo. Em Atos dos Apóstolos 13:39, Paulo proclama que todo aquele que cresse em Jesus Cristo seria salvo. Essa declaração fez com que os gentios que estavam fora da história cultural de Israel se sentissem incluídos, pois havia um messias judeu para os judeus e para os gentios. Na terceira ocasião, Paulo discursa em Atenas (At 17:16-31) para gentios totalmente separados do mundo judaico e de seus valores veterotestamentários. O apóstolo apresenta Cristo para pessoas que não tinham nenhum conhecimento das Escrituras judaicas. Em meio a um mundo paganizado, Paulo apresenta Deus a partir das evidências da criação e do deus desconhecido dos atenienses (At 17:23). Na sua homilia, o apóstolo proclama Deus a partir dos seus atributos: a) fez o mundo, portanto, é Senhor do céu e da terra (v.24); b) de uma só pessoa fez todos os seres humanos (v.26); c) não permanece longe da sua criação (v.27); d) informa que todos os homens em todos os lugares devem arrepender-se (v.31); e) Deus, por meio de Cristo, há de julgar o mundo com justiça. A certeza do julgamento veio por intermédio da ressurreição de Cristo dentre os mortos (v.31). Na contextualização da sua mensagem, Paulo empregou *Theos* como sendo o Deus que fez o mundo (v.24) e o mesmo termo *Theos* para se referir ao deus desconhecido, que era adorado pelos atenienses. Em três ocasiões especiais Paulo proclamou o evangelho a três grupos distintos, mas o fim da sua mensagem era a mesma: Jesus, o Cristo que morreu e ressuscitou. A falta de uma teologia bíblica da contextualização pode gerar indivíduos interessados pelo evangelho, mas não verdadeiramente convertidos; fenômeno comumente conhecido como nominalismo cristão (Lidório, 2007b:25).

A seguir, a diferença entre evangelização e catequese será abordada. Nas abordagens missionárias católicas ou evangélicas, desde o período do Brasil colonial, o que mais aconteceu foi a catequização.

5.6 Evangelização e catequese

A *ciganização* consiste nas estratégias de conexão e adequação da mensagem do evangelho ao povo cigano, envolve a comunicação verbal e não-verbal, ou seja, a maneira como o conteúdo da mensagem é apresentado e o perfil dos obreiros que proclamam essa mensagem (Shimura, 2014a:105).

A sexta dificuldade para uma evangelização contextualizada aos ciganos Calon são os métodos de *abordagens* missionárias no tocante à evangelização e catequese. A história revela que nas abordagens missionárias, tanto católicas como evangélicas, não houve a evangelização dos povos indígenas, e sim a catequização, conforme descrito em 3.4 e 3.5, do capítulo 3. Azzi (2004:63-64) explica que a expansão portuguesa nas novas terras continha

dois alvos interligados entre si: aumentar o número de súditos da Coroa portuguesa e ampliar o número de discípulos de Cristo. Essa ótica missionária tinha a religião indígena como a expressão do poder diabólico. A eles cabia o abandono das falsas crenças e a adesão a única e verdadeira fé. A essência da tarefa missionária era apenas catequética: convencer os índios de seus erros e trazê-los das trevas para a luz da verdade. A ênfase missionária no período colonial não era uma evangelização eficaz dos povos indígenas, mas a sua conversão. A “conversão do índio exigia efetivamente a perda de sua identidade cultural; mediante a conversão ele devia passar a adotar o mundo de valores próprios dos conquistadores, a fim de ser inserido na Cristandade luso-brasileira, único espaço de salvação cristã” (Azzi, 2004:64). Com o propósito de cumprir os seus objetivos, os missionários passaram a selecionar territórios específicos destinados à construção de novas aldeias, conhecidas como reduções no mundo ibérico e aldeamentos na colônia brasileira.

O mesmo erro histórico de catequização dos indígenas durante aquele período tem sido cometido com os ciganos Calon (Shimura, 2014a:105). No treinamento de missionários é necessário estabelecer a diferença entre evangelização e catequese, “diferenciação não apenas metodológica, mas conceitual, ou seja, que expressa as transformações quanto à abordagem do outro e à exposição do Evangelho”, afirma Lidório (2011c:43). Ele ainda diz que a catequese é todo modelo de abordagem, católico ou evangélico, cristão e não-cristão, que tem como base:

- 1) a imposição de valores, não em sua exposição; 2) nos códigos comunicacionais de quem transmite, não de quem recebe; 3) na proposta da relação do grupo-alvo com a igreja-instituição, não com a igreja-pessoa; 4) no alvo de adequar o ouvinte a uma forma religiosa nominal; na perspectiva de não ajudar o ouvinte a compreender o sentido do Evangelho.

Didaticamente há grandes diferenças entre evangelização e catequese. A evangelização ocorre por meio dos códigos do ouvinte, língua materna e cultura, e a catequese se dá por meio dos códigos do transmissor. A evangelização tem por base a mensagem do evangelho a ser comunicada, já a catequese promove os símbolos e a estrutura da igreja que realiza a missão. A evangelização visa o povo e seu acesso ao conhecimento de Cristo, mas a catequese aponta para a igreja-instituição e o seu fortalecimento estrutural. A evangelização é dialógica e relacional, enquanto a catequese é impositiva e distanciada. Para o sucesso missionário, o conteúdo do evangelho precisa pautar por uma abordagem construída por critérios de sensibilidade e compreensão cultural. “Os malefícios causados pela catequese concentram-se quase que unicamente na abordagem, não no conteúdo” (Lidório, 2011c:45). Consequentemente, a catequese não visa a profundidade do conteúdo da mensagem, mas sim o proselitismo institucional.

É importante compreender que a contextualização do evangelho é um esforço que o missionário deve empreender para que a mensagem não seja vista como algo tão estranho e, por causa disto, incompreensível ao povo Calon (Shimura, 2014a:106). Tendo esses conhecimentos em mente, o missionário deve evitar a catequese na abordagem da mensagem do evangelho aos ciganos. A evangelização precisa ser um método relacional, compartilhado e flexível.

5.7 Sincretismo religioso

A sétima dificuldade para a evangelização contextualizada é o sincretismo religioso. O sincretismo religioso, a confusão religiosa, os ídolos, o misticismo e as superstições devem ser analisados quando se evangeliza os ciganos (Shimura, 2014a:102). Silva (2009:600) afirma que “o sincretismo não é uma religião, e sim uma mistura religiosa, assim com a miscigenação é uma mistura racial”. O sincretismo religioso é tão pernicioso que o resultado final é a morte lenta da igreja e, conseqüentemente, o fim da evangelização (Nicholls, 1983:27). Assim, faz-se necessário compreender a pluralidade religiosa no contexto brasileiro para conhecer o sincretismo religioso instituído em meios aos ciganos Calon.

O catolicismo adquiriu um caráter de religião obrigatória nos primeiros séculos da formação histórica brasileira. Os desdobramentos da imposição religiosa fizeram surgir diferentes versões do catolicismo, dentre elas o popular (Shimura, 2014b:59-63). O catolicismo popular desenvolveu-se pela pouca ou quase inexistente presença do clero católico nos vilarejos e bairros rurais. Surgiram os rezadores, os festeiros, os benzedores e os curadores. O resultado foi a criação de cultos sincréticos que estabeleceu ao longo dos anos um sincretismo religioso em solo brasileiro. A maneira mais expressiva de sincretismo religioso no Brasil é a mistura entre os cultos dos santos católicos com o culto aos orixás africanos. E foi dentro dessa pluralidade religiosa que os ciganos chegaram ao Brasil trazendo consigo os seus códigos, modelos e heranças religiosas. Os ciganos perceberam que os negros e os índios criaram os seus próprios cultos sincréticos, assim eles passaram a reproduzir o mesmo modelo, contudo conservando alguns elementos de suas crenças provenientes do hinduísmo, que é considerada a proto-religião do povo cigano. Shimura (2014b:61) afirma que o Brasil é um país marcado por duplicidades e pluralidades de crenças e religiões.

Os ciganos, da mesma forma, se adaptaram a esse modelo híbrido, preservando, substituindo e/ou agregando novos elementos. Por isso, de forma geral, começaram a vivenciar sua fé de diversas formas, incluindo festas, romarias, oferendas, rezas etc, próprias do catolicismo popular, com o qual mais se identificaram e tiveram maior contato.

Em contextos onde o misticismo se faz presente é necessário não apenas o conhecimento da religião dominante, mas também das suas distintas camadas religiosas. É preciso fazer uma leitura minuciosa do dogma e da praxe, pois há um grande abismo entre o dogma e a praxe

(Silva, 2009:599-600). O dogma são as instruções do clero e a praxe é o modo como o povo vive na prática; a religião viva e ativa é aquela que vem da praxe do povo e não dos dogmas do clero. Ao missionário em campo é necessário não apenas o conhecimento dos dogmas, mas também a compreensão da praxe, porquanto a falta desta compreensão é um dos caminhos para o surgimento de igrejas sincretistas. É imprescindível ao missionário a compreensão de como se dão os níveis de sincretismo religioso em uma determinada cultura. Silva (2009:600-601) destaca quatro deles:

1. No primeiro nível, a antiga religião é preservada, mas absorve influências de uma nova religiosidade.
2. No segundo nível, talvez o mais comum, a nova religião é aceita, mas interpretada pela ótica da antiga.
3. No terceiro nível, a nova religião é aceita, porém a antiga é preservada sem que haja uma fusão.
4. No quarto nível, a antiga religião se funde formando um novo sistema religioso.

Para Nicholls (1983:25-26) há dois tipos de sincretismo: o cultural e o teológico. A primeira forma de sincretismo cultural ocorre na tentativa de apresentar a fé cristã por meio de símbolos e práticas religiosas da cultura receptora, cujo resultado final é uma fusão de crenças e práticas cristãs e pagãs. Foi o que ocorreu com o catolicismo romano que desde o século XVI fundiu no seu ritual as práticas nativas animistas e supersticiosas. A segunda forma de sincretismo cultural vem do espírito dos fariseus e dos judaizantes (judeus-cristãos) que tinham por regra impor suas formas culturais e convicções religiosas aos receptores da sua mensagem. Atualmente isso pode ser visto nas igrejas fundadas por missões ou denominações que impõem suas estruturas eclesiais e padrões sociais de conduta estranhos à cultura em que está inserido o missionário. Neste tipo de sincretismo perpetua a imagem de que o cristianismo é uma religião estrangeira. Já o sincretismo teológico retira a autoridade da Bíblia Sagrada, porque toda teologia é culturalmente condicionada. Cria-se a universalização ou reducionismo da fé cristã, confundindo o supracultural com o cultural. No sincretismo teológico, “a Escritura não é uma parede divisória que limita a reflexão teológica e que divide uma comunidade de outra, mas, sim, consiste em postes de iluminação que derramam luz e brilho sobre a experiência religiosa da comunidade” (Nicholls, 1983:26).

Dentro do sincretismo religioso do povo cigano, eles se apresentam também como um povo *animista*. Eles “acreditam em forças impessoais da natureza, do mundo espiritual, nos mortos e muitos creem em forças do “destino”, em espíritos, em pássaros amaldiçoados, em sinais de alertas enviado por “deus” através de sons, tempestades, sonhos” (Shimura, 2014a:33). Lidório (2009d:654) define animista como sendo um “povo que em todas as coisas é religioso”. Tippet (citado por Popovich, 2008:255) descreve animismo como sendo

uma aceitação da realidade das forças e seres espirituais, em contraste com a perspectiva materialista. Animismo formula crenças acerca da alma, do estado futuro dos seres

humanos, das divindades superiores e dos espíritos subordinados, de modo que tais crenças resultam em algum tipo de culto ativo.

As Escrituras Sagradas mostram o povo de Deus entrando em contato com diversas divindades nas suas peregrinações: Dagom, Camos, Moloque, Tamuz e Bel (1Sm 5:2; 2Rs 23:10; Jr 50:2; Ez 8:14). Israel confrontou os cultos de fertilidade; os sacrifícios e libações pagãs; os cerimoniais desumanos, como o infanticídio; as oferendas de bolos cozidos para a Rainha do Céu; a adoração de simples pedras redondas do vale. Tippet (2008:203) afirma que há de tudo nos textos bíblicos,

[...] desde atos rituais domésticos e individuais – rituais executados em campos, à beira do caminho, em bosques e lugares altos, e numerosas outras ideias incluídas na palavra bíblica “idolatria”. [...] em última análise a Bíblia as coloca em uma simples categoria nos dois primeiros mandamentos [Êx 20:2-6] – qualquer coisa que usurpasse o lugar do Senhor na vida do seu povo e se colocasse no lugar de Deus é colocada como sendo “contra Ele” e idolatria.

O missionário que se dispõe a evangelizar eficazmente um cigano Calon necessita saber que a religião cigana é parte de toda expressão da vida dos ciganos. Em qualquer momento das suas vidas a religião se faz presente. Nascer em uma sociedade animista é tomar parte em todos os rituais e cerimônias que integram as crenças e os valores (Lidório, 2009d:655). No universo animista todas as ações, fatos e eventos tem um sentido religioso, fazendo a religião ser parte essencial da vida comunitária de um povo. A não compreensão do animismo inserido na cultura cigana, por meio do sincretismo religioso, torna-se uma dificuldade para a evangelização contextualizada aos ciganos Calon.

5.8 Desequilíbrio entre assistencialismo e evangelismo

A oitava dificuldade para a evangelização contextualizada é o desequilíbrio existente entre assistencialismo e evangelismo. O assistencialismo tem sido uma estratégia infeliz utilizada por alguns missionários e pastores em algumas comunidades ciganas, principalmente naquelas que se encontram em estado de vulnerabilidade social (Shimura, 2014a:84-86). Há muitas comunidades pobres no Brasil e alguns missionários entendem que dar coisas – cestas básicas por exemplo – é uma isca para alcançar os ciganos com o evangelho. Muitas ações são realizadas com boa intenção, mas de forma equivocada porque não tem havido critérios claros com base no contexto sociocultural da etnia Calon. Outro detalhe importante é o ciúme característico do povo cigano, o que acaba por provocar conflitos entre os que receberam algum auxílio e os que não o ganharam. As necessidades físicas e sociais das comunidades ciganas mais pobres precisam ser sanadas, todavia isso não pode ser o motivo pelo qual os ciganos devem dar atenção a mensagem proferida pelos missionários. Shimura (2014a:85) diz que:

Condicionar uma comunidade com a prática assistencialista promove danos para o povo, pois os mantém estigmatizados e em *status* de inferioridade. Uma dica é trabalhar com projetos de desenvolvimento comunitário esperando promover, a médio e longo prazo, uma profunda transformação social na perspectiva holística [...] São necessárias ações concretas de transformação social.

Evangelismo vai além do anúncio das boas novas. Evangelismo é o convite para ingressar nesse Reino por meio da fé e do arrependimento (Moffett, 2009:596; Keller, 2014:136). No Novo Testamento, o evangelismo não era confundido com o serviço cristão ou com ação cristã nem com injustiças deste mundo caído. A boa nova não é aquilo que alguém faz em favor do próximo como um ato de bondade, mas o que Deus fez a favor de todos por meio de Jesus Cristo. “Nada é tão prejudicial ao evangelismo e a ação social quanto confundir as duas coisas na definição ou separá-las na prática” (Moffett, 2009:597).

5.9 Estereótipo cigano

A nona dificuldade é quanto à questão do estereótipo cigano no imaginário coletivo brasileiro; assunto este detalhado no subitem 3.3, do capítulo 3. Por terem a fama de serem fraudulentos e enganadores, os ciganos foram objetos da repressão de certos governos europeus desde o século XVI até o início do século XX (*vide* 2.5, do capítulo 2). Nas obras literárias daquele período histórico, eles foram caracterizados como sendo um povo subvertido e descumpridor das leis dos países por onde peregrinavam. Shimura (2017c:79-80) afirma que os legados deixados pelos textos de Grellmann (1753-1804) e Borrow (1803-1881), dentre outros escritos, foram a mola propulsora para a promoção da exclusão e das ideias de que os ciganos são perigosos, trapaceiros e imorais.

No Brasil, houve um choque cultural com a chegada dos ciganos Calon que geraram medidas de banimento (Castro, 2011:49-50). Duras leis foram impostas a eles para impedir a manifestação da sua identidade étnico-cultural. As leis fizeram com que eles vivessem uma vida nômade e às margens da sociedade. A sociedade brasileira não permitiu que os ciganos tivessem oportunidades, restando-lhes apenas a marginalização. Por isso, no imaginário coletivo brasileiro há diversos preconceitos enraizados, como a língua, a pele escura, o nomadismo e a ideia de que os ciganos pertencem a uma raça maldita. Dentro do imaginário coletivo, as representações que mais pesam sobre os ciganos é a ideia de que eles são ladrões, trambiqueiros e vagabundos. Esses preconceitos e essas representações ainda permanecem vivas no imaginário coletivo brasileiro e são manifestadas sem reservas de diversas formas e em diversos meios, ocasionando dificuldades no anúncio do evangelho aos ciganos Calon.

Apesar do estereótipo cigano no imaginário coletivo brasileiro ser fruto de relatos históricos, desinformação ou da falta delas, o povo cigano continua sendo excluído do convívio social de grande parte da população brasileira, o que ocasiona uma grande dificuldade para uma evangelização contextualizada entre eles. A Igreja Protestante brasileira precisa: a) romper com essas representações oriundas do Brasil colonial para poder compreender que os ciganos Calon são brasileiros que ainda vivem à margem da sociedade provando todo tipo de difamação, discriminação e exclusão; b) ela deve promover congressos, seminários, cursos, workshops para desconstruir esses preconceitos e representações entre os seus membros; c) a igreja que entende o seu papel no mundo necessita treinar seus missionários para que eles compreendam e rejeitem essa construção histórica a respeito do povo cigano.

Sumário

O presente capítulo abordou as dificuldades para a evangelização contextualizada aos ciganos Calon. No Brasil são poucas as denominações envolvidas com a evangelização dos ciganos Calon e há um número reduzido de missionários de tempo integral desenvolvendo algum tipo de trabalho missionário entre eles.

A falta de evangelização contribui para que não haja literatura especializada sobre como evangelizá-los, pois cada grupo e subgrupo possui diversas particularidades que necessitam ser catalogadas no sentido de amenizar ou eliminar as dificuldades encontradas quando se quer evangelizar um cigano. Portanto, não há estudos específicos na literatura da missiologia brasileira para a evangelização do povo cigano. A falta de literatura direcionada aos ciganos Calon não impede a sua evangelização, mas é a primeira dificuldade para se contextualizar o evangelho.

A segunda dificuldade apresentada é a necessidade de o missionário compreender exatamente sobre qual é o papel da igreja no mundo. Para abordar o tema, a pesquisa percorreu sobre o reino de Deus e a missão de Deus, missão no Antigo e Novo Testamentos e o papel da igreja com ênfase na evangelização do povo cigano. A missão de Deus começa no Antigo Testamento e percorre todo o Novo Testamento. Deus é um Deus missionário que enviou o seu Filho Jesus para dar continuidade à sua missão. A seguir o Pai e o Filho enviaram o Espírito Santo, o qual capacita a igreja para dar continuidade na missão de Deus. A igreja não é o reino de Deus, mas ela faz parte e representa este reino na terra. Jesus Cristo inaugurou o reino de Deus, e cabe à igreja dar continuidade à sua missão. Como Senhor de todo o universo, Jesus comissionou a igreja a fazer discípulos de todas as nações (Mt 28:18-20). Uma evangelização contextualizada acontecerá quando o missionário proclamar o reino de Deus, cujo objetivo é abarcar a totalidade da existência humana, incluindo assim o povo cigano. A

igreja de Cristo é aquela vai em busca de todas as pessoas sem levar consigo nenhum tipo de discriminação, diminuição ou exclusão (Lc 8:1).

A terceira dificuldade vivida pelos missionários com ministério em meio ao povo cigano é a falta de compreensão do conceito de cultura. Sem preparo bíblico e com pouco conhecimento antropológico e missiológico muitos deles não conseguem trabalhar com os diferentes costumes, comportamentos, crenças e visões de mundo que são inerentes à cultura cigana. A falta de êxito na evangelização contextualizada se dá também quando o missionário não compreende e interpreta a sua própria cultura, dificultando a interação com a complexidade cultural existente na etnia Calon. É no conhecimento de si mesmo, da sua própria cultura e da cultura a qual está inserido, que o missionário obterá bons resultados na evangelização.

A quarta dificuldade para uma evangelização contextualizada aos ciganos Calon é a compreensão do conceito de evangelho. Em suma, evangelho é a boa notícia de que Deus enviou seu Filho Jesus para salvar os pecadores. O evangelho tem o seu princípio na *criação*. Depois da criação houve a *queda* (Gn 3:1-7). A restauração da humanidade caída é executada pelo plano de *redenção*. Neste plano o Pai é a fonte, Cristo o realizador e o Espírito Santo é aquele quem aplica a salvação aos seres humanos. Finalizando, a compreensão do conceito de evangelho passa pela *consumação* de todas as coisas. A consumação de todas as coisas abrange: a) a segunda vinda de Jesus Cristo; b) a ressurreição dos mortos e o juízo final, c) o estado final de todas as coisas que culminará na nova criação.

A quinta dificuldade apresentada diz respeito à contextualização exagerada versus modelos bíblicos de contextualização. A contextualização exagerada ocorre quando o missionário faz uso de métodos que paralisam ou até mesmo anulam a mensagem do evangelho. Ela ocorre quando os costumes culturais são aceitos como sendo bons e pouca ou nenhuma mudança ocorre quando as pessoas se dizem cristãs. A contextualização exagerada pode abrandar a mensagem do pecado contida na Bíblia Sagrada, o que colabora para a incompreensão do evangelho aos ciganos Calon. O evangelho tem a missão de desafiar as pessoas não somente à fé, mas também a mudarem o seu estilo de vida, as suas culturas e as sociedades. A contextualização consistente ocorre quando as pessoas abandonam os seus pecados e Deus trabalha sobre os males enraizados nas culturas.

A sexta dificuldade diz respeito à forma como as abordagens missionárias são realizadas, no tocante à evangelização e catequese. Não tem havido estratégias de conexão e adequação do evangelho que abrange a comunicação verbal e não-verbal. A mesma catequização que ocorreu com os povos indígenas nos primeiros séculos do descobrimento do Brasil ainda persiste com os ciganos Calon. A catequização é prejudicial porque busca impor os valores, a

promoção dos símbolos e a estrutura da igreja a que pertence o missionário. No treinamento de missionários a compreensão da diferença que há entre evangelização e catequese precisa fazer parte do universo daqueles que estarão envolvidos na evangelização contextualizada do povo cigano.

A sétima dificuldade para realização de uma evangelização contextualizada aos ciganos Calon é o sincretismo religioso. A história relata que nos primeiros séculos do Brasil colonial a religião católica adquiriu um caráter de religião oficial e no seu desenvolvimento surgiram diferentes versões do catolicismo, dentre elas o popular. A consequência disto foi a criação de cultos sincréticos que, no decorrer dos anos, constituíram-se em um sincretismo religioso no território brasileiro. O mais significativo e antigo tipo de sincretismo religioso existente é a mistura entre os cultos dos santos católicos com o culto aos orixás africanos. Ao chegarem ao Brasil os ciganos encontraram este cenário de pluralidade religiosa, onde eles adaptaram os seus códigos, modelos e heranças religiosas.

A oitava dificuldade é o atual desequilíbrio que há entre assistencialismo e evangelismo. O assistencialismo passou a ser uma estratégia infeliz utilizada por alguns pastores e missionários em algumas comunidades ciganas espalhadas pelo território brasileiro. São ações muitas vezes bem intencionadas, mas que não podem ser um meio para alcançar o povo cigano. É necessário suprir as necessidades físicas e sociais das comunidades ciganas mais pobres, mas a proclamação do evangelho não pode estar pautada no assistencialismo.

A nona dificuldade para a evangelização contextualizada aos ciganos Calon diz respeito ao estereótipo cigano no imaginário coletivo brasileiro. Vários escritos que datam dos séculos XVII e XVIII ainda promovem a exclusão dos ciganos por disseminar a ideias de que eles são perigosos, trapaceiros e imorais. Estas representações permanecem vivas no imaginário coletivo dos demais brasileiros, e ainda são manifestas de diversas formas e em diversos meios da sociedade. Para agravar um pouco mais, os poucos escritos existentes no Brasil são relatos da classe dominante cujos preconceitos estão enraizados no pensamento ocidental, heranças dos seus escritores. O resultado é a exclusão dos ciganos do convívio social da maioria da população brasileira, o que se tornou uma barreira para evangelizá-los de forma eficaz e contextualizada.

O próximo capítulo discorre sobre os métodos e estratégias para uma evangelização contextualizada e formação de igrejas indígenas entre os ciganos Calon.

CAPÍTULO VI – MÉTODOS E ESTRATÉGIAS PARA UMA EVANGELIZAÇÃO CONTEXTUALIZADA E FORMAÇÃO DE IGREJAS INDÍGENAS ENTRE OS CALON

O presente capítulo tem por finalidade propor métodos e estratégias para alcançar ciganos Calon, na particularidade do seu contexto, e estabelecer igrejas indígenas que reproduzam discípulos Calon fiéis a Jesus Cristo.

6.1 A oração como método e estratégia de evangelização e formação de igrejas ciganas indígenas

A movimentação geográfica por diversas nações e o contato com várias culturas fez com que os Calon assimilassem e absorvessem diversas crenças com os seus dogmas, acomodando-se aos contextos culturais religiosos destas localidades. Aliado aos costumes, crenças e expressões culturais locais, está o hinduísmo, a proto-religião do povo cigano, que é uma religião multifacetada e com uma multiplicidade de tradições étnicas. O hindu, por exemplo, aceita o sistema de castas, a crença no carma, na reencarnação e em uma imensa variedade de divindades. Os ciganos entraram no Brasil com uma religiosidade sincretística formada das tradições indianas (hinduísmo) combinadas com às tradições do cristianismo ocidental. A formação do campo religioso brasileiro proporcionou diversas influências para a religiosidade e o misticismo do povo cigano. No Brasil, eles adotaram a devoção aos diversos santos do catolicismo romano. Além da sua crendice, o povo cigano possui característica animista. Burns (1995b:64) define animista como sendo a crença em espíritos, não apenas em pessoas mortas, mas em espíritos que residem em objetos naturais, como nas árvores, nos rios, nas montanhas, nas pedras etc. Animismo vem do termo *anima* no latim, cuja significação é *respirar*, que está conexo a “ideia de alma ou espírito que está presente em todas coisas, animando o mundo e o universo (Lidório, 2008a:174).

Outro aspecto que influenciou a religiosidade cigana no Brasil foi a Umbanda. A Umbanda é a mistura de elementos espíritas e do Candomblé, do catolicismo e dos índios, bem como as influências esotéricas orientais. Na Umbanda, as entidades ciganas se manifestam como orixás do Candomblé. Contudo, mesmo diante do pluralismo religioso tão extenso não há uma religião cigana bem definida, mas sim uma religiosidade própria vivenciada pelas tradições dos ciganos que vai desde o nascimento até a morte (Pereira, s.a.[b]:36).

Diante do quadro acima descrito, a oração é o primeiro método e estratégia para uma evangelização contextualizada e a formação de igrejas indígenas que reproduzam discípulos fiéis a Jesus Cristo. “Somente com a oração é que o poder das trevas será derrotado. Estamos em batalha espiritual. Evangelizar o povo cigano implica em entrar numa guerra espiritual contra o reino das trevas” (Shimura, 2014a:102). Faz-se necessário considerar alguns itens nesta batalha contra os poderes espirituais das trevas, como exemplo o sincretismo religioso, a

confusão religiosa, o misticismo, as superstições e o desconhecimento do evangelho. Dentro deste quadro de guerra espiritual, Shimura (2014a:102-104) apresenta alguns motivos de oração; dentre eles: 1- orar pedindo a total dependência de Deus. Mesmo havendo os melhores missionários em campo, com as melhores técnicas antropológicas, missiológicas e recursos financeiros, a oração deve estar sempre em primeiro lugar. A oração funciona como um regador sobre tudo aquilo que o missionário tem em mãos para a evangelização contextualizada aos ciganos Calon; 2- orar pedindo que Deus revele a sua vontade para uma determinada tribo cigana. Através da oração a vontade de Deus é descoberta e precisa ser seguida imediatamente. O ministério entre as tribos ciganas deve ser fruto de um verdadeiro encontro com Deus por meio da oração; 3- evitar o ativismo ministerial pelo qual o missionário é impedido de orar. A obra de Deus se realiza em contato com ele, cujo canal de comunicação é a oração; 4- a bíblia afirma em 2 Coríntios 4:4 que Satanás cegou o entendimento dos incrédulos, e isto não está ligado à cultura, crenças ou qualquer outro fenômeno, mas é algo espiritual. A cegueira espiritual dos ciganos em relação ao senhorio do Senhor Jesus Cristo deixará de existir por intermédio da oração; 5- existe uma luta espiritual contra os missionários e seus familiares que são atacados por doenças, tragédias e aflições, cuja finalidade é neutralizar os seus trabalhos no campo missionário. É preciso clamar pelos missionários para que as barreiras e impedimentos impostos por Satanás e os seus demônios sejam derrubados em o nome do Senhor Jesus (Cl 4:3-4; 2Ts 3:1); 6- é indispensável que haja incessantes orações pelos mantenedores (igrejas, empresários), colegas de equipes, intercessores, líderes, estratégias etc; 7- cada missionário deve formar sua rede de intercessores, composta por aqueles que são de sua confiança e empenhados com a causa missionária. Smith (1994:19), na sua crônica acerca da derrota de Satanás, escreve que o demônio, Príncipe do Afeganistão, dá o seguinte relatório a Satanás a respeito da evangelização no seu território: “a igreja inteira entrou em oração [...] Sim, combatemos contra eles, mas não podíamos resistir-lhes, tal o poder das orações”.

Acerca da guerra contra os poderes espirituais das trevas, o Congresso Mundial de Evangelização - Pacto de Lausanne (2009:785-786), em 1974, fez a seguinte afirmação na seção 12:

Cremos que estamos empenhados num permanente conflito espiritual com os principados e potestades do mal, que querem destruir a Igreja e frustrar sua tarefa de evangelização mundial. Sabemos da necessidade de nos revestirmos da armadura de Deus e combater essa batalha com as armas espirituais da verdade e da oração. Pois percebemos a atividade no nosso inimigo, não somente nas falsas ideologias fora da Igreja, mas também dentro dela, em falsos evangelhos que torcem as Escrituras e colocam o homem no lugar de Deus.

A contribuição de Hiebert (2001b:225-245), Queiroz (2009a:192) e Wright (2012b:312-313) ocorre quando eles explicam que Satanás e as suas hostes malignas são muito reais e que está realmente ocorrendo uma guerra espiritual, mas que qualquer que seja esta guerra, ela já foi ganha no Calvário (Ef 6:12; Cl 2:15). A guerra espiritual gira em torno da submissão humana, na qual os homens são vítimas passivas, mas co-conspiradores de Satanás em rebelar-se contra Deus (Lc 15:11-13). As armas desta guerra espiritual são diferentes para Deus e para Satanás. Satanás cega a mente dos incrédulos acerca do conhecimento do evangelho utilizando-se de mentiras e decepções (2Co 4:3-4). Ele e seus seguidores – humanos ou demônios, inventam as culturas e as sociedades rebeldes que cegam as mentes das pessoas fazendo com que a rebelião seja tanto individual quanto coletiva. Deus, por sua vez, utiliza as armas da verdade para iluminação das mentes, a justiça para combater todo tipo de pecado e a paz no sentido de combater todas as tentações. Em seguida, Deus convida todas as pessoas para o seu reino, onde Jesus Cristo reina em perfeito amor e justiça. Deus e os seus seguidores – humanos ou anjos, “criam a igreja como uma comunidade cultural onde Cristo é reconhecido e adorado como Senhor e onde a verdade, o amor e a justiça reinam” (Hiebert, 2001b:239). O papel de Deus, seus anjos e seus seguidores é guiar e proteger o povo (2Rs 6:17; Dn 8:15; Mt 1:20). Para Wright (2012b:313-314), a missão do povo de Deus é a de cooperar com ele neste campo de batalha através da oração. Estar envolvido com Deus por meio da oração é imitar o ministério de Jesus Cristo, que travou intenso combate contra Satanás, sendo a oração a sua principal arma. Queiroz (2009a:192) concorda com a afirmação de Hiebert, de que existe uma guerra espiritual e que ela já foi vencida na cruz. Contudo, ele afirma que o missionário deve esperar sempre as oposições, as batalhas, as dificuldades, as tribulações no campo missionário. Da mesma forma, Newbigin (2016:262-263) afirma que os principados e potestades foram despojados, desmascarados e estão sob o supremo domínio de Cristo, por causa do que ele fez na cruz, mas eles ainda existem e não estão totalmente destruídos. Eles estão sob os pés de Jesus Cristo, mas desaparecerão apenas no final quando Cristo os destruirá e entregará o reino ao seu Pai (1Co 15:24).

A oração faz com que Deus abra as portas e todas as barreiras espirituais sejam derrotadas (Mt 18:18) (Groves, 1995:44-45). A igreja tem o privilégio e a responsabilidade de usufruir do poder de Deus por meio das suas orações (Jo 14:14). Há um plano eterno de salvação para a humanidade e a igreja precisa orar para que este plano seja cumprido. Exemplo bíblico foi quando Deus revelou o seu plano ao profeta Elias, dando-lhe uma promessa de que não choveria na região de Gileade, no reino de Acabe (1Rs 17:1). Posteriormente, Deus revelou o seu plano de enviar chuva para aquela região (1Rs 18:1). Elias sabia que havia uma promessa de Deus para que a chuva viesse novamente naquele local e foi por meio da oração do profeta que Deus cumpriu a sua promessa (1Rs 18:41-44).

A obra missionária é movida, dirigida e impulsionada pelo Espírito Santo para que as pessoas sem Cristo abram os seus olhos espirituais e se convertam das trevas para a luz (At 1:8; 26:17-18). O objetivo principal é a mudança de reino, a pessoa é retirada do poder de Satanás e passa a submeter-se ao poder de Deus. Meyer (citado por Bezerra, 2009:197) afirma que “a grande tragédia da vida não são as orações não respondidas, mas as que não foram feitas”.

6.2 A Categorização Missiológica Cigana (CMC) e as Abordagens Correspondentes Ideais (ACI)

Os ciganos brasileiros são um grupo étnico caracterizado por uma identidade própria, com tradições recebidas dos antepassados, história, hábitos e idiomas em comum. Eles podem ser vistos como uma colcha de retalhos, com várias divisões internas, diferenças culturais, políticas e geográficas que demonstram a sua composição fragmentada nos mais diversos grupos particulares (Shimura, 2014a:59-60). Assim, o êxito do trabalho missionário ocorrerá quando os grupos forem alcançados dentro da sua realidade cultural local, através de métodos e estratégias adequados para o contexto do grupo que se deseja plantar uma igreja indígena e formar discípulos Calon fiéis a Cristo.

Ciente do universo cigano, o segundo método e estratégia para uma evangelização contextualizada e formação de igrejas indígenas é a utilização da Categorização Missiológica Cigana (CMC) e as Abordagens Correspondentes Ideais (ACI). Para obtenção de sucesso na evangelização do povo cigano é necessário categorizar cada grupo na sua realidade para que os missionários tenham uma visão panorâmica sobre os múltiplos tipos, condições e perfis ciganos. Devido à gigantesca variedade de tipos ciganos nos mais diferentes contextos, os missionários da Missão Amigos dos Ciganos (MACI²³) criaram a Categorização Missiológica Cigana (CMC) com o intuito de identificar as variáveis sócio-culturais básicas dos ciganos e separar as comunidades em grandes grupos. A CMC consiste em um gráfico no qual estão várias combinações de elementos, como: “moradia (nômade, seminômade, sedentário), vitalidade linguística (viva, moribunda, obsolescente, morta), memória e identidade étnica, cultura material. A CMC objetiva dar ao missionário uma visão geral dos tipos de grupos ciganos brasileiros com os quais se almeja a realização do trabalho missionário. Com a CMC é possível responder perguntas-chaves antes do missionário ir ao campo; tais como: Com qual tipo de grupo cigano o missionário deseja trabalhar? Quais os aspectos da cultura material do grupo que se pretende evangelizar? Qual o dialeto falado neste grupo específico? Qual a etnia? Rom, Sinti ou Calon? Qual etnia (Rom, Sinti, Calon) pertence determinando grupo ou subgrupo?

²³ MACI - <http://www.amigosdosciganos.com.br/>

Concluído o processo da CMC é necessário combinar outra escala, a de Abordagens Correspondentes Ideais (ACI), que é uma logística norteadora para descobrir as formas de trabalhos ideais para o grupo cigano pesquisado. Os ciganos nômades, por exemplo, necessitam serem alcançados em meio as constantes mudanças geográficas, por isso carecem de uma abordagem diferenciada dos ciganos seminômades e sedentários. Não tendo este conhecimento missiológico o trabalho pode provocar desgastes nos grupos, pois o sucesso de um projeto missionário feito por obreiros não ciganos depende muito do conhecimento missiológico e de uma contextualização bem dinâmica (Shimura, 2014a:60).

6.2.1 Identificando os elementos globais e locais como métodos e estratégias de evangelização cigana e formação de igrejas indígenas

Os ciganos em geral são fechados e desconfiados com a presença de estranhos em seu meio. Eles geralmente se abrem mais facilmente com pessoas do seu próprio povo. As escalas CMC e ACI funcionam como um sistema de abertura e ou acesso para que os missionários possam contatar-se com determinada comunidade cigana, pois sem elas o trabalho missionário fica prejudicado ou não surte o efeito desejado.

Mesmo com a existência de diferenças religiosas, linguísticas, culturais e geográficas, os ciganos se identificam com outros ciganos em qualquer lugar do mundo. Para acessar-se à esta “rede” é necessário que haja elementos básicos de acesso, conhecido entre os missionários da Missão Amigos dos Ciganos (MACI) de “Wifi Cigano”. Da mesma forma que é possível conectar-se à internet acessível ao usuário, também é possível acessar-se à “rede cigana” em qualquer contexto onde houver grupos ciganos. Apesar disso, a rede cigana não é acessível a todas as pessoas, principalmente aos gadjés (não ciganos), necessitando, então, de uma senha de acesso. As senhas ou códigos de acesso se conquistam com a convivência, a pesquisa, a perseverança e a oração, porque através desses códigos os missionários irão encontrar um caminho de acesso. A Missão Amigos dos Ciganos (MACI) encontrou um caminho com quatro elementos básicos da ciganidade que tem alcançado resultados positivos na evangelização e formação de igrejas indígenas: identidade étnica, idioma, parentesco e coletividade. Essas características são elementos globais básicos que permitem a conexão com os diferentes grupos ciganos em qualquer localidade do Brasil e do mundo.

Numa comunidade cigana, o missionário deve observar os elementos globais de acesso: a) *identidade étnica*: que é o sentimento de pertencer ao povo, a identificação com a ciganidade, o compreender-se como cigano, pois todo cigano verdadeiro sente-se cigano. Quando o missionário não entende ou despreza esta identidade, as oportunidades de realizar um bom trabalho missionário serão bem remotas; b) *idioma*: os Calon falam a língua chibi. Eles protegem seu idioma por ser considerado sagrado e um mecanismo de autoproteção. Os

missionários ou convertidos que não consideram este fator linguístico (usando materiais traduzidos por outros ciganos, cânticos, filmes sobre Jesus e histórias bíblicas na língua chibi) certamente não alcançarão resultados positivos; c) *parentesco*: há um ditado Calon que diz: cigano que é cigano é filho de cigano. Ao se aproximar de grupos ciganos, o missionário precisa fazer uma pesquisa sobre o parentesco do grupo, pois existem grupos de pessoas que falam algumas palavras da língua cigana, mas não são realmente ciganos. A pesquisa sobre o parentesco determinará qual ou quais métodos e estratégias serão usados na ação missionária; d) *coletividade*: As perseguições que os ciganos sofreram ao longo dos séculos fez gerar unidade entre eles, que por sua vez originou “a cumplicidade, o fortalecimento identitário, a autopreservação étnica e a solidariedade mútua” (Shimura, 2014a:64). O missionário que se aproxima “sozinho” de um grupo cigano precisa saber que ele está indo na contra-cultura do povo cigano e corre o risco de ser rejeitado, pois o cigano é expulso ou deixado de lado quando comete um crime na sua comunidade, passando a ter uma vida solitária, longe do grupo ao qual pertencia. Logo, o missionário que trabalha sozinho entre os ciganos é visto da mesma forma, como alguém que foi rejeitado por sua igreja local. A compreensão do valor da coletividade cigana é indispensável nas abordagens iniciais de um projeto missionário de evangelização contextualizada e formação de igrejas indígenas.

Já os elementos locais são os internamente compartilhados pelos grupos de ciganos locais. Adquire-se localmente a confissão religiosa, o padrão musical, as vestimentas e diversos outros costumes. Para conhecimento da cultura cigana local, deve-se realizar uma pesquisa literária e de campo. Normalmente, os dados são coletados quando se tem acesso e a confiança do grupo cigano. Faz-se necessário também ao missionário e à sua igreja possuírem bons fundamentos e ferramentas para a sua pesquisa, pois é de suma importância fazer registros variados dos aspectos sociais, culturais, religiosos e linguísticos. A princípio, a pesquisa inicial será mais genérica com a coleta de vários dados, posteriormente, selecionar-se-á os dados mais específicos. Por não haver materiais etnográficos sobre os ciganos no Brasil para uma pesquisa literária, Shimura (2014a:66) recomenda a busca de materiais antropológicos, tais como os trabalhos de Moonen (2000 e 2013) e Goldfarb (2010).

Ao completar as pesquisas literárias segue-se a pesquisa de campo. Ao se aproximar de um grupo cigano é necessário identificar-se e dizer o motivo da aproximação e, se possível, levar consigo um cigano cristão. A MACI dispõe de uma rede de contatos e ciganos cristãos que se dedicam à evangelização do seu povo. Mesmo assim, o caminho será sempre a cautela para o desenvolvimento de relacionamentos e estabelecimento em meio ao grupo a ser alcançado. A pesquisa inicial precisa ter o objetivo de alcançar respostas às perguntas básicas e, futuramente, elaborar algo mais específico. Inicialmente os dados a serem pesquisados devem ser: 1 - Onde se encontra e quem é o grupo a ser evangelizado? Há uma liderança local? Qual

é a identidade do grupo? Qual origem histórica? Existe locais de rota; 2 - Qual o número de ciganos existente no grupo? Qual é a população geral dividida por faixa etária; 3 - Em que acreditam? Há cristãos no grupo? Quais seitas ou religiões estão presentes dentro do grupo? O objetivo da pesquisa é entender o máximo possível da cultura do grupo cigano local. Contudo, este tipo de pesquisa não pode ter como parâmetro os valores culturais do pesquisador, do missionário, da denominação religiosa ou da agência missionária.

Uma vez estando na comunidade cigana o missionário necessita priorizar três grandes passos: 1) *participar da comunidade*: nessa observação participante, o pesquisador/missionário deve observar a vida comunitária do grupo. O uso de fotografias, gravações em áudio e vídeo enriquece a pesquisa e ajuda na construção de métodos e estratégias de evangelização; 2) *entrevistar os ciganos*: as entrevistas visam compreender melhor o grupo pesquisado para que as estratégias de evangelização produzam resultados satisfatórios. Os questionamentos, as conversas e o ouvir os ciganos são fundamentais para o sucesso da missão; 3) *se possível tenha informantes*: o informante seria uma espécie de ponte entre o missionário e o grupo a ser evangelizado. Ele seria um facilitador para acelerar as pesquisas proporcionando ao missionário melhor e mais rápido entendimento sobre a cultura, as tradições, os costumes e as crenças.

O planejamento é outra ferramenta que flexibiliza e ajuda a avaliar os caminhos a serem percorridos. Todo planejamento deve estar em “conformidade com a direção do Espírito Santo, segundo a vontade de Deus” (Shimura, 2014a:71). As ferramentas da administração, por exemplo, são para a glória de Deus para que os objetivos do planejamento sejam todos alcançados. É muito importante o planejamento, porque nesta fase os alvos são definidos, os princípios a serem seguidos no ministério são identificados e os prazos e as metas que darão rumo à plantação de igrejas entre os ciganos Calon serão cumpridos. Nesta fase, todos os passos precisam ser regados com orações, minuciosamente pensados e todos os detalhes calculados.

Outra etapa importante nesta fase do planejamento é a formação da equipe. A equipe, quando bem organizada, é uma das principais chaves da obra missionária entre os ciganos Calon. A equipe e tudo o que a envolve deve estar bem fundamentada: líderes e liderados, os conselheiros, a declaração doutrinária, as formas de parceria e a sua constituição se denominacional ou interdenominacional. O líder da equipe precisa ser aquela pessoa que mantém a visão do ministério. Qualquer pessoa que queira se aproximar dos ciganos ou compor uma equipe necessita ser entrevistada e avaliada quanto à sua motivação, às suas habilidades e à sua vida com Deus. A pessoa precisa estar em comunhão com a sua igreja

local, ser indicada pelo pastor, crer na Palavra de Deus, ser idônea, responsável e compromissada com o reino de Deus.

No tocante a equipe, há uma lista de requisitos básicos necessários para que uma pessoa possa fazer parte dela: a) convicção do chamado e estar ciente da direção de Deus; b) vida íntegra: casamento e família; c) ter facilidade de adaptação e ser sensível a outra cultura; d) ser submisso à liderança; e) ter disponibilidade de tempo e ser treinado para o trabalho missionário junto ao povo cigano; f) possuir boa saúde física e mental; g) ser uma pessoa cheia de fé, ter autoridade espiritual e vida plena de oração.

A seguir, o estudo destaca a importância da evangelização de famílias inteiras.

6.3 A evangelização de famílias inteiras

Os ciganos ainda vivem em famílias; cada uma delas recebe o nome ou sobrenome de um líder ou patriarca, esteja ele vivo ou morto. O Brasil não foge a esta regra, uma vez que diversas famílias espalhadas pelos estados brasileiros são identificadas pelo nome ou sobrenome dos seus ancestrais, dos patriarcas ou dos líderes familiares. Diante desta particularidade cigana, o terceiro método e estratégia para uma evangelização contextualizada é a evangelização de famílias inteiras.

Acerca da evangelização de famílias inteiras, Hian (2009:635-638) apresenta o estudo de dois casos de evangelização no noroeste da China. O primeiro caso deu-se com o envio de duas mulheres pela agência missionária com o intuito de evangelizar e plantar congregações em vários vilarejos. Nos relatórios enviados à agência, as missionárias diziam não terem logrado êxito devido à dureza de coração dos homens e à oposição dos pais em deixar seus filhos serem batizados. No segundo caso, setenta famílias também foram enviadas para o noroeste da China. Quatorze anos depois, quarenta novas igrejas haviam sido estabelecidas e todas permaneciam envolvidas em evangelismo. A estratégia de evangelizar famílias inteiras não é apenas para as famílias chinesas, mas ela produz efeitos positivos nas sociedades latino-americanas. Shearer (citado por Hian, 2009:636) afirma que “a maneira mais saudável de um homem vir a Cristo é no ambiente de sua família”.

A evangelização de famílias inteiras tem sido um dos modelos de abordagem missionária em algumas regiões da América Latina. O movimento pentecostal é um exemplo no qual famílias evangelizam famílias. Acrescentando ferramentas ao método, Patterson (2009:628) afirma que o missionário em campo precisa desenvolver métodos para mostrar aos novos convertidos como eles devem fazer para testemunhar para as suas família e amigos, pois o Espírito Santo age fortemente através dos laços de parentesco e amizade. Em relação aos ciganos Calon, o

missionário precisa ter a compreensão de que a evangelização individual tem pouco efeito, porque as “decisões” dos grupos e subgrupos, normalmente, são tomadas corporativamente, como no período patriarcal em Israel; apesar de a bíblia afirmar que a salvação é individual (Lc 15:17-24). Neste período da história de Israel era uma prática comum famílias inteiras aderirem à religião dos seus patriarcas. Por meio do fundador do culto, todos os clãs e sua posteridade tornavam-se adoradores da divindade adorada pelo seu ancestral.

Outro método e estratégia de evangelização é o *fator oikos* (Schwarz, 2003:27). Oikos é um termo grego que na língua portuguesa significa casa. Na cultura grego-romana, oikos incluía não apenas a família íntima de um indivíduo, mas abrangia os escravos, amigos, parentes e os amigos de trabalho. A família (oikos) era o sustentáculo da sociedade greco-romana e os “missionários cristãos fizeram todo possível para conquistar o máximo de lares para servirem por assim dizer como faróis, a partir de onde o evangelho podia iluminar a escuridão ao redor” (Green, 2000b:254).

Schwarz (2003:27) afirma que oikos diz respeito a toda rede de influência e de relacionamentos de uma pessoa. Exemplo bíblico foi quando Jesus Cristo ordenou ao homem que havia estado possesso por espíritos malignos que fosse para sua casa (oikos) e anunciasse o que Deus havia feito por ele e como Ihe tinha derramado misericórdia (Mc 5:19). O mesmo aconteceu com o carcereiro de Filipos, quando perguntou para Paulo e Silas: Que devo fazer para ser salvo? Os apóstolos responderam: Crê no Senhor Jesus e ser salvo tu e os de tua casa (oikos) (At 16:30-34). Ele continua afirmando que o fator oikos, como método de evangelização nos lares, é eficiente pelos seguintes motivos: a) os relacionamentos dos oikos são uma rede natural para propagação das boas novas; b) os que integram nesta rede de relacionamentos são pessoas mais acessíveis para ouvir a mensagem do evangelho; c) nestes relacionamentos é possível comunicar o amor de Deus de maneira espontânea e sem muita pressa; d) nos relacionamentos oikos, os novos convertidos recebem apoio naturalmente daqueles que já passaram pelo processo de conversão; e) através destes relacionamentos, os recém convertidos são integrados à vida diária da igreja com muito mais facilidade; f) os relacionamentos oikos fazem com que cada pessoa que foi ganha para Jesus traga um amigo, parente ou familiar para Cristo; g) “os relacionamentos oikos têm a tendência de ganhar famílias inteiras” (Schwarz, 2003:32). A aceitação de Jesus por uma ou duas pessoas da mesma família é o início de um processo que pode salvar a família toda.

Concordando com Schwarz, Green (2000b:252) afirma que o método de propagação do evangelho fazendo uso das casas foi importantíssimo nos primeiros séculos da igreja primitiva. Este método apresentava alguns benefícios: a) nas casas, normalmente os grupos reunidos tinham poucas pessoas, o que facilitava a troca de ideias e o debate entre os participantes; b) a

atmosfera de descontração e a hospitalidade que os lares oferecem contribuía para o sucesso da evangelização. Como método de evangelização, os lares foram significativos no Novo Testamento. Exemplo foi à casa de Jason, em Tessalônica (At 17:5-7), e a casa de Tício Justo, situada à frente da sinagoga de Corinto (At 18:7), que foram locais de evangelização no primeiro século da era cristã. A casa de Filipe, em Cesaréia (At 21:8), era um lugar hospitaleiro que abrigava os viajantes marítimos e seus amigos. “A primeira comunidade cristã se reuniu no andar superior de uma casa particular, da mãe de João Marcos em Jerusalém. Não é de admirar que a “igreja no lar” se transformou em fator crucial na difusão da fé cristã” (Green, 2000b:253).

Alguns textos bíblicos mostram famílias inteiras sendo receptores e agentes da mensagem da salvação. No Antigo Testamento era a família que jurava fidelidade a Deus, como fez a família de Josué (Js 24:15). A Páscoa era outro momento familiar no qual o líder relembra os grandes feitos de Deus na libertação do cativo egípcio (Ex 12:3-4). A casa também foi um dos cenários que Jesus Cristo e os seus discípulos usaram para a evangelização. Muitas pessoas se converteram ao evangelho em suas casas; a família de Zaqueu é um exemplo (Lc 19:9). O modelo apostólico de evangelização ocorria entre as unidades familiares e por meio delas (Rm 16:5). A primeira família de gentios a ingressar na igreja foi a do centurião romano Cornélio, da cidade de Cesaréia (At 10:7, 24). Em Filipos, Paulo e Silas incorporaram à igreja as famílias de Lídia e do carcereiro (At 16:14-15, 30-34). Na cidade de Acaia, foram as famílias de Estéfanos e Crispo (At 18:8; Rm 16:23; 1Co 1:14; 16:15). Outro fato importante a ser destacado é que os lares de muitas famílias eram usados como local de evangelização. Áquila e Priscila cederam sua casa em Roma e em Éfeso como lugar de proclamação do evangelho (Rm 16:3-5; 1Co 16:19). Outras igrejas se reuniam nas residências de Onesíforo e Níffa (2Tm 1:16; 4:19; Cl 4:15). A família é reconhecida como uma instituição divina e na redenção a igreja é descrita como a família de Deus e a família da fé, constituída por vários povos, línguas, tribos e nações (Ef 2:19, 3:15; Gl 6:10; Ap 7:9).

No próximo subitem a pesquisa apresenta outro método para a evangelização dos ciganos Calon, a contextualização do evangelho para grupos animistas.

6.4 O método da contextualização do evangelho para grupos animistas

Conforme está descrito anteriormente, o povo cigano possui uma característica animista que exerce forte influência não apenas em algumas pessoas do grupo, mas em todo o grupo e subgrupo cigano. É de extrema importância o missionário saber que na cultura animista a evangelização tende a obter mais sucesso quando “todo” o grupo ou subgrupo é evangelizado. Discorrendo sobre conceitos antropológicos de comunicação do evangelho no contexto animista, Lidório (2008a:171-177) afirma que a comunicação precisa ser “integral”.

Comunicação integral é o ato de transmitir a mensagem do evangelho mantendo a inteireza do seu conteúdo original de forma que ela seja apreendida, absorvida e revelada para o contexto diário do receptor. Exemplo é a questão do sacrifício na teologia cristã e mundo animista. O sacrifício salvífico de Jesus Cristo é o resultado da graça que Deus providenciou para a salvação do perdido. No mundo animista o sacrifício é facilmente interpretado não com a intenção de redenção, mas sim no controle da entidade espiritual que está conexa ao indivíduo que será beneficiado. O missionário em contexto animista, como o dos Calon por exemplo, precisa ter conhecimento do mundo invisível, da maneira de ver e interpretar a vida e da forma como o grupo absorve um valor que lhe é comunicado. Ele deve compreender que na cosmovisão animista a religião é o centro de toda a vida diária da sociedade. As suas orações são dirigidas aos espíritos, aos ancestrais e deuses, seus pedidos buscam a paz, a saúde, a fertilidade e a vida longa. “Na cosmovisão animista, religião é vida e vida é religião” (Lidório, 2008a:172). A religião para os animistas não é um sistema organizado de doutrinas, não havendo, por exemplo, uma teologia sistemática que organize o pensamento teológico, como é o caso dos cristãos. Outro detalhe importante neste tipo de sociedade é eles não possuem uma pessoa ou uma data específica da fundação da religião. Na comunicação do evangelho, qualquer que seja a metodologia de abordagem, pouco efeito se obterá quando o missionário afirma que Cristo é o caminho para Deus, pois os animistas não têm os fatos históricos como base, mas sim as experiências cotidianas de vida.

Costumeiramente, os missionários trazem consigo uma mensagem do evangelho que deve ser entendida no seu contexto original e se esquecem que precisam conhecer as questões que desafiam a cultura que se quer alcançar, dentre elas a cultura animista. O resultado deste tipo de abordagem, sem que haja uma análise antecipada da cultura alvo, é o sincretismo religioso ou a falta da compreensão exata do que é o evangelho. Quando o evangelho não é bem compreendido, em um contexto animista, cria-se igrejas imaturas e sem capacidade de transmitir o evangelho que faça sentido para a vida das pessoas pertencentes ao grupo. Acerca da avaliação do impacto do evangelho em um contexto animista, Lidório (2008a:173) explica que três perguntas devem ser feitas pelo missionário, agência missionária ou denominação religiosa que enviou o missionário: “Eles perceberam o evangelho como sendo uma mensagem relevante em seu próprio universo? Eles entendem os princípios cristãos em relação à cosmovisão tribal? Eles praticam os valores do evangelho como respostas para os seus conflitos de vida?”. Assim, o que o missionário deve ter em mente não é como contextualizar, mas o que contextualizar (Lidório, 2014f:23). Por outro lado, o evangelho não pode ser uma mensagem que traga propostas importadas para a cultura alvo nem um diálogo no qual os valores bíblicos poderão ser negociados. O evangelho é uma resposta supracultural, mas culturalmente apropriada da parte de Deus para os seres humanos de todas as culturas em todas as gerações e que proporciona respostas às questões pessoais e culturais contidas

em uma sociedade animista. Contextualizar o evangelho neste tipo de contexto é explaná-lo de maneira que o senhorio de Jesus Cristo não seja um conceito absorto ou uma doutrina importada, mas os indivíduos com os quais o missionário trabalha precisam entender e dizer:

Esta mensagem é sobre mim, sobre meu povo, para mim e para meu povo, responde às angústias e a todas as perguntas que sempre fizemos, e responde melhor que todas as respostas que nossa religião dava, não apenas melhor, mas perfeitamente para a nossa sociedade, aplicada a cada caso e a cada indivíduo (Lidório, 2008a:176).

Na comunicação transcultural do evangelho o alvo é poder ter uma igreja de Jesus Cristo plantada de forma indígena e com competência própria para crescimento e maturidade. Portanto, o missionário deve ter em mente este tipo de treinamento antes mesmo da sua ida a determinado grupo, para que a igreja tenha estas características. Na comunicação transcultural do evangelho o alvo é apresentar Jesus Cristo como a resposta para todas as questões que permeiam a vida diária do universo animista e de cada grupo e subgrupo que se quer evangelizar; uma verdade bíblica que é supracultural e atemporal, uma resposta de Deus para toda a humanidade em todas as épocas.

No próximo subitem, a pesquisa apresenta outro método muito eficaz na contextualização do evangelho, que é a proclamação das boas novas através da contação de histórias.

6.5 A contextualização do evangelho por meio da contação de histórias

O quinto método e estratégia de evangelização contextualizada é a “apresentação” do evangelho através da contação de histórias. Apresentação do evangelho, porque o subitem trata apenas da “abordagem inicial” e não de “ensinos doutrinários” profundos acerca dos vários assuntos teológicos, como, por exemplo, a sistematização da teologia. Contudo, na abordagem inicial é preciso expor quatro teologias dos temas bíblicos essenciais para compreensão do evangelho como um todo: Deus, Criação, Queda e Salvação. Assim, o missionário deve afirmar que: Deus é o criador e sustentador de todo o universo, além de Pai amoroso e reto Juiz; a criação do ser humano e do universo é decorrência da obra e do desejo de Deus; a queda como consequência do afastamento entre o homem e Deus é a causadora de todos os conflitos existenciais; Jesus, como Senhor e Salvador, é o caminho de reaproximação entre o homem e Deus; ele é aquele que veio solucionar todos os conflitos existenciais. Porém, “a forma de comunicar tais verdades bíblicas deve passar pelos elementos de códigos receptores do grupo, a fim de gerar real comunicação, inteligível e aplicável ao seu mundo (Lidório, 2014f:194).

Conforme mencionado antes, uma particularidade do povo cigano é o fato deles serem ágrafos. Por não terem escrita ou leitura, uma comunicação eficaz do evangelho ocorrerá por meio da

oralidade. A comunicação do evangelho aos Calon, utilizando materiais escritos, via de regra é ir de contramão de uma abordagem eficiente. Além do povo cigano, há milhões de analfabetos no mundo ou pessoas que habitam em culturas de tradição oral. Nos lugares onde a tradição oral existe é possível aprender os mesmos pensamentos, ideias e conceitos que normalmente são adquiridos através da leitura e da escrita, desde que eles sejam expostos de maneira que o ouvinte consiga compreender o que está sendo comunicado (Fontaine, 2015:par. 2-3). Outro dado importante é que vários povos menos evangelizados no mundo e no Brasil estão inseridos nas culturas de tradição oral, nas quais a comunicação e o aprendizado ocorrem verbalmente. Metodologicamente, a tradição oral pode ser conceituada como um testemunho repassado verbalmente de uma geração para outra (Vansina, 2013:par. 4). É nestes locais menos evangelizados que o anúncio do evangelho alcança êxito por meio das histórias narradas. Portanto, a proclamação do evangelho não pode ocorrer com a entrega de bíblias e folhetos, mas sim empregando o método da contação de histórias. O próprio senhor Jesus fazia uso de histórias e ilustrações ao falar com as multidões que o seguia (Mt 13:1-9). Deus, o Pai, programou os seres humanos com um forte desejo de ouvir histórias. Stringer (citado por Fontaine, 2015:par. 4) afirma que “uma imagem vale por mil palavras, mas uma história vale por mil imagens”. Fontaine compartilha que, em um país da África Central, missionários trabalharam por um período de 25 anos junto a uma tribo e o resultado foi 25 pessoas que creram no evangelho. Porém, dentre elas havia alguns jovens que decidiram inserir partes do evangelho nos cânticos que a tribo cantava habitualmente. O resultado foi a conversão de 250 mil pessoas em um período muito menor que aqueles primeiros 25 anos. Interessante é que a mensagem continuou sendo a mesma, mas a exposição do evangelho foi realizada em conformidade com a tradição oral local, do modo que o povo conseguia aprender (Fontaine, 2015:par. 5). Em uma cultura oral, o método precisa abordar as histórias mais importantes da bíblia utilizando a música, a dança, a interpretação, as gravuras; envolvendo todos os sentidos para que o receptor memorize a palavra de Deus. As pessoas pertencentes a uma cultura oral pensam diferentemente das outras, pois seu conhecimento está introduzido nas histórias ou nas imagens mentais de episódios que ficaram na memória individual ou coletiva de um povo, e que são aplicados nas diversas situações das suas vidas. Vansina (2013:par. 2) afirma que “uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais”.

Descrevendo sobre a identidade cigana dos Calon na cidade de Sousa, no Estado da Paraíba, Goldfarb (2010:170) afirma que “o passado nômade é requerido como elemento identitário, construído através da memória e das narrativas que exploram episódios bíblicos”. O registro escrito é bem raro para o povo Calon, por isso, os contos, as fábulas e as histórias são transmitidas oralmente para preservar a memória étnica de cada grupo ou subgrupo cigano. Este método de utilização de material escrito na comunicação do evangelho, aos ciganos de

cultura oral, não produz resultados significativos. Primeiro, porque esta estratégia causa o desinteresse dos ouvintes. Segundo, porque uma mensagem transmitida através da escrita traz a ideia de que para conhecer a Deus é necessário saber ler. Terceiro, a interpretação equivocada de que a pregação é uma tentativa de iniciar um certo tipo de injunção cultural ocidental. Shimura (2014a:113) observa que a Missão Amigos dos Ciganos (MACI) tem obtido bons resultados ao utilizar a contação de histórias bíblicas como método para a apresentação do evangelho, adaptadas às culturas ciganas locais. Cabe ao missionário ter conhecimento das teorias da comunicação e das estratégias de transmissão oral, para que confusões na comunicação do evangelho sejam evitadas e o método de contação de histórias bíblicas alcance os resultados esperados.

Steffen (2009:432-436) descreve que não teve sucesso no seu evangelismo público entre os ifugaos, das Filipinas, quando usou o método de estudos bíblicos sistemáticos. Por outro lado, a partir do momento que o método foi o de contar histórias bíblicas o resultado foi positivo, pois os ifugaos não apenas compreenderam a mensagem, mas também passaram a transmiti-la com entusiasmo e eficiência. Com base nesta experiência, ele proporciona alguns motivos pelos quais se deve adotar a prática de contar histórias na proclamação do evangelho: a) as pessoas amam ouvir histórias e isto é aceito por todas as faixas etárias. Contar histórias é uma forma universal de comunicação e o evangelho não deve fugir a esta regra; b) grande parte da população mundial prefere o modo do aprendizado concreto. Os missionários não devem alicerçar demasiadamente nos fundamentos literários e abstratos para a evangelização e o ensino, porque há ineficácia neste tipo de comunicação; c) as histórias se vinculam às emoções e à imaginação alcançando o centro das emoções humanas: o coração; d) o missionário deve levar em conta que quase 75% da bíblia sagrada é anunciada através de histórias que se dividem em três estilos básicos: a narrativa, a poesia e o pensamento organizado; e) é natural do ser humano reproduzir as histórias que ouviu, por isso, a estratégia de contar histórias cria evangelistas espontâneos; f) o próprio Senhor Jesus ensinou teologia fazendo uso de histórias narradas. As parábolas ditas por ele introduziam novos conceitos inocentemente, mas com intencionalidade profunda. Por fim, ele acrescenta que “apresentar um panorama das histórias no Antigo e do Novo Testamento que desvendem a história da redenção destacará para os ouvintes a linha (Jesus Cristo) que amarra todas as histórias do Livro Sagrado de histórias (a bíblia)” (Steffen, 2009:436). Portanto, se o/a missionário/a conseguir utilizar este método de abordagem, o evangelho será melhor compreendido e comunicado aos diversos grupos ciganos espalhados pelos estados brasileiros.

6.6 Discipulado

O sétimo método para uma evangelização contextualizada é o discipulado. O termo discípulo no grego (*mathetês*) significa toda aquela que é treinado ou ensinado (Groves, 1995:90). Para

Wagner (1991:55), o termo *mathetês* é equivalente a cristão, ou seja, uma pessoa nascida de novo por meio do Espírito Santo. Discípulos são todos aqueles que confessam com as suas bocas que Jesus Cristo é Senhor e que creem em seus corações que Deus, o Pai, o ressuscitou dentro os mortos (Rm 10:9-10).

O discipulado não era uma ideia oriunda da Igreja Primitiva, no primeiro século, mas a sua raiz compreende o período do império grego (336 a 150 a.C) (Evans, 2000:15). No campo da filosofia os gregos tinham os seus discípulos, cujo significado literal era “aluno” ou “estudante”. Platão discipulou o seu aluno Aristóteles, que por sua vez criou os ginásios para ensinar aos seus alunos as ideias de Platão e a sua lógica aristotélica. Os ginásios, no mundo antigo, não eram destinados para eventos esportivos, mas eram locais onde se discipulava pessoas interessadas em aprender a filosofia grega. Quando Roma passou a dominar o mundo antigo, as pessoas não-gregas começaram a adotar as ideias, a linguagem e a cultura grega, processo este conhecido por helenização. “O discipulado implica um processo de ensino em que o aprendiz ou aluno é conduzido a determinado alvo” (Evans, 2000:15). A Igreja Primitiva tomou para si este conceito de discipulado e passou a aplicá-lo dentro de um contexto espiritual para que os novos convertidos pudessem compreender o que significava ser um discípulo de Cristo. Para Groves (1995:86), discipulado é “o investimento de amizade e aconselhamento da parte do discipulador para seu discípulo, a fim de compartilharem as suas vidas, estudarem e praticarem as verdades bíblicas que Jesus ensinou aos doze, para que o discípulo possa reproduzir e treinar outros discípulos”.

O discipulado deve ter como base a reprodução do modelo de Cristo nos novos convertidos estabelecido por relacionamentos longos que proporcione confiança, amizade e transformações (Shimura, 2014a:129). Àqueles que se convertem à Cristo necessitam de acompanhamento porque muitas são as perseguições dentro da própria comunidade. Há discriminação e o isolamento dos demais membros do grupo por causa da adoração a ídolos, jogos de azar, bebedices fazem parte das perseguições. Os recém convertidos que já não mais participam das práticas comuns entre os demais ciganos ficam enfraquecidos sem discipulado. Discipular no contexto cigano não está baseado em estudos bíblicos teóricos, mas no ato de imprimir a vida de Deus naqueles que agora creem em Jesus Cristo. “Em outras palavras, os seguidores do Jesus terreno têm de transformar outras pessoas naquilo que eles próprios são: discípulos” (Bosch, 2002:102). Concordando com Bosch, Groves (1995:87) afirma que primeiro é preciso tornar-se um discípulo para depois fazer discípulos de Jesus Cristo. O discipulado tem sido, de certa forma, o responsável pelo grande avanço do movimento cigano mundial, pois tem fortalecido a sua fé e proporcionado conhecimento da Palavra de Deus, produzindo discípulos fiéis a Jesus Cristo. Ela tem se tornado uma grande estratégia para o reconhecimento dos futuros líderes em diversos grupos ciganos. Trilling (citado por Bosch,

2002:101) afirma que “o alvo geral da missão é conquistar todas as pessoas para que atinjam o *status* de verdadeiros cristãos”; isso é realizado através do discipulado.

Os cristãos do Novo Testamento eram incorporados à igreja, discipulados e treinados como líderes locais (At 11:19-26) (Lidório, 2007b: 87-88). A igreja que cresce é aquela que multiplica a sua liderança local. No que diz respeito ao critério de crescimento, a igreja deve ser analisada pela quantidade e qualidade de líderes em treinamento e não pelo número de pessoas arroladas como membros. Ao evangelizar, o missionário precisa identificar aqueles que querem aprender mais do que os outros, aqueles que possuem um coração ensinável e que demonstre sede pela Palavra de Deus. Com os mais sedentos pelo aprendizado é preciso ter um relacionamento mais próximo para que o discipulado realmente aconteça. O ensino da Palavra deve ser de forma sistemática e o discípulo necessita ser inserido na vida diária da igreja. Depois de algum tempo, faz-se necessário permitir que o discípulo caminhe sozinho e passe a discipular outras pessoas também. Hiebert (2010a:35), discorrendo acerca da comunicação do evangelho, destaca que o “objetivo principal é o discipulado. Não proclamamos o evangelho simplesmente para informar as pessoas ou fazê-las sentir-se bem. Nós as chamamos para que se tornem seguidoras de Jesus Cristo”. A igreja contemporânea está muito preocupada em levar pessoas até Jesus e tem negligenciado o discipulado que as fará fiéis a Cristo. A igreja necessita ser uma reunião de discípulos que vivam verdadeiramente o evangelho proclamado pelos apóstolos. Quanto ao discipulado, Patterson (2009:621) faz a seguinte afirmação:

Uma igreja é uma congregação de discípulos que obedecem aos mandamentos do Senhor Jesus Cristo. É constituída de crentes arrependidos e batizados que celebram a ceia do Senhor, amam uns aos outros, demonstram compaixão para com o próximo, oram, contribuem e evangelizam.

Contrapondo o método do discipulado está o clericalismo. Permeia nas igrejas a ideia equivocada da separação entre o clero e o laicato, entre os oficiais da igreja e os demais membros em geral, processo este conhecido por clericalismo (Shimura, 2014a:86-88). Outro fator determinante para o clericalismo é o pensamento errôneo de que o missionário é alguém especial que foi chamado por Deus por meio de uma experiência miraculosa. O chamado restrito e sobrenatural atribui ao missionário um status elevado diante da comunidade a qual ele pertence. Dentro desta cosmovisão, o próprio missionário vai para o campo missionário com o dever e a responsabilidade de mostrar serviço e apresentar bons resultados. Alguns deles têm a ideia de que quanto mais serviço mostrarem mais investimentos financeiros eles terão. A centralização dos trabalhos no campo missionário destrói toda e qualquer possibilidade de o laicato desenvolver seus dons e aptidões. Por causa do clericalismo muitos ciganos entendem que o missionário é alguém tão especial que somente ele tem acesso a

Deus. Esta realidade nos grupos e subgrupos ciganos têm bloqueado o desenvolvimento de líderes indígenas, pois o clericalismo tem sido muito prejudicial ao discipulado e à formação de discípulos ciganos fiéis a Jesus Cristo.

O que Shimura (2014a:86-88) denomina de clericalismo, Wesley Baker (citado por Engen, 1996:191-193) nomeia de “fator beta”, que é a diferença entre os poucos comprometidos com a obra de Deus em detrimento dos muitos que não se envolvem. Engen (1996:192) explica que ainda persiste o quadro no qual 10% são ativos nos ministérios das igrejas locais e 90% é composto de pessoas inativas ou semi-interessadas. O fator beta pode ser visto em todos os seis continentes do planeta e nas mais diversas igrejas protestantes. O fator beta ou clericalismo ocorre porque a igreja perdeu um dos propósitos da Reforma Protestante que é o sacerdócio universal de todos os crentes, a partir do qual cada cristão é chamado para exercer todos os ministérios, independente se ele pertence ao clero ou ao laicato. Abordando o tema do clericalismo e discorrendo sobre as congregações missionárias, Engen (1996:193) faz a seguinte observação.

Haverá congregações missionárias quando os líderes prepararem todos os membros para aplicarem seu mais elevado potencial para o crescimento, para a maturidade e para o serviço, numa relação de ministério compartilhado e expansão cooperativa de todo o evangelho, promovido por toda a igreja, para todo o mundo.

O método de evangelização pessoal ou discipulado surtiu excelentes resultados no século I, da Igreja Primitiva (Green, 2000b:267-269). Um exemplo no Novo Testamento é a forma como Filipe evangelizou o eunuco etíope (At 8:26-40). O ensino de Filipe levou à fé até o eunuco, que após ter sido batizado, seguiu o seu caminho cheio de júbilo para junto dos seus.

6.6.1 Liderança indígena

Segundo Shimura (2014a:96-97), os projetos missionários com os ciganos não são bem recebidos pela maioria das igrejas brasileiras, e por isso é quase impossível a captação de recursos. Esta falta de recursos tem gerado a necessidade de fazer treinamentos de líderes indígenas que possam sustentar-se por meio dos seus próprios recursos. A Missão Amigos dos Ciganos (MACI) criou, em 2011, o Curso EC (Evangelize Ciganos) com um material didático de matérias distintas que “complementam” os conteúdos específicos para evangelização e plantação de igrejas indígenas. Dentre as *várias disciplinas* abordadas, destacam-se a antropologia missionária, seitas e religiões, liderança e missiologia. O objetivo da formação desta liderança indígena é plantar em cada grupo específico uma igreja genuinamente cigana. Do mesmo pensamento compartilha o CONPLEI²⁴ (Conselho Nacional de Líderes e Pastores Indígenas), cujo lema é: “em cada povo uma igreja genuinamente indígena”.

²⁴ CONPLEI: Disponível em: <http://www.conplei.org.br/v2/>

Sumário

O presente capítulo apresentou os métodos e as estratégias para evangelização contextualizada do povo cigano, na particularidade do contexto de cada grupo ou subgrupo específico, e o estabelecimento de igrejas indígenas que reproduzam discípulos Calon fiéis a Jesus Cristo.

O primeiro método apresentado é a oração. Culturalmente os ciganos carregam dentro de si o hinduísmo, que é a sua proto-religião. O hinduísmo é uma religião multifacetada e com diversas tradições étnicas. Além do hinduísmo, os ciganos Calon trazem consigo as diversas influências por conta da religiosidade e do misticismo provenientes da formação do campo religioso brasileiro, principalmente aquelas adquiridas no período colonial. Outro aspecto que merece destaque é a Umbanda, composta pela mistura de elementos espíritas e do Candomblé, do catolicismo e do esoterismo oriental, e que se faz presente em muitos grupos e subgrupos ciganos. Diante dessa multiplicidade religiosa cigana, a oração tem sido uma ferramenta fundamental usada como método na evangelização contextualizada dos ciganos Calon. É por meio da oração que o sincretismo religioso, a confusão religiosa, o misticismo, as superstições e o desconhecimento do evangelho serão subjugados. Sem a arma da oração é impossível avançar neste vasto campo da evangelização do povo cigano.

O segundo método proposto é a utilização do processo de Categorização Missiológica Cigana (CMC) e das Abordagens Correspondentes Ideais (ACI). Os ciganos Calon são formados por grupos étnicos que possuem uma identidade própria, originárias das tradições recebidas dos seus antepassados, da história, dos hábitos e idiomas comuns de diversos grupos ciganos. A CMC consiste em categorizar cada grupo específico dentro do seu contexto para compreensão dos múltiplos tipos, condições e perfis dos ciganos Calon no Brasil. As ACIs complementam as CMCs no sentido de apresentar uma logística que aponte o caminho para identificar as formas de trabalho para o grupo que se pretende alcançar.

Agregado a este segundo método é necessário que o missionário identifique os elementos globais e locais para uma evangelização contextualizada e formação de igrejas indígenas. O conhecimento desses elementos globais permite o acesso aos grupos dentro da sua particularidade. A compreensão dos elementos globais é a senha para os missionários acessarem o Wifi Cigano e se conectarem aos diversos grupos ciganos espalhados pelo Brasil. Já, os elementos locais são adquiridos conforme o missionário passa a conviver com determinado grupo cigano.

O terceiro método é a evangelização de famílias inteiras. Neste subitem a pesquisa apresentou várias passagens bíblicas em que famílias inteiras foram ganhas para Cristo e depois

passaram a fazer dos seus lares um local de evangelização. As famílias ciganas têm o mesmo costume dos primeiros nômades israelitas, no sentido de cultuar o deus dos seus ancestrais. O método e a estratégia de evangelização de famílias inteiras é muito eficaz entre os ciganos e os mulçumanos devido à questão do patriarcalismo. Dentro desta particularidade cigana, as decisões por Cristo surtem mais efeito quando são tomadas corporativamente, fazendo com que famílias inteiras cheguem ao pleno conhecimento de quem verdadeiramente é Jesus, apesar das Escrituras Sagradas afirmarem categoricamente que a salvação é individual.

O quarto método é a contextualização do evangelho para grupos animistas. Para esses grupos e subgrupos a eficácia ocorre quando todo o grupo é evangelizado. O missionário em contexto animista necessita ter conhecimento da maneira de ver e interpretar a vida e da maneira de como eles absorvem o valor daquilo que lhes é comunicado. Quando não há essa compreensão por parte do missionário pode ocorrer o sincretismo religioso ou a falta de entendimento correto do que é o evangelho.

O quinto método é a contextualização do evangelho por meio da contação de histórias. O povo cigano por natureza é um povo ágrafo; por isso, a história dos ciganos foi construída através da memória e das narrativas oriundas dos seus ancestrais. O registro escrito do passado do povo cigano é bem raro, contudo os contos, as fábulas e as histórias foram transmitidas oralmente para guardar a memória étnica de cada grupo cigano específico. Este passado histórico dos ciganos é uma ponte para obter uma evangelização eficaz por meio da contação de histórias bíblicas.

O sexto método e estratégia apresentado no estudo é o discipulado. A igreja primitiva adotou o discipulado como método de evangelização pessoal e crescimento de igreja. Nele, é possível sistematizar o ensino da Palavra e inserir o novo convertido na vida cotidiana da igreja. O discipulado objetiva reproduzir as características de Cristo nos novos convertidos bem como produzir discípulos fiéis a Jesus Cristo. O discipulado voltado para o que a bíblia afirma ser um verdadeiro cristão, e não para o que a denominação religiosa ensina sobre a própria instituição é o caminho correto para a formação de igrejas indígenas em meio aos ciganos Calon.

O próximo capítulo apresenta o sumário e a conclusão da pesquisa.

CAPÍTULO VII - SUMÁRIO E CONCLUSÃO

Estima-se que no Brasil exista uma população cigana calculada entre 800 mil e 1,2 milhão de pessoas. Entretanto, poucos são os missionários trabalhando junto à população cigana e apenas uma dezena de denominações evangélicas envolvidas diariamente com o povo cigano. Há também outros grupos religiosos, não evangélicos, desenvolvendo trabalhos missionários em acampamentos e comunidades ciganas. Mediante esta problemática, esse trabalho procurou responder algumas questões relacionadas aos ciganos Calon no Brasil e propor uma forma contextualizada de evangelizá-los visando formar discípulos do Senhor Jesus capazes de impactar a sociedade onde vivem.

A seriedade desta pesquisa para a missiologia é que a evangelização dos ciganos Calon se dá por meio de uma evangelização transcultural, por serem eles um povo específico e de uma composição fragmentada. Para alcançá-los com a proclamação do evangelho faz-se necessário o uso de estratégias específicas e adequadas para cada grupo e subgrupo.

Para alcançar os objetivos almejados foi realizado uma pesquisa histórica sobre os ciganos Calon, desde o seu surgimento na Índia até a sua deportação para o Brasil, ainda no período colonial. Para o levantamento da realidade demográfica, social e cultural dos ciganos no Brasil, os dados demográficos da Tabela 174, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), foram observados. Uma descrição bíblico-histórica de povos nômades no Antigo Testamento foi feita com o objetivo de apresentar as perspectivas da Escrituras Sagradas quando à evangelização dos povos nômades. Uma pesquisa literária foi realizada para revelar as dificuldades e empecilhos para uma evangelização contextualizada aos ciganos Calon. Finalmente, uma avaliação dos conhecimentos obtidos na pesquisa e o levantamento de dados foi o caminho para apresentar os métodos e estratégias que a igreja protestante brasileira deve usar para alcançar os ciganos Calon e estabelecer igrejas indígenas.

O estudo mostrou que a origem dos ciganos se deu no noroeste da Índia (atual Paquistão), lugar de onde surgiram as sucessivas ondas migratórias, por volta de 1000 anos atrás (d.C). A língua romani falada pelas três etnias ciganas (Rom, Sinti e Calon) é um dialeto do sânscrito, uma antiga língua da Índia, que serve como prova do surgimento dos ciganos. A origem dos ciganos a partir da Índia ocorreu também por meio da pluralidade religiosa cigana. O hinduísmo, com os seus vários deuses, é a base do sincretismo da religiosidade cigana. Os avatares hindus são deuses, que na religiosidade hindu, descem, se encarnam e se manifestam de várias formas corpóreas. O hinduísmo é a proto-religião cigana; entretanto, os ciganos não possuem uma religião oficial, mas se adequam aos deuses dos locais onde estão

inseridos. Quanto à origem, os ciganos mais velhos usam algumas passagens bíblicas para explicar a sua origem e dispersão pela terra, tais como Gênesis 4:17-22.

O estudo narrou que foi através do rio Ganges que os primeiros ciganos adentraram a Europa, em 1417. Eles passaram por vários países da Europa, inclusive os países ibéricos, Espanha e Portugal. De Portugal, os ciganos foram deportados para o Brasil.

Para estabelecer a localidade dos ciganos Calon no Brasil, as suas particularidades culturais na atualidade e os motivos pelos quais os ciganos foram deportados de Portugal para o Brasil, vários decretos-lei, alvarás, ordenações e resoluções provenientes dos tribunais civis e inquisitoriais portugueses foram verificados. A Resolução de D. Sebastião, de 1574, é o documento mais importante do acervo histórico brasileiro, porque descreve como ocorreu a chegada da primeira família Calon no Brasil.

Em solo brasileiro, os ciganos enfrentaram muitos desafios. O estereótipo cigano no pensamento coletivo brasileiro, fruto de sucessivos fatos históricos, falta de informação ou desinformação transmitida por algumas obras literárias sobre sua história, tais como 'História dos Boêmios' (Grellmann, 1783), foi o maior deles. Nestas obras, os ciganos são apresentados como pessoas possuidoras de um caráter subvertido, irreconciliáveis e não respeitadores das leis impostas pela sociedade. Devido à influência negativa dessas obras no pensamento do povo, os ciganos brasileiros não tiveram muitas oportunidades, mas viveram na marginalização da sociedade, principalmente nos quatro primeiros séculos após o descobrimento.

Uma descrição da história do catolicismo no Brasil e das tentativas de inserção do protestantismo foi apresentada para demonstrar o pano de fundo histórico que serviu para proporcionar entendimento quanto à religião, a religiosidade e o misticismo dos ciganos Calon no Brasil.

Uma das características do povo cigano é o nomadismo voluntário ou involuntário. Eles não possuem um lugar fixo no território brasileiro, sendo poucos os ciganos seminômades e sedentários. A compreensão do nomadismo na Bíblia Sagrada e os fundamentos bíblicos-teológicos para a evangelização dos povos nômades foi de suma importância para estabelecer os métodos e estratégias de como alcançar os ciganos pela proclamação contextualizada do evangelho. Nesse sentido, para delinear esses propósitos, foi utilizado como base a descrição bíblico-histórica de povos nômades no Antigo Testamento, em especial o povo israelita. Nesse ponto, o nomadismo nas Escrituras Sagradas e formação das tribos de Israel na perspectiva de três modelos: a) o modelo de migração; b) o modelo de infiltração e o c) o modelo de revolta

foram ressaltados. A ideia foi assegurar que a formação das tribos israelitas iniciou-se com o nomadismo.

As leis de hospitalidade e de asilo era um fato sociológico que caracterizava o nomadismo no Antigo Testamento. Era comum um indivíduo que se encontrava separado da sua tribo receber acolhimento em outros grupos, pois a hospitalidade era uma necessidade da vida comunitária e muito respeitada entre os nômades. Esta lei de hospitalidade e asilo era concedida não apenas aos estrangeiros transeuntes, mas também aos estrangeiros residentes em meio aos israelitas. Os estrangeiros residentes eram chamados de *gerîm*; por isso Israel foi chamado de *gerîm* na terra do Egito.

Outro fato sociológico caracterizador do nomadismo é a solidariedade tribal ou a vingança de sangue, que ocorria por causa do vínculo de sangue entre os membros da tribo. Isso se dava pelo fato de a tribo ter o dever de proteger os mais fracos e oprimidos do seu grupo. O *go'el* era o resgatador, o protetor e defensor dos interesses de todos os membros da tribo. Neste tipo de sociedade, o sangue de um parente próximo era vingado pela morte daquele que cometeu o homicídio ou pela morte de alguém da sua família. Entretanto, no interior de cada tribo era proibido a vingança de sangue, havendo somente o castigo ou a expulsão do culpado.

Na religião dos povos nômades, os deuses tribais eram identificados pelo nome de um antepassado. Era comum o fundador ou líder do clã estabelecer o culto à divindade a qual ele tinha um relacionamento pessoal. Assim, na religião dos israelitas, Deus era conhecido como o Deus de Abraão. Na sua religiosidade, os israelitas viviam na expectativa messiânica.

Várias são as dificuldades e os empecilhos para uma evangelização contextualizada aos ciganos Calon. A primeira dificuldade detectada é a falta de obras literárias específicas que abordem a questão da evangelização dos ciganos. Muito se fala sobre os povos não alcançados (PNAs), e algumas dessas obras literárias referem-se ao povo cigano, mas materiais com enfoque exclusivo aos ciganos é escasso. A segunda dificuldade encontrada é a falta de conhecimento dos missionários sobre o papel da igreja no mundo. Para isso, foi percorrido sobre o reino de Deus e a missão de Deus e sobre a missão no Antigo e Novo Testamentos. O “termo” *missio Dei* significa o envio de Deus, ou seja, Deus, o Pai, enviou o Filho, e eles juntos enviaram o Espírito Santo. A “ideia” da *missio Dei* é ampliada pelo fato do Pai, do Filho e do Espírito Santo enviarem a igreja para dentro do mundo (Jo 17:15, 18). O envio da igreja não significa que a igreja irá salvar o mundo, mas a igreja tornou-se um instrumento nas mãos do Senhor, cujo serviço é reconciliar toda a criação caída com o seu Criador (2Co 5:18-20).

A palavra *ekklesia* no Novo Testamento significa chamar ou convocar. Jesus chamou de *ekklesia* o grupo de pessoas que se reuniam à sua volta, o reconheciam publicamente como Senhor, e aceitavam os princípios do reino de Deus. Portanto, o reino de Deus foi inaugurado por Jesus Cristo no Novo Testamento, e a missão da *ekklesia/igreja* é continuar a missão de Jesus Cristo. A determinação do Mestre para a sua igreja é que ela vá e faça discípulos de todas as nações, batizando-os em o nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo (Mt 28:19-20). É neste senhorio universal de Cristo que a igreja alicerça a sua missão na terra. A missão da igreja, em favor do reino de Deus, é a de voltar os olhos para o mundo e inserir-se na sua comunidade local. A igreja em missão deve buscar os perdidos em todas as nações, proclamar o evangelho para dar vida às pessoas, dentre os quais os ciganos Calon.

Outras dificuldades para uma evangelização contextualizada aos ciganos Calon é a falta de conhecimento do missionário sobre cultura e evangelho. Procurando compreender o que é evangelho na tradição reformada, grandes temas teológicos, tais como: Criação, Queda, Redenção, Ressurreição dos Mortos, Juízo Final e Estado Final de todas as coisas foram abordados. Estes conhecimentos são imprescindíveis para àqueles que desejam realizar algum tipo de trabalho evangelístico junto ao povo cigano.

O sincretismo religioso, que ainda é muito forte entre os ciganos Calon, e o desequilíbrio entre assistencialismo e evangelismo, um assunto muito confundido por vários pastores e missionários são outras dificuldades que precisam ser vencidas. O estereótipo cigano ainda presente no imaginário coletivo brasileiro faz com que os ciganos sejam excluídos do convívio social de grande parcela da população brasileira, ocasionando muitas dificuldades na proclamação do evangelho. Outra dificuldade quanto à evangelização aos ciganos que foi abordada, refere-se à diferença entre evangelização e catequese. Catequese é todo modelo de abordagem que busca a promoção dos símbolos e da estrutura da igreja que envia o missionário, enquanto evangelização está alicerçada na mensagem do evangelho a ser comunicado.

Com o objetivo de vencer as dificuldades e os empecilhos mencionados e desenvolver uma evangelização contextualizada entre os ciganos Calon, métodos e estratégias foram sugeridos. Visto que os ciganos se movimentaram por várias nações do mundo e tiveram contato com várias culturas, eles absorveram múltiplas crenças e dogmas e adquiriram ou acomodaram-se também às culturas religiosas destes lugares. Aliado a esta diversidade religiosa das nações pelas quais tiveram contato, os ciganos carregam dentro de si o hinduísmo, uma religião com características politeístas. O campo religioso brasileiro colaborou para o misticismo do povo cigano por causa dos santos do catolicismo e dos orixás da Umbanda. Diante de tal realidade, a oração é o primeiro método necessário para a evangelização dos ciganos. Através da oração

o poder das trevas é derrotado. A batalha contra esses poderes ocorre em detrimento do sincretismo religioso, da confusão religiosa, do misticismo, das diversas superstições e crenças em espíritos e do desconhecimento do evangelho. Esta guerra espiritual se dá no campo da obediência humana, pois o ser humano se rebelou contra Deus tornando-se co-conspirador juntamente com Satanás. Consequentemente, a oração é o meio pelo qual as barreiras espirituais serão derrotadas (Mt 18:18). O plano eterno de salvação para os seres humanos será cumprido pela igreja quando ela estiver em constante oração para os povos a serem alcançados.

Outra estratégia sugerida é a Categorização Missiológica Cigana (CMC) e as Abordagens Correspondentes Ideais (ACI), que são instrumentos criados pela MACI (Missão Amigos dos Ciganos) para identificação da realidade de cada grupo e subgrupo cigano. Com a posse destes dados, o missionário em campo obterá sucesso no projeto missionário de contextualização do evangelho. Aliado a isto, estão os elementos globais e locais como metodologias de abordagem evangelística. Os elementos globais e locais fazem com que o missionário se conecte com a comunidade a qual ele pretende evangelizar.

A evangelização de famílias inteiras foi outro método de evangelização aqui apresentados. Nos dias atuais, os ciganos ainda guardam a tradição de viverem em famílias, sendo que cada grupo e subgrupo cigano recebe o nome ou sobrenome de um ancestral, líder ou patriarca da família. A evangelização de famílias inteiras é um dos modelos de abordagem missionária utilizados em algumas regiões da América Latina, e entre os ciganos ela é bem eficaz. O missionário em campo deve elaborar métodos para que os novos convertidos testemunhem a sua fé aos seus familiares e amigos, visto que o Espírito Santo trabalha intensamente por meio dos laços familiares e da amizade.

Um método de evangelização muito importante que deve ser usado para evangelizar os ciganos é o de contação de histórias. Este é um método de abordagem inicial e não de ensinamentos doutrinários a respeito dos diversos assuntos teológicos. Contudo, nesta abordagem inicial é possível explicar quatro teologias dos temas bíblicos para o conhecimento do evangelho: Deus, Criação, Queda e Salvação. Os ciganos são um povo ágrafo, cuja comunicação ocorre através da oralidade. Esta tradição oral permite que um testemunho seja repassado de uma geração para a outra. Tendo conhecimento desta particularidade cigana, o missionário deve utilizar as teorias de comunicação e estratégias de transmissão oral, para que não ocorra confusões na proclamação do evangelho. O método de contação de histórias bíblicas tem resultados significativos entre os ciganos Calon.

O discipulado é uma estratégia muito eficaz na reprodução do modelo de Cristo nos novos convertidos. Dentro do contexto cigano, discipulado não consiste em estudos bíblicos teóricos, mas em imprimir a vida do próprio Deus nos novos convertidos que creem em Jesus Cristo. Igualmente, o missionário precisa ser um discípulo para então fazer com que os ciganos Calon se tornem discípulos fiéis a Cristo. O discipulado também é o caminho para que se tenha uma igreja e uma liderança exclusivamente indígena.

O estudo buscou, desde a sua proposta, selecionar criteriosamente as fontes literárias para que as igrejas protestantes brasileiras tivessem em mãos um material condensado, mas ao mesmo tempo de extrema importância para quem deseja compreender o povo cigano e proclamar o evangelho de forma contextualizada a esses brasileiros que tiveram importante participação na formação da sociedade brasileira. A leitura do estudo facilitará a execução de muitos projetos missionários que possam surgir com o intuito de contextualizar o evangelho ao povo cigano. Portanto, o resultado final é que este estudo possa ser considerado um guia prático para a compreensão cultural, étnica, religiosa e socioeconômica dos ciganos Calon no Brasil.

Por ser o povo cigano uma verdadeira colcha de retalhos, com suas diversas divisões internas, diferenças culturais, políticas, dialetais e geográficas, o presente estudo recomenda que cada grupo e subgrupo cigano, que se queria alcançar com a proclamação do evangelho, seja estudado na sua particularidade, dentro do seu contexto cultural.

A leitura desse estudo é um excelente caminho para àqueles que desejam evangelizar os ciganos Calon no Brasil, mas ela não esgota todos os caminhos existentes. Poderá ser explorado ainda o estudo “in loco” de cada tribo cigana específica para que se possa conhecer novos e prováveis caminhos para a proclamação do evangelho. É necessário também que o missionário se aprofunde cada vez mais no conhecimento das diversas crenças dentro do universo sincrético cigano, como exemplo o mito, a magia e o rito. O estudo da antropologia é outro importante instrumento que este estudo recomenda para quem queira evangelizar o povo cigano. Dentro desta perspectiva antropológica, é de suma importância a aplicação da fenomenologia no exame dos fatos sociais e religiosos entre os ciganos.

A leitura desse estudo é de extrema importância também para os cristãos que desejam evangelizar os ciganos Calon no Brasil, cuja motivação e fundamento deve ser o de cumprir o mandamento do Senhor Jesus à sua Igreja (Mateus 28:18-20). A questão da evangelização aos Calon precisa ser objeto de grande prioridade para a igreja protestante brasileira, pois uma Igreja em missão não pode deixar de evangelizar esses cidadãos brasileiros. O resultado disso será a compreensão, por parte dos ciganos Calon, de que Jesus Cristo é o único Mediador

entre os seres humanos e Deus, e da autoridade da Bíblia Sagrada como verdade revelada, por meio da qual os discípulos viverão em obediência a Cristo.

Ciente de que o estudo aqui proposto não contém todas as respostas acerca da evangelização contextualizada ao povo cigano, é reforçado o contínuo interesse por mais estudos que completem ou apresentem novas maneiras de anunciar o evangelho para o povo cigano, em especial para a etnia Calon.

ANEXOS

ANEXO 01: DEUSES DO HINDUÍSMO

Santa Sara Kali, como um
Ser destrutivo

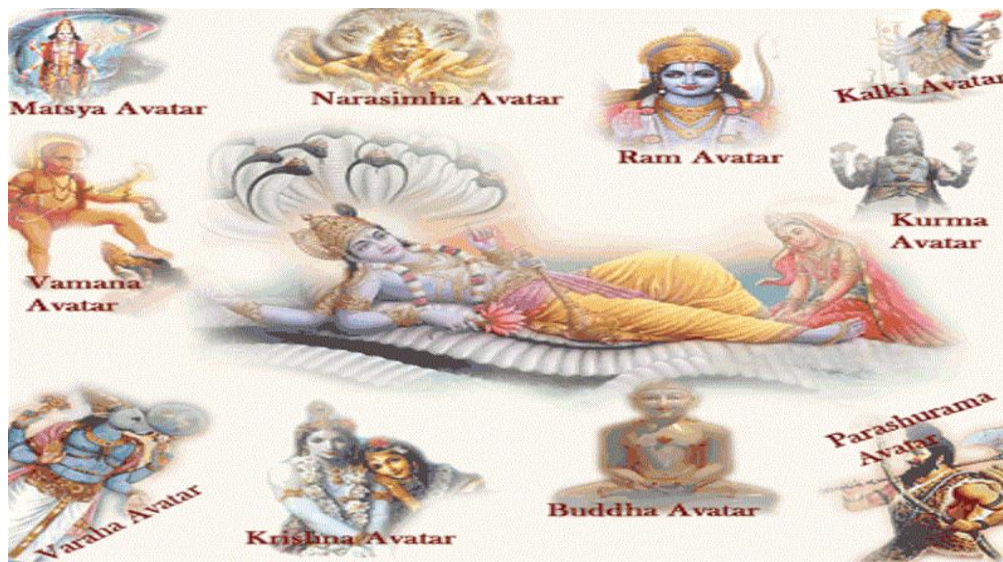


Santa Sara Kali como uma
mãe caridosa



Brahman
o Ser Supremo





Website

Santa Sara de Kali, como um Ser Destrutivo:

<https://www.google.com.br/search?q=fonte:+hindu+god+photo&espv=2&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0ahUKEwjC5oTmnLHTAhXIS5AKHf9kDnoQsAQIJJQ&biw=1349&bih=609#tbn=isch&q=sara+e+kali+&imgsrc=LqwZKI20uzfQBM>: [Data de acesso: 19 Abril 2017]

Santa Sara de Kali, como uma divindade caridosa:

https://www.google.com.br/search?q=fonte:+hindu+god+photo&espv=2&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0ahUKEwjC5oTmnLHTAhXIS5AKHf9kDnoQsAQIJJQ&biw=1349&bih=609#tbn=isch&q=sara+e+kali+&imgsrc=HjjSA3eVSm_wwM: Data de acesso: 19 Abril 2017]

Brahman, o Ser Supremo:

<https://www.google.com.br/search?q=fonte:+hindu+god+photo&espv=2&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0ahUKEwjC5oTmnLHTAhXIS5AKHf9kDnoQsAQIJJQ&biw=1349&bih=609#tbn=isch&q=Deva+-+imagem+deus+hindu&imgsrc=Ka-dmW3voQF52M>: [Data de acesso: 19 Abril 2017]

Brahma, Vishnu e Shiva:

https://www.google.com.br/search?q=deus+brahma&espv=2&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwibyKusv7nTAhVCKpAKHUdHA-QQ_AUIBigB&biw=1349&bih=609#imgsrc=PpQEEOz-Lpr5sM: Data de acesso: 19 Abril 2017]

Avatares:

<https://www.google.com.br/search?q=fonte:+hindu+god+photo&espv=2&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0ahUKEwjC5oTmnLHTAhXIS5AKHf9kDnoQsAQIJJQ&biw=1349&bih=609#tbn=isch&q=avatar+-+imagem+deus+hindu&imgsrc=0LZOdAkkKgu87M>: [Data de acesso: 19 Abril 2017]

ANEXO 02 – DECRETOS-LEI, RESOLUÇÕES E ALVARÁS**Relação de Decretos, Leis, Resoluções concedidos pelo senhor Antônio Francisco Barata, escritor e bibliotecário da Biblioteca Pública de Évora, ao escritor Francisco Adolpho Coelho:**

O sr. António Francisco Barata, da Bibliotheca publica de Évora, communica-me o seguinte: «Existem na Camará (de Évora) documentos acerca de ciganos desde 1549, nos Livros dos originaes a fl. 137 do II; fl. 280 do xii; fl. 315 do vi; fl. 314 do Livro de José Lopes de Mira e a fl. 100 v., fl. 174 v., 175 e 176 do Livro VI de Registo com datas de 8 de outubro de 1549; 17 de agosto de 1557; 16 de setembro de 1566; 20 de maio de 1587; 15 de julho de 1686; 15 de maio do 1694 (diversos); 22 de maio de 1694 e 23 de janeiro do 1699. «Tratam da expulsão dos ciganos estrangeiros e da proliibição aos nacionaes de trajarem a seu uso e de não trabalharem; ordenam que os façam trabalhar e aprender officios. Citam o art.24." das cortes de Évora de 1535, feitas por D. João III. D Reproduzo orthographia dos documentos consoante se eucontram nos originaes, registos ou collecções impressas, resolvendo em geral as abreviaturas; introduzo todavia alguns signaes de pontuação e faço algumas correcções. (*In* Coelho, Francisco Adolpho. *Os ciganos de Portugal: com um estudo sobre o calão*. Lisboa: Imprensa Nacional, p. 229-230).

1592**Governo de Filipe I**

Filipe I – «Lei de 28 de Agosto de 1592, em que se exasperão mais as penas contra os Ciganos, que dentro de quatro meses não sahisses de Portugal, ou se não avizinhassem nos Lugares sem andarem vagabundos, não podendo andar, nem estar, ou viver mais em ranchos, ou Quadrilhas; tudo sob pena de morte natural, que se faria executar, fazendo-os para isso prender os Ministros das terras, e procedendo contra elles até à execução sem appellação, nem agravo. » [Figueiredo, *Synopsis chronologiea*, ii, 261.] (*In* Coelho, Francisco Adolpho. *Os ciganos de Portugal: com um estudo sobre o calão*. Lisboa: Imprensa Nacional, p. 234).

1573**Governo de D. Sebastião I**

D. Sebastião – «Alvará de 14 de Março de 1573, publicado na Chancellaria mor em Évora a 28 do mesmo mes e anno. . .>» (Vid. o alvará de 11 de abril de 1579, abaixo reproduzido doe. n.** 6). «Na Apostilla de 15 de Abril do mesmo anno se declarou, que como nas mulheres não podia ter lugar a pena das galés, ficassem sugeitas ás penas da dita Lei 24 das (chamadas das) Cortes; e que tanto estas, como as mais impostas aos Ciganos fossem executadas pelos Corregedores e Juizes de Fora dos Lugares, e Comarcas, onde fossem achados sem appellação nem agravo, e pelos Ouvidores nas Terras, onde não entrão os Corregedores por

via de Correição.» [Figueiredo, *Synopsis chronologica*, ii, 168-169.] (*In* Coelho, Francisco Adolpho. *Os ciganos de Portugal: com um estudo sobre o calão*. Lisboa: Imprensa Nacional, p. 231-232).

1526

Governo de D. João III

D. João III – «Alvará de 13 de Março de 1526, para que não entrem Ciganos no Reino, e se saião os que nelle estiverem; e diz quasi o mesmo que a lei 24. das chamadas das Cortes, e de 26 de Novembro de 1538, e a Ord. nov. (philippina), liv. v. tit. 69. no pr.». [José Anastácio de Figueiredo, *Synopsis chronologica*. Lisboa, 1790, i, 321, que cita o Liv. roxo ou 3. da Supplicação, fl. 244.]

1538

Governo de D. João III

Lei XXIV

No volume intitulado Capítulos de cortes e leys que se sobre alguns delles fizeram. Com priuilegio real. (74 foi. tem no fim : Fora impressos estes Capitulos e leys per mandado dei rey nosso senhor na cidade de Lixboa : per Germã Galharde empremidor. E acabara se aos iij dias do mes de Março. Anno de M. D. xxxix.), do qual tive presente um bello exemplar em pergaminho do Archivo Nacional, acham-se; «Capitulos geraes: que foram apresentados a el Rey dô Johã: nosso senhor terceiro deste nome: xv Rey de Portugal; nas cortes de Torres nouas: do anno de mil e quinhentos e vinte e cinco. E nas Deuora: do anno de mil e quinhentos e trinta e cinco: com suas respostas. E leys que ho dito senhor fez sobre alguns dos ditos capitulos. As quaes fora publicadas na Cidade de Lixboa: no ano XVII. de seu Reynado : e xxxvii de sua idade : xxix dias do mes de Nouembro. Anno do nacimcto de nosso senhor Jesu christo. De mil c quinhentos e trinta e oytos anos» e entre eles se lê a foi. xxxvi:

Capítulo CXXXVIII

«Item, senhor, pedem a vossa alteza aja por bem que nunca em tempo alguu entre ciganos em vossos reynos; porque delles não resulta outro proueito se não niuytos furtos que fazem: e muytas feytyçarias que finge saber: em que o pouo recebe muyta perda e fadiga. » «Ey por bera que não entrem ciganos em meus reynos daqui por diante como neste capitulo me pedis e disso farey ley.w E a foi. Lxvii: Ley XXVIII. Que os ciganos não entrem no rei/no. «Vendo eu o prejuízo que se segue de virem a meus reynos e senhorios ciganos: e neles andarem vagando pelos furtos e outros malefícios que cometem e fazem em muyto dano dos moradores de meus reynos e senhorios. Mando que daqui em diante nenhuns ciganos assi homens como mulheres entrem em meus reynos e senhorios: e entrando sejam presos e publicamète açoutados com

baraço e pregam: e despoys de feita nelles a dita execuçam lhe será assinado termo conveniente em que se sayâ dos ditos reynos e senhorios. E se despoys de passado o dito termo for mais achada algua das ditas pessoas por não se^ sayr dentro no dito termo; ou posto que se saísse tornar outra vez a entrar nos ditos reynos e senhorios: será outra vez açoutado publicamente com baraço e pregam: e perdera todo o mouel que teucr e lhe for achado: a metade pêra quem o accusar: e a outra metade pêra a misericórdia do lugar onde for preso. O que auera lugar assi nos ciganos como em quaesquer outras pessoas de qualquer naçam que forem que andarem como cigano: posto que ho não sejam. Porem sendo alguu natural de meus reynos não será lançado fora delles: e será degradado dous annos pêra cada huu dos lugares dafrica: alem das sobreditas penas. » (*In Coelho, Francisco Adolpho. Os ciganos de Portugal: com um estudo sobre o calão*. Lisboa: Imprensa Nacional, p. 230-231).

1574

Governo de D. Sebastião I

Desterro do cigano João Torres

Dom sebastiam etc. faço saber que Johão de torres, çigano preso no lymoeyro, me êujou diser per sua petição que estamdo na villa de momtalluão morador e jmdo e vjmdo a castella fora preso he acusado pela justiça, dinzemdo que semdo ley deste Reyno que toda geração de çiguanos não vjuesem neste Eeyno e delle se sahysem em certo tempo e por elle não ser sabedor da tall ley por jr he vyr ha castella, fora preso he acusado pela justiça, elle he sua molher amgylyna e condenado per sentença da mor allçada, elle em çimquo anos de degredo pêra as gualles e açoutados publicamente, com baraço e preguão, e a dita sua molher se sahyrya do Reyno em dez dias, visto como se não mostrava certjdão de quando hally fora pobrcada em momtalluão, homde forão presos, como todo se mostrava da sentença que oferecia, he por que dos haçoutes, baraço he preguão hera feita execuçam e a dita sua molher hera fora do Reyno e ele ser presente, estaua no lymoeiro, homde perecia ha mjmgoa, e hera fraquo he quebrado, e não hera pêra serujr em cousa de mar e muito pobre, que ^ão tjnha nada de seu, me pedya que ouuese por bem que se sahyse loguo do Reyno ou que fose pêra o brasyll pêra sempre e podese levar sua molher avemdo respeito a pena que já tinha. Recebyda etc.; e eu vemdo o que me asy dise he pedir emvyou, queremdo lhe fazer mercê visto hu parece com o meu pase (?), ey por bem e me praz se assy he como dis, de lhe cumutar os cimquo anos em que foy condenado pêra as gualles, pelo caso de que faz menção, visto ho que halegua e declara, em outros cimquo anos pêra o brasyll, homde leuara sua molher e filhos, visto outrosy como he feyta execuçam dos haçoutes; por tamto vos mando etc. na forma dada em allmeyrim a vij dias dabrill. el Rey noso snr ho mamdou pelos doutores paullo affonso e amtonjo vaaz castello etc. dioguo fernandez a fez, ano do naçimento de noso snr Jhu xpo de m v*' lxxiiij" anos. Roque vieira a fez escreuer. [Archivo Nacional, Liv. 16 de

Legitim. D. Seh. c D. Jleíir., fl. 189.] (*In Coelho, Francisco Adolpho. Os ciganos de Portugal: com um estudo sobre o calão*. Lisboa: Imprensa Nacional, p. 232).

1686

Decreto, em que se mandou cummular o degredo de Africa para o Maranhão

Tenho resoluto que com os Ciganos e Ciganas se pratique a Ley, assi nesta Corte, como nas mais Terras do Reyno; com declaração, que os annos que a mesma Ley lhes impõem para Africa, sejam para o Maranhão; e que os Ministros que assi o não executarem, lhes seja dado em culpa para serem castigados, conforme ao dolo, e omissão, que sobre este particular tiverem; para o que ordenei ao Desembargo do Paço se accrescentasse este Capitulo aos mais do Regimento das Residências. O Regedor da Casa da Supplicação o tenha assi entendido, e nesta forma o faça executar pela parte, que lhe toca, encarregando -o aos Ministros de Justiça, e que com todo o cuidado se empreguem nesta diligencia. Lisboa 27 de Agosto de 1686. —Com Rubrica de Sua Magestade. [Liv. X do Supplicação, ÍL. 276, in Ordenações e leys, etc. Lisboa, 1747, vol. iii: Collocção II dos Decretos e Cartas, p. 273]. (*In Coelho, Francisco Adolpho. Os ciganos de Portugal: com um estudo sobre o calão*. Lisboa: Imprensa Nacional, p. 253).

1718

Decreto para que se passe ordem aos Governadores de Armas das Fronteiras, para que mandassem prender todos os ciganos

Por convir a boa administração da Justiça exterminar deste Reyno todos os Ciganos pelos furtos, delictos graves, e excessos, que frequentemente commettem; Fui servido ordenar aos Governadores das Armas das Fronteiras, que pelos seus Officiaes os mandassem prender, para serem repartidos por diversas Conquistas; a saber, da índia, Angola, S. Thomé, Ilha áó Principe, Benguella, e Cabo Verde. E porque se me fez presente que em execução desta Ordem se achavão nas cadêas do Limoeiro muitos Ciganos, e Ciganas presos; Hey por bem que o Chancellér da Casa da Supplicação que serve de Regedor ordene se embarquem para as ditas Conquistas os que se acharem presos, na forma, que tenho resoluto. Lisboa Occidental 28 de Fevereiro de 1718. Com Rubrica de Sua Magestade. [Liv. xii da Supplieação, foi. 14, in Ordenações e leys, etc. Lisboa, 1747, vol. iii: Collecção II dos Decretos e Cartas, p. 273.] (*In Coelho, Francisco Adolpho. Os ciganos de Portugal: com um estudo sobre o calão*. Lisboa: Imprensa Nacional, p. 257-258).

1557*

Governo de D. João III

Lei de 17 de Agosto

"Lei de 17 de agosto de 1557, que não entrem os Ciganos nestes Reinos, em que alem do que he mandado no Cap. 138 das Cortes de 1525 e 1535, se acrescentão as penas até galés, a cuja execução de procederá, como for de juntiça, dando appellação, e agravo." (*In Coelho, Francisco Adolpho. Os ciganos de Portugal: com um estudo sobre o calão*. Lisboa: Imprensa Nacional, p. 231).

1603

Mandamos, que os ciganos, assi homens, como mulheres, nem outras pessoas, de qualquer Nação que sejaõ, que com elles andarem, não entrem em nossos Reinos e Senhorios. E entrando, sejaõ presos e açoutados com baraço e pregão. E feita nelles a dita execução, lhes seja assinado termo conveniente, em que se saiaõ fora delles. E não se saindo dentro do dito termo, ou tornando outra vez entrar nelles, sejam outra vez açoutados, e percaõ o movei, que tiverem, e lhes for achado, ametade para quem os accusar, e a outra para a Misericórdia do lugar, onde forem presos; e sendo algumas da ditas pessoas, que com os Ciganos andarem, naturaes destes Reinos, naõ seraõ lançados delles, mas seraõ além das sobreditas penas degradados dous annos para Africa. [Ordenações philippinas, liv. v, tit. 69. Que naõ entrem no Reino Ciganos, Arménios, Arábios, Persas, nem Mouriscos de Granada. As Ordenações philippinas foram concluídas em 1595 e publicadas em 1603, data que foi posta no alto do extracto.] (*In Coelho, Francisco Adolpho. Os ciganos de Portugal: com um estudo sobre o calão*. Lisboa: Imprensa Nacional, p. 236).

1686

Registo de húa Provisão de Sua Magestade sobre os Siganós «Dom Pedro, por graça de Deos Rey de Portugal e dos Algarves, daquem e dalém mar em Africa, Senhor de Guiné &. Faço saber a vos corregedor da comarca da cidade de Elvas que, por ser informado de que de Castella se expulsavão os siganos e estes se passavão a este Reyno em tanta quantidade que aos Povos pequenos seria muito deficultoso o poderem seportar esta quasi inundação de gente tão osioza e prejudicial por sua vida e costumes, andando armados para melhor cometerem seus assaltos, como a experiência tê mostrado com as universaes queixas o que tudo se seguia de senão conservarem as Leis estabelecidas contra elles e se omittião por respeitos que a sua industria adqueria. E convir ao serviço de Deos e meo que de todo se extremine, sem que se lhes premita habitação neste Reyno nem trato qualquer que seya. Hey por bem e vos mando não premitaes entrem neste Reyno nenhum destes siganos e os que de facto tiverem entrado os prendereis logo nas cadeas publicas e me dareis conta. E quanto aos que ja são naturaes, filhos e netos de Portuguezes (porem com habito género e vida de siganos), os obrigareis a tomarem domisilio serto, donde não poderão sahir nem mudar sem minha especial licença, nem possão andar vagabundos em quadrilhas pelo Reyno e achando-os nesta forma (?) os prendereis e lhe não

consentireis uzem de trage particular, mas que se vistão do costume do Reyno e em aquelles que encontrarem a Ley sobre elles estabelecida a fareis executar na forma que nella se contem, com declaração que os annos que a dita Ley dá para Africa seyão para o Maranhão. E logo que esta receberdes mandareis pôr editaes públicos em que lhes assinareis tempo para lhes ir a noticia esta minha resolução, e asestindo no nosso destrito os mandareis notificar e fareis trasladar esta ordem nas camarás dessa comarca para que os juízes delias a facção executar, como nella se contem, de que remetereis as certidões, que serão entregues a Francisco Pereyra de Castello branco, escrivão da minha camará, advertindo que toda a omissão com que vós e os ditos Juizes vos ouverdes neste particular, não dando a execussão esta ordem, se vos hade dar em culpa que para este effeito mandey acrescentar este capitulo aos mais do Regimento das rezidencias. El Rey nosso Senhor o mandou por seu especial mandado pelos Dezembargadores Diogo Marchão Themudo e Brás Ribeiro da fonseca, ambos do seu Conselho e seus Dezembargadores do Paço* Miguel vieyra a fez em Lixboa aos 15 de julho de 1686. Francisco Pereyra de Castello branco a fez escrever. Brás ribeiro da Fonseca. Diogo Marchão Themudo. Por resolução de Sua Magestade de 10 de junho de 1686 em consulta do dezembargo do Passo. E não continha mais a dita provizão que eu Manoel da Silveyra de Azevedo escrivão da camará fiz tresladar neste tombo e a propia me reporto e por verdade me asiney do meu sinal de que uzo e a propia entreguey ao Corregedor da Comarca. Elvas aos vinte dias do mês de julho de mil seiscentos e outenta e seis annos. Manoel da Silveira de Azevedo, escrivão da Camará, o fis escrever e asinei. Manuel da Silveira de Azevedo. » [Tombo II do Registo dos Alvarás, Provisões, Cartas e mais ordens de Sua Magestade, a fl. 12. Archivo da Camará de Jílvias, armário n." 8]. (*In* Coelho, Francisco Adolpho. *Os ciganos de Portugal: com um estudo do calão*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1892, p. 251-252).

LISTA DE REFERÊNCIA

Adolfo, S. P., 1999. *Rom: uma odisséia cigana*. Londrina: UEL.

Andrade, M. O. d., 2009. *A religiosidade brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético*. CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais. nº 14, setembro, p. 106-118. [Online] Available at: <http://www.cchla.ufpb.br/caos/n14/6A%20religiosidade%20brasileira.pdf> [Data de acesso: 03 Agosto 2017].

Anon, 2001. *Nova Enciclopédia Barsa*. vol. 4. São Paulo: Barsa Consultoria Editorial Ltda.

Azzi, R., 2004. *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Petrópolis: Vozes.

Barro, M. W. K. & A. C., (Org). 2006. *Missão integral transformadora*. 2ª ed. Londrina: Descoberta.

Barros, S. C., 2013. *As entidades brasileiras da Umbanda e as faces inconfessadas do Brasil*. ANPUH Brasil - XXVII Simpósio Nacional de História: conhecimento histórico e diálogo social. Natal - RN, 22 a 26 de julho 2013. [Online] Available at: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364315430_ARQUIVO_AsEntidadesBrasileirasdaUmbandaeasFacesInconfessadasdoBrasilSimposioANPUH.pdf [Data de acesso: 24 Agosto 2017].

Barroso, G., 2004. Segredos e revelações da História do Brasil: o primeiro cigano que veio para o Brasil. In: *Ciganos: antologia de ensaios*. Brasília: Thesaurus, pp. 209-217.

Bartholomew, M. W. G. & C. G., 2016. *Introdução à cosmovisão cristã: vivendo a intersecção entre a visão bíblica e a contemporânea*. São Paulo: Vida Nova.

Bavinck, H., 2001. *Teologia Sistemática*. São Paulo: SOCEP.

Berkhof, L., 2012. *Teologia Sistemática*. 4ª ed. São Paulo: Cultura Cristã.

Bezerra, D. B., 2009. A missão de interceder. In: *Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, pp. 194-197.

Bíblia. 2008. *Bíblia de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada*. 5ª ed. São Paulo: Paulus.

Bíblia. 2011. *Bíblia de Estudo Palavras-Chave Hebraico e Grego*. 2ª ed. Rio de Janeiro: CPAD.

Bosch, D. J., 2002. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. 4ª ed. São Leopoldo: EST/Sinodal.

Bright, J., 1978. *História de Israel*. 2ª ed. São Paulo: Paulus.

Burns, B. H., 2007a. *Contextualização: a fiel comunicação do evangelho*. Anápolis: Transcultural.

- Burns, B., 1995b. *Costumes e culturas: uma introdução à antropologia missionária*. São Paulo: Vida Nova.
- Caldas, C., 2009. As ondas missionárias estrangeiras no Brasil. In: *Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, pp. 357-366.
- Calvino, J., 2009. *A instituição da religião cristã*. Tomo II, Livros III e IV. São Paulo: UNESP.
- Castro, D. S., 2011. *O olhar de si e o olhar dos outros: um itinerário através das tradições e da identidade cigana* (Dissertação de mestrado). [Online] Available at: <http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/3760/1/000433882-Texto%2BCompleto-0.pdf> [Data de acesso: 17 Dezembro 2015].
- Cavalcanti, H., 2013. *Brasil cigano, formado por mais de 500 mil pessoas, ainda é pouco conhecido*. Rede Brasil Atual - RBA, publicado 08/12/2013. [Online] Available at: <http://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2013/12/brasil-cigano-formado-por-mais-de-500-mil-pessoas-ainda-e-pouco-conhecido-da-grande-populacao-1570.html> [Data de acesso: 23 Julho 2015].
- Chapell, B., 2013. O que é o evangelho. In: *O Evangelho no centro: renovando nossa fé e reformando nossa prática ministerial*. São José dos Campos, SP: Fiel, pp. 149-175.
- China, J. B. d., 1936. *Os ciganos do Brasil (Subsidios historicos, ethnographicos e linguisticos)*. São Paulo: Imprensa Official do Estado.
- Coelho, F. A., 1892. *Os ciganos de Portugal: com um estudo sobre o calão*. [Online] Available at: <https://ia902604.us.archive.org/4/items/osciganosdeportu00coeluoft/osciganosdeportu00coeluoft.pdf> [Data de acesso: 23 Julho 2016].
- Costa, M. D. C. C. J. & M. S. L., s.a.. *Inquisição em Portugal nos séc. XVI e XVII*. [Online] Available at: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st2/Costa%2C%20Mariza%20Domingos%20da.pdf> [Data de acesso: 18 Julho 2017].
- Donner, H., 1997. *História de Israel e dos povos vizinhos*. vol. 1. São Leopoldo: Sinodal.
- Dreher, M. N., 1999. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. vol. 4. São Leopoldo: Sinodal.
- Engen, C. v., 1996. *Povo missionário, povo de Deus: por uma redefinição do papel da igreja local*. São Paulo: Vida Nova.
- Estatística, I. - I. B. d. G. e., 2009. *Tabela 174 - Municípios, total e com acampamento cigano, segundo as Grandes Regiões e a Unidades da Federação*. [Online] Available at: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/perfilmunic/2009/defaulttabzip.sht> [Data de acesso: 30 Maio 2016].
- Evans, A. T., 2000. *Discipulado espiritual dinâmico: os quatro pilares indispensáveis para a maturidade cristã*. São Paulo: Vida Nova.

Ferrari, F., 2002. *Um olhar oblíquo: contribuições para o imaginário ocidental sobre o cigano* (Dissertação de mestrado). [Online] Available at: http://fnasat.centredoc.fr/opac/doc_num.php?explnum_id=7 [Data de acesso: 13 Abril 2016].

Filho, M. M., (1886), 1981. *Os Ciganos no Brasil e Cancioneiro dos Ciganos*. Belo Horizonte; São Paulo: Editora Itatiaia Limitada; Editora da Universidade de São Paulo.

Fohrer, G., 2006. *História da religião de Israel*. São Paulo: Editora Academia Cristã Ltda.

Follmann, J. I. & Scarlatelli, C. C., 2006. *Lições milenares do oriente hinduísta para uma conduta ética na sociedade de hoje*. Revista de Estudos da Religião, nº4, pp. 18-42. [Online] Available at: http://www.pucsp.br/rever/rv4_2006/p_follmann.pdf [Data de acesso: 21 Abril 2017].

Fontaine, M., 2015. *Evangelizar contando histórias da Bíblia*. Parte 1. [Online] Available at: <https://directors.tfionline.com/pt/post/evangelizar-contando-historias-da-biblia-1-parte/> [Data de acesso: 28 Julho 2019].

Fraser, A., 1998. *História do povo cigano*. Lisboa: Teorema.

Gerstenberger, E. S., 1981. *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: Aste.

Goheen, M. W., 2014. *A igreja missional na Bíblia: luz para as nações*. São Paulo: Vida Nova.

Goldfarb, M. P. L., 2010. *Nômades e peregrinos: o passado como elemento identitário entre os ciganos calons na cidade de Sousa-PB*. Cadernos do Campo - Universidade de São Paulo, São Paulo, n.19, p.165-172. [Online] Available at: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/44746> [Data de acesso: 30 Maio 2016].

González, J. L., 2015. *Uma história do pensamento cristão: dos primórdios ao Concílio de Calcedônia*. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã.

Grande Enciclopédia Larousse Cultural, 1998. São Paulo: Nova Cultural.

Green, M., 1970a. *Evangelização na igreja primitiva*. São Paulo: Vida Nova.

Green, M., 2000b. *Evangelização na Igreja primitiva*. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova.

Groves, L., 1995. *Evangelismo e discipulado*. São Paulo: Quadrangular.

Gunneweg, A. H. J., 2005. *História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias*. São Paulo: Editora Teológica: Edições Loyola.

Hawthorne, R. D. W. & S. C., 1987. *Missões transculturais: uma perspectiva cultural*. São Paulo: Mundo Cristão.

Henry T. Blackaby & A. T. W. J., 2009. Em missão com Deus. *In: Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, pp. 59-62.

- Hesselgrave, D. J., 2009a. O papel da cultura na comunicação. In: *Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, pp. 401-407.
- Hesselgrave, D. J., 1994b. *A comunicação transcultural do evangelho: comunicação, missões e cultura*. vol. 1 São Paulo: Vida Nova.
- Hesselgrave, D. J., 1995c. *A comunicação transcultural do evangelho: comunicação, cosmovisões e comportamento*. vol. 2 São Paulo: Vida Nova.
- Hesselgrave, D. J., 1996d. *A comunicação transcultural do evangelho: comunicação, estruturas sociais, mídia e motivação*. vol. 3. São Paulo: Vida Nova.
- Hian, C. W., 2009. Evangelização de famílias inteiras. In: *Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, pp. 635-638.
- Hiebert, P. G., 2010a. *O evangelho e a diversidade das culturas*. São Paulo: Vida Nova.
- Hiebert, P., 2001b. Guerra espiritual e cosmovisão. In: *Missiologia global para o século XXI: a consulta de Foz do Iguaçu*. Londrina: Descoberta, pp. 225-245.
- Hodge, C., 2001. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Hagnos.
- Hoornaert, E., 1991. *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes.
- Jácome, A. C. & C. A. M. C., 2013. *O Regimento Inquisitorial Português de 1640 como fonte histórica: análise e questionamentos*. ANPUH Brasil - XXVII Simpósio Nacional de História - conhecimento histórico a diálogo social. Natal - RN, 22-26 julho 2013. [Online] Available at: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364431090_ARQUIVO_artigodaanpuh-afraniojacome.pdf [Data de acesso: 14 Setembro 2017].
- Jeremias, J., 1983a. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário*. 3ª ed. São Paulo: Edições Paulinas.
- Jeremias, J., 2006b. *Estudos no Novo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã Ltda.
- Júnior, F. M. C., 1981. Javé e os deuses dos patriarcas. In: *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: Aste, pp. 73-102.
- Júnior, L. A., 2013. *Os ciganos e os processos de exclusão*. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 33, nº 66, p. 95-112. [Online] Available at: <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v33n66/a06v33n66.pdf> [Data de acesso: 17 Dezembro 2015].
- Keller, T., 2014. *Igreja centrada: desenvolvendo em sua cidade um ministério equilibrado e centrado no evangelho*. São Paulo: Vida Nova.
- Kirk, J. A., 2006. *O que é missão?* Londrina: Descoberta.
- Koch, R. D. W. & B. A., 2009. Completando a tarefa. In: *Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, pp. 547-560.

Kraft, C. H., 2009. Cultura, cosmovisão e contextualização. In: *Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, pp. 392-400.

Kwast, L. E., 2009. Entendendo o que é cultura. In: *Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, pp. 385-388.

Ladd, G. E., 2003a. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos.

Ladd, G. E., 2009b. O evangelho do Reino. In: *Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, pp. 82-97.

Lausanne, C. M. d. E. -, P. d., 2009. O Pacto de Lausanne. In: *Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, pp. 782-787.

Lidório, R., 2008a. *Antropologia missionária: a antropologia aplicada ao desenvolvimento de ideias e comunicação do evangelho em contexto intercultural*. São Paulo: Instituto Antropos.

Lidório, R., 2007b. *Plantando igrejas: teologia bíblica, princípios e estratégias de plantio de igrejas*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana.

Lidório, R., 2011c. *Introdução à antropologia missionária*. São Paulo: Vida Nova.

Lidório, R., 2009d. Plantio de igrejas em contexto animista. In: *Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, pp. 654-657.

Lidório, R., 2007e. Teologia bíblica da contextualização. In: *Contextualização: a fiel comunicação do evangelho*. Anápolis: Transcultural, pp. 3-16.

Lidório, R., 2014f. *Comunicação e cultura: a antropologia aplicada ao desenvolvimento de ideias e ações missionárias no contexto transcultural*. São Paulo: Vida Nova.

Marsiglia, L., 2008. *A saga cigana: a história e os segredos do povo mais misterioso do mundo*. Revista Super Interessante. Edição 256. 31 agosto 2008. [Online] Available at: <http://super.abril.com.br/cultura/a-saga-cigana> [Data de acesso: 23 Julho 2015].

Martinez, N., 1989. *Os Ciganos*. Campinas, SP: Papirus.

McGavran, D. A., 2009. Uma igreja para cada povo. In: *Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, pp. 639-644.

Mello, M. A. Veiga, F. B. Couto, P. B. & Souza, M. A., 2009. *Os ciganos do Catumbi: de andadores do Rei e comerciantes de escravos a oficiais de justiça na cidade do Rio de Janeiro*. Cidades - Comunidades e Territórios. jun. 2009, nº 18, pp. 79-92. [Online] Available at: <http://lemetro.ifcs.ufrj.br/pesquisadores/ciganos.pdf> [Data de acesso: 13 Julho 2017].

Melo, F. J. D. d., 2005. *Os ciganos Calon de Mambá: a sobrevivência de sua língua*. Brasília: Thesaurus.

Menezes, J., 2014. *Teologia e prática da missão integral*. Londrina: FTSA.

Moffett, S., 2009. A liderança do evangelismo no trabalho cristão. In: *Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, pp. 596-598.

Moonen, F., 2000a. *Rom, sinti e calon: os assim chamados ciganos*. E-texto n. 1. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos. [Online] Available at: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/ciganos01.html> [Data de acesso: 26 Maio 2016].

Moonen, F., 2013b. *Políticas ciganas no Brasil e na Europa: subsídios para encontros e congressos ciganos no Brasil*. [Online] Available at: http://www.amsk.org.br/imagem/pdf/FMO_2013_PolíticasCiganasBrasilEuropa.pdf [Data de acesso: 16 Dezembro 2015].

Moonen, F., s.a. (c). *Os estudos ciganos no Brasil: 1885-2010*. [Online] Available at: http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/1_fmestudosciganos2011.pdf [Data de acesso: 17 Dezembro 2015].

Mota, Á. V.-B. d., (Org). 2004a. *Ciganos: antologia e ensaios*. Brasília: Thesaurus.

Mota, Á. V.-B. d., 2004b. Contribuição à história da ciganologia no Brasil. In: *Ciganos: antologia e ensaios*. Brasília: Thesaurus, pp. 43-45.

Negrão, L. N., 2008. *Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo*. Sociedade e Estado, Brasília, v. 23, n. 2, p. 261-279, maio/ago. [Online] Available at: <http://www.scielo.br/pdf/se/v23n2/a04v23n2.pdf> [Data de acesso: 19 Junho 2016].

Newbiggin, L., 2016. *O evangelho em uma sociedade pluralista*. Viçosa - MG: Ultimato.

Nicholls, B. J., 1983. *Contextualização: uma teologia do evangelho e cultura*. São Paulo: Vida Nova.

O. S. B., D. E. B., 2004. Os ciganos e a religião. In: *Ciganos: antologia de ensaios*. Brasília: Thesaurus, pp. 119-128.

Oliveira, P. A. R. d., 1985. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

Patterson, G., 2009. A multiplicação espontânea de igrejas. In: *Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, pp. 619-631.

Pereira, C. d. C., 2009a. *Os ciganos ainda estão na estrada*. Rio de Janeiro: ROCCO.

Pereira, C. d. C., s. a. [b]. *Ciganos: A oralidade como defesa de uma minoria étnica*. [Online] Available at: http://www.lacult.org/docc/oralidad_04_34-39-ciganos-a-oralidade.pdf [Data de acesso: 24 Junho 2016].

Pieroni, G., 2006. *Vadios e ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil-colônia*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Popovich, F. B., 2008. As crenças e a religiosidade indígenas. In: *O evangelho e a cultura: leituras para a antropologia missionária*. São Paulo: Lulu, pp. 255-258.

- Queiroz, E., 2009a. A obra missionária e o poder espiritual. In: *Missões brasileiras em resposta ao clamor do mundo*. João Pessoa: IBBB/Betel Publicações, pp. 191-197.
- Queiroz, E., 2014b. *A igreja local e missões*. São Paulo: Vida Nova.
- Raposo, P., 2016. *Constituição do Império do Brasil (1824)*. (IDEG - Instituto de Desenvolvimento e Estudos de Governo). [Online] Available at: <http://ideg.com.br/constituicao-do-imperio-do-brasil-1824/> [Data de acesso: 29 Abril 2017].
- Rezende, D. F. d. A., 2000a. *Transnacionalismo e etnicidade: a construção simbólica do Romanesthàn (Nação Cigana)*. [Online] Available at: <http://antropologia.com.br/divu/colab/d11-dimitri.pdf> [Data de acesso: 04 Julho 2016].
- Rezende, D. F. d. A., 2006b. *A identidade cigana e o efeito de "nomeação": deslocamento das representações numa teia de discursos mitológico-científicos e práticas sociais*. Rev. Antropol. vol.49, nº2, São Paulo, July/Dec. [Online] Available at: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012006000200007 [Data de acesso: 13 Agosto 2016].
- Rosso, R., 2004. Ciganos e perseguições. In: *Ciganos: antologia de ensaios*. Brasília: Thesaurus, pp. 295-302.
- Sanches, S., 2010. *A teologia evangélica contextual*. São Paulo: Reflexão.
- Sanches, S. d. M., 2009. *A contextualização da teologia: conceitos, história, tensões, métodos e possibilidades*. [Online] Available at: <file:///C:/Users/Silvio/Downloads/177-676-1-PB.pdf> [Data de acesso: 12 Fevereiro 2020].
- Santos, B. B. d., 1978 (Coord.). *A religião do povo*. São Paulo: Paulinas.
- Schlesinger, H. & Porto, H. 1995. *Dicionário enciclopédico das religiões*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Schökel, L. A., 2017. *Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus.
- Schwarz, C. A., 2003. *Evangelização básica: propagar as Boas Novas de maneira agradável*. Curitiba: Evangélica Esperança.
- Shimura, I., 2014a. *Ciganos, um desafio missionário esquecido pela igreja*. Londrina: Descoberta.
- Shimura, I., 2014b. *Duvelismo: identidade e pluralidade religiosa cigana*. Londrina: Descoberta.
- Shimura, I., 2017c. *Ser Cigano: a identidade étnica em um acampamento Calon itinerante*. Maringá: Amazon.
- Silva, C., 2009. Evangelização de grupos sincretistas. In: *Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, pp. 599-605.
- Silva, D. C. A. A. d., 2008. *Folcloristas brasileiros no fim do século XIX e o pioneirismo de Alexandre Mello Moraes na cigalogia brasileira*. Revista Espaço Acadêmico, nº 84, maio,

2008. [Online] Available at: <http://www.espacoacademico.com.br/084/84silva.pdf> [Data de acesso: 17 Dezembro 2015].

Silva, P. G. H. & B. d., 2007. O evangelho em contextos humanos. *In: Contextualização: a fiel comunicação do Evangelho*. Anápolis, GO: Transcultural, pp. 77-93.

Smith, O., 1994. *O clamor do mundo*. 14^a ed. São Paulo: Editora Vida.

Souza, M. A. d., s.a. *Construções identitárias ciganas e codificações políticas na esfera pública*. [Online] Available at: https://iiiseminarioppgsufscar.files.wordpress.com/2012/04/souza_miriam-alves.pdf [Data de acesso: 16 Maio 2015].

Steffen, T. A., 2009. Por que comunicar o evangelho por meio de histórias? *In: Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova, pp. 432-436.

Stephen, U., 2013. O reino de Deus. *In: O evangelho no centro: renovando a nossa fé e reformando nossa prática ministerial*. São José dos Campos, SP: Fiel, pp. 251-273.

Stetzer, E., 2015. *Plantando igrejas missionais: como plantar igrejas bíblicas, saudáveis e relevantes à cultura*. São Paulo: Vida Nova.

Stott, J., 2010. *A missão cristã no mundo moderno*. Viçosa: Ultimato.

Taylor, W. D., 2001. *Missiologia global para o século XXI: a consulta de Foz do Iguaçu*. Londrina: Descoberta.

Teixeira, R. C., 2008. *História dos ciganos no Brasil*. [Online] Available at: http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/rct_historiaciganosbrasil2008.pdf [Data de acesso: 16 Dezembro 2015].

Tippett, A., 2008. A evangelização dos animistas. *In: O evangelho e a cultura: leituras para a antropologia missionária*. São Paulo: Lulu, pp. 201-211.

Tostes, S. M., 2009. *Missões brasileiras em resposta ao clamor do mundo*. João Pessoa (PB): Betel Publicações.

Vansina, J., 2013. *A tradição oral e sua metodologia*. [Online] Available at: <http://www.acordacultura.org.br/artigos/25092013/a-tradicao-oral-e-sua-metodologia> [Data de acesso: 16 Agosto 2013].

Vaux, R. d., 2004. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova.

Vieira, D. R., 2016. *História do catolicismo no Brasil (1500-1889)*. vol. 1. Aparecida: Editora Santuário.

Wagner, C. P., 1991. *Estratégias para o crescimento da igreja*. São Paulo: Sepal.

Watson, D., 1978. *Creo en la evangelizacion*. Miami: Editorial Caribe.

Winter, R. D. & Bradford, S. C. H. & K. D., 2009. *Perspectivas no movimento cristão mundial*. São Paulo: Vida Nova.

Wright, C. J. H., 2014a. *A missão de Deus: desvendando a grande narrativa da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova.

Wright, C. J. H., 2012b. *A missão do povo de Deus: uma teologia bíblica da missão da igreja*. São Paulo: Vida Nova.

Zabatiero, J. P. T., 2000. *Liberdade e paixão: missiologia Latino-Americana e o Antigo Testamento*. Londrina: Descoberta.