

O catolicismo popular e suas interações:

sincretismo, Igreja e intelectuais

Ricardo Luiz de Souza



**O catolicismo popular e suas interações:
sincretismo, Igreja e intelectuais**



Universidade Federal do
Recôncavo da Bahia

REITORA

Georgina Gonçalves dos Santos

VICE-REITOR

Fábio Josué Souza dos Santos

EDUFRB

Superintendência da Editora

SUPERINTENDENTE

Rosineide Pereira Mubarack Garcia

CONSELHO EDITORIAL

Leira Damiana Almeida dos Santos Souza
Leilane Silveira D'Ávila
Luciana da Cruz Brito
Mauricio Ferreira da Silva
Paula Hayasi Pinho
Paulo Henrique Ribeiro do Nascimento
Rafael dos Reis Ferreira
Rosineide Pereira Mubarack Garcia (Presidente)
Rubens da Cunha

SUPLENTE

Carlos Alfredo Lopes de Carvalho
Marcílio Delan Baliza Fernandes
Tatiana Polliana Pinto de Lima

EDITORA FILIADA À



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Ricardo Luiz de Souza

O catolicismo popular e suas interações: sincretismo, Igreja e intelectuais



Cruz das Almas - Bahia
2024

Copyright©2024 by Ricardo Luiz de Souza
Direitos para esta edição cedidos à EDUFRB.

Projeto gráfico, capa e editoração eletrônica
Antonio Vagno Santana Cardoso

Imagens da Capa

pixabay.com/pt/users/angelo_giordano-753934, pixabay.com/pt/users/alfcarmed-3552488, pixabay.com/pt/users/mianviru-8236054, pixabay.com/pt/users/geralt-9301

Revisão e normatização técnica

Nicole Medeiros Leal

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio
seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

S729c

Souza, Ricardo Luiz de.

O catolicismo popular e suas interações: sincretismo,
Igreja e intelectuais / Ricardo Luiz de Souza._ Cruz das
Almas, BA: EDUFRB, 2024.
168p.

Esta obra apresenta um estudo sobre o Catolicismo
Popular sob três níveis: sincretismo, ações e influências
internas na Igreja e mais suas relações com as elites de
letrados ou intelectuais em termos históricos.

ISBN: 978-65-88622-08-7

1.Catolicismo – História eclesiástica. 2.Catolicismo –
Sincretismo (Religião). 3.Aspectos sociais – Análise.
I.Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. II.Souza,
Ricardo Luiz de. III.Título.

CDD: 282.0981

Ficha elaborada pela Biblioteca Universitária de Cruz das Almas – UFRB. Responsável
pela Elaboração Antonio Marcos Sarmiento das Chagas (Bibliotecário - CRB5 / 1615).

Livro publicado em 18 de julho de 2024.



EDITORA UFRB

Rua Rui Barbosa, 710 – Centro
44380-000 Cruz das Almas – Bahia/Brasil
Tel.: (75) 3621-7672
editora@reitoria.ufrb.edu.br
www.ufrb.edu.br/editora

Apresentação

Meu objeto de estudo é o catolicismo popular, levando-se em conta três níveis de interação:

1. Com outras religiões, a partir de manifestações sincréticas;
2. Com a Igreja, a partir do confronto e do diálogo entre a rua e o templo, os fiéis e a instituição; e
3. Com as elites letradas, que alternaram historicamente, em relação a ele, atitudes de desprezo, estudo, fé e apologia.

O catolicismo popular organiza e orienta a vivência de seus fiéis, e não apenas a vivência religiosa. Pelo contrário, é todo um conjunto de experiências sociais que adquire um novo sentido e um novo significado a partir da expressão religiosa que lhes é conferida, o que faz com que o fiel aja religiosamente não apenas em seu contato com a esfera religiosa, mas, também, com a esfera da natureza e da sociedade.

A partir daí a realidade deixa de ser algo opaco, ameaçador e desprovido de sentido e se transforma em um mundo no qual o fiel se sente apto a operar, no qual o ato de viver deixa de ser apenas algo concebido em sua materialidade e passa a ser algo que o fiel pode perceber e pensar com certa segurança. Os ritos religiosos agem sobre o mundo, as crenças religiosas o explicam. E no contexto do catolicismo popular isto se dá, é claro, no contexto da fé católica, mas não necessariamente no âmbito da Igreja.

Mas, para pensar o catolicismo popular é preciso, antes, pensar a própria religiosidade popular, tanto em sua especificidade quanto em sua universalidade. Trata-se, afinal, de um conceito que, devido à sua amplitude, corre o risco de tudo abranger e, com isto, de nada explicar.

Ela não é apenas o que fica abaixo das explicações eruditas e não é apenas o que fica à margem das expressões religiosas

estruturadas de forma institucional. A religiosidade popular não é uma forma inferior, primitiva, fragmentada, de apreensão do divino. Não é apenas uma sobrevivência sincrética de ritos e crenças pagãos, embora também o seja. Não é apenas o que se opõe ao oficial e ao erudito, embora também o seja. Não deriva da incapacidade de abstração, nem é, necessariamente, uma forma de oposição e crítica social, embora, historicamente, também tenha desempenhado este papel.

O conceito de religiosidade popular sofre, ainda, da imprecisão inerente ao conceito de povo. É a fé do povo, mas que povo é este? Compreender o catolicismo popular remete à necessidade de ter em mente a diversidade de catolicismos que se escondem sob o conceito: a fé dos camponeses, o culto sincrético dos escravos, dos negros, dos índios, a fé dos trabalhadores urbanos, a religiosidade das mulheres. Meu objetivo, contudo, não é abarcar o catolicismo popular na totalidade de suas expressões - nem isto seria viável -, mas, apenas e tão somente, delinear algumas de suas características básicas a partir dos três níveis de interação a serem estudados.

O catolicismo popular caracteriza-se pelo emprego de elementos e rituais cuja validade é, por vezes, enfaticamente negada pela Igreja, atuando em uma linha divisória pouco perceptível entre a magia e a religião. E ele atua em íntima conexão com as necessidades e vivências materiais dos fiéis, operando diretamente sobre a realidade e mantendo certo descompromisso e desinteresse perante argumentos e debates teológicos e abstratos.

O catolicismo popular atua com elementos mágicos, ou seja, com a manipulação da natureza a partir de objetivos específicos. Opera, portanto, na margem entre o universo mágico e o universo religioso, utilizando elementos cristãos, mas retirando-os da estrita esfera de dominação do sacerdote, já que curas, benzeções e simpatias são sempre efetuadas por leigos que disponham de poder e credibilidade junto aos fiéis para levá-las adiante.

Tais características fizeram com que a Igreja o olhasse com desconfiança, ao mesmo tempo em que a instituição não hesitou, por diversas vezes, em lançar mão de instrumentos do repertório popular com finalidades missionárias e catequéticas. E fez, também, com que os letrados enxergassem, frequentemente, neste mesmo repertório, apenas um amontoado de superstições indignas de qualquer apreço, embora o chamado catolicismo erudito nunca tenha deixado de manter um intercâmbio mais ou menos intenso com o chamado catolicismo popular. São relações, portanto, de caráter contraditório, mas marcadas por uma permanente simbiose, e simbiose que constitui o meu objeto de estudo.

O presente texto, por fim, é dividido em três capítulos, estando cada um deles vinculado a um dos níveis de interação que pretendo estudar. No Capítulo 1, intitulado *Sincretismo: a interação entre religiões*, estudo os processos religiosos sincréticos em termos de catolicismo popular. No Capítulo 2, intitulado *O catolicismo popular e a Igreja: conflitos e interações*, analiso as perspectivas e estratégias adotadas pela Igreja perante as formas populares de fé e culto. No Capítulo 3, intitulado *Os intelectuais e o catolicismo popular*, abordo como uma série de intelectuais brasileiros posicionaram-se perante o fenômeno e buscaram compreendê-lo.

Sumário

Sincretismo: a interação entre religiões

Um conceito em questão.....	13
Entre cristãos e pagãos	19
Uma pureza impossível.....	35
Origens do sincretismo brasileiro	51

O catolicismo popular e a Igreja: conflitos e interações

Diferenças e convergências.....	65
A participação dos leigos e os leigos venerados	76
A visão da Igreja.....	92

Os intelectuais e o catolicismo popular

A fé entre o povo e os letrados	109
A fé do povo segundo os letrados	118

Considerações finais	141
-----------------------------------	-----

Referências	143
--------------------------	-----

Sobre o Autor	169
----------------------------	-----

Sincretismo: a interação entre religiões

Um conceito em questão

O conceito de sincretismo foi e é objeto de um longo debate que envolveu pesquisadores de diferentes áreas – sociólogos, antropólogos, historiadores, entre outros – e, neste debate, a própria validade do conceito foi reiteradamente posta em questão, ao mesmo tempo em que outros autores o utilizam em seus textos e buscam defini-lo. E, dentre estes autores, é Roger Bastide que será tomado como ponto de partida, por ser sua análise do sincretismo brasileiro e, principalmente, do sincretismo afro-brasileiro, de fundamental importância na estruturação do debate sobre o tema em terras brasileiras.

O conceito de sincretismo é o eixo tanto da sociologia da religião de Bastide quanto de seus estudos sobre as religiões afro-brasileiras, não dizendo respeito, porém, apenas a estas religiões. Afinal, como lembra Bastide (1983, p. 160), “o sincretismo não é nem um fenômeno recente, nem um fenômeno estritamente localizado”. Pelo contrário, para ele, o sincretismo “é um fato em formação, fluente e móvel, apresentando assimilações diversas conforme as épocas” (1983, p. 161).

O sincretismo adquire configurações diversas tanto no tempo quanto no espaço, o que o autor ressalta: “A variabilidade é ainda mais forte quando, em vez de estudá-la no tempo, nós a estudamos no espaço” (1983, p. 164). E em relação às religiões afro-brasileiras, Bastide (1983, p. 168) assinala:

Existem dois fenômenos que é preciso não confundir e que, infelizmente, não são em geral distinguidos pelos afrologistas: o fenômeno do sincretismo regional e o fenômeno do sincretismo étnico.

Peixoto (2000, p. 112) acentua:

resíduos africanos na América, afirma Bastide, constituem um caso privilegiado de memória coletiva. Com a transplantação dos africanos para o Novo Mundo, certos laços com a África foram cortados, lembranças apagadas. A reconstituição da religião africana só é possível pela recomposição de um solo que sustente as representações coletivas.

E, na Bahia, o candomblé, na perspectiva do autor, permitiu tal reconstituição. A partir daí, segundo Bastide (1961, p. 83), “o lugar do culto na Bahia aparece sempre como um verdadeiro microcosmo da terra ancestral”. A civilização africana subsistiu no Brasil, mesmo arrancada de sua base morfológica e institucional, em um processo de adaptação cuja peculiaridade sociológica é ressaltada:

Tudo se fez como se uma fenda se abrisse entre os diversos níveis da Sociologia em profundidade, no estágio dos símbolos, alargando-se para deixar intactas em grande parte as representações coletivas, os valores e mesmo as palpações da consciência coletiva, enquanto desmoronavam as estruturas e as normas que as sustentavam (Bastide, 1971a, v. I. p. 64).

E Bastide (1971a, v. II, p. 356) ressalta ainda:

As lembranças transmitidas e herdadas dos ancestrais não subsistem a não ser na medida em que podem se introduzir nas estruturas atuais da sociedade; é porque as seitas africanas “funcionam” que a memória coletiva africana continua na nova terra; é porque, apesar disso, funcionam em simbiose com a sociedade total brasileira, que o esquecimento atinge pouco a pouco o que não se encontra mais em acordo com os novos valores do meio.

O sincretismo é um fenômeno composto por traços culturais em transformação, e igualmente em relação a estes traços é preciso estar atento à especificidade de cada um, o que Bastide (1971a, v. II, p. 466) ressalta:

Os traços culturais que se sincretizam têm, também eles, e cada um por sua vez, a sua própria

significação, e são essas significações que procuramos ao falar de valorização, de preconceitos, de ressentimento, de depuração.

E o sincretismo, por fim, não é um fenômeno necessariamente pacífico, podendo nascer do confronto entre religiões hostis.

Assim, atitudes de hostilidade entre religiões - e a postura do cristianismo perante o paganismo é tomada como exemplo - não inviabilizam, para Bastide (1947, p. 141), a ocorrência de aproximações e infiltrações entre uma religião e outra. E ele pode derivar, também - e foi o que ocorreu no Brasil -, da aculturação imposta pelos agentes da religião dos povos vitoriosos aos fiéis que fazem parte dos povos derrotados.

Bastide (1983, p. 182) descreve seu percurso no estudo do sincretismo:

Eu procurava um fenômeno de fusão ou pelo menos de penetração de crenças, de simbiose cultural, uma espécie de química dos sentimentos místicos. Mas o pensamento do negro se move num outro plano, o das participações, das analogias, das correspondências.

E acrescenta:

Os escravos trazidos ao Brasil pertenciam a etnias extremamente diversas, cada uma tendo seus deuses e sua religião. Os negros procuraram analogias entre essas diversas divindades. Frisemos bem: não se tratava de identificá-las nem de misturá-las, o que seria um verdadeiro sincretismo, no sentido original e exato do termo. Tratava-se de encontrar entre elas equivalências.

Tal percurso levou-o, ainda, a outra conclusão:

Não se pode ver no sincretismo um simples fenômeno de aculturação, ligado a certas condições históricas ou a certas leis mecânicas do contato entre civilizações; para compreendê-lo, é preciso também reinterpretá-lo através da teoria da participação; ao fazê-lo fomos levados a mostrar que a participação não age por toda a parte e de qualquer maneira, e sim num só registro ou

numa só categoria do real, e que, portanto, seu processo de ação está determinado por uma concepção pré-existente do universo.

E Bastide (1974, p. 124) acentua:

A forma pode ser africana, mas é preciso, para que ela sobreviva, que se ajuste funcionalmente a condições de vida, muitas vezes diferentes das condições de vida originais, e como essas condições de vida mudam, e mudam tanto na África como na América no correr do tempo, devem-se observar com a mesma atenção tanto os fenômenos de convergência quanto os de continuidade, podendo as similitudes provir de uma mesma origem como resultar fora do tempo das analogias da situação colonial, de um ao outro lado do Atlântico.

Por isso, para Bastide (1943, p. 14), o “terreno em que nos colocamos” é o seguinte:

Não mais as sobrevivências afro-africanas, mas, ao contrário, as inovações e as transformações; de modo algum a herança do passado, mas os problemas impostos ao inconsciente por situações inéditas.

O que o autor pretende enfatizar, portanto, é:

1- A diversidade de fenômenos que o conceito de sincretismo engloba, o que impede que ele seja pensado meramente em termos de fusão ou de aculturação;

2- A vitalidade contemporânea do processo, o que invalida a adoção do conceito de sobrevivências como meros arcaísmos em meio à modernidade; e

3- O caráter conflitante do processo de sincretismo, que se dá em meio a relações de dominação, sendo condicionado por elas.

O conceito de sincretismo enquanto processo conflitante é retomado por Valente (1976, p. 10), que acentua:

O sincretismo é um processo que se propõe resolver uma situação de conflito cultural. Neste, a principal característica é a luta pelo *status*, ou

seja, o esforço para empreender no sentido de conseguir uma posição que se ajuste à ideia que o indivíduo ou o grupo tem da função que desempenha dentro de uma cultura.

E Valente (p. 68) ainda ressalta:

O sincretismo valeu como uma poderosa arma que de início os negros habilmente manejaram contra a pressão esmagadora da cultura superior dos povos escravizadores.

O que temos, no caso, é uma perspectiva que vê o sincretismo como uma solução apaziguadora, ou seja, como um processo no qual desajustes sociais são equacionados a partir da reinserção do indivíduo em novas funções culturais, o que deixa de lado, contudo, o potencial de crítica e de contestação que tantas vezes esteve presente nas manifestações sincréticas. Afinal, se o sincretismo representa amálgama, ele também representa divergência.

Em sua *Corografia brasílica*, publicada em 1817, Aires de Casal (1976, p. 37) já alerta para a influência perniciosa, em termos morais e culturais, da presença do escravo no Brasil:

Convém-se que esta gente é um mal moral, um obstáculo ao aumento da população branca, e que, enquanto escravos, não podem ser bons cristãos, nem vassallos fiéis.

O que a adoção de uma perspectiva sincrética permitiu foi, precisamente, a superação da negatividade a partir da qual a presença do negro na sociedade brasileira era vista, gerando a possibilidade de pensar uma construção identitária racialmente heterogênea em termos finalmente positivos; tarefa à qual Bastide e Gilberto Freyre, entre outros, se dedicaram.

Temos duas perspectivas contrastantes em relação ao sincretismo afro-brasileiro. Em uma, defendida por Diégues Júnior (1961, p. 250), o negro é descrito como um ser passivo: “O negro aprendia as preces, cujo sentido lhe escapava, a elas submetia-se aparentemente passivo como a tudo o mais”.

Em outra, a passividade do escravo é negada e a própria validade do conceito é posta em questão: é possível pensar em sincretismo no caso da interação dos escravos com o cristianismo? Oliveira (1988, p. 77) nega tal possibilidade, afirmando que religião africana e religião oficial se constituíram como categorias separadas, com escravos e libertos sabendo efetuar a separação entre ambas, permitindo uma convivência que não se transformava em mistura.

A solução, talvez, seja intermediária: o negro, afinal, não recebeu passivamente a religião do dominador, mas também não a rejeitou: fundiu-a com sua religiosidade, e Bernardi (1982, p. 101) define o sincretismo em termos de fusão:

Dá-se quando as características da divindade ou de outros etnemas religiosos pertencentes a sistemas religiosos distintos se fundem para produzir divindades ou etnemas totalmente novos.

É elaborada uma definição pensada em termos de fusão de elementos distintos, o que é, efetivamente, um fator estruturante do sincretismo, mas trata-se de uma definição restrita ao fenômeno religioso, quando o sincretismo é um conceito que abrange áreas bastante diversas, não se limitando ao campo da religião.

Já Canevacci (1996, p. 10) define nestes termos o sincretismo:

Uma antropologia aplicada onde a mudança nas coisas (os conceitos diários) hibrida-se com o mudar-se do sujeito que pesquisa, um sujeito que escolhe a diáspora e que expressa sua oposição nas construções de modelos irredutíveis, de quilombos móveis, de identidades plurais, de etnicidades cruzadas.

O que o autor propõe é uma definição do sincretismo como uma metodologia híbrida e apta, portanto, a estudar fenômenos marcados pelo hibridismo. A religiosidade popular, afinal, é porosa, permeável às influências mais diversas e, portanto, sincrética por definição.

Entre cristãos e pagãos

O sincretismo afro-brasileiro pode ser pensado comparativamente em relação às relações sincréticas estabelecidas entre pagãos e cristãos nos primórdios do cristianismo. A relação entre o cristianismo e as religiões pré-cristãs implica a ideia de sobrevivências; resquícios destas religiões que permanecem no seio do cristianismo.

Cabe questionar, contudo, se foram essas religiões que sobreviveram como resquícios ou se foi o cristianismo que se adaptou a um arcabouço de rituais e crenças que foi transformado, mas que não desapareceu sob a égide da nova religião, o que tornaria duvidoso o conceito de resquícios pré-cristãos.

Thornton (2009, p. 94) acentua:

Pelo início do século XVII, e provavelmente mesmo antes, a maioria das pessoas no Congo se identificava como cristã e era geralmente aceita como tal pelos visitantes.

Mas não deixa de ressaltar: “A conversão ao cristianismo raramente envolvia qualquer mudança religiosa fundamental” (2009, p. 100).

A conversão significava pouco mais que a adoção de rituais celebrados de forma mecânica. O batismo dos escravos – sua transformação em cristãos – significava, segundo Karasch (1987, p. 255), a memorização do Pai Nosso e da Ave Maria, além de responder positivamente a um questionário que incluía seis perguntas, entre elas se ele aceitava purificar sua alma com a água do batismo, se ele concordava em não mais pecar e se ele queria ser um filho de Deus. E Hoornaert (1987/1988, p. 33) assinala:

O Rosário rezado com os escravos provenientes da África passou a substituir largamente a catequese, a adaptação litúrgica ou qualquer outro esforço de aculturação dos brancos ao mundo dos negros. Afinal, o Rosário constituía um eco fácil, e muito popularizado entre a Igreja hierárquica e o escravo recém-chegado.

Assim como os escravos brasileiros, também os pagãos se identificavam como cristãos após sua conversão, mas tal identidade se deu em meio a continuidades.

Os pagãos, assim como os africanos, não podem ser pensados como uma formação cultural unitária. Souza (2006, p. 291) acentua:

Ao contrário do Congo, onde os brancos foram, a princípio, recebidos como emissários benignos do mundo dos mortos (que eram brancos), no Ndongo eles foram associados às forças do mal.

A recepção dada aos cristãos foi, portanto, diferenciada, como largamente diferenciados, e mesmo alheios uns em relação aos outros, eram os povos africanos, o que Thornton (2004, p. 344) salienta:

A não ser pelo tráfico de escravos, os senegâmbios não teriam provavelmente encontrado o povo da Costa dos Escravos nem este o povo de Angola. Assim, os africanos de regiões díspares encontraram cosmologias bastante diferentes de suas próprias.

E Thornton (2004, p. 351) ainda assevera:

O culto aos santos pode ter facilitado aos africanos de diferentes tradições nacionais fundirem suas próprias versões do cosmos pelas revelações dos entes sobrenaturais cristãos.

Também na relação entre pagãos e cristãos ocorreu um processo de convergência entre distintas crenças pagãs, que seriam incorporadas pelo cristianismo e estabeleceriam relações umas com as outras. Tal processo, séculos depois, seria retomado em terras brasileiras, de forma que, em Salvador, por exemplo, Cosme e Damião são celebrados em 27 de setembro com o caruru-dos-meninos, refeição preparada pelos devotos dos Ibeji, transformando-se em entes do candomblé que, igualmente, são gêmeos.

Da mesma forma, santos católicos poderiam ser transformados pelos escravos em entidades protetoras. E no Rio da Pra-

ta, segundo Bernand (2001, p. 68), São Benito foi, desde o período colonial, o protetor dos negros. Repete-se, em ambos os casos, o mesmo processo de convergência.

Os cultos afro-brasileiros, ao mesmo em que se adaptam ao presente e às circunstâncias e exigências da atualidade, se referem mais ou menos claramente a um passado distante, fazendo com que passado e presente convirjam. Torna-se possível identificar, no estudo da relação entre catolicismo e rituais africanos, situações de convergência acerca das concepções sobre Deus, bem como paralelismos na relação entre santos e orixás, além de misturas na observação de certos rituais e separações em outros rituais específicos. Orixás como Oxalá, caboclos como Pena Branca e santos como São Francisco de Assis possuem penas ou aves como símbolos, sendo a pena branca um símbolo da paz reconhecido de forma sincrética.

A dificuldade das elites brancas no sentido de perceber como tal processo de sincretismo se dava é ressaltada por Klein (2004, p. 176):

Crenças populares já faziam parte do catolicismo espanhol, português e até mesmo francês. Portanto, muitas vezes era difícil para a elite perceber os cultos africanos que estavam mascarados por práticas populares que davam ênfase especial a determinados santos, envolvendo um apoio ritualizado e adoração.

E a utilização deste processo por parte dos escravos como um meio de manter ritos e tradições africanas ocultos aos olhos destas elites é enfatizada por Nina Rodrigues (1982, p. 63):

Tão fetichistas como os negros católicos ou do culto iorubano, os malês da Bahia acham meio de fazer dos versetos do Alcorão, das águas de lavagem das tábuas de escrita, de palavras e rezas cabalísticas, etc., outras tantas mandingas, dotadas de notáveis virtudes miraculosas, como soem fazer os negros cristianizados com os papéis de rezas católicas, com as fitas ou medidas de santo, etc.

Assim como ocorreu na relação entre paganismo e cristianismo, com ritos pagãos sendo metamorfoseados no contexto de outras cerimônias religiosas, também os escravos trouxeram da África tradições e narrativas que, na América, iriam ser transplantadas para novos rituais.

Assim, Wehling e Wehling (1994, p. 248) acentuam:

Variantes da congada foram o *maracatu*, que possuía a rainha, estandarte, cortes, músicos e embaixadas, lembrando as embaixadas verdadeiras dos reinos e tribos africanas, e o *cucumbi*, cujo tema central era o luta entre o rei negro e o rei índio.

E referindo-se às pessoas acusadas pela Inquisição em casos de magia, Lahon (2004, p. 55) afirma:

Estes homens e mulheres, apesar de manifestarem a aceitação pelo menos parcial de um novo imaginário, não renunciaram a manter um “pensamento oferto” a alguns deuses do panteão africano, pensamento para sempre ignorado pelo tribunal da Inquisição e pelos tribunais eclesiásticos.

Tanto na relação entre pagãos e cristãos quanto na relação entre escravos e católicos, portanto, mantém-se, em meio à religião vitoriosa e sob as vestes da crença dominante, o panteão, os ritos, as tradições e as narrativas da religião derrotada.

Adventos de novas religiões ocorrem sempre a partir da criação de amálgamas nos quais crenças, ritos, mitos, narrativas, deuses e seres provenientes de religiões já existentes se fundem no contexto da nova religião e são por ela incorporadas. São processos eminentemente sincréticos, e a transição do paganismo para o cristianismo foi exemplar neste sentido.

Tanto quanto uma transição religiosa, ocorreu uma transição intelectual, e a tradução do pensamento cristão para o universo greco-romano se deu a partir da adoção de formas culturais e artísticas herdadas do paganismo e, inclusive, de suas formas políticas e sociais. Escrevendo no século IV, um autor cristão como Lac-

tância (1982, p. 110), por exemplo, toma imagens emprestadas das descrições dos jogos e dos desfiles triunfais para narrar, em termos alegóricos, o triunfo final de um cristão martirizado.

Mais de mil anos depois, em *Cortes de Júpiter*, Gil Vicente (1951, v. IV, p. 228) faz a Providência Divina dar ordens a Júpiter para que ele leve adiante determinada tarefa: expressão religiosa de um sincretismo que, em Camões, é utilizado de forma abundante. E uma representação teatral ocorrida em Vila Rica no século XVIII e dedicada ao bispo tem como personagens Apolo, Mercúrio e as nove musas (Ávila, 1977, p. 59).

Em meio a este processo, a Igreja herdou a estrutura política do Império e a cultura cristã foi construída a partir de formações culturais pagãs, revolucionando-as, por outro lado, ao entrar em contato com elas. Mas também o paganismo foi influenciado pelo cristianismo, antes de desaparecer sob seu impacto.

Lemos, então, em *Atos* (19,11): “E Deus pelas mãos de Paulo fazia maravilhas extraordinárias”. Mas, também lemos em *Atos* (14,11):

E as multidões, vendo o que Paulo fizera, levantaram a sua voz, dizendo em língua licaônica: Fizeram-se os deuses semelhantes aos homens, e desceram até nós.

O que seria uma demonstração dos poderes da fé cristã é interpretada por quem a presencia a partir de uma perspectiva eminentemente pagã, e Paulo é definido simplesmente como uma encarnação dos deuses que pretendia combater.

Surgiu, então, um processo de convergência que foi facilitado pela transição do próprio paganismo para novas formas de monoteísmo, com as quais o cristianismo se identificaria, com a influência mitraísta sobre o cristianismo primitivo enquadrando-se neste processo de transição. O final deste processo representaria, contudo, a pena de morte para a religião greco-latina. Afinal, eram sistemas religiosos incompatíveis, com o monoteísmo cristão não podendo permitir a sobrevivência do politeísmo pagão.

Juliano entrou para a história como o *Apóstata*: foi o último pagão, e seu reinado foi o último momento histórico no qual os deuses puderam, ainda, ser reverenciados. Mas era muito tarde, e a crença que o imperador buscara resgatar já pertencia ao passado.

Os deuses já estavam condenados e as crenças, ritos, costumes a eles associados já tinham iniciado o caminho habitual das religiões derrotadas: migravam para a cultura popular, onde encontrariam guarida. Se o cristianismo se tornou público, o paganismo tornou-se particular. Migrou para a esfera do cotidiano, não controlada pela religião dominante, e sobreviveu sob sua capa e à sua margem. O que um dia foi oficial tornou-se tolerado ou combatido, mas sobrevive ainda hoje.

Juliano (*Contra os Galileus*, 206a) acusa os cristãos de imitarem a cólera e a crueldade dos judeus, destruindo os templos e os altares e degolando os que permaneciam fiéis às antigas crenças. E, de fato, templos pagãos foram destruídos por toda a parte. Segundo Daniélou e Marrou (1973, p. 301), oito templos foram destruídos em Alexandria em 398, o templo de Juno Celeste foi demolido em Cartago no ano seguinte e São João Crisóstomo enviou uma missão para a Fenícia com o mesmo objetivo.

Opor os templos cristãos aos templos pagãos era imprescindível para afirmar o triunfo da religião que surgia, e tal oposição, nas origens do cristianismo, assumiu importância decisiva. Assim, uma das acusações das quais, no século IV, Santo Atanásio se defende é a de ter celebrado um culto em uma igreja em construção.

Fazendo isto, ele acentua a importância do templo na definição do cristianismo como religião oposta ao paganismo:

No deserto não há portas, todos os que vão tem ali livre acesso. A casa do Senhor, ao contrário, possui paredes e portas. Ela marca a diferença entre os homens de Deus e os profanos (Santo Atanásio, 2002, p. 225).

E é a partir da demonstração desta diferença que o cristianismo busca demarcar seu território, expulsando dele os vestígios do paganismo.

Tais vestígios, contudo, permaneceram bem ali no interior dos templos cristãos. A crença em almas retoma a crença nos deuses pagãos exatamente nos locais em que estes foram cultuados, como Carpeaux (1978, v. I, p. 157) assinala em relação à literatura medieval:

Do mesmo modo por que Virgílio é aceito como feiticeiro e profeta pré-cristão, povoam-se as ruínas romanas de fantasmas noturnos que não são outra coisa senão disfarces supersticiosos dos deuses que tiveram antigamente o seu culto nos mesmos lugares.

E referindo-se a uma igreja existente em uma pequena cidade francesa, Balzac (1955, p. 84) acentua:

Essa igreja guarda, no próprio material de que é feita, a marca duma civilização anterior, pois suas pedras provêm dum templo romano a que ela substituiu.

Se os templos pagãos, afinal, foram destruídos enquanto tais, suas construções foram frequentemente reutilizadas e serviram como abrigos para os templos cristãos: demonstração simbólica de uma permanência que teria, na festa máxima dos cristãos, um exemplo cristalino de permanência de elementos pagãos.

Tal permanência está presente na própria data. A definição do 25 de dezembro como a data do nascimento de Cristo corresponde ao sol que renasce no solstício de inverno, com um fenômeno natural sendo transformado em um fenômeno mítico. E definindo-se como a "luz do mundo", Cristo é identificado ao sol. Repete-se a identificação já feita pelo mitraísmo - uma das principais religiões concorrentes do cristianismo em seus primórdios -, que definia Mitra como Sol invictus, sempre vencendo a escuridão e renovando sua força a cada manhã.

Está presente, também, na simbologia que cerca os elementos presentes no nascimento de Cristo. Dioniso, Hermes, Zeus e Mitra também nasceram em uma gruta. E Espírito Santo (1981, p. 53), em seu estudo sobre o catolicismo popular português, salienta:

A festa do Natal é a cristianização de uma festa solar; significativamente, continua a chamar-se-lhe a Noite do Galo. Durante o solstício de verão, acendem-se no centro das aldeias as fogueiras que permanecem durante doze dias e nas quais são imolados frangos consumidos coletivamente.

O Natal permaneceu como uma festa sincrética por definição, absorvendo ritos e crenças presentes nos novos territórios nos quais é celebrado. A representação do Menino Jesus na Índia seiscentista absorve, segundo Faria (2004, p. 271), cultos a divindades locais, incorporando a devoção ao Krishna menino. E da mesma forma em Goa, segundo Cunha (2004, p. 344), os conversos provenientes das castas mais elevadas seguiam os preceitos católicos, mas não deixavam, em seguida, de buscar a purificação em templos hindus situados fora do território português.

Já na Europa, no *Poema de Mio Cid* (Canto Primeiro, 18), é feita menção a Melchior, Gaspar e Baltasar e, no século XII, a forma mais conhecida para seus nomes já era a mais difundida na Europa. Novos elementos, portanto, foram paulatinamente - e ainda são - incorporados à festa.

Se o cristianismo atuou como fator de destruição, com seus fiéis agindo com rigor na demolição de templos e imagens pagãs, é possível conferir a ele, igualmente, um sentido de resgate da religiosidade pagã. Esta perdeu seu aspecto sacro enquanto crença e festividade religiosa, mas ganhou uma nova dimensão, igualmente dotada de sacralidade, agora sob as roupagens cristãs, com tal processo sendo ao mesmo tempo sincrético e ecumênico.

César de Arles, já na Idade Média, acentuava a influência pagã sobre o cristianismo e o fazia para condená-la:

Esses infelizes e miseráveis que, sem vergonha e sem temor, promovem seus bailes e danças bem diante das próprias basílicas dos santos tendo vindo à igreja como cristãos, dela saem como pagãos: pois tais bailes são restos de paganismo (*apud* Lauand, 1998, p. 46).

Da mesma forma, Trevor-Roper (2007, p. 147) exemplifica: “Assim, no século VIII, encontramos São Bonifácio, o apóstolo inglês da Alemanha, declarando abertamente que é anticristão acreditar em bruxas e lobisomens”. E exercendo o papado de 590 a 604, Gregório o Grande, segundo Brisson (1996, v. I, p. 172), menciona a inércia dos espíritos, ao se referir à permanência de cultos e crenças antigas sob o cristianismo.

Os primeiros doutores cristãos não se caracterizaram, igualmente, pela defesa do ecumenismo. Pelo contrário, viram no paganismo o inimigo a ser enfrentado, e foram precisamente as formas de sincretismo entre paganismo e cristianismo que eles buscaram identificar e combater. Assim, escrevendo no século II, Clemente de Alexandria (1994, p. 50) define a superstição como um cruel tirano e dragão, capaz de apropriar-se de alguns desde o seu nascimento, trazendo-os ligados a pedras, madeiras, estátuas e outros ídolos.

O autor faz uma clara referência a elementos da religiosidade popular que desde o início, portanto, foram vistos com desconfiança pela teologia cristã. Mas tais fronteiras nunca foram rígidas, e Delumeau (1990, p. 74) destaca algumas questões longamente debatidas na Europa nos séculos XVI e XVII:

Homens podiam transformar-se em lobos devoradores? Ou estes tornavam-se objeto de uma possessão demoníaca? Ou ainda, feiticeiros tornavam, graças ao diabo, uma aparência de lobos, saciando então seus instintos sanguinários?

Em um contexto como este, debates teológicos e crenças populares tornam-se impossíveis de ser distinguidas.

Já Stendhal (1945, p. 135), mil e seiscentos anos depois de Clemente ter anatemizado o paganismo, acentua em relação aos

camponeses irlandeses: “Com a religião pagã esses pobres diabos teriam pelo menos gozado de alguma felicidade; mas nada disso, é preciso adorar São Patrício”.

O que temos aqui, agora, é o lamento perante a substituição da religiosidade pagã pelas crenças católicas, ou, seja, precisamente, o que Clemente sempre defendeu. Mas tal processo permaneceria desde sempre incompleto, e Burckhardt ([19--], p. 385), escrevendo no século XIX, assim como Stendhal, acentua ser um paradoxo apenas aparente o fato de as crenças populares, na Itália, prosperarem tanto mais quanto estejam ligadas ao paganismo.

Da mesma forma, Delumeau (1990, p. 372) assinala: “Em pleno século XVII, missionários jesuítas descobrem no sul da Itália camponeses que acreditam que há cem deuses e outros que há mil”. E os jesuítas, no século XVII, descrevem assim os guardadores de rebanhos residentes em Eboli:

Homens, que de homens só tem a forma, não muito diferentes em capacidade e pensamento dos animais que cuidavam; totalmente ignorantes não só das orações ou outros mistérios próprios da Santa Fé, mas do próprio conhecimento de Deus (*apud* Ginzburg, 1987, p. 209).

Se, na Itália, os jesuítas têm dificuldades em perceber os pastores como seres humanos, no Brasil as índias desfilando despidas e tentando os clérigos, principalmente os mais jovens, como um jesuíta denuncia em sua correspondência, encarnam-se no estereótipo das bruxas e trazem, em si, algo de demoníaco (Pestana, 2004, p. 208). Mas tal descrição, por outro lado, evoca de forma nítida o próprio imaginário popular do qual o referido jesuíta tenta se dissociar.

O sincretismo, contudo, não abalou em momento algum a fé cristã adotada por fiéis que participavam de ritos cujas origens tinham pouco ou nada de cristãs. Todos teriam que prestar contas, no outro mundo, do que fora feito neste, e o outro mundo era governado por leis cristãs que não poderiam ser desobedecidas. Mas,

eles não se viam como desobedientes; afinal, a ortodoxia era um assunto de doutores, não de leigos.

É preciso sublinhar uma verdade óbvia: o cristianismo venceu, o que torna impossível falar em sobrevivência do paganismo, sendo possível, apenas, falar em sobrevivências de hábitos, ritos e crenças pagãs. Mas é possível, por outro lado, ir além do conceito de sobrevivências.

Afinal, o paganismo, ou o que um dia foi pagão perante os cristãos -, mas o que, afinal, era pagão perante os pagãos? -, permanece presente nos rituais básicos da religiosidade popular cristã. E o próprio conceito de sobrevivências pagãs deve ser posto em questão, pelo fato de um rito ou uma crença não poder ser pensada como uma mistura heterogênea de relíquias e inovações, e sim como uma experiência que deve ser pensada a partir de sua coesão contemporânea.

Gruzinski (2003, p. 339) questiona o conceito de sobrevivência a partir da religiosidade popular mexicana:

No século XVIII a idolatria continuava sendo algo bem diferente de uma "sobrevivência" e não tinha deixado de organizar parte das relações entre humanos e deuses, fundada em permanência do meio, de uma paisagem ainda povoada de "senhores dos demônios, das grutas e dos céus".

E os ritos contemporâneos, tornando cotidiano o que é sobrevivência milenar, tornam igualmente problemático o conceito. Desta forma, fazer o sinal da cruz passou a ser, dentre todos os gestos de devoção, o mais popular e o mais automático entre os cristãos brasileiros, mas é um gesto que se emprega no contexto da religião popular exatamente por fazer parte do cotidiano, uma vez que seus sentidos e seus objetivos não são institucionalmente definidos.

Também o local onde se erige uma cruz passa a abrigar crenças pouco ou nada conectadas com os dogmas da Igreja, relacionando-se a almas penadas, sortilégios e superstições as mais

diversas. O cruzeiro, enfim, pode ter o significado de posse da terra; onde ele é instalado torna-se território tomado ao paganismo, mas este persiste, camuflado sob vestes cristãs, de onde foi expulso.

Eliade (1996, p. 282) acentua em relação a um ritual existente na Índia:

Vemos como uma festa hindu da vegetação – também de origem e estrutura aborígine, mas há muito tempo “hinduízada” –, em seu esforço por assimilar a todo custo as sacralidades ex-cêntricas, adota o comportamento religioso de um povo arcaico e lhe dá validade.

No caso, o que é arcaico se torna contemporâneo, o que torna relativa a noção de sobrevivência. E Villa (1995, p. 38) contesta a ideia de um sincretismo baseado em uma conquista espiritual que tenha submetido as religiões africanas e indígenas. Para ele, “ao invés de um catolicismo sincrético, adotamos uma religião que associa diversas heranças”. O que é herança do passado, portanto, associa-se ao que existe no presente e não pode ser dele diferenciado.

Augé (1994, p. 142) ressalta a existência de um modelo que diferencia entre dois sincretismos: um sincretismo moderado, que leva à criação de uma Igreja reconhecida, e um sincretismo mais baseado em referências pré-cristãs, composto por uma multiplicidade de cultos mais ou menos originais e marcado por uma certa oposição às autoridades políticas.

Tal distinção, porém, é de eficácia duvidosa, uma vez que crenças remanescentes do paganismo e presentes no seio do cristianismo, como a influência dos astros e a existência de dragões, permanecem sendo aceitas por quem não admitiria ver posta em dúvida sua ortodoxia católica.

É o caso de Jacopo de Varazze (2003, p. 492), na Idade Média, que ressalta a permanência do hábito pagão de recolher e queimar ossos de animais mortos, e o justifica como decorrência da “antiga prática de combater uns animais chamados dragões, que voam, nadam e correm”. A antiga prática por ele mencionada refere-se a crenças, portanto, que fica claro serem ainda as suas.

Também crenças ligadas à astrologia permaneceram durante toda a Idade Média, sobrevivendo sob um frágil verniz cristão. A lua nova era, segundo Vauchez (1995, p. 23), considerado momento propício para a construção de casas e para a celebração de casamentos, enquanto os elementos, os eclipses e o curso das estrelas eram objeto de adoração.

Por fim, as predições, segundo Rouch (2000, p. 502), sobrevivem na Europa medieval tal como eram interpretadas pelos pagãos: por exemplo, se uma gralha cantar e voar à esquerda, tudo irá bem para o viajante. Da mesma forma, a observação dos espirros permitirá prever se será ou não um bom dia, e os exemplos se multiplicam, envolvendo, mesmo, a evocação dos espíritos dos mortos.

Mesmo no século XV toda uma simbologia pagã pode ser resgatada, como Barros (2001, p. 280) acentua:

As fadas surgiram no século XV, juntamente com a dama cortês, por imposição do imaginário masculino, e principalmente pelo religioso, que resgatou nelas a Deusa, abafada por séculos de repressão. A fada assumiu uma imagem modernizada da Deusa, mas não perdeu suas características, nem seus atributos.

Toda uma simbologia de origem pagã foi igualmente incorporada pelo cristianismo, além de ritos presentes no culto dos deuses adorados pelos romanos. E dentre estes, a semelhança entre os ritos ligados aos cultos de Cibele e aos “Mistérios de Átis” e a Semana Santa cristã é evidente. No caso destes ritos, lamentações fúnebres ocorridas na noite do dia 24 para 25 de março são sucedidas pela alegria provocada pela notícia da ressurreição do Deus, seguindo-se um dia de descanso e a procissão para o rio, no dia seguinte, quando a estátua de Cibele era lavada.

Já o batismo de Cristo por João Batista recupera o ritual arcaico do banho sagrado, ligado, por sua vez, a antigos rituais de fertilidade, assim como o uso da água no batismo cristão retoma a fun-

ção purificadora e regeneradora que sempre foi associada a ela. E fontes sagradas e milagrosas continuaram a ser cultuadas por cristãos, dando continuidade ao culto das águas presente em tantas outras religiões e transformando-se em centros de peregrinação.

Também a morte do deus – seu sacrifício ritual, ligado a um banquete no qual sua carne é devorada simbolicamente – pertence a todo um complexo pagão ligado a influências orientais e aos mistérios órficos; complexo do qual o cristianismo faz parte como herdeiro, sendo exatamente tal proximidade que torna necessária a menção à especificidade da eucaristia.

Lemos, assim, em *1 Coríntios* (10,20): “Antes digo que as coisas que os gentios sacrificam, as sacrificam aos demônios, e não a Deus. E não quero que sejais participantes com os demônios”. Sacrifícios são definidos, portanto, como rituais comuns tanto ao paganismo quanto ao cristianismo, mas os sacrifícios pagãos são feitos em homenagem aos demônios, ou seja, aos deuses pagãos.

Estes, porém, continuam presentes sob roupagens as mais diversas, e um missionário como Thevet (1944, p. 53) dá um exemplo de como eles ocorrem entre os navegantes portugueses do século XVI:

Proveniente da supersticiosa e abusiva religião dos gentios, havia o costume de oferecerem-se, segundo as necessidades de cada um, votos, orações e sacrifícios a deuses vários. Daí a prática existente entre os navegantes, quando estão de partida, de lançarem-se peças de dinheiro ao mar, à maneira de voto ou oferenda.

Tais deuses desapareceram enquanto tais, mas seu culto e sua memória permaneceram entre os cristãos. E, neste sentido, o sincretismo cristão foi, ao mesmo tempo, natural e deliberado, com reis mortos cultuados por pagãos sendo transformados em santos mártires e cultuados a partir desta transformação.

Exemplos de sincretismo, como ressalta Rex (1965, p. 27), abundam na iconografia cristã, com os pagãos concedendo a

chave a Juno, assim como os cristãos a outorgam a São Pedro, e assim como Júpiter e Moisés são pintados com chifres. E Marrou (1979, p. 50) também exemplifica:

Assim, a Fênix, a ave fabulosa que renasce periodicamente das próprias cinzas, símbolo pagão da imortalidade, era para os cristãos o símbolo da ressurreição. Ou ainda: já os judeus se compraziam em figurar o santo Rei David, o Psalmista inspirado, sob os traços de Orfeu, encantando as feras pela música e o canto, esse Orfeu em que os poetas clássicos celebravam o pacificador que vem acalmar os instintos impetuosos do homem. Por sua vez, os cristãos reproduziram este mesmo tema, que para eles simbolizava a ação salvífica de Cristo.

Já Ginzburg (1991, p. 111-112) descreve a retomada das figuras referentes às cavalgadas de Diana já no século XIII, com a palavra *genes*, derivada de Diana, representando uma espécie de fada, embora a cavalgada noturna comum aos sabás seja, como ele ainda acentua, “substancialmente estranha à mitologia grega e romana”. E Bustamante (2006, p. 120) acentua:

Na África do Norte, foi comum a associação entre as divindades greco-romanas e as locais; era a prática romana da *interpretatio*, que assimilava divindades com atributos semelhantes. Um exemplo disto é o caso de Saturno (romano), que foi associado a Baal-Hamon (púnico-bérbere).

Tal processo pode se desenvolver, ainda, após um espaço de tempo secular. Os ovos de Páscoa, por exemplo, são de origem medieval e o hábito de distribuí-los nasceu na França, no século XIII, por iniciativa dos *clerics*, estudantes da Universidade de Paris, que ofereciam presentes pascais, especialmente ovos. Mas no Brasil, eles chegariam apenas a partir de 1920, trazidos de Paris como lembranças. Já o Papai Noel, desembarcaria apenas na década seguinte e, mesmo tornando-se popular, jamais foi levado a sério, nunca chegando a fazer parte de algum rito religioso.

Processos sincréticos ocorrem, ainda, a partir da migração de temas e mitos que, neste percurso, se universalizam, sendo en-

contrados nas mais diversas regiões ou, pelo menos, em regiões distantes de seu local de origem, sendo que sua origem termina por submergir em meio à sua universalização.

Assim, Harris (2008, p. 47) acentua em relação à mula-sem-cabeça: “A história é generalizada na Península Ibérica e tem também várias manifestações na América Espanhola”. E Câmara Cascudo (1947, p. 164) salienta: “O fogo-fátuo é um tema universal do folclore e não há país que desconheça narrativas que procuram justificar-lhe a corrida noturna e coruscante”. Em ambos os casos temos a viagem feita por seres e por crenças que se adaptam aos meios mais diversos.

Ritos, mitos e festas entrelaçam-se, igualmente, em meio a estes percursos. As festas religiosas ligam-se aos mitos originais e os reatualizam, com as liturgias modernas ocultando a memória que as fundamenta. Ao mesmo tempo, a estrutura dos contos populares possui evidente origem mitológica, que permite esclarecer o sentido mítico de certos ritos, bem como determinados símbolos ganham novos sentidos, que preservam simbologias imemoriais. É o caso do pelicano, transformado em símbolo devido à lenda segundo a qual ele alimentava os filhos com sua carne e seu sangue, como Cristo o fez, assim como, sob o paganismo, ele era símbolo do amor paternal.

Também no Brasil a religiosidade popular estrutura-se a partir de arcaísmos que se mantêm pela força da tradição, sendo contaminada por influências estranhas provenientes da miscigenação e das misturas culturais; do sincretismo, enfim. Mas, este é um fenômeno comum às mais diferentes áreas, com a medicina popular sendo estruturada a partir de aproximações entre culturas distintas, cada uma contribuindo com suas curas e medicamentos para um fundo comum do qual cada benzedor, cada curandeiro e cada paciente retira o que lhe parece mais apropriado.

Em meio a estes percursos a medicina popular transformou-se em terreno fértil para sincretismos, abrangendo elementos ar-

caicos e antigos, mágicos e eruditos e mesmo influências da astrologia. Influências dos astros sobre o comportamento humano são incorporadas à religiosidade popular e ajudam a explicar comportamentos desviantes, de forma que, segundo a descrição de Sívio Romero (1954, p. 48), “certas moléstias da cabeça dizem ser o sol, a lua ou as estrelas que entraram na cabeça do padecente”.

Uma pureza impossível

Ferretti (2007, p. 106) acentua:

Todas as religiões são sincréticas, são frutos de contatos culturais múltiplos, mas se julgam puras, perfeitas, e não se querem misturadas com outras que seriam impuras.

E referindo-se ao que chama de “anti-sincretismo”, Hannerz (1997, p. 29) salienta:

Em um mundo em que os acadêmicos estudam vidas não-acadêmicas e os não-acadêmicos lêem textos acadêmicos, líderes e adeptos de algumas das fés religiosas envolvidas no debate não estão muito satisfeitos com uma abordagem científica que parece negar a autenticidade e a pureza de suas crenças.

É uma preocupação comum a toda e qualquer religião, efetivamente, a defesa dos dogmas que fundamentam suas crenças e seus ritos perante crenças e ritos considerados impuros, blasfemos, pagãos, demoníacos e, frequentemente, tudo isto ao mesmo tempo. A defesa do dogma funciona como uma delimitação perante doutrinas e crenças potencialmente competidoras, e mantê-la significa consolidar o triunfo obtido pela religião em seu processo de expansão e obtenção de fiéis. Por outro lado, a adesão a dogmas cujas diferenças entre si podem soar pouco compreensíveis para estranhos, pode funcionar como estratégia para a defesa e distinção de identidades nacionais específicas.

Diversos trechos do Antigo Testamento manifestam tal preocupação com a manutenção da pureza religiosa por parte do povo eleito, que precisamente devido à sua condição e ao temor de perdê-la foi especialmente cioso no que diz respeito à manutenção desta pureza, sem, contudo, conseguir manter-se à margem de processos sincréticos.

Em *Deuteronômio* (4,28) as consequências do exílio judaico são descritas em termos sincréticos: “E ali servireis a deuses que são obra de mãos de homens, madeira e pedras, que não vêem nem ouvem, nem comem nem cheiram”. Um episódio caracteristicamente sincrético é descrito em *Números* (25,2) a respeito da relação dos israelitas com os moabitas: “E convidaram o povo aos sacrifícios dos seus deuses; e o povo comeu, e inclinou-se aos seus deuses”. E a reação contrária a este comportamento sincrético é igualmente descrita em *Números* (33,52):

Lançarei fora todos os moradores da terra diante de vós, e destruireis todas as suas figuras; também destruireis todas as suas imagens de fundição, e desfareis todos os seus atos.

Esta reação, em *Deuteronômio* (7,5), surge como imperativa:

Porém assim lhes fareis: derrubareis os seus altares, quebrareis as suas estátuas, e cortareis os seus bosques, e queimareis a fogo as suas imagens de escultura.

E, ainda em *Deuteronômio* (13,9), quem incita culto aos outros deuses deverá morrer: “Mas certamente o matarás; a tua mão será a primeira contra ele, para o matar, e depois a mão de todo o povo”.

Da mesma forma em *1 Samuel* (24,14):

Agora, pois, temeí ao Senhor, e servi-o com sinceridade e com verdade: e deitai fora os deuses aos quais serviram vossos pais de além do rio e no Egito, e servi ao Senhor.

E tal ordem é cumprida em *2 Reis* (10,27): “Também quebraram a estátua de Baal, e derrubaram a casa de Baal, e fizeram dela latrinas, até o dia de hoje”.

Por fim, em *1 Samuel* (12,21), temos a exortação: “E não vos desvieis; pois seguireis as vaidades que nada aproveitam e tampouco vos livrarão, porque vaidades são”. E as consequências da quebra dos dogmas a partir da adoção de manifestações sincréticas ficam claras, quando lemos em *Jeremias* (51,17):

Embruteceu-se todo o homem, e não tem ciência; envergonhou-se todo o ourives de imagem de escultura; porque a sua imagem de fundição é mentira, e não há espírito em nenhuma delas.

Também os romanos tiveram a preocupação em manter a pureza de sua religião a partir da perseguição aos fiéis que adotavam outras crenças, notadamente os cristãos. Assim, Suetônio (*Os Doze Césares: Livro Terceiro; XXXVI*) narra algumas das medidas adotadas por Nero:

Proibiu as religiões estrangeiras, tais como os ritos egípcios e judaicos, obrigando os que eram dados a estas superstições a queimar os seus trajes e objetos sagrados.

Mas, o que prevaleceu foi uma relativa tolerância perante estas religiões, seus cultos e suas crenças.

Os romanos, afinal, deram liberdade aos povos conquistados para que pudessem manter seus ritos e suas crenças, mas exigiram que os deuses romanos fossem cultuados, como uma forma de conciliar tolerância religiosa e dominação política. Não importava, aparentemente, até que ponto tal culto fosse sincero; importava a permanência destes deuses em terras conquistadas, precisamente como expressão da conquista. Assim, segundo Joffroy (1987, p. 109), os romanos criaram, na Gália, uma política que consistia em uma assimilação superficial do panteão gaulês ao panteão greco-latino, sem se preocupar com a exatidão deste processo.

E na Espanha do século IV, segundo Sayas (1994, p. 170), as religiões e divindades locais haviam chegado a uma convivência e assimilação sem estridências com a religião romana, devido às facilidades geradas pelo politeísmo romano. Mas, com o cristianismo, a situação tomou outro rumo, principalmente a partir do momento em que Teodósio impôs a religião cristã a todo o Império, através do Édito de Tessalônica.

Mas, também a Igreja em suas origens, como ressalta Sumner (1950, v. II, p. 706), teve que transigir para sobreviver:

A igreja foi obrigada a fazer concessões. Permitiu festas, feiras, jogos, nas proximidades da Igreja e converteu as festas pagãs, com suas procissões, luzes e guirlandas, em festas e usos cristãos. Tomou emprestados os atrativos do culto de Isis, Mitra e Cibele e adotou todos os meios de sugestão empregados em seus ritos.

O relacionamento entre a Igreja e a religiosidade popular, com seus ritos e crenças desviantes perante os dogmas católicos, foi complexo e contraditório. Isto porque, quanto mais o clero se empenhava em regulamentar a vida dos leigos de acordo com as normas litúrgicas, tanto mais tinha que acomodar-se, de alguma maneira, às ideias tradicionais destes mesmos leigos. E o limite para esta transigência tinha como base não necessariamente questões doutrinárias, mas relações políticas: o limite era o momento no qual a Igreja sentia que tal transigência poderia vir a ameaçar seu poder político.

Portugal (1999, p. 19) acentua:

A perseguição a “hereges” no período inicial da cristianização andina tinha por objetivo combater aqueles que se opusessem ao “designio” divino do rei de Espanha sobre os territórios encontrados. Dessa forma, estavam travando uma “guerra santa”, como a das Cruzadas, em que defendiam uma causa civil cuja meta final seria religiosa.

Mas, se atores políticos e religiosos se imbricam em uma situação como esta, ela esteve longe de ser um caso isolado. Afinal, a perseguição a hereges e a perseguição a fiéis desviantes possuem motivações semelhantes, o que não impediu que as mesmas superstições fossem compartilhadas tanto pelos sacerdotes quanto pelo seu rebanho.

Assim, as recomendações feitas pelo Padre Cícero aos jagunços que iriam lançar uma contraofensiva, quando Juazeiro foi cercada em 1912, é um desfile de superstições: “Não passem por debaixo de porteira nem de cerca de avelós. Nunca atravessem riachos tendo que molhar os pés”. E, novamente, esta esteve longe de ser uma situação isolada.

O clero esteve longe de ser o único responsável pela formação do catolicismo brasileiro, que, pelo contrário, deveu-se a inúmeros agentes que não pertenceram à Igreja, embora não contestassem seu domínio e suas leis. Beatas, eremitas, cantadores, entre outros, viveram à margem da instituição religiosa, foram por diversas vezes mal vistos e combatidos por ela, mas foram alguns dos agentes catalizadores do processo de sincretismo que moldou a religiosidade do brasileiro.

Entre os instrumentos de formação da religião popular avulta a mulher; puxadora de rezas e novenas, organizadora de festas, formuladora de mandingas e maldições, criadora de rezas protetoras e de amuletos. Muitas vezes o universo religioso foi visto pelos homens como coisa de mulher; algo a ser respeitado, temido e venerado, mas no qual sua participação era mais formal que substancial. Não se trata, é claro, de um universo feminino, mas que deve ser pensado a partir da decisiva participação feminina.

Também a necessidade dos cristãos-novos de protegerem-se da ação inquisitorial gerou atitudes sincréticas e gerou, ainda, atitudes de gracejo e irreverência em relação à própria necessidade de pureza proclamada pela Inquisição, como exemplifica o episódio narrado por Lipinies (1969, p. 52):

Uma cristã velha, filha de clérigo, revelou em sua confissão que, de certa feita, tomou com as mãos um pouco de calda de chouriços, e lançando-a sobre um judeu que se agasalhava na casa de seu pai, disse-lhe- 'eu te batizo'.

Atitude imitada, aliás, por judeus que, por gracejo, batizavam animais.

Em relação aos judeus, a atitude é de franca repulsa perante uma religião que lhes é imposta, mas, quando fiéis adotavam atitudes zombeteiras perante a Igreja, eles não abdicavam de sua condição de fiéis. Limitavam-se a fazer a crítica à Igreja enquanto instituição mundana e política - às vezes excessivamente mundana e política -, mantendo, contudo, sua condição de católicos.

Mesmo suas práticas religiosas nem sempre podiam ser levadas adiante no seio da Igreja, o que transformou o espaço doméstico em refúgio para práticas inaceitáveis aos olhos do clero. Ritos, portanto, eram praticados a partir de sua eficácia aos olhos dos fiéis, e não a partir das determinações eclesiásticas.

O rito eclesiástico e o rito popular, por outro lado, não são estanques; pelo contrário, misturam-se e absorvem elementos uns dos outros a partir de elementos comuns. A vela, por exemplo, representa, no cristianismo, a fé e a vigilância, tendo assumido papel fundamental no catolicismo colonial, sendo indispensável do batismo ao enterro. Seu uso, com isso, foi abundante e, ao longo da história do Brasil, uma longa lista de igrejas incendiadas devido ao seu uso é registrada. Mas ela não foi utilizada apenas no interior das igrejas, migrando para as festas católicas realizadas nas casas e nas ruas a partir da adoção de objetivos semelhantes aos objetivos litúrgicos.

Se a vela era utilizada em rituais realizados tanto no interior dos templos quanto nas casas e nas ruas, a cera abençoada durante a festa da Purificação era, segundo Kieckhefer (1989, p. 78) eficaz na proteção contra trovoadas e o som dos sinos das igrejas também era eficaz contra tempestades.

Amuletos e talismãs conectavam-se, desta forma, a símbolos e sacramentos católicos, interligando práticas mágicas e universo católico. E estudando a Roma barroca, Rietbergen (2006, p. 342) acentua que, ali, o mundo da magia usava as imagens dos santos, a água e o óleo abençoados, assim como a Igreja também os usava.

Mas, também a incorporação pelo rito eclesiástico de elementos nativos e de cunho popular foi prática recorrente, podendo ser exemplificada a partir do seguinte episódio: por carência dos santos óleos os padres, no início da colonização, tiveram que ungi e batizar recorrendo a óleo de cabureíba, consultando antes o Papa, que assentiu, afirmando ser a mesma substância “matéria legítima da santa unção e crisma e como tal se mistura e sagra com os santos óleos onde falta o da Pérsia” (*apud* CRULS, 1949, v. I, p. 120). E buscando reconstituir o processo de construção da igreja de São Miguel das Missões, Mayerhofer (1969, p. 23) acentua:

As florestas tropicais induziram os construtores jesuíticos ao emprego da madeira como principal elemento de suas estruturas: os madeiramentos dos telhados e os forros de madeira apoiavam-se por meio de vigas em pilares feitos de grandes troncos de árvores.

A religiosidade sertaneja pode, por sua vez, misturar o sagrado e o profano, a fé e a festa nos momentos mais inesperados. Como lembra Rangel (1934, p. 36), “o dia de finados provoca, às vezes, um rendez-vous para sambas”. E como ele sintetiza, descrevendo a dinâmica das procissões: “Poucos sons de órgão nas naves e muita música de pancadaria nos adros” (1934, p. 58). Em ambas as situações, a festa se mistura ao ritual religioso, e uma pouco se diferencia do outro.

O banquete faz parte do rito popular - e Cristo já celebrava as bodas de Canaã -, mas, sendo ao mesmo tempo uma forma de celebração mundana e religiosa, ele está difundido por todo

o mundo antigo. O que temos, portanto, na religiosidade popular brasileira, é a reatualização de um rito milenar.

Tal reatualização faz, ainda, com que festas religiosas romanas tenham seus ritos incorporados a festas inteiramente profanas como o carnaval, ou parcialmente profanas como as festas juninas, o que fica claro a partir das descrições feitas por diferentes historiadores romanos.

Assim, Elio Lampridio (Alexandre Severo: XXXVII) menciona a Hilária, festa romana semelhante ao carnaval, comemorada em janeiro. E Flávio Volpisco de Siracusa (Tácio: IX) menciona as Parrilias, festa romana comemorada em janeiro em homenagem a Pales, deusa protetora dos rebanhos e dos pastores, na qual estão presentes fogueiras que cabia aos pastores saltar, além de danças: práticas comuns, evidentemente, às festas juninas.

A religiosidade popular é prenhe, igualmente, de fórmulas e ritos mágicos cuja existência no seio das populações cristãs acompanha o cristianismo desde suas origens, e cujas origens, frequentemente, são pré-cristãs. Afinal, as górgonas transformavam em pedra tudo o que vissem, e desenhar olhos sobre os objetos era uma maneira encontrada pelos gregos de evitar o mau-olhado. E um personagem de Gil Vicente (1951, v. I, p. 173) roga uma praga no *Auto Pastoril Português*: “Quem te desse hua gran figa nos olhos bem pespegada”. É uma maneira de escapar do mau-olhado que a rival lança sobre ela. A figa, lançada sobre olhos inimigos, teria o efeito de anulá-lo.

O uso de amuletos, por sua vez, era visto como sendo dotado de um tal poder que fazia com que não pudessem ser utilizados em duelos. As armas de dois duelistas são examinadas em um duelo descrito por Cervantes (*Dom Quixote*: Livro II; Capítulo LII), constatando-se estarem elas “sem engano, burla, ou superstição alguma”, ou seja, sem amuletos que pudessem decidir a luta a favor de algum adversário.

Também o culto aos santos foi de caráter mágico. As relações com os santos foram múltiplas, sendo tanto mediadas pela Igreja como celebradas de forma alheia à instituição, com o povo venerando personalidades que não chegaram a ser canonizadas, sendo, por vezes, inexistentes historicamente.

O sagrado, em relação a eles, se manifesta de diversas formas e deuses pagãos são incorporados, travestidos, ao ritual católico, ao passo que um personagem cuja existência é baseada em documentos apócrifos, como São Jorge, é transformado em matorador de dragões, passando a ser um dos santos mais venerados entre os fiéis.

Já as festas juninas abrigaram uma série de ritos e crenças pagãs, com o austero São João incorporando divindades desaparecidas em seu culto. Frazer (1982, p. 131) acentua a possibilidade de o santo ter substituído Adônis em determinadas festas da Sardenha, com as datas do culto ao deus e ao santo coincidindo e com a água desempenhando papel relevante em ambos os cultos.

Os santos podem operar milagres através de meios inteiramente alheios às crenças e ritos cristãos, como através dos patoás que contêm orações consagradas a algum destes e dão força a bandidos e homicidas, para que estes pratiquem atos que seriam inteiramente condenáveis aos olhos da Igreja, mas que não o são aos olhos de uma sociedade na qual a violência é linguagem corrente e aceita.

Os rituais identificados com determinados santos são, essencialmente, rituais mágicos e sincréticos. A prática de esfregar-se em rochas, utilizada por mulheres que desejavam ter filhos, foi incorporada pelo cristianismo e incluída no culto aos santos, com o ato de esfregar-se nas imagens de São Gonçalo transformando-se em prática usual para mulheres que desejavam livrar-se da esterilidade.

Araújo (1964, v. II, p. 28) acentua:

Em Portugal, São Gonçalo do Amarante não traz consigo viola. Só no Brasil. O São Gonçalo com a viola na mão é coisa nossa, muito brasileiro. É uma contribuição nossa à religião, é uma consagração da viola.

O culto ao santo, portanto, migra e se transforma a partir desta migração, mas seu sentido eminentemente popular permanece.

Também a concepção do tempo é sincrética. O calendário cristão é marcado por um tempo ritualmente regenerado, a partir de datas que promovem a permanência indefinida de eventos cosmogônicos. O Ano Novo reconstitui a criação do universo e sua renovação a partir de uma passagem simbólica, assim como a construção de uma igreja simboliza a introdução de um espaço sagrado e atemporal no território profano e passageiro, que passa a ter, no próprio templo, seu contraponto e o espaço que o redime.

O conceito de renovação encontra-se presente em todas as religiões, assim como é universal o culto às divindades femininas: deusas ctônicas, deusas da fertilidade, mães de deuses e tantas outras. E o culto mariano corresponde a esta tradição, com a Virgem sendo frequentemente associada a ritos agrários que têm como objetivo preservar a fertilidade da terra.

Os lavradores nordestinos rezavam para combater a lagarta no algodão: “Virgem no parto, Virgem antes do parto, Virgem depois do parto”. No caso, temos, como lembra Freyre (1984, p. 249), fecundidade humana e fecundidade da terra, associando-se. Mas esta era a mesma associação que já estava presente em religiões pagãs: no culto a Deméter, por exemplo, deusa grega da agricultura e da colheita.

O culto à Virgem exerceu importância primordial na religiosidade latino-americana, assim como já possuía grande difusão na Península Ibérica. Segundo Gaibrois (1993, p. 133), o culto assuncionista esteve muito difundido na Espanha do Século de Ouro como herança de devoções medievais, o que é confirmado por topôni-

mos como o batismo da atual capital do Paraguai. E relações sincréticas, também no que diz respeito ao culto mariano, foram comuns na América Espanhola.

Não é possível, como ressalta Pazos (1992, p. 282), mencionar qualquer dado histórico que embase a relação sincrética entre a Virgem de Guadalupe e alguma deidade primitiva oriunda das religiões nas quais o culto à Virgem disseminou-se. Mas no México, segundo Nutini (1976, p. 308), Santa Ana, mãe de Maria, foi associada a Toci, avó dos deuses mesoamericanos, enquanto a própria Virgem foi cultuada como a Virgem de Ocotlán, associada a Xochiquetzalli, deusa das artes, flores e jogos e uma deidade marcada pela benevolência.

Em outros contextos, o bem e o mal - a Virgem e o Demônio - podem se contrapor a partir da mesma necessidade de proteção sentida pelos fiéis. Desta forma, Delumeau (1990, p. 249) menciona a seguinte situação:

Ainda em nossos dias os mineiros de Potosi rendem um culto a Lúcifer, deus do subsolo, mas depois arrependem-se disso periodicamente ao transcorrer de suntuosas procissões em honra da Virgem.

O que este episódio demonstra é que tanto as forças identificadas com o mal quanto as forças identificadas com o bem podem ser evocadas pelos fiéis em seu benefício. Afinal, os demônios também são poderosos e possuem seus seguidores.

Goethe descreve um encontro entre Fausto e Mefistófeles na Noite de Valburga, local onde teria sido enterrada uma santa do mesmo nome e transformou-se em centro de romarias, ao mesmo tempo em que abrigou a crença segundo a qual demônios e feiticeiras amavam-se em suas imediações, o que leva Mefistófeles a perguntar: "Num cabo de vassoura há de melhor marchar? Por fim preferia um bode a cavalgar" (Fausto: A Noite de Valburga).

A tradicional associação entre bruxas e demônios - com o poder exercido por aquelas sendo concedido por estes - é aqui

evocada, cabendo aos sacerdotes cristãos o combate a estas forças. Afinal, tais sacerdotes são capacitados para a prática do exorcismo, com tal poder, evidentemente, derivando das ligações deles com o panteão cristão.

Mas a linha divisória entre ortodoxia e heresia, neste contexto, é consideravelmente tênue, o que fica claro quando Fontes (1999, p. 181) acentua em relação a uma ponte existente em Portugal:

Chamam-lhe a ponte do diabo. Segundo várias lendas ela teria sido feita a pedido de um padre católico, para salvar das garras do diabo um doente. Daí lhe viria o poder mágico das águas passantes, depois de cáírem de uma bela cascata.

No caso, a prática do exorcismo se liga à magia das águas, comum às mais diversas religiões.

E Quevedo (1931, v. I, p. 154), escrevendo no século XVII, narra como o diabo descreve os curandeiros que ardem no inferno: “Si curan com água y trapos la herida, que sanara por virtud de la naturaleza, dicen que es por ciertas palabras virtuosas, que les enseño um judio”.

Aqui, o poder de cura é punido com a ida dos curandeiros para o inferno, mas tal poder não chega a ser contestado, sendo, ainda, associado à presença dos judeus: figuras que, no catolicismo popular, são tradicionalmente associadas às forças do mal. No Sábado de Aleluia, afinal, a queima do Judas repete a tradição de concentrar as forças do mal a serem eliminadas em uma figura simbólica. E Judas representa o personagem dos Evangelhos, mas representa, também, o judeu.

Mesmo as fadas, que hoje são figuras benéficas e inofensivas – personagens de contos de fadas – surgiram entre as forças do mal, mais próximas dos demônios do que de anjos, e Dupuy (1989, p. 165) define como “um erro histórico desmesurado o que hoje tende a representar as fadas como efabulações medievais e sua lenda como um tecido de contos infantis”.

Originárias da Romênia, as fadas, ou *zines*, eram vistas, segundo Eliade (1984, t. III, p. 259), como seres perigosos, fazendo vítimas que deveriam ser curadas de forma ritual. Por serem perigosas, as fadas deveriam ser evitadas, sendo o alho e a artemísia vistos como amuletos eficazes para mantê-las à distância, o que as aproxima, por sua vez, dos vampiros.

Por outro lado, grupos de dançarinos catárticos romenos chamados *calusaris*, colocavam-se sob a proteção de Herodiade, a “Rainha das Fadas”, que era uma metamorfose local de Diana e, sob sua proteção, realizavam seus ritos e cerimônias de iniciação. Mas Eliade (1979, p. 88) ressalta:

As relações entre os *calusari* e as *zine* são paradoxalmente equivalentes: os dançarinos pedem e contam com a proteção de Herodiada, mas também correm o risco de ser vítimas de seu grupo de subordinadas, as fadas.

Também nas peças de Shakespeare as fadas surgem como seres malignos, e Falstaff afirma sua crença no poder de vida e morte exercido por elas: “São fadas! Quem lhes falar ficará morto. Vou fechar os olhos e deitar-me no chão. Nenhum ser humano pode ver o que fazem” (As Alegres Comadres de Windsor, Ato Quinto: Cena V). E uma fada descreve as atividades de um duende em termos que remetem ao papel que, séculos depois, seria desempenhado, no Brasil, pelo Saci:

Não sois aquele que assusta as donzelas aldeãs, desnata o leite, às vezes, desarranja o moinho de mão, e faz com que a dona-de-casa perca o fôlego inutilmente na batedeira, fazendo com que a bebida não fermente? Não extraviais os viajantes noturnos e acabais rindo do mal que causais? (Sonhos de uma noite de verão, Ato Segundo: Cena I).

Assim como as fronteiras entre o bem e o mal são fluidas no terreno do sincretismo, as fronteiras entre a vida e a morte também o são, e as almas as cruzam. Na Semana Santa brasileira os

mortos transitam entre os vivos a partir da recuperação de ritos arcaicos de ligação entre ambos os universos.

Mas os Anaom bretões já retornavam, no Dia dos Mortos, aos seus antigos domicílios: resquício da antiga crença druídica em um Além no qual os mortos levam vida semelhante à anterior. E segundo Faria (2002, p. 412), se o cortejo fúnebre de líderes negros era acompanhado de músicas, palmas e acrobacias, deve-se lembrar que o barulho, para os bantus, anunciava a ida do falecido para o mundo dos mortos.

Em meio a todas as práticas sincréticas, os ritos agrários foram os mais resistentes ao processo de cristianização, com seu conjunto significando um elemento de abrigo e permanência de sobrevivências, onde quer que a cristianização tenha se imposto sobre povos pagãos.

Estudando as tribos do Yucatán, Redfield (1949, p. 105) acentua que “o maior grupo de elementos claramente nativos é formado pelo conjunto de crenças e práticas de que são objeto as divindades da chuva, do milho, da mata e da aldeia”. Já Eliade ([19--], p. 172) leva ainda mais longe o alcance de tais sobrevivências, ao afirmar: “Estudando as sociedades rurais européias tem-se possibilidade de compreender o mundo religioso dos agricultores neolíticos”.

O catolicismo rural é de caráter comunitário e utilitário. Seus ritos reúnem os moradores de uma região em torno de objetivos vinculados ao sucesso das colheitas e à passagem do tempo de estio. Todo o calendário agrícola é pontilhado por ritos de fertilidade que visam garantir o sucesso das colheitas, e tais ritos pontuam a existência de sociedades agrárias cristãs e pré-cristãs, permanecendo em ocasiões como o Natal e as festas juninas, mesmo quando seu sentido original já foi esquecido pelos participantes. E os camponeses cristãos adotam de forma cristalina os ritos e crenças de seus colegas e antepassados pagãos.

Segundo Weber (1988, p. 181), todas as divindades da Ásia Menor possuíam um caráter astral e na maioria das vezes agrário, sendo muito parecidas entre si. Neste sentido, as próprias crenças e práticas religiosas estariam vinculadas, em suas origens, a atividades agrárias, e tais práticas e crenças possuem um sentido de renovação que as determinam.

Os ritos agrários visam à renovação da natureza: ao seu renascimento, indispensável para a sobrevivência dos que dela dependem diretamente. E tal sentido, como não poderia deixar de ser, estrutura o catolicismo rural brasileiro. O culto do Bom Jesus, por exemplo, era celebrado como um rito agrário em boa parte do interior do Brasil, com sua imagem cheia de chagas e segurando uma cana verde lembrando a natureza maltratada, mas pronta para o renascimento.

No universo agrário há todo um simbolismo associado ao mundo das plantas, que possui existência milenar e ainda não desapareceu de todo nos tempos modernos. Árvores e plantas, com isso, portam simbologias semelhantes entre camponeses cristãos e pagãos, com o carvalho tendo sido árvore sagrada para os germânicos, para os gregos e para os gauleses. E continuou sendo para os cristãos, recebendo homenagens camufladas sob vestes cristãs.

Surge, assim, uma dinâmica sincrética presente na Inglaterra, na França e na Polônia, bem como em praticamente todas os países. Alarcão (2001, p. 177) acentua em relação a uma das festas celebradas na Inglaterra, no período medieval:

Em termos sincréticos, as Festas de Maio constituíam celebrações populares da primavera e/ou da aproximação ao Verão englobando um sem-número de atividades e diversões, da comida à bebida, das procissões aos concursos, das danças às representações teatrais.

Já Thomas e Znanieck (1958, p. 205) enumeram as influências externas que moldaram a religiosidade do camponês da Polônia e

que se misturaram ao cristianismo predominante a partir do século X: elementos orientais trazidos pelos judeus, elementos germânicos trazidos pelos colonizadores.

E, na França, a maior ou menor fertilidade da terra é atribuída pelos camponeses católicos de Montailou a práticas mágicas, ou seja, a feitiços lançados sobre ela. Nas palavras de um adivinho a um camponês, “o teu gado periclita por causa do feitiço que lhe lançou um indivíduo que inveja a grande criadora que é” (*apud* Ladurie, 1997, p. 382).

Neste contexto, determinadas plantas, ao serem vistas como mágicas, ganham um sentido terapêutico muito bem conhecido e utilizado por curandeiros e benzedores, que, em suas atividades, se associam aos alquimistas e às bruxas que igualmente as utilizavam, formando, em conjunto, todo um universo relacionado à exploração sincrética - mágica ou pré-científica, não importa - das forças da natureza.

Também práticas terapêuticas associadas a ritos agrários utilizam elementos do cristianismo. É o que ocorre com a transferência de dores e moléstias para determinadas árvores, o que é feito amarrando um fio de algodão que estava em contato com o doente na árvore e rezando orações cristãs, que entram como um elemento a mais em um ritual que guarda muito pouca semelhança com as crenças e rituais católicos.

Neste sentido Beneduzi (2002, p. 53) acentua em relação à imigração italiana:

O certo é que os italianos em sua totalidade não responderam sempre de uma forma afirmativa a todas as exigências da religião, e muitos construíram um mundo de práticas sincréticas, no qual a fé e a religiosidade romana conviviam com as benzeduras, os chás de ervas.

A crença em presságios, finalmente, é sincrética por definição, com uma prática como o reconhecimento de eclipses solares

como fenômenos que anunciam grandes acontecimentos sendo comum a diversas tradições culturais.

Entre os gregos, Xenofonte (Anábase: 4; 8) menciona como o fato de uma nuvem ter tapado o sol leva os habitantes de uma cidade a abandonarem-na, permitindo que esta seja tomada pelo exército adversário. E Heródoto (História: VII; XXXVII) narra o seguinte episódio, ocorrido com Xerxes, líder militar persa:

Já havia vencido uma boa parte do percurso, quando, de súbito, o sol desapareceu do céu, sereno e sem nuvens, e o dia cedeu lugar à noite. Inquieto ante esse fenômeno, o soberano consultou os magos sobre o significado do mesmo, respondendo eles que os deuses pressagiavam aos gregos a destruição de suas cidades, pois que o sol anunciava o futuro da Grécia, e a lua o dos persas.

Mas, também em *Ezequiel* (32,7) o eclipse solar surge como presságio, quando lemos: “E apagando-te eu, cobrirei os céus, e enegrecerei as suas estrelas; ao sol encobrirei com uma nuvem, e a lua não deixará resplandecer a luz.”

E, por fim, as trevas surgem no momento da morte de Cristo, conforme a narração de Lucas (23,44): “E era já quase a hora sexta, e houve trevas em toda a terra até a hora nona”. É comum, portanto, o eclipse solar estar relacionado a acontecimentos trágicos, ocorrendo em momentos de luto e durante a guerra, seja entre israelitas, gregos ou cristãos.

Origens do sincretismo brasileiro

Monteiro (1971, p. 41) acentua:

O catolicismo popular brasileiro tem suas raízes mais importantes no solo da Grande Tradição judaico-cristã, onde sobressaem, às vezes contraditoriamente, a esperança messiânica do reino de Deus numa terra renovada, e as expectativas de uma expiação individual.

E Arthur Ramos (1947, v. II, p. 125) lista ritos de fecundidade, de nascimento, de passagem, práticas mágicas, cultos funerários, folclore dos astros, dos meteoros, das águas, da terra, das pedras: vestígios de religiões pagãs, reminiscências de lendas, crenças e costumes, segundo ele, que se agregaram ao catolicismo popular de fontes lusitanas.

Ambos os autores ressaltam, portanto, a supremacia da influência lusitana na formação do catolicismo popular brasileiro. Tal supremacia, embora exista, não pode deixar de lado o reconhecimento das origens pagãs do próprio catolicismo popular português, bem como do catolicismo popular como um todo, além da herança africana e indígena que teorias de branqueamento tanto buscaram obscurecer, sob protestos, aliás, de um autor como Silvio Romero, tão preocupado, em outros sentidos, com as influências “negativas” destes fatores.

A presença negra e indígena na religiosidade popular brasileira não foi resultado de um processo de interação idílica, sendo, antes, expressão de derrotas. Foi como representantes de uma cultura derrotada e conquistada – de alguém que se viu privado de seus ritos e crenças – que negros e índios receberam a cultura cristã. E se eles a assimilaram, isto se deu na condição de fiéis, mas, também, na condição de rebeldes.

Pobres e oprimidos, os escravos criaram um catolicismo africano no qual eles viam-se como os verdadeiros cristãos, detendo segredos e rituais aos quais os brancos não tinham acesso e abrigando-se em irmandades que entravam em conflito com os párocos por sua recusa a submeterem-se a estes. Afinal, poderiam argumentar, quem senão eles eram os verdadeiros cristãos? E, neste sentido, algumas analogias podem ser feitas.

James (2007, p. 93) descreve uma prece feita pelos escravos rebeldes que libertaram o Haiti, na qual lemos:

O deus que criou o sol que nos dá a luz, que levanta as ondas e governa as tempestades, em-

bora escondido nas nuvens, observa-nos. Ele vê tudo o que o branco vê. O deus do branco o inspira ao crime, mas o nosso deus nos pede para realizarmos boas obras. O nosso deus, que é bom para conosco, ordena-nos que nos vingemos das afrontas sofridas por nós.

Elementos cristãos, ou seja, identificados com os opressores são, assim, apropriados e ressignificados pelos oprimidos, em um contexto no qual antigos ritos são abandonados e narrativas introduzidas pelo cristianismo ganham um potencial revolucionário a partir de novos sentidos que os oprimidos lhes concedem.

Neste contexto, ritos agrários adotados na África foram abandonados no Novo Mundo, onde o dono das terras era branco. Por outro lado, narrativas ligadas à figura de Moisés e à fuga do Egito foram vistas pelos escravos como relatos de libertação, adquirindo um potencial que soaria como inteiramente inesperado para os senhores e catequizadores. E, também, na Polinésia temos a ocorrência deste fenômeno de apropriação, com os polinésios se definindo como ramificações das tribos de Judá.

Já no Brasil, alguns cultos messiânicos praticados por movimentos religiosos que se contrapunham ao domínio do homem branco pregavam a adoção de práticas religiosas a ele ligadas e esperavam, ao mesmo tempo, o advento da idade paradisíaca na qual este seria expulso, ou viveria fraternalmente com o indígena, desde que as ordens do profeta fossem seguidas.

A relação entre o cristianismo e a religião ameríndia não foi apenas de exclusão, mas também de convivência. A transição de um universo religioso para outro não se dava a partir de um corte abrupto originado pela recusa, mas da confluência de elementos distintos, e confluência esta que era motivada um tanto pela conveniência, outro tanto pela sinceridade; um tanto pela necessidade de preservar crenças e ritos vistos como heréticos, outro tanto pela adesão sincera à fé imposta pelos conquistadores.

A adesão ao cristianismo por parte dos índios não se deu, portanto, de forma meramente superficial; por trás da superfície

sobreviveu todo um universo religioso anterior à Conquista. Ocorreu, então, uma fusão, mas esta não pode ser pensada apenas em termos de justaposição de universos religiosos distintos, uma vez que o que ocorreu foi uma mistura bem mais ampla, que gerou uma forma de catolicismo distinto do catolicismo europeu e heterogêneo em relação às suas diferentes expressões regionais.

Já em relação à atuação da Igreja, é importante salientar como a população indígena esteve, em considerável escala, sob o controle das missões, que pautaram sua atuação em relação aos indígenas pela maior ou menor tolerância a respeito de procesos sincréticos, embora predominasse, paulatinamente, a tendência no sentido de combater e extirpar crenças e práticas vistas como alheias à tradição católica, precisamente por fazerem parte do universo indígena.

A predominância desta tendência não impediu a Igreja, porém, de pautar sua atitude perante os índios a partir de perspectivas diversas, que iam desde a defesa e prática da erradicação pura e simples de qualquer elemento pertencente ao universo ameríndio até a tentativa de compreensão deste universo e à construção de formas de sincretismo que permitissem a evangelização dos antigos habitantes do continente americano de forma mais eficiente.

Frei Durán, um dominicano espanhol consagrado à conversão dos indígenas da América, recusou qualquer tentativa de conciliação com as antigas crenças destes e buscou extirpar o mínimo vestígio de paganismo, propondo fiscalizar até mesmo seus sonhos: “Devem ser interrogados no confessionário acerca do que sonham; em tudo isso pode haver reminiscências das antigas tradições” (*apud* Todorov, 1993, p. 202).

Já os missionários salesianos, segundo Schaden (1965, p. 180), perceberam a ligação entre os antigos sistemas de parentesco indígenas e a configuração espacial das aldeias e buscaram alterar tal configuração para destruir tal sistema, sem sucesso, aliás.

Substituíram, assim, a antiga planta da aldeia bororo, concebida segundo a divisão em metades exógamas por uma planta nova, criada a partir de pequenas casas de famílias nucleares.

A descrição feita por Vangelista (1996, p. 179) do novo espaço territorial criado pelos salesianos define-o nestes termos: “Uma planta quadrada, formada de uma série de cabanas, divididas em cômodos, nas quais deveriam ser distribuídos os casais com seus filhos.”

A família exogâmica é substituída pela família monogâmica a partir da reestruturação espacial da aldeia, que é indissociável, também, da tentativa de reestruturação do universo religioso indígena.

Mas esta não era a postura usual, com os sacerdotes preferindo combater práticas como a poligamia e os sacrifícios humanos, inteiramente incompatíveis com o cristianismo, e buscando compatibilizar, por outro lado, crenças e ritos pagãos e cristãos, o que gerou, durante um certo período, um processo de redefinição constante, efetuada pela Igreja, dos conteúdos religiosos e da prática doutrinária.

No Peru, segundo Durston (2002, p. 224), mesmo após a publicação, por Paulo V, do *Rituale Romanum*, um manual de uso recomendado, mas não obrigatório, no qual se procedia a uniformização das fórmulas sacramentais, outros manuais continuaram sendo utilizados pelos missionários por serem considerados especialmente úteis para o trabalho de conversão indígena.

Mas tal processo, inclusive na América Portuguesa, abrigou perspectivas distintas em seu interior. Desta forma, as velhas tupinambás, que representavam a tradição religiosa indígena, são assim descritas por Anchieta (1977, v. 3, p. 124):

As velhas são más de fato:
fazendo suas magias
exaltam as fantasias,

lançam a Deus desacato,
e a mim encham de honrarias.

Por outro lado, Weffort (2006, p. 99) acentua em relação a Nóbrega:

Em certos procedimentos do ritual católico, aceitou não apenas o idioma, mas também usos e comportamentos dos índios, confirmando uma tendência dos jesuítas pela adoção do sincretismo na evangelização.

São posturas aparentemente distintas, portanto, mas distintas mais na aparência que na realidade, uma vez que também Anchieta utilizou práticas indígenas como meios de evangelização. Mas, seu estranhamento perante o universo indígena fica patente nestes versos.

Ao invés de momentos opostos na relação entre o missionário e o indígena, talvez seja melhor definir a existência de momentos que se sucedem, sendo, o primeiro, caracterizado pela ânsia de afirmar a fé cristã em sua integridade perante a religião indígena. O segundo momento é caracterizado pelo sincretismo, quando o missionário adota uma postura mais realista e passa a conviver com o indígena a partir da interação com seus ritos e crenças, sem abrir mão, evidentemente, de seu propósito evangelizador.

Tal propósito teve desde sempre um sentido político, de concretização de um projeto de dominação que fez com que, já no século XIX, o Império criasse o Serviço de Catequese e Civilização, que convidou os capuchinhos italianos para atuarem com a finalidade de pacificar os assentamentos tribais existentes em todo o Brasil, por considerarem-nos mais dóceis à ingerência governamental e menos inclinados a valorizar a cultura indígena. E, no mais, o próprio nome do órgão define a mentalidade que norteou sua criação e funcionamento.

Montaigne (Ensaio: Livro II; Capítulo XII) já se espantava com a similaridade de costumes e crenças religiosos registrados entre

povos marcados pela diversidade e menciona o jejum, a quaresma e a crença no pecado original como alguns dos exemplos a serem dados. E aproveita para criticar, mais uma vez e como sempre, o comportamento dos europeus no Novo Mundo:

Entre alguns povos existe a crença no juízo final; por isso, sentiam-se profundamente ofendidos quando os espanhóis, escavando os cemitérios, a fim de arrecadar tesouros, dispersavam os ossos dos túmulos, pois esses ossos, espalhados ao acaso, dificilmente se juntariam e se reconstituíam.

A reação dos índios ao processo de evangelização foi, porém, bem mais matizada do que Montaigne sugere, e Bernand e Grunzinski (2006, p. 140) descrevem como tal reação foi diversificada:

Uns se resignavam à cristianização, enquanto outros escondiam os 'ídolos' - era o termo empregado pelas ordens mendicantes - que tinham conseguido subtrair às destruições orquestradas pelos evangelizadores.

E ressaltam:

Em matéria religiosa, como em matéria política, os maias dedicaram-se a salvar o que fosse possível. Para manter as aparências e agradar aos missionários, ofereceram a imagem de neófitos desajeitados e sinceros (2006, p. 442).

Mas há, ainda, outra atitude, igualmente mencionada pelos autores:

Longe de repudiar esse cristianismo polimorfo, os índios o reinterpretavam incansavelmente, segundo seus hábitos mentais e suas maneiras de conceber o mundo. Eles submetiam a religião dos invasores ao tratamento que aplicavam a tudo o que lhes vinha do mundo hispânico, submetendo-a, sempre que podiam, a seus modos de vida e de pensamento (2006, p. 359).

E nem sempre os índios aceitaram a adoção de práticas sincreticas, não ocorrendo na religiosidade do caboclo amazônico, segundo Galvão (1976, p. 6), o processo de sincretismo que carac-

terizou os cultos afro-brasileiros. O pajé não mistura suas práticas com as da Igreja, mesmo considerando-se um bom católico, e os caboclos veem os santos e as visagens como fazendo parte de um mesmo universo, mas não se fundem. Por sua vez, as festas indígenas foram substituídas por festas cristãs, que foram vistas por seus participantes, contudo, mais como festas que como cultos, sendo enfatizado, antes, seu aspecto recreativo.

Houve, portanto, além da atitude de repulsa gerada pela profanação de seus templos, um interesse genuíno em conhecer a nova crença e o novo deus, bem como o surgimento de uma fé neste deus que, mesmo tendo nascido a partir de um processo de dominação, não pode ser questionada. Por outro lado, venerar o Cristo não significa ser cristão, o que talvez os índios tenham percebido melhor que seus conversores. Com isso, as cerimônias cristãs não significavam, necessariamente, adesão pessoal, e os índios poderiam continuar como tais mesmo em presença de Cristo.

Um viajante espanhol como Anglería (1944, p. 326) narra, no início do século XVI, como os indígenas mexicanos tomaram horror aos sacrifícios, destruíram suas próprias imagens e colocaram no lugar sagrado de seu templo uma imagem da Virgem. Mas, o autor parece acreditar em uma imagem que os próprios índios buscaram construir a seu respeito.

Já segundo Mariátegui (1975, p. 121), foi exatamente a pouca resistência demonstrada pelos índios perante o processo de evangelização que o tornou pouco eficaz no sentido de abolir as crenças pré-cristãs que persistiram sob a capa da nova religião. Com isso, se o aparato católico seduziu o catecúmeno, a evangelização nunca conseguiu realizar-se num sentido profundo.

A hipótese exposta por Mariátegui é corroborada por outros autores. Escrevendo na segunda metade do século XVIII, Humboldt (1971, p. 56) assinala como já é ressaltada, no período, a quase inexistência de efeitos da introdução do cristianismo no seio da po-

pulação indígena mexicana, com os ritos cristãos ganhando um caráter coercitivo, mas não um caráter persuasivo.

E Pitt-Rivers (1973, p. 15) aponta o caráter superficial da cristianização dos índios mexicanos. Para ele, as confrarias eram espanholas, mas sua organização agrupava elementos pré-cristãos, com os santos católicos sendo, na realidade, deidades pagãs; São Tomé, por exemplo, era Quetzacoatl. Mas os índios, lembra ele, afirmam obstinadamente seu catolicismo, o que faz com que tal superficialidade seja algo bem mais complexo que um simples disfarce, alcançando, no final das contas, a profundidade negada por Mariátegui.

A permanência de ritos e crenças pré-hispânicos - permanência que é muito mais ampla do que simples sobrevivências - é um dado evidente do catolicismo latino-americano, indo além da esfera religiosa. A religião popular permeia a cultura popular mexicana, fazendo com que elementos religiosos apareçam com frequência em festas seculares, assim como símbolos e rituais ligados às tradições indígenas, como o festival do Dia dos Mortos, são incorporados ao contexto católico.

Ainda, na comunidade mexicana de Xochimilco ocorre, tal como estudado por Salles e Valenzuela (1997, p. 187-196), o culto ao Niño pan, que alude ao Menino Deus. Tal culto é generalizado no país, tratando-se de um ícone que, segundo seus fiéis, tem o dom de mudar de cor de forma a manifestar seu agrado ou desagrado, sendo homenageado em festas anuais e funcionando como referência fundamental para a identidade comunitária.

Se os cristãos acreditavam no dilúvio que teve em Noé seu único sobrevivente, os tupis acreditavam em outro dilúvio do qual os sobreviventes foram Tamandaré e Aricute, seu rival e gêmeo. Mas, na cerâmica dos indígenas latino-americanos há, segundo Imbelloni (1943, p. 82), uma mistura de frisos e registros realizados à maneira indígena com motivos geralmente florais e de origem

européia, como rosas. Há, portanto, um sincretismo de sinal invertido, que faz com que elementos culturais de origem pré-hispânica absorvam, igualmente, elementos europeus.

O que temos, em síntese, é a criação de sincretismos possíveis, a partir dos quais uma nova religiosidade é construída, feita de materiais comuns e díspares, na qual elementos do cristianismo são reelaborados pelos outros povos, ao mesmo tempo em que símbolos e gestos alheios à fé cristã permanecem em novo contexto.

Mas o impacto da cultura européia gerou, também, situações anômicas, nas quais antigos ritos degeneram, por exemplo, a partir do consumo de bebidas alcoólicas. Assim, Gruzinski (2003, p. 226) acentua:

Os rituais da Igreja coexistiam, em muitos lugares, com práticas autóctones. Como, por exemplo, as bebedeiras coletivas que pontuavam todas as celebrações e os banhos rituais que as autoridades do *pueblo* tomavam logo após sua designação, sob a supervisão dos velhos e dos anciães.

Mas, na festa indígena presenciada por Wallace (1939, p. 344), em meados do século XIX no Amazonas, já é considerável o consumo de cachaça, tendo sido consumido um enorme barril. E o autor acentua: “Em todas as casas onde se realizam as danças, quatro pessoas ficam constantemente andando em redor da sala, com uma garrafa e um cálice na mão”. Aqui, já temos a transformação de um ritual em manifestação de alcoolismo; problema endêmico entre índios aculturados de diversos países latino-americanos.

Fenômeno algum sintetizou tão bem as relações sincréticas entre os índios e o catolicismo como a Santidade. Nela, as práticas católicas eram adotadas de uma forma que as descaracterizava ao nível do arremedo. E nela, segundo Silva (1992, p. 497), o batizado era feito com duas candeias acesas com um prato de água, sendo que igrejas eram construídas com material improvisado.

O que ocorreu nas santidades foi um fenômeno comum aos movimentos sincréticos de contestação: a apropriação de símbolos, imagens e rituais cristãos por um movimento de rebeldia que visava enfrentar o domínio exercido pelo colonizador cristão. Mas o conceito de santidade está longe de ser unívoco. É o que Risério (2004, p. 99) acentua:

Na verdade, a expressão "santidade" possuía diversos significados nos textos jesuítcos. Nomeava o profeta-feiticeiro, os ritos que eles oficiavam (com transe, bailes e cantos), o conjunto das crenças que cultivavam e, ainda, os movimentos messiânicos que deflagravam, acenando com a possibilidade do advento da Terra sem Mal.

E é o que Vainfas (1995, p. 64) ressalta:

Descrita pelos europeus como cerimônia especial dos índios, as ditas 'santidades' também foram percebidas como movimento, isto é, como ações coletivas dos índios quer no sentido de migrações em massa, rumo ao interior, quer no sentido de rebeliões e assaltos contra o colonizador. Não é de surpreender que, ainda no século XVII, santidade e revolta indígena permanecessem praticamente sinônimos no vocabulário dos moradores do Brasil.

Tal apropriação foi múltipla, podendo ser exemplificada a partir da assimilação de elementos diversos. Assim, em uma das confissões obtidas pelo Santo Ofício referentes à Santidade, afirma-se:

O principal da nova crença intitulava-se papa, afirmando que escapara do dilúvio de Noé refugiado no olho de uma palmeira, e fora dos padres da companhia de Jesus de Tinhaaré capitania dos Ilheos (*apud* Prado, 1945, v. I, p. 209).

Silva (1995, p. 65) acentua em relação à Santidade do Jaguaripe, movimento religioso ocorrido por volta de 1585 no Recôncavo Baiano:

Das descrições do movimento, podemos pinçar os componentes que são expressão de ambigüi-

dade: o céu, o batismo, os nomes, as orações, as confissões, as reverências ao ídolo e os objetos que compunham a igreja (altares, mesas, sacristias, pias de batismo, água benta, castiçais de pau, livros de folhas de casca de árvore, cadeiras de confessar mulheres, instrumentos musicais, rosários e cruzes).

Pinto (1958, p. 81) acentua, por sua vez, a influência indígena presente na formação das lideranças das santidades:

O pajé não é só o velho, isto é, o indivíduo experimentado nos segredos das vicissitudes da vida. Nasce como que predestinado. Não será qualquer um, mas só os fortes de coração, os que sabem superar as provas iniciadoras.

E conclui: "A 'santidade', como se vê, tem suas raízes no pajé".

Afinal, as santidades situaram-se no campo religioso indígena, malgrado a presença de elementos cristãos. Mas tal liderança emulou a hierarquia católica, como ressalta Lipiner (1969, p. 51), que acentua em relação a uma santidade:

Os seguidores da seita, gentios cristianizados em sua maioria, tinham numa casa ao modo de igreja um altar com castiçais, pia de batizar e confessionário. No altar estava instalado um ídolo de pau que era chamado Deus, e uns negros basilícos eram o papa e os bispos. Embora se apropriassem de elementos católicos, as santidades - que podem ser definidas, em linhas gerais, como núcleos indígenas que criavam uma religião de sentido milenarista, liderados por figuras que se afirmavam como enviados de Deus, e que prometiam a libertação de seus membros da opressão da qual eram vítimas - viam a Igreja como o inimigo a ser combatido.

A santidade trouxe consigo os elementos clássicos de uma religião dos oprimidos. Foi sincrética, adotando aspectos da religião dos opressores e mantendo os símbolos católicos, bem como suas hierarquias, mas inverteu-os em favor de uma luta pela libertação. Possuiu uma dimensão messiânica, posta em oposição aos espaços institucionais dominados pelos portugueses. E adotou como objetivo a ser alcançado a instauração de uma idade

de ouro, vista como a retomada de um paraíso perdido, ou seja, anterior à chegada dos brancos.

Vainfas (1995, p. 60) acentua:

A rejeição do catolicismo, ao menos do que era veiculado pelos inacianos, aparecia também explícita quando se dizia que a santidade era o verdadeiro caminho para se ir ao céu, porque a lei dos cristãos era falsa e não merecia que nela se acreditasse.

E Kok (2001, p. 139) salienta:

O discurso dos porta-vozes das santidades remetia novamente às tradições tribais, procurando romper com a ordem estabelecida. As santidades atacavam fazendas e engenhos, pregavam a volta dos ancestrais mortos em um navio para livrar os índios da escravidão e massacrar ou transformar os portugueses em peixes, porcos ou outros animais.

As santidades foram, então, uma rebelião dos derrotados; um movimento formado por indígenas que buscaram, através da instauração de uma mítica idade de ouro, o resgate de um passado sem a presença do branco. E, naturalmente, as santidades – porque foi um movimento plural, embora a Santidade de Jaguaripe, surgida na Bahia em 1580, tenha sido a mais famosa, a mais estudada e a mais bem documentada – foram vistas pela Igreja, no período colonial, como o inimigo a ser destruído.

O catolicismo popular e a Igreja: conflitos e interações

Diferenças e convergências

A ideia central a ser por mim trabalhada - minha problemática - é a relação entre a Igreja e o catolicismo popular, pensado como manifestação religiosa vinculada às crenças e práticas cristãs, mas realizado de forma mais ou menos autônoma em relação ao espaço institucional católico.

Não trabalharei com uma temporalidade ou identificação espacial rigidamente definida, embora tome o Brasil como *locus* privilegiado. E limitarei a análise, em linhas gerais, a um período anterior à acelerada urbanização do espaço demográfico e à reestruturação do espaço religioso, que significou e tem significado um processo ao mesmo tempo de ruptura e incorporação: ruptura em relação a um conjunto de crenças e ritos que caracterizou, historicamente, o catolicismo popular, e incorporação do mesmo a um novo campo religioso que, mesmo substancialmente modificado, organiza-se a partir de tal herança.

Pensar em catolicismo popular torna indispensável pensar em seu agente produtor, ou seja, pensar o conceito de povo, definido por Sanchis (1992, p. 22) como os grupos sociais dominados, e estudados, portanto, a partir das relações de poder que os delimitam.

O catolicismo popular é produzido, desta forma, a partir de camadas sociais que se situam de forma subalterna em relação às estruturas de poder das quais a Igreja faz parte enquanto espaço institucional. E Chartier (1990, p. 55) questiona:

A religião "popular" será a dos camponeses, a do conjunto dos dominados (por oposição às elites) e da totalidade dos laicos (por oposição aos clérigos)?

A dualidade proposta faz sentido, mas não pode ser utilizada de forma rígida, devido ao trânsito informal existente entre dominados e elites, leigos e clérigos, ambos participando de um universo religioso que possui muito de comum a todos eles.

A religiosidade popular remete, segundo Ginzburg (1991, p. 37), a uma experiência ao mesmo tempo fundamental e remota:

A experiência inacessível que, durante milênios, a humanidade expressou simbolicamente por meio de fábulas, ritos e êxtases, permanece como um dos centros ocultos de nossa cultura, de nosso modo de estar no mundo.

Mas o próprio Ginzburg - como Sanchis também o faz - sublinha a necessidade de situar tal religiosidade no espaço socio-político no qual ela se insere, pensando-a a partir das múltiplas clivagens e diversidades que a formatam. É necessário, portanto, ao estudar a religiosidade popular em suas relações com a Igreja Católica, ter em mente a advertência do autor:

Insistindo nos elementos comuns, homogêneos, da mentalidade de um certo período, somos inevitavelmente induzidos a negligenciar as divergências e os contrastes entre as mentalidades das várias classes, dos vários grupos sociais, mergulhando tudo numa mentalidade coletiva indiferenciada e interclassista (Ginzburg, 1988, p. 16).

Parto da seguinte questão: até que ponto é possível delimitar os horizontes do catolicismo popular, separando-os das crenças aceitas pelo clero, tomando como base, por exemplo, o período colonial (embora esta seja uma questão pertinente aos mais diversos períodos históricos)? E ainda, trata-se de uma clivagem possível, de uma tarefa viável?

As festas católicas, no período, eram comemoradas a partir do estabelecimento de uma fronteira que separava o clero, que se apresentava como representante do sagrado, e os participantes, que se entregavam a uma série de rituais vistos como profanos

pela Igreja em maior ou menor grau, com irmandades e comissões organizadoras situando-se como elementos de intermediação entre uma margem e outra. Ao mesmo tempo, tal fronteira era permeável às travessias mais diversas.

Na Idade Média, segundo Gurevitch (1988, p. 28), os livros de confissões escritos por clérigos medievais possuíam conexões com a consciência popular, embora tenham sido escritos por alguns dos mais eminentes autores eclesiásticos, tendo sido direcionados para os mais amplos estratos da população e não apenas para uma discussão teológica sobre os pecados. E, na América Portuguesa, temos a retomada deste contexto marcado pelo intercâmbio entre o clero e os fiéis.

O clero, afinal, também estava, nessa época, impregnado pelas credences populares. Fica, então, a questão: até que ponto é nítida a separação entre o universo popular e o espaço institucional? Estudar as relações entre o catolicismo popular e a Igreja implica o reconhecimento da dificuldade em estabelecer os limites a partir dos quais é possível mencionar o primeiro, definido como uma religiosidade vivida pelo fiel em seu cotidiano ou em ocasiões especiais, e desvinculadas, em maior ou menor grau, do espaço institucional.

Como defini-lo, então? O catolicismo popular pode ser pensado como um conjunto de representações e práticas religiosas que funcionam de forma autônoma em relação à autoridade eclesiástica, com formas de transação e negociação com a natureza, além de formas de representação de figuras sagradas, como os santos, ou sacralizadas, como pedras e vegetais, entre outras, embora não deixe necessariamente de lado os sacramentos, rituais e códigos religiosos oficiais.

Mas a própria Igreja, como é importante lembrar, não possuía autonomia perante o Estado, sendo dele dependente e com ele se confundindo, o que torna o catolicismo clerical também uma for-

ma de catolicismo político e oficial ao qual o catolicismo popular iria se contrapor.

Na América Espanhola, na perspectiva da Igreja, eram dois, segundo Pereña (1992, p. 151), os títulos de legitimidade do protetorado espanhol: a utilidade social da proteção e a doação pontifícia de proteção e liberdade política na aceitação desta proteção. E em relação à América Portuguesa, Handelman (1931, p. 427) acentua:

Como os outros funcionários, dependentes do Estado e dele recebendo salário, sem recursos próprios dignos de menção, nunca pôde o clero secular exigir, como corporação e no correr do tempo, grande influência, ao passo que sem dúvida, alguns padres e príncipes da igreja tiveram grande prestígio passageiro.

Diferentes critérios de distinção foram utilizados pelos diversos autores que trabalharam o tema em questão. Queiroz (1978, p. 137) distingue a existência de dois tipos de catolicismo no Brasil, diferenciados a partir de áreas geográficas:

Um catolicismo urbano, centralizado em torno dos sacramentos e obediente aos representantes oficiais da Igreja, e um catolicismo rústico, centralizado em torno dos sacristãos e beatos e das cerimônias utilitárias e festivas.

Mas, tradições desenvolvidas nos meios rurais migraram para as cidades e vice-versa, o que torna difícil fazer uma distinção nítida em termos geográficos. Ribeiro (1982, p. 72) acentua tal questão, ao negar a existência de qualquer dualismo no Brasil em termos de igrejas e catolicismos, seja em termos raciais, com um catolicismo branco e outro negro, seja em termos geográficos, com um catolicismo urbano e outro rural, com interesses e valores da cidade e do campo atuando uns sobre os outros, seja em termos, finalmente, de um catolicismo doméstico e outro público.

Dessa forma, segundo Carvalho (1928, p. 20), o culto a Cosme e Damião, um dos mais tradicionais do catolicismo brasileiro e de larga penetração nas áreas urbanas, desenvolveu-se, em Portugal,

não nos grandes centros urbanos, mas nas aldeias e regiões rurais, onde se usou dar a gêmeos os nomes dos santos.

Reafirma-se, portanto, a dificuldade inerente à definição de critérios que mantenham certa generalidade. Mais útil, talvez, seja estudar, mesmo que sumariamente, alguns dos diferentes modos a partir dos quais a fé popular estruturou-se no cotidiano e relacionou-se com a instituição religiosa.

No âmbito do catolicismo popular Deus era visto, frequentemente, como uma figura distante, quase como um deus ocioso, na expressão de Mircea Eliade. Seres míticos estavam mais próximos, por exemplo, do mundo no qual José Lins do Rego (1984, p. 93) viveu sua infância: “O lobisomem existia, era de carne e osso, bebia sangue de gente. Eu acreditava nele com mais convicção do que acreditava em Deus”. E era o universo do qual a família de Graciliano Ramos (1993, p. 232) também fazia parte, com sua recusa à heterodoxia e pouca assiduidade aos ritos católicos:

Minha família não era rigorosamente cristã: fugia do confessionário, rezava pouco, ia à igreja com temperança, nas festas. Mas admirava as procissões, jejuava na semana santa e sabia perfeitamente que os pedreiros-livres dão sangue ao diabo, obtêm fortuna e condenam-se.

Já o filho de uma família da alta burguesia paulistana, como Oswald de Andrade (1974, p. 26), sintetiza o ambiente católico no qual foi criado: “Como já disse, a religião de casa era a católica, aliás, a única conhecida na zona”. Por outro lado, ao descrever a mãe de Clara dos Anjos, um filho da pequena burguesia carioca como Lima Barreto (1994, p. 18) sintetiza uma religiosidade ao mesmo tempo sincera e pouco afeita aos ritos católicos. Se o pai da personagem era pouco religioso, “sua mulher, dona Engrácia, porém, o era em extremo, embora fosse pouco à igreja, devido às suas obrigações caseiras”.

Ser católico, enfim, era algo natural e inquestionável em uma época na qual o mercado religioso não oferecia alternativas vá-

lidas aos olhos dos fiéis, mas ser católico não significava, necessariamente, o respeito às obrigações impostas pela Igreja nem a frequência a seus ritos. Não significava sequer uma educação religiosa atenta aos dogmas, acompanhando, antes, um certo mecanicismo, que não invalidava, contudo, a autenticidade da fé. Escrevendo no final do século XX, Cristiano Otoni (1983, p. 12) descreve-a, ao relatar a educação religiosa que lhe foi oferecida:

Não havia em casa ensino de religião; nas escolas nem ao menos leitura de história sagrada, nem nas paróquias explicação do catecismo ou do Evangelho: decorar reza materialmente, mais nada.

O que não quer dizer, porém, que o desrespeito aos dogmas fosse aceitável, ou que a descrença sobre eles fosse generalizada. O cristianismo possui, como toda religião, dogmas que são estruturados a partir de mistérios, e Hegel (1980, p. 371) salienta:

Os dogmas da religião cristã chamam-se mistérios, enquanto são aquilo que o homem conhece acerca da natureza de Deus, mas não contém nada de misterioso, visto ela ser conhecida de quantos professam o cristianismo e, por conseguinte, se distinguem de outras religiões.

De fato, a Igreja e o catolicismo popular compartilham o respeito aos mesmos dogmas e diferenciam-se, portanto, aos olhos dos fiéis, das demais crenças religiosas, sendo tal diferença vista como um ponto de honra. O que constitui a diferença são a vivência e as crenças ligadas a eles.

O relativo alheamento dos católicos brasileiros no que tange aos dogmas esteve longe de ser um fenômeno específico. Pelo contrário, o desconhecimento do campesinato medieval em relação aos dogmas cristãos e os erros por ele cometidos quando da prática do culto foram fatos reconhecidos e lamentados pelo clero da época, que buscou, porém, adaptar-se às características específicas da religiosidade campesina, estruturada no mais das vezes a partir de ritos agrários pré-cristãos assimilados pelo cristianismo.

Temos, então, como exemplifica Fossier (1985, p. 46), sacerdotes abençoando colheitas e participando de ritos propiciatórios. Porque, enfim, se os camponeses medievais se enquadravam com dificuldade e desinteresse nos ritos oficiais, a religiosidade que fundamentava sua vida cotidiana foi incontestável.

Tal religiosidade fazia parte da atividade produtiva comum aos homens, e não apenas à atividade doméstica que era o universo das mulheres, o que Ladurie (2007, v. II, p. 215) acentua em relação à França do século XVIII: “A religião, e especialmente a religião no meio rural, também era, e talvez em primeiro lugar, negócio dos homens”. Afinal, ela era vista por eles como um meio a ser utilizado para garantir o êxito de suas atividades econômicas.

Mesmo em relação à vida urbana, porém, vale a observação de Mumford (1982, p. 302):

Não importa quais fossem as necessidades práticas da cidade medieval, era acima de todas as coisas, em sua animada e turbulenta vida, um palco para as cerimônias da Igreja.

Nela os mistérios migraram do interior das igrejas, onde eram inicialmente apresentados, para as ruas, ocupando a praça pública e chegando a sair das cidades para ganhar mais espaços. Inicialmente organizados pela Igreja, eles foram assumidos pela cidade, o que gerou uma forma de religiosidade popular mais especificamente urbana, em meio a uma forma de cristianismo marcada, até então, pela presença do camponês.

Segundo Le Goff (1977, p. 22), o peso da massa de camponeses e o monopólio clerical foram as duas formas essenciais que atuaram sobre as relações entre meios sociais e níveis de cultura na Alta Idade Média. E Rodrigues (1999, p. 72) acentua:

No princípio da Idade Média, a dimensão orgiaca da cultura-de-todo-mundo penetrava muito profundamente nos círculos religiosos. Os esforços da igreja com *i* maiúsculo eram baldados, diante da igreja com *i* minúsculo. A primeira não tinha alternativa, a curto prazo, senão tolerar [...].

Ao contrário de ser uma demonstração de irreligiosidade, a atitude do campesinato medieval pode ser vista de uma outra perspectiva: a participação na liturgia oficial era apenas um momento de um cotidiano pautado em boa parte pela crença religiosa; um cotidiano no qual a Igreja era acatada e respeitada, além de temida, mas em relação ao qual ela era incapaz de abarcar e normatizar todas as crenças e ritos pautados pela fé.

No Brasil, as tentativas da Igreja no sentido de pautar a religiosidade dos fiéis tiveram, normalmente, sucesso apenas relativo. Prova disto foi a publicação pelo *Anuário de Minas Gerais*, em 1918, dos dias de jejum em todo o Brasil, que incluíam, entre outros, todos os dias da Quaresma, à exceção dos domingos, a Vigília do Espírito Santo, em maio ou junho, a Vigília do Natal, em dezembro, a Vigília de todos os Santos, em 3 de outubro (Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1918, p. 30).

Gerou-se, por meio de normatizações como esta, um nítido distanciamento entre a prescrição eclesiástica e a vivência cotidiana da fé, já que os fiéis, desde o período colonial, nunca se caracterizaram pela adoção de jejuns, que sempre foram seguidos apenas por uma minoria. Da mesma forma, Fazenda (1921, v. II, p. 405) cita:

E defendemos, dizem as Ordenações do Reino, que não façam votos de comer e de beber nas igrejas nem fora delas; posto que digam que fizeram por devoção de algum santo, sob pena de que o que assim pedir e receber pagar em dobro da cadeia tudo o que receber de quem o acusar.

A própria necessidade de definir tais regras mostra, porém, a distância vigente no interior dos templos entre o comportamento dos fiéis e as normas eclesiásticas.

Mas as atividades que estruturaram o comportamento da população em suas mais diversas vertentes tiveram a presença da crença católica como fator inelutável. O início das atividades anuais do engenho, por exemplo, não poderia ocorrer sem a ben-

ção de um sacerdote. Assim, Koster (1942, p. 324) assinala no início do século XIX:

Sem que essa cerimônia seja realizada nenhuma das pessoas empregadas no engenho, seja homem livre ou escravo, quer começar sua tarefa, e se algum acidente sobrevém, é explicado como justo castigo do céu pela falta da observância religiosa.

A fé incorporava-se ao vestuário, na descrição de Freyre (1984, p. 431): “Andava-se de rosário na mão, bentos, relicários, patuás, Santo Antônios pendurados ao pescoço; todo o material necessário às devoções e às rezas.”

E manuais de cortesia recomendavam, no século XVIII, que se fizesse o sinal da cruz logo ao acordar “para dar um claro testemunho de sua profissão de fé e para aterrar os inimigos invisíveis” (*apud* Omegna, 1971, p. 48).

Gerou-se, então, um catolicismo desvinculado da instituição religiosa, em um fenômeno que se repetiu em mais de um sentido. Tanto foi assim que no Rio de Janeiro, durante o período colonial, a atual praça XV de Novembro abrigava pequenos oratórios caseiros onde as famílias do bairro iam à noite rezar o rosário. Neste contexto, os ritos religiosos estruturavam-se de forma autônoma em relação aos templos religiosos, que podiam ser substituídos, como foi o caso, por oratórios particulares.

A dimensão familiar do culto estrutura, ainda, o catolicismo popular. Estudando uma comunidade camponesa grega, Campbell (1964, p. 341) ressalta ser a vida religiosa cotidiana essencialmente um culto familiar. E Stein (1985, p. 236) acentua em relação ao município carioca de Vassouras:

Toda grande fazenda tinha um oratório geralmente junto à entrada principal ou salão; em algumas fazendas havia uma capela próxima à casa. Os pequenos proprietários tinham oratórios portáteis com o santo padroeiro do senhor, que geralmente ficavam no seu quarto de dormir.

Na América Portuguesa as casas possuíam materiais religiosos utilizados nas orações diárias, além do quarto dos santos, dos oratórios grandes ou pequenos, das imagens de santos nas paredes, de cruzeiros ou mastros erigidos em frente a elas, o que denota, mais uma vez, a existência de uma religiosidade que dispensava a ida aos templos para ser vivida em seu cotidiano.

O próprio lar, com isso, transformava-se em local onde o fiel cumpria suas obrigações, o que leva Helena Morley (1999, p. 98), ao descrever sua infância em Diamantina no final do século XIX, a espantar-se com a predominância das preces domésticas sobre as idas à igreja: “Não sei porque só se reza o terço na igreja no mês de outubro; ninguém me explicou”.

Assim como ocorria durante as procissões e romarias, que se dirigiam costumeiramente aos núcleos urbanos, quando não tinham neles seu início, nas festas religiosas promovidas no meio rural a assistência do sacerdote era pouco comum. Cabia ao sacristão – um leigo residente na própria comunidade – organizá-las a partir do que ele definia como sendo a doutrina católica, o que gerava um sem número de adaptações dos ritos e crenças oficiais ao cotidiano e necessidades dos fiéis. Era o sacristão, portanto, um elemento de intermediação entre ambos os universos, exercendo grande importância na elaboração do catolicismo popular.

Dentro deste contexto a missa era o momento central da liturgia católica, mas era um momento entre outros do catolicismo popular, que se desenvolvia majoritariamente fora da igreja e dispensava a figura do padre enquanto ali ocorresse. Romarias e procissões dirigiam-se ao templo e tinham na missa seu momento culminante, mas antes disso elas ganhavam as ruas e estradas; espaços profanos, dominados pelos fiéis.

Ir à missa era uma obrigação, mais do que um ato de fé. Era, afinal, um espetáculo pouco compreensível, recitado em latim, sem nenhuma participação do fiel. Já as festas religiosas conta-

vam com a participação dos fiéis e só eram possíveis, afinal, desde que estes participassem. Elas, sim, eram o momento no qual o católico expressava sua religiosidade e integrava-se de forma plena a uma comunidade que partilhava com ele da mesma fé.

As igrejas poderiam funcionar, inclusive, como refúgios para amantes desejosos de uma intimidade difícil de se obter no período colonial. Espaços de sociabilidade e não apenas de culto, elas eram utilizadas para diversas finalidades, transformando o sagrado e o profano em esferas cujas barreiras terminavam por esfumar-se aos olhos dos fiéis. E estabelecia-se, dentre elas, uma hierarquia que terminava por subverter a ordem institucionalmente definida.

As matrizes eram os centros da Igreja, mas não eram os centros da religiosidade popular. Esta se espalhava por templos que se transformavam em locais de romaria, possuidores de imagens milagrosas ou ligados a alguma personagem especialmente venerado, geralmente com fama de fazedor de milagres. As matrizes cumpriam seu papel institucional, mas não catalisavam a crença dos fiéis.

E, finalmente, se o cotidiano se desenrolava com pouca participação efetiva da Igreja, sua presença na morte era monopolizadora. Os moribundos eram entregues nas mãos dos sacerdotes, seus corpos eram enterrados em jazigos junto às igrejas ou em seu interior, e qualquer interferência leiga neste processo seria vista – como de fato o foi em mais de uma ocasião – como um sacrilégio.

A crença expressa no cotidiano não implica necessariamente, portanto, a obediência a ritos litúrgicos, que são deixados de lado por fiéis que não duvidam um minuto sequer de sua própria fé e jamais descreveriam a si próprios como anticlericais. José Lins do Rego (1984, p. 41) expressa tal antinomia:

O povo pobre do eito só se confessava na hora da morte, quando à revelia deles, mandavam chamar o padre às carreiras. E no entanto não ti-

ravam Nossa Senhora da boca e faziam novenas a propósito de tudo.

A morte era o momento no qual o fiel buscava uma reconciliação com Cristo e efetuava o reconhecimento de sua autoridade, do que dá testemunho a elaboração de testamentos nos quais alma e corpo são encomendados:

A alma a Nosso Senhor Jesus Cristo que a comprou e remiu com seu precioso sangue e morte, e o corpo à terra, a que no último dia hão de tornar em seu juízo final e dar conta do bem e do mal que fizeram (*apud* Machado, 1953, p. 204).

Era o momento, também, no qual a consciência de ter praticado atos que levaram ao prejuízo de outras pessoas incomodava como um indício de culpas a serem pagas, e das quais o moribundo, por fé e precaução, buscava livrar-se, reconhecendo-os e purgando-os. Missas, então, eram encomendadas, como os negociantes o faziam em intenção de pessoas que com ele tivessem entabulado negócios e que pudessem ter sido prejudicadas.

A participação dos leigos e os leigos venerados

Um sínodo medieval, como acentua Herrera (1999, p. 59), chegou a afirmar não terem os leigos outro papel perante a Igreja senão o de pagar e calar. E tal postura favoreceu o surgimento de intermediários não reconhecidos pela Igreja, dos quais o catolicismo popular serviu-se fartamente em sua relação com o sobrenatural, assim como incorporou ao seu panteão personalidades históricas e míticas não canonizadas, cuja veneração foi muitas vezes objeto de críticas e contestações por parte das autoridades eclesiais.

Ele desenvolveu-se sob a orientação não do clero, que era respeitado, mas cujos representantes eram pouco presentes no cotidiano dos fiéis, mas de figuras oriundas do próprio seio da população, como beatos, festeiros e curandeiros. Cabia a eles ouvir a população, tentar resolver seus problemas, orientar seu cotidiano.

Na prática, era sua voz que se impunha e se fazia ouvir, mas tais representantes não tinham a pretensão de usurpar a autoridade da Igreja, por eles sempre respeitada. Não é possível, por isto, pensar em termos de ruptura ou contestação, uma vez que o catolicismo popular não coloca em questão a autoridade da Igreja, embora seus agentes não sejam reconhecidos pela instituição.

Gil Vicente (1951, v. I, p. 19), no *Auto Pastoril Castelhana*, já menciona “la vieja bendizidera” e, como acentua Brandão (1986, p. 54), “as benzedeiras católicas fazem confissão de ortodoxia religiosa conservando-se alheias à vida paroquial”. Já Espírito Santo (1981, p. 151) as situa no contexto do catolicismo popular português:

Certas fórmulas devem ser recitadas por uma mulher, por vezes por uma mulher “recém-parida” ou “que tenha dado à luz dois gêmeos”. Há algumas que fazem disso uma especialidade e o seu papel institucionaliza-se; são as chamadas “rezadeiras”, “benzedeiras” ou “curandeiras”, também nomeadas pelo título honorífico de “mulher de virtude” ou “sábias”. São mulheres iletradas, de condição modesta e não recebem pelo seu trabalho.

Assim como outros representantes do catolicismo popular, elas exercem práticas que se desenvolvem à margem da Igreja, elaborando uma religiosidade que estabelece vínculos diretos com a população mais pobre. Agem aí, no cotidiano, enquanto a Igreja, geralmente, está presente de forma mais determinante em ocasiões nas quais sua chancela é indispensável, como batismos e casamentos.

Outras figuras leigas fazem parte do universo religioso dos fiéis, entre eles o mestre-de-reza, em relação ao qual Manuel Antônio de Almeida (1983, p. 77) acentua em seu romance:

O mestre-de-reza era tão acatado e venerado naquele tempo como o próprio mestre de escola; além do respeito ordinariamente tributado aos preceptores, dava-se uma circunstância muito notável, e vem a ser que os mestres-de-rezas eram sempre velhos e cegos. Não eram

em grande número, por isso mesmo viviam em grande atividade, e ganhavam sofrivelmente. Andavam pelas casas a ensinar a rezar aos filhos, crias e escravos de ambos os sexos.

Havia, ainda, os leigos encarregados de práticas terapêuticas, que se misturavam com ritos mágicos e crenças religiosas. Wissenbach (2001, p. 71) os define:

Senhores de uma sabedoria ancestral, conhecedores das propriedades de ervas e raízes e de um vasto repertório de orações, curandeiros, raizeiros e benzedeiros sempre foram figuras que se destacaram na vida social dos lugarejos do interior.

E, por fim, Brandão (1985, p. 30) assinala em relação a um município do interior paulista:

Ofícios rituais coletivizados exigiam a presença de um sujeito semi-especializado no âmbito familiar, como, por exemplo, uma velha avó rezadeira de terço, ou exigiam o desempenho de um verdadeiro especialista. Ele poderia ser, então, um profissional popular da região, remunerado pela comunidade por seus serviços.

Em qualquer destas situações, os agentes do catolicismo popular não têm pretensões a exercer qualquer autoridade que se contraponha à autoridade clerical, que é por eles mesmo reconhecida, mas preservam a autonomia de sua esfera de ação e contam, para tal, com a cumplicidade e respeito de seus clientes.

Tais clientes mantêm, em relação a eles, uma credibilidade que tem uma de suas bases no comportamento mais ou menos ascético dos agentes. As beatas, por exemplo, tinham seu comportamento determinado pela recusa radical a qualquer prazer oriundo do mundo profano, agravado, muitas vezes, pela busca do sofrimento, e busca esta que podia alcançar proporções extremas.

Tal recusa transformou-as, mais de uma vez, em objetos de romaria mesmo quando vivas, por conferir a elas aura de milagrosas, e seus túmulos tornaram-se, depois, centros de peregrinações.

Isto embora seja preciso não levar as coisas *ao pé da letra*, já que o fingimento também esteve, por vezes, presente no desejo de transcendência por elas demonstrado, o que é atestado pelo sentido de hipocrisia conferido à expressão.

De qualquer forma, o catolicismo brasileiro foi pródigo em beatas dadas a êxtases e mortificações, como uma beata alagana que se deitava nua e amarrada sobre a terra todas as noites e entregava-se às picadas de formigas venenosas (Mott, 1997, p. 180). E por um beato como Frei Fabiano de Cristo, que “estragava o sabor de sua própria comida com cinza, água ou excesso de sal. Jamais bebia vinho, dormia pouquíssimo e sempre trazia ásperos cilícios” (Vainfas, 2002, p. 246).

Os sinais de uma beata também podiam ser interiores, não perceptíveis, como no caso de irmã Crescência, na Alemanha, durante o século XVIII, ao ter uma visão da Crucificação e vivenciá-la:

Ela carregou a cruz, caiu sob o seu peso, viu a sua mão direita atravessada por um cravo, a esquerda também, e assim sucessivamente. Tudo isto se passava secretamente, sem que se manifestasse no seu corpo (Chatelier, 1995, p. 149).

Mas o usual era a exposição pública de um processo de maceração seguido por sinais milagrosos. Vale para as beatas, frequentemente, a maneira como Duby (1997, p. 155) descreve o comportamento de uma delas: “Castigava sua carne pecadora, crucificava-se, destruía-se”.

A popularidade de uma determinada beata podia levar a Igreja a tentar capitalizar a fé nela depositada, como ocorreu certa ocasião em Portugal, onde uma moça chamada Ana de Jesus Maria teria predito sua morte para 21h do dia 9 de setembro de 1792, e teria, efetivamente, falecido no dia e horário anunciados, começando, então, a disputa por seu corpo:

Veio a Comunidade dos Frades tomar posse da santa e disputar com o Pároco da Fregue-

sia de Santo Antão sobre quem havia de levar aquele bento corpinho para a sua Igreja (Rego, 1981, p. 142).

Em outros casos, porém, a reação institucional se deu em termos de franca repressão. Assim é que em Lima, durante o século XVII, uma beata chamada Angela Carranza, tida pela população como detentora da capacidade de fazer milagres e curar todo tipo de males usando contas ou bolinhas de cristal, foi processada e condenada pela Inquisição, passando cinco anos no cárcere e terminando seus dias louca (Palma, 1992, p. 49-58).

Também no Brasil tal dualidade pode ser registrada a partir de duas trajetórias ao mesmo tempo distintas e semelhantes. Fundadora do setor feminino da Ordem do Carmelo no Brasil e nascida no Rio de Janeiro em 1715, Madre Jacinta de São José foi uma mística que conseguiu ser aceita nos quadros da Igreja, conciliando vida ativa e vida contemplativa, as visões de uma mística e a atividade de fundadora de um convento.

Já em Minas Gerais, no início do século XIX, uma beata conhecida como Irmã Germana fixou residência na ermida da serra da Piedade, em Caeté, e passou a vivenciar experiências extáticas nas quais formou com o corpo uma cruz, permanecendo nesta posição durante quarenta e oito horas e atraindo uma multidão de romeiros e a visita de dois médicos que a analisaram e publicaram um tratado a respeito. Nele, segundo Carrato (1968, p. 92), eles terminam expressando-se como fiéis, não como cientistas, negando à ciência qualquer direito de julgar um fenômeno que eles julgavam determinado pela vontade divina.

Da mesma forma que em relação aos beatos e beatas, a devoção popular, no que tange especialmente aos santos a serem venerados, nem sempre seguiu as decisões impostas pela hierarquia católica, o que gerou, entre outras consequências, uma profusão de "santos populares", ou seja, personalidades veneradas como tais, mas não oficialmente reconhecidas.

Anchieta foi beatificado oficialmente em 1980, mas, antes e depois disto, frei Galvão e frei Belchior das Pontes – para me limitar a São Paulo – deixaram histórias de milagres que os credenciaram à veneração popular. Já em Belém, Mãe Valéria, parteira morta no final do século XVIII pelo governador, que suspeitava ter sido ela a responsável pela morte de sua amada, foi transformada em objeto de culto popular. Transformou-se em santa local e objeto de promessas. E os exemplos poderiam multiplicar-se.

A devoção popular poderia referir-se – e foi o que aconteceu por diversas vezes – a sacerdotes, sem que a condição sacerdotal fosse fator determinante, sendo o Padre Cícero o exemplo mais célebre e característico. Não foi um fenômeno uniforme em suas manifestações, assim como o relacionamento entre seus fiéis e a Igreja também não se deu de maneira uniforme.

Entre 1891 e 1892 surgiram, segundo Cava (1976, p. 68), várias beatas no Cariri, todas manipulando com grande sucesso o credo religioso dos romeiros que iam à procura do Padre Cícero, todas anunciando o fim apocalíptico do mundo, todas pertencendo à mesma classe social dos romeiros, todas compartilhando da mesma religiosidade que se desenvolvia às margens do clero.

Outras vertentes do catolicismo popular desenvolvidas à sombra do culto ao Padre Cícero não teriam, entretanto, a mesma sorte, nem contariam com a mesma benevolência. Assim, uma sociedade de flagelantes penitentes foi dispersa em 1919, assim como uma seita milenarista que pregava e praticava a abstinência sexual, conhecida como “hostes celestiais” (1976, p. 219).

Outro exemplo clássico de conflito motivado pela veneração a um beato elevado à categoria de santo popular foi Canudos, onde o fulcro do conflito entre os fiéis e a Igreja não foi questões doutrinárias, e sim o temor sempre reiterado pela instituição em relação a lideranças leigas que atuavam no terreno religioso e à margem de seu domínio. Este foi o caso evidente do Conselheiro, que jamais colocou em dúvida a autoridade do clero, recusando-

-se a celebrar missas por acreditar não ter autoridade para tal e criticando o casamento civil por este não contar com a autorização da Igreja.

A própria ação de representantes do clero regular foi um dos fatores de propagação do fenômeno. Os capuchinhos italianos dedicaram-se, a partir do século XVIII, a tarefas missionárias no Novo Mundo e chegaram ao Nordeste na condição de missionários. Ali, buscaram implantar crenças e comportamentos baseados em um rigorismo exemplar e estruturados a partir do medo da punição divina, sendo que de sua influência e de seu exemplo surgiram os conselheiros, dos quais Antônio foi o representante mais ilustre. E um dos mais famosos destes capuchinhos criaria um centro de romaria exatamente na região onde Canudos seria edificado: Frei Apolônio levantaria "Passos" na encosta e no alto da Capela de Santa Cruz, transformando-a em centro de romarias.

Antônio Conselheiro foi um pregador ambulante cuja ação ganhou eficácia em um contexto marcado pela precária presença institucional do clero. E foi precisamente a escassez ou inexistência de um clero fixo no interior do Brasil que propiciou a proliferação de beatos e pregadores como ele, sendo que mesmo a igreja se apoiou antes na ação de missionários que de sacerdotes residentes nos povoados.

Os missionários exerceram papel fundamental no processo de evangelização levado adiante na Amazônia e em outras regiões brasileiras, mas sua obra foi interrompida por diversas vezes, o que gerou um movimento de autonomia das populações em relação ao controle exercido pela Igreja. Em relação a este contexto, Hoor-naert (1992, t. II, v. I, p. 80) salienta:

O povo continuou a viver as tradições que os missionários tinham ensinado e criou desta maneira uma forma original, menos controlada pelo clero, de vigência do evangelho.

Com isso, aumentou a possibilidade de o fiel escolher qual pregador gostaria de ouvir, aumentando, ainda, sua disposição em

ouvir pregações cuja distância em relação aos ensinamentos e à autoridade católica podia ser considerável. Já no espaço urbano, onde a presença do sacerdote sempre foi mais efetiva, os intermediários leigos perderam terreno. Ali, a religião foi tradicionalmente mediada pela Igreja em relação ao culto.

Também em relação aos ritos adotados o catolicismo popular afastou-se em maior ou menor grau das crenças e ritos institucionais, o que não significou, porém, uma ruptura definitiva, nem mesmo a negação da figura do sacerdote como o agente religioso apto a celebrar os ritos católicos. Não por acaso, bentinhos, figuras e orações ganhavam a capacidade de proteger os fiéis depois de benzidos pelo sacerdote.

Rituais católicos ganharam sentidos, contudo, que estiveram longe da expressão ritual definida pela Igreja. A um rito como o batismo, a ser feito dentro da liturgia católica, emprestaram-se uma série de significados alheios à mesma: se o menino chorasse durante o batizado não morreria criança, se ele vomitasse o sal seria idiota ou semianalfabeto, e o padrinho deveria tirar a criança dos braços da madrinha com a mão direita. E ainda, em regiões rurais dominadas por relações sociais pré-capitalistas, o batismo transformava o patrão em compadre de seu empregado, legitimando, na esfera sobrenatural, as relações de dominação socialmente existentes.

Também elementos utilizados na missa podiam desempenhar funções inteiramente alheias ao ritual católico, como foi o caso da vela, que transformava-se em amuleto e em objeto a ser usado em práticas de feitiçaria, a partir do momento que tivesse sido utilizada em uma missa.

Orações, finalmente, foram apropriadas por poetas populares e transformadas em versos a serem recitados com finalidades não necessariamente religiosas ou mesmo satíricas, tratando-se, segundo Cascudo (1966, p. 98), de processo antigo: “Desde o sécu-

lo XVI há menção, no Brasil, de orações rimadas". Aqui e acolá: segundo Geertz (2000, p. 172), muçulmanos, ao declamarem o Alcorão, intercalam versos de algum poema e alusões a acontecimentos específicos, formando uma poesia popular de base religiosa.

Tal simbiose deriva de um processo eminentemente sincrético e o simboliza. Isto porque, se a cristianização foi um fato, ela se deu de forma negociada e parcial, estando longe de ser absoluta e integral. Na América Espanhola, ritos tradicionais ajustaram-se ao culto cristão, os mortos foram desenterrados e levados aos seus antigos locais de sepultamentos e os espanhóis favoreceram a ambiguidade do processo ao erigir cruzeiros e igrejas nos antigos locais sagrados, que sagrados permaneceram, embora com nova roupagem.

Uma ressalva, porém, deve ser feita: se negociação houve, o poder do clero permaneceu acima de qualquer discussão. Cabia à Igreja a palavra final em qualquer discussão na qual seus dogmas estivessem em jogo, e a prática de ritos religiosos continuou sempre como seu monopólio, com os fiéis permanecendo ouvintes passivos e ignorantes em missas que o Concílio de Trento determinou que deveriam ser oficiadas em latim.

Burcardo de Worms (*apud* Pedrero-Sánchez, 2000, p. 146) questiona a respeito da manutenção dos costumes pagãos no período medieval:

Tem ido rezar num lugar diferente da Igreja ou daquele que lhe indicou o bispo ou o sacerdote, quer dizer, junto às fontes, às pedras, às árvores, às encruzilhadas, e tem acendido lá por devoção uma tocha ou uma vela; tem levado lá pão, ou alguma oferenda e tem comido buscando a saúde da alma e do corpo?

Fica claro, neste questionamento, uma preocupação quanto à adoção de ritos pagãos que seria consolidada e institucionalizada após o Concílio de Trento, sendo que o catolicismo tridentino iria se caracterizar pela diminuição da margem de tolerância perante tais ritos. Delumeau (1990, p. 407) acentua:

Jamais a polícia cristã se fez tão pesada na Europa quanto uma vez estabelecidas as duas Reformas - protestante e católica -, sendo claro, no entanto, que o grande processo de "normalização" evocado aqui já se pusera progressivamente em marcha como decorrer de uma longa Pré-Reforma.

E Cymbalista (2006, p. 16) descreve as consequências das medidas tomadas em Trento:

Dali em diante, os bispos e outras autoridades tornaram-se os responsáveis pela certificação das relíquias e por promover o decoro no seu culto, representando uma centralização de poderes, aumento de suas responsabilidades pedagógicas.

Uma série de normas e punições correspondentes foram estabelecidas com o objetivo de disciplinar o comportamento dos fiéis, o que Ribeiro (1997, p. 92) salienta:

Ferro quente sobre a face, açoite e degredo para as Ilhas de São Tomé eram as penas impostas pelas Ordenações Manuelinas a quem usasse cristal, água, espelho ou outros objetos para adivinhar o que estava para acontecer.

E visitas pastorais foram feitas com o objetivo de fiscalizar a observância destas normas, com Certeau (2007, p. 192) descrevendo o objetivo das visitas pastorais feitas no século XVIII:

A observância e a purificação do culto é a preocupação essencial dos responsáveis, mobilizados, aliás, em duas frentes: a luta contra as concorrências exteriores (em primeiro lugar o taberneiro, este anticura); a eliminação das indecências no interior (e inicialmente das tradições populares antigas que povoavam a igreja de santos terapeutas, de imagens familiares e profissionais, de festividades ruidosas).

Antigas práticas até então aceitas e incentivadas, como danças feitas em meio ao culto, foram proibidas ou excluídas do interior dos templos. Assim, Del Priore (1994, p. 55) acentua:

A Igreja permitia que índios e negros bailassem, pois a dança era considerada uma maneira de

glorificar a Deus. Depois do Concílio de Trento tais danças tornaram-se um elemento para enriquecer as festas externas do culto católico.

E referindo-se a uma série de documentos coloniais que visam normatizar as festas religiosas, e especificamente a um documento expedido pela Câmara de Salvador em 1754, Santos (2005, p. 146) assinala:

No contexto dos documentos, os gigantes, as danças são definidos como “antiguidades”, assim como, neste, em particular são tidos como ultrapassados, anacrônicos. Nos termos do registro da Câmara, há como que um descompasso entre as ‘antiguidades’, um ‘antigo estilo’ e o ‘tempo presente’.

Outros exemplos, ainda, podem ser mencionados. Segundo Coaracy (1955, p. 441), na pastoral:

pela qual D. Antônio do Desterro, em 1773, proibiu a presença de Penitentes de Açoites em procissões, o bispo condenava os abusos, os ritos gentílicos e supersticiosos introduzidos nas ações piás e santas que as maculavam e profanavam.

E em 1916, em Pirenópolis, uma regulamentação específica criada pela Igreja para a festa do Divino determina:

Antes de começar as providências para as solenidades, deverá o festeiro se entender com o Rev. Vigário encarregado da paróquia. Com ele acertado o programa da festa desde a saída da folia até o encerramento da festa, as solenidades profanas (as toleradas), que porventura tiverem de fazer as quais inclusive banquetes etc. deverão ser realizadas às custas do festeiro e em hipótese alguma à custa das esmolas a festa e nunca se confundirem com esta (*apud* Silva, 2000, p. 71).

Mas Silva (2001, p. 217) também ressalta em outro texto:

Em Pirenópolis, vários padres foram Imperadores do Divino, atores de teatro, compositores e possivelmente incentivadores dessas práticas populares.

Surge uma situação contraditória, que esteve longe de constituir um caso isolado. Afinal, o catolicismo tridentino teve que conviver com um conjunto de crenças populares que acompanhava a Igreja desde suas origens, e que não poderia ser suprimido por vontade institucional, sendo que um paralelo histórico pode ser traçado.

Weber (1992, p. 457) ressalta como, na China, a maioria das antigas deidades populares caiu sob o controle de um clero tolerado, que terminou por entrar em confronto com o confucionismo, convertendo-se, por fim, em algo absolutamente heterodoxo. E no contexto tridentino o clero também se envolveu, com frequência, com ritos e crenças que a hierarquia eclesiástica via com profunda desconfiança.

Ajuda a compreender, por sua vez, o maior rigorismo adotado pelo Concílio de Trento, o fato dele ter sido uma reação à perda da unidade católica gerada pelo protestantismo, buscando responder, porém, a desafios que se colocavam de forma ainda mais ampla. Ele buscou fixar a ortodoxia católica contra o que era visto como ameaças decorrentes de cismas heréticos, de sincretismos e formas de participação popular que, supostamente, colocariam em risco a autoridade hierárquica e a integridade do ritual.

Nos novos cenários desenhados pelo Concílio - cenários barrocos - os fiéis deveriam ser reduzidos à condição de ouvintes e de participantes passivos de cerimônias religiosas que jamais deveriam fugir ao controle dos sacerdotes. E reconhecia-se com isto, de certa forma, validade às críticas protestantes ao que seriam os descaminhos da religiosidade popular exercida sob o manto, mas não sob o domínio efetivo da Igreja.

O catolicismo popular adotou mais de uma vez, contudo, uma postura nitidamente anticlerical, enquanto, em outras ocasiões, erigiu-se em defensor da Igreja contra o que seria visto como tentativas de restringir sua atuação. Desta forma, segundo Ford

(1990, p. 30), a secularização da educação gerou uma revolta popular em províncias francesas em 1902, em uma época na qual a Terceira República pretendia promover a republicanização da nação a partir do combate à influência clerical, mas a resistência popular demonstrou como era precária e seletiva a absorção dos valores republicanos nas províncias onde mais forte se fazia sentir tal influência. E a população, ao tomar claramente como seus os interesses da Igreja, desnorteou os governantes.

Em outros contextos, crenças religiosas funcionaram como motivação e subsídio para movimentos políticos de cunho nacionalista. O surgimento do movimento gaélico na Irlanda, no final do século XIX, por exemplo, significou, segundo Larkin (1979, p. 650), o resgate consciente de tradições religiosas que deveriam servir como base para uma devoção de caráter revolucionário que esteve no âmago do nacionalismo irlandês e de toda uma luta pela autonomia nacional.

Já o componente anticlerical que permeou o catolicismo popular derivou do processo mesmo de cristianização. O padre, afinal, em sociedades camponesas, pode ser visto como um “mediador privilegiado” em relação às coletividades, por força não só do capital social e cultural que normalmente detém, como também pela sua relativa independência perante os conflitos de interesses locais, o que o torna, em princípio, um representante insuspeito das populações.

Já Huizinga (1978, p. 164) acentua:

A alma das massas, ainda não inteiramente cristianizada, nunca esquecera a aversão que o selvagem sente contra o homem que não tem de lutar e que deve permanecer casto.

Gerou-se, enfim, uma relação complexa entre o sacerdote e o fiel, com este reconhecendo a figura institucional do sacerdote, mas tratando-o, muitas vezes, com um misto de hostilidade, desprezo e indiferença. As paródias sacras foram ilustrativas des-

ta ambiguidade, funcionando, no contexto da literatura medieval, como liturgias paródicas que satirizavam as leituras evangélicas e as liturgias oficiais, surgindo a Liturgia dos Beberões e a Liturgia dos Jogadores, dentre outras. E em *Templo d'Apolo*, Gil Vicente (1951, v. IV, p. 166) menciona o que parece ser uma reminiscência de alguma paródia medieval, que afirma:

Estos son mis mandamientos:
Amarás á las mugeres,
Lo mas recio que pudieres,
Com todos tus pensamientos,
Y dales tu quanto tuvieres.

Igualmente, quando Caronte pergunta à Alma, no diálogo escrito por Alfonso de Valdés ([19--], p. 121) no século XVI, como ela se havia com clérigos e frades, a resposta dada é um primor de ambiguidade: “Honrando-os como ministros de Deus, tapava minhas orelhas a suas fábulas e invenções”: uma postura frequente no contexto do catolicismo popular.

A crítica aos abusos e privilégios do clero não pode, entretanto, ser tomada como recusa aos princípios cristãos. Pelo contrário, o que aos olhos da Igreja era uma heresia a ser combatida, aos olhos dos fiéis era uma tentativa de retorno à pureza perdida após a institucionalização da crença. Pouco se distinguindo, às vezes, da heresia, o catolicismo popular articulava uma tentativa de transformação e restauração.

Neste contexto, o milenarismo de fundo igualitário foi essencialmente anticlerical, buscando a reconstrução, no tempo presente, de um mítico passado de igualdade do qual a Igreja primitiva teria sido defensora e representante, e que teria sido traído e abandonado pela Igreja contemporânea. Agindo assim, estes movimentos postulavam o recuo a um passado idealizado que seria o caminho para a construção de um futuro que subverteria radicalmente o presente.

Já em Pernambuco, no século XIX, no episódio sangrento de Pedra Bonita, os fiéis realizavam seus ritos tendo como objetivo a

inversão de um mundo no qual eles eram os de baixo. E as características que os definiam como tais seriam invertidas no reino que seguir-se-ia ao fim dos tempos, uma vez que, neste, os negros seriam brancos e os pobres seriam ricos.

A religião popular, neste e em outros episódios, conectava-se a uma transformação revolucionária do universo, a ser obtida não por mudanças sociais, que não se situavam no horizonte do possível, mas por uma mudança de feitio milenarista que radicalizaria o impossível, transformando-o no único instrumento capaz de efetivar mudanças: sejamos realistas, peçamos o impossível, pode-se dizer, talvez.

Esta foi uma ameaça à qual, como Gurevitch (1990, p. 173) acentua, a Igreja, tanto na Europa medieval quanto no Pernambuco do século XIX, esteve atenta:

Para o domínio da Igreja, o perigo das seitas escatológicas (pois, no fundo, as seitas medievais apoiavam-se todas, de uma maneira ou de outra, na escatologia) consistia em que elas privavam de justificação interna a ordem terrestre, proclamada instituição divina pela Igreja, ao predizerem e acelerarem a proximidade do fim do mundo.

Mesmo a contestação à ordem instituída, no período colonial, não representava automaticamente uma expressão de anticlericalismo, embora o poder religioso e o poder político estivessem intimamente entrelaçados. As atividades cotidianas de um personagem como Luiz Gonzaga das Virgens, líder da Inconfidência Baiana, foram pautadas pela crença religiosa, com orações e súplicas a serem feitas a cada momento do dia, como, segundo Mota (1979, p. 52), fica demonstrado em seu caderno, apreendido pela devassa da rebelião. Mesmo críticos da sociedade colonial e mesmo quem pretendia transformá-la revolucionariamente não colocava em questão a fé cristã, embora pudessem ter ideias anticlericais, como os líderes do movimento as tiveram.

Também a busca por uma religiosidade baseada no fervor místico e no desapego aos bens materiais resvalou mais de uma vez para a heresia, no momento em que os fiéis se convenciam da desnecessidade de intermediários para expressar sua fé, ou então eram vistos como heréticos pela Igreja, mesmo sem assumirem-se como tais.

Foi o caso, entre tantos outros, de Marguerite Poret, uma das adeptas dos Irmãos do Livre Espírito, queimada em Paris em 1310. E os irmãos, acentua Delumeau (1997, p. 63), estiveram, em várias circunstâncias, ligados aos flagelantes. Criou-se, enfim, todo um complexo religioso ligado à renúncia ao mundo terreno e ao desprezo por seus prazeres e valores; renúncia perigosa aos olhos da Igreja, porque poderia incluí-la.

A aliança muitas vezes firmada pela Igreja com os poderes estatais funcionou, igualmente, para que o catolicismo popular fosse tingido, em mais de uma situação, por forte anticlericalismo, e algumas situações distintas no tempo e no espaço podem ser tomadas como exemplo.

Em regiões como os Países Baixos, segundo Smith (1972, p. 55), a perda do monopólio por parte da Igreja não foi lamentada nem por quem não se alistou junto aos protestantes, já que o catolicismo se transformara em sinônimo de domínio espanhol e aristocrático.

E após 1815, a Igreja identificou seus interesses com os interesses dos governos conservadores que foram unguídos pela Santa Aliança, que viram no encorajamento dos sentimentos religiosos, por sua vez, uma parte indispensável da política. Como lembra Hobsbawm (1981, p. 252), “o sacerdote, o policial e o censor eram agora os três principais apoios da reação contra a revolução”. No Brasil, finalmente, o padre desempenhou às vezes, segundo Leal (1975, p. 22), um papel de líder intelectual no contexto do coronelismo, aliando-se aos coronéis, justificando seu domínio e combinando, com isso, influência moral e prestígio político.

A relação entre catolicismo popular e anticlericalismo é, enfim, das mais complexas, de forma que o que poderia ser visto como atitudes críticas em relação à Igreja ou à fé cristã possuiu, na realidade, outro sentido. Bendizer o “caralho de Cristo ou jurar pelo pentelho da Virgem”, como lembra Vainfas (1997, p. 59), eram agressões motivadas “menos por ‘descrença’ do que por vontade de aproximar Cristo do cotidiano, das aflições pessoais, ou simplesmente como desabafo, acessos de raiva contra os problemas do dia-a-dia”.

A visão da Igreja

É preciso, por fim, efetuar uma mudança em termos de perspectiva e analisar agora o outro lado da relação, ou seja, pensar como a Igreja, em linhas gerais, posicionou-se perante o catolicismo popular, analisando o que a seus olhos foi superstição, o que foi heresia e o que foi tolerável. E lembrando que a distinção entre superstição e heresia nem sempre é nítida, mesmo e principalmente aos olhos da Igreja e mesmo para quem a adota. Quem as estuda, portanto, não pode criar, de forma confiante e irrefletida, uma linha divisória que se encontra, muitas vezes, tênue e borrada.

O catolicismo popular foi circunscrito como tal pela religião oficial, e tal atitude já o condenou ou definiu-o, no mínimo, como algo suspeito a ser tão somente tolerado. Tornou-se suspeito a partir de sua autonomia e de sua ligação com a religiosidade pagã, embora seja esta mesma ligação que o tenha tornado útil, aos olhos do clero, como fator de evangelização.

Thomas (1988, p. 93) acentua em relação à Inglaterra do século XVII:

O clero censurava a adivinhação baseada na observação de fenômenos naturais, com o argumento de que Deus não mais usava os pássaros e os animais para anunciar Suas intenções; portanto não tinha sentido encarar corujas, lebres ou gatos como agourentos. Ritos oriundos

do paganismo são, portanto, desvinculados das práticas institucionais.

E Sweet (2007, p. 136) ressalta:

Os padres católicos tinham pouca tolerância face aos rituais e às práticas africanas. Por toda a África Central, os padres queimaram “casas de ídolos e objetos de feitiçaria” em grandes cerimônias públicas, destinadas a demonstrar a impotência dos espíritos e dos líderes religiosos africanos.

Manifesta-se o mesmo desejo de distanciamento e a mesma intenção excludente, voltado, agora, para outro tipo de paganismo.

Mas no caso, por exemplo, dos oratorianos em Pernambuco, durante o período colonial, os irmãos leigos, segundo Medeiros (1993, p. 108), ficavam a cargo da catequese das pessoas simples, com sermões e métodos adequados, enquanto para as classes superiores eram mantidos cursos de Filosofia e Teologia, além dos exercícios espirituais; a distinção entre catolicismo erudito e popular é pragmaticamente reconhecida e assumida.

Muitas vezes, porém, o catolicismo clerical colocou-se em oposição ao catolicismo popular, vendo-o como seu oposto e combatendo-o como tal. Assim é que, segundo Delaruelle (1987, p. 111), algumas devoções populares foram acusadas de heresia durante a Idade Média e, ao introduzir uma nova devoção popular ao Santo Nome de Jesus, São Bernardino de Siena foi vítima de tal acusação.

Mas até que ponto, cabe perguntar, a Igreja manteve-se imune às crenças por ela desprezadas? Afinal, como ressalta Glave (2004, p. 116), teólogos e filósofos ocuparam-se na Espanha, durante os séculos XVI e XVII, da existência de duendes; crença milenar, muito arraigada no período, inclusive entre teólogos renomados, que os definiam como pequenos demônios domésticos.

O empenho dos sacerdotes em regulamentar a vida religiosa dos fiéis gera a necessidade de acomodar-se às ideias tradicio-

nais que fazem parte desse mesmo cotidiano. A partir daí a Igreja adotou uma estratégia de concomitante exclusão e assimilação de elementos provenientes do paganismo. Nela, o Concílio de Agde, em 506, instituiu ciclos festivos ligados à Epifania, à Ascensão, ao Pentecostes, à natividade de São João Batista. Já o Concílio de Mayence, em 813, instituiu festas consagradas a diversos santos, além de ciclos marianos.

Práticas vinculadas ao catolicismo popular foram incorporadas pela instituição, que buscou se adaptar a elas, do que dá exemplo o seguinte episódio, descrito por Almeida (2010, p. 110), que narra a reação da Igreja quando, em Congonhas do Sabará, no interior de Minas, no século XVIII, são descobertas “águas milagrosas” que dão início a um ciclo de romarias:

A Igreja, talvez na tentativa de associar-se a essas curas “prodigiosas” exatamente no dia dedicado a São José, 19 de março de 1749, concedeu altar portátil para que “suas ovelhas, na falta de pasto espiritual, por não haver (ainda) naquele sítio capela”, pudessem assistir diariamente o Santo Ofício da missa sem que tivessem que se deslocar uma légua até a Igreja mais próxima.

Em outro contexto, festas como a *spurcalia*, que visava celebrar a marcha ascendente do sol foram, segundo Verton (1979, p. 310), condenadas como evidente vestígio do paganismo. Já Chartier (2004, p. 26) acentua: “O domínio do tempo festivo é um primeiro lugar de confronto entre a cultura folclórica e a instituição eclesiástica”. E ressalta: “A trama da evolução é clara, com as festas baseadas numa participação comunitária sendo sucedidas por festas outorgadas” (2004, p. 32).

Mas, nesta estratégia, os concílios medievais incluíam missas solenes, procissões, exhibições de relíquias, sermões públicos: elementos que ligavam o rito litúrgico à fé popular e tornavam precária qualquer distinção rígida a ser feita entre a religiosidade popular e os ritos institucionais, entre o que seria superstição e sobrevivência pagã e os ritos litúrgicos.

A evangelização levada a cabo por representantes do cristianismo “erudito” tornou necessária a adoção de certos compromissos com o cristianismo popular que se traduzem, como acentua Le Goff (1967, p. 785), em termos linguísticos, no recurso a formas orais e de certos tipos de cerimônias, como as procissões instituídas por Gregório O Grande.

Criou-se, enfim, uma situação que permaneceu irresolvida ao longo dos séculos e na qual, como lembra Delumeau (1989, p. 74), o ritual de Poitiers, de 1766, incluía uma benção aos animais em geral, uma outra para pedir a Deus que os conservasse e uma terceira para os animais atacados de doenças contagiosas.

A política de aceitação e assimilação de elementos do catolicismo e da cultura popular não se traduziu, historicamente, em apreço em relação ao mesmo. Tivemos, então, alguns preladados abrindo os palácios eclesiásticos, durante o período medieval, para a apresentação de histriões, embora a postura predominante entre seus pares fosse de distanciamento em relação à arte por eles praticada.

Delineou-se uma situação um tanto paradoxal: mantendo, por necessidades derivadas do processo de evangelização, certa tolerância no que dizia respeito à absorção de ritos e costumes pagãos, a tolerância em relação a seitas divergentes foi bem menor no interior do próprio cristianismo. Donatistas, gnósticos, maniqueus, nestorianos e tantas outras correntes de pensamento contrárias às doutrinas definidas pela Igreja foram denunciadas, combatidas e eliminadas, em um longo processo de afirmação dogmática que se manteria com maior ou menor rigor pelos séculos seguintes.

Se a Igreja buscou preservar a pureza da liturgia, evitando que ela fosse contaminada por elementos pagãos, ela criou, por sua vez, ritos paralitúrgicos dos quais o exorcismo foi o mais emblemático, e nos quais foi visível a conciliação entre o cristianis-

mo e tais elementos. Nestes ritos o sincretismo aflorou com nitidez, embora a instituição buscasse mantê-lo sob controle.

E surgiu no seio do clero, a partir de seu contato permanente com os fiéis, uma postura de maior tolerância, o que se deu a partir do momento em que seus membros, em seu contato cotidiano com os fiéis, sentiram a necessidade de coexistência com suas superstições, ou mesmo, passaram a ser influenciados por elas. Passaram, também, a vê-las como inócuas em termos doutrinários, por mais que as conclusões dos teólogos tenham sido mais radicais e intolerantes.

Mas surgiram reações no seio da Igreja, marcadas pela defesa de maior rigor e integridade. Se a liturgia celebrada pelo clero absorveu e codificou elementos da religião popular, transformando-a, por exemplo, em preces que visavam alcançar determinados objetivos a partir da manipulação de forças naturais, a liturgia monástica estruturou-se de forma progressivamente distante em relação à mentalidade popular, sendo codificada de forma acessível apenas a iniciados provenientes das elites sociais.

Gerou-se, enfim, um processo complexo e contraditório de, ao mesmo tempo, aceitação e recusa de elementos provenientes do catolicismo popular. Em seu contexto, a utilização indevida das crenças populares foi criticada, ainda nos primórdios do cristianismo, por Isidoro de Sevilha (1993-1994, v. I, p. 48), que deplorou a “criação interessada de centros de culto e devoção” e o surgimento de “muitos que se aproveitam da boa disposição de espíritos dádivosos”.

Por outro lado, a arquitetura religiosa do século XV incluía, segundo Goubert (1992, p. 74), terríveis imagens da Paixão de Cristo e descrições do inferno, no momento em que o gótico se tornava flamboyant. Os templos continuavam, assim, absorvendo elementos do catolicismo popular, ao mesmo tempo em que festas barrocas e renascentistas transformavam-se em encenações públicas centralizadas em figuras que representavam a autoridade constituída.

No Brasil, a Igreja tentou de todas as formas manter sob controle os ritos religiosos e tentou, ainda, manter-se a salvo de críticas e sátiras provindas dos ritos profanos. Proibiu, por exemplo, a reprodução de cerimônias religiosas “com máscaras para divertimento do povo e com farsas de tais ações que devem servir para edificação e respeito e não para ocasiões de riso e ludíbrio” (*apud* Del Priore, 1994, p. 98).

Da mesma forma, Brandão (2005, p. 195) acentua:

De acordo com as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, o cristão deveria ouvir missas aos domingos e dias santificados, dedicar-se ao aprendizado da doutrina e ter a vida regida pelos sacramentos do batismo, da penitência, do matrimônio e da extrema-unção.

E Ramos (1995, p. 139) assinala:

Sempre nos documentos coloniais, surge a necessidade de definir o ato como “público e notório” [...]. O uso frequente e insistente destas expressões, e outras semelhantes, mostra tanto a distinção entre público e privado como a importância atribuída à comunidade no Brasil colonial.

Mas ela transigiu quanto à assimilação e aceitação de elementos oriundos do catolicismo popular. Neste sentido, Bastide (1971b, p. 27) acentua ter sido a atitude de aceitação de elementos folclóricos adotados pela Igreja consequência não de alguma eventual fragilidade da instituição, mas, pelo contrário, de sua força. Foi por regular o calendário festivo e foi por estar segura de seu poder que ela permitiu a si própria transigir com elementos folclóricos, embora tal aceitação se desse de forma rigorosamente seletiva.

A Igreja diferenciava, por exemplo, entre os bentinhos, cujo uso era aceito, e as mandingas, condenadas como superstição e cujo uso era passível de punição pela Inquisição, apesar da grande semelhança entre um e outra, uma vez que ambos eram, basicamente, pequenas bolsas usadas junto ao corpo e providas do poder de proteger quem as transportasse.

Da mesma forma, os congados eram realizados nas ruas, mas os templos católicos ligados aos santos padroeiros funcionavam como elemento aglutinador e espaço de organização das irmandades negras. A Igreja aceitava os rituais organizados pelos negros, favorecia-os a partir de certas restrições, mas excluía-os do espaço religioso.

Um pároco alemão reclamou, no século XVIII, do que definiu como o comportamento licencioso dos jovens durante as festas e mesmo durante a missa, concluindo: “E nem quero falar das conversas intermináveis, dos empurrões e de outras atitudes indecentes que vão ganhando espaço nas referidas paróquias (*apud* Schindler, 1996, v. I, p. 297).”

Temos, nestas palavras, a demonstração de uma preocupação comum também ao clero brasileiro, que buscou manter certos padrões de integridade referentes ao ritual católico, e padrões estes que nem sempre eram levados em consideração pelos fiéis.

O comportamento dos fiéis no interior dos templos foi objeto de regulamentação por parte das Ordenações Filipinas, que proibiam “vigílias de dormir, comer e beber em igrejas, nem se ajuntem a comer e beber por razão das missas que mandam dizer, que chamam missas dos sábados” (*apud* Lara, 1999, p. 68), da mesma forma que um decreto de 1657 proibiu que homens conversassem com mulheres dentro das igrejas, “em grande desserviço de Deus, escândalo dos Fiéis e perturbação do sossego com que se deve estar nos Lugares Sagrados” (*apud* Campos, 2003, p. 173).

E entre as normas adotadas pela Igreja no sentido de cercear ou proibir manifestações consideradas pouco condizentes com os ritos litúrgicos incluíam-se, segundo Russell-Wood (2005, p. 147), a proibição da prática popular de disparar armas de fogo, bem como danças e instrumentos musicais de origem africana como tambores e atabaques.

Ocorreu, em Minas Gerais, uma situação que ajuda, por contraste, a esclarecer todo o processo. Ali, a Igreja constituiu-se juntamente com uma sociedade urbana que já se formava, e não a partir das tentativas de conversão de grupos indígenas existentes quando de sua chegada. Ela não foi uma igreja missionária, mas, neste sentido, foi antes a exceção que a regra, sendo que tal contexto contribuiu para a adoção de um comportamento dissoluto por parte do clero, o que Souza (1993, p. 141) acentua:

Em Minas, na época da Inconfidência, o comportamento do clero nada tinha de exemplar. Os bispos ordenavam visitas pastorais, escreviam a Roma relatórios decenais que falavam de seu esforço, mas insinuavam que era em vão. Os documentos mostram que o celibato clerical era uma utopia, e que religiosos tinham amantes, mulheres, filhos e faziam investidas amorosas sobre moças virgens.

Isto porque a Igreja teve, nos primórdios do período colonial, a ação dos missionários como mola propulsora, sendo que também no processo de evangelização a alternância entre assimilação e exclusão de elementos alheios à doutrina católica esteve presente.

Assim é que Serafim Leite registra o conflito entre um jesuíta e um bispo sobre métodos pedagógicos e de conversão: o jesuíta fazendo com que as crianças cantem canções de louvor na língua indígena e utilizando seus instrumentos, e alguns, mesmo, cortando os cabelos à maneira indígena, e o bispo condenando por ímpios todos estes procedimentos, com o jesuíta enquadrando-se, por fim, nas ordens superiores, e justificando-se: “Obedeci-lhe e assim o farei em tudo porque por menos mal tenho visto deixarem-se de salvar gentios que sermos ambos divisos” (*apud* Leite, 1940, p. 32).

Disciplinado como todo bom jesuíta, ele não deixa de reconhecer, contudo, o acerto de sua atitude e a validade de seus métodos.

O relacionamento entre a Igreja e o catolicismo popular foi estruturado, ainda, a partir de seu relacionamento com organizações leigas vinculadas ao campo religioso, tais como irmandades

e Ordens Terceiras, cuja importância e precocidade Gruzinski (2003, p. 359) acentua em relação ao México: “desde o final do século XVI, a cidade do México já estava invadida por associações piedosas que os índios multiplicavam e a Igreja não controlava”.

E, no contexto brasileiro, tal assertiva é igualmente válida.

Tanto na América Espanhola quanto na América Portuguesa as associações negras foram usadas pelos senhores como intermediárias, sendo utilizadas para julgar os delitos cometidos pelos escravos e assim amenizar a responsabilidade dos senhores, orientando o ressentimento dos que eram punidos para os próprios negros. Por outro lado, elas facilitaram o reagrupamento dos negros que pertenciam a uma mesma etnia, propiciando, indiretamente, a conservação das crenças e tradições africanas.

E finalmente, pesquisando a participação de negros e pardos na igreja sergipana durante os séculos XVIII e XIX, Mott (1976, p. 18) não consegue descobrir nenhum indício da mesma, ao mesmo tempo em que diferentes irmandades na região davam a eles oportunidades de reunião enquanto grupo. Repete-se ali, conclui o autor, a mesma dualidade presente no resto do país.

A relação entre a Igreja e as irmandades não foi, contudo, uma relação pacífica, embora tais organizações tenham desempenhado papel de vital importância na vida religiosa do período colonial, tanto que, onde as ordens religiosas foram expulsas – e foi o caso de Minas Gerais no século XVIII –, a Igreja viu reduzir seu papel institucional, preenchido rapidamente pelas instituições citadas.

Em Minas, o aspecto barroco, suntuoso da religiosidade popular, acentuou-se em forma de procissões e templos que abarcavam aspectos da realidade circundante e elementos pagãos. E ali, igualmente, a Igreja buscou reagir a partir de constantes visitas pastorais, gerando um clima de tensão e negociação permanente.

Estruturou-se, enfim, uma tensão que permaneceu em outros contextos, levando, por exemplo, o jornal *O Apóstolo*, ligado à Igreja

carioca, a transformar-se em porta-voz da mesma em seu conflito com as irmandades. E Abreu (1999, p. 327) acentua:

As festas organizadas pelas irmandades, de uma forma complementar aos defensores da higienização dos costumes da cidade, na década de 1850, foram vistas como meios de mostrar riqueza e poder. Suas músicas profanas e sensuais, com cenas teatrais, responsabilizadas pela perda do espírito religioso e pelo esquecimento de que o mais importante eram o sacramento da confissão e da comunhão.

Tendo em vista tais argumentos, festas religiosas promovidas apenas por elas não eram publicadas no jornal e eram vistas, segundo Abreu (1994, p. 197), apenas como manifestações de riqueza e poder, além de deturparem a liturgia católica. E esta foi uma tensão movida por preconceitos claramente expostos por Frei Caneca (1972, t. II, p. 183) ao criticar um de seus adversários por ter se tornado membro de uma irmandade, misturando-se aos irmãos negros:

Podes negar que Pedroso andava em uma roda da mais vil canalha desta praça? ... Ele fez-se irmão da Irmandade do Livramento, assinando-se, dizem, Pedro da Silva Pedroso, pardo do Recife.

Tratava-se, portanto, de uma tentativa, por parte da Igreja, no sentido de obter um controle mais amplo e efetivo sobre o catolicismo popular ao qual as irmandades sempre estiveram associadas. E em relação à tensão e conflito entre organizações leigas e a Igreja é possível citar, ainda, o seguinte episódio: ao assistir a uma procissão de Cinzas ao lado de um padre em uma cidade mineira, Saint-Hillaire (1975a, p. 65) descreve o desprezo do sacerdote pela cerimônia e lembra que este estava em conflito com a Confraria de São Francisco, organizadora da procissão há dez anos:

Explicou-me ainda que a procissão passaria às quatro horas diante de sua casa e que poderíamos vê-la da sacada, mas ao mesmo tempo me preveniu de que eu seria testemunha de coisas altamente ridículas, contra as quais ele fora o primeiro a protestar, em pura perda, aliás.

A relativa flexibilidade adotada pela Igreja perante o catolicismo popular enrijeceu-se, porém, durante o século XIX, com a instituição adotando uma postura de crescente intransigência, o que Torres ([19--], v. II, p. 507) acentua em relação a Minas Gerais:

Algumas das solenidades antigamente toleradas francamente pelas autoridades eclesiásticas, foram mesmo combatidas: mal saímos do período colonial e os Bispos trataram de retificar num sentido mais litúrgico as devoções.

E o que Scarano (2004, p. 16) ressalta em relação aos ex-votos:

Sua existência, ao prescindir, em parte, da ação da hierarquia eclesiástica, tornou-os suspeitos. Isso aconteceu sobretudo na segunda metade do século XIX, quando inúmeros foram destruídos, queimados e abandonados no momento em que as autoridades religiosas passaram a vê-los como afastados da ortodoxia católica.

Por fim, Vieira (2007, p. 187) descreve as mudanças ocorridas no século XIX:

Aboliram-se os sepultamentos à noite ('para não se cometer irreverências dentro das igrejas'), proibiu-se aos amasiados ou penitentes que não se confessavam há mais de três anos a faculdade de serem padrinhos, foram cassadas todas as licenças de oratórios particulares, e vetou-se a "devoção mal-entendida para imagens de casas particulares".

A relação entre catolicismo popular e catolicismo clerical passa, ainda, pela relação entre Igreja e Estado, o que fica claro no período da Proclamação. A Igreja aceitara sem maiores conflitos sua separação do Estado, exposta em 1890 por D. Macedo Costa:

Assim, pois, se a Igreja se mostra sempre extremamente zelosa de sua independência nas coisas espirituais, nela encontra também o Estado o mais extremado propugnador de sua autoridade e de seus direitos nas coisas temporais (*apud* Janotti, 1986, p. 98).

Mais do que abandonada pelo Estado, sacerdotes como D. Macedo viam a separação, como ainda acentua Janotti (1986, p. 195), como uma separação do poder espiritual, embora os monarquistas continuassem insistindo no tema.

E se a separação entre Igreja e Estado decretada em 1891 retirou da esfera religiosa amplas áreas da vida social, deu à Igreja, por outro lado, maior liberdade de ação. Permitiu a ela maior autonomia de ação em setores novos e reforçou a orientação antiliberal de Leão XIII. Com isso, a Igreja buscou posicionar-se de forma mais firme perante o catolicismo popular, reforçando a tendência já presente no Império de enquadrá-lo e de restringir o que passou a ser visto como excessos de fiéis pouco inclinados a seguirem a liturgia católica em seus festejos.

Não se tratou, porém, da adoção de uma política de simples repressão em relação a ele, uma vez que a Igreja, na segunda metade do século XIX e mesmo no período republicano, não deixou de admitir as expressões do catolicismo popular, e mesmo de valorizá-lo quando era o caso. O que ocorreu foi um enquadramento mais estrito de tais expressões no âmbito da hierarquia eclesial e sob seu controle.

Consolidou-se, portanto, a tendência de submeter suas manifestações às instâncias institucionais, e mesmo o poder político buscou exercer sobre elas um controle mais efetivo, o que Abreu e Viana (2009, p. 238) ressaltam:

Ao longo do século XIX, as câmaras de vereadores – entendidas pelo conjunto de seus representantes, fiscais e funcionários – foram a instância fundamental responsável pela licença e para a realização das festas e seus divertimentos.

Representativo em relação a tal tendência foi o fato de o Cardeal Câmara afirmar, no projeto para o I Sínodo da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro:

Toleramos nas procissões as bandas de música, contanto que só toquem de quando em quan-

do, permitindo assim ao clero e ao povo cantar e rezar orações adequadas (*apud* Montes, 1999, p. 113).

Por outro lado, a Igreja sentiu-se ameaçada após o fim do Império e definiu, em pastoral, o que considerava serem tais ameaças:

Uma negação universal tende a precipitar no abismo da apostasia indivíduos e nações. A religião católica maiormente é alvo primário de todos os ataques da impiedade moderna (Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro, 1981, p. 19).

Na defensiva, ela abandonou a transigência que pautara sua relação com o catolicismo popular nos tempos de poderio e estabilidade.

E ela seria, finalmente, e décadas mais tarde, questionada em outro terreno, o que tornou indispensável a adoção de um novo posicionamento perante os fiéis. Isto porque a arregimentação camponesa, registrada no Nordeste a partir dos anos 50, avançou além do catolicismo popular ritualístico e alheio às demandas sociais até então imperantes e situou a religiosidade camponesa em um patamar para o qual a Igreja encontrava-se despreparada.

Há, finalmente, um último aspecto a ser ressaltado. O conceito de infiéis é extremamente amplo. Ciganos, por exemplo, eram vistos como infiéis, e Teixeira (2007, p. 112) descreve como os ciganos eram vistos no Brasil do século XIX:

Possivelmente a religião foi o item que os moralistas atacavam com maior vigor. Ao mesmo tempo os ciganos eram considerados hereges, pagãos, idólatras e ateus. Atributos estes que se sabe serem inconciliáveis.

E entre os bárbaros provenientes das terras frias mencionados por João de Barros ([19--], p. 19) no século XVI, os hunos teriam, segundo ele, se destacado pela perversidade: foi Átila o assassino das onze mil virgens. Também os bárbaros, portanto, foram os infiéis.

Se a Igreja manteve certa tolerância em seu trato com fiéis que adotavam práticas religiosas desviantes em relação aos ritos católicos, não era esta uma tolerância extensiva aos infiéis, fossem estes brasileiros ou estrangeiros, como ocorreu com um mercador inglês, denunciado em Olinda por afirmar, segundo o denunciante, não se celebrar missa de luteranos em sua terra, mas que nem por isto ele deixava de considerar-se um bom cristão (Prado, 1942, v. III, p. 253). E referindo-se a um episódio ocorrido alguns séculos antes disto, ao mencionar uma carta régia expedida em Portugal em 1385, Gonçalves (2005, p. 182) acentua:

Expressando a preocupação régia com os desvios da ortodoxia, tal carta objetivava expurgar a idolatria e costumes supersticiosos dos gentios na cidade de Lisboa.

Tal intolerância teve, historicamente, reflexos políticos. Na Assembleia Constituinte de 1823 foi debatido, segundo Monteiro (1939, v. I, p. 19), um projeto que negava direitos políticos a qualquer brasileiro que professasse crenças consideradas anticristãs; projeto afinal recusado, inclusive, por alguns sacerdotes católicos.

Câmara Cascudo (1938, p. 79) ressalta a presença de um bispo e quinze padres na Assembleia, embora afirme não ter nenhum deles pedido qualquer restrição à liberdade religiosa. E fazendo o elogio da tolerância religiosa e da separação entre Igreja e Estado, Calógeras (1936, p. 497) salienta:

Minas, certamente um dos mais católicos de nossos Estados, não procedeu por forma outra, quando, ao fundar-se Belo Horizonte, doou um terreno a uma seita protestante para ser edificada uma casa de oração.

O cotidiano dos protestantes no Rio Grande do Sul desmente, porém, a tolerância e harmonia que a medida governamental registrada por Calógeras sugere. Ele foi, segundo Willems (1946, p. 464), conturbado, durante o século XIX, por uma legislação anti-protestante que colocava fora da lei os matrimônios celebrados

entre os fiéis e levou o delegado de polícia, em 1837, a mandar fechar a igreja protestante de Santa Maria.

Já em São Paulo, os protestantes viveram percalços semelhantes. Após lembrar que os casamentos destes não eram celebrados em igrejas, mas apenas diante de funcionários civis, Davatz (1972, p. 84), que chegou a exercer as funções de pastor no período, acrescenta:

Todos subscrevem um contrato onde figura como condição essencial e quase primeira, que os filhos que porventura venham a nascer do casal sejam educados na religião católica.

Deputados ultramontanos tentaram, segundo Martins (1996, v. II, p. 441), usar como pretexto a atividade de pastores protestantes em Petrópolis para gerar uma ação repressiva contra o protestantismo, enquanto Cândido Mendes (1982, v. I, p. 441), em 1873, fazia um pronunciamento contra o direito de não católicos serem enterrados em cemitérios, e afirmava:

Mas se eu pertença a outra religião, ou pela minha estou privado de suas preces e de sepultura conforme a que tem os fiéis que não delinqüiram, não tenho direito para exigir o ser sepultado no cemitério de outra religião, profanando-o, e portanto escandalizando aqueles, cujo direito vou postergar com minha absurda pretensão.

Dentro deste quadro de intolerância, a proposta levada adiante por Feijó, de contratar dois frades alemães para auxiliar na catequização indígena, gerou protestos de representantes da Igreja, com D. Romualdo de Seixas apoiando-se no sistema frenológico de Gall para afirmar haver alguma protuberância no cérebro do ministro cuja função seria “excitar e impelir ao cisma e à inovações religiosas” (*apud* Dornas Filho, 1938, p. 96).

Uma postura que seria mantida ainda por um longo período, com Beozzo (1970, p. 322) ressaltando:

A Igreja dedicará boa parte do seu esforço durante os anos do Estado Novo a lançar uma

grande ofensiva antiprotestante e antiespírita, no quadro do Secretariado da Defesa da Fé, criado adrede pelo Concílio.

Infiéis por definição, os luteranos eram vistos como a alteridade inaceitável. Manteve-se, enfim, ao longo do século XIX, um clima de desconfiança e hostilidade aos infiéis ou assim tidos como tais, de tal forma que, já no final do século, segundo Machado Netto (1973, p. 116), Aluísio Azevedo seria processado por padres maranhenses pela publicação de ideias consideradas heréticas.

Tal intolerância, longe de ser apenas institucional, foi, também, popular. Definindo a origem da expressão “cara de herege”, Cascudo (1977, p. 111) acentua:

O herege, apartado de toda convivência, excluído de intimidades, desajustado em ambiente de fé, conservava as permanentes características fisionômicas da obstinação e orgulho.

Era assim, afinal, que a população católica majoritariamente o via. Temos, portanto, um longo processo de relacionamento entre catolicismo popular e catolicismo clerical, marcado por conflitos e simbioses, não sendo possível pensar nenhum deles de forma isolada. Juntos, eles formam um todo cuja separação absoluta faria sangrar as partes, tornando-as incompreensíveis aos olhos de quem pretenda estudá-las. E compreender o processo de interação entre ambas, ainda que sumariamente e em linhas gerais, foi meu objetivo ao longo do capítulo.

Os intelectuais e o catolicismo popular

A fé entre o povo e os letrados

Compreender a relação entre os intelectuais e a religiosidade popular brasileira torna necessária a compreensão de alguns aspectos fundamentais desta religiosidade, pelo menos em sua versão brasileira, e um aspecto a ser inicialmente ressaltado é o fato dela estar intimamente vinculada ao culto aos santos, embora a escolha dos santos a serem cultuados nem sempre esteja de acordo com a doutrina institucional.

Por outro lado, os dias santificados por Urbano VIII, em seu pontificado que durou de 1623 a 1644, incluíam, além dos mais óbvios como o Natal e a Ressurreição, datas como a Circuncisão, a Purificação e os dias consagrados a santos como São Miguel, São Lourenço e Santo Estevão, entre outros, além de Todos os Santos. E a definição destas datas revela um processo de sintonia entre a Igreja e as crenças populares no que diz respeito à construção do panteão católico.

Tal panteão varia consideravelmente de um país para outro. O catolicismo popular brasileiro privilegia o culto a santos guerreiros como São Jorge e São Miguel. É um catolicismo no qual a luta e elementos ligados a ela adquirem papel de destaque e geram uma simbologia expressiva, com São Jorge ocupando lugar de grande importância nas procissões. Ao mesmo tempo, foi um catolicismo sem inimigos para combater, já que os eventuais adversários (à exceção de invasões pontuais) eram todos católicos. Mas a tradição manteve-se e os santos guerreiros não perderam seus fiéis.

Foi, ainda, um catolicismo permeado por lendas dos mais diferentes tipos, que formaram ciclos diversos. Entre eles, as cidades submersas existentes em diversas regiões do Brasil, com seus moradores que vivem debaixo d'água e os ruídos de vozes e sinos que

são audíveis nas margens dos rios e lagoas, pertencem ao ciclo das punições divinas. São, sempre, cidades que desapareceram do mundo dos vivos devido aos pecados praticados por seus habitantes, com sua existência derivando de um castigo coletivo que torna hiperbólica a danação eterna, a gerar seres situados entre a vida e a morte; tema tão comum no catolicismo popular.

Também a existência de brancos e negros é explicada por lendas populares que conferem à origem dos negros um caráter accidental sempre desfavorável a eles, demonstrando a existência de um racismo popular embasado em crenças religiosas. O episódio da lagoa na qual os negros lavaram-se por último e, por isto, só conseguiram clarear as palmas das mãos e dos pés, ao qual Mário de Andrade refere-se em *Macunaíma*, faz parte deste conjunto de lendas e exemplifica-o.

Foi um tipo de catolicismo vinculado à atividade econômica de seus praticantes, essencialmente agrária, de cunho pragmático e repleto de ensinamentos voltados ao plantio e à colheita. Assim, a Quarta-feira de Cinzas indica uma época imprópria para o plantio de feijão, na qual ele é atacado por fungos que se assemelham a cinzas, o que é traduzido no imaginário religioso do agricultor como a proibição de se plantar feijão neste dia, uma vez que ele será coberto por cinzas.

Tal exemplo reflete uma característica fundamental do catolicismo popular: este não nega as leis naturais que regem, entre outras atividades, o plantio e a colheita. Não distribui conselhos claramente prejudiciais à atividade produtiva dos fiéis. Faz diferente; procura uma explicação sobrenatural que justifique e dê inteligibilidade aos fenômenos naturais.

Foi um catolicismo, ainda, marcado por certa irreverência perante os símbolos e ritos da fé compartilhada pelos fiéis, que, frequentemente, não hesitavam em adotar atitudes irônicas perante a Igreja e o clero. A religiosidade popular exprimia-se, segundo Freyre (1971, p. 193), através de nomes de doces e bolos, que eram chamados de rosários, de cabelos de anjo, de toucinhos de céu, e

chegavam à irreverência no caso da barriga de freira: irreverência que não pode ser utilizada, contudo, para colocar em dúvida a religiosidade de quem os nomeou.

E por fim, foi um catolicismo em permanente transição, ao contrário da imagem frequentemente difundida de uma religiosidade presa a ritos arcaicos e imutáveis. Assim, o culto ao Menino Jesus foi de difusão relativamente tardia no Brasil, alcançando maior intensidade apenas no século XVIII. Em Minas, lembra Scarno (1999, p. 135), não era ainda um culto muito difundido no período, não aparecendo nos ex-votos e com os oratórios mostrando cenas de sofrimento e de vidas de santos predominando sobre os presépios, que ainda não possuíam vida autônoma.

As mutações permanentes vivenciadas pelo catolicismo popular estão relacionadas ao processo de secularização vivido historicamente pela sociedade contemporânea, e processo este que, como não poderia deixar de ser, deixou marcas profundas no campo religioso brasileiro.

O que se observou foi a transformação paulatina do sentimento religioso em um problema pessoal, em uma fé íntima a ser vivida no interior das residências ou no templo, não nas ruas, entre festas e procissões. Estas permaneceram e permanecem, mas já não ocupam o lugar central que era o seu no tempo de uma religiosidade barulhenta, comunitária e festiva.

Mas este não foi um processo linear, no sentido de representar um enfraquecimento progressivo e inequívoco da religiosidade popular. Afinal, processos de descristianização e recristianização são estruturados em termos regionais a partir de fatores como mudanças econômicas, padrões migratórios, rivalidades confessionais e de classes e diferentes atitudes da Igreja perante as mudanças sociais. E em termos temporais, épocas que foram associadas a um maior processo de secularização, como o século XIX, assistiram a retomadas do sentimento religioso, pelo menos na França, além da recristianização de certos grupos sociais, como a burguesia.

Devoções populares podem ser, se não criadas, pelo menos consolidadas e estruturadas por membros do clero, só depois ganhando livre curso na expressão cotidiana dos fiéis. Foi o que ocorreu, segundo Febvre (1970, p. 40), com a devoção ao Rosário, propagada pelo dominicano Alain de la Roche na segunda metade do século XV, sendo uma forma de honrar a Virgem na qual recitam-se cento e cinquenta Ave Marias intercaladas por dez Padre Nossos.

Da mesma forma, os livros de devoção tinham como objetivo, entre outros, segundo Mandrou (1985, p. 99), o de fornecer aos fiéis os textos das orações, servindo como guias para estes pautarem sua prática religiosa a partir das normas litúrgicas, além de oferecer-lhes meios simples e acessíveis de ganhar as indulgências.

Por sua vez, o catolicismo popular criou normas alheias às disposições eclesásticas. Por ser associado à figura do salvador, o carneiro, segundo Freyre (1951, p. 154), nunca foi animal de corte consumido no Nordeste, cuja população teria desenvolvido certa repugnância por sua carne. E, ainda segundo Freyre (1960a, v. I, p. 251), exatamente pelo fato de ser escassa ela é anunciada com destaque no Recife, durante o século XIX, por açougueiros franceses que não compartilhavam com os nordestinos a repugnância por carne de carneiro.

Se a relação entre catolicismo popular e catolicismo eclesástico é complexa e simbiótica, tal simbiose está presente, igualmente, na relação entre catolicismo popular e catolicismo erudito, com temas e crenças comuns ao catolicismo popular encontrando guarida e aceitação na obra de autores ligados às elites intelectuais e religiosas de seu tempo.

Por exemplo, descoberta pelos portugueses, a banana, segundo Gomes (1997, p. 117), incorporou-se ao imaginário religioso de eruditos e da população, com autores como Gandavo e Fernão Cardim descobrindo nela motivos edênicos e semelhanças com um crucifixo, enquanto motivos folclóricos definem-na como uma fruta proveniente do paraíso.

Da mesma forma, escrevendo no século XVII, um jesuíta como Simão de Vasconcelos (*apud* Cascudo, 1947, p. 172) acentua, ao mencionar o ipupiara:

Dos homens-peixe e peixes-mulheres, vi grandes lapas junto ao mar cheias de ossadas dos mortos; e vi suas caveiras, que não tinham mais diferença de homem ou mulher, que um buraco no toutiço por onde dizem que respiravam.

Por outro lado, crenças populares podem criar um imaginário capaz de sobreviver à parte em relação ao mundo erudito, não se imiscuindo nas imagens ali criadas, como se deu com a arte renascentista, voltada para o mundo clássico e não se preocupando em resgatar todo o fabulário criado pelas populações rústicas.

Mas pode acontecer, também, de elementos provenientes deste imaginário estruturar obras de arte eruditas, ganhando um estatuto diferenciado perante suas próprias origens, sendo que tal recurso pode ser utilizado pelo artista de forma inteiramente consciente, com a literatura e a música estando repletas de exemplos neste sentido.

Assim, segundo Duval (1996, p. 444), autores ingleses utilizaram motivos folclóricos, durante o século XVI, para aproximar figuras e acontecimentos bíblicos do cotidiano de seu público: um público eminentemente popular. E na querela a respeito do paganismo surgida na França no século XVII é definido, segundo Lagrée (1999, p. 248), seu bom e seu mau uso, com seu bom uso se dando de forma regrada e metamorfoseada e sendo expresso pelas metáforas patrísticas.

Trata-se, portanto, de um debate a respeito do uso erudito de crenças e imagens que são, afinal, relacionadas não apenas ao paganismo, mas também ao catolicismo popular que, desde sempre, teve nas crenças e rituais pagãos uma de suas origens. Tais relações, portanto, são múltiplas e complexas.

O popular e o erudito não são espaços estanques, caracterizando-se, pelo contrário, por um permanente processo de fusão e intercâmbio, e podendo acontecer, então, o processo descrito por Eliade (1998, p. 361): “Um simbolismo ‘erudito’ acaba, com o tempo, por servir para as camadas sociais inferiores, degradando assim o seu sentimento primitivo”.

Assim, Pierre Maury, pastor residente em Montailou, faz diversas menções ao destino que rege sua vida, com tais observações remontando a um conceito, como acentua Ladurie (1997, p. 165), que se encontra presente na teoria da graça formulada por Santo Agostinho: um senso de destino, portanto, que não se liga à magia, mas é altamente filosófico.

Exemplificando tal processo no contexto brasileiro, temos livros de enorme popularidade como a *Missão Abreviada* e o *Lunário Perpétuo*, de ampla circulação no sertão, que buscam explicar ao leitor os ensinamentos católicos, além de – no caso do *Lunário* – expor uma gama altamente diversificada de informações que eram de valia constante, entre outros, para os cantadores. E tais informações provinham de círculos letrados, sendo, então, ressignificadas e reutilizadas.

Mas pode ocorrer, igualmente, o caminho inverso, com um autor erudito como São Boaventura (San Buenaventura, 1945, v. V, p. 693) narrando, com toda a credulidade, histórias como a de um filho que expulsou o próprio pai de casa e limitou-se, quando este estava com fome, a alimentá-lo com migalhas. Ao abrir o armário, logo depois, o filho encontrou um sapo que pulou em seu rosto, sem que ninguém conseguisse tirá-lo, levando-o à morte.

Também as narrativas de Jacopo de Varazze, reunidas na *Legenda Áurea*, estão repletas de lendas e narrativas míticas, onde santos não reconhecidos pela Igreja, como São Jorge, liquidam dragões com a força de Cristo, o que é aceito e narrado com toda a credulidade pelo autor:

Brandindo a lança com vigor, recomendou-se a Deus, atingiu o monstro com força, jogando-o ao chão, e disse à moça: “coloque sem medo seu cinto no pescoço do dragão, minha filha”. Ela assim o fez e o dragão seguiu-a como um cãozinho muito manso (Varazze, 2003, p. 367).

Por fim, dentro do mesmo contexto, o nascimento do purgatório derivou, segundo Le Goff (1995, p. 28), de discussões teológicas e de crenças populares que se misturaram ao material com o qual o local foi edificado, ou seja, a partir do qual surgiu a crença em sua existência; elementos como viagens ao além e outros, presentes nos contos populares e incorporados às crenças oficialmente adotadas pela Igreja.

Foi no longo e crispado debate sobre bruxarias, entretanto, que a conexão entre diferentes formas de catolicismo se tornou mais nítida. Ginzburg (1988, p. 69) menciona “a dificuldade de traduzir em imagens uma crença popular, desprovida (diferentemente das relacionadas com as bruxas) de vínculos com o mundo externo”. E tais vínculos, de fato, eram o que não faltava no imaginário popular e erudito a respeito das bruxas. Elas estavam presentes no cotidiano do povo e dos eruditos, uma vez que a crença em sua existência e em seu poder era generalizada.

Clark (2006, p. 559) acentua em relação aos autores que escreviam sobre bruxarias:

A resposta apropriada para o azar era começar com reflexões sobre fé e pecado, passar para as terapias gêmeas de arrependimento e paciência, e concluir com rogos para o amparo divino e clerical. Somente então poderiam ser aplicados os remédios físicos que Deus havia colocado na natureza e (por exemplo) nas mãos de médicos autorizados.

Todos estes procedimentos tinham como base a crença destes autores nos poderes maléficos a serem combatidos. E foi uma crença persistente, o que Malassis (2003, p. 142) ressalta:

Os manuais escolares do fim do século XIX ensinavam que não se devia acreditar em feiticeiras.

Entretanto, eram numerosos aqueles que acreditavam, às vezes defendendo-se, em sortistas, em fantasmas, em fontes e mananciais que prometem amor ou cura.

Algumas distinções básicas devem, contudo, ser feitas. Bercé (1994, p. 138) define o século XVI como uma época de ruptura entre uma prática coletiva exuberante e uma religião de gente instruída, que pretende voltar à essência de uma mítica igreja primitiva.

Surge uma distinção, a partir da ruptura mencionada pelo autor, entre uma prática religiosa popular e uma prática religiosa das elites intelectuais, que tende a ver o catolicismo popular com considerável reserva, mas outras distinções devem ser assinaladas.

O povo, afinal, vê a fé como algo natural, enquanto as elites cultas precisam torná-la acessível ao intelecto, o que faz com que o primeiro acredite naturalmente em milagres, enquanto tais elites são incapazes de aceitar tal crença, pelo menos com a mesma naturalidade. Tal distinção possui, ainda, consequências históricas, com o burguês, no século XVIII, transformando a incredulidade em parte integrante de sua consciência de classe, em oposição às massas que permaneceram crédulas. A incredulidade transformou-se, assim, na nota distintiva de toda uma classe, gerando um conflito entre Igreja e burguesia.

E a fé - o vínculo com a Igreja - no seio das elites brasileiras, sem deixar de ser uma expressão genuína, era também uma obrigação social, além de ser uma demonstração de status. Freyre (1977, p. 93) acentua:

Entre as famílias mais religiosas, não ter filho ou religioso ou padre constituía omissão ao mesmo tempo social e moral. Algumas vezes, o filho mais moço, mesmo sem nenhuma inclinação para a vida religiosa, era, nesse particular, uma espécie de bode expiatório.

Nestes casos, tal imposição era uma forma de cumprir uma obrigação social - *noblesse oblige* -, mais do que uma autêntica expressão de fé.

Já o catolicismo popular é pouco dado a questionamentos de ordem mística e intelectual, tendendo a atuar perante a realidade concreta e seus problemas imediatos. Ele busca atuar sobre a natureza – daí a dificuldade de distinção entre práticas mágicas e religiosas adotadas por seus praticantes –, com o objetivo de superar adversidades dela provenientes, bem como de oferecer explicações para fenômenos cuja origem, cuja dinâmica e cujo sentido o fiel desconhece.

E, mais que se preocupar com a salvação de suas almas, que aparentemente já está garantida por sua própria fé, pela prática de certos ritos e procedimentos e pela recusa a outros procedimentos, o fiel está preocupado com sua sobrevivência material. Mais que em não pecar, o fiel está preocupado em não passar necessidades. Tudo isto não quer dizer que a fé popular não seja sincera; o importante é ressaltar seu vínculo com o mundo material.

Escrevendo no início do século XIX, Koster (1942, p. 206) acentua em relação à religiosidade sertaneja:

A religião está limitada à observância de certas fórmulas e freqüente repetição de certas cerimônias e algumas orações, crença nas encarnações, relíquias e outras coisas da mesma ordem.

Há, nesta observação, o evidente viés antropocêntrico de um inglês escandalizado com práticas que considera bárbaras, mas o autor já aponta para uma característica básica deste catolicismo, que é o apego às aparências, mais do que ao sentido místico dos rituais, à crença antes mágica que mística no poder de certos objetos a serem venerados e na adoção de crenças vinculadas, por exemplo, à existência de almas. Crenças estas que são veementemente rejeitadas pela Igreja: crenças sincréticas, e Queiroz (1972, p. 171) define a cultura rústica como “uma adaptação da cultura dos primeiros colonos europeus ao novo habitat e de seu contato com os indígenas e africanos”.

O catolicismo brasileiro, seja urbano, seja rural, tem seu centro, segundo Queiroz (1968, p. 104), no culto aos santos, mas o que ela chama de catolicismo rústico caracteriza-se por afastar-se muito tanto do calendário da Igreja quanto das prescrições eclesíásticas.

Já segundo Berlinck (1972, p. 143-147), tal catolicismo estrutura-se em torno da agricultura de subsistência, da fazenda e da família patriarcal, mimetizando e reforçando as relações clientelísticas tradicionais e entrando em declínio devido a fatores como os processos de urbanização e industrialização, bem como o aumento da quantidade de informações e canais de comunicação, o que favoreceria a expansão de outras religiões em áreas até então dominadas por este tipo de catolicismo.

Mais que em declínio, contudo, talvez seja mais correto pensar em termos de adaptação deste catolicismo aos novos cenários urbanos que se configuram e, inclusive, de apropriação de algumas de suas características básicas, como o vínculo imediato entre fé e demandas materiais por parte de novas religiosidades, como por exemplo, e basicamente, os cultos neopentecostais.

A fé do povo segundo os letrados

Uma crítica muito comum feita por intelectuais brasileiros ao catolicismo popular diz respeito à sua pretensa superficialidade, com tal crítica já se encontrando presente, com grande frequência, nos textos escritos pelos viajantes europeus e norte-americanos que percorreram o país ao longo do século XIX.

A fé do brasileiro é descrita por estes viajantes como superficial, exterior, presa a rituais e carente de autenticidade e profundidade. Assim, descrevendo uma cerimônia católica, May (2006, p. 55) acentua: “Foi a mais extravagante cerimônia que presenciei, cerimônia, em minha opinião, em total desacordo com a verdadeira devoção”.

Ele acrescenta em outra ocasião:

Notemos que há uma grande falta de decoro no interior das igrejas, nas quais as pessoas parecem se reunir mais para a conversação e para o divertimento do que para a devoção (2006, p. 66).

Por fim, ao observar nova cerimônia, ele afirma:

Vista desse modo, a cerimônia deixa de ser um culto voltado para Deus. Trata-se, na verdade, de uma ímpia imposição a que está submetido um grupo de pessoas ignorantes, talvez demasiado poderoso para ser governado por outros meios (2006, p. 69).

E Ribeyrolles (1941, v. I, p. 16) acentua: “Nas terras de Portugal e do Brasil o catolicismo não representa mais que um espetáculo ou um hábito, velha convenção”.

No Rio de Janeiro, segundo Castelnau (1949, v. I, p. 127), “o sentimento religioso é bem mais raro do que na própria França”. E Saint-Hilaire (1975b, p. 65), ao percorrer Goiás, ressalta a responsabilidade da Igreja perante este estado de coisas:

Acredito que os goianos, assim como os mineiros, facilmente se tornariam religiosos se fossem instruídos sobre as verdades do Cristianismo e pudessem usufruir de seu inefável consolo. Mas eles não dispõem de um guia espiritual, deixando-se entregar a uma vergonhosa ignorância, e substituindo a religião por superstições absurdas.

A crítica do autor se deve, também, ao fato dele atribuir à religião, no Brasil, uma função que ela se mostra incapaz de exercer, devido em boa parte à incúria do clero. Afinal, Saint-Hilaire (1952, p. 50) exclama: “Na Igreja brasileira, não há o que possa causar espanto: está fora de todas as regras!”. E ele exorta:

Que os padres despertem do seu torpor e compreendam finalmente a sua verdadeira missão. Há um vasto campo aberto diante deles, um campo há longo tempo abandonado. Que eles o semeiem de instituições de caridade, de boas obras, de bons exemplos. Só assim serão dignos da religião, da humanidade e do país (Saint-Hilaire, 1976, p. 186).

Saint-Hilaire (1974a, p. 177) ainda acentua:

À época de minha viagem ainda havia ordens monásticas no Brasil; mas os seus costumes eram os do resto do país; e degenerados, essas ordens não apresentavam mais que uma reunião de homens vivendo sob o mesmo teto, sem espírito de associação, sem entusiasmo e com todos os defeitos do individualismo.

E em outra ocasião ele não deixa de afirmar:

No atual estado das coisas seria principalmente, repito-o, pelos cuidados do clero que a civilização penetraria entre os brasileiros; e é lastimável que o clero do Espírito Santo tenha costumes tão pouco normais (Saint-Hilaire, 1974b, p. 16).

Assim, na perspectiva de Saint-Hilaire (1975a, p. 76), em contraponto à situação por ele definida como desoladora, a religião possui, no Brasil, uma função civilizadora, a partir de um paralelo feito pelo autor:

Nos países civilizados a ausência de ensinamentos religiosos e morais conduz a um rude materialismo, ao passo que naqueles que ainda não se civilizaram inteiramente essa falta leva geralmente à superstição.

Ele se vê, então, como uma consciência religiosa em meio à irreligiosidade reinante, e tal contraste não o torna nem um pouco popular. Desta forma, ao deixar um arraial em Goiás antes do início de uma festa religiosa, Saint-Hilaire (1975b, p. 105) acentua:

Não creio, aliás, que minha partida tenha desgostado alguém, pois desconfio de que uma certa pessoa receasse que eu fosse ficar chocado com certas inconveniências que os participantes da festa não se envergonhavam de cometer, mas das quais tinham plena consciência, o que já era alguma coisa.

A crítica ao comportamento do clero é retomada por outros autores. Leithold e Rango (1966, p. 75) definem nestes termos os sacerdotes que vivem no Rio de Janeiro:

Mais parecem insolentes granadeiros que devotos pastores de almas, especialmente os jovens que dirigem galanteios e transpassam com olhares de faunos as mulheres que encontram.

Já Gardner (1975, p. 50) acentua:

É-me penoso dizê-lo, mas digo-o com plena ponderação da assertiva que o atual clero brasileiro é mais imoral e corrompido que qualquer outra classe social.

E, ao descrever as vestimentas de um padre, Lindley (1969, p. 69) salienta:

Essa ridícula submissão ao formalismo é muito pesada neste clima quente. Assisti muitas vezes o padre officiar numa capela fechada; grandes gotas de suor escorriam pela sua testa, enquanto ele atropelava o latim, ininteligivelmente.

Por outro lado, Koster (1942, p. 106) não deixa de acentuar o papel exercido pelos sacerdotes no meio rural:

Seus batizados e casamentos guardam o ritual religioso e preservam do desaparecimento total as regras estabelecidas na sociedade civilizada. É o liame que prende todo esse povo e o sustenta, no fio das idéias recebidas, junto às populações maiores de outros distritos.

Já Kidder (1972, p. 260) critica a atividade missionária exercida pelos sacerdotes católicos na província de São Paulo:

Colonizada com o propósito ostensivo de conquistar para a religião o elemento nativo e subsequentemente povoada de padres e monges, não se sabe de alguém que jamais tivesse nela aportado trazendo, em vernáculo, a palavra da vida, com o intento expresso de pô-la ao alcance do povo.

Tal atividade teria sido, portanto, marcada pela mesma superficialidade que caracteriza, de forma geral, o catolicismo brasileiro. Mas ele se mantém otimista no que diz respeito à sua atuação enquanto missionário. Afinal, Kidder (1972, p. 107) acentua:

A tolerância e a liberdade religiosa foram aos poucos se infiltrando no povo, daí estarem muitos preparados para receber com simpatia qualquer movimento que lhes desse aquilo de que até então haviam sido sistematicamente privados: as Sagradas Escrituras.

E, segundo Kidder e Fletcher (1941, v. I, p. 61), “não há nação Católica Romana no mundo mais libertada de fanatismo e intolerância que o Império do Brasil”.

Trata-se, contudo, de um otimismo no qual um outro autor protestante não vê fundamentos. De fato, Ewbank (1976, p. 182) acentua:

Quanto mais observo este povo, mais longínqua vejo a possibilidade de sucesso de missões protestantes em meio a ele. As festas são obstáculos de que não poderemos nos livrar facilmente. As cerimônias religiosas não prescindem delas e o coração nacional bate em uníssono com elas; além disto, há poderosas classes interessadas em sua manutenção.

Trata-se de conclusão semelhante à que chega Lindley (1969, p. 124), quando este acentua ao observar uma malhação de Judas:

Enquanto a fúria das massas brasileiras puder ser dirigida de um modo assim tão inocente, isto constituirá feliz circunstância para o seu governo.

Temos, em ambos os contextos, ritos católicos sendo utilizados com o objetivo de manter o domínio político que teria, na Igreja, um de seus alicerces.

E a Igreja é responsabilizada por esta situação, de forma que, ao presenciar um “leilão sagrado”, Luccock (1951, p. 233) acentua:

Na realidade, os próprios clérigos são no geral tão culpados de semelhante ausência de decoro, em suas sedes sagradas como nas suas diligências, que bem mostram que não se consideram senão como atores, a cada um dos quais cabe representar determinado papel no drama do dia.

A tendência dominante entre os viajantes é identificar o domínio da superstição nas diversas práticas religiosas, a partir de

uma perspectiva sintetizada por Koster (1942, p. 254): “Escravidão e superstição, combinadas, são dois flagelos suficientes para causar a miséria em qualquer parte”.

O deslumbramento que causa a Spix e Martius (1976, v. II, p. 136) as festas do Senhor do Bonfim é evidente, a ponto de eles afirmarem que nem Londres ou Paris poderiam oferecer algo parecido. Mas o que mais lhes chama a atenção é a mistura de raças e costumes, assim descrita por eles:

A gravidade e unção dos padres europeus e todo o brilho do culto romano antigo, no meio do barulho selvagem de negros exaltados, e quase queria dizer meio pagãos e cercado pelo tumulto dos mulatos ágeis.

Por outro lado, práticas católicas chocam o protestante Luccock (1951, p. 44), que relata seu desconforto ao presenciar uma procissão e ver “pessoas de índole religiosa caírem de joelhos na via pública, rendendo preito a pedaços de madeira tão podre que pareciam estar a pique de lhes cair em cima”. E, de fato, nenhuma atividade religiosa impressionou tanto e tão negativamente os viajantes quanto a procissão. Por outro lado, a ironia não o impede de acreditar na existência do que seriam os sacis, já que todos afirmam sua existência, embora ele prefira crer que sejam “filhos de índios dedicados a fazerem travessuras” (1951, p. 289).

Já uma festa em homenagem a São Benedito é vista sem nenhuma condescendência por Biard (1945, p. 100):

Ao som desse charivari, mulheres, mesmo velhas, dançavam devotamente um desgracioso canção que mereceria certamente a reprovação de nossos agentes de polícia.

Da mesma forma, ao descrever uma festa junina, Kidder (1972, p. 123) acentua:

Em meio a tanto barulho, confusão, alegria e as exterioridades de todas essas comemorações ruidosas, é necessário que se seja extraordinária-

riamente devoto para descobrir a maneira de se conseguir algum recolhimento espiritual, para não dizer fervor.

E, descrevendo o Círio de Nazaré, Kidder e Fletcher (1941, v. II, p. 317) acentuam em relação às festas religiosas:

Se não tivessem finalidades religiosas, seriam mais excusáveis; mas um povo ser levado a pensar que se pode misturar o serviço de Deus com tais divertimentos e loucuras, é um fato tristemente lamentável.

Já ao presenciar uma malhação de Judas em Salvador, Huell (2007, p. 135) acentua: “Na cidade, reinava a barbárie. Os Judas, sob uma enxurrada de blasfêmias, eram arrastados ao longo das ruas e destruídos pela plebe”. E descrevendo outras festas, Huell (2007, p. 119) conclui que “as distrações mais importantes dos moradores desta cidade são de natureza religiosa, ou melhor dizendo, de natureza supersticiosa”.

Ao presenciar uma cerimônia católica em Salvador, em 1810, May (2006, p. 55) acentua: “Foi a mais extravagante cerimônia que presenciei, cerimônia, em minha opinião, em total desacordo com a verdadeira devoção”. E Kidder (1972, p. 113) assinala:

É curioso observar-se que o interesse e a importância das cerimônias religiosas estão em proporção à pompa e ao esplendor que se lhes empresta. O desejo de dar o maior realce possível às solenidades religiosas surge, frequentemente, como argumento principal nos períodos de auxílio ao governo e nos apelos feitos aos fiéis, com o fim de atrair sua presença.

Por fim, visitando o Rio de Janeiro em 1828, Traschler (*apud* Wehrs, 1997, p. 772) acentua:

As procissões e festas de igreja e as ilusões a elas vinculadas, com que o clero brasileiro sabe ocupar a mente dos moradores, não acabam. O infundável bimbalar nas numerosas igrejas e nos conventos perturba toda a sequência para uma meditação sensata.

Kidder e Fletcher (1941, v. I, p. 108), missionários protestantes, chamam os católicos brasileiros de “piedosos pagãos” e costumes religiosos como a confecção de ex-votos de “triste espetáculo do moderno paganismo”. Afirmam, ainda: “Se nós considerarmos o Brasil do ponto de vista religioso, ficaremos admirados da soma de ignorância e superstição que aí domina” (v. I, p. 176). Apesar disso, os brasileiros possuem “sentimentos liberais e tolerantes”, que são uma garantia contra eventuais retrocessos, em que pese “os ritos vazios e exibicionistas da Igreja oficial no Brasil” (1941, v. I, p. 215). E concluem os missionários: “Nas condições atuais, o Brasil sente apenas a necessidade de piedosos ministros evangélicos, que ganhem a sua própria subsistência” (1941, v. II, p. 358); de ministros como eles, portanto.

Já Bates (1944, v. I, p. 123), ao percorrer a província do Pará, assinala: “Percebe-se logo que a religião é, para a maioria dos paraenses, mais um divertimento que um dever”. Mas esta observação é generalizada por outros viajantes.

A crítica à religiosidade brasileira é expressa em termos semelhantes por Expilly (1935, p. 387): “Os brasileiros, como todos os meridionais, materializam voluntariamente a religião, cujo espírito desaparece diante da magnificência exterior”. E Caldcleugh (2000, p. 69) acentua: “Se a quantidade de religião que existe em um país fosse medida por seus sinais exteriores, nenhum seria mais religioso que o Brasil”. Por fim, referindo-se a uma missa assistida por ele na Capela Real, Leithold e Rango (1966, p. 66) acentuam: “Não reconheci, nesta capela, dedicada ao culto, a tão gabada religiosidade católica”.

O culto aos santos é, também, outro fator que fere a sensibilidade dos autores que não reconhecem seu sentido e sua validade. É o caso de Ewbank (1976, p. 143), que acentua em relação às imagens de santos:

Para nós, esses gênios venerados não são senão bonecas de dezoito polegadas; para os católi-

cos são reconhecidos como um meio através do qual as orações chegam até aqueles que representam.

E acrescenta:

As imagens são peculiares e essenciais ao Politeísmo. Originárias em estádios inferiores do desenvolvimento mental, é difícil imaginar se iria ser possível estabelecer no espírito das massas ignorantes a uniformidade de vistas em relação às pessoas, atributos e funções de hostes de seres invisíveis (1976, p. 206).

E também Koster (1942, p. 56) acentua: “O número de Igrejas, capelas e nichos de santos nas ruas é perfeitamente absurdo”.

O catolicismo popular, na definição de Ewbank (1976, p. 19), é um obstáculo ao progresso:

Creio que o catolicismo, tal como existe no Brasil e, em geral, na América do Sul, representa uma barreira ao progresso, e outros obstáculos a ele comparados parecem pequenos.

E o autor ainda define o debate religioso como o caminho a ser percorrido:

Na ausência de uniformidade, nas organizações humanas, e dadas as influências do clima e das produções, as diferenças religiosas tornam-se inevitáveis. A homogeneidade dos rituais é impossível. Todavia, em cada assunto o mar do pensamento deve ser agitado para impedir a instalação de uma calma putrescente e estagnada. Mesmo em se tratando de alma, ação é vida, e com ela não pode haver ação sem reação. Os ventos da controvérsia, como as tempestades materiais, podem ocasionar males temporários, mas são meios recomendáveis para atingir-se um bem permanente (Ewbank, 1976, p. 291).

O catolicismo é descrito, também, como hostil em relação à liberdade até então existente. Assim, ao visitar o Pará em 1859, Avé-Lallemant (1961, p. 80) acentua:

Ví índias espartilhadas, com vestidos de seda preta, mortificadas e sufocadas! Como, ao con-

trário, andavam leves e alegres, as fuscas tapuias, só de camisa e saia, subindo a encosta do rio com o pote de água na cabeça!

Aqui, uma certa liberdade natural é definida em oposição à rigidez das práticas católicas.

A crítica feita por estes viajantes seria aceita e incorporada, em linhas gerais, por diversos intelectuais brasileiros, o que Pereira (1982, p. 313) acentua:

Nosso catolicismo tem sido acusado de relaxado. Mais de relaxado do que mesmo de cético. O relaxamento vem do velho liberalismo burguês, responsável por tanta coisa, inclusive pelo chamado "catolicismo histórico", que é ao mesmo tempo relaxado e cético.

E na análise deste catolicismo feita por Mário de Andrade, tal crítica e tal constatação surgem de forma exemplar.

Mário de Andrade nega ao brasileiro, em sua essência, a própria condição de católico, afirmando existir no Brasil apenas uma precária superstição católica expressa de forma individualista. E ele acentua:

Confesso que não consigo verificar bem na gente brasileira um catolicismo essencial, digno do nome de religião. Principalmente como fenômeno social (Andrade, 1967, p. 13).

Mas ele é católico e em poema da *Paulicéa desvairada*, Mário de Andrade (1974, p. 50) já abre o jogo: "Deus! creio em Ti! Creio na tua Bíblia". E reafirma-se permanentemente como católico, como ao indagar sobre o catolicismo de Fernando Sabino:

Eu também sou de formação católica, acredito vorazmente em Deus, e por maiores que sejam os meus descaminhos, sei que morrerei (se mor-te consciente) em estado católico (Andrade, 1981, p. 30).

Católico, Mário de Andrade (1943, p. 24) faz talvez ou, quem sabe, devido à sua condição de cristão, uma crítica acerba ao catolicismo brasileiro. Sua crítica refere-se ao caráter superficial de

tal catolicismo: “A religiosidade se desenvolveu. A catolicidade se corroeu por dentro, ficou apenas uma casquinha epidérmica”.

Mas tal crítica aprofunda-se e ganha um sentido identitário, quando ele associa as características negativas do catolicismo brasileiro à ausência de uma identidade nacional. Tais características refletem e traduzem tal ausência. E o que é mais grave: o catolicismo brasileiro, devido a tais características, torna-se incapaz de atuar sobre as consequências nefastas dessa ausência.

Tal catolicismo, desta forma, “não diminui em nada o egotismo, não coíbe a descaracterização moral, não socializa, não nacionaliza, não funde, não cria uma unanimidade” (p. 22). Não age, portanto, como um elemento catalisador capaz de criar a síntese nacional cuja existência Mário define como urgente.

Mário, em síntese, é um católico que vê no cristianismo praticado no Brasil um sinal de incultura, e que o critica como tal, a partir, por exemplo, da caridade cristã da forma como é praticada no país: uma caridade que nasce do medo de ir para o inferno, uma caridade assustada, supersticiosa, contraproducente: “Dá-se ao incapaz que vai morrer, recusa-se ao capaz que vai fazer” (Andrade, 1965, p. 241).

Sua crítica ao catolicismo refere-se, principalmente, ao que ele considera ser o caráter consolador e, por isto, conformista da religião. É uma crítica delineada com clareza em carta a João Etienne Filho escrita em 1944:

Quis dizer que o catolicismo que provoca em nós a atitude terrestre “este vale de lágrimas” e “com minha Mãe estarei na santa glória um dia”, como atitude terrestre é conformista. Consola. É um defeito, um erro, um perigo, que o Catolicismo com C grande, não aprova. Cuidado com o Catolicismo consolador. Não tem nada para deixar o indivíduo mais capaz de hipocrisia, de mediocridade, de amargura, de humildade falsa. E de amargura (*apud* Étienne Filho, 1994, p. 35).

A desconfiança nutrida por eruditos perante crenças populares é bem anterior ao cristianismo e Nilsson (1953, p. 194) mencio-

na a luta que Hipócrates e seus companheiros sustentaram contra superstições enraizadas, explicando como todas as enfermidades procedem de causas naturais.

É de um conflito travado no terreno da religião que se trata, embora o oponente seja um médico, e não um teólogo. Mas a postura crítica das elites intelectuais perante a religiosidade popular já é nítida quando Sêneca (Epístolas Morais a Lucílio, Livro IV, Epíst. 41) ridiculariza as superstições populares, ao afirmar ser desnecessário suplicar ao guardião dos santuários para que ele permita ao fiel chegar mais perto do ouvido da imagem com o pretexto de se fazer ouvir com maior clareza. E tal postura seria compartilhada por diferentes autores brasileiros, encontrando-se presente já no século XIX.

Sussekind (1990, p. 216) acentua em relação a um romance de Bernardo Guimarães:

Se fala de romarias, não deixa escapar a oportunidade para tecer considerações a respeito da "grande dose de superstição" de que estariam cheias, ou do fato de 'o povo' tê-las feito perder muito da sua importância e prestígio, multiplicando-as infinitamente.

E Varnhagen deixa de lado sua atitude normalmente favorável à colonização portuguesa apenas quando lamenta a influência católica - e, mais especificamente, jesuítica - no período colonial. Ele torna-se um crítico da colonização portuguesa apenas quando aborda a influência católica sobre os reis portugueses e, mais especificamente, a influência inquisitorial, com tal influência levando-o a afirmar:

Não nos indignemos, nem nos riamos. Eram as idéias do tempo na metrópole e na corte, e demos-nos por mui felizes de não termos vindo ao mundo no tempo em que a nossa terra estava sujeita a tais influências. O próprio rei, em meio de seus folguedos proverbiais, era escravo submisso da Inquisição (Varnhagen, 1943, p. 95).

A crítica feita por Euclides da Cunha é, por sua vez, exemplar em sua associação entre atraso e fé sertaneja, com a ciência devendo ser disseminada como uma forma de erradicá-la e, com isto, de eliminar o atraso. E Antonio Conselheiro surge, em sua obra, como o protótipo do arcaísmo, do fanatismo e da superstição sertaneja.

Referindo-se ao sertanejo, Euclides (1984, p. 101) afirma:

Todas as crenças ingênuas, do fetichismo bárbaro às aberrações católicas, todas as tendências impulsivas das raças inferiores, livremente exercitadas na indisciplina da vida sertaneja, se condensaram no seu misticismo feroz e extravagante.

E ao mesmo tempo, ao analisar o comportamento religioso deste sertanejo, Euclides (1975, p. 148) ressalta a superstição e o primitivismo que o fundamenta, com o ideal cristão inculcado pelos missionários tendo sido apenas justaposto ao que ele chama de “velhos vícios da raça”.

O retrato que Euclides traça do Conselheiro pode, ainda, ser comparado à descrição feita por ele do alquimista medieval, em artigo publicado em *O Estado de São Paulo* em 1897. Estes eram místicos que viam a realidade através de concepções nebulosas e buscavam explicação para tudo em fenômenos sobrenaturais; eram bárbaros travestidos de cientistas que, ao fim e ao cabo, foram superados pela própria ciência, assim como o Conselheiro foi um bárbaro travestido de líder religioso a ser superado – ele e seu misticismo selvagem – pela modernidade.

E assim como Canudos e seu líder representam uma idade a ser superada, Euclides (1995, v. II, p. 577) afirma em relação aos alquimistas:

Ora todo esse mundo desabou ante o aparecimento revolucionário e triunfal dos enciclopedistas e com eles caíram os extravagantes filósofos herméticos que tão bem completam a feição lendária de uma idade sonhadora e romanesca.

Outros autores são ambíguos em suas críticas ao catolicismo popular, na medida em que demonstram compartilhar de suas crenças ou, pelo menos, concedem a elas o benefício da dúvida.

Um sertanista como Couto de Magalhães vê na folia do Divino que observa em sua viagem ao Araguaia apenas um pretexto para “passear, ver as moças do interior, que só se mostram por essas festas, cantar, dançar, beber caninha...e amar”, e concorda com a atitude das câmaras municipais de São Paulo, que teriam, a pedido do clero, determinado a cobrança de imposto proibitivo às folias (Magalhães, 1974, p. 26).

Mas em outra ocasião a situação inverte-se. Um membro da expedição é picado por uma cobra e alguém recomenda a Magalhães que ele não deixe nenhuma mulher ver o paciente, porque poderia ser fatal a ele. Este não faz caso da recomendação, julgando-a mera superstição, mas logo o paciente começa a piorar de fato, salvando-se a duras penas. E o autor conclui:

Aquele incidente seria natural? A presença das mulheres concorreu alguma coisa para ele? Não sei; o certo é que já não me rio dessa crença, que julgava prejuízo grosseiro (1974, p. 133).

Imbuído de sua missão civilizadora, Magalhães vacila ante o que seria simples superstição; fica em dúvida. O civilizador perde seu monolitismo, deixa impregnar-se pela cultura que considera inferior.

Mas, à exceção de vacilações como esta, o ponto de vista do autor é sempre civilizador. O que mais tarde seria estudado como folclore, ele define apenas como “erros grosseiros”. E referindo-se ao uso de talismãs por parte de moradores da região, assevera:

Estes e muitos erros grosseiros, com os quais os viajantes estrangeiros compõem novelas a nosso respeito, pintando-nos como uma nação semi-bárbara e estúpida, não existiriam, se nosso clero tratasse da educação moral das ovelhas com mais cuidado que o existente hoje (1974, p. 151).

Já Oswald de Andrade radicaliza sua crítica, abrangendo, a partir dela, o cristianismo em sua totalidade. Afinal, para ele, “no apóstolo Paulo, ergue-se a monogamia como um instituto agressivo do Patriarcado, frente ao grupo sexual da Idade de Ouro matriarcal” (Andrade, 1978, p. 97). E para ele, na evolução da humanidade, o cristianismo é um dos inimigos a serem combatidos:

Todas as chamadas guerras pela liberdade não passam senão de episódios da guerra contra o regime da desigualdade e da herança, imposto pelo Direito Romano e sagrado pelo Cristianismo (1978, p.190).

Mas embora afirme, ainda, seu anticlericalismo, sua vida foi pontuada por práticas católicas descritas por Boaventura (1995, p. 38):

Nos momentos de desespero, entregava-se às novenas, missas, romarias, promessas impossíveis. Quando viajava a negócios incumbia alguém de encomendar várias missas dedicadas aos santos de sua devoção em diferentes igrejas, celebradas pelos padres amigos e protegidos.

E escrevendo para Tarsila ausente, Oswald registra, mais uma vez, as idas e vindas de sua fé: “Eu? Uma tristeza. Regresso ao catolicismo. Uma revolta contra a separação. A vida já tão curta” (*apud* Amaral, 1975, v. I, p. 151).

Também um estudioso do catolicismo popular como Câmara Cascudo demonstra, em diferentes ocasiões, compartilhar de suas crenças. Por exemplo, ao registrar a romaria a uma capela potiguar consagrada a Nossa Senhora dos Impossíveis, capela que ele afirma ter “devotamente” visitado, Cascudo (1961, p. 6) afirma sua admiração comovida pela fé popular, mas demonstra nitidamente, também, ser esta fé a sua fé:

Não esqueço a emoção ao deparar “ex-votos” de madeira, arredondados, hemi-esferoidais, abundantes e misteriosos. Representavam seios. Eram os votos de mães que não tinham leite para os filhos e que a Santa atendera.

A crença na intervenção miraculosa é, portanto, compartilhada por Cascudo e pelos romeiros. E ele a admira:

A Fé popular não tem problemas porque é uma barra de ouro insusceptível da divisão em moedas do interesse miúdo e diário. Garantia vitalícia. Fideicomisso. Que lhe dará a “Ciência” em troca da tranquilidade espiritual? (Cascudo, 1985, p. 430).

Cascudo (1958, p. 45) narra um episódio presenciado por ele quando criança. Quando um Vigário visitava sua casa, surgiu um sacristão com um homem *amalucado* com um recado: a alma de sua mãe mandara avisar o padre que um altar da igreja iria desabar e, verificado o estado do altar, descobriu-se que ele fatalmente desabaria. E, concluído o episódio, o autor exprime sua crença na veracidade do mesmo: “O Espírito sopra onde quer”.

Ele menciona, ainda, um episódio no qual sua mãe sonha com o sogro abraçando-a e dizendo: “Adeus, minha filha”. O sogro, sadio, falecera na noite anterior, e Cascudo (1985, p. 352) conclui: “Nasci mais de quatro anos depois mas ouvi esse sonho durante toda minha meninice”. E muito provavelmente, ao longo de toda sua vida, jamais duvidou de sua veracidade.

Como que para se justificar, Cascudo (1957, p. 16) define a superstição como fenômeno universal:

Todos falam que os pescadores são extremamente supersticiosos. São tanto quanto as demais criaturas do mundo. Nem mais nem menos. E a superstição nada tem com o nível de uma civilização. A cidade mais supersticiosa do mundo é justamente New York, a maior, mais rica e mais povoada de universidades e propagandas. Nem há, de modo geral, superstição nova. É uma questão de pesquisa verificar sua antiguidade.

E estudar a superstição significa, finalmente, conhecer sua lógica, o que torna necessário remontar às suas origens:

O primeiro elemento para bem analisar uma superstição é pesquisar sua lógica, indagar pela

estrutura íntima daquela atual asnice que fora imponente sabedoria doutrinal. A enrugada e lerda anciã começara sendo airosa e deslumbrante jovem, poréjando atração e seiva (Cas-cudo, 1966, p. 8).

Mas todo este processo milenar vive sob a ameaça da secu-larização. Afinal, secularização e urbanização, para ele, caminham juntas; são indissociáveis. E Cascudo (1972, p. 60), sempre atento ao cotidiano, anota seus efeitos:

Desapareceram os Se Deus for Servido, Querendo Deus, Se Deus Quiser, e mais fórmulas condicio-nadoras, entregando à Divindade a efetivação desejada.

Tomo, para concluir, um trecho de um romance de Joaquim Manoel de Macedo no qual ele descreve as práticas religiosas dos escravos a partir da reunião destes em uma venda:

Em sua credulidade estúpida e ilimitada esses desgraçados escutam boquiabertos a relação dos prodígios do feitiço e se emprazam para as reuniões noturnas dos feiteiros; e uma final-mente aprendem com outros mais sabidos a co-nhecer plantas malélicas, raízes venenosas que produzem a loucura ou dão a morte, e tudo isso e muito mais ainda de envolta com a embriaguez, com a desordem, com o quadro da abjeção e do desavergonhamento já natural das palavras, nas ações, no gozo dos escravos (Macedo, 1991, p. 10).

Aqui, a condenação do que é visto como superstição dos es-cravos caminha a par com um evidente temor quanto aos efeitos destas práticas.

Lorca descreve a relação de um fiel com seu santo de devo-ção, elaborando um poema típico do catolicismo dolente que seria descrito por Sérgio Buarque e Gilberto Freyre:

*Ai São Gabriel luzente!
Gabrielzinho, meu bem!
Já no fundo de meus peitos
Vem brotando o leite morno (São Gabriel).*

Temos presente, neste poema, a emoção que o catolicismo popular desperta em autores que não compartilham necessariamente de suas crenças. É o caso de Machado de Assis (1955, v. IV, p. 32), que acentua em relação às tradições juninas:

As consultas, as sortes, os ovos guardados em água, e outras sublimes ridicularias, ria-se delas quem quiser; eu vejo-as com respeito, com simpatia, e se alguma coisa me molesta é por não as saber já praticar.

E também Rangel (1934, p. 58) acentua:

A religião tinha vindo ao Brasil através da religiosidade peninsular. Mas aqui perdeu o sinistro das suas práticas luso-espanholas para ganhar alegria, adequando-se ao espírito desleixado das massas mestiças, mais amigas do batuque, foguetório e repiques dos sinos, que das sutilezas e frialdades dos "dogmas".

Na perspectiva de Rangel o catolicismo popular transforma-se em expressão da identidade nacional - preguiça, desleixo -, mas o autor se deixa levar por seu caráter festivo. E caráter sincrético que a fé católica adquiriu no Brasil é visto por Lima Barreto (1951, p. 18) como uma espécie de prenúncio de uma nova e grandiosa religião:

O curioso - o que era preciso estudar mais devagar - é o amálgama de tantas crenças descontraídas que a preside a igreja católica com os seus santos e beatos. A feitiçaria, o espiritismo, a cartomancia e a agiologia católica se baralham naquelas práticas, de modo que faz parecer que de tal baralhamento de sentimentos religiosos possa a vir nascer uma grande religião, como nasceram de semelhantes misturas as maiores religiões históricas.

Também os estudiosos da religiosidade popular brasileira destacam seu caráter sincrético, e Mário de Andrade - um dos que ressaltam este aspecto - elogia o que considera ser a autenticidade de suas manifestações. O folclore é, para ele, de caráter nitidamente religioso, e essa religiosidade exprime-se particularmente

no congado. Este exprime o misticismo do qual o negro está eivado, mas não apenas ele e, em uma festa popular, Mário (1959, v. II, p. 33) decifra o aspecto religioso que ele considera fundamental no caráter brasileiro, definindo-o como um aspecto pré-cristão, mágico e presente em suas festas e manifestações, mesmo que aparentemente profanas: “Essa religiosidade contaminadora é do mais íntimo do nosso povo, e se mete espontaneamente nas suas festas mais profanas”.

Está presente na literatura de cordel e nos Congos de Natal cuja origem Mário localiza nesta literatura. Aqui, ele vacila e recusa certezas, mas ressalta a religiosidade inegável:

Teremos aqui uma nova alusão religiosa-católica...Tenho medo de converter muito estas 'gaiatices' populares a elementos primitivamente religiosos. Assim, não asseguro nada. Mas a formidável influência de religiosidade na criação popular de nossa gente é incontestável (1959, v. II, p. 122).

A poesia popular, enfim, é verdadeira; é a “poesia verdadeira do Brasil” (Andrade, 1976, p. 113), daí sua importância. Vem não tanto de sua qualidade, embora este também seja um critério fundamental, mas de sua autenticidade. De sua capacidade de ser verdadeira. A macumba, por exemplo, deveria primar por sua seriedade, como, por exemplo, a macumba da Tia Ciata descrita em *Macunaíma*:

Era uma macumba séria e quando santo aparecia, aparecia de veras sem nenhuma falsidade. Tia Ciata não permitia dessas desmoralizações do zungu dela e fazia mais de doze meses que Ogun nem Exu não apareciam no Mangue (Andrade, 1988, p. 59).

E autêntica em mais de um sentido, de tal forma que, referindo-se a rituais de umbanda que buscam cumprir finalidades terapêuticas, Mário (1980, p. 15) expressa uma evidente crença em relação aos mesmos:

Desculpem-me os médicos, mas a cura se dá, cancros desaparecem, artrismos e nefrites, pedrinhas vindas da África, galos pretos imolados, ou garrafas de pinga desperdiçadas na onda da praia.

Já Nina Rodrigues demonstra a preocupação de justificar o fato de estar se debruçando sobre um objeto de estudo visto, até então, como irrelevante e indigno de ser pesquisado. E Nina Rodrigues (1935, p. 126), antecipando-se a eventuais críticas, preocupa-se em validar a conjugação por ele levada a cabo entre conhecimento médico e estudos sobre fenômenos religiosos, acentuando:

A determinação da natureza dos fenômenos observados é uma questão que não importa mais ao estudo do sentimento religioso do negro do que às conveniências práticas da apreciação médico-legal do estado mental da raça negra.

Pesquisar a fé popular representa, para ele, pesquisar a identidade nacional – buscar conhecê-la –, e muito da influência das religiões afro-brasileira – do fato, segundo o autor, dela ter extrapolado em muito os limites demarcados pelas suas origens raciais – deve-se, segundo o autor, a características identitárias.

Para Nina Rodrigues (1939, p. 44), “a população brasileira não prima pela pureza e segurança das crenças religiosas”. E ele busca definir as causas deste fenômeno:

O fato tem a sua explicação racional e científica no mestiçamento, ainda em vias de se completar, de um povo que conta como fatores componentes raças em graus diversos de civilização, porque se achavam ao tempo de fusão em períodos muito desiguais da evolução sociológica (1939, p. 45).

Ele, por fim ressalta, ironicamente, como tais crenças são compartilhadas por quem delas deveria ser socialmente, culturalmente, religiosamente distante. E Nina Rodrigues (1935, p. 71) acentua:

Sei de um senador e chefe político local que se tem constituído protetor-chefe dos *ogans* e pais-

-de-terreiro. E acrescenta-se aos interesses materiais e diretos a crença supersticiosa nas práticas fetichistas por parte de pessoas influentes, e poder-se-á fazer uma idéia do grau de proteção indireta de que hoje podem dispor os feiticeiros.

Tais fenômenos são vistos por ele, ainda, como eminentemente sincréticos. E Nina Rodrigues (1982, p. 183) assinala:

Não reclamava grande descortino de inteligência a previsão de que o folclore havia de ser uma resultante dos folclores das raças colonizadoras com modificações e adições do povo que delas proveio. No entanto, é difícilimo, no produto atual, discriminar hoje a contribuição de cada um dos fatores étnicos.

E é no terreno da religião que este processo se manifesta de forma mais incisiva, e é neste terreno que o autor efetua suas pesquisas. As crenças e ritos religiosos dos negros brasileiros são de origem africana, mas são especificamente brasileiros. Sua sobrevivência e, ao mesmo tempo, sua adaptação, simboliza e sintetiza, para o autor, o processo de miscigenação que caracterizou a formação da nacionalidade. É o que Nina Rodrigues (1935, p. 15) ressalta:

A persistência do fetichismo africano como expressão do sentimento religioso dos negros baianos e seus mestiços é fato que as exterioridades do culto católico aparentemente adotado por eles não conseguiram disfarçar, nem nas associações híbridas que com esse culto largamente estabeleceu o fetichismo, nem ainda nas práticas genuínas da feitiçaria africana, que ao lado do culto cristão por aí vegeta exuberante e válida.

Contemporâneo de Nina Rodrigues, em *Tenda dos Milagres*, Jorge Amado o retrata como Pedro Arcanjo, herói libertário do romance, ao passo que Nina Rodrigues é descrito na pele de Nilo Argolo, professor racista e inimigo de Arcanjo, e estudioso, como ele, dos cultos afro-brasileiros, Manoel Querino mostra-se surpreendentemente cioso quanto à preservação das tradições ligadas

à Igreja, lamentando em relação ao declínio de certas práticas católicas:

E assim vai desaparecendo na espessa sombra do esquecimento entranhadas usanças que implantaram a fé e a crença no coração compassivo do povo (Querino, 1955, p. 134).

A partir deste lamento, ele descreve os efeitos do progresso e afirma:

Tudo isto é bom, mas eu, que fui criado vendo o amparador das almas perdidas - uma esmola para as almas santas e benditas do purgatório, nas segundas-feiras metido em sua capa verde e com a bolsa com a estampa de prata para a gente beijar, tenho saudade desses tempos que passaram na voragem do tempo (p. 274).

Já um autor católico como Hoornaert (1974, p. 104) faz a defesa histórica do catolicismo popular em relação à Igreja, afirmando:

Foi o catolicismo dos pobres que guardou durante séculos a mensagem evangélica para o Brasil e que continua a remir o catolicismo oficial, comprometido como o sistema.

Nesta perspectiva, o catolicismo popular é favoravelmente contraposto à própria Igreja.

Da mesma forma, em uma novela na qual se dá a narrativa de um naufrágio do qual Cristo salva as pessoas simples que estavam no barco, Balzac (1954a, p. 253) descreve o fim de outros dois passageiros:

O bispo e a velha dama foram para o fundo, talvez pelo peso dos crimes, ainda mais pesados, porém, de incredulidade, de confiança em falsas imagens, pesados de devoção, leves de esmolas e de verdadeira religião.

E em outra narrativa, Balzac (1954b, p. 297) acentua:

A força da crença se acha na razão direta do maior ou menor uso que o homem fez de sua razão. As pessoas simples e os soldados são desse

número. Os que passaram pela vida sob o pendão do instinto, estão muito mais em condições de receber a luz do que aqueles cujo espírito e coração se cansaram nas sutilezas do mundo.

Temos, em todos estes casos, elogios distintos do catolicismo popular e Gilberto Freyre, sendo igualmente um estudioso e um apologista desta forma de catolicismo, teme seu desaparecimento e compartilha do saudosismo de Querino. O que o fascina no catolicismo popular é o seu sentido lúdico, e o elogio da fé popular feita por ele é, também, o elogio da tradição.

Ele é protestante, e não católico. E a partir daí, escrevendo em 1917, Freyre (2006, p. 50) acentua:

É um cristianismo, no Brasil, de ferreiros, verdureiros, lavadeiras, sapateiros, operários. O contato com esta gente - a gente mais humilde da cidade - é que dá ânimo ao meu cristianismo romanticamente anticatólico. Mas vejo o perigo de ele se aburguesar. Tornar-se um protestantismo burguês. Neste caso, para que essa forma anticatólica de cristianismo? Na verdade, para nada.

Ele ressalta, portanto, a importância do contato com o catolicismo popular tanto em sua vida quanto em sua obra e, Freyre (1959, v. II, p. 519) critica Joaquim Nabuco e Rui Barbosa por não terem conseguido compreender, segundo ele, a especificidade do catolicismo brasileiro. Critica a:

atitude de repúdio um tanto pedante ao conjunto lírico de valores, ritos, formas de relações entre os homens e os santos, que haviam se tornado parte tão viva da ordem religiosa brasileira, confundindo-a com a sua ordem familiar.

O catolicismo brasileiro expressa a identidade nacional no que esta possui de sincrético, de diversificado, de amálgama. Freyre (1960b, p. 20), então, acentua:

Um cristianismo e um comportamento condicionados, entre hispanos, por uma civilização principalmente européia e até romana nas suas predominâncias, mas também árabe, israelita,

oriental, africana, em várias das suas técnicas e em vários dos seus próprios valores, uns cristianizados, outros modificadores de práticas e artes cristãs, sem sacrifício essencial nenhum da teologia da Igreja.

O catolicismo popular abarca situações que Gilberto Freyre (1984, p. 22) esmera-se em descrever, tais como mulheres estêreis esfregando-se, de saias levantadas, nas pernas de São Gonçalo do Amarante, as imagens de mulheres grávidas que representavam Nossa Senhora do Ó, os rochedos dos cornudos e os rochedos do casamento nos quais homens traídos e moças casadouras iam tirar suas dúvidas.

Deste catolicismo ele faz a apologia, ao declarar: “Nenhum cristianismo mais humano e mais lírico que o português” (1984, p. 224). Por fim, a perspectiva favorável a partir da qual Gilberto Freyre (1987, p. 104) sempre estudou o catolicismo popular o leva, no final de sua obra, a contrastar o que considera ser a democracia social brasileira com as guerras religiosas existentes em diversas partes do mundo.

A perspectiva de Freyre retrata o elogio do catolicismo popular feito por amplos setores da intelectualidade brasileira, que veem nele uma espécie de repositório de tradições ameaçadas de desaparecimento em confronto com a modernidade. Trata-se de uma perspectiva conservadora, mas que contribuiu consideravelmente para o resgate acadêmico e para o estudo de crenças e ritos vistos até então como irrelevantes. E crenças e ritos que estruturam a religiosidade que eu busquei estudar em sua interação com outras religiões, com a Igreja e com estes próprios intelectuais.

Considerações finais

Busquei, no presente texto, estudar as relações do catolicismo popular com outras religiões, a partir de manifestações sincréticas, com a Igreja, a partir do confronto e do diálogo entre a

rua e o templo, os fiéis e a instituição, e com as elites letradas, que alternaram historicamente, em relação a ele, atitudes de desprezo, estudo, fé e apologia. Trata-se, então, de um estudo que busca abordar o tema a partir de dimensões ao mesmo tempo distintas e complementares.

A compreensão do catolicismo popular é fundamental para a compreensão mais ampla da religiosidade brasileira, da qual ela é um dos fundamentos. Compreender o catolicismo popular, por sua vez, torna necessário o estudo de sua formação sincrética, bem como de sua interação com a Igreja, que, com frequência, adotou uma postura ambígua perante ele.

Por vezes, a instituição o acolheu favoravelmente, mas, por outras as práticas populares foram vistas com hostilidade pela hierarquia clerical. E nem sempre a distinção entre práticas institucionais e populares se tornaram nítidas. Também a postura adotada pelos intelectuais brasileiros perante o catolicismo popular foi marcada pela ambiguidade, sendo ora de aceitação, adotando-o como objeto de estudo, ora eminentemente crítica, definindo-o como expressão do atraso nacional. Estes foram, portanto, temas a serem estudados, quando se busca compreender as interações a partir das quais se situa o catolicismo popular.

Referências

ABREU, Martha. Festas religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, n. 14, 1994.

ABREU, Martha. **O Império do Divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830–1900. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

ABREU, Martha; VIANA, Larissa. Festas religiosas, cultura e política no império do Brasil. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (org.). **O Brasil imperial**, v. III: 1870–1889. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ALARCÃO, Miguel. **Príncipe dos ladrões**: Robin Hood na cultura inglesa (1377–1837). Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.

ALEXANDRIA, Clemente de. **Protrético**. Madrid: Gredos, 1994.

ALMEIDA, Carla Berenice Starling de. **Medicina mestiça**: saberes e práticas curativas nas Minas setecentistas. São Paulo: Annablume, 2010.

ALMEIDA, Manuel Antonio de. **Memórias de um sargento de milícias**. São Paulo: Ática, 1983.

AMARAL, Aracy. **Tarsila**: sua obra e seu tempo. São Paulo: Perspectiva, 1975.

ANCHIETA, José de. **Obras**. Rio de Janeiro: INL, 1977.

ANDRADE, Mário de. **Aspectos da literatura brasileira**. São Paulo: Martins, 1943.

ANDRADE, Mário de. **Aspectos da literatura brasileira**. São Paulo, Martins, 1967.

ANDRADE, Mário de. **Aspectos da música brasileira**. São Paulo: Martins, 1965.

ANDRADE, Mário de. **Cartas a um jovem escritor/de Mário de Andrade a Fernando Sabino**. Rio de Janeiro: Record, 1981.

ANDRADE, Mário de. **Danças dramáticas do Brasil**. São Paulo: Martins, 1959.

ANDRADE, Mário de. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter**. Florianópolis: Edufsc, 1988.

ANDRADE, Mário de. **Namoros com a medicina**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Martins, 1980.

ANDRADE, Mário de. **Os filhos da Candinha**. São Paulo: Martins; INL; MEC, 1976.

ANDRADE, Mário de. **Poesias completas**. São Paulo: Martins, 1974.

ANDRADE, Oswald. **Do pau-brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

ANDRADE, Oswald. **Um homem sem profissão: sob as ordens de mamãe**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

ANGLERÍA, Pedro Mártir de. **Décadas del Nuevo Mundo**. Buenos Aires: Editorial Bajel, 1944.

ARAÚJO, Alceu Maynard. **Folclore nacional**. São Paulo: Melhoramentos, 1964.

ASSIS, Machado de. **Crônicas**. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1955.

AUGÉ, Marc. **Pour une anthropologie des mondes contemporaines**. Paris: Flammarion, 1994.

AVÉ-LALLEMANT, Robert. **Viagem pelo norte do Brasil no ano de 1859**. Rio de Janeiro: INL; MEC, 1961.

ÁVILA, Affonso. O teatro em Minas Gerais: séculos XVIII e XIX. **Barroco**, Belo Horizonte, IEPHA/MG, n. 9, 1977.

BALZAC, Honoré de. **Jesus Cristo em Flandres**. Porto Alegre: Globo, 1954a.

BALZAC, Honoré de. **Melmoth apaziguado**. Porto Alegre: Globo, 1954b.

BALZAC, Honoré de. **Um conchego de solteirão**. Porto Alegre: Globo, 1955.

BARRETO, Lima. **Feiras e mafuás**. São Paulo: Brasiliense, 1951

BARRETO, Lima. **Clara dos Anjos**. São Paulo: Ática, 1994.

BARROS, João de. **Panegíricos**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, [19--].

BARROS, Maria Nazareth Alvim de. **As deusas, as bruxas e a Igreja: séculos de perseguição**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2001.

BASTIDE, Roger. **As Américas Negras: as civilizações africanas no Novo Mundo**. São Paulo: Difel, 1974.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo: Pioneira; Edusp, 1971a.

BASTIDE, Roger. **Éléments de sociologie religieuse**. Paris: Armand Colin, 1947.

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.

BASTIDE, Roger. Introdução ao estudo de alguns complexos afro-brasileiros. **Revista do Arquivo Municipal**, São Paulo, Arquivo Municipal, v. XC, 1943.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia (rito nagô)**. São Paulo: Nacional, 1961.

BASTIDE, Roger. **Sociologia do folclore brasileiro**. São Paulo: USP - Escola de Comunicação e Artes, 1971b.

BATES, Henry Walter. **O naturalista no Rio Amazonas**. São Paulo: Nacional, 1944.

BENEDUZI, Luis Fernando. **A queda de um semideus**: o mito do sacerdote na imigração italiana. História Unisinos, São Leopoldo, Unisinos, 2002. Número especial.

BEOZZO, João Bosco. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização. In: FAUSTO, Boris (org.). **História geral da civilização brasileira**. t. III, v. IV. São Paulo: Difel, 1970.

BERCÉ, Yves-Marie. **Fête et revolte**: des mentalités populaires du XVII^e ao XVIII^e siècle. Paris: Hachette, 1994.

BERLINCK, Manoel. Considerações sociológicas sobre as religiões no Brasil. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, USP, n. 12, 1972.

BERNAND, Carmen. **Negros, escravos y libres en las ciudades hispanoamericanas**. Madrid: Fareso, 2001.

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **História do novo mundo 2**: as mestiçagens. São Paulo: Edusp, 2006.

BERNARDI, Bernardo. **Introdução aos estudos etno-antropológicos**. Lisboa: Edições 70, 1982.

BIARD, François. **Dois anos no Brasil**. São Paulo: Nacional, 1945.

BOAVENTURA, Maria Eugênia. **O salão e a selva**: uma biografia ilustrada de Oswald de Andrade. São Paulo: Ex Libris; Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória do sagrado**: estudos de religião e ritual. São Paulo: Paulinas, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRANDÃO, Tanya Maria Pires. A religiosidade no Piauí-Colônia: catolicismo adaptado ao modo de vida. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, n. 429, 2005.

BRISSON, Luc. **Introduction à la philosophie du mythe**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

BURCKHARDT, Jacob. **O renascimento italiano**. Lisboa: Editorial Presença, [19--].

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Práticas culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (org.). **Repensando o Império Romano**: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: Edufes, 2006.

CALDCLEUGH, Alexander. **Viagens na América do Sul**: extrato da obra contendo relato sobre o Brasil. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2000.

CALÓGERAS, Pandiá. **Estudos históricos e políticos**. São Paulo: Nacional, 1936.

CAMPBELL, John K. **Honour, family and patronage**: a study of institutions and moral values in a greek mountain community. Oxford: Clarendon Press, 1964.

CAMPOS, Alzira Lobo de Arruda. **Casamento e família em São Paulo colonial**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

CANECA, Frei Joaquim do Amor Divino. **Obras políticas e literárias**. Recife: Secretaria de Cultura, 1972.

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos**: uma exploração das hibridações culturais. São Paulo: Instituto Italiano di Cultura; Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro; Studio Nobel, 1996.

CARPEAUX, Otto Maria. **História da literatura ocidental**. Rio de Janeiro: Alhambra, 1978.

CARRATO, José Ferreira. **Igreja, iluminismo e escolas mineiras (notas sobre a cultura da decadência mineira setecentista)**. São Paulo: Nacional, 1968.

CARVALHO, Augusto da Silva. **O culto de S. Cosme e S. Damião em Portugal e no Brasil**. Coimbra: Imprensa Universitária, 1928.

CASAL, Manuel Aires de. **Corografia brasílica ou Relação histórico-geográfica do Reino do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Geografia dos mitos brasileiros**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1947.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Jangadeiros: uma pesquisa etnográfica**. Rio de Janeiro: MEC, 1957.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Locuções tradicionais do Brasil: coisas que o povo diz**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1977.

CASCUDO, Luís da Câmara. **O Marquez de Olinda e seu tempo**. São Paulo: Nacional, 1938.

CASCUDO, Luís da Câmara. O padrinho da Serra do Lima. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte**, Natal, v. LIV, 1961.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Ontem**. Natal: Imprensa Universitária, 1972.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Superstições e costumes**. Rio de Janeiro: Antunes, 1958.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Superstição no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1985.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Voz de Néssus**. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba -Departamento de Cultura, 1966.

CASTELNAU, Francis. **Expedição às regiões centrais da América do Sul**. São Paulo: Nacional, 1949.

CAVA, Ralph Della. **Milagre em Joazeiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

CERVANTES, Miguel de, **Dom Quixote**. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**. Entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL, 1990.

CHARTIER, Roger. **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

CHATELIER, Louis. **A religião dos pobres: as missões rurais na França e a formação do catolicismo moderno, séc. XVI-XIX**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

CLARK, Stuart. **Pensando com demônios: a idéia de bruxaria no princípio da Europa Moderna**. São Paulo: Edusp, 2006.

COARACY, Vivaldo. **Memórias da cidade do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1955.

CRULS, Gastão. **Aparência do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1949.

CUNHA, Euclides da. **Contrastes e confrontos**. São Paulo: Cultrix; MEC, 1975.

CUNHA, Euclides da. **Obra completa**. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1995.

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. Brasília: Francisco Alves, 1984.

CUNHA, João Teles e. De Diamper a Mattanchery: caminhos e encruzilhadas da igreja malabar e católica na Índia: os primeiros

tempos. **Anais de História de Além-Mar**, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, v. V, 2004.

CYMBALISTA, Renato. Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, USP, v. 14, n. 2, 2006.

DANIÉLOU, Jean; MARROU, Henri. **Nova história da Igreja**. Volume I: dos primórdios a São Gregório Magno. Petrópolis: Vozes, 1973.

DAVATZ, Thomaz. **Memórias de um colono no Brasil**. São Paulo: Martins; Edusp, 1972.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DELARUELLE, Étienne. Devoción popular y herejía en la Edad Media. In: LE GOFF, Jacques (org.). **Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVII)**. Barcelona: Siglo Veintiuno, 1987.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade: uma história do paraíso**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DELUMEAU, Jean. **Rassurer et protéger: le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autre fois**. Paris: Fayard, 1989.

DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. **Regiões culturais do Brasil**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos, 1961.

DORNAS FILHO, João. **O padroado e a Igreja brasileira**. São Paulo: Nacional, 1938.

DUBY, Georges. **Damas do Século XII: a lembrança das ancestrais**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DUPUY, Jacques. **Em nome do pai: uma história da paternidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

DURSTON, Alan. El Aptaycachana de Juan de Castromonte – un manual sacramental quéchua para la Sierra Central del Perú (ca. 1650). **Bulletin de l'Institute d'Études Andines**, Paris, IFEA, v. 31, n. 2, 2002.

DUVAL, Gilles. Figures bibliques dans la littérature de colportage anglaise. **Revue d'Histoire moderne et contemporaine**, Paris, Societé D'Histoire moderne et contemporaine, v. 43, n. 3, 1996.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Lisboa: Livros do Brasil, [19--].

ELIADE, Mircea. **Ocultismo, bruxaria e correntes culturais**. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ELIADE, Mircea. **Yoga: imortalidade e liberdade**. São Paulo: Palas Atena, 1996.

ELIO LAMPRIDIO. Alexandre Severo, In: **Historiadores romanos**. Madrid: Aguilar, 1969.

ESPÍRITO SANTO, Moisés. **A religião popular portuguesa**. Lisboa: A Regra do Jogo, 1981.

ETTIENE FILHO, João. **Mário de Andrade: cartas do irmão maior**. Belo Horizonte: Mazza; Belas Artes, 1994.

EWBANK, Thomas. **Vida no Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976.

EXPILLY, Charles. **Mulheres e costumes do Brasil**. São Paulo: Nacional, 1935.

FARIA, Sheila de Castro. Morte. In: VAINFAS, Ronaldo (org.). **Dicionário do Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

FARIA, Patrícia Souza de. Representações do iberismo na arte sacra. **Anais do Museu Histórico Nacional**, Rio de Janeiro, Museu Histórico Nacional, v. 36, 2004.

FAZENDA, José Vieira. **Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Oficial, 1921.

FEBVRE, Lucien. **Erasmus, la Contrarreforma y el espíritu moderno**. Barcelona: Martínez Roca, 1970.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo e religião na festa do Divino. **Revista Antropológicas**, Recife, UFPE, v. 18, n. 2, 2007.

FLAVIO VOLSPISCO de SIRACUSA. **Tácito**. In: Historiadores romanos. Madrid: Aguilar, 1969.

FORD, Caroline. Religion and politics of cultural change in provincial France: the resistance of 1902 in Lower Brittany. **Journal of Modern History**, Cambridge, Cambridge University Press, v. 62, n. 1, 1990.

FOSSIER, Robert. **Historia del campesinato en el Occidente Medieval**. Barcelona: Editorial Critica, 1985.

FRAZER, Sir George. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984.

FREYRE, Gilberto. **Homens, engenharias e rumos sociais**. Rio de Janeiro, Record, 1987.

FREYRE, Gilberto. **Nordeste**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951.

FREYRE, Gilberto. **Novo mundo nos trópicos**. São Paulo: Nacional; Edusp, 1971.

FREYRE, Gilberto. **Ordem e progresso**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

FREYRE, Gilberto. **Um engenheiro francês no Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1960a.

FREYRE, Gilberto. **Uma política transnacional de cultura para o Brasil de hoje**. Rio de Janeiro: Edições da Revista Brasileira de Estudos Políticos, 1960b.

FREYRE, Gilberto. **Tempo morto e outros tempos**. São Paulo: Global, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Vida social no Brasil nos meados do século XIX**. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais – MEC, 1977.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. São Paulo: Nacional; Brasília: INL, 1976.

GAIBROIS, Manuel Ballesteros. **Valencia y América**. Madrid: Mapfre, 1993.

ARDNER, George. **Viagem ao interior do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**. Petrópolis: Vozes, 2000.

GINZBURG, Carlo. **História noturna: decifrando o sabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

GLAVE, Luis Miguel. **La República instalada: formación nacional y prensa en el Cuzco, 1825–1839**. Lima: IEP, 2004.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

GOMES, Plínio Freire. **Um herege vai ao paraíso**: cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680-1744). São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GONÇALVES, Beatriz dos Santos. Festas proibidas: a condenação de festividades e costumes de tradição pagã em Portugal na baixa Idade Média. In: LESSA, Fábio de Souza; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha (org.). **Memória e festa**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.

GOUBERT, Pierre. **The course of french history**. London: Routledge, 1992.

GRUZINSKI, Serge. **A colonização do imaginário**: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol - séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GUREVITCH, Aron Iakovlevich. **As categorias da cultura medieval**. Lisboa: Caminho, 1990.

GUREVITCH, Aron Iakovlevich. **Medieval popular culture**: problems of belief and perception. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

HANDELMANN, Henrique. **História do Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1931.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana**, Rio de Janeiro, Contracapa, v. 3, n. 1, 1997.

HARRIS, Mark. O lobisomem entre índios e brancos: o trabalho da imaginação no Grão-Pará no final do século XVIII. **Revista IEB**, São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros, n. 47, 2008.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Introdução à história da filosofia**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HERÓDOTO. **História**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

HERRERA, José Sanchez. **La Iglesia y La religiosidad andaluza durante los siglos XIII al XV**. Cultura, v. XI, II série. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1999.

HOORNAERT, Eduardo. A devoção dos beatos negros. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, Universidade Federal do Ceará, v. 18/19, 1987-1988.

HOBSBAWM, Eric J. **A era das revoluções: 1789-1848**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

HOORNAERT, Eduardo. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. *In*: HOORNAERT, Eduardo (org.). **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Paulinas; Vozes, 1992.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro: 1500-1800**. Petrópolis: Vozes, 1974.

HUELL, Quirijn Maurits Rudolph Ver. **Minha primeira viagem**. Salvador: EDUFBA, 2007.

HUIZINGA, Johan. **O declínio da Idade Média**. São Paulo: Edusp; Verbo, 1978.

HUMBOLDT, Alexander von. **Political essays on the Kingdom of New Spain**. New York: Alfred A. Knopf, 1971.

IMBELLONI, J. **Concepto y praxis del folklore como ciencia**. Buenos Aires: Humanior, 1943.

IMPRESA OFICIAL DE MINAS GERAIS. **Anuário de Minas Gerais**, v. 6, n. 1. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1918.

JAMES, C. L. R. **Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos**. São Paulo: Boitempo, 2007.

JANOTTI, Maria de Lourdes Mônaco. **Os subversivos da República**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

JOFFROY, René. La Gaule avant la conquête romaine. *In*: DUBY, Georges (ed.). **Histoire de la France**: naissance d'une nation des origines à 1348. Paris: References Larousse, 1987.

KARASCH, Mary. **Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850**. Princeton: Princeton University Press, 1987.

KIDDER, Daniel. **Reminiscências de viagens e permanências no Brasil (Províncias do Sul)**. São Paulo: Martins; Edusp, 1972.

KIDDER, Daniel Parish; FLETCHER, James Cooley. **O Brasil e os brasileiros**. São Paulo: Nacional, 1941.

KIECKHEFER, Richard. **Magic in the middle ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

KLEIN, Herbert. **O tráfico de escravos no Atlântico**. Ribeirão Preto: Funpec, 2004.

KOK, Maria da Glória. **Os vivos e os mortos na América portuguesa**: da antropofagia à água do batismo. Campinas: Editora Unicamp, 2001.

KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. São Paulo: Nacional, 1942.

LACTÂNCIO. **Sobre la muerte de los perseguidores**. Madrid: Gredos, 1982.

LADURIE, Emmanuel Le Roy. **História dos camponeses franceses**: da peste negra à revolução. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LADURIE, Emmanuel Le Roy. **Montaillou, povoado occitânico**. 1294-1324. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LAGRÉE, Jacqueline. La querelle du paganism. *In*: FORCE, James; KATZ, David S. (ed.). **Everything connects**: in conference with Richard H. Popkin. Essays in his honour. Brill: Leiden, 1999.

LAHON, Didier. Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII. **Topoi**, Rio de Janeiro, 7 Letras, v. 5, n. 8, 2004.

LARA, Silvia Hunold (org.). **Ordenações filipinas**. Livro V. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LARKIN, Emmet. The devotional revolutionary Ireland, 1850–75. 1979. **The American Historical Review**, v. LXXVII, (3). Washington: American Historical Association, 1979.

LAUAND, Jean Luiz (org.). **Cultura e educação na Idade Média**: textos do século V ao XIII. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LEAL, Victor Nunes. **Coronelismo, enxada e voto**: o município e o regime representativo no Brasil. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.

LE GOFF, Jacques. Culture cléricale et tradition folkloriques dans la civilisation mérovingienne. **Annales**, XIX^a Année, n^o 3^a, Paris, Armand Colin, 1967.

LE GOFF, Jacques. Cultura clerical y tradiciones folkloricas em la civilización merovingia. In: BERGERON, Louis (ed.). **Niveles de cultura y grupos sociales**. Mexico: Siglo Veintiuno, 1977.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: Estampa, 1995.

LEITE, Serafim. **Novas cartas jesuíticas**. São Paulo: Nacional, 1940.

LEITHOLD, Theodor von; RANGO, Ludwig von. **O Rio de Janeiro visto por dois prussianos em 1819**. São Paulo: Nacional, 1966.

LINDLEY, Thomas. **Narrativa de uma viagem ao Brasil**. São Paulo: Nacional, 1969.

LIPINIES, Elias. **Os judaizantes nas capitânicas de cima**. São Paulo: Brasiliense, 1969.

LUCOCK, John. **Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil**. São Paulo: Martins, 1951.

MACEDO, Joaquim Manoel de. **As vítimas-algozes**. São Paulo: Scipione, 1991.

MACHADO, Alcântara. **Vida e morte do bandeirante**. São Paulo: Martins, 1953.

MACHADO NETTO, Antônio Luis. **Estrutura social da república das letras**. São Paulo: Edusp; Grijalbo, 1973.

MAGALHÃES, Couto de. **Viagem ao Araguaia**. São Paulo: Editora Três, 1974.

MALASSIS, Louis. **A longa marcha dos camponeses franceses**. São Paulo: Via Lettera, 2003.

MANDROU, Robert. **De la culture populaire aux 17^e et 18^e siècle**. Paris: Imago, 1985.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.

MARROU, Henri-Irene. **Decadência romana ou Antiguidade tardia?** Lisboa: Editorial Aster, 1979.

MARTINS, Wilson. **História da inteligência brasileira**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1996.

MAY, William Henry. **Diário de uma viagem da baía de Botafogo à cidade de São Paulo (1810)**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

MAYERHOFER, Lucas. A igreja de São Miguel das Missões. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, USP, n. 6, 1969.

MEDEIROS, Maria do Céu. **Igreja e dominação no Brasil escravista: o caso dos oratorianos de Pernambuco, 1659-1830**. João Pessoa: Idéia, 1993.

MENDES, Cândido. **Pronunciamentos parlamentares**: 1871 a 1873. Brasília: Câmara dos Deputados, 1982.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. *In*: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). **História geral da civilização brasileira**. t. III, v. II. São Paulo: Difel, 1971.

MONTEIRO, Tobias. **História do Império**: o primeiro reinado. Rio de Janeiro: F. Briguiet & Cia., 1939.

MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. *In*: NOVAIS, Fernando (org.). **História da vida privada no Brasil**. v. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MORLEY, Helena. **Minha vida de menina**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MOTA, Carlos Guilherme. **Ideia de revolução no Brasil (1789-1801)**. Petrópolis: Vozes, 1979.

MOTT, Luis. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. *In*: SOUZA, Laura de Mello e (org.). **História da vida privada no Brasil**. v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MOTT, Luis. Pardos e pretos em Sergipe: 1774-1851. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, USP, n. 18, 1976.

MUMFORD, Lewis. **A cidade na história**: suas origens, transformações e perspectivas. São Paulo: Martins Fontes; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

NILSSON, Martin Persson. **Historia de la religiosidad griega**. Madrid: Gredos, 1953.

NUTINI, Hugo G. Syncretism and acculturation: the historical development of the cult of the Patron Saint in Tlaxcala, Mexico (1519-1670). **Ethnology**, Pittsburgh, University of Pittsburgh, v. XV, n. 1, 1976.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. **O liberto: seu mundo e os outros**. São Paulo: Corruptio, 1988.

OMEGNA, Nelson. **A cidade colonial**. Brasília: Ebrasa; INL, 1971.

OTONI, Cristiano Benedito. **Autobiografia**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983.

PALMA, Ricardo. **Anais da Inquisição de Lima**. São Paulo: Edusp; Giordano, 1992.

PASTORAL COLETIVA DO EPISCOPADO BRASILEIRO. *In*: RODRIGUES, Ana Maria Moog (org.). **A Igreja na República**. Brasília: Câmara dos Deputados/Editora Universidade de Brasília, 1981.

PAZOS, Antón. **La Iglesia en la América del IV Centenario**. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.

PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. **História da Idade Média: textos e testemunhas**. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. **Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide**. São Paulo: Edusp, 2000.

PEREIRA, Nilo. **Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil**. Recife: Editora Massangana; Fundação Joaquim Nabuco, 1982.

PEREÑA, Lugano. **La idea de justicia en la conquista de América**. Madrid: Mapfre, 1992.

PESTANA, Fábio Ramos. **No tempo das especiarias**. São Paulo: Contexto, 2004.

PINTO, Estevão. **Muxarabis & balcões e outros ensaios**. São Paulo: Nacional, 1958.

PITT-RIVERS, Julian. Race in Latin America: "concept of raza". **Archives Européennes de Sociologie**, Paris, Plon, t. XIV, n. 1, 1973.

PORTUGAL, Ana Raquel Marques da Cunha Martins. A Inquisição espanhola e a bruxaria andina: evangelização e resistência. **Revista de História Regional**, Ponta Grossa, Departamento de História, Universidade Estadual de Ponta Grossa, v. 4, n. 2, 1999.

PRADO, João Fernando de Almeida. **A Bahia e as Capitanias do Centro do Brasil**. São Paulo: Nacional, 1945.

PRADO, João Fernando de Almeida. **Pernambuco e as Capitanias do Norte do Brasil (1530-1630)**. São Paulo: Nacional, 1942.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. A dança de São Gonçalo, fator de homogeneização numa comunidade do interior da Bahia. In: SCHADEN, Egon (org.). **Homem, cultura e sociedade no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1972.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil**. São Paulo: Livros Técnicos e Científicos; Edusp, 1978.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O catolicismo rústico no Brasil. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, Universidade de São Paulo, n. 5, 1968.

QUERINO, Manoel. **A Bahia de outrora**. Salvador: Progresso, 1955.

QUEVEDO, Francisco de. **Los sueños**. Madrid: Espasa-Calpe, 1931.

RAMOS, Arthur. **Introdução à antropologia brasileira**. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1947.

RAMOS, Donald. A “voz popular” e a cultura portuguesa no Brasil do século XVIII. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). **Cultura portuguesa na Terra de Santa Cruz**. Lisboa: Estampa, 1995.

RAMOS, Graciliano. **Infância**. Rio de Janeiro: Record, 1993.

RANGEL, Alberto. **Rumos e perspectivas**. São Paulo: Nacional, 1934.

REDFIELD, Robert. **Civilização e cultura de folk**: estudo de variações culturais em Yucatán. São Paulo: Martins, 1949.

REGO, José Lins do. **Menino de engenho**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

REGO, Yvonne Cunha (org.). **Feiticeiros, profetas e visionários**: textos antigos portugueses. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1981.

REX, Walter. **Essays on Pierre Bayle and religious controversy**. The Hague: Martinus Nijhoof, 1965.

RIBEIRO, Márcia Moisés. **A ciência dos trópicos**: a arte médica no Brasil do século XVIII. São Paulo: Hucitec, 1997.

RIBEIRO, Renê. **Antropologia da religião e outros estudos**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Massangana, 1982.

RIBEYROLLES, Charles. **Brasil pitoresco**. São Paulo: Martins, 1941.

RIETBERGEN, Peter. **Power and religion in Baroque Rome**: Barberini cultural policies. Leide: Brill, 2006.

RISÉRIO, Antonio. **Uma história da cidade da Bahia**. Rio de Janeiro: Versal, 2004.

RODRIGUES, José Carlos. **O corpo na história**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.

RODRIGUES, Nina. **As coletividades anormais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

ROMERO, Sílvio. **Cantos populares do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954.

ROUCH, Michel. Alta Idade Média Ocidental. In: VEYNE, Paul (org.). **História da vida privada**. v. I. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

RUSSELL-WOOD, Anthony John. **Escravos e libertos no Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem à província de Goiás**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975b.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem à província de São Paulo**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Segunda viagem a São Paulo e quadro histórico da província de São Paulo**. São Paulo: Martins, 1952.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1974b.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem às nascentes do Rio São Francisco**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975a.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem pelo Distrito dos Diamantes e litoral do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1974a.

SALLES, Vania; VALENZUELA, José Manuel. **En muchos lugares y todos los días: vírgenes, santos y niños dios**. Mística y religiosidad popular en Xochimilco. México: El Colegio de México, 1997.

SAN BUENAVENTURA. **Obras**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1945.

SANCHIS, Pierre. **Arraial**: a festa de um povo. As romarias portuguesas. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

SANTO ATANÁSIO. **Contra os pagãos**. São Paulo: Paulus, 2002.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. **O corpo de Deus na América:** a festa de Corpus Christi nas cidades da América Portuguesa – século XVIII. São Paulo: Annablume, 2005.

SAYAS, Juan José. El Bajo Império. *In:* LARA, Manuel Tuñon de (org.). **Historia de España.** t. II. Romanismo y germanismo em el despertar de los pueblos hispánicos (siglos IV-V). Barcelona: Editorial Labor, 1994.

SCARANO, Julita. Criança esquecida das Minas Gerais. *In:* DEL PRIORE, Mary (org.). **História das crianças no Brasil.** São Paulo: Contexto; Convívio, 1999.

SCARANO, Julita. **Fé e milagre:** ex-votos pintados em madeira: séculos XVIII e XIX. São Paulo: Edusp, 2004.

SCHADEN, Egon. Aculturação indígena. **Revista de Antropologia,** São Paulo, Associação Brasileira de Antropologia, n. 13, 1965.

SCHINDLER, Norbert. Os tutores das desordens rituais da cultura jovem nos primórdios da era moderna. *In:* LEVI, Giovanni; SCHMITT, Jean-Claude (org.). **História dos jovens.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SENECA. **Epistolas morales a Lucilio.** Madrid: Gredos, 1990.

SEVILHA, Isidoro de. **Etimologias.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993-1994.

SHAKESPEARE, William. **As alegres comadres de Windsor.** São Paulo: Abril Cultural, 1979.

SHAKESPEARE, William. **Sonhos de uma noite de verão.** São Paulo: Abril Cultural, 1979.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. A Santidade de Jaguaripe: catolicismo popular ou religião indígena? **Revista de Ciências Sociais,** Fortaleza, Universidade Federal do Ceará, v. 26, n. 1/2, 1995.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. Sociedade, instituições e cultura. *In*: JOHNSON, Harold; SILVA, Maria Beatriz Nizza da (org.). **Nova história da expansão portuguesa**: o Império Luso-Brasileiro (1500-1620). v. VI. Lisboa: Editorial Estampa, 1992.

SILVA, Mônica Martins da. As folias do Divino: sociedade, Igreja e romanização em Pirenópolis (GO), 1919-1950. **Estudos de História**, Franca, Unesp, v. 7, n. 1, 2000.

SILVA, Mônica Martins da. As fronteiras da fé nos domínios das festas. Sociedades, Igreja e romanização em Pirenópolis (1890-1950). **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, Editora da UCG, v. 11, n. 2, 2001.

SMITH, J. W. La revolución en los Países Bajos. *In*: ELIOT, J. H. *et al.* (org.). **Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna**. Madrid: Alianza, 1972.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo e comércio na região do Congo e de Angola, séculos XVI e XVII. *In*: FRAGOSO, João *et al.* (org.). **Nas rotas do Império**: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português. Vitória: Eduges; Lisboa: IICT, 2006.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. **Via-gem pelo Brasil**. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL, 1976.

STEIN, Stanley J. **Vassouras**: um município brasileiro do café, 1850-1890. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1985.

STENDHAL. **Do amor**. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, 1945.

SWEET, James H. **Recriar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português. Lisboa: Edições 70, 2007.

SUETÔNIO. **Os doze Césares**. Lisboa: Editorial Presença, 19—

SUMNER, William Graham. **Folkways**: estudo sociológico dos costumes. São Paulo: Martins, 1950.

SUSSEKIND, Flora. **O Brasil não é longe daqui:** o narrador, a viagem. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **Ciganos em Minas Gerais:** uma breve história. Belo Horizonte: Crisálida, 2007.

THEVET, André. **Singularidades da França Antártica.** São Paulo: Nacional, 1944.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural:** mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

THOMAS, William; ZNANIECKI, Florian. **The polish peasant in European and American:** a classic work in immigration history. New York: Dover Publications Inc, 1958.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

THORNTON, John. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo de 1500 a 1700. *In:* HEYWOOD, Linda (org.). **Diáspora negra no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2009.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América:** a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **História de Minas Gerais.** Belo Horizonte: Difusão Pan-Americana Livro, [19--].

TREVOR-ROPER, Hugh. **A crise do século XVII:** religião, reforma e mudança social. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios:** catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VAINFAS, Ronaldo. Frei Fabiano de Cristo. *In:* VAINFAS, Ronaldo (org.). **Dicionário do Brasil colonial.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados:** moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VALDÉS, Alfonso de. Diálogo de Mercúrio e Creonte. *In*: PÉREZ, David. **Moralistas espanhóis.** São Paulo: W. M. Jackson, INC, [19--].

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro.** São Paulo: Nacional, 1976.

VANGELISTA, Chiara. Missões católicas e políticas tribais na frente de expansão. **Revista de Antropologia**, São Paulo, Associação Brasileira de Antropologia, v. 39, n. 2, 1996.

VARAZZE, Jacopo de. **Legenda áurea:** vidas de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História das lutas com os holandeses no Brasil desde 1624 a 1654.** São Paulo: Edições Cultura, 1943.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental:** séculos VIII a XII. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VERTON, Jean. Fêtes et divertissements en Occident durant le Haut Moyen Age. **Journal of Medieval History**, Chicago, The University of Chicago Press, v. 5, n. 4, 1979.

VICENTE, Gil. **Obras completas.** Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1951.

VIEIRA, Dilermando Reis. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926).** Aparecida: Editora Santuário, 2007.

VILLA, Marco Antônio. **Canudos:** o povo da terra. São Paulo, Brasileira, 1995.

WALLACE, Alfred Russel. **Viagens pelos rios Amazonas e Negro.** São Paulo: Nacional, 1939.

WEBER, Max. **Economía y sociedad.** México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

WEBER, Max. **Sociologia de la religión I**. Madrid: Taurus Ediciones, 1992.

WEBER, Max. **Sociologia de la religión III**. Madrid: Taurus Ediciones, 1988.

WEFFORT, Francisco. **Formação do pensamento político brasileiro: ideias e personagens**. São Paulo: Ática, 2006.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José. **Formação do Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

WEHRS, Carlos. **O Rio de Janeiro visto por H. Trascher**. Tradução, notas e comentários. n. 396. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1997.

WILLEMS, Emilio. **A aculturação dos alemães no Brasil**. São Paulo: Nacional, 1946.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível. *In*: NOVAES, Fernando (org.). **História da vida privada no Brasil**, São Paulo, Companhia das Letras, v. 3, 2001.

XENOFONTE. **Anábase**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

Sobre o Autor

Ricardo Luiz de Souza

Mestre em Sociologia pela UFMG, Doutor em História pela UFMG. Cursou pós-doutorado em História pela UNESP. Professor do Instituto Federal do Mato Grosso. Autor de 58 livros, incluindo *O clero e os fiéis: uma perspectiva histórica* (Cruz das Almas: Editora UFRB, 2020).

O catolicismo popular, como qualquer forma de religiosidade, foi elaborado de forma sincrética, ou seja, em contato e interação com outras expressões e crenças religiosas. Em "O catolicismo popular: sincretismo, Igreja e intelectuais", Ricardo Luiz de Souza estuda como se deu tal processo. Analisa, também, como a Igreja se relacionou historicamente com o catolicismo popular, e como os agentes deste catolicismo se posicionaram perante a instituição. Faz um levantamento analítico, por fim, da forma como diferentes autores brasileiros - Mário de Andrade, Gilberto Freyre, Câmara Cascudo, entre outros - pensaram o catolicismo popular e chegaram, inclusive, a vivenciá-lo. Este é um livro, portanto, que aborda diferentes aspectos de um processo ao mesmo tempo histórico e contemporâneo.

ISBN: 978-65-88622-08-7

