

O hibridismo na construção da religiosidade: repensando a contribuição de Gilberto Freyre para o debate

Robério Américo do Carmo Souza

Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense e professor Adjunto da
Universidade Federal do Piauí

Resumo: Neste artigo faço uma releitura da obra de Gilberto Freyre, mais especificamente do clássico *Casa Grande & Senzala*, buscando em suas reflexões subsídios para pensar sobre as possibilidades e limitações dos conceitos de hibridismo e sincretismo para os estudos sobre religião e religiosidade popular no Brasil.

Palavras-chave: hibridismo, Gilberto Freyre, religião e religiosidade popular.

Abstract: Abstract: In this article I revisited the work of Gilberto Freyre, specifically the classic *Casa Grande & Senzala*, pursuing in his ideas feedbacks regarding the possibilities and limitations of the concepts of hybridism and syncretism for religion and folk religiosity studies in Brazil.

Keywords: hybridism, Gilberto Freyre, religion and popular religiosity

Introdução: a construção de um problema

Para os estudiosos do pensamento social brasileiro, talvez nenhum autor seja tão difícil de ser enquadrado em esquemas classificatórios como Gilberto Freyre. Seja pela amplitude imediatamente atingida por sua obra de estréia, *Casa-Grande & Senzala*¹, cujo impacto foi qualificado por Antônio Cândido de “revolucionário e libertador”² (CÂNDIDO, 1976, p. xix). Seja pela singularidade de sua trajetória profissional, desenvolvida por fora dos esquemas acadêmicos que se constituíram no eixo Rio - São Paulo e, ao mesmo tempo, mantendo diversas articulações internacionais. Ou, ainda, por sua capacidade de inaugurar interpretações sobre a sociedade brasileira que se tornaram bastante influente nas décadas subseqüentes e incorporaram-se a um senso comum sobre o Brasil. Teses verdadeiramente “naturalizadas”, mesmo sem haver uma nítida consciência desse processo. É, portanto, em torno de uma possível incorporação e reprodução das formulações de Gilberto Freyre nos estudos sobre religião no Brasil que se construiu o presente trabalho.

Duas foram as suas motivações principais para escrever este artigo, a primeira delas deriva da importância que ganhou nos últimos tempos a discussão sobre as possibilidades e limitações dos conceitos de hibridismo e sincretismo para as reflexões sobre religião e religiosidade popular no Brasil. A segunda vem da compreensão de que muitos estudos sobre temas ligados à religiosidade popular apresentam uma tendência à desvalorização da herança cultural portuguesa para compreensão a experiência religiosa brasileira em todos os seus níveis.

A reflexão sobre conceito de *catolicismo luso-brasileiro*, proposto por Freyre em CGS, pode trazer uma larga e rica contribuição para pensar estes dois aspectos da produção historiográfica atual sobre religião e religiosidade popular no Brasil. O termo é utilizado para exprimir o formato adquirido pelo catolicismo no país durante o período colonial, fruto de heranças da religiosidade portuguesa mescladas a influências africanas e indígenas.

Na perspectiva de Freyre, *catolicismo luso-brasileiro* mantém uma continuidade parcial com padrões medievais de religiosidade por ter sido subtraído das reformas católicas estabelecidas pelo Concílio de Trento³ graças ao regime de padroado, que regulava as relações entre Igreja e Estado no Brasil colonial. Este regime baseava-se em um acordo entre o papado e os reis de Portugal, que garantia, a estes últimos, autonomia na nomeação de bispos e na estruturação da Igreja Católica em seu país e em suas colônias, em troca da difusão e da defesa da fé católica em todo o mundo. O regime de padroado teria garantido a permanência no catolicismo português, e consequentemente no luso-brasileiro, de práticas culturais tradicionais como as romarias, o culto aos santos com suas promessas e ex-votos, a construção espontânea de cruzeiros, capelas e ermidas, o agrupamento em irmandades e ordens terceiras, que se responsabilizavam por festas e procissões de caráter dramático e espetacular, etc; práticas que teriam desaparecido dos demais países europeus. O catolicismo luso-brasileiro caracterizar-se-ia pela forte presença dos leigos na condução da religião, por seu peso na vida familiar e social, por sua íntima ligação com a cultura brasileira e pela manutenção de um padrão burlesco nas comemorações, tornando nublados os limites entre sagrado e profano⁴.

Essa forma de catolicismo teria sofrido transformações, tanto pelas mudanças vividas pela sociedade brasileira nos séculos XIX e XX, como por outras sofridas pela própria Igreja Católica (principalmente pelos processos de “romanização” na virada do século⁵, e a partir dos anos 1960, pelas reformas promovidas pelo Concílio Vaticano II). Entretanto, as transformações não teriam extinguido totalmente as formas ancestrais de manifestação devocional, permanecendo ainda “núcleos” ou “bolsões de resistência” junto às classes populares, ou a comunidades rurais do interior do país, que preservariam as práticas consideradas “tradicionais”.

As características atribuídas ao *catolicismo luso-brasileiro* pareciam guardar semelhanças com formulações encontradas em CGS. A ênfase na continuidade entre formas portuguesas e brasileiras de catolicismo, a importância atribuída a seu caráter rural e familiar pareciam ecoar as posições de Freyre sobre a sociedade patriarcal brasileira. Poder-se-ia então perguntar até que ponto as explicações existentes sobre o catolicismo do país seguiram um caminho aberto por este autor. Entretanto, para responder a essa pergunta, que serviu de provocação inicial ao trabalho, seria necessário um esforço muito mais amplo do que o que aqui se pretende realizar. Respondê-la na verdade implicaria fazer aquilo que Rubem Alves, chamou de uma “sociologia da sociologia da religião”, produzindo um balanço de toda a produção científica sobre religião no país (ALVES, 1978). O objetivo deste trabalho, porém, é menos pretensioso: propõe-se a refletir sobre o estatuto atribuído à religião em CGS no conjunto de explicações aí contidas sobre as origens da sociedade nacional, dedicando especial atenção à análise sobre a relação entre as distintas matrizes que formam a experiência religiosa da sociedade brasileira.

As religiões formadoras da civilização portuguesa nos trópicos

CGS pretende ser uma história íntima e social da sociedade patriarcal brasileira, a qual foi formada durante o período colonial do país e que pode ser emblematicizada nas figuras opostas, porém complementares, da casa-grande e da senzala. Esta sociedade teria as seguintes características:

Formou-se na América tropical uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio – e mais tarde de negro – na composição. Sociedade que se desenvolveria defendida menos pela consciência de raça, quase nenhuma no português cosmopolita e plástico, do que pelo exclusivismo religioso desdobrado em sistema de profilaxia social e política. (FREYRE, 1998; p.4)

A sociedade constituída na colônia portuguesa é vista por Freyre como inédita: trata-se da primeira vez que um povo europeu pretende estabelecer um sistema de produção agrícola na América, deslocando-se da extração para a plantação e a sedentarização. Um dos eixos da obra é a defesa que faz da originalidade e do sucesso do português na implantação dessa civilização tropical, vencendo as condições adversas do clima, do solo, da vegetação e da “*penúria de gente*” (FREYRE, 1998; p.13). Criativamente, seguindo termos do próprio Freyre, o português conseguiu superar as adversidades, e triunfar onde os demais europeus falharam, montando em torno de si a civilização

mais estável da América Hispânica. Isto porque seu caráter **vago impreciso** o **predispunha** a levar adiante com sucesso esse tipo de colonização: seu **passado étnico** marcado por diversas influências, sua **bicontinentalidade** – a meio caminho tanto geográfico quanto cultural entre a Europa e a África – dotavam-no de uma **plasticidade**⁶ indispensável para a adaptação ao novo continente a ser desbravado.

Assim, estabeleceu-se no país uma sociedade escravocrata, patriarcal e polígama. Se o problema da produção se resolveu através da implantação da monocultura latifundiária com mão-de-obra escrava africana, o problema da escassez de gente resolveu-se através da **miscigenação** dos colonos com mulheres negras e indígenas, que produziram mestiços, filhos legítimos ou, mais comumente, bastardos. Apesar de definir-se como uma nação católica, Portugal era portador de um catolicismo peculiar, que tolerou no Brasil uma poligamia de fato, já que sua moral sexual será a **moçarabe**, a moral católica amaciada pela maometana:

Nem era entre eles a religião o mesmo duro e rígido sistema que entre os povos do norte reformado e da própria Castela dramaticamente católica, mas uma liturgia antes social que religiosa, um doce cristianismo lírico, com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs: os santos e os anjos só faltando tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festa para se divertirem com o povo; os bois entrando pelas igrejas para ser benzidos pelos padres; as mães ninando os filhinhos com as mesmas cantigas de louvar o Menino-Deus; as mulheres estéreis indo esfregar-se, de saia levantada, nas pernas de São Gonçalo do Amarante; os maridos cismados de infidelidade conjugal indo interrogar os “rochedos cornudos” e as moças casadouras os “rochedos do casamento”. (FREYRE, 1998; 21-22)

A influência maometana na moral católica portuguesa estaria relacionada ao processo histórico de formação de Portugal, e de ocupação da Península Ibérica. No período de domínio romano, às religiões dos nativos da península vieram sobrepor-se os templos de deuses latinos. Ainda durante a romanização, a população local converteu-se ao cristianismo, mas havia grande devoção aos deuses pagãos e “*os santos católicos teriam que mais tarde de tomar-lhes a semelhança e muitos dos atributos para se popularizarem*” (FREYRE, 1998; p.204). É esse cristianismo com traços pagãos que os bárbaros encontram em sua chegada, notadamente os visigodos, cujo reino vai gradualmente pondo fim ao domínio romano na região. Praticantes do arianismo, os visigodos apesar de vitoriosos na conquista abrem mão, no entanto, dessa doutrina e adotam o credo católico dos hispano-romano. Mais tarde, a invasão moura porá fim à dominação bárbara, porém garantindo à população local a manutenção de sua religião e direito civil. É nesse quadro de influências sucessivas, marcadas pela tolerância de vencedores para com a religião e o direito de vencidos que se construirá a base do futuro Estado Nacional Português.

A tolerância será então uma característica do direito português, fruto da combinação do direito romano com o direito bárbaro e o canônico. Até as Ordenações Manuelinas, a autonomia das minorias étnicas que habitavam o território português, isto é, de mouros e judeus, foi preservada. A elas conferiram-se as faculdades de gerir-se por seu próprio direito, e de manter sua própria religião. A experiência de convivência tolerante perdurou por vários séculos, até ser quebrada por uma guerra de reconquista guiada pela mística religiosa, e permitiu que influências mouras e judaicas marcassem a religiosidade, entre outros aspectos da cultura portuguesa.

O catolicismo trazido pelos portugueses para a América é marcado por influências mouras, judaicas e pagãs. Aqui recebeu influências de outras religiões, até transformar-se naquilo que seria a religião da sociedade patriarcal brasileira: um cristianismo “liricamente social, religião ou culto de família mais do que de catedral ou de igreja” (FREYRE, 1998; p.22); que apesar de oficialmente cristão, foi na realidade composto por elementos diversos (FREYRE, 1998; p.357). À tradição lusa somar-se-ão “sobrevivências” do animismo e do fetichismo indígenas e africanos, bem como – ressaltando-se a diversidade social dos escravos - do muçulmanismo de negros provenientes do que Freyre nominava regiões mais “adiantadas” da África. Note-se, entretanto, que esses contatos se deram num contexto de dominação, bastante distinto da tolerância um dia experimentada na Península Ibérica. A existência de outras religiões em território nacional era terminantemente proibidas – elas não eram nem mesmo reconhecidas enquanto tal. As demais formas de manifestação religiosa tiveram que dobrar-se às exigências da fé católica, e deixarem de existir enquanto autônomas.

A perda da liberdade religiosa era mais uma das formas de dominação a que foram submetidos indígenas e africanos, e que levaram à sua conseqüente degeneração. Entretanto, para Freyre, tal processo seria quase que “natural”, em virtude dos graus diferenciados de desenvolvimento dos diferentes povos que aqui entraram em contato. No caso dos indígenas, os primeiros com os quais os portugueses tiveram contato, Freyre ressalta que essa degeneração deu-se quase naturalmente,:

O que houve no Brasil (...) foi a Com a segregação dos indígenas em grandes aldeias parece-nos terem os jesuítas desenvolvido no seio das populações aborígenes uma das influências letais mais profundas. Era todo o ritmo da vida social que se alterava nos índios. Os povos acostumados à vida dispersa e nômade sempre se degradam quando forçados à grande concentração e à sedentarização. (FREYRE, 1998; p.110)

A degradação de sua cultura foi ainda mais rápida graças à ação dos jesuítas, que sob o pretexto da catequese e da proteção, colocaram o indígena na situação artificial da missão:

(...) degradação das raças atrasadas pelo domínio da adiantada. Esta desde o princípio reduziu os indígenas ao cativeiro e à prostituição. Entre brancos e mulheres de cor estabeleceram-se relações de vencedores com vencidos - sempre perigosa para a moral sexual. (FREYRE, 1998; p.426)

Na pedagogia da evangelização, muitos “culumins” foram ensinados pelos jesuítas a ridicularizar e a rechaçar os demônios em que criam seus pais e seus avós, e que sedimentavam a coesão social. Nesta perspectiva, seja então pela catequese, ou por sua própria incapacidade de adaptar-se à nova realidade nacional, o indígena perderá seu potencial, sua capacidade construtora de cultura).

No caso dos africanos, o reconhecimento da diversidade de etnias e de sociedades que forneceram escravos para o Brasil, que talvez seja um dos pontos altos de CGS, implicou na atribuição de diferentes graus de evolução. Tornou-se então impossível a Freyre explicar sua “degeneração” de uma maneira tão mecânica quanto a do indígena. Foi preciso para isso introduzir a escravidão como uma relação radical de subordinação, instrumento simultâneo de dominação e de degeneração:

Logo de início uma discriminação se impõe: entre a influência pura do negro e do negro na condição de escravo (...) . A escravidão desenraizou o negro de seu meio social e de família, soltando-o entre gente estranha e muitas vezes hostil. Dentro de tal ambiente, no contato de forças tão dissolventes, seria absurdo esperar do escravo outro comportamento senão o imoral, de que tanto o acusam (FREYRE, 1998; p.314-315).

Quanto ao fetichismo e ao animismo, comum tanto aos indígenas quanto aos africanos de sociedades tribais, Freyre menciona que a religião e a magia permeariam toda sua vida social. Cita uma série de práticas, como o uso de máscaras em rituais, o uso profilático de cores, danças e cerimônias fúnebres, ritos de iniciação. Também menciona uma série de crenças, como as assombrações e os demônios, o totemismo como uma associação de relações místicas a relações de parentesco, etc.

O que se nota é que talvez por tratar dessas práticas pela ótica da “sobrevivência”, Freyre não está preocupado em recompor os sistemas religiosos desses grupos, mas em assinalar aspectos que de alguma forma tenham sido preservados na cultura, ou na religião nacional. Ou talvez por

considerar que na verdade essas práticas – na fronteira entre a religião, a magia, a superstição e o folclore – não mereçam o estatuto de uma verdadeira religião.

No caso do Islamismo, o autor mencionará o refinamento intelectual de seus adeptos, sua capacidade organizativa, a manutenção de relações com a África, sua força como seita no Brasil. Fala das influências muçulmanas tanto no catolicismo, como em seitas africanas observadas em Pernambuco. Talvez em nenhum outro caso citado por Freyre fique tão evidente que a escravidão africana não poderia ser justificada em termos de um evolucionismo cultural como no caso dos Malês.

O que é importante notar é que apesar da violência do processo colonial, em que as tradições indígenas e africanas submergiram no seio da cultura nacional que ia sendo gestada, as influências dessas religiões penetraram no catolicismo brasileiro: “Forçosamente o catolicismo no Brasil haveria de impregnar-se dessa influência maometana como se impregnou da animista e fetichista, dos indígenas e dos negros menos cultos” (FREYRE, 1998; p. 311).

Para Freyre, seria possível ainda hoje identificar seus traços⁷. No caso dos indígenas:

(...) desprestigiados o Jurupari, as máscaras e os maracás sagrados, estava destruído entre os índios um de seus meios mais fortes de controle social: e vitorioso, até certo ponto, o Cristianismo. Permanecera, entretanto, nos descendentes dos indígenas o resíduo de todo aquele seu animismo e totemismo. Sob formas católicas, superficialmente adotadas, prolongaram-se até hoje essas tendências totêmicas na cultura brasileira. São sobrevivências fáceis de identificar, uma vez raspado o verniz de dissimulação ou simulação européia: e onde muito se acusam é em jogos e brinquedos de crianças com imitação de animais (...), nas histórias e contos de bichos (...). Por uma espécie de memória social, como que herdada, o brasileiro, sobretudo na infância, quando mais instintivo e menos intelectualizado pela educação européia, se sente estranhamente próximo da floresta viva, cheia de animais e monstros, que conhece pelos nomes indígenas e, em grande parte, através das experiências e superstições dos índios (FREYRE, 1998; p. 130).

No caso dos africanos, sua influência na sociedade brasileira é tão grande para Freyre, que ele dedicou-lhes dois capítulos de CGS. Mas à guisa de exemplo de sobrevivências, citamos algumas das muitas contribuições inestimáveis à cultura nacional:

Foi ainda o negro quem animou a vida doméstica do brasileiro de sua maior alegria. (...) Ele que deu alegria aos são-joões de engenho; que animou os bumbas-meu-boi, os cavalos-marinhos, os carnavais, as festas de Reis. Que à sombra da Igreja inundou das reminiscências alegres de seus cultos totêmicos e fálicos as festas populares do Brasil; na véspera de Reis e depois, pelo carnaval, coroando os seus reis e as suas rainhas; fazendo sair debaixo de umbelas e de estandartes místicos, entre luzes quase de procissão, seus ranchos protegidos por animais (...) cada rancho com o seu bicho feito de folha-de-flandres conduzido à cabeça,

triunfalmente; os negros cantando e dançando, exuberantes, expansivos. (FREYRE, 1998; p. 462)

Cabe ressaltar que no contexto da subordinação à dominação patriarcal, o batismo e a conversão ao catolicismo de negros e indígenas podiam ser vistos, para além do fervor religioso, como mecanismos de ascensão social, talvez simbolizando uma passagem da natureza à cultura.

Para Freyre o processo de simbiose entre culturas e religiões dominante e dominadas foi inexorável, ele, entretanto, deixou conseqüências: dele resulta uma série de antagonismos, cujo equilíbrio será necessário obter, para que a cultura e a sociedade brasileiras possam existir enquanto tal:

O que se sente em todo esse desadorno de antagonismos são duas culturas, a européia e a africana, a católica e a maometana, a dinâmica e a fatalistas encontrando-se no português, fazendo dele, de sua vida, de sua moral, de sua economia, de sua arte um regime de influências que alternam, se equilibram ou se hostilizam. Tomando em conta tais antagonismos de cultura, a flexibilidade, a indecisão, o equilíbrio ou a desarmonia deles resultantes, é que bem se compreende o especialíssimo caráter que tomou a colonização do Brasil, a formação *sui generis* da sociedade brasileira, igualmente equilibrada nos seus começos e ainda hoje sobre antagonismos (FREYRE, 1998; p.8).

O catolicismo luso-brasileiro, o *cristianismo liricamente social* do Brasil colonial é tanto uma resultante desse equilíbrio, como uma das formas de mantê-lo. É o que veremos na continuidade deste trabalho.

As religiões de contrastes

Como vimos acima, o catolicismo brasileiro seria singular: “Nem a religião dura do norte reformado, nem a religião dramática de Castela, mas (...) um doce cristianismo lírico”. Nem Inglaterra, nem Espanha, mas Portugal. O aspeto religioso é um dos elementos de singularização da civilização portuguesa nos trópicos, idéia que Freyre reforçará em diversos momentos ao longo do texto.

Um exemplo da diferenciação por meio da religião é dado quando se apresentam as formas de tratamento dadas ao nativo americano pelos colonizadores europeus, em que padrões religiosos e culturais se mesclaram para estabelecer condutas particulares. O contato com os europeus degenerou os nativos, mas ele o fez de maneiras diferentes: enquanto que os espanhóis teriam apressado a degradação de Incas, Maias e Astecas, culturas já na fase de semicivilização, que pareceram-lhes ameaçar o Cristianismo; os puritanos ingleses apressaram-na quanto ao indígenas da América do

Norte para conservarem-se “imaculados do contato sexual e social com povos que lhe repugnavam com as diferenças de cor e de costumes, e que evocavam à sua consciência de raça e de cristãos o espantinho da miscigenação e do paganismo dissoluto”. E os portugueses? Esses, “menos ardentes na ortodoxia que os espanhóis e menos estritos que os ingleses nos preconceitos de cor e de moral cristã”, em contato com “uma das populações mais rasteiras do continente” (FREYRE, 1998; p. 89) foram capazes de organizar “uma sociedade cristã na superestrutura, com a mulher indígena, recém-batizada, por esposa e mãe de família; e servindo-se em sua economia e vida doméstica de muitas tradições, experiências e utensílios da gente autóctone” (FREYRE, 1998; p.91).

Assim, vemos que as religiões possuem a capacidade de prescrever, ou ao menos de estabelecer propensões a determinadas condutas, influenciando na “maneira de agir” de seus devotos. Condutas que não se atêm apenas à esfera das práticas de culto, mas também relacionam-se aos domínios do político e do econômico⁸. Portanto, se o sucesso dos portugueses em construir uma civilização original nos trópicos dependeu de sua plasticidade, de sua capacidade de promover uma “miscigenação” tanto étnica quanto cultural, vemos que a religião teve um peso significativo nessa plasticidade, por contribuir para legitimar condutas mais abertas em relação aos indígenas e aos africanos do que as praticadas por ingleses e espanhóis.

Nesse sentido, poder-se-ia pensar na *funcionalidade do catolicismo* para a criação da sociedade patriarcal. Outro tipo de religião não teria se adequado tão bem às necessidades da colonização portuguesa, suas estratégias de equilíbrio de antagonismos e de miscigenação, nem teria sido capaz de fornecer os valores, a moral flexível e pragmática que legitimasse esse processo. A “funcionalidade” do catolicismo trazido para o Brasil fica evidente em outro trecho da obra:

(...) um catolicismo ascético, ortodoxo, travando a liberdade aos sentidos e aos instintos da geração teriam impedido Portugal de abarcar meio mundo com as pernas. As sobrevivências pagãs no cristianismo português desempenharam assim papel importante na política imperialista. As sobrevivências pagãs e as tendências para a poligamia desenvolvidas ao contato quente e voluptuoso com o mouro. (FREYRE, 1998; pp. 249-250)

Note-se então que o catolicismo – não qualquer catolicismo, mas o “catolicismo lírico e social” português - foi um elemento fundamental na unidade nacional. Essa idéia da religião como um dos pilares da nação é reiterada ao longo de CGS, servindo mesmo de argumento para a abertura dos portugueses a povos estrangeiros. Segundo Freyre, a colonização portuguesa constituiu-se sobre o exclusivismo da religião, e não sobre o de raça. Da mesma forma que o colono inglês tinha o sentimento de superioridade da raça, o colono português tinha o sentimento de superioridade da fé.

Por isso, a híbrida sociedade colonial dos séculos XVI e XVII englobará caboclos, mulatos e europeus diversos, mas o herege - esse não será tolerado:

A unificação moral e política realizou-se em grande parte pela solidariedade dos diferentes grupos contra a heresia, ora encarnada pelo francês, ora pelo inglês, ou holandês, às vezes simplesmente pelo bugre. Repetiu-se na América (...) o mesmo processo de unificação que na Península: cristãos contra infiéis. (FREYRE, 1998; p.192)

E não será apenas no Brasil que a religião terá importância fundamental: para Freyre, há uma relação direta entre nação e religião⁹. Desta forma, os ingleses surgem como protestantes, os ingleses nos Estados Unidos como puritanos, os Espanhóis como católicos dramáticos, os brasileiros como católicos líricos, os holandeses como reformados. Um dos elementos de estabelecimento de diferenças entre os Estados Nacionais europeus, e de coesão interna nesses Estados, são as religiões. Elas se tornam marcas distintiva poderosa no contexto histórico da Europa Moderna, crivado por disputas e pela intolerância religiosa que reordenou o mapa do mundo¹⁰. Freyre reconhece esse peso da religião no cenário mundial, e vê quanto a isso mais uma vantagem do colonizador português.

Por outro lado, ao assinalar que a exclusão da sociedade nacional não foi biologicamente determinada, mas se estabeleceu por questões de fé, a conversão ao catolicismo traz consigo a possibilidade de aceitação social.

É legítimo considerar que a imagem de uma colônia totalmente aberta a estrangeiros, na qual pesariam apenas laços religiosos, é uma tentativa de Freyre desvincular radicalmente Brasil e Portugal de preconceitos de raça. Relativizando a imagem, caberia lembrar que no caso de negros e indígenas, mesmo o batismo não era capaz de tirá-los da incômoda posição de seres humanos de categoria inferior, porque continuavam passíveis de serem escravizados.

Outra relativização importante é a de um catolicismo inclusivo e permeável, se cruza com a idéia de uma sociedade que se constrói sobre o exclusivismo religioso? Creio ser esta uma das várias contradições presentes em CGS, mas o próprio autor nos dá elementos para tentar compreendê-la, estabelecendo nuances entre *formação política* e *formação cultural*:

O ódio ao espanhol, já assinalamos como fator psicológico de diferenciação política de Portugal. mas nem esse ódio nem o fundamental, ao mouro, separaram o português das duas grandes culturas, uma materna, outra, por assim dizer, paterna, da sua. A hispânica e a berbere. Contra elas formou-se politicamente Portugal, mas dentro de sua influência é que se formou o caráter português. (FREYRE, 1998; p.242)

Ou seja, para além de processos conscientes e determinados da formação política, estão os processos inconscientes e por vezes imperceptíveis da influência cultural. Tal fato talvez possa ajudar a entender um catolicismo que incorpora influências pagãs e hereges, embora politicamente o Estado português e a Colônia se coloquem como baluartes da defesa da fé.

Vemos então que para Freyre, os contrastes estabelecidos entre o catolicismo brasileiro e outras religiões, como o puritanismo, o calvinismo, o protestantismo foram fundamentais para a consolidação e viabilização da sociedade nacional. E a análise desses contrastes em CGS permitirá compreender melhor a singularidade da sociedade que se consolidará no país. Mais: permitirá ainda estabelecer relações entre religião e comportamento nacional, ou entre religião e organização social, demonstrando a funcionalidade de um determinado tipo de religião – o plástico catolicismo luso-brasileiro –, na criação de uma civilização portuguesa nos tópicos.

Rituais religiosos e vida social

Na perspectiva assumida por CGS, de entender a sociedade patriarcal não do ponto de vista econômico e político, mas principalmente do ponto de vista social e sociológico, ou seja, da história íntima, cotidiana, os rituais religiosos vão ser um dos *loci* privilegiado para ter acesso ao universo familiar.

Como já vimos, o catolicismo da casa-grande é um catolicismo de família, baseado na intimidade com os santos, no culto aos parentes mortos, com o capelão subordinado ao *pater familias*, às custas do qual sobrevive. Entretanto, a subordinação do poder clerical ao poder patriarcal não significava descaso pelas coisas de Deus: os preceitos da Igreja possuíam um poder de coerção imenso, forte o suficiente para quebrar a “voluptuosidade e indolência” dos grandes senhores “pelo espírito de devoção religiosa”, pelo sentimento de obrigação¹¹. Saltavam eles das redes em que se refestelavam para se ajoelhar diante dos nichos de santos e recitar intermináveis ladainhas.

O cotidiano da família patriarcal será então marcado por práticas religiosas, assinalando a passagem dos dias, dos anos, da própria vida. Práticas diárias: dentro da casa rezava-se de manhã, à hora das refeições, ao meio-dia; e de noite, no quarto dos santos – os escravos acompanhando os brancos no terço e na salve-rainha. Rezava-se também ao deitar e ao acordar. Colavam-se orações nas portas e janelas para proteger a família de ladrões, assassinos, raios e tempestades. Guardava-se o domingo como dia santo, dia do não trabalho – resguardo que, apesar de vozes contrárias, deve

também ser estendido aos escravos. Jejuava-se e observavam-se preceitos, ainda que “combinando a observância com as necessidades do trabalho agrícola e com o regime e alimentação dos escravos” (FREYRE, 1998; p.433).

As festas religiosas ocorriam ao longo de todo o ano, e marcavam o calendário do Brasil colonial, imprimindo ritmo à vida social. Eram acontecimentos que congregavam todos os membros da casa-grande – senhores e escravos – bem como seus aliados de outras famílias. Momentos de convívio social, de celebração, de revitalização de laços intra e inter familiares, de ir à cidade para comemorar.

A alegria, a sem-cerimônia e os excessos que permeavam essas festas de comes-e-bebes, música e danças davam ao cristianismo luso-brasileiro um aspecto quase pagão: “Dançou-se e namorou-se muito nas igrejas coloniais do Brasil” (FREYRE, 1998; p.247). Seriam frutos de influências indígenas e africanas? Sim, “mas o resíduo pagão característico, trouxera-o de Portugal o colonizador branco no seu cristianismo lírico, festivo, de procissões alegres (...)”¹² (FREYRE, 1998; p.249).

A religião estava presente também nos ritos de passagem, marcando mudanças de status na vida pessoal. Homens e mulheres da sociedade patriarcal terão momentos cruciais de sua vida assinalados por rituais religiosos. Os batizados, próximos ao nascimento, marcando a entrada de um novo membro na família. A primeira comunhão da menina, assinalando sua entrada na vida adulta e a chegada na “idade do casamento”. Os casamentos propriamente ditos, alianças entre famílias patriarcais ou, mais comumente no Brasil colonial, no interior da mesma família patriarcal (pois o casamento preferencial era entre tio e sobrinha, ou entre primos). O encontro com a morte, assinalado pela elaboração de testamentos devotos, em que proliferavam os legados pios e as alforrias, e pelos enterros faustosos, de preferência no interior das capelas e igrejas, transformando os parentes em mortos passíveis de culto, em quase-santos.

A presença da religião estava mesmo no processo de nomeação. Era comum no Brasil Colônia utilizar a folhinha, isto é, o calendário que trazia o santo do dia para nominar filhos de senhores e de escravos de acordo com a data de seu nascimento. Ou utilizar nomes de santos cuja proteção procurava-se atrair através dessa homenagem.

Portanto, pode-se concluir pela extrema importância da religião na vida social. Ela está presente tanto em momentos nos quais entram em jogo dimensões mais coletivas, comunitárias, como em momentos em que entraria em jogo “a construção da pessoa”, como os ritos de passagem, ou o processo de nomeação. Ela pontuava os momentos extra-ordinários, mas fazia parte da vida

cotidiana, marcando manhãs, tardes e noite. A religião, é legítimo afirmar, estava “embebida”, imersa na vida social, e a análise dos rituais religiosos é realmente uma das formas privilegiadas de acesso à intimidade da família patriarcal.

É importante notar ainda a presença negra nesses rituais, seja como músicos, puxadores de reza, cantores, dançarinos. Ainda que no contexto da subordinação, os escravos mantiveram a liberdade de fazer festas públicas, de reunirem-se em associações católicas, nas quais recriaram formas de organização baseadas nas realidades africanas. Elegeram reis Congos que rezavam a Nossa Senhora, trajavam-se à moda dos brancos, mas que realizavam danças africanas, tendo como vassalos escravos de diversas regiões da África, bem como mulatos e crioulos nascidos no país.

A constatação dessa “presença negra” nas cerimônias religiosas permitirá tratá-las como um campo de convivência entre senhores e escravos: “A religião tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro; e nunca uma intransponível ou dura barreira”(FREYRE, 1998; p.356). Essa confraternização foi viabilizada, como já vimos, pela plasticidade e capacidade de incorporação do catolicismo brasileiro.

A instituição religiosa e a sociedade patriarcal

Vimos até aqui como o catolicismo luso-brasileiro, esteve em perfeita harmonia com interesses e necessidades da sociedade patriarcal. No entanto, é preciso enfatizar que para Freyre, essa harmonia não é dada, mas antes construída. O processo de implantação dessa forma de catolicismo em nosso país significou a derrota de outras formas, de outras possibilidades então existentes, que com ele concorriam.

A disputa entre distintos formatos de catolicismo aparece em CGS sintetizada no conflito entre jesuítas e senhores de engenho, que se propagou pelos primeiros anos da colonização, findando com a expulsão desses religiosos de Portugal e de suas Colônias pelo Marquês de Pombal. No início de CGS, Freyre assinala: “A partir de 1532 a colonização portuguesa do Brasil (...) caracteriza-se pelo domínio quase exclusivo da família rural ou semi-rural. Domínio a que só o da Igreja faz sombra, através da atividade, às vezes hostil ao familismo, dos padres da Companhia de Jesus” (FREYRE, 1998; p.18)

A oposição dos jesuítas aos senhores de engenho não é apenas anedótica, nem acontece por acaso. Trata-se de uma oposição qualificada, de membros de uma grande ordem religiosa, de ligações estreitas com papado, relativamente autônoma em relação à monarquia portuguesa,

articulada e hierarquizada internacionalmente e com o claro objetivo de ganhar almas para a cristandade – o que levará Freyre a mencionar seu “imperialismo religioso”. Possuem um projeto alternativo, tanto de sociedade como de religião: do ponto de vista religioso, defendem um catolicismo mais puritano e menos licencioso, adaptado à teologia de Roma e à moral européia¹³. São contra a poligamia e a liberdade sexual que grassava na colônia, lutando para transformar em casamentos cristãos as coabitações. Defendem para o clero uma situação de poder e prestígio semelhante à que desfrutavam em Portugal, onde concentravam poderes não apenas místicos e morais, mas jurídicos, intelectuais, políticos, econômicos e – no caso de algumas ordens - até mesmo militar.

O clero brasileiro, entretanto, irá ocupar um lugar social bem distinto:

No Brasil, a catedral ou a igreja mais poderosa que o próprio rei seria substituída pela casa-grande de engenho (...) A igreja que age na formação brasileira articulando-a, não é a catedral com seu bispo a que vão se queixar os desenganados da justiça secular; nem a igreja isolada e só, ou de mosteiro ou abadia, onde se vão açoitaram criminosos e prover-se de pão e restos de comida mendigos e desamparados. É a capela de engenho. (...) Os jesuítas sentiram, desde o início, nos senhores de engenho, seus grandes e terríveis rivais. Os outros clérigos e até mesmo frades acomodaram-se, gordos e moles, às funções capelães, de padres-mestres, de tios-padres, de gente de casa, de aliados e aderentes do sistema patriarcal, no século XVIII muitos deles morando nas próprias casas-grandes. (FREYRE, 1998; p.195)

Um clero fraco significa senhores de engenho fortes, e vice-versa. Para que a casa-grande possa assumir o papel de centro de coesão social a Igreja como instituição deverá perder parte das funções que desempenhava em Portugal, e subordinar-se, através da dependência de seus agentes, ao senhor de engenho.

É essa relação de dependência e lealdade que os jesuítas não aceitam, defendendo outro modelo. No entanto, seu projeto é derrotado, não apenas pela expulsão por Pombal, mas segundo Freyre, pelo artificialismo da proposta que defendem, por sua inadequação à realidade tropical. Sua religião puritana e clerical, sua ética rígida, seu modelo de pedagogia, sua idéia de confinar o indígena em missões são propostas impermeáveis, sectárias e excludentes. Distantes, portanto, do “híbrido e confraternizante catolicismo português” (Araújo, 1994; p. 93) e da plasticidade necessária para ser a religião de uma sociedade colonial nos trópicos.

Mais próximos da realidade da colônia estariam os franciscanos – outro modelo de catolicismo apresentado no livro, porém com avaliação positiva. A sociedade patriarcal terá muitas semelhanças com o franciscanismo: nos trajes, na casa, na comida, o estilo é o franciscano. Sua

pedagogia é mais apropriada para o indígena que a dos jesuítas, pois enquanto estes enfatizam processos mnemônicos, raciocínio, abstrações e contas, transformando o estudo em tristeza e sofrimento, os irmãos de S. Francisco, seguindo a inspiração do mestre de colocar-se contra a arrogância dos ricos e a arrogância dos eruditos, optam por ensinar trabalhos manuais. Assim, a proposta franciscana seria mais adequada tanto às necessidades da sociedade nacional, quanto à preservação de valores da cultura indígena.

Porém, o resultado final do julgamento que Freyre faz dos jesuítas é ambíguo. Pois reconhece que eles eram os mais agudos intelectuais da igreja. E, apesar de anunciar a artificialidade de suas propostas, o autor menciona também seu papel decisivo na construção da unidade nacional, quando afirma que a uniformidade do sistema jesuítico, inadaptável a realidades locais, garantiu, no entanto, articulações e continuidades, que contribuíram para integrar a sociedade brasileira. Sua presença por todas as regiões do país, tendo como suporte a estrutura da ordem, permitiram combinar mobilidade e unidade. Nos séculos XVI e XVII, seus colégios, ao aceitarem igualmente brancos e mamelucos, órfãos de Lisboa e filhos de normandos, tornaram-se ponto de encontro e de interações entre distintas tradições. A língua tupi-guarani, ou língua geral, mais falada na colônia do que a língua portuguesa, foi criada pelo jesuítas, a partir do contato com os nativos. Na religião, suas propostas conseguiram algum sucesso. E do ponto de vista ético e moral, suas intervenções limitaram a “desmedida” dos senhores de engenho na licenciosidade sexual e na violência contra o indígena.

A figura ambígua do jesuíta em CGS pode então ser vista como uma personificação do catolicismo institucional. Derrotado na colônia em detrimento da hegemonia do patriarcalismo, ele no entanto foi fundamental na construção da unidade nacional. Sua existência garantiu articulações que as casa-grandes, enquanto unidades auto-centradas, seriam incapazes de produzi e sua presença no texto remete a outras formas de organização social contemporâneas à sociedade patriarcal, as quais por lhe serem complementares, apontam para seus limites enquanto estrutura organizacional¹⁴. A Civilização Portuguesa nos trópicos deu certo porque paralelamente à casa-grande, outras articulações sociais se desenvolveram. É impossível para Freyre pensar na unidade da América Portuguesa sem a presença institucional da Igreja Católica.

Conclusão: o caráter híbrido e lusitano da formação religiosa da sociedade brasileira

Creio ter sido possível demonstrar que em sua tentativa de analisar e descrever a sociedade patriarcal do Brasil colonial, Gilberto Freyre deu um lugar central à religião como um dos pilares dessa construção. Ela foi acionada de várias formas, em diferentes contextos: como um conjunto híbrido resultante de um processo histórico de interações entre povos e culturas; como fonte produtora de repertórios que vão ocupar um lugar fundamental na cultura brasileira; como um veículo de estímulos a determinados comportamentos (e não a outros); como um elemento de contraste entre nações, modos de colonização e de ação; como geradora de momentos de convívio social, e de campos de confraternização entre classes; ou ainda como uma instituição capaz de contribuir para a unidade nacional, complementando a estrutura patriarcal.

A diversidade de contextos em que a religião é acionada em CGS e o peso que ocupa na compreensão da sociedade brasileira ajuda a entender os “deslizamentos” que Gilberto Freyre fará entre religião e cultura. Em diversos momentos de CGS o autor está falando indistintamente de uma ou de outra, ou onde uma começa e outra acaba. Um dos riscos do presente trabalho é ter assumido o mesmo procedimento, isto é, ter feito o mesmo deslizamento. Mas no caso, de quem será a imprecisão: minha, do autor, ou da sociedade patriarcal, em que religião, cultura e vida social pareciam tão interligadas que seria praticamente impossível separá-las sem criar uma situação extremamente artificial?

A indeterminação também está presente na tensão existente entre os termos religião/religiões. Consideremos que o campo religioso colonial brasileiro para Freyre possuía manifestações plurais, mas operava sob a hegemonia de um catolicismo de matriz lusitana, cujas características centrais são: o lirismo, a festa e a experiência doméstica.

Na obra de Freyre “ser católico” e “ser brasileiro” podem ser vistos como sinônimos, e a religião poderia ser colocada no singular. Nesse sentido, a concepção de Freyre pode ser vista como semelhante a de autores como Sanchis, 1992 que falará de uma “cultura católica brasileira”, ou de Steil, 1996 que usa o conceito de uma “cultura bíblico-católica brasileira”.

No entanto, ao recuperar a compreensão de Freyre sobre as peculiaridades do catolicismo português e as “sobrevivências” das religiões indígenas e africanas no seio do *catolicismo luso-brasileiro*, podemos relativizar a idéia de uma religião única no país: até que ponto determinadas práticas religiosas tratadas como católicas pelos habitantes da colônia seriam consideradas dessa forma pela ortodoxia dessa mesma religião? Trata-se de variantes de uma religião nacional extremamente plástica – para usar um conceito caro a Freyre – ou de outras religiões ocultas sob a dominação de uma religião oficial?

Cabe ressaltar que ao analisar a religião em CGS é possível perceber que a miscigenação a que Freyre se refere é um processo racial e cultural forjado a partir de matrizes já na origem marcadas pelo intercâmbio e pela diversidade e que, por isso mesmo, resultam num campo religioso fortemente marcado pelo hibridismo. Hibridismo que aponta para compreensão de que não é possível falar, com respeito à formação religiosa da sociedade brasileira, em “sincretismo religioso” posto que este implica na existência de uma relação entre duas ou mais matrizes religiosas “puras”. Tanto o cristianismo trazido pelos colonizadores, como os animismos indígena e africano presentes na formação cultural/religiosa do Brasil eram frutos de intensos, diálogos, interconexões e sobreposições.

E é dessa resultante híbrida que veio parte significativa saberes e fazeres religiosos partilhados pelos brasileiros: os rituais, as festas, as crenças e valores, os seres míticos, as fórmulas mágicas, os encantamentos, as rezas, etc.

BIBLIOGRAFIA

ALVES, Rubem. “A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil.” *Religião & Sociedade* (3), 1978.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e Paz. Casa-Grande & Senzala e a Obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: 34 Literatura, 1994.

AZZI, Riolando. "Elementos para a História do catolicismo popular". *Revista Eclesiástica Brasileira*, 36 (141), 1976.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 2ª. ed. São Paulo, Pioneira, 1971.

BEOZZO, José Oscar. "Irmandades, Santuários, Capelinhas de Beira de Estrada". *Revista Eclesiástica Brasileira*, v.37 (148), 1977.

BRASIL/Ministério da Cultura/FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore. *Casa Grande & Senzala 50 anos depois*. Funarte, Rio de Janeiro, 1985.

BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras. 1989.

CÂNDIDO, Antônio. “O significado de Raízes do Brasil”. In: BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. 9ª. ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1976.

FERNANDES, Rubem César. “‘Religiões Populares’: uma visão parcial da literatura recente”. *BIB*, (18), p. 3-26, 2^o. Rio de Janeiro, 1984.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. 34^a. edição. Rio de Janeiro: Record, 1998.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. "Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro". *Revista Eclesiástica Brasileira*, 36 (141), 1976.

SANCHIS, Pierre. *O repto pentecostal à cultura “católico-brasileira”*. Texto apresentado na XVII reunião da ANPOCS. Belo Horizonte, 1992.

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das Romarias. Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

VIANNA Jr. Hermano Paes. *A descoberta do samba. Música Popular e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional/PPGAS, 1994.

¹ Que nesse artigo será abreviado como CGS.

² Sobre o sucesso imediato da obra e sua sintonia com a *intelligentzia* da época, ver a análise contida em Vianna Jr. (1994).

³ O Concílio de Trento, cujas últimas sessões foram entre 1562 e 1653, tinha o objetivo de reformar alguns aspectos do catolicismo, respondendo às críticas de Lutero e Calvino quanto à idolatria, ao paganismo e à imoralidade que identificavam em práticas católicas. A partir das diretrizes por ele fixadas, os bispos lançaram vários decretos para alterar as festas de santo, o culto a eles e suas relíquias. Porém em Portugal e em suas colônias, graças ao regime de padroado, tais modificações não foram incorporadas de forma incisiva, ao menos até o século XIX. Cf. adiante, nota 6 sobre a romanização.

⁴ Para uma análise sobre o padrão português de festas de santo, cf. a obra definitiva de Sanchis (1983). Para um “padrão burlesco” em oposição à reforma tridentina, cf. Bakhtin (1993) e Burke (1989). Em Burke, o capítulo “*A vitória da Quaresma: a reforma da cultura popular*” descreve o processo pelo qual determinadas práticas culturais, por serem consideradas supersticiosas ou pagãs, são gradualmente retiradas da esfera do sagrado, tornando-se proibidas porque profanas (ou toleradas enquanto folclóricas).

⁵ Com a proclamação da República e a conseqüente separação entre religião e Estado, a Igreja católica do Brasil passou a seguir de forma direta as diretrizes de Roma, e iniciou um processo de centralização clerical conhecido por romanização, caracterizado pela ênfase nos sacramentos, controle estrito da atuação dos leigos na igreja e reforço do papel dos clérigos. (Oliveira, 1976; 1985)

⁶ Fazem parte da plasticidade, como a compreendia Freyre, a mobilidade, a miscibilidade e a aclimatabilidade.

⁷ Este “hoje” refere-se ao presente etnográfico de Freyre. Note-se que o autor utiliza suas observações de campo como evidências dessas sobrevivências, ver p. ex. p.312.

⁸ Nesse sentido, é interessante lembrar que Freyre menciona as visões de Weber e Tawney, que procuram associar o surgimento do capitalismo a éticas religiosas específicas, No caso de Weber, ao puritanismo e ao calvinismo, no caso de Tawney, em discordância com as análises do primeiro, ao catolicismo. Ver p. 169, nota 57 do capítulo II.

⁹ Estaria aqui uma matriz boasiana, de pensar cada povo como uma singularidade histórica, sendo aplicada à análise de sociedades complexas?

¹⁰ Cabe ressaltar que o caso francês oferece uma relativização interessante para esse modelo, já que os franceses que aqui aportam com intenções de fixação são calvinistas, isto é, a religião de uma minoria da população, que não se refere a uma identidade nacional.

¹¹ “Desta [a Santa Igreja] a sombra matriarcal se projetava então muito mais dominadora e poderosa sobre a vida íntima e doméstica dos fiéis do que hoje.” (p.38)

¹² Essa alegria pode ser relativizada ao lembrarmos que o próprio Freyre menciona o sucesso de práticas masoquistas, como auto-flagelação, ou de cultos como o Sagrado Coração de Jesus (p.87), ou ainda o abuso de jejuns que fazem mal à saúde (p.42).

¹³ “Nem podia ser outra a sua orientação de bons e severos soldados da Igreja; tocados mais que qualquer outros da vocação catequista e imperialista” (p.109).

¹⁴ Para jesuítas e bandeirantes como formas de organização alternativas à casa-grande, ver Araújo, 1994:91.