

CULTURA BRASILEIRA E RELIGIÃO... PASSADO E ATUALIDADE...

*Pierre Sanchis**

Resumo: Haveria alguma afinidade eletiva entre Cultura Brasileira e Religião? O presente artigo esboça uma resposta, a partir, por um lado, de uma relação entre a problemática da cultura e a da religião, por outro lado da constatação de especificidades na história da formação social brasileira. Finalmente detém-se sobre o catolicismo no Brasil e sobre o tema do sincretismo.

Palavras-chave: Cultura. Religião. Brasil. Catolicismo. Sincretismo.

Abstract: Would it have some elective affinity between Brazilian Culture and Religion? This article sketches an answer based on a relationship between the question of the culture and that one of the religion, and, on the other hand, on the evidence of some specificities in the history of the Brazilian social formation. Finally, it discusses the Catholicism in Brazil and the subject of syncretism.

Keywords: Culture. Religion. Brazil. Catholicism. Syncretism.

Desde já, o título que foi proposto coloca um problema de categorias: Cultura... Religião... História...

Vamos por parte. Pensei em lembrar coisas elementares. Talvez do seu encontro e cruzamento possa surgir significação.

I PARA COMEÇAR, DE QUE SE FALA QUANDO SE FALA EM “CULTURA”?

1 – Parece importante ter logo em mente de que não se está falando: Cultura, no sentido que interessa hoje, não é a instrução formal (a escola...); nem mesmo a educação; nem o conjunto de conhecimentos adquiridos; nem a facilidade para se dar bem com as pessoas ditas “cultas”; nem o mundo de “jeitinhos” que o ator social possa ter desenvolvido para se sair de situações difíceis.

* Professor emérito da Universidade Federal de Minas Gerais e pesquisador do Instituto Superior de Estudos da Religião.

Se fosse isso, alguns teriam “cultura”, outros, não ou se teria mais ou menos “cultura”...

A “cultura” de que se está falando, ao contrário – está se falando na perspectiva historicamente fundante da Antropologia –, é algo que todos os *grupos* de homens e mulheres têm, porque é exatamente isso que faz que eles sejam “gente”. Ser gente é ser homem. *Mas de certa maneira*. E essa maneira particular de encarnar a humanidade constitui, para cada grupo humano, a sua “cultura”. Tal é – ou era pelo menos – a noção clássica de “cultura” na Antropologia.¹

Vejam só – numa visão global e que merece, sem dúvida, hoje ser precisada e matizada: O animal nasce perfeito, todo programadinho. Uma abelha sabe, desde que nasceu (não aprendeu, nasceu assim) fazer colméia, fabricar mel num trabalho de organização coletiva... Mas todas as abelhas, desde que existem abelhas, fizeram colméias e fabricaram mel do mesmo jeito: não aperfeiçoaram suas técnicas, não inventaram *outro* modo de arranjo social. O pequeno humano, ele, não nasce programado. Simplesmente rico das *potencialidades* de todo tipo, que poderão – ou não – se desenvolver. E numa determinada direção. Abandonado e solitário (cf. os casos de “meninos-lobos”), ele seria reduzido a pouco mais do que um organismo biológico. Pois é com o seu grupo, com base em relações e em todo tipo de comunicações que, pouco a pouco, ele vai “aprender a ser gente”:

“Ser gente”, quer dizer: saber – *e já há mil maneiras de pensar o que “saber” quer dizer* – quem ele é, o que ele significa para si-próprio, para os outros; aliás, quem são os tais de “outros”, como se organiza o grupo maior em que está inserido, como esse grupo se situa em determinado ponto de uma rede de relações, quais são as coisas boas de fazer, de se viver e também as coisas ruins... E porque são boas ou ruins. O que se deve desejar ser, o que se pode chegar a ser, quais atitudes são melhores ou piores, para si e para os outros (para quem?), como é que o mundo se divide: gente, bichos, coisas, gente próxima (igual?), os parentes, a família, os “outros”, amigos, indiferentes ou inimigos; aliás, antes disso até: o que é ser “igual” (que significa igualdade?), “diferente” (que significa diferença?), “amigo”, “inimigo” etc.

O interessante é que todos os grupos humanos não chegam às mesmas conclusões. Todos são feitos de seres humanos, certo. Por isso, têm em comum muitos problemas para resolver; mas cada grupo tende a resolver esses problemas do seu jeito. Cada um monta na sua cabeça, na sua sensibilidade, no seu coração, na sua vontade e no seu sonho certo tipo de mundo. Como se usasse um par de lentes especiais que desse a tudo o que ele vê determinada forma e determinada cor. Diferente daquelas formas e cores fornecidas a outro grupo por suas próprias lentes. Por isso os grupos huma-

¹ A título emblemático, ver Benedict (1934) e a Introdução, de Franz Boas.

nos são (relativamente) diferentes, os seus “mundos” são diferentes, as suas noções do bem e do mal são em parte diferentes, seus valores são diferentes, seus interesses privilegiados são diferentes, seus desejos são diferentes, suas relações, entre si e com os outros grupos, tendem a ser diferentes etc.

É esse “jeito de ser gente”, relativamente diferente de grupo para grupo, que constitui a “cultura” de cada um.

Muitas culturas existem no mundo... E por isso é difícil fazer se encontrarem e conviverem pessoas de grupos diferentes: os seus “mundos” podem resistir a se reconhecer mutuamente os mesmos. Quando uma diz “sim!” a outra deveria poder (até mesmo na mesma língua) entender: “Quem sabe... Se você fizer questão... Você sabe que não quero”. Mas como ela entende simplesmente: “Sim!”, no sentido afirmativo próprio do seu grupo, ela poderá em seguida interpretar que esse “outro” foi um mentiroso. Simplesmente porque os tipos de relações do homem com a verdade, com a afirmação do seu pensamento, com o outro, que ambos consideram “boas”, não coincidem.

2 – Várias analogias são capazes de ajudar a entender como podem assim se constituir “mundos diferentes”, pertencentes a pessoas às vezes tão semelhantes:

Por exemplo, a analogia das línguas. A garganta humana é radicalmente capaz de pronunciar todos os sons de que são compostas todas as línguas. E, no entanto... Os aparelhos fônicos de cada grupo, amoldados por sua língua respectiva, acabam escolhendo um elenco limitado de sons do qual são incapazes de sair, pelo menos sem grande esforço. Só esses sons serão significativos para o grupo. Na imensa panóplia das possibilidades humanas, a cultura também “escolhe” e carrega de sentido os elementos escolhidos.

Escolhe gestos (pensar nos sentidos possíveis de uma piscadela!), escolhe cores (o branco pode ser sinal de morte para povos orientais), escolhe tempos (tempos verbais, por exemplo: há línguas que não têm futuro), escolhe determinadas organizações do singular e dos plurais, constrói distinções que outros ignoram: entre “eu/nós” e “eles”, entre ação e ator, entre os “parentes” e os “outros”, escolhe valores, às vezes valores diferentes de que se revestem as mesmas ações (o suicídio, o trabalho, a viagem ou a fixação territorial...).

Isso é possível porque o mundo dos homens e das mulheres não é um mundo simplesmente material, onde as coisas são, sem mais, o que são (o “trabalho”, por exemplo, seria simplesmente o exercício de sua materialidade muscular e o seu resultado), mas também – e, sobretudo – é o que elas representam para *esse* homem: o universo do homem é um universo cujas “realidades” são carregadas de valores (e de valores diferentes para cada um dos grupos humanos; o mesmo trabalho pode representar tantos valores

diferentes: um castigo, uma honra, um meio de sobrevivência, uma obra corretiva de recuperação, uma realização pessoal profunda etc.!). Finalmente, o universo do homem é universo *simbólico* e diferencialmente simbólico.

Sem dúvida, os problemas dos homens são os mesmos em toda a parte. Por isso, muitos elementos dos seus “universos” poderão ser indefinidamente repetidos: por exemplo, em todo grupo humano há família, violência, amor, trabalho, sexo, morte. Mas o lugar desses elementos na *hierarquia dos valores*, a *significação* de cada um deles, o resultado final das *escolhas* do grupo poderão ser diferentes. ‘Melhor a morte do que a desonra’, dirá um; ‘Para tudo dá-se um jeito’, dirá outro... Com a mesma legitimidade social, cada um no seu grupo.

E não se trata de tomadas de posição parcelares e isoladas, sobre pontos independentes uns dos outros. Esse Universo particular, assim feito de escolhas e de recortes na realidade do mundo, poderá formar um *sistema*, em que tudo tende a entrar, ordenado, hierarquizado, valorizado como convém... Quando aparece algo novo, tem que encontrar um lugar no sistema, sob pena de criar problemas. Pois cada um não inventa sozinho sua cultura: ela é criação coletiva, se transmite pela educação, constitui uma tradição. E se assim é, ela acaba constituindo, para os membros de cada grupo humano, um universo que lhes parece *natural*. O Universo. No limite, o universo único (ou, pelo menos, o único válido...).

Dentro desse Universo, específico, monta-se também um tipo de homem e um tipo de mulher: rotinizam-se hábitos, criam-se comportamentos, escalam-se valores, implanta-se determinado “ideal de gente”.

E tudo isso se processa lá no fundo, sem que ninguém se dê conta desse trabalho. Por isso, na sua maior parte, esse Universo continua sempre *inconsciente*. Por isso também, em situações normais, não se pode esperar que as pessoas o “falem”, explicitamente; é preciso observar como elas o “vivem”. O modelo clássico da pesquisa antropológica, desde Boas e Malinowski.

3 – Tudo isso seria tranqüilo e simplesmente verdadeiro, seria a verdade toda, se os grupos humanos não mudassem e não se encontrassem entre si. Se a História não existisse. Tal visão da cultura corresponde ao momento já quase secular de deslumbramento do olhar antropológico, quando, depois da primeira “descoberta do outro” e em contraste com a inicial constituição de uma escala etnocêntrica de valores, em que o Ocidente ocuparia o ápice (o evolucionismo), a Antropologia constituiu-se em torno das diferenças, apontadas, reconhecidas, valorizadas nas suas próprias lógicas. Mas o retrato que, nessa perspectiva, foi pintado sem matizes, na verdade é o de um quadro morto (ou de uma série de quadros mortos). Seria um quadro de reprodução pura. É preciso agora dar-lhe movimento e vida.

Pois a vida vai... Acontecem coisas, para qualquer grupo e qualquer pessoa dentro do seu grupo. Se quiserem responder a esses acontecimentos,

que criam *novas situações*, as “culturas” devem reagir criativamente, adaptar-se, inovar, mudar. Em todo tempo e lugar, a partir mesmo de seu íntimo, alguns dos *indivíduos* seus participantes se opõem a elas e querem transformá-las. É pelos indivíduos que as culturas se transformam. Mas outros tentam, ao contrário, conservá-las (ou continuar definindo-se por meio delas): o fenômeno complexo da “redescoberta das raízes”, em todos os níveis, também atravessa o mundo contemporâneo... Em muitos casos, os homens pretendem, até dramaticamente, retomar a fala autônoma do que declara sua cultura. Outros ainda assistem mais passivamente a suas transformações, ajudados nessa passividade pelo fato de que, em geral, essas modificações não se dão por meio de rupturas bruscas com a lógica que as anima. A permanência alia-se, então, à mudança. O jeito de “transmitir” confunde-se com o de “transformar”. Pois é transmitindo-se, afirmando-se, confrontando-se, que as culturas se transformam. De qualquer modo e para todos, as culturas também estão *na história* (SAHLINS, 1990).

Acresce a essas perspectivas gerais uma especificidade contemporânea: a mudança trazida pela modernidade está hoje inconfundível (BALANDIER, 1997).

Por um lado, as culturas – ou fragmentos delas vivos nos sujeitos sociais – viajam como nunca, entram em contacto entre si, multiplicam-se no mesmo espaço e também se contaminam mutuamente: o multiculturalismo coexiste com o hibridismo e a mestiçagem cultural (CANCLINI, 2000a, 2000b). Por isso, os grupos-suportes da elaboração cultural se fragmentam, se recobrem parcialmente: a cultura passa a ser, também, de grupos cada vez mais reduzidos – até à família... –, uma cultura de redes sociais mais do que de instituições, umas redes que articulam finalmente *indivíduos*. Cada vez menos esses indivíduos passam a reproduzir simplesmente sua cultura e sua identidade. Relativizam o fato de recebê-las todas feitinhas por herança. Alguns, pelo deslocamento no espaço – viagem e migração – outros, e todos, por sua exposição à mídia (e mais limitadamente ao mundo do consumo), em qualquer lugar do mundo e pela primeira vez na história, com base em uma oferta cultural potencialmente múltipla ao infinito, passam a fazer parte de vários universos ao mesmo tempo. Eles tecem diversas culturas dentro de si, escolhem entre os seus elementos, os articulam e hierarquizam, transformam sua percepção do Universo. Uma cultura, doravante em boa parte *escolhida* (MATHEWS, 2002). E que tende a não conhecer mais o caráter sistêmico e totalizante de que se falou acima. Descolamento da cultura relativamente a seu suporte étnico, descolamento de sua incidência territorial, pluralidade das pertencas culturais e das identidades dentro do próprio indivíduo.

Por isso, em certos momentos, os sujeitos sociais estão perdidos, não sabendo mais quem são nem qual é o seu mundo. Estariam na verdade caminhando para uma nova “visão de si e do mundo”, uma “nova cultura”?

Até mesmo uma cultura de novo gênero? É possível, mas é também possível que o momento lhes pareça de irreversível anomia.

Por outro lado e em outro nível, também existe no mundo atual um “grande encontro” (globalização?) das culturas, à medida que uma delas acaba marcando por sua dominação o conjunto do espaço social. É o caso, sobretudo, numa cidade grande. Sem dúvida, coexistem dentro dela vários grupos específicos, múltiplas redes, uma multidão de indivíduos, todos diferentes por suas experiências, individuais ou coletivas, e que elaboram a sua maneira própria de ver o mundo e de “ser gente”. Mas todos têm que se haver com a mesma “cultura geral” e “moderna” da Metrópole: estão situados no seu interior, participam, querendo ou não, e mesmo se de modo diferenciado, das grandes linhas de seus ideais, de seus valores – ainda que em estado de revolta ou de distanciamento ao mesmo tempo virtual e prático. O desafio da globalização.

Motivos assim sobrepostos: por um lado, coexistência de ofertas culturais dilacerantes, que opõem os indivíduos entre si e os dividem no interior deles próprios, por outro lado, uniformização tendencialmente compulsória, acaba produzindo simultaneamente, na condição pós-moderna, junto com a euforia da livre escolha e da autoconstrução das identidades, o vetor diametralmente oposto: uma procura das raízes, uma saudade das origens, um refúgio no reconhecimento apaziguador de uma identidade que se proclama como recebida. Uma volta dos povos para a “sua cultura” (exatamente, aliás, quando os antropólogos põem em questão a existência desta.² Uma cultura, no entanto, que não será mais simplesmente recebida, mas ativa e autonomamente escolhida, indissolúvelmente reencontrada e “inventada” (WAGNER, 1981). Perfil de “resistência”, muitas vezes de “retorno”. Pode se discutir, por exemplo, o futuro da idéia de “nação” – para alguns, ameaçada, por dentro, pela re-emergência de suas partes (as regiões), ou por fora, pela exigência de maiores conjuntos (federações ou uniões) – mas algo no mundo está hoje a remobilizar homens e mulheres, em geral em movimentos pacíficos de efervescência ideológica, mas às vezes até a violência, pela ressurgência, a difusão, o fascínio, às vezes a criação de uma referência grupal que signifique uma origem, uma tradição, uma terra, uma pertença: nação, cultura, etnia. E também religião.

2 CULTURA E RELIGIÃO

A religião teria, então, a ver com a cultura?

Dir-se-ia: tudo a ver. E tudo o que se acabou de dizer da cultura, inclusive a mudança contemporânea na sua situação real e na sua apreensão

² Ver, a título igualmente emblemático, Clifford (1988).

teórica, poderia analógica –ou metonimicamente – aplicar-se à religião. A religião também pretende fornecer ao ser social uma visão do mundo – uma representação particular, com suas categorias próprias, que torna o mundo intelectual e emocionalmente apreensível (Deus, deuses, orixás, anjos, santos, criação, congregação, igreja, autoridade, verdade...). Tudo isso compõe um mundo particular e o organiza e tudo isso, para o fiel, faz do mundo genérico o seu mundo. Como o faz a cultura. Mas, além disso, a religião maneja categorias que atingem a subjetividade do fiel neste mundo, impulsionam sua ação, orientam e qualificam o seu comportamento externo e suas atitudes profundas (dependência, oração, louvor, sacramento, magia, pecado ou simplesmente erro, o sentido, afinal, do comportamento): um motivo para viver e um modelo para a vida. “Modelo de” e “modelo para”, diria Geertz (1978). O mesmo Geertz que intitula um capítulo seu: “A religião como sistema cultural” (GEERTZ, 1978).

Religião é cultura. Mas religião não se confunde simplesmente com cultura. É cultura no superlativo. Põe em jogo uma totalidade, e sob o prisma do absoluto. Totalidade do mundo, explicação a mais global, em princípio sem resto. E que implica, ao mesmo tempo, dinamismo para viver³ e balizamento para o engajamento nesta vida (Ética).

Não é fácil definir “religião” sem privilegiar ou tornar exclusivo um só desses seus vetores: cosmovisão, que pode, então, passar a ser sonho vazio, sem repercussão na vida, ou Ética, que tende a virar puro moralismo. Weber renuncia a dar essa definição antes de começar a sua análise (SÉGUY, 1999) – o que seria lógico e que Durkheim, por exemplo, tinha feito. Ele o fará no fim, promete ele. Mas acaba por esquecer sua promessa. Ele arrisca, no entanto, esboços de definição no decorrer da análise. Simplesmente um “tipo particular de ação social”, aquele que os atores chamam de “religiosa”. A religião do senso comum qualificado, a do “bom senso”, como diria Gramsci (1999). Ou, mais precisamente: a organização das relações com seres não empíricos: deuses, espíritos etc. “Organização”, uma idéia que atravessará também a tradição durkheimiana, mas sem que lhe seja necessária a referência a “seres” sobrenaturais. É a experiência do sagrado (e, antes da experiência, a categoria definidora do sagrado), que permite identificar o campo da religião. Pois é ela que organiza essa experiência coletiva: delinea e define um universo simbólico polarizado pela oposição sagrado/profano, instaura em torno desse universo uma comunidade (“Igreja”), celebra-o num conjunto ritual.

³ Cf. Durkheim (1977, p. 2) “Antes de tudo, a vida religiosa supõe a ação de forças *sui generis*, que elevam o indivíduo acima dele mesmo, que o transportam para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência profana, e que o fazem viver uma vida muito diferente, mais elevada e mais intensa. O crente não é somente um homem que vê, que conhece coisas que o descrente ignora: é um homem que pode mais.”

Sagrado ou Deus, em todo caso um sistema, que confere sentido ao mundo e à existência humana e que visa um absoluto. É nesse sentido que a religião se constitui como uma cultura, que é mais que cultura. Elevada ao quadrado.

Mas pode também ser menos. Tanto Weber quanto Durkheim reconhecem – em sentidos diferentes, é verdade – que a religião não influencia necessariamente o espaço todo da cultura. É-lhe possível, sem dúvida, pretender qualificar, informar (dar forma) ou até colonizar, drenar e confiscar as energias de outros campos socioculturais: a arte, a ciência, a política, o erotismo, mas é também possível que estabeleça com essas instâncias negociações respeitadas das respectivas autonomias. “É até possível que os princípios desses campos a desafiem, instaurando-se em “religiões metafóricas”, “religiões no sentido amplo”, religiões de substituição”, sagrados paralelos, abertos, também eles, à secularização. É possível, enfim, que a própria categoria do sagrado perca socialmente sua densidade e se inscreva nas subjetividades com crescente indiferença.

De qualquer maneira, os áleas, em que se viu metida a cultura no mundo contemporâneo, dizem também respeito à religião. Significam um estreitamento da sua abrangência, uma desterritorialização, uma autonomização progressiva do indivíduo em relação ao que era sua recepção sistemática como herança determinante da identidade. Abrem também para uma eventual multiplicação das identidades religiosas possíveis, todas elas oferecidas, ao mesmo tempo, pelo mercado dos bens simbólicos, pelas relações de vizinhança, pelos meios de comunicação de massa e pelo ar do tempo... Como as culturas, viajam as religiões. E se nos encontramos mesmos espaços, que deixam de ostentar – ou sofrer – referências exclusivas a uma delas. A tradição não pretende mais ser, sozinha, a atribuidora do legado das identidades. Que não são mais herdadas. As identidades, também no campo da religião, doravante são – ou são sentidas como – em boa parte construída, pela escolha autônoma dos sujeitos sociais. A pluralidade religiosa não constitui simplesmente o advento de uma situação quantitativa, de uma multiplicação insólita. Na sua densidade atual, ela abre qualitativamente um novo regime em muitas sociedades.

Novo regime que, como para a cultura, implica a possibilidade, nesse clima gerador de insegurança, da simples fuga na reprodução do modelo tradicional ou do uso dessa mesma autonomia para um reforço das instituições religiosas: uma “conversão” à sua própria religião.

Tudo isso não constitui, no entanto, uma novidade total. Já foi lei, é verdade, na história, que, a cada território político, correspondesse uma religião legítima. Religião da Cidade no interior do Mundo Antigo, religião do soberano na Idade Média e parte da Idade clássica, tanto no Ocidente quanto no Oriente, religião tribal em sociedade “sem” ou “contra” o Estado. Mas era também freqüente o caso do advento de “outra” religião num território já

religiosamente ocupado (o cristianismo, por exemplo, ou as religiões orientais no Império Romano tardio). Quando então se complexifica, às vezes se dramatiza, o jogo mútuo da cultura e da religião.

Tal foi o caso do Brasil.

3 O BRASIL

Será difícil hoje continuar a reconhecer a existência de uma “cultura brasileira”? Sem dúvida, se entender afirmar assim, por um lado, a atribuição estrita de um sistema de representações e disposições (cosmovisão e *ethos*) a um grupo social determinado, tomado na sua generalidade, nos limites de um território. Se pensar também, por outro lado, que esse sistema consiste num arranjo permanente e fechado de elementos, atados pelo laço de determinações lógicas. Em tal hipótese, seria até possível atribuir a tal “cultura brasileira” uma essência e dar dela uma definição... Nada disso é, com evidência pensável, e cada vez menos, tanto por causa do decorrer efetivo da história quanto por causa das transformações do próprio olhar antropológico. Mas outra perspectiva é possível. Em vez de essência, estrutura, em vez de sistema, disposição dominante, em vez de totalidade do grupo social, o espaço de uma lógica pervasiva e desigualmente compartilhada. Com efeito, “estrutura” não é sistema, é princípio de organização de um sistema. Num *obiter dictum* do próprio Lévi-Strauss (1976), encontrar-se-ia essa “força que tende a organizar sempre na mesma direção todos os elementos que a história põe à sua disposição” (p. 115). Pensando assim, a estrutura é uma tendência, ela implica orientação e não conteúdo fixo, ela é um processo ou, melhor, a direção de um processo; e a cultura, como estrutura, é o fato de que tal ou tal grupo humano “tende” a organizar na mesma direção os elementos que a história põe à sua disposição. Não em todos os momentos dessa sua história, nem sempre com a mesma intensidade, nem em todos os segmentos sociais que o compõem, mas de modo perceptivelmente marcante, repetitivo e teimoso. Nesse sentido, dominante. O que Geertz (1978) chamará de “tendência dominante” podendo, aliás, acompanhar-se de tendências opostas, minoritárias, mas também visíveis, e que, por sua vez, tendem a inflectir o arranjo social, a história do grupo e a sua auto-representação. Pois há outro argumento contra o eventual reconhecimento de uma “cultura brasileira”: ela seria feita da representação do Brasil elaborada pelos intelectuais, intérpretes da nação, ansiosos por lhe traçar um perfil, valorizante ou depreciativo. Sem dúvida, os “retratos do Brasil”, ensaísticos ou romanceados, além de embasar ideologias e programas políticos, contribuíram para criar nas mentes brasileiras um imaginário sobre o Brasil. Mas essa dimensão não deixa de contribuir para a constituição de uma “realidade”: com efeito, quando se fala de um processo histórico que acaba “fazendo” uma sociedade, com os seus traços particulares, não se

pode esquecer a importância da auto-imagem que essa sociedade, por meio de seus pensadores, criou de si mesma para si mesma e que contribui permanentemente para fazê-la existir. É Durkheim (1989) que fala da “sociedade ideal”, essa imagem que uma sociedade vê dela mesma no espelho e que contribui para defini-la, e é Bourdieu que alude àquelas representações da realidade social que participam da feitura mesma dessa realidade.

É, pois, dentro desses limites e tomando esses cuidados que se poderá reconhecer à “cultura brasileira” umas notas características. Limitando-se aqui à cultura da religiosidade, é preciso aludir rapidamente a três dessas características, insistindo só sobre a terceira. Elas não são características “do brasileiro”. Nem substantivas e, por isso, permanentes e universais, nem necessariamente definitivas, mas, criadas na história e pela história, elas parecem marcar de maneira privilegiada o modo de se querer brasileiro na sua longa duração.

3.1 UMA DIMENSÃO RELIGIOSA SUPERLATIVA

“Se Deus quiser”, “Vá com Deus!”, expressões que permeiam quase necessariamente os intercâmbios quotidianos. “Deus e fé” marcariam assim a “religiosidade mínima do brasileiro”, conforme André Droogers (1987), aquela religiosidade oriunda da “matriz religiosa brasileira” estudada por José Bittencourt Filho (2003). Originou-se com o empreendimento colonizador e perdura até hoje. Está claro que se continua precisando de análises para problematizar o momento e o significado dessa dimensão, mas contenta-se aqui hoje com uma comparação elementar entre várias pesquisas recentes. O propósito é só frisar a existência de uma diferença, que distingue o Brasil.

Pergunta-se se o agente social se considera uma “pessoa religiosa”? Na Comunidade Européia, em 91, a resposta era: sim, com 61%, não, com 28%. Acredita em Deus? 70,5%. Mas, em Belo Horizonte, sete anos depois, 99,3% diziam acreditar em Deus, mais de 90% na Santa Trindade e na Bíblia. Somente 5,7% se diziam sem religião e 1,1% dizia acreditar em Deus sem ter religião definida. Mais ainda: 63,6% estimavam que a religião a que pertencem cumpria o seu papel, e 92,5% afirmavam que a religião tem importância, grande importância ou importância fundamental na sua vida. Ao contrário, na Comunidade Européia, a importância da religião chega modestamente em quinto lugar (49%) no campo dos valores, depois da família, dos amigos, do trabalho, do tempo livre, preferida somente à política (LUMEN, 1998; SANCHIS, 2006).

Poder-se-ia suspeitar de que se trata de uma religiosidade própria a Minas? Outra pesquisa, nas classes populares de seis das principais regiões metropolitanas do país, constata a fé em Deus de 93,4% dos entrevistados e

a existência de 91,08% de pessoas para quem a religião é importante, muito importante ou fundamental (CERIS, 2002).

3.2 UM POVO INVISÍVEL DE PROTETORES

Não é de ontem que os observadores detectaram, em torno do planeta social brasileiro, a existência de um anel, dotado de vida própria: uma população de espíritos, de orixás, de santos, de mortos, de demônios, às vezes nitidamente distintos, submetidos outras vezes a processos de troca de identidade, de valor e sentido. Um universo de relações, em princípio meta-empírico, mas que se torna quotidianamente presente na referência, ativa e multiforme, que mantém com ele o mundo dos homens terrena e brasileiromente vivos.

De onde vem esse universo? As origens são múltiplas, distribuídas ao longo de toda a história nacional: além do universo indígena, Angola, por meio de Portugal, antes mesmo da chegada dos africanos ao Brasil; África – e sua diversidade interna –, Portugal e, no fundo longínquo, o universo do imaginário medieval: todos diferencialmente povoados pela convivência com fantasmas do outro mundo, pela experiência quotidiana de sonhos significativos, pela mediação das coisas e dos seres da natureza, pelo curandeirismo e a magia, pelo embate ambíguo entre santos e demônios. Mais recentemente, outro recomeço, de origem européia, com a chegada do espiritismo, que irá se articular com tradições anteriores: indígenas, medievais portuguesas, mais globalmente católicas, africanas e esotéricas, para constituir uma camada de sentido densamente presente, cada vez mais freqüentemente reconhecida pelos estudiosos, que tendem a fazer dela hoje um vetor fundamental da religiosidade do Brasil.

Um vetor que, vindo de tantos pontos originais, atravessa todas as camadas e os segmentos sociais, do negro ao branco, das elites ao povo, e, diferencialmente, boa parte do mundo das religiões. Não se trata nem de remanências nem de reemergentes subprodutos de fases abolidas de uma história cultural. Mas de uma constante presença, polimorfa e ambígua, mas nem por isso menos atuante na história brasileira.

Um livro recente tenta um balanço dessa dimensão (ISAIA, 2006).

3.3 POROSIDADE DAS IDENTIDADES: O SINCRETISMO

Não se pretende exatamente repetir que a prática do sincretismo caracteriza a religiosidade do Brasil e atravessa sua história. Deseja-se somente constatar que o problema do sincretismo (mesmo ao se lhe dar outro nome) surge a cada vez que a sociedade brasileira se faz uma pergunta sobre sua identidade. E de expor muito rapidamente a hipótese de que algo na história explica essa teimosia.

“O Catolicismo formou a nossa nacionalidade” escrevia o Pe Julio Maria em 1900 no *Livro do Centenário*. É preciso ler nessa fusão inicial o primeiro motivo do signo “sincrético” na marca da religião brasileira. Dentro das vertentes cristãs, com efeito, a do catolicismo parece aquela que, em poucos séculos, realizou o revestimento da fé – uma ruptura inicial em princípio radical com o mundo das religiões – com todas as mediações institucionais e rituais que precisamente constituem uma religião (organização de caráter hierático, templo, sacerdócio, sacrifício, conjunto dogmático de crenças etc.). Catolicismo, uma fé em forma de religião. E é por isso que, quando se implanta num espaço dominado por anteriores instituições religiosas, ele tende a operar por meio da transmutação do que lhe parece possível assimilar e ressemantizar na sua própria síntese. Sua auto-concepção como uma “totalidade”, “a católica”, o predispõe a essa estratégia, pois ele tem mais vocação de fagocitose do que de exclusão. Enfim, mais do que outras correntes cristãs ele conserva viva e atuante a dimensão do mito (inclusive uma forma própria do seu “mito de fundação”, como o mediador institucional da graça) e quem diz mito diz símbolo, um instrumento de intelecção que é seta de sentido susceptível de carregar camadas superpostas de significação, as suas e as dos territórios de sentido que atravessa.

É esse catolicismo que deu forma à conquista do Brasil no que ela teve de contacto assimilador. Mas, enquanto na velha Europa, especificamente em Portugal, o catolicismo aparece ao pesquisador como enraizada numa localidade concreta e delimitada, expressando a história das gerações que nela se sucederam depois de séculos de assimilação, no Brasil ele chegou de sopetão numa terra sem limites, sem marcas e que seus portadores se representavam como sem história. O que produziu dois tipos diferentes de relações sincréticas (SANCHIS, 1995). Em Portugal, uma identidade católica consciente e única, nutrida inconscientemente pelas heranças religiosas que hauriu de suas raízes (os santos herdeiros dos deuses...): um sincretismo *que provém*. No Brasil, um encontro improvisado com o “outro”, primeiro o indígena, logo depois o afro, frente a quem, junto com quem, graças a quem se tratava de enfrentar as duras condições de sobrevivência em expedições arriscadas em meio a uma natureza ameaçadora e com esforços imprevisíveis de implantação. Um sincretismo *que advém*, que tende a pôr em comum sem confundi-los os recursos ultra-empíricos – e com eles as representações simbólicas que lhes conferiam sentido – de cada um dos grupos. Já nos primeiros decênios dessa relação, as “salvações” indígenas, que reuniam gente da terra, elite branca e negros da Guiné, num mesmo culto “sincrético” apresentam a realização desse processo (VAINFAS, 1995).

Duas observações para não ser mal entendido.

Em primeiro lugar, não se entende “sincretismo” como o produto final de uma ação social, reduzido a uma dupla pertença ou a uma mistura de elementos, mesmo se reorganizados. Entendo-o como um processo,

polimorfo e cujos efeitos são os mais variados, que consiste na percepção - ou a construção - coletiva de homologias de relações entre o universo próprio ao grupo e aquele do “outro” com quem o grupo está em contato: uma percepção que desencadeia transformações na auto-imagem do grupo, seja para reforçar seja para reduzir os paralelismos que foram detectados. Afinal, uma forma mais sutil de redefinição da identidade social (SANCHIS, 1994).

Em segundo lugar, não se trata de pensar o Brasil como um permanente desdobrar de sincretismos. Se parece lógico que esse tipo de convivência tenha chegado, na longa duração, a criar um *habitus*, uma “tendência”, parece claro também que esse *habitus* não iria fazer a história sozinho. Ele se confrontará e se articulará com outros *habitus*, inclusive com o seu oposto, aquele da peremptória afirmação identitária, da racionalização. Já naquele primeiro momento, o das “santidades” sincréticas, também estavam ali os jesuítas, a inquisição, os princípios de organização do Estado. Mais tarde estará Pombal, estarão os colégios protestantes, a romanização, a Teologia da Libertação, as opções identitárias dos modernos “convertidos” pentecostais, a modernidade kantiana inspirando os movimentos anti-sincréticos, inclusive no candomblé...

No entanto, mesmo se não monopolizadora da história, a estrutura sincrética - no sentido em que “estrutura” foi caracterizada acima - nunca se tornou ausente do processo histórico da religião no Brasil. Continua-se falando dela hoje a propósito das religiões afro-brasileiras, das religiões orientais; paradoxo, até de certas igrejas neo-pentecostais. Limitar-se-á aqui ao caso contemporâneo do catolicismo. Antes disso, no entanto, não se resiste a citar, pinçada entre mil, uma nota de recente número da revista *Pesquisa* da FAPESP, sobre o culto do Santo Daime. Sem tê-lo planejado, a autora ilustra com clareza a convivência entre sincretismo e Brasil.

Ainda que exista uma tradição de consumo da *Ayahuaska* em vários países da América do Sul, apenas no Brasil se desenvolveram religiões de populações não-indígenas que usam esta bebida. Religiões que usam essa beberagem reelaborando antigas tradições dos sistemas locais a partir de uma leitura influenciada pelo cristianismo (LEBATE, apud HAAG, 2006, p. 92).

Mas é preciso passar à própria Igreja Católica. Começando por dois exemplos recentes, altamente significativos.

Juiz de Fora. “As reuniões de dona Xzinha”: um estudo de Maria da Graça Floriano (2002). Um grupo interreligioso (espíritas, umbandistas, fiéis do candomblé, não-crentes, *New Ages*, batistas) em torno de uma senhora que se diz “profundamente católica”, “católica praticante”, e que recebe os espíritos os mais variados, mas que não aceitou a sua condição de médium se não com a promessa de poder permanecer católica. “Reuniões” de cura, de oráculos, ritualidade de clima espírita, que se recusa em princípio a se confessar como “de umbanda”, apesar de uma prática umbandista evi-

dente, mesmo se seletiva. Mas também outras reuniões, chamadas dessa vez de “orações”, onde tudo é estritamente católico, os gestos, as fórmulas, o clima espiritual. Certo jogo de esconde-esconde entre as duas fórmulas, alguns daqueles que, devota e exclusivamente católicos, acolhem na sua casa a segunda – a das “orações”, totalmente ortodoxa – ignorando (ou fazendo de conta que ignoram) a existência da primeira. E, por outro lado, algumas dessas “reuniões” mais ou menos espíritas, especialmente a grande festa de fim de ano, concluindo-se com a encenação por um espírito incorporado (na própria dona Xzinha) de uma celebração da missa tradicional (chamada “Santa Ceia”, ao modo evangélico), num suposto latim, por um dito Padre José, às vezes até substituído por um Papa – um velho papa sentado e rigidamente encurvado, que, por sua vez, celebra conforme um cerimonial mais próximo do rito pós-conciliar.

Vê-se, pois, que o catolicismo está aqui presente, oficialmente reconhecido como catalisador e vetor principal, ainda que, de fato, reinterpretado num quadro alheio. Está-se explicitamente em território marginal. A instituição não está presente, se não sob a forma de seu duplo mediúnic.

Em Porto Alegre, no caso do Grupo São José, estudado por Carlos Steil (2004), ela está explicitamente presente, ainda que num espaço relativamente marginal. Trata-se de um grupo nas ondas carismáticas, fundado, ele também, por uma senhora católica “desde o ventre de sua mãe” e que conta hoje duzentos a trezentos dirigentes e uns 5000 membros. Um segmento institucional bem visível, sem dúvida. Ora, apesar de concepções doutrinárias não necessariamente ortodoxas (existência de demônios intergeracionais, herdados pelos vivos e que os obsedam na atualidade, experiência direta desse universo diabólico, aceitação de cruzamentos psico-místicos e de revelação de “palavras de Deus” que criam um espaço onde podem se abrigar simultaneamente diversos sistemas religiosos: catolicismo popular, pentecostalismo, neopentecostalismo, espiritismo, religiões afro-brasileiras, *New Age* etc.), apesar também dos ritos de cura (física, psíquica e espiritual), em parte realizados fora do espaço eclesiástico e da presença clerical, a identidade “católica” do grupo é legitimada pela neutralidade mais ou menos positiva do clero. Está fundada num raciocínio de sabedoria operativa: se a Igreja oficial não é capaz de oferecer uma resposta aos contemporâneos de tendência *New Age* ou espíritas e que esse grupo disponha dos meios de fazê-lo, por que não aceitá-lo, num sistema globalizante, polarizado pela dimensão da missa e dos sacramentos e dominado pela existência de uma comunhão católica substantiva?

Esses exemplos dão a idéia do que pode ser uma resposta do catolicismo como sistema e da Igreja Católica – pelo menos no seu espaço marginal ou semi-marginal – ao desafio que representa para ele o pluralismo religioso atual no Brasil. Mas é evidente que essa resposta não poderia ser a única.

Por um lado, pois, aceitação da fluidez e porosidade das identidades – entre elas a identidade católica, – mas também, massivamente, afirmação dessa identidade como bem definida, segura de suas referências, contrastiva com outras. É o conjunto do cotidiano institucional, com seu funcionamento e as tomadas de posição públicas de sua hierarquia, a vida de suas paróquias. Um catolicismo em grande parte “romanizado” (doutrina com arestas definidas, catecismo, moralismo, autoridade clerical, sacramentalismo), mas também em parte transformado por movimentos mais recentes, já solidamente implantados (seus temas veiculados pela pregação e os contatos internos, a liturgia, a repercussão social e midiática). Entre esses movimentos dois merecem ser enfatizados porque resumem provavelmente para o grande público a experiência católica num Brasil recente: as Comunidades Eclesiais de Base, inspiradas pela Teologia da Libertação, e a Renovação Carismática Católica. Dois movimentos de tendência hegemônica, mesmo se os seus participantes diretos são minoritários dentro do catolicismo (em 1994, CEB’s: 1,8% da população; RCC: 3,8%; outros movimentos, 7,8%, e católicos tradicionais dos meios paroquiais, 61,4%., segundo PIERUCCI e PRANDI, 1996), e cuja influência doutrinal, pastoral, ritual e social os transforma em símbolos e vetores de identidade. Mais do que “movimentos na Igreja”, um e outro gostaria de se pensar como “a Igreja em movimento”.

Em outra hora seria interessante analisar a sua história, mostrar como as Comunidades Eclesiais de Base, apesar de resistências e reservas da hierarquia, acabaram constituindo uma referência identitária do catolicismo, no momento em que o movimento carismático, recém importado dos Estados Unidos, começava o seu trabalho de nucleação, vencendo outras resistências, convencendo a hierarquia que, afinal, ele podia reinstaurar uma dimensão “espiritual” que bom número de fiéis esperava e que suas veleidades de autonomia em nada desafiavam a disciplina eclesiástica tradicional. Pelo contrário. Com eles também a identidade católica parecia assegurada, afirmada, até, de modo insistente: “Eu sou católico”, “Me orgulho de ser católico”, lê-se nas camisetas, nos pára-brisa de carro ou ainda: “A castidade, você pode!”. Sacramentos, culto marial, o clero, o Papa.

O motivo dessa afirmação identitária é duplo: é-lhes preciso conseguir a aprovação da hierarquia e se distanciar, frente à opinião pública, do modelo pentecostal, o seu inspirador direto. Em conseqüência, é uma dialética em torno de uma afirmação identitária e/ou de uma porosidade das identidades que explicará sua trajetória.

Assim como o era para as CEB’s, para os carismáticos o “outro” é um horizonte próximo, que os inspira, mas ao mesmo tempo do qual é preciso que se distanciem. Sob pena de perder o reconhecimento da instância que, no interior do catolicismo, tem o monopólio da definição da identidade legítima. Para os primeiros, esse “outro” tinha sido, um tempo, uma ideologia: o marxismo, para os segundos, será um outro social, diferencialmente

religioso. Para uns e outros, essa primeira versão da alteridade acabará sendo superada/assimilada.

Mas o que é aqui significativo é que, mesmo a partir dessa posição afirmativa o problema do “outro” (o outro como problema em referência à definição de si) não vai deixar de estar presente. Em vários níveis até, como se o impusesse uma lógica de situação, nos quadros de leitura de determinada cultura.

Tome-se o caso da Teologia da Liberação e das Comunidades Eclesiais de Base. A figura central do “pobre” foi primeiro interpretada como uma posição estrutural. Na perspectiva analítica que era instrumento dessa teologia, o “pobre” é a classe explorada, um dos pólos opostos de uma estrutura dicotômica (“proletariado”). Mas o questionamento teórico e político dessa análise, que ocorreu nos anos 90, reforçando a lição de concretude da impregnação bíblica, base radicalmente identitária dessa teologia (o “pobre” bíblico) vai pouco a pouco conferir a esse personagem um rosto de gente. O “pobre” será o marginalizado concreto: entre outros, o negro, o índio, quer dizer, no clima universal então reinante de descoberta e valorização das alteridades culturais, o portador de outra cultura. Tema da Inculturação? “A questão cultural põe no programa da humanidade o difícil equilíbrio entre o universalismo do gênero humano e o particularismo de povos e de grupos sociais”, escreve então um teólogo do CIMI, a Comissão Missionária junto aos Indígenas. Por isso, será possível perguntar em que medida se pode separar dessa cultura a(s) religião(ões) que lhe é(são) tradicionalmente associada(s)? Religião e cultura...

É assim que, no cerne mesmo do problema cultural brasileiro, o pluralismo cultural vem questionar a unicidade da identidade religiosa. Em todo o caso é dentro dessa preocupação que nascem movimentos, como “União e Consciência Negra”, “Agentes de Pastoral Negros”, paralelas católicas do Movimento Negro que estava se implantando no Brasil. Com eles não se tratava de passar de uma teologia da política e do social a uma teologia da cultura, mas de tomar posição diante da situação do Negro no Brasil e na Igreja Católica no Brasil (VALENTE, 1994). Três debates para situar uma afirmação de identidade: com a Teologia da Libertação, com o Movimento Negro, com as posições tradicionais da Igreja Católica, e dois níveis necessários dessa afirmação: o nível da cultura (determinada visão do mundo, a ser integrada na teologia, determinados elementos de expressão cultural, na liturgia) e o nível da religião, com o encontro – a descoberta, o possível confronto – no próprio seio dessa cultura, das religiões que emanam dela e que conservaram os seus valores no decorrer da história dramática do grupo negro no Brasil. Imagina-se o debate potencialmente introduzido numa igreja, numa religião, para essa temática cruzada de “outra cultura”, que ela aceita e quer assumir, e de “outra religião”, frente à qual sua identidade tem que se pronunciar (SANCHIS, 1999). No caso con-

creto, se o debate pode permanecer teórico entre os responsáveis e os teólogos, ele se torna drasticamente existencial no seio das paróquias populares, quando essas perspectivas tendem a se institucionalizar pela celebração, ocasional ou sistemática, da “Missa Afro” ou, como se prefere hoje dizer, da “Missa inculturada”. Novo problema de identidade, na abertura ao desafio que constitui a própria alteridade do “outro”. Nos meios populares de seis grandes metrópoles brasileiras, 40,4% dos católicos (mas só 28,5% dos não católicos) veriam com simpatia a presença das culturas negras ou indígenas nas suas celebrações (CERIS, 2002). Em Belo Horizonte, 62,3% dos fiéis que acabavam de participar de uma missa inculturada, boa parte deles negros e simpatizantes do movimento dos Agentes de Pastoral Negros, disseram apreciar a presença de elementos culturais “africanos” (ou “negros”), sobretudo a música afro, o toque dos atabaques, a dança. Até o uso de “Olorum” ou “Oxalá” para invocar a Deus é aceito por mais da metade dos assistentes interrogados. E são inclusive 58,8% a desejar que, no decorrer da missa-afro, estejam visivelmente presentes – por meio de seus símbolos, seus dignitários, talvez até algum rito – as religiões afro-brasileiras (SANCHIS, 2001). Cultura? Religião? Vê-se que chega o momento em que a distinção não é mais fácil e que se ultrapassa o limiar do jogo das identidades propriamente religiosas.

Os exemplos que se acabou de citar se revelam à luz do dia. Mas, mais uma vez, eles poderiam se estender além, se não num espaço marginal, pelo menos numa zona de menor visibilidade, quando vão se tornando menos raros os casos de sacerdotes, de freiras ou de militantes católicos que se submetem – não mais “cultura”, mas “religião” – ao integral processo de iniciação no candomblé, que alguns deles, pelo menos, auto-reconhecidamente “afro-descendentes”, consideram como um veio religioso ancestral de que devem reencontrar os valores.

O caso recente do Pe José Pinto, em Salvador, permite, por seu caráter de caso-limite, verificar a existência e medir a fragilidade dessa distinção entre cultura e religião. Sabe-se que o Padre, em razão de encenações inesperadas na Festa dos Reis, em janeiro, acabou sendo suspenso das ordens sacerdotais. Entre outras manifestações julgadas excêntricas pelas autoridades da Igreja, figurava já o uso do traje sagrado de Oxum, deusa das águas no Candomblé, e dos passos de dança que lhe são próprios. Os desdobramentos, os discursos, as declarações foram vários. Em todos eles o Padre, ele próprio antigo cultor da dança clássica, explicitava sua intenção de marcar assim o seu respeito para os irmãos candomblecistas e de celebrar a epifania do Cristo pelo uso artístico da dança, que seria a expressão do equivalente contemporâneo e local do Rei Mago evangélico. No dia 10 de janeiro o boletim virtual *Mix-Brasil* podia escrever que, na opinião do padre jesuíta Luis Côrrea, 43, da PUC-Rio, é normal o catolicismo incorporar elementos culturais ligados a outras crenças. É o que ele chama de incultu-

ração. Citando o padre: “Existe uma dinâmica da fé de assumir as culturas locais. É normal que novos elementos sejam incorporados às religiões”. Afirmação da Cultura. Mas no dia 18 de maio estoura a notícia: o Pe Pinto se converteu ao candomblé. No dia seguinte, 19, *Globo-on-line* insiste: “Padre Pinto quer virar pai-de-santo.” Só agora, teria declarado o padre, percebeu que tinha vocação para pai-de-santo. Implicação da religião. No mesmo dia, no entanto, *Terra Notícias* retifica:

Representantes da Igreja Católica e de entidades de defesa da cultura afro-brasileira [são dados os nomes dos participantes e a própria mãe de santo confirma] negaram na tarde dessa sexta-feira que o Padre José Pinto tenha se convertido ao candomblé. Ao contrário do que ele havia declarado, os religiosos esclareceram que ele se submeteu a um mero processo de purificação, disponível a qualquer pessoa que procure um terreiro. Uma volta ao nível da Cultura?

A ambivalência subsiste quase inteira. Pois, nos casos citados anteriormente (de “iniciação” de padres e freiras), o reconhecimento do caráter propriamente religioso da iniciação não impedia os ministros cristãos de se submeter a ela, sem “conversão”, no sentido de um trânsito religioso que implicaria o abandono da primeira religião. E existem casos menos radicais ainda, por exemplo, este de um jovem cristão negro, vicentino e secretário de uma paróquia, que, tendo assistido a um culto de candomblé, exulta de felicidade por ter “sentido que estava com [seu] povo, mais em casa, fazendo o que [ele] gosta de fazer”. “Senti muito mais, muito mais Deus do que aqui.” E detalhando a visão de Deus que lhe passou o culto do terreiro, ele conclui: “Sabe, acho que Deus é isso”. Mas nem por isso muda de religião para aderir à religião que tanto o cativou: “Não que entendo que é certo”...: Já que não adere, então, à “outra” religião, aprecia simplesmente uma cultura? Que poderia até vir a marcar a expressão de sua própria religião?

Seria preciso encontrar a fórmula que conservasse a ambivalência analítica da situação. Uma adesão emocional profunda, não a uma religião, mas a uma “cultura enquanto religiosa”, já que está em jogo uma concepção de Deus e do gênero de relação que o homem deve cultivar em relação a ele. Falência do(s) “sistema(s)”, mas presença de uma lógica subjetiva que redistribui as cartas, criando um cenário inédito.

No entanto, as alteridades, africana ou, paralelamente, indígena, não são as únicas concernidas. Outras entram no jogo da oferta e da porosidade na mesma época. Nos anos 90, com efeito, clara inflexão veio visitar a relação ao “outro” da Teologia Católica da Libertação. A referência marxista deixou crescentemente lugar para o encontro, em torno do tema da mística, seja com as correntes holistas, esotéricas e ecléticas da Nova Era, seja, mais diretamente, com as fontes religiosas orientais. “Um espectro ronda o cristianismo histórico”, podia escrever recentemente um antropólogo, “o espectro da Nova Era” (CAMURÇA, 1998). Não só, como é sabido, os carismáticos, mas

também os teólogos da Libertação, estão sendo acusados pelos defensores de uma identidade católica de fronteiras definitivamente traçadas, de escancarar o espaço católico para a invasão da alteridade dissolvente. É provável que esteja a se esboçar o desenho de um espaço em que teólogos “progressistas”, comunidades, religiosas ou laicas, assíduas às técnicas orientais de meditação e concentração, aos processos holísticos de cura, simples grupos de oração carismáticos, poderão inspirar-se simbioticamente na experiência religiosa desse “outro”, pensado por outros como o espectro da alteridade inassimilável. Sem que esse encontro elimine, por outro lado, a diferença entre as correntes da Libertação e da Renovação Carismática. Para os teólogos da Libertação, não mais do que o fazia o caráter cultural de sua adesão à análise de tipo marxista ou aos movimentos de caráter étnico, o seu atual transbordamento holístico não apaga a urgência da presença especificamente cristã junto aos problemas sociais e aos “pobres”. Ele a projeta, ao contrário, numa luz mais integral.

Um último exemplo permitirá voltar ao nível da cultura. Dessa vez de uma cultura bem presente e envolvente, de uma alteridade menor. O clima que emana do movimento carismático, mais do que o movimento como tal, permitiu a eclosão do fenômeno, bem brasileiro nas suas formas concretas, dos “padres cantores” e especialmente de figuras proeminentes entre eles, que reúnem, às dezenas de milhares, multidões de fiéis para a celebração de missas espetaculosas, em que o símbolo essencial parece às vezes serem os movimentos de um corpo atlético e a finalidade uma emoção de reconciliação consigo próprio. Aqui, é a cultura de massas que constitui a alteridade englobada pela intenção religiosa e católica: por um lado, um de seus sinais principais, a julgar pelo número de *Academias* ou de *Centros de aeróbica* que se multiplicam freneticamente nas cidades brasileiras, por outro lado, a sua manifestação típica e provavelmente essencial, o *show*, comunicação expressiva com ares de transe, catarse coletiva e recarga emocional, instrumento de uma afirmação recorrente de identidade. Uma identidade católica, nesse caso, e, mesmo se “moderna” nos seus meios culturais de expressão, tradicional, ou melhor, “intransigente”, quando explicita o seu conteúdo. Outro caso de solução possível para o confronto/identificação entre religião e cultura.

CONCLUSÃO

Existem ainda culturas? Diversifica-se a religião? Gostaria de concluir apontando, ao mesmo tempo, a permanência e a mudança. A religião também está aí, a mesma e outra. Presa no redemoinho de culturas e identidades - identidades não mais sempre atribuídas pelas culturas ou herdadas com elas, culturas também escolhidas (“inventadas”, diz Wagner) por estra-

tégia política – à procura de identidades. No mundo da religião também, continuidades e rupturas? Um livro recente (MENEZES e TEIXEIRA, 2006) analisa nesses termos as “Religiões no Brasil” (é o título): “rupturas e continuidades” é o subtítulo. Rupturas, aspectos novos, que chegam a caracterizar uma mudança de civilização: a emergência central do indivíduo, a importância da emoção, a progressiva desinstitucionalização da experiência religiosa, o pluralismo das instituições – ou no seu interior ou até no âmago das subjetividades –, o trânsito e a circulação entre instâncias, um novo esoterismo, uma neo-mística, a destradicionalização da própria espontaneidade, a multiplicação dos “religiosos sem religião”... Mas também uma série de traços que bem poderiam significar permanência e restauração: uma densificação da adesão institucional, um reforço das próprias instituições, a persistente presença nuclear do cristianismo, um reavivamento, até, da identidade católica, certa retradicionalização das performances no culto, a presença crescente, enfim, da religião no espaço público.

Contradição? Coexistência paradoxal própria de uma era de lógica disruptiva? Sem dúvida, contrastes semelhantes encontram-se em pesquisas feitas no resto do mundo, inclusive no meio específico da juventude. Mas quero ler neste paradoxo mais uma marca do Brasil (da “cultura brasileira”), onde o “sim” e o “não”, o “isso” e o “aquilo” não são simplesmente exclusivos. Pois, ao que parece, esses aspectos contraditórios vêm cada vez mais se articulando, melhor dito, se compenetrando, fazendo que não se trate nem de ruptura e novidade só, nem só de retorno e recuperação, nem, ainda, de uma simples justaposição das duas tendências. Seria até pobreza analítica contentar-se em detectar na vida religiosa contemporânea no Brasil uma série de “novidades” simplesmente matizadas por continuidades ou moduladas por ressurgências. É outro o panorama! Os dois pólos antagônicos da ruptura e da continuidade, longe de simplesmente se oporem, se justapõem ou se balancearem, compõem, juntos, uma realidade diferente, cuja originalidade está exatamente no fato de que esses lances antagônicos se qualificam e se performam reciprocamente. Um não existe se não por meio da forma emprestada do outro. Haja vista, por exemplo, a relação, não mais simplesmente antagônica, do indivíduo e da instituição. É ato autônomo do indivíduo a referência a uma instituição, que contribui para constituir-lo, mas a instituição não o define por inteiro, nem ele amolda sua identidade às exigências do inteiro universo simbólico da instituição.

Afinal, a singularidade do universo religioso contemporâneo não está nem na novidade de seus componentes nem no caráter reiterativo das experiências dos seus atores, mas na tendencial transfiguração destes componentes e destas experiências, pela existência, que permeia uns e outras, de um tecido inédito de relações. Representará ele na modernidade o número TRES, tão caro à teimosa e perdurável presença da “cultura brasileira”?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALANDIER, G. *A desordem: elogio do movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BENEDICT, R. *Patterns of culture*. Boston: Houghton Mifflin, 1934.
- BITTENCOURT FILHO, J. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.
- CAMURÇA, M. Sombras na catedral: a influência *New Age* na Igreja Católica e o holismo da teologia de Leonardo Boff e Frei Betto. *Numen*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 85-125, 1998.
- CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2000a.
- _____. Noticias recientes sobre la hibridización. In: HOLANDA, H. B.; RESENDE, B. (Orgs.). *Artelatina*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000b.
- CERIS. *Desafio do catolicismo na cidade: pesquisas em regiões metropolitanas brasileiras*. São Paulo: Paulus, 2002.
- CLIFFORD, J. *The predicament of culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- DROOGERS, A. A religiosidade mínima brasileira. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, 1987.
- DURKHEIM, E. O problema religioso e a dualidade da natureza humana. *Religião e Sociedade*, n. 2, p. 1-27, nov. 1977.
- _____. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- FLORIANO, M. G. *As reuniões de dona Xzinha: trânsito religioso e espaço secreto, entre modernidade e tradição*. 2002. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. Vol. 1.
- HAAG, C. A batalha dos vegetais. *Pesquisa*, São Paulo, p. 90-93, maio 2006.
- ISAIA, A. C. (Org.). *Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia: Edufu, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- LUMEN - Instituto de Pesquisas. *A Comunicação na Arquidiocese de Belo Horizonte*. Belo Horizonte, 1998. mimeo.
- MATHEWS, G. *Cultura global e identidade individual*. Bauru: Edusc, 2002.
- MENEZES, R.; TEIXEIRA, F. (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- SANCHIS, P. Culto e cultura, liturgia e afirmação étnica: a vivência da “missa afro” no Brasil. In: — (Org.). *Fiéis e cidadãos: percursos do sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001. p. 146-180.
- _____. Inculturação? Da cultura à identidade, um itinerário político no campo religioso: o caso dos Agentes de Pastoral Negros. *Religião e Sociedade*, v. 20, n. 2, p. 55-72, 1999.
- _____. Modernidade urbana e periferias tradicionais. Catolicismos em Belo Horizonte. *Caminhos, Goiânia*, v. 4, p. 49-72, 2006.
- _____. Pra não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISEER*, v. 45, p. 4-11, 1994.
- _____. As tramas sincréticas da história. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, p. 123-138, 1995.

SÉGUY, J. *Conflit et utopie, ou réformer l'Église: parcours wébérien em douze essais*. Paris: Cerf, 1999.

STEIL, C. Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do Catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, em Porto Alegre (RS). *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 11-36, 2004.

VAINFAS, R. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

VALENTE, A. L. E. F. *O negro e a Igreja Católica: o espaço concedido, um espaço reivindicado*. Campo Grande: s. ed., 1994.

WAGNER, R. *The Invention of Culture*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1981.