

Breves notas e reflexões sobre a religiosidade brasileira¹

Léa Freitas Perez²

“No fundo são misturas. Misturam-se as almas nas coisas; misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e é assim que as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca” (Mauss, 1974:71).

Pequena introdução

Em se tratando de religião em nosso país, a primeira coisa que se costuma observar é que o brasileiro é profundamente religioso. Diz-se, mesmo, que Deus é brasileiro e que somos o maior país católico do mundo. Mas observa-se que nossa religiosidade é muito particular: o brasileiro acende, simultaneamente, uma vela para Deus e outra para o Diabo. E também se diz que não existe pecado do lado de baixo do Equador ... Essas observações desvelam uma grande evidência de caráter socioistórico e antropológico.

Sim, o brasileiro não somente é profundamente religioso como também tem à sua disposição uma fantástica multiplicidade de crenças e práticas religiosas. A acreditarmos nas maravilhas de nossa natureza tropical, podemos mesmo crer que Deus é brasileiro, que vivemos em uma terra abençoada pelos deuses. Todavia, para que tiremos as devidas conseqüências dessas observações comuns, devemos nos perguntar sobre o caráter dessa religiosidade, sobre o como ela fala sobre a sociedade em que vivemos.

A primeira consideração a ser feita sobre a nossa religiosidade profunda é no sentido de qualificá-la: trata-se de uma religiosidade festiva e carnal, vivida mais teatralmente, publica e coletivamente, do que sentida na solidão do foro interior, no fundo de si mesmo. E como falar em público, envolvendo o coletivo, é falar na própria sociedade, vemo-nos na impossibilidade de falar de religião em nosso país sem falar do próprio Brasil, de sua multiplicidade de modos de organização da experiência humana em sociedade. Esta diversidade de modos de organização está na base de nossa formação histórica, marcada e modelada

¹ Este texto foi publicado na Edição Especial, *Brasil 500 anos*, junho de 2000. Belo Horizonte, Imprensa Oficial dos Poderes do Estado, pp. 40-58.

² Antropóloga, professora adjunta do Departamento de Sociologia e Antropologia da FAFICH/UFMG.

por uma pluralidade de registros e de códigos: de civilizações (européia, africana, indígena), de economias (agrária, pastoril, mineira, industrial, etc.), de religiões (catolicismo, candomblé e todas suas variantes), de personagens (colonizadores e colonizados, divididos em uma variedade de tipos sociais, tais como jesuíta, senhor de engenho, grande fazendeiro, minerador, gaúcho, escravo negro, índio, mestiço, caboclo, doutor, malandro, etc.), de paisagens (litoral, sertão, pampa, caatinga, engenho de açúcar, fazenda de criação, minas, diferentes tipos de cidade, etc.). Trata-se, portanto, de um universo caracterizado por uma pluralidade de vozes, de paisagens e de formas de organização que compõe estruturalmente a sociedade brasileira, moldando o seu perfil. Vale dizer que a multiplicidade está na sociedade, no interior de seu tecido. Ela é um estado da sociedade, uma estrutura social irredutível a uma unidade global fixa e imutável, fato claramente observado por Jean Duvignaud, quando diz que o Brasil “é uma nação e que seus habitantes se afirmam brasileiros, mas a multiplicidade de grupos e de solidariedades originais não se funda numa imagem global que seria abstrata e vaga”, porque “o vivido coletivo resiste à redução”, na medida em que uma “superabundância afetiva, sensual, passional, acompanha o comércio dos homens, [eu acrescentaria, igualmente o comércio com o sagrado] da violência à ternura freqüentemente desafiando estatísticas ou classificações” (Duvignaud, 1992: 7, 8). A mestiçagem/hibridismo, vetor do movimento, da constante mobilidade, da plasticidade e da composição, é o principal mecanismo de orientação social no Brasil. A sua principal origem é de fundo religioso e se confunde com a própria formação histórica do país.

Estas breves notas e reflexões têm como proposição traçar um quadro geral sobre a religiosidade brasileira – sem a preocupação de esgotar o tema, por si só inesgotável –, recuperando ao longo de nossa história momentos e eventos nos quais e através dos quais possamos cartografar essa presença ativa e marcante da religião e mostrar como ela fala a respeito do que somos, do que é nosso país, em particular da nossa estrutura sincrética. Tomo como inspiração para este pequeno exercício uma afirmação de Wilson Martins, segundo a qual percebe-se, pelo estudo das manifestações religiosas, que o Brasil “é menos uma estratificação de classes que uma justaposição de momentos históricos, que certas regiões vivem uma duração mais lenta, enquanto outras vivem um tempo precipitado, [dado que] as práticas religiosas e as estruturas sociais repetem-se em simetrias simbólicas e em sutis reações recíprocas” (Martins, 1977:433).

Um mundo novo nos trópicos e o paraíso terrestre

Quando os marinheiros europeus se lançaram à conquista do mundo, este grande desconhecido, eles, o fizeram movidos pelo desejo de conquistar, de tomar posse. Havia uma intenção precisa na ação, uma busca racional, ao mesmo tempo que uma entrega ao risco, ao gosto do jogo, à aventura, ao sonho, enfim. Nas motivações que impulsionaram a Europa em direção ao vasto oceano faziam-se presentes, de modo ainda vivo, os sonhos, os temores e as crenças religiosas dos cavaleiros do medievo. É aqui e assim que o religioso começa a operar em nossa história: entre o domínio da ação racional e o elã temerário em

direção ao incerto, havia uma certeza interior que nenhum fato poderia abalar – a crença firme na conquista do paraíso. O sonho e o desejo eram tão importantes quanto a realidade, às vezes ainda mais. Pensemos um pouco sobre a amplitude dos riscos que uma viagem além-mar significava: as distâncias incomensuráveis, os longos períodos em alto mar, meses e meses não vendo diante si senão água, os dias se sucedendo às noites e nenhuma visão de terra firme, a possibilidade da morte e do fracasso sempre presentes, um distanciamento da terra que não é somente físico, mas também psicológico, afetivo ... Como não sonhar? Como não idealizar? Como não engrandecer o feito obtido? Como disse Paul Valéry, “o real está em relação ao ato; é-lhe proporcional” (Apud. Billeter, 1984: 46).

A Europa encontrava-se em profunda transformação. As revoluções tecnológicas e sociais e a rápida expansão demográfica haviam proporcionado a duplicação do contingente populacional. Em Portugal, particularmente, a situação era dramática. De um lado, as classes privilegiadas, enriquecidas com os lucros proporcionados pelo Oriente, exibiam a riqueza acumulada, ostentando luxo; do outro, vastos segmentos da população a padecer sob condições miseráveis de vida, sofrendo com a instabilidade do emprego. Esta população vivia na errância e na mendicância, desenvolvendo a idéia de que sua terra era ruim, mas que alhures, longe, no entanto, havia uma terra onde corriam rios de mel. O rumor espalhava-se rapidamente: o paraíso existia, e era deste mundo aqui! Era real. Colombo em pessoa estava convencido da existência do paraíso terrestre: ele se localizava abaixo do Equador, lá onde havia calor. Sua existência estava descrita no Evangelho. Se ele existia, bastava procurá-lo. Imbuído deste pensamento finalista, e por isso mesmo essencialmente religioso, o primeiro grande navegador da era moderna partiu em busca deste paraíso, e o encontrou. Colombo sabia que ia encontrá-lo pois acreditava em sua existência. Tratava-se unicamente de procurar o caminho que ligava o sentido inicial ao sentido último. A experiência concreta interveio unicamente para ilustrar a verdade que já conhecia de antemão. Vale lembrar que a noção de paraíso terrestre era um dado de base da visão cristã desde o século XIII e compunha um campo de utopias religiosas e sociais, em que era questão da valorização de um *illud tempus* primordial. Ao mau mundo da realidade quotidiana interpunha-se, justapunha-se um mundo da realidade fantástica.

Para a Europa, em efervescência, a descoberta de um novo mundo, abaixo do Equador, teve um valor paradigmático. Depois da travessia do Atlântico, o mundo não era mais o mesmo. O homem descobriu a totalidade de que fazia parte, mesmo que o universo tenha se tornado infinito, num duplo processo de abertura e de fechamento (Todorov, 1991: 15). O encontro da totalidade através da experimentação da alteridade externa, o desconhecido que se torna conhecido, colocava em questão a própria visão do mundo, as crenças até então estabelecidas; em resumo, o próprio homem. Tratava-se de dar conta de um mundo em plena ebulição – um mundo invertido, como se dizia na época – que não era ainda inteiramente moderno mas também não era mais o velho mundo tradicional, no qual o indivíduo não tinha inquietações, porque a sociedade lhe assinalava um lugar definido. Ao contrário, na modernidade o homem deve experimentar o mundo e dar-lhe um sentido enquanto mundo interior, uma vez

que não existem mais conteúdos e lugares estáveis no fluxo da vida. O indivíduo deve afirmar sua autonomia, sua liberdade pessoal, num mundo em que a salvação é investida no tempo (no secular), tomado como o principal meio de medida das coisas e dos atos humanos. Em suma, um mundo secularizado, desencantado.

É fácil entender por que o Brasil seria um paraíso feito sob medida para os portugueses. Eles seriam os senhores deste novo mundo, onde não havia nem trabalho, nem medo, nem governo, nem submissão. É neste contexto que surge, no século XVII, para caracterizar o paraíso americano, o famoso ditado: “Não existe pecado do lado de baixo do Equador”. Barlaeus, seu primeiro comentador, observa que tudo se passa “como se a linha que divide o mundo em dois hemisférios também separasse a virtude do vício” (Apud. Holanda, 1991: 33). Neste mundo idílico, “a América não seria um exílio, nem o degredo: seria o reino da aventura, do salto da fome à ostentação senhorial. O império da utopia não nega, combate ou se opõe à realidade: ele a substitui, colocando, em lugar do ouro e da prata, a fantasia, para chegar onde o ouro e a prata levam” (Faoro, 1989: 105). O sonho é entreteçado à realidade. Em uma palavra: hibridação de códigos.

A famosa Carta de Caminha nos ajuda a entender melhor este sincretismo, evidenciando a presença clara e definitiva do religioso. Caminha escreve sua famosa carta de vinte e sete páginas relatando a Sua Majestade “a nova do achamento desta vossa terra nova que nesta navegação agora se achou” (Carta, 1987: 59). Vejamos seu relato.

A 22 de abril, três dias depois da Páscoa, dia da celebração da Santa Cruz, às três horas da tarde, a terra é avistada: um monte é nomeado Pascal e a terra, em seus arredores, Terra de Vera Cruz ou de Santa Cruz. Às cinco horas e trinta minutos, a expedição encontrou um recife, cujo porto lhe serviu de ancoradouro. O porto foi nomeado baía Cabrália, em homenagem ao capitão. Ninguém abandonou as embarcações.

Dia 24, Afonso Lopes, piloto da expedição, foi mandado à terra, sondar o porto “por ser homem vivo e destro para isso”. O piloto retornou com “dois daqueles homens da terra, mancebos e bons corpos, que estavam numa almadia. Um deles trazia um arco e seis ou sete setas; e na praia andavam muitos com seus arcos e setas, mas de nada lhes serviram. Trouxe-os logo, já de noite, ao capitão, em cuja nau foram recebidos com muito prazer e festa” (Carta, 1987: 64, 65). O capitão os recebeu “sentado em uma cadeira, bem vestido, com um colar de ouro mui grande ao pescoço, e aos pés uma alcatifa por estrado”. Alguns membros da tripulação, “sentados no chão, pela alcatifa” completavam o cenário. Acenderam-se tochas. Entraram. Mas não fizeram sinal de cortesia, nem falar ao capitão nem a ninguém. Porém um deles pôs olho no colar do capitão, e começou de acenar com a mão para a terra e depois para o colar, como que nos dizendo que ali havia ouro. Também olhou para um castiçal de prata e assim mesmo acenava para a terra e novamente para o castiçal como se lá também houvesse prata. Mostraram-lhes um papagaio pardo que o capitão traz consigo; tomaram-no na mão e acenavam para a terra, como quem diz que os havia ali. Mostraram-lhes um carneiro: não fizeram caso. Mostraram-lhes uma galinha; quase tiveram medo dela: não lhe queriam pôr a mão; e depois a

tomaram como que espantados. Deram-lhes ali de comer: pão e peixe cozido, fatéis; mel e figo passados. Não quiseram comer quase nada daquilo; e se alguma coisa provavam, logo a lançavam fora. Trouxeram-lhes vinho numa taça; mal lhe puseram a boca; não gostaram de nada, nem quiseram mais. Trouxeram-lhes água em um albarrada. Não beberam. Mal a tomarem na boca, que lavaram, e logo a lançaram fora. Viu um deles umas contas de rosário, brancas; acenou que lhas dessem, folgou muito com elas, e lançou-as ao pescoço. Depois tirou-as e enrolou-as no braço e acenava para a terra e de novo para as contas e para o colar do capitão, como que dizendo que dariam ouro por aquilo. Então estiram-se de costas na alcatifa, a dormir, sem buscarem maneira de encobrir suas vergonhas, as quais não eram fanadas, e as cabeleiras delas estavam bem rapadas e feitas. O capitão lhes mandou pôr por baixo das cabeças seus coxins, e o da cabeleira esforçava-se por a não quebrar. E lançaram-lhes um manto por cima; e eles consentiram, quedaram-se e dormiram” (Carta, 1987: 66-68).

Este primeiro encontro foi interpretado como portador de sentido: em relação ao que haveria na terra – ouro, prata, animais – e quanto ao caráter, ao mesmo tempo, selvagem e inocente dos nativos. Caminha diz que a interpretação dada à conversa foi baseada no desejo: “isto tomávamos nós assim por assim o desejarmos. Mas ele queria dizer que levaria as contas e mais o colar, isto não o queríamos nós entender, porque não lho havíamos de dar” (Carta, 1987: 68).

No dia 25, os marinheiros encontraram as primeiras mulheres da terra: “três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos e compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha” (Carta, 1987: 71). A beleza física destas mulheres, desvelada em nudez, encantou os marinheiros: “uma daquelas moças era toda tingida, de baixo a cima daquela tintura; e certo era tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que a muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela” (Carta, 1987: 72).

No dia 26, teve lugar o ato religioso: Frei Henrique de Coimbra, “em voz entoada”, rezou a primeira missa. A pregação, sobre a “história do Evangelho, ao fim da qual tratou da nossa vinda e do achamento desta terra, conformando-se com o sinal da Cruz, sob cuja obediência viemos”, “foi ouvida por todos com muito prazer e devoção”. Os indígenas assistiram ao ato. “E, depois de acabada a missa, assentados nós à pregação, levantaram-se muitos deles, tangeram corno ou buzina e começaram a saltar e a dançar um pedaço” (Carta, 1987: 74). Era a comunhão e a festa entre os homens da terra e os recém-chegados.

O dia 28 foi bastante carregado, atividades profanas e sagradas: lavagem de roupa, procura de lenha, construção da cruz – o símbolo da fé e da soberania portuguesa. Os indígenas assistiram à fabricação da cruz. “Muitos deles vinham ali estar com os carpinteiros. E creio que o faziam mais por verem a ferramenta de ferro com que a faziam, do que por verem a cruz, porque eles não têm coisa de que ferro seja, e cortam sua madeira e paus com pedras feitas com cunhas, metidas em um pau entre duas talas, mui bem atadas e por tal maneira que

andam fortes, segundo diziam os homens, que ontem a suas casas foram, porque lhas viram lá. Era já a conversação deles conosco tanta que quase nos estorvavam no que havíamos de fazer” (Carta, 1987: 86).

Quinta feira, 30 de abril, “disse o capitão que seria bom irmos diretos à cruz, que estava encostada a uma árvore, junto com o rio, para se erguer amanhã, que é sexta-feira, e que nos puséssemos todos em joelhos e a beijássemos para eles verem o acatamento que lhe tínhamos. E assim o fizemos. A esses dez ou douze que aí estavam acenaram-lhe que fizessem assim, e foram logo todos beijá-la” (Carta, 1987: 90). O sucesso do exercício-demonstração foi interpretado como sinal da inocência dos nativos e de suas potencialidades de virem a ser bons cristãos: “parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença” (Carta, 1987: 90).

Primeiro de maio, sexta-feira, a cruz foi carregada, “em maneira de procissão” e fincada ao chão. “Eram já aí alguns deles, obra de setenta ou oitenta; e, quando nos viram assim vir, alguns se foram meter debaixo dela, para nos ajudar. Passávamos o rio, ao longo da praia, e fomo-la pôr onde havia de ficar, que será do rio obra de dois tiros de besta. Andando-se ali nisto, vieram bem cento e cinquenta ou mais”. Fincada a cruz, “com as armas e divisa de Vossa Alteza”, um altar foi armado e rezada a segunda missa, diante de uma platéia “de cinquenta ou sessenta deles, assentados todos de joelhos, assim como nós. E quando veio ao Evangelho, que nos erguemos todos em pé, com as mãos levantadas, eles se levantaram conosco e alçaram as mãos, ficando assim, até ter acabado; e então tornaram-se a assentar como nós. E quando levantaram a Deus, que nos pusemos de joelhos, eles se puseram assim todos, como nós estávamos com as mãos levantadas, e em tal maneira sossegados, que certifico a Vossa Alteza nos fez muita devoção”. Após a missa, crucifixos foram distribuídos entre os nativos “pelo que Frei Henrique se assentou ao pé da cruz e ali, a um por um, lançava a sua atada em um fio ao pescoço, fazendo-lha primeiro beijar e alevantar as mãos” (Carta, 1987: 93).

Em dois de maio, uma nave foi enviada a Portugal para prestar contas ao rei da “nova do achamento”, enquanto a frota seguiu caminho para as Índias.

Este minucioso relato, de caráter claramente antropológico, mostra, sem equívoco, que não se tratava de uma simples viagem. Os homens de Sua Alteza Real aqui estiveram para tomar posse da terra: os lugares são nomeados e consagrados – tais cuidados rituais não são aleatórios. Uma intenção manifesta fazia-se presente: os habitantes da terra são contatados e avaliados e sua transformação e educação, segundo a fé ao Cristo, são almejadas. Mircea Eliade diz que “uma conquista territorial não se torna real senão após (mais exatamente pelo) o ritual de tomada de posse”, que não é outra coisa que “a repetição de um ato primordial: a transformação do caos em Cosmos pelo ato divino da Criação”. Observa, ainda, que no caso particular dos conquistadores espanhóis e portugueses o ritual de tomada de posse se fazia pela instalação da cruz, que tinha o valor de uma “justificativa” e de “consagração” da conquista; enfim, de um “novo nascimento”, repetindo, assim, o batismo, isto é, o ato de criação (Eliade, 1969: 22, 23). Ou seja, a realidade só se faz concreta pela e na

intervenção do sagrado – da instância do transcendente, daquilo que transfigura/transmuta a realidade, tornado-a uma obra divina.

A carta de Caminha revela um aspecto da expansão colonial comumente desprezado nas análises: a perturbação, a surpresa e o espanto em face do desconhecido. Os aventureiros lusitanos encontravam-se diante não somente de uma terra nova, mas também de um mundo novo, completamente diferente, que “deveria, além da descoberta, suscitar a invenção de modelos de pensamento e de ação” (Faoro, 1989: 99). A chegada ao Novo Mundo é um dos encontros mais perturbadores da história do Ocidente moderno, suscita um “sentimento de estranheza radical” (Todorov, 1991: 12, 13). A África, a Índia ou a China não constituíram jamais realidades inteiramente estranhas aos europeus. Considerado o relato de Claude Lévi-Strauss, datado dos anos de 1930, este sentimento de estranheza parece não ter sofrido os efeitos do tempo. Segundo ele, uma “impressão de enormidade” é bastante própria da América”. O impacto é tal que a “incomensurabilidade congênita dos dois mundos penetra nossos juízos e deforma-os”. “O viajante europeu sente-se desconcertado por esta paisagem que não se enquadra em nenhuma das suas categorias tradicionais” (Lévi-Strauss, 1981: 73, 87).

A terra – imenso vazio aos olhos dos portugueses – era habitada por uma gente exótica, que, ainda mais, expunha sem o menor pudor sua completa nudez: “Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas” (Carta, 1987: 73, 87). Ainda mais: na terra nada havia do mineral precioso tão desejado pelos navegadores convertidos em conquistadores. A decepção de Caminha é patente: “Nela, até agora, não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem coisa alguma de metal ou ferro; nem lho vimos” (Carta, 1987: 97). Em face do desencantamento, era preciso empreender algo. Assim, após a surpresa inicial, os conquistadores apelaram a mecanismos de reencantamento, construindo a utopia da ilha Brasil – o paraíso americano. O primeiro passo para a construção do paraíso americano é dado por Caminha quando, ao falar das potencialidades da nova terra, diz que “a terra em si é de muitos bons ares, assim frios e temperados, como os de Entre Douro e Minho”, “águas são muitas; infindas”, “e em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem” (Carta, 1987: 97). Caminha renova, neste trecho de sua carta a que ponto o desejo e o desafio à sorte, o sonho e a realidade (enfim, o religioso) estavam presentes e misturados na abordagem do novo mundo.

Os homens da terra? Que decepção! Seu estranho comportamento era prova de serem “gente bestial, de pouco saber e por isso tão esquiva” (Carta, 1987: 81, 82). Era preciso transformá-los por um processo de valorização, a partir do qual seu exotismo foi transmutado em inocência: “porém e com tudo isso andam muito bem curados e muito limpos. E naquilo me parecem ainda mais que são como aves ou alimárias monteses, às quais faz o ar pena e melhor cabelo que às mansas, porque os corpos seus são tão limpos, tão gordos e formosos, que não pode mais ser” (Carta, 1987: 82). Era o bom selvagem que irrompia em cena: “andavam nus, sem cobertura alguma. Não fazem o menor caso de encobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto” (Carta, 1987: 65). A transformação dos indígenas em bons selvagens criava, ao mesmo tempo, a cena do paraíso – a terra onde tudo

pode crescer e frutificar – e a justificativa da dominação – a catequese dos pagãos. Após ter cantado as potencialidades naturais da terra, Caminha recomendava ao Rei a catequese dos selvagens: “o melhor fruto que dela se pode tirar me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar. E que aí não houvesse mais que ter aqui esta pousada para esta navegação de Celecut, isso bastaria. Quanto mais disposição para se nela cumprir e fazer o que Vossa Alteza tanto deseja, a saber, acrescentamento da nossa santa fé” (Carta, 1987: 97).

O novo mundo coloca os homens civilizados da Europa em contato com um novo selvagem, que substituirá por longo tempo as funções de alteridade cumpridas pelo homem de madeira – o selvagem europeu – da literatura medieval. Os índios, enquanto o outro, o diferente, tornaram-se o centro de múltiplos discursos acerca da criação do mundo, da humanidade, das relações entre os homens e entre o mundo terrestre e o mundo do além. O selvagem foi tomado como um objeto, um suporte a partir do qual o homem civilizado procurou a si mesmo conhecer, a se definir. A diferença interveio para estabelecer uma hierarquia entre primitivo e civilizado, entre superior e inferior. A existência de uma realidade humana, realmente outra, foi recusada. O selvagem foi qualificado como pertencendo a um estado imperfeito, inacabado, do homem civilizado. A alteridade humana foi, assim, ao mesmo tempo, revelada e recusada (Todorov, 1991: 67). O controle e a domesticação do outro e de si mesmo foram colocados em cena em nome do Progresso e do Aperfeiçoamento da Humanidade e de sua Alma Cristã. Segundo Norbert Elias, a função geral da noção de civilização – ou seja, os elementos que permitem qualificar que atitudes e ações humanas são civilizadas – é uma expressão da consciência ocidental, do sentimento nacional ocidental. Leia-se, da modernidade enquanto modo de civilização (Elias, 1973: 11, 12, 14).

Os relatos de Colombo e de Caminha situam-se neste movimento. Eles são bastante próximos, utilizam expressões idênticas. O discurso é o mesmo, sobretudo em relação aos indígenas. A primeira referência feita pelo escrivão do Rei de Portugal diz respeito à nudez dos selvagens. Colombo teve o mesmo impacto: “Eles são todos nus, homens e mulheres, como suas mães lhes partejaram”. As mulheres, cujos corpos fascinaram os portugueses, também fascinaram os espanhóis: “Existem muito bons corpos de mulheres” (Apud. Todorov, 1991: 49). A nudez, ao mesmo tempo que fascina, que desperta o desejo de possessão sexual, provoca por isso mesmo a repulsão, o desejo de extirpar um sentimento não controlado, tomado como selvagem. O que fazer? A nudez é associada ao estado natural da vida dessa gente. Estado natural tem aqui um sentido preciso: igual a selvagem. Os índios, associados à natureza, fariam parte da paisagem natural, nada mais. A nudez é o traço comum dos selvagens. O ser desnudo não tem características distintivas. A coisificação dos selvícolas aplaca a consciência do pecado. Essas coisas da natureza têm um estado psicológico definido: bons, tranquilos, pacientes, bonitos, inocentes. São, portanto, objetos dóceis, plásticos, sujeitos a moldagens de todos os gêneros, um suporte ideal para a imperiosa vontade de mudança e de intervenção no mundo do homem moderno. A controvérsia de Valladolid (1550), a célebre oposição entre Las Casas e Sepúlveda, é um exemplo notável dos discursos sobre a natureza dos selvagens do novo mundo. O debate entre o filósofo e o

jesuíta, tendo como intermediário um representante do papa, foi concluído com a constatação da existência de alma nos indígenas e de sua igualdade em relação aos europeus. Se os selvícolas eram humanos, eles não poderiam mais ser submetidos à escravização. Como resolver o problema? Ora, existe sempre um outro, em algum lugar, à disposição para servir. No caso, os negros africanos, cuja cor da pele e costumes eram considerados animais. Eles poderiam ser escravizados, porque eram bestas, não-humanos, porque não tinham alma.

O mito do bom selvagem brasileiro parece ter sua origem nas tribos Tupinambá. Estranhos bons selvagens: índios guerreiros que praticavam o canibalismo, cujas vítimas eram prisioneiros de guerra e cujo objetivo era a vingança ritual. Os antropófagos Tupinambá foram os mais fiéis aliados dos colonos em sua ação civilizadora. Pouco importava que fossem canibais. O que contava era que fossem aliados. Mas Janus, vigilante, faz ver que as coisas não são tão simples como podem parecer à primeira vista. Para lutar contra as práticas antropofágicas, em nome do cristianismo, os brancos introduziram a pena de morte pelo fogo. A inquisição não fez a mesma coisa com as feiticeiras? Como diz claramente Tzvetan Todorov, “a instância penal executa o mesmo ato que condena, ela mata para melhor interditar de matar” (Todorov, 1991: 226). Os conquistadores, tão preocupados em marcar sua diferença em relação à selvageria dos indígenas, não teriam, perigosamente, se aproximado daquilo de que eles tanto queriam se separar?

As noções de bom selvagem e de paraíso sobre a terra oferecem um rico material para a composição do quadro que se intenta aqui desenhar. Tomemos alguns elementos de fundo. A utopia da ilha Brasil, o paraíso sobre a terra e a catequização dos selvagens foram os primeiros mecanismos de apoio à empresa colonial lusitana, uma vez que deram à ação colonizadora objetivo e sentido, situando-a em pleno coração do projeto moderno: alargamento do mundo e da civilização ocidental, promessa de realização da beatitude da vida neste mundo. Um tal projeto, a longo prazo, implicaria o desencantamento do mundo. Entretanto, nem tudo estava inteiramente perdido. Certamente, a descoberta e a colonização do Brasil são solidárias ao espírito dessa época, plena de transformações, a um “tempo tão novo e com nenhum outro parecido”, inaugurando uma nova escala de organização – a planetária –, que unifica os quatro cantos do mundo (Apud. Todorov, 1991: 13). Todavia, ela foi orientada por uma ética da aventura e por uma concepção espaciosa e otimista do mundo profundamente marcada pelo religioso, cujo principal elemento é a aspiração em obter, sem custo, tanto a prosperidade e a riqueza quanto os títulos e as posições sociais privilegiadas, o que não é de ordem completamente moderna, no sentido de racional, impessoal, planejado, etc. Nada mais plausível para estes homens aventureiros e sonhadores por excelência, impregnados de crenças místicas, cuja leitura mais apreciada eram os romances de cavalaria, confrontados a duras tarefas. Norbert Elias nos chama a atenção para o fato de que a idéia de Cruzada cavaleiresca, feita em nome da Cruz, marcou “um estágio da sociedade ocidental”, cuja lembrança “certamente não se apagou jamais”. Lembra ele ainda que diante do comportamento dos homens do século XVI e de seu código de vida nós nos encontramos frente à duas impressões opostas, que nos dilaceram: “é como na Idade Média!”, e “isto já corresponde à nossa sensibilidade moderna!” (Elias, 1973: 89, 138). É

justamente essa hibridação entre tradição e modernidade, entre ação racional e crença religiosa, que possibilitou a expansão colonial e a criação de um novo mundo sob os trópicos. Da mistura ou, ainda melhor, da mestiçagem entre espírito de cruzada, exploração comercial e aventura resultou um sistema social mestiço, híbrido. A promessa foi, para além do bem e do mal, cumprida. Seja como for, um mundo foi criado, uma sociedade complexa foi organizada. A América foi feita. O paraíso foi encontrado. O Brasil foi abençoado por Deus.

Festas, procissões e a carnavalização do mundo

Elemento de importância indiscutível no empreendimento colonial português – não é sem razão que as terras conquistadas foram colocadas sob o patronato da Ordem de Cristo –, o catolicismo foi a ferramenta mais poderosa de organização e de controle da vida brasileira por longo período³. Ele cimentou a união entre o Estado e a Igreja, que só seria rompida quando da proclamação da República.

Os preceitos católicos, suas festas e sua ética deram o ritmo e o tom da vida cotidiana no Brasil colonial e imperial. Não havia engenho sem capela própria e capelão particular. A educação foi durante longo tempo monopólio dos jesuítas. Até mesmo o nascimento de uma cidade, em geral, fazia-se a partir da construção de uma capela e da adoção de um santo padroeiro, de quem geralmente a cidade recebia o nome⁴. Todavia, o que é mais fundamental para o argumento que aqui se desenvolve diz respeito ao lugar central da religião na vida social brasileira que, durante os períodos colonial e imperial, desenrolava-se no espaço da igreja. À sombra da cruz, criava-se a solidariedade comunal. O Brasil se construía. A igreja era o espaço dos mexericos e da difusão de notícias. Era durante a missa, ou após, nas sacristias, que as carolas faziam a crônica dos eventos quotidianos: casamentos, falecimentos, traições... que os patriarcas conversavam sobre os últimos eventos políticos ou as colheitas e faziam suas conspirações.

Antes de avançar no argumento, é importante observar: se aqui as formas festivas e sincréticas do catolicismo brasileiro estão sendo analiticamente destacadas, é ilusório – como muito apropriadamente diz Maria Isaura Pereira de Queiroz – tratá-lo “como se fosse monolítico”, uma vez que “haviam existido sempre pelo menos duas vertentes dele, desde o período colonial”: um

³ O patronato das terras conquistadas sob a autoridade da Ordem de Cristo foi instituído pela bula *Inter Coetera*, em 1494. Em 1551, a bula *Praeclara carissimi* incorporou a Ordem de Cristo à Coroa portuguesa, de modo que o Rei não somente substituía o Papa na administração religiosa dos territórios como também recebia os correspondentes impostos.

⁴ Entre os nomes de santos mais utilizados, podemos citar: São José, Santo Antônio e São João. Também aparecem associações com o Espírito Santo e com os lugares santos da Igreja Católica. Por exemplo: Divinópolis, Monte Carmelo. Os nomes da Virgem Maria e de Nossa Senhora são os mais utilizados para a denominação das cidades coloniais. O nome de Jesus Cristo figura geralmente associado a eventos de sua vida.

“catolicismo familiar, dos colonos portugueses” e outro “mais romano, mais universalista, das ordens religiosas, e sobretudo dos jesuítas”, como propõe Roger Bastide. Ou “catolicismo oficial” e “catolicismo popular”, como enuncia Thales de Azevedo (Queiroz, 1988: 67).

As procissões e as festas religiosas são as atividades urbanas mais antigas do Brasil. Até o final do século XIX foram os acontecimentos culminantes da vida social de nossas cidades. Sua importância decresce a partir dos anos 1920-30, reganhando força e vitalidade atualmente, embora com outras formas de expressão, menos institucionalizadas.

As Ordenações do Reino fixavam em quatro o número de processões anuais, às quais era obrigatório comparecer: a São Sebastião (janeiro), Corpus-Christi (maio ou junho), a Visitação (julho) e a do Anjo da Guarda (julho). Em 1757, uma procissão foi acrescentada: a de São Francisco de Borgia, protetor do Reino. Era incumbência da municipalidade o controle da participação nas procissões, sobretudo das autoridades locais. A presença das confrarias e das irmandades, com seus emblemas e bandeiras, era obrigatória. Festas e santos muito populares eram, dentre outros: Santo Antônio, São Pedro, São Gonçalo do Amarante, a Imaculada Conceição, todos protetores da fecundidade e dos casamentos, São Jorge (o guerreiro a cavalo, a espada na mão), São Sebastião (o matador dos mouros), São João, cuja festa celebrava o amor e a agricultura.

As festas e as procissões religiosas reuniam toda a população, que de longe se deslocava para delas participar. Durante as festas e nas procissões não havia posição social nem cor de pele. Dia de procissão e de festa era um dia de entusiasmo na cidade. Multidões invadiam as ruas e as praças nas proximidades da igreja. A cidade inteira era agitação e movimento.

Tomemos como exemplo a festa do Divino Espírito Santo, uma de nossas mais antigas comemorações religiosas, que foi até a década de 1920 uma das mais populares. Diz-se que a popularidade do Divino era tamanha que José Bonifácio, o patriarca da Independência, teria sugerido a D. Pedro que usasse o título de Imperador, pois o povo já estava bastante familiarizado com o título, por causa da festa. Esta festa remonta ao Portugal do século XIII e teria sido instituída por Dona Isabel, em pagamento a uma promessa atendida. No começo, festa da nobreza, logo se popularizou, difundindo-se em todas as colônias lusitanas. É comemorada quarenta dias depois da Páscoa, fazendo parte das celebrações relativas ao ciclo da Ressurreição. O aparato de pompa e luxo e a magnificência real do espetáculo da procissão, com o imperador do Divino e sua corte, as cavalhadas, as danças e os cantos – as chamadas Folias do Divino –, a bandeira e o mastro com a pomba branca de asas abertas são os principais elementos cênicos desta festa. As folias do Divino, cujo nome é bastante indicativo, mostram o caráter de divertimento festivo e carnavalesco do evento. Organizada pelas irmandades de mesmo nome, a festa era minuciosamente preparada meses antes de sua realização. As bandeiras do Divino percorriam as cidades e seus arredores em busca de fundos para a festa. Todo mundo aguardava com impaciência a visita da bandeira, para beijá-la e dar sua contribuição à festa. Multidões de peregrinos, solitários ou famílias inteiras, chegavam de todos os cantos para participar do Império. As novenas, a procissão e a festa propriamente dita constituíam os momentos centrais. A

igreja e as tribunas erigidas na praça, ornadas de bandeirolas, as feiras, a música das bandas, os fogos de artifício, os sinos tocando sem parar, em resumo, um espetáculo extraordinário, grandioso, a que as pessoas assistiam maravilhadas.

Outra festa significativa é a de Nossa Senhora do Rosário. A bula *Sollicito Pastoralis Officii*, de 11 de junho de 1681, fixava sua realização para o primeiro domingo de outubro. A festa – celebrada pela irmandade de mesmo nome e formada somente por negros – articulava-se em torno de uma rainha e de um rei (os reis do Congo), previamente eleitos entre os membros da irmandade. A festa começava com o cortejo que seguia para a igreja, onde o rei e a rainha eram coroados pelo padre durante a missa. Depois, vinha a festa propriamente dita. Os membros da irmandade se reuniam na casa do rei, onde celebravam com cantos e danças africanas (os Congos) – um carnaval, enfim⁵. Podemos encontrar referências em todo o país de irmandades de negros tendo por santos padroeiros Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, sem dúvida os santos mais populares entre os negros.

As principais festas celebradas pelas irmandades de negros eram a de véspera de Reis, a noite de Natal, a de Ano Novo e os três dias de carnaval. A existência legal das irmandades negras mostra que o cristianismo luso-brasileiro soube dar um lugar ao culto dos escravos, meio de controle é claro e, para alguns analistas, ferramenta de disciplina, pois nas irmandades “os escravos se reuniam em grupos em que aprendiam a disciplina, com ‘reis do Congo’ exercitando sua autoridade sobre ‘vassalos’” (Apud. Freyre, 1984: 355, 356). Mas não é só isso. Como bem observa Gilberto Freyre “a religião tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro; e nunca uma intransponível ou dura barreira” (Freyre, 1984: 356). O próprio clero, sabiamente, apoiava a realização das festas de negros. É o caso de Antonil que, no século XVIII, estimulava os senhores a permitir as festas dos escravos: “Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativeiro é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde, depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da capela do engenho, sem gasto dos escravos, acudindo o senhor com sua liberdade aos juízes e dando-lhes algum prêmio do seu continuado trabalho” (Antonil, 1968: 132). O mais fundamental do ponto de vista que se quer aqui enfatizar, é o fantástico espaço aberto para o sincretismo, para a hibridação de códigos, já percebida pelos viajantes europeus, como por exemplo Koster: “os reis do Congo eleitos no Brasil rezam a Nossa Senhora do Rosário e trajam à moda dos brancos; eles e os seus súditos conservam, é certo, as danças do seu país; mas nas suas festas admitem-se escravos africanos de outras regiões, crioulos e mulatos que

⁵ O coroamento dos reis do Congo era prática corrente desde 1711. Os Congos, também denominados de *cucumbis* ou *cacumbis*, eram realizados sobretudo nas épocas das festas de Natal e do carnaval. Foram manifestações muito populares até os anos de 1830. Muito provavelmente, é aqui que podemos ver os primeiros indícios da mestiçagem entre os cultos africanos e o catolicismo, da qual resultou o candomblé.

dançam da mesma maneira; essas danças atualmente são mais nacionais do Brasil do que da África” (Apud. Freyre, 1984: 356).

As festas e as procissões revelam uma sociedade que, desde o seu começo, vive do espetáculo, das mudanças e da fusão de vários códigos e registros intermutáveis, que ri de si mesma, que poetiza as relações dos homens consigo mesmos. O testemunho do francês Lavollée, que assistiu no Rio de Janeiro, em plena época imperial, a uma festa de quarta-feira de cinzas, aponta para isto. Uma grande procissão desfilava à noite pelas ruas da cidade. Irmandades carregavam imagens de santos, dentre elas a de um santo negro; crianças vestidas de anjos, uma tropa militar. Nas janelas, senhoras vestidas em grande luxo assistiam ao cortejo. A procissão transformava a religião em espetáculo, nos diz ele (Apud Freyre, 1984: 273, 274). Seguem esta mesma linha as observações de Maria Isaura Pereira de Queiroz: “O ‘super-espetáculo’ que o Brasil oferece ao mundo durante o carnaval corresponde a esta preferência pelo aparato, por tudo o que é feito de luxo e brilho, que se manifestou no país desde os tempos antigos da colonização e se expressou no qualificativo ‘teatral’, que implicavam em ações de aspectos extraordinários, animados, movimentados. Isto é visível no gosto pelos espetáculos, religiosos ou laicos, que pontuam a vida brasileira e que tiveram sempre lugar, nos primeiros tempos da colônia, nas praças e nas ruas” (Queiroz, 1992: 231).

A síntese mais completa e complexa da articulação entre a religião e a organização social no Brasil é, sem dúvida alguma, a de Gilberto Freyre: “verificou-se entre nós uma profunda confraternização de valores e de sentimentos. Predominantemente coletivistas, os vindos das senzalas; puxando para o individualismo e para o privatismo, os das casas-grandes. Confraternização que dificilmente se teria realizado se outro tipo de cristianismo tivesse dominado a formação social do Brasil; um tipo mais clerical, mais ascético, mais ortodoxo; calvinista ou rigidamente católico; diverso da religião doce, doméstica, de relações quase de família entre os santos e os homens, que das capelas patriarcais das casas-grandes, das igrejas sempre em festas – batizados, casamentos, ‘festas de bandeira’ de santos, crismas, novenas – presidiu o desenvolvimento social brasileiro”. Cristianismo “doméstico, lírico, festivo, de santos compadres, de santas comadres dos homens, de Nossas Senhoras madrinhas dos meninos”. Feito de festas e de procissões alegres, coloridas, um pouco profanas, “com as figuras de Baco, da Virgem fugindo para o Egito, Mercúrio, Apolo, o Menino Jesus, os doze Apóstolos, sátiros, ninfas, anjos, patriarcas, reis e imperadores dos ofícios; e só no fim o Santíssimo Sacramento”. Era uma “liturgia antes social que religiosa”, na qual se encontravam lado a lado o lírico, o passional, o carnal, na composição de uma religiosidade dionisíaca: “aos santos e anjos só faltando tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festa para se divertirem com o povo; os bois entrando pelas igrejas para ser benzidos pelos padres; as mães ninando os filhinhos com as mesmas cantigas de louvar o Menino-Deus; as mulheres estéreis indo esfregar-se, de saia levantada, nas pernas de São Gonçalo do Amarante; os maridos cismados de infidelidade conjugal indo interrogar os ‘rochedos dos cornudos’ e as moças casadouras aos ‘rochedos do casamento’; Nossa Senhora do Ó adorada na imagem de uma mulher prenhe” (Freyre, 1984: 22, 249, 355). Os santos não eram entidades frias, distantes. Exatamente ao

contrário, eram tratados com a intimidade de membros da família, ornados de jóias, recebiam atributos humanos e familiares, e participavam da vida doméstica e íntima. Em suma, uma ordem religiosa que se confundia com a ordem familiar (leia-se social).

O calor dos trópicos reforça e exacerba ainda mais a dimensão carnal, sensual, desta religiosidade plena de cultura dos sentidos. Idolatria da criatura, da carne, avessa à ortodoxia e ao ascetismo. Uma religiosidade menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias que às cores e à pompa exterior, ou seja, voltada mais para o concreto do que para o abstrato, sempre pronta a fazer acordos e conciliações. Uma tal forma de viver o religioso não é feita para impor uma moral rígida e códigos fixos. A religiosidade brasileira parece ter retido da religião, antes de mais nada, sua dimensão estética e de recreação. Seu ponto forte e pedestal é a efervescência da assembléia. Quando os fiéis estão reunidos, observa Emile Durkheim, o estado de efervescência religiosa se traduz por “movimentos exuberantes que não se deixam facilmente sujeitar a fins muito estritamente definidos”. Eles escapam, sem objetivo preciso, pelo “simples prazer de se desdobrar”, como um jogo (Durkheim, 1985: 542, 545). O depoimento do francês La Barbinais a propósito da festa de São Gonçalo do Amarante, a que ele assistiu na Bahia, no começo do século XVIII, e resumido por Gilberto Freyre é, neste sentido, paradigmático. Danças desenfreadas em redor da imagem do santo, das quais participava o vice-rei em pessoa, “homem já de idade, cercado de frades, fidalgos e negros” e “de todas as marafonas da Bahia. Uma promiscuidade ainda hoje característica das nossas festas de igreja”. Mas não é só: violas tocando, gente cantando, barracas, muita comida, exaltação sexual. De quando em vez hinos sacros. “Uma imagem do santo tirada do altar andou de mão em mão, jogada como uma peteca” (Apud. Freyre, 1984: 249).

A hibridação entre a ordem religiosa e a social também fica patente quando lembramos que dançava-se e cortejava-se nas igrejas brasileiras até o século XIX, como também representavam-se comédias amorosas. Tal estado de coisas parece ter abalado Roma. Uma pastoral de 1726 recomendava aos padres de Pernambuco a proibição de representações dramáticas, comédias e bailes no interior de suas igrejas. Não surtiu efeito algum, a levamos em consideração o depoimento de La Barbinais, que assistiu, em 1717, a uma festa de Natal no convento das irmãs de Santa Clara, na Bahia. As irmãs dançavam e cantavam, diz ele, admirado, como se estivessem possuídas por algum espírito zombeteiro (Apud. Freyre, 1984: 248). Parece que as críticas dos europeus em visita ao país foram tão intensas que, em 1817, as danças no interior das igrejas foram proibidas. Se as danças foram censuradas, o namoro continuou. Radiguet, outro viajante, em pleno século XIX, viu “moças das melhores famílias do Rio de Janeiro namorando com os rapazes na Capela Imperial”. E, observa com a argúcia que lhe é peculiar, Gilberto Freyre: “namorando e tomando sorvete nas igrejas exatamente como noventa anos depois nas confeitarias e nas praias” (Freyre, 1984: 248).

As procissões e as festas religiosas, formas de espetáculo por excelência, representam uma maneira particular e singular de viver a sociedade e de perceber o mundo, uma vez que são os momentos em que as máscaras e a teatralidade dos papéis sociais adquirem uma outra dimensão, a do movimento, da alegria e, sobretudo, da mistura dos códigos e das pessoas, criando um

mundo virtual, onde o gasto suntuoso e o consumo agonístico, próprios ao dom e à troca generalizada, são as palavras de ordem. Imaginemos, não é difícil fazê-lo, o impacto, o deslumbramento que o espetáculo desta força múltipla que é a festa produzia nas pessoas vindas do interior, da vida monótona, triste, sem variedade, dos engenhos e das fazendas! Vir à cidade e participar da *fiesta*, romper com a uniformidade fatigante da vida ordinária, encontrar a diversidade de pessoas e a variedade das coisas.

A festa é o espaço da novidade, do encantamento, da alucinação. Ela nega a carência, a precariedade, sem negar a realidade. Justamente ao contrário, a realidade é transfigurada e exacerbada por um realismo irônico que, mesmo reafirmando-a, dela ri. Ela mostra a relatividade da realidade, este pequeno nada, a partir do qual a tragédia se transforma em comédia, e vice-versa, sem solução de continuidade, pois a festa “coloca, por algum tempo, o homem e os homens diante de uma realidade transobjetiva e transubjetiva, arranca o social do não-social e tira, na descoberta de instâncias assim percebidas, uma capacidade infinita de criação e inovação”. Tal inovação, por sua vez, “agindo sobre a trama da existência coletiva, a transforma e modifica, sugerindo formas novas que, porque são cristalizadas, pesarão sobre os membros da comunidade ou da civilização” (Duvignaud, 1984: 258). A festa, coisa pública e domínio da rua, favorece a hibridação de códigos. Segue esta mesma linha a observação de Roberto Motta, segundo a qual “atingimos a matriz mesma do sincretismo brasileiro quando o encontramos centrado em torno da festa” (Motta, 1993: 25). O nosso sincretismo liga-se diretamente a uma forma peculiar de religiosidade, carnal, festiva, espetacular, que nos faz encontrar o barroco, não em sua dimensão de arte, mas de estilo de vida ou, dizendo de modo mais preciso, de atitude, de estético-ética. No Brasil, na instigante abordagem de Roger Bastide, o barroco “se destaca dos muros das igrejas, das fachadas dos palácios, desce as majestosas escadas para se espalhar nas praças, em suas grandes avenidas que terminam em horizontes de azul, para tomar posse do corpo humano, complicando-o com suas perucas e fitas; ele invade a rua com suas procissões, carros alegóricos, sua pompa de um momento, atingindo às almas através do ritual de polidez e o subjetivismo de seus sentimentos” (Bastide, 1978: 35). A atitude barroca “procura transformar em festa o mundo visível, isto é, coloca a atividade produtiva a serviço do divertimento”, por meio de uma “dramatização fantástica” que “sugere uma festa fantástica e perpetuamente inacabada” (Duvignaud, 1984: 130, 138). Ora, é exatamente isso a carnavalização da vida no Brasil, onde tudo começa e tudo termina por um carnaval/festa, o que equivale a dizer que nada começa verdadeiramente, do mesmo modo que nada termina. Vivemos sempre em movimento, em trânsito.

As festas e as procissões religiosas nos possibilitam o acesso a territórios da vida social que, dado seu caráter extraordinário, extralógico e extratemporal, revelam toda a complexidade do fato social, uma vez que a festa “faz entrar a sociedade numa relação consigo própria diferente daquela de ‘todos os dias’”. Para a infirmar ou para a confirmar, para a fazer existir num duplo que poderá ser ela própria ou outra, ela própria e outra”. (Sanchis, 1983: 36). As festas e as procissões possibilitam, assim, que visualizemos sob um outro ângulo o espetáculo plurívoco do elo social, sobretudo no que tange à acentuação do

afetivo e do sensível e da hibridação de códigos, uma vez que, tal como o princípio de reciprocidade, a festa é o ato mesmo de produção da vida.

O país da Ordem e do Progresso e sua grande invenção, a umbanda

Sob o manto modernizador e secularizador do Brasil republicano aninha-se o religioso: “estava então o Brasil no começo de uma época que se requintaria em fazer do ‘Progresso’ um deus e da ‘Ciência’ uma deusa de suas *elites* intelectuais. Se chegaria ao extremo de pretender substituir, com Martins Júnior, a poesia lírica pela ‘poesia científica’ e com outros Positivistas, a religião tradicional pela ‘Religião científica’” (Freyre, s/d: 171). Um fato significativo nesse sentido é a maneira como foi conduzida a separação entre o Estado e a Igreja, nos dizeres de Gilberto Freyre, “de modo tão suave que o Catolicismo não se ressentiria dela: de sua aparente falta de respeito à tradição Católica do País. Ao contrário: o modo por que o Império, através de alguns de seus estadistas maçônicos – um deles o próprio Visconde do Rio Branco – agira contra a Igreja, na célebre questão chamada dos Bispos, predispusera numerosos Católicos brasileiros, dentre os mais conscientes de suas responsabilidades religiosas, tanto à República como à separação da Igreja, do Estado” (Freyre, s/d: 173)⁶.

Os jovens republicanos de idéias, como Rui Barbosa, viam na religião, sobretudo em sua representação política – a união da Igreja Católica com o Estado – o grande obstáculo ao Progresso do país. Leia-se, ao desenvolvimento da Ciência. É assim que pregam, por exemplo, a secularização dos cemitérios, o casamento civil, o fim das ordens religiosas, em nome da liberdade religiosa. Pregam, igualmente, a conservação, tal como preconizada por Joaquim Nabuco, de “um Catolicismo apenas íntimo, refugiado na consciência ou no sentimento de cada um”. Ou seja: “Um catolicismo quase sem ritos. Sem procissões nas ruas. Sem novenas de santos nas igrejas. Sem festas com fogos-de-vistas nos pátios das matrizes. Sem terços nem cultos de Maria nos oratórios ou nas capelas das casas” (Freyre, s/d: 175, 179). Tal pregação vai exatamente no sentido da ordem moderna, de sua cultura dominada pelo político e pela atomização individual, na qual o religioso fica confinado a um domínio específico: as coisas da fé restritas ao domínio do foro íntimo, qualquer coisa

⁶ Vale a pena lembrar o que foi a questão dos Bispos. Diante da proibição de ingresso de maçons nas irmandades católicas, o governo imperial toma o partido dos maçons. Os bispos respondem com a desobediência às ordens imperiais, apoiados em bulas papais. O Império aciona a justiça, que condena os bispos desobedientes a quatro anos de prisão com trabalhos forçados. Liberados pelo Imperador – em pessoa – dos trabalhos forçados, no entanto, chegam a cumprir mais de um ano de prisão, sendo anistiados por decreto, em 1875. Para Gilberto Freyre, é a atitude do império nesta questão que explica porque “poucos meses após a revolução republicana, o Episcopado brasileiro viesse, em pastroal coletiva de 19 de março de 1890, regozijar-se com o fim da ‘opressão regalista’ sob que teria vivido, nos últimos decênios do Império, e exprimir sua esperança de vir a desfrutar sob o regime de separação decretado pelo Governo Provisório, uma liberdade jamais conhecida pela Igreja, no Brasil, sob a Monarquia” (Freyre, s/d: 173, 17).

como um suplemento da alma, um figurante para uso privado e supérfluo. Enfim, na direção da secularização.

Se o clima geral do Brasil republicano, sobretudo no século XIX, é de secularização e de anticlericalismo, esbarra, no entanto, com o fervor religioso da população. Um dado extremamente significativo é-nos fornecido por Maria Isaura Pereira de Queiroz, para quem “no final do século XIX, o mapa dos cultos no Brasil estava nitidamente traçado. A Amazônia tornara-se a sede das interpenetrações entre cultos aborígenes e catolicismo. Pelo litoral afora, nas áreas de grandes fazendas de cana e, sobretudo, nos centros urbanos, assim como nas zonas de exploração mineira do Sudeste, os cultos afro-brasileiros marcavam sua presença. Finalmente, no Nordeste seco e nos longínquos Gerais com seus cerrados, bem no interior do país e, ainda nas regiões montanhosas do Sul, por toda parte onde dominasse a agricultura de subsistência ou a pecuária extensiva, reinava o catolicismo dito ‘popular’, originário da velha estirpe portuguesa. As paróquias dos bairros ricos e os conventos, nas cidades maiores, eram a sede do catolicismo oficial” (Queiroz, 1988: 62, 63).

O povo, indiferente às querelas modernizadoras, continuava a realizar suas festas e procissões, a adorar seus santos, a fazer suas promessas e mandingas, a manter suas superstições e crendices. Hibridizando, enfim. As crenças e práticas de origem africana conhecem então o seu apogeu, inicialmente sob sua forma mais tradicional, o candomblé, mais tarde sob a forma mais fundamentalmente sincrética, a umbanda. Para espanto e horror dos homens de Ciência e dos católicos ortodoxos, que atacavam vigorosamente as crenças e práticas de origem africana – alçadas à condição de grandes responsáveis pelo atraso do país (a grande patologia nacional de um Nina Rodrigues, por exemplo) – e sua hibridação com o catolicismo –, não somente os segmentos populares, mas também a fina flor da sociedade – continuava a procurar “em momentos de aflição, não aos doutores médicos, nos seus consultórios, nem aos doutores da Igreja, nas suas matrizes, nos seus confessionários, nos seus colégios, mas a babalorixás, a orixás, aos equivalentes negro-africanos desses médicos e desses padres brancos” (Freyre, s/d: 194, 195)⁷. Maria Isaura Pereira de Queiroz, referindo-se aos ataques que os cultos sincréticos sofriam por parte da intelectualidade e do clero brasileiros no final do século XIX, afirma : “Se a

⁷ “Ao padre Burnichon a situação brasileira, sob esse ponto de vista, não pareceu tão alarmante quanto pareceria a alguns ortodoxos brasileiros: ele talvez se recordasse que até em províncias ou regiões francesas como a Bretanha sobreviviam, entre a gente cristã mais simples, elementos pagãos misturados à fé Católica. Na Bahia [diz Burnichon] ‘além do mais, eles têm um respeito ingênuo mas sincero pelas coisas santas (...)’. Um respeito ingênuo mas sincero pelas coisas sagradas, notou o padre francês na Bahia mil e novecentista, a despeito do estado religioso de parte considerável da população que os livros de Nina Rodrigues vinham revelando sob cores patológicas. Esse respeito se manifestava no costume de quem passasse por uma igreja, parar e fazer o pelo-sinal. Mas também no gosto de se revestirem brancos e baianos de cor – e o mesmo se verificaria então noutras partes do Brasil – de opas e balandraus de irmandades, nas procissões. No fervor com que mulheres e homens – inclusive soldados – beijavam pelo Natal, depois da Missa do Galo, a imagem do Menino Jesus. Na veneração pelas imagens bem vestidas e bem adornadas da Virgem e dos santos. Com relação ao culto das imagens, notou o Jesuíta francês nos Católicos do Brasil-República mil e novecentista, o mesmo que notara Ewbank no Império, durante a primeira fase do Reinado de Pedro II: ‘eles passam horas e horas a olhá-las e a adressar-lhes homenagens e preces’”(Freyre, s/d: 195).

coexistência de vários catolicismos e suas associações com cultos sincréticos não traziam nenhum problema importante aos fiéis, que se entregavam tranqüilamente às suas práticas, o mesmo não acontecia com as camadas superiores”, porque eles “entendiam tal variedade de cultos como prova do desenvolvimento cultural, social e econômico retardado de seu país. Nas sociedades progressistas – julgavam eles – não seriam encontrados cultos bárbaros, essas práticas extraordinárias, esses rituais arcaicos, essas cerimônias fora de época que no Brasil faziam as delícias dos etnólogos e dos folcloristas. As sociedades civilizadas não tinham – pensavam eles – tão grande heterogeneidade, que se fazia notória no âmbito da religião; sua homogeneidade cultural interna formaria a base para um profundo sentimento de identidade nacional. Era o que faltava ao Brasil, que ainda não tinha definido sua ‘identidade’. Assim, a noção de identidade nacional, para as camadas hegemônicas da sociedade naquele momento, passava pela recusa das diferenças culturais internas de sua sociedade” (Queiroz, 1988: 68, 69). Duas coisas importantes a destacar. Primeira: não estariam nossos intelectuais, tal como os portugueses quando aqui chegaram, tomando seu desejo por realidade, em nome de um projeto de salvação? Ao fim e ao cabo, a modernidade é isso. O que está sendo mais uma vez proposto é a evangelização dos bárbaros. Segunda: estritamente falando, não é a religião em si que está sendo atacada, mas a diversidade, a diferença. Está sendo negada a hibridação de códigos.

Um dado revelador dos limites da secularização e da modernização em nosso país, o qual Gilberto Freyre localiza como sendo característico do fim do século XIX e do início do XX, que ainda hoje continua vigoroso, é “a interpenetração da ordem religiosa e da ordem política”, por intermédio tanto de promessas a santos católicos quanto de despachos aos orixás, visando alcançar objetivos políticos e envolvendo gente ilustríssima de nossa sociedade (Freyre, s/d: 196). Gilberto Freyre nos lembra que os brancos ilustres que procuravam os babalorixás para resolver tanto casos políticos como amorosos, eram os mesmos que “liam Renan e citavam Le Bon e até Spencer e Augusto Comte”, os papas do pensamento moderno e secularizador de então (Freyre, s/d: 198, 199). É, por exemplo, o caso do governador da Bahia, que ofereceu um ex-voto – diga-se de passagem, elemento muito popular em nosso catolicismo ainda hoje – a Nossa Senhora do Bonfim, em agradecimento por ter escapado de uma tentativa de assassinato: “O Dr. José Marcelino de Sousa’ – dizia o agradecimento dele próprio ou dos seus parentes ou amigos a N.S^a do Bonfim – ‘fora atingido pela bala do assassino, mas N.S^a do Bonfim fizera tremer a mão do celerado e o ferimento não fora fatal” (Freyre, s/d: 197). No Rio Grande do Sul é famosa a ligação de Borges de Medeiros, um dos mais influentes políticos do estado, que permaneceu no poder por quase cinquenta anos, com um babalorixá, a cuja magia atribui-se sua longevidade no poder. Teria o grande feiticeiro realizado vários trabalhos para o político. Diz-se também que pouco tempo depois da ruptura entre eles Borges entrou em decadência e morreu.

Igualmente famosas em todo o Brasil foram as mulatas, híbrido de feiticeiras e prostitutas, que mantinham sob rigoroso controle os políticos locais. Durante o dia abriam suas casas para as chorosas esposas traídas, as quais ofereciam eficazes feitiços e à noite entregavam-se aos prazeres carnavais com os maridos traidores. Exatamente a mesma coisa que vamos encontrar, a

partir da década de 1930, com a consolidação da umbanda. Vejamos a descrição de um ritual num terreiro na Baixada Fluminense, na década de 1980, que promovia uma gira para fortalecer o pai-de-santo, candidato às eleições: “O ponto culminante foi a segunda parte, quando se bateu para Ogum e a entidade desceu em vários médiuns e pessoas da assistência. A um gesto do babalorixá fez-se silêncio. Ele então improvisou breve discurso onde disse o motivo da gira – o seu fortalecimento – e para isto pediu a todos os presentes que fizessem uma corrente a Oxalá para que todos os seus objetivos fossem alcançados. Os filhos-de-santo, em torno, de braços estendidos, ampliavam as vibrações. Então, cada um dos quatro babalorixás puxou um ponto curto, dando um passe no candidato. Ao último passe recebido o babá ‘virou no santo’, colocando-se mais um Ogum na terra, em meio aos outros que estavam incorporados nos médiuns. Com a valentia e a dignidade do santo-guerreiro, empunhou a espada e antecipou a luta que pretendia travar na Câmara. Os atabaques soaram mais forte e os médiuns formaram um grande exército de defensores do povo. Verdadeira consagração do candidato, redefinia-se ali uma aliança que explorava os mortais eleitores e colocava, entre eles/do lado deles, vários tipos de Ogum: Iara, Megê, Beira-Mar. Após o último intervalo bateu-se ainda para Exu, e outra vez o candidato recebeu a entidade. Desta vez já não era o candidato vitorioso, vencedor de demandas, era o responsável pela abertura de caminhos, garantindo um mandato que, por mais difícil que seja, terá os obstáculos afastados” (Apud. Birman, 1983: 59, 60).

A ambiência geral de secularização e de modernização – que assolou o Brasil a partir da proclamação da República e que ganhou ímpeto acelerado a partir de 1930 – assim como não impediu a expansão e solidificação do candomblé também não impediu um vigoroso movimento de reconfiguração de nosso quadro religioso, com o aparecimento em cena de novas religiões: no domínio mediúnico, o kardecismo e a umbanda; no domínio evangélico, o pentecostalismo (ramo revivalista do protestantismo) e, mais recentemente, o neopentecostalismo. Ou seja, é em pleno período de florescimento e de consolidação da ordem moderna em nosso país, que a nossa já complexa diversidade religiosa torna-se ainda mais complexa.

O século XIX, que muitos vêem como o século das luzes no Brasil – afinal a Ordem e o Progresso tomaram conta do país – é também um século de mestiçagem. Vejamos alguns números: em 1835 a população brasileira era composta por 24,4% de brancos, 18,2% de mestiços e 51,4% de negros; em 1890 os brancos são 44%, os negros 12% e os mestiços 32%. Para o século XX a tendência demográfica vai no sentido do embranquecimento da população, o que está diretamente relacionado à imigração européia. Mas não é só a composição demográfica do país que muda; é toda a ordem social que se transforma: urbanização, industrialização e sociedade de classes passam a ser os eixos organizadores da vida nacional. A expansão e a crescente diversificação do quadro religioso brasileiro, em particular de suas vertentes afro-brasileiras – candomblé e umbanda – e espírita, ocorrem justamente em cidades como Rio de Janeiro e São Paulo, as mais urbanizadas e industrializadas, por isso mesmo tidas como os grandes pólos da modernização do país.

O caso da umbanda, a nossa grande invenção religiosa, vista por muitos analistas como a única religião genuinamente brasileira, é fundamental para o

delineamento do quadro que aqui se desenha. A umbanda cresce rapidamente e se consolida em um período de nossa história – os anos 1920-1930 – que, mesmo profundamente marcado pelo ideário modernizador, já encontra um clima intelectual mais favorável ao sincretismo. A Semana de Arte Moderna e livros como *Casa-grande e senzala* enfatizam que nossa originalidade em termos de civilização é justamente oriunda do nosso sincretismo religioso, das interpenetrações de civilizações que aqui ocorreram. Se no século XIX a heterogeneidade cultural era atacada, agora é, ao contrário, destacada. Se antes era motivo de escárnio e vergonha, agora é de vaidade e de orgulho.

A “química religiosa” que é a umbanda não somente realiza “a integração do mundo religioso afro-brasileiro na ‘moderna’ sociedade nacional”, como também opera “a transformação dos valores afro-brasileiros para compor uma nova religião”. Enquanto o candomblé, mesmo já sendo um produto sincrético, isto é, afro-brasileiro, mantém em sua cosmologia a África como a terra Mãe, “significando um retorno nostálgico a um passado negro, “a umbanda ‘tem a consciência de sua brasilidade, ela *se quer* brasileira”. Assim sendo, aparece “como uma religião nacional que se opõe às religiões de importação: protestantismo, catolicismo e kardecismo” (Ortiz, 1978: 12, 14). O primeiro centro da umbanda no Rio de Janeiro foi fundado em meados da década de 1920. Segundo Reginaldo Prandi, sua fundação, enquanto uma “dissidência pública e institucionalizada do kardecismo num primeiro processo de valorização dos elementos nacionais – o caboclo, o preto velho, espíritos de índios e escravos – deve ter representado uma forma de acomodação seletiva entre os dois pólos fundantes. Um movimento de rearranjo entre duas alternativas não conflitantes, embora uma mais rica em conteúdos doutrinários e a outra mais centrada em práticas rituais. O Kardecismo como religião de salvação, religião da palavra, o candomblé como religião ritualística, de manipulação do destino, como poderia tê-las classificado Max Weber” (Prandi, 1990: 55).

É justamente o mestiço, ou seja, o mulato em franco processo de ascensão social, na figura do bacharel, que será o grande agente da química religiosa umbandista. Para Roger Bastide, “são esses mulatos, em parte desafricanizados no seu estilo de vida, que adulteraram profundamente os cultos, neles introduzindo suas próprias concepções estéticas, como Joãozinho da Goméa, ou sua meio-etnia européia como os fundadores do espiritismo kardecista” (Apud. Ortiz, 1978: 21). Não somente seu principal agente é um híbrido social, como também a operação religiosa que realiza é mestiça. Afinal, no cerne da umbanda encontramos a dupla interpenetração entre as crenças afro-brasileiras e o kardecismo, esse último representando o que poderíamos chamar de moderno mundo branco – ciência, conhecimento pelo aprendizado – e as primeiras, o tradicional mundo negro – magia, tradição oral. O triângulo de interpenetrações conta também com a presença do catolicismo. Como bem observa Renato Ortiz, a influência do catolicismo é “intrínseca” ao kardecismo e ao candomblé: assim como “Allan Kardec aplica a moral cristã ao mundo dos espíritos”, o catolicismo se faz presente na umbanda “através do altar, das imagens dos santos, dos cânticos que tendem a substituir a música ritmada pelos atabaques” (Ortiz, 1978: 31). Vale a pena lembrar que a umbanda adota o mesmo calendário litúrgico da Igreja Católica, ou seja, realiza as mesmas festas.

A complexidade da hibridação operada pela umbanda pode ser evidenciada também pelo fato de que “é em grande parte pela mediação do espiritismo, feito religião, e religião altamente ética, no Brasil – o que não era necessariamente na sua origem, versão ética do cientificismo moderno – que a caridade, valor evangélico, entrou na constituição da umbanda” (Sanchis, 1997: 31).

O depoimento de um fiel de sessões de caboclo na Bahia, anotado por Edson Carneiro, é ilustrativo da operação de hibridação que a umbanda realiza: “os espíritos descem para fazer a caridade e intercedem junto aos santos, em favor dos mortos que ainda não se libertaram do fardo imundo da matéria, e podem assim viajar para outros planetas”. Nas sessões de que participava o fiel, celebradas em português e nas qual se praticava a cura mágica, desciam “o caboclo Flecha, morto há 33 anos, Manoel do Espírito Santo, negro africano de 34 anos, caboclo Iapicuru, de 135 anos”. Igualmente ilustrativa é a descrição de João do Rio de uma sessão mediúmica realizada no Rio de Janeiro, no Morro do Pinto, por volta de 1900: “numa sala baixa, iluminada a querosene, assentam-se os fiéis, mulheres desgrenhadas, mulatinhas bamboeantes, negras de lenço na cabeça com o olhar alcoólico, homens de calças abombachadas ... As luzes deixam sombras nos cantos sujos. No momento em que entramos a médium em chinelas, é presa de um tremor convulso. Diante da entrada, uma portuguesa, com o olhar de gazela assustada na face velutínea, espera. A pobre casou, o marido deu para beber e, desgraça da vida! bate-lhe de manhã à noite, deixa-a derreada”. Gonçalves Fernandes encontrou no Rio, em 1938, um “alfaiate, Fernando Capolillo, de 21 anos, branco, solteiro, puro tipo romano’, que dirige o terreiro da Senhora Oxum”. Encontrou também a “Umbanda Judite Kallile, uma libanesa brasileira, que comanda um terreiro onde se misturam práticas africanas, católicas e espíritas” e no qual as sessões eram realizadas sem o uso dos instrumentos musicais do candomblé e se passavam em uma mesa, repleta de “bonecas, facas, caixas de cigarro, garrafas de pinga e grandes quantidades de fitas coloridas” (Apud. Ortiz, 1978: 32, 33, 35, 36). Mais complexidade e confusão/trânsito de personagens, de mundos, de cosmologias, impossível.

Iniciei este texto falando no bom selvagem. É boa hora para voltar a ele, agora sob a forma de tipo nacional, representado pelas diversas entidades que compõe a cosmologia umbandista: caboclos, boiadeiros, pretos velhos, exus, ciganas, pombagiras, crianças, marinheiros, além dos orixás do candomblé. São personagens “perdidos e abandonados na vida, marginais no além, mas todos eles com uma mesma tarefa religiosa e mágica que lhes foi dada pela religião de uma sociedade fundada na máxima heterogeneidade social: trabalhar pela felicidade do homem sofredor” (Prandi, 1990: 61). É muito significativo que uma das marcas da brasilidade da umbanda diga respeito exatamente aos caboclos. Arranca-Toco, Rompe-Mato, Jurema, Jacira, Pena-Branca, Sete Flechas, etc. todas essas denominações evocam simultaneamente a força bruta – leia-se natureza – desses espíritos. Diretamente relacionada ao indígena e ao mundo natural, a personalidade dos caboclos enfatiza sua selvagem, seu orgulho, sua autonomia e sua independência. Transgressão, enfim. Já o preto-velho, associado ao escravo africano, tem uma personalidade que enfatiza a bondade, a humildade, a generosidade, o lado paternal. Evoca, portanto, a domesticação, a civilização pela relação de dependência e de submissão ao

mundo dos brancos. É esse entrecruzamento de personalidades, de mundos, que levou Patrícia Birman a caracterizar, com muita propriedade, o “umbandista como um especialista em passagens, como aquele que se encontra na privilegiada posição de poder produzir o contato entre a natureza e a cultura, a ordem e a desordem, a periferia e o centro” (Birman, 1983: 65). Não é à toa, portanto, que esse fantástico e poderoso multiverso religioso tenha sido duramente atacado tanto pela Igreja quanto pelos intelectuais, auto-proclamados vigilantes da ordem e arautos do bom pensamento.

Igualmente tratada como patologia, a possessão foi vista como sinal de doença mental. Associada igualmente a outro desvio social – a criminalidade –, a umbanda durante muito tempo, foi tratada como um caso de polícia, particularmente durante o Estado-Novo. Exatamente como já tinha acontecido com as crenças e práticas afro-brasileiras tradicionais, a umbanda vai ser responsabilizada pelo barbarismo e pela ignorância de nosso povo, assim como pelo atraso e pela não-civilização do país. Assim escreve o Cardeal Motta em 1953: “Além do fetichismo dos nossos indígenas, dos provenientes da Ásia, recebeu o nosso povo essa triste herança provinda também da África, por via dos antigos escravos negros. Presentemente, para a mais estulta aberração e falta de espírito, cultiva-se mesmo, no Brasil, a macumba africana a pretexto de folclore e esnobismo. E cultua-se tão *bárbara* superstição de magia negra em centros que deveriam ser mais representativos da *civilização* brasileira como Rio de Janeiro e Bahia. É uma ignomia a prática de tais abusões entre cristãos ... É triste averiguar que a marcha de nosso *progresso* espiritual e cultural é no sentido da *senzala* para o *salão*, e não do *salão* para a *senzala*. A macumba é um dos maiores atentados contra a fé, contra a moral, contra nossos *foros de educação*, *contra a higiene* e contra a segurança. É o atestado alarmante de nossa ignorância religiosa e científica, e de nossa falta de policiamento” (Apud. Ortiz, 1978: 181, 182).

Sintomático também dessa ambiência hostil é o editorial do jornal *O Estado de São Paulo*, por ocasião da visita de Aldous Huxley a um terreiro de umbanda em 1958: “é profundamente humilhante para todos nós, brasileiros que o escritor Aldous Huxley tenha podido assistir, em pleno coração do Rio de Janeiro, a uma cerimônia de macumba. Não apenas porque alguns pretensos intelectuais encaminhassem o famoso autor de *Admirável Mundo Novo* para o morro do Salgueiro. Mas pela simples e única razão de ser ainda possível, em mil novecentos e cinqüenta e oito, quando caminhamos em plena era atômica não se sabe se para o cataclismo, a realização de torpezas tais na própria capital da República. Os jornais pormenorizam que o espetáculo a que foi levado o homem de letras, sem dúvida um dos mais destacados no panorama contemporâneo da literatura anglo-saxônica, se verificou a poucas centenas de metros do Catete. ‘Ali – afirmam os jornalistas – sobre um altar, estavam juntos imagens de santos católicos, orixás, fetiches africanos e ameríndios, fotografias de políticos, estampas de Tiradentes, figuras de Buda e de Zumbi dos Palmares, além de cerâmicas de bichos, conjunto esse que impressionou o escritor inglês. As danças e cantos que se seguiram, interrompidos a meio pelo ‘Pai-de-Santo’ para o ‘abraço duplo ao visitante’, prosseguiram depois dedicados a este. Temos, assim, a prova evidente de que as pessoas que guiaram o autor de *Contra-Ponto* até ao incrível e repugnante antro que lhe fizeram ver, talvez sem o pensarem, o

espelho exato em que se reflete o nível social onde se afundam e chafurdam cerca de 60.000 favelados! A existência dessa sub-humanidade exprime, com efeito, um estado de espírito e define a confusão e o descalabro psíquico a que chegaram esses miseráveis seres. A macumba impera, arrebatando cada vez maior número de praticantes de ritos que são um insulto à civilização. A favela ganha terreno, o problema é, dia a dia, mais complexo e a sua solução cada vez mais longínqua. A onda fortalece de tal modo que o caminho apontado parece ser o da expulsão do governo federal e da população civilizada do Rio de Janeiro. Pelo menos, esta é a dedução natural aceita por aqueles que, a pretexto de mostrarem uma expressão da vida brasileira, levaram o intelectual inglês à favela e o introduziram no meio daquela indescritível podridão” (Apud. Ortiz, 1978: 183, 184). Esse episódio não lembra muito de perto o modo como nossos intelectuais viam o sincretismo religioso no final do século XIX? Não representa também um retrocesso em relação ao ambiente da década de 1930 favorável ao sincretismo?

Mas como não ficaria Huxley impressionado diante de tal complexidade, de tantas superposições de códigos, de tamanha efervescência? O famoso escritor inglês viu, sim, prova evidente, espelho exato, sim, expressão da vida brasileira, sim. Este mundo dividido – entre os bons e os maus, os puros e os impuros, os genuínos e os falsificadores, os bárbaros e os civilizados – que nos apresenta o editorial não corresponde à realidade viva dos sincretismos que se descortinam no episódio narrado. A visão estereotipada e reducionista do jornal funciona em sentido inverso do pretendido; é um contra-discurso que, por via indireta, acaba demonstrando a exuberância e a pertinência daquilo que pretende criticar; isto é o discurso moralista e moralizador evidencia o seu contrário, a exuberância, a complexidade de nosso universo religioso.

O que o universo multivocal e sincrético da umbanda revela sobre a sociedade brasileira? Revela, sobretudo, quanto a racionalidade moderna se vê embaraçada – talvez fosse mais apropriado dizer estilhaçada – em sua aclimação aos trópicos. Afinal, é justamente no país que se quer da Ordem e do Progresso que se consolida uma sociedade mestiça e uma cultura híbrida, que tem na umbanda o seu caso mais paradigmático.

Fim de século, carismáticos e neopentecostais: a volta da festa

Neste fim de século, no mundo todo e no Brasil, num quadro histórico que muitos ainda acreditam moderno e secularizado, isto é, liberto da opressão e do “ópio” da religião, vemos explodir, com grande intensidade e revigorada força, pois “desreprimido e incontrolável”, “a sedução do Sagrado e do Divino”. Talvez como nunca na história da humanidade estejamos tão expostos à diversidade e à complexidade religiosa: temos à disposição uma plêiade de “novas e desconcertantes formas de expressão, assustando e intrigando as Igrejas históricas tradicionais, as ciências sociais e os bem-pensantes” (Bingemer, 1992: 82). Vale dizer que vivemos na religiosidade contemporânea, um duplo processo: de um lado, o esvaziamento das religiões tradicionais; de outro, a

explosão de uma religiosidade sincrética e nômade, que aponta para uma recomposição/renovação da sensibilidade religiosa, da experiência do sagrado e do divino. Tal sensibilidade não mais aparece sob formatos institucionais rígidos, isto é, como grandes sistemas religiosos, nos quais o sobrenatural e o transcendente davam significado e sentido à existência e a adesão exigia exclusividade e ortodoxia no exercício das crenças e das práticas, mas numa plêiade de pequenos agrupamentos, sem contornos fixos e rígidos, entre os quais podemos transitar, sem que isso implique contradição, uma vez que não é mais questão de adesão, mas de participação *soft*, ou seja, a curto prazo e à moda de um *self-service* religioso, o que evidencia a recusa de uma única via de salvação e a busca da felicidade intramundana, aqui e agora. A recomposição do religioso na sociedade contemporânea dá-se, portanto, sob uma ótica de fluidez que, mais do que se referir a um conjunto de crenças e de práticas, diz respeito a uma sensibilidade religiosa que remete, sobretudo, àquilo que – não importa sob que forma de expressão – nos une a uma comunidade, a uma ambiência, repleta de comunhão, de mistério, de encantamento, enfim, de efervescência. Trata-se de privilegiar o estar-junto, isto é, a dimensão de re-ligação (*religare*) própria do religioso, como elemento fundamental de socialidade e de experimentação do mundo.

No caso do Brasil, a novidade fica por conta do esplendoroso e polêmico sucesso do neopentecostalismo, em particular da Igreja Universal do Reino de Deus – igreja da terceira vaga/onda pentecostal –, fundada em 1977 como uma dissidência, e do movimento carismático católico, dos quais passo agora a tratar. Antes, convém relembrar a ambiência geral na qual o pentecostalismo se expande e seu grande rival, isto é, o universo afro-brasileiro – umbanda e candomblé confundidos – ganha novo fôlego. Trata-se da década de 1960, período de grande efervescência cultural e religiosa, enfim, de re-encantamento do mundo, período no qual “profundas são as mudanças em relação aos modos de vida e aos códigos intelectuais”, período da contracultura, “da recuperação do exótico, do diferente, do original”. Enquanto “a juventude ocidental ilustrada se rebela, toma gosto pelas civilizações orientais, seus mistérios transcendentais e ocultistas (lembremo-nos dos Beatles e da peregrinação da juventude americana e europeia em busca dos gurus do Himalaia)”, no Brasil volta à cena a cultura indígena, do negro. “A sociedade sai em busca de suas raízes. É preciso voltar à Bahia – ‘por que não?’ –, acampar em Arembepe. Abrir as portas da percepção, ir em busca do prazer, da expansão da sensibilidade, de gratificações imediatas para o corpo e para a mente” (Prandi, 1990: 67, 68).

O fundamento teológico do pentecostalismo é a “presença definitiva do Espírito entre os homens no lugar do Filho”. Caracteriza-se, sobretudo, como um movimento no interior das igrejas cristãs, cujo objetivo é “voltar ao evento fundante da igreja”, isto é, “a hierofania original da descida do Espírito Santo sobre um grupo de pessoas reunidas no Pentecoste”⁸. Embora tenha no protestantismo sua matriz, dele se distancia em muitos aspectos. O mais

⁸ O termo *pentecoste* vem da festa judaica das colheitas, que se realizava no quinquagésimo dia após a festa da Páscoa e que, no catolicismo, comemorava a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos.

significativo diz respeito à descida no Espírito Santo: enquanto para o protestantismo ela “constitui um fato histórico único, não factualmente repetitivo”, uma vez que no momento da descida “o Espírito passou a habitar no meio dos crentes e a distribuir os dons necessários sem os sinais de Pentecoste”, para o pentecostalismo a descida é um “fato que se repete quando necessário, sendo os dons distribuídos e sinalizados através de manipulações extáticas e glossolálicas”. Vale dizer que a diferença mais evidente entre um e outro relaciona-se à fixidez, à rigidez e à institucionalização das confissões de fé e ao fechamento dos cânones revelatórios do protestantismo, em contraposição à dinâmica do pentecostalismo, caracterizado pela revelação aberta (Mendonça, 1998: 75, 76, 79).

O pentecostalismo não é uma presença nova em nosso país. Chega ao Brasil no início do século XX, desde logo chamando atenção pelo seu caráter de ruptura com as tradições religiosas brasileiras, uma vez que, fiel ao “princípio radical do protestantismo”, prega que “é pela opção de fé de cada um (a entrega pessoal) em Jesus – e não pela mediação da Instituição, segundo a fórmula católica (‘Creio na Igreja’) que cada fiel é salvo, muda seu destino e, com ele, muda o mundo”. Seu *boom*, no entanto, data dos anos 1950-1960, através das missões intensivas, “verdadeiras ‘Cruzadas de Evangelização’”. Todavia, é hoje que se torna efetivamente um grande sucesso. Sucesso polêmico, mas sucesso. Como muito apropriadamente observa Pierre Sanchis, na atualidade, “o fenômeno mais visível no campo *cristão* brasileiro é o da entrada maciça dos pentecostais”, sua imensa visibilidade, seu crescimento numérico e a densidade de participação dos adeptos aos cultos (Sanchis, 1997: 30, 39).

O pentecostalismo contemporâneo – também chamado de neopentecostalismo – não se diferencia somente do protestantismo histórico, mas também do próprio movimento pentecostal. O neopentecostalismo enfatiza a cura divina, chega mesmo a ser denominado de “igreja de cura divina”, enquanto o pentecostalismo clássico enfatizava a santificação e os dons. A cura divina, sem sombra de dúvidas, um dos grandes responsáveis pelo sucesso do neopentecostalismo, foi introduzida no Brasil, em 1953, pelo movimento de tendas da Cruzada Nacional de Evangelização. Segundo Antonio Mendonça, “este movimento de tendas foi quase tão espetacular quanto o impacto atual da Igreja Universal do Reino de Deus e constitui-se na matriz e modelo das demais igrejas que surgiram dele e que hoje chamamos de autônomas, neo-pentecostais e de ‘cura divina’” (Mendonça, 1998: 82). Convém, todavia, lembrar que as religiões afro-brasileiras também podem ser caracterizadas como de cura. A diferença advém do fato de que o pentecostalismo e as religiões afro-brasileiras têm “cada uma repertório próprio para a interpretação das causas das doenças e sua solução. O que as contrasta muito com o catolicismo ultramontano, especialmente pós-Vaticano II, é a alta densidade mágica das práticas de cura, com a intervenção, nos ritos, de espíritos, divindades africanas e indígenas, do Espírito Santo e do diabo, curando-se por meio da manipulação das forças divinas e demoníacas, do feitiço, do sacrifício, da segregação e castigo físico, da imposição das mãos, da unção com os santos óleos, dos exorcismos, da oração coletiva e individual” (Prandi, 1996: 32).

A Igreja Universal do Reino de Deus é paradigmática para o quadro que aqui se traça, uma vez que ela, “ao contrário do que indicaria a sua lógica

institucional”, reencontra “os processos de intensa ritualização [leia-se efervescência e hibridação], de mediação institucional e, se não dos sacramentos, pelos menos dos sacramentais múltiplos, feitos dos signos quotidianos e naturais: não mais a imagem, que não passa de gesso idolátrico (cf. o caso do chute à santa), mas o sal grosso, o óleo, a água, o manto vermelho ... E, mais ainda: “em certo sentido, até o terreiro é reconstituído no interior do culto pentecostal, quando Exus e Pombas-giras são triunfalmente exorcizados”. A turbulência do neopentecostalismo, particularmente da Universal, não pára por aí. Do ponto de vista da salvação, ela também inova: “o caráter transcendental da opção autônoma, responsável e modernamente constitutiva da pessoa e da consciência”, é mitigado, “pela importância reconhecida e coletivamente ritualizada do fator demoníaco. (‘Não é você; é o demônio que está em você’)” (Sanchis, 1997: 40).

Exorcismos, demônios, feitiçaria/macumbaria, cura, libertação, guerra santa, dinheiro, felicidade e prosperidade material são alguns dos elementos centrais do universo simbólico-axiológico da Igreja Universal que evidenciam sua estreita aclimatação ao quadro religioso brasileiro e sua tendência à hibridação de códigos. Dois exemplos são bastante elucidativos. O primeiro deles é da dita guerra santa. Quando a Universal se apresenta em conflito com as religiões afro-brasileiras, com a igreja católica e ainda com a rede Globo – famoso caso do chute à santa –, o que é ressaltado pelos olhos menos avisados é o enfrentamento, a oposição. Todavia, se olharmos com mais acuidade veremos que, acima de tudo, estamos diante de uma situação de hibridação de códigos e de um sistema de prestações totais, enfim, de uma relação sincrética. Para se afirmar na situação concorrencial de um quadro religioso pluralizado, a Universal usa os mesmos códigos da igreja católica e/ou dos afro-brasileiros, dando-lhes um conteúdo negativo. O que importa ressaltar é que usa a mesma linguagem e, assim o fazendo, valoriza a força dos oponentes. Afinal, as curas da Universal não são ótimas para macumbarias, feitiços e possessões? O mesmo vale para o conflito com a rede Globo, que, entre outras coisas, favoreceu um momento de grande coesão em torno da santa-padroeira do Brasil. Vale a pena também lembrar, ainda sobre o caso da santa chutada, o que já mencionamos antes: o fato de que a sociedade brasileira tem uma relação transgressora com seus santos, marcada pela proximidade e intimidade, em que chutes e maus tratos são moeda corrente. O exemplo paradigmático dessa relação sincrética é o exorcismo. Para Luiz Eduardo Soares o exorcismo é o elo de ligação mais potente entre os contendores; é “o momento crucial do confronto”, a “exibição de sua face verdadeiramente dramática”, pois enquanto “culminância da luta contra o ‘povo do santo’ [...] atualiza uma integração orgânica com o antagonista, orquestrando uma espécie de harmonia contrapontística” (Soares, 1993: 49). Vale dizer que, e aqui vejo o ponto chave da questão, a veracidade do universo de crenças do universo afro-brasileiro não é posta em dúvida; justamente ao contrário, é admitida e, complementarmente eu, adotada e temida. Sabemos todos que a eficácia do exorcismo é tanto maior quanto mais forte for o espírito a ser expulso. O exorcismo da Universal pressupõe a crença em pombasgiras, exus, caboclos, etc. Sabemos todos também que o temor é uma das principais atitudes em relação ao sagrado: quanto mais temido, mais sagrado; quanto mais sagrado, mais poderoso. Não é à toa, portanto, que “o

fervor fideísta do carisma pentecostal depend[*a*] do ardor guerreiro com que se combate o grande outro, o inimigo, todavia parceiro de classe. As tradições afro-brasileiras estão enredadas pelo combate incessante encetado contra sua legitimidade, assim como seus detratores alimentam-se desta guerra. A lógica da sobrevivência, para ambos, corresponde à estratégia da mútua referência” (Soares, 1993: 49). Para Reginaldo Prandi, no ritual do exorcismo, que, não podemos esquecer, marca a conversão para o pentecostalismo, “os ex-filiados à umbanda e ao candomblé podem encontrar o reconhecimento de uma identidade (no transe) com a qual estavam fortemente identificados e que não podem reconhecer como não-verdadeira, ainda que agora se disponham a abandoná-la” (Prandi, 1996: 32).

Certamente o aspecto mais polêmico do sucesso da Igreja Universal é um de seus elementos doutrinários centrais: a teologia/doutrina da prosperidade, na qual faz-se um uso absolutamente transgressor do dinheiro, o grande referente – universal – da modernidade. A combinação – nada ortodoxa – de dinheiro, bem-estar material e felicidade terrena, tudo isso misturado à entrega pessoal do fiel ao Senhor Jesus, o uso intenso dos meios de comunicação, torna a Universal um caso *sui generis* no quadro religioso brasileiro contemporâneo, evidenciando uma outra modalidade de hibridação, que combina a modernidade mais aguerrida com o mais puro reencantamento do mundo.

O outro grande pólo da efervescência na religiosidade brasileira contemporânea é o movimento da renovação carismática, muito próximo, em termos de prática, do pentecostalismo. Tal como este, faz um amplo uso dos meios de comunicação, prega curas e milagres, reincorporando práticas há muito abandonadas pela dita igreja modernizadora, dando destaque especial ao êxtase místico. O movimento carismático diferenciase no interior mesmo do catolicismo brasileiro, tanto do que se poderia chamar de catolicismo tradicional, centrado na realização dos ritos sacramentais e de uma modesta pregação dos milagres e curas, quanto do catolicismo da teologia da libertação e das CEBs, profundamente marcado pela ação político-social e que dominou o catolicismo brasileiro nas décadas de 1970 e 1980. Estas décadas correspondem ao período da “igreja da libertação”, da “igreja dos pobres”, que lutava ao lado dos “marginalizados” e junto com os movimentos sociais pela superação do atraso do país e contra a ditadura militar. De novo, o ideário do país atrasado toma conta do Brasil, o que, em grande medida, explica, a existência de uma ambiência religiosa de cunho político-ideológico de esquerda e a adoção pela Igreja Católica de um modelo comunitário de organização (CEBs), articulado em torno da conscientização e mobilização política. São deste período os famosos “padres de passeata”.

O movimento carismático é recente. Data do começo dos anos de 1960, tendo como nascedouro os Estados Unidos, mais especialmente a Universidade Católica de Duquesne (Pensilvânia), onde um grupo de católicos se reunia para orar e jejuar, com o propósito de reviver a experiência de pentecoste, ou seja, a experiência no Espírito Santo. Por isso, a idéia de renovação, de renovação carismática, centrada na vivência do êxtase místico e nos dons do Espírito Santo, de onde também seu profundo parentesco com o pentecostalismo. O movimento não somente se aclimatou muito bem aos trópicos, onde chegou na década de 1970, através do padre Eduardo Dougherty, como também

experimentou um rápido crescimento. Hoje, a renovação carismática está presente em 95% das dioceses do país, quando não pela presença do próprio pároco, pela dos grupos de oração, penetrando de forma capilar no interior mesmo das comunidades de base, contaminando de forma radical a prática do catolicismo em nosso país.

O elemento a destacar diz respeito à ênfase que os carismáticos dão ao ritualismo sacramental, e do qual as famosas e polêmicas missas do padre Marcelo Rossi – o *pop-star* dos carismáticos – são o exemplo paradigmático. Tais missas, também chamadas de “megaeventos”, reúnem uma inacreditável multidão de pessoas, plenas de cantos e de emoção, inclusive com a presença de cantores famosos, criam uma ambiência favorecedora da participação massiva, combinado – hibridizando – o sacramento eucarístico propriamente dito com a experiência do êxtase místico e com a busca da felicidade e do bem-estar material aqui e agora. Vejamos a descrição que a Revista *Veja* faz dessas missas. As “megamissas” do padre Marcelo, realizadas “no Santuário do Terço Bizantino [que é devidamente caracterizado como] um galpão de 20 000 metros quadrados, antiga fábrica na Zona Sul de São Paulo, reúnem até 60 000 católicos. Por mês, os fiéis em frente ao altar somam meio milhão de almas. É gente em busca de cura para todos os males: câncer, depressão, desemprego. Quatro vezes por semana, eles chegam em caravanas de ônibus, a pé e até em carros caros. Espremem-se para ver de perto os louvores do padre Marcelo”. Do ponto de vista formal, são missas impecáveis. A liturgia segue à risca as determinações do Concílio Vaticano II. Ritos iniciais, liturgia da palavra, liturgia eucarística, comunhão e ritos finais. Está tudo lá, pronto para passar pelo crivo do católico mais ferrenho. Mas quando o padre Rossi irrompe no palco, quer dizer, no altar, sob aplausos e assobios da platéia, não é difícil perceber que se está diante de um evento diferente. Cada celebração é um megaespetáculo. São 15 000 hóstias distribuídas por missa. Na organização, trabalham 940 voluntários, quase sempre arregimentados entre fiéis da diocese de Santo Amaro. Diante da multidão, o padre Rossi é o rei da homilia. Canta, dança, prega de forma didática. Abusa das parábolas e dos diálogos com a platéia. Nada que lembre o ar sisudo de boa parte das missas convencionais”. Mas isso não é tudo. “Acompanhado pela banda Ministério de Libertação, o padre engata uma música atrás da outra. Vai para a frente do altar, rodeado por seis coroinhas, e começa o que se chama de ‘aeróbica do Senhor’. São coreografias que lembram o filme *Mudança de hábito*, em que um grupo de freiras agita multidões com gingados moderninhos. O padre balança os braços, levanta as pernas, dá voltas e pulinhos. Os fiéis saem da missa como espectadores de um concerto de rock”. Significativos são os depoimentos de duas participantes da missa: “Fico exausta e feliz. Sempre que volto trago mais alguém”. “Não existe em São Paulo uma casa de shows que promova quatro megaespetáculos por semana como faz o padre Marcelo Rossi” (*Veja*, 04.11.98: 115, 116, 120).

A ambiência da renovação carismática lembra muito de perto o cenário religioso do Brasil colonial, sobretudo o caráter festivo e transgressor da prática religiosa, somado, agora, a um espírito de época de transição. Vejamos alguns elementos fortes na caracterização do movimento carismático que ilustram o meu argumento. Trata-se, em primeiro lugar, de um fenômeno particular, diretamente associado ao advento do novo milênio, e de um fenômeno de

massa, talvez nem tanto assim, pois conta também com a adesão da elite⁹. Talvez seja mais apropriado defini-lo como um fenômeno mediático, caracterizado pelo seu aspecto espetacular, comparável a um show de rock, a um megaespetáculo, estridente, que provoca, através de seus gritos e cantorias, transbordamentos, júbilo, exaustão, felicidade aqui e agora. Festa, enfim. Movimento que é liderado por um jovem comum da classe média, ex-freqüentador de academias de ginástica, belo, forte, olhos azuis, alegre e, sobretudo, performático pastor. Hedonismo, pragmatismo, vigor e qualidade de vida, materialismo. Manipulação e superexposição à mídia. Apropriação pelo sagrado de locais, gestos e atitudes profanas. Epifanização do corpo. Figuração dos sentidos. Espetacularização das banalidades e mazelas do cotidiano. Atos paroxísticos e movimentos exuberantes. Acento na emoção, e não na razão, em um estado de espírito, de bem-estar aqui e agora. Importância da assembléia reunida em estado de efervescência, da mistura de diferentes modos e estilos de vida e de grupos afinitários, reunidos em uma mesma comunidade emocional pela partilha de uma vivência/paixão comum. O estar-junto vivido enquanto experiência estética, sensível, afetiva do eu junto como o outro. Experiência extática, o sair de si, a comunhão dos santos, o encontro com o sublime e o poderoso, com aquilo que está para além da razão, que transgride a disciplina instituída, todavia muito mais próxima de um Deus amigo, amoroso.

Para além do bem e do mal, talvez exatamente por isso, a efervescência festiva dos carismáticos pode ser um excelente caminho para se pensar no afrouxamento geral do social nestes novos tempos, mostrando que hoje, para o estabelecimento do vínculo social, o que importa, acima de tudo, é a possibilidade de vivenciar uma outra experiência de re-ligação, que foge do moralismo e do dogmatismo moderno, pois apresenta/oferece à experiência um mundo espetacularizado, plurívoco, que se dá ao olhar, à admiração e à descoberta dos sentidos. Em resumo, o que quero enfatizar é que as formas de socialidade religiosamente marcadas e festivamente vividas parecem ser as grandes responsáveis – para além do bem e do mal, é prudente dizê-lo mais uma vez – pela vitalidade do momento atual, uma vez que operam com combinações e associações multivariadas, polifônicas, polissêmicas, fazendo da efervescência grupal o espetáculo societal por excelência e da hibridação de códigos um dos mais significativos mecanismos de orientação social.

Pequena conclusão

⁹ A Revista *Veja*, citando nomes de “socialites do quilate de Carmem Marynk Veiga e Gisella Amaral”, dentre outros, anuncia que “a elite brasileira, autodeclarada apostólica e romana há cinco séculos, sucumbe aos encantos da Renovação Carismática”. O “rebanho dos convertidos”, de “terço de pérola nas mãos”, representa a “nata do PIB brasileiro”, que se “rende à gritaria do discurso pentecostal da Renovação, que já pode ser ouvido até na capela do palácio da Alvorada, residência do presidente Fernando Henrique Cardoso, onde funcionários carismáticos se reúnem todas as terças-feiras para rezar” (Veja, 08.04.98: 92).

Questionando-se sobre a diversidade das religiões dos brasileiros, Pierre Sanchis elabora uma grade, “no nível ideal típico das tendências”, que pode assim ser resumida: “o filão mais tradicional e quase substantivo da história religiosa do Brasil” é constituído pelo “cristianismo – mais especificamente o catolicismo – e o universo genericamente referido como ‘afro’” (candomblé e umbanda), ao qual vieram somar-se – “dialética e ambigualmente” – o filão protestante (protestantismo histórico e pentecostalismo), o filão espírita e o filão dos cultos de origem oriental. Tais filões, ou universos simbólicos, embora tenham cada qual suas especificidades, suas diferenças, são vividos “sob a forma de indecisões, cruzamentos, de porosidade e pertença dupla, de contaminação mútua”, pois conhecem aqui uma situação de “intercomunicação” permanente, produto da pluralidade sistemática que marca a sociogênese do Brasil, possibilitando “reinterpretações e inversões valorativas” as mais variadas, “orixás viram santos, anjos viram demônios, santos ídolos, o Espírito uma entidade entre outras”; “sem falar de uma cristalização paradigmática: a figura do Exu, presença polivalente e ambígua”, que “mantém viva a circulação misteriosa de sentido: orixá intermediário entre os deuses e os homens, nas tradições mais próximas à África, figura ambivalente na umbanda, contaminada pelo diabo católico, apesar de se enquadrar no mundo do bem através da purificação e do batismo, antes de virar de vez ao demônio pentecostal, a ser neutralizado e expulso. Ambivalência típica de articulações e cruzamentos entre o bem e o mal, nunca perfeitamente acabados” (Sanchis, 1997: 33, 37, 38, 39). Diria mais: esses universos/cosmologias em permanente comunicação (leia-se mestiçagem) são os grandes – obviamente que não os únicos – agentes da civilização brasileira.

Vê-se quanto a religiosidade brasileira – compósita, essencialmente festiva e carnal – é uma das melhores demonstrações do caráter mestiço de nossa sociedade e de sua maneira de operar através da hibridação de códigos. Neste mesmo sentido situa-se a observação de Afrânio Coutinho, para quem, “o que singulariza a civilização das Américas espanhola e portuguesa, o que fornece a dinâmica de suas literaturas, é a mestiçagem, que lhes propicia também uma fisionomia particular, diferente da européia. Essa é a nossa contribuição específica, e que nos dá identidade nacional, não nos deixando ser simples continuação de raízes européias. Nós nos fizemos ‘outros’, graças à mistura, à miscigenação e à aculturação” (Coutinho, 1994: 224). Vale dizer, tal como observa Wilson Martins, que “o sincretismo é estruturalmente a tradução ou a correspondência religiosa do fenômeno mais geral da civilização brasileira, que é, ela mesma, sincrética” (Martins, 1977: 433). Nesta mesma linha argumentativa situa-se a afirmação de Maria Isaura Pereira de Queiroz, segundo a qual “o encontro de etnias diferentes e de suas civilizações específicas deu lugar no Brasil a uma verdadeira criação religiosa espontânea – a dos cultos sincréticos” –, lembrando, obviamente, que espontâneo é no sentido de não direcionado, não previsto (Queiroz, 1988: 63).

Nosso sincretismo estrutural parece encontrar neste fim de século novas formas de expressão. Convivemos hoje com uma imensa e inegociável galeria de pequenos grupos afinitários, de comunidades emocionais que parecem evidenciar um profundo revigoração dos sentimentos de pertença comunitária e que se encarnam em uma plêiade de expressões/sensibilidades

mágico-religiosas e/ou místico-esotéricas que se sincretizam com outras e que, mesmo não sendo de cunho estritamente religioso, fazem apelo à alguma forma de comércio com o transcendente, evidenciando quanto o religioso é ainda fonte de sentido para a existência, mesmo que – talvez por isso mesmo – tal como diz argutamente, Pierre Sanchis, “o campo religioso é hoje, cada vez menos, o campo das religiões, pois o homem religioso, na sua ânsia de compor um universo-para-si, sem dúvida cheio de sentido, mas de sentido-para-si, tende a não se sujeitar às definições que as instituições lhe propõem dos elementos de sua própria experiência” (Sanchis, 1997: 35). O Deus que re-torna não é mais aquele do monoteísmo, rigidificado institucionalmente nos grandes sistemas religioso pela ortodoxia de suas práticas. Talvez possamos mesmo dizer que não se trata de Um Deus – onipotente e onisciente –, mas de vários deuses, multifacetados e humanizados, com os quais podemos comerciar sem necessidade de exclusividade; portanto, sem culpa e sem medo de sanção, de modo público e, sobretudo, festivo. Como observa Pierre Sanchis, “é menos de verdade objetiva que se trata, na procura contemporânea do sentido religioso da vida, mas de uma emoção ‘que tenha o som da verdade’”. Trata-se de um fenômeno de dupla dimensão: primazia da emoção sobre a razão, pois “atravessa a quase totalidade do espaço social da religião, uma atitude subjetiva que caracteriza o ator religioso – ou simplesmente social – contemporâneo”; e localização da verdade mais “no projeto simbólico de uma seta lançada na direção de uma realidade constantemente a se fazer – e que abre caminho, indicando um sentido, do que na clausura de definições acabadas” (Sanchis, 1997: 34, 35).

Mas é hora de terminar estas breves notas e reflexões. Ao fim e ao cabo, o que dizer? Diante de um universo tão profundamente, plurivocal, como é o nosso, fica difícil, se não impossível, fazer afirmações definitivas do tipo é isto ou é aquilo. A realidade brasileira, plástica em sua composição e movente em seu funcionamento, não pode ser analisada através de conceitos rígidos. Como percebeu a fina sensibilidade de Roger Bastide, “o sociólogo que estuda o Brasil não sabe que sistema de conceitos utilizar”. Para penetrar nesta realidade, é preciso “descobrir noções que sejam, de algum modo, líquidas, capazes de descrever os fenômenos de fusão, de ebulição, de interpenetração, que se moldariam sobre uma realidade viva, em perpétua transformação” (Bastide, 1957: 15, 16). Diante deste país complexo e intrincado, e para ser generoso, não existe senão uma via de compreensão: moldar-se em poeta, como diz com justeza Roger Bastide (Bastide, 1957: 16). Talvez mais do que poeta, moldar-se em crente, crente em nossa fantástica capacidade de invenção, de combinação de diferentes de modos de organização da experiência humana em sociedade.

Bibliografia

- ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e Minas*. 1968. Paris, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine.
- BASTIDE, Roger. *Brésil. Terre des contrastes*. 1957. Paris, Hachette.

- BASTIDE, Roger. *Images du nordeste mystique en noir et blanc*. 1978. Paris, Pandora Editions.
- BILLETER, Jean-François. "Pensée occidentale et pensée chinoise: le regard et l'acte". 1984. GALEY, Jean-Claude (org.). *Différences, valeurs et hiérarchies. Textes offerts à Louis Dumont*. Paris, E.H. E.S.S.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. "A sedução do sagrado". 1992. *Religião e sociedade* 16/1-2. Rio de Janeiro, ISER.
- BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. 1983. São Paulo, Brasiliense.
- Carta de Pero Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*. 1987. Portugal, Publicações Europa-América Ltda.
- COUTINHO, Afrânio. *Do barroco. Ensaio*. 1994. Rio de Janeiro, Editora UFRJ; Tempo Brasileiro.
- DURKHEIM, Emile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 1985. Paris, PUF.
- DUVIGNAUD, Jean. *Fêtes et civilisations*. 1984. Paris, Scarabée & Compagnie, 2^{ème} édition.
- DUVIGNAUD, Jean. "Avant-Propos". FREYRE, Gilberto. *Terres du sucre*. 1992. Paris, Gallimard.
- ELIADE, Mircea. *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. 1969. Paris, Gallimard.
- ELIAS, Norbert. *La civilisation des mœurs*. 1973. Paris, Calmann-Lévy.
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 1989. Porto Alegre, Globo. 2 v., 8. ed.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 1984. Rio de Janeiro, José Olympio, 23. ed.
- FREYRE, Gilberto. *Ordem e progresso*. t. II. s/d. Lisboa, Edição Livros do Brasil.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 1991. Rio de Janeiro, José Olympio, 22. ed.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. 1981. Lisboa, Edições 70.
- MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira. vol. VII. (1933-1960)*. 1977-1978. São Paulo, Cultrix/Editora da USP.
- MAUSS, Marcel. "Ensaio sobre a dávida. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". *Sociologia e Antropologia*. v. II. 1974. São Paulo, EPU.
- MENDONÇA, Antonio G. "Pentecostalismo e as concepções históricas de sua classificação". SOUZA, Beatriz Muniz et alli. *Sociologia da religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa*. 1998. São Paulo, PUCSP/UMESP.
- MOTTA, Roberto. "Le métissage des dieux dans les religions afro-brésiliennes" *Religiologiques*. Le métissage des dieux. 1993. Montréal, Université du Québec.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes*. 1978. Petrópolis, Vozes.

PRANDI, Reginaldo. “Modernidade como feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX”. *Tempo Social*. Revista de Sociologia da USP. v. 2, n. 1. 1990. São Paulo, USP.

PRANDI, Reginaldo. “As religiões, a cidade e o mundo”. PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. 1996. São Paulo, Hucitec/USP.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. “Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil”. SACHS, Viola et al. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. 1988. Rio de Janeiro, Graal.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Carnaval brésilien. Le vécu et le mythe*. 1992. Paris, Gallimard.

SANCHIS, Pierre. 1983. *Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas*, Lisboa, Publicações Dom Quixote.

SANCHIS, Pierre. “As religiões dos brasileiros”. 1997. *Horizonte*, v.1, n.2. Belo Horizonte.

SOARES, Luiz Eduardo. “A guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro: dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil”. 1993. *Comunicações do ISER* n. 44. Rio de Janeiro, ISER.