

Sobre a “Docilidade” do Catolicismo: Interpretações do Sincretismo e Anti-sincretismo na/da Cultura Brasileira*

Roberta Bivar C. Campos

Cultura Brasileira e Sincretismo: Multiculturalismo Bem-sucedido

Refletir sobre (in)tolerância, tanto racial como religiosa, no Brasil, nos leva a pensar sobre a cultura brasileira e sua “lógica”. Já há algum tempo, estudiosos da religião tendem a associar à natureza sincrética do catolicismo português a herança cultural e matricial da nossa lógica antropofágica, da nossa *identitofagia*, para usar um termo de Roberto Motta. Muitas vezes, essa lógica é identificada como um paradigma de “multiculturalismo” (pluralismo cultural) bem-sucedido (Brumana, 2002; Motta, 2003, 1998), no qual a confraternização e a emblematização da cultura se sobressaem. No entanto, a idéia de um multiculturalismo bem-sucedido é ponto de controvérsias entre autores que abordam o assunto.

Por um lado, há vários modelos de pluriculturalismo; por outro, no Brasil, a idéia de pluriculturalismo está relacionada à de sincretismo. Sincretismo que se torna ele mesmo emblema da natureza ou essência da identidade brasileira, e que, mesmo quando não se apresenta como categoria de compreensão de nosso país, é certamente um elemento empírico sempre lembrado e ressaltado como mecanismo multicultural criador da socia(bi)lidade brasileira e de seu *ethos*. Ao comentar a obra de Sergio Ferretti, que estuda o tambor-de-mina, Prandi (1995, pp. 10, 11) afirma:

A pesquisa de Ferretti nos revela – e aqui situo o maior mérito de sua obra – a capacidade do sincretismo religioso de remontagem de aspectos institucionais e rituais para respostas específicas a situações sociais problemáticas, historicamente definidas. O sincretismo, deste modo, não é simplesmente um dado observável, mas um processo sócio-cultural.

[...]

No limite antropológico, trata-se de estudar o sincretismo em seus elementos constitutivos e mostrar que não há nada de errado com ele, pois sem sincretismo não há tambor-de-mina, não no Maranhão de hoje, ou pelo menos não ainda. Os voduns são “católicos” e assim serão enquanto católicas serão suas vodúnsis.

Sincretismo é mais que um fato empírico, é um mecanismo sociocultural (ou um processo social, para alguns), o qual, no caso brasileiro, sempre remete às tradições afro-brasileiras e católica e, em menor grau, às indígenas. Segundo Segato (1997), esse processo sincrético leva à criação de uma emblematização da cultura, mas que, por sua vez, enfraquece a concepção territorializada, essencial, da etnia como parcela da nação (Segato, 1991a, 1991b, 1997, p. 236). Em outras palavras, palavras *freyrianas*, ganharíamos em confraternização em detrimento de uma etnização.

No meio acadêmico, e fora dele, a imagem do Brasil é extraordinariamente associada à

* Agradeço a Cecília Mariz, Marcelo Camurça, Renata Menezes e, em especial, a Pierre Sanchis que me fizeram não desistir deste artigo.

categoria de sincretismo, a ponto de muitos autores representarem a intensificação dos processos de hibridização no mundo como um fenômeno de *brasilianização* (Motta, 1998). Mas falar de catolicismo como a religião dos brasileiros já não é tão certo e direto, e outros autores, se não se apresentam mais céticos quanto à nossa ontológica docilidade sincrética, acreditam que a subjetividade dos brasileiros e a própria lógica cultural estejam passando por profundas transformações (Souza, 1999, 2000, 2001; Soares, 1993; Pierucci, 2006; Sanchis, 1999). Alguns autores até têm duvidado da vitalidade de nossa tradição inclusiva e neutralizadora da diferença que o sincretismo expressaria e entendem que a questão não está em negar a catolicidade como constitutiva da cultura popular brasileira, mas em salientar as transformações culturais e sociais diante da formação do Estado Moderno e democrático e, em consequência, do mercado e da liberdade religiosos, com destaque cada vez maior para a presença do pentecostalismo entre as camadas sociais mais baixas.

São inúmeros os autores que comentam e investigam essas transformações. Birman (2006) observa que, nos últimos quinze anos, houve redirecionamento das pesquisas com significativa diminuição dos trabalhos sobre os chamados cultos afro-brasileiros. Segundo ela, “a motivação para estudar os cultos afro-brasileiros diminuiu na medida em que estes, pouco a pouco, deixaram de ser uma referência importante para pensar a articulação do religioso tradicional com a totalidade nacional” (Birman, 2006, p. 189). Burity (1997, p. 13), por exemplo, bem aponta para o fato de que “parte da celeuma em torno dos (neo)pentecostais decorre de uma rearrumação no campo religioso que vai de encontro a uma secular associação entre catolicismo e nacionalidade, por um lado, (e) entre pluralismo e perda de sentido de nacionalidade, de outro”. Não seria demais ainda citar Pierre Sanchis (1994, p. 63):

O fenômeno pentecostal é de bom tamanho. Ele implica um desafio a uma tradição cultural, precisamente porque desta tradição ele sabe reencontrar algumas das linhas mestras. O que é faca de dois gumes, tanto para esta cultura quanto para ele próprio.

Dessa forma, o foco das preocupações de muitos pesquisadores (Pierucci, 1996, 2006; Camurça, 2006, Mariz, 2006, entre outros) voltaram-se para as transformações no campo religioso com o viés sócio-antropológico. Pensar sobre a relação entre catolicismo e cultura brasileira contemporânea exige, portanto, que se leve em conta essas mudanças, das quais fazem parte o declínio do catolicismo e o intenso processo de descristianização do mundo.

A identidade religiosa do brasileiro tornou-se mais variada nos tempos atuais. Esse fato tem se traduzido não só na quantidade de novas religiões, mas também na identificação dos indivíduos com mais de uma delas, com somente partes de uma ou partes de várias. Uma verdadeira mutação, que tem alterado o mapa das religiões juntamente com os sentidos e funções da religião (Hervieu-Léger, 1993, 2005).

Com as fraturas já expostas, expressas na própria diversificação da identidade religiosa de seus adeptos (Sanchis, 1992, 2001, 2003), o catolicismo declinou em termos estatísticos, e sua hegemonia, tanto religiosa como política, deixou de ser certa para tornar-se disputada.

O Retorno do Sincretismo e sua Polifonia nas Ciências Sociais

A discussão sobre pluralismo religioso no contexto brasileiro tem sido marcada por duas categorias analíticas: “sincretismo” e “mercado”, conforme Giumbelli (2002, 2003). Esse autor nota que o modelo de mercado como representação do pluralismo permeia pesquisadores de orientações diferenciadas e une interpretações divergentes. Para alguns autores, a idéia de falta de liberdade religiosa é totalmente desca-

bida para o contexto brasileiro, em virtude da própria diversidade de oferta e da tamanha facilidade com que se troca de religião no Brasil, a ponto de a religião transformar-se em consumo de bens de salvação e o fiel em consumidor (Prandi, 1996; Pierucci, 1997). Por outro lado, os autores que se utilizam do modelo de mercado destacam a situação privilegiada de que goza a Igreja Católica brasileira, em contraste com o *status* dessa instituição no contexto norte-americano. No Brasil, há uma afinidade histórica entre Estado e Igreja, sendo esse mais aliado que mediador (Pierucci, 1997).

Contudo, há críticas de que o modelo de mercado não daria conta de pensar sobre o comportamento efetivo dos agentes do campo religioso. Dessa forma, a categoria sincretismo volta a ganhar força e a renovar o seu potencial explicativo (Sanchis, 1992, 1999, 2001, 2003). Sanchis (1999, p. 202) reabre a caixa que já se pensava fechada para sempre:

Ser, ao mesmo tempo, uma coisa e outra coisa é – ou não? – sincretismo? Em caso afirmativo, tal sincretismo representa uma riqueza, ou um empobrecimento epistemológico? Essas perguntas recebem entre os APNs respostas diversificadas e que não se confinam num plano teórico. Articulam-se existencialmente a uma experiência coletiva ao mesmo tempo nova e tradicional, que reabre, em função de problemas contemporâneos, uns dossiês que alguns pensavam definitivamente fechados.

Sanchis (1999) procura avançar na construção da compreensão epistemológica e teórica do sincretismo, apontando para a necessidade de o conceito abarcar a sua multiplicidade empírica sem se tornar uma abstração vazia. Reconhece no sincretismo um problema mais da atualidade do que algo propriamente brasileiro: homologias do fenômeno poderiam ser encontradas na Índia, Grécia, África e em tantos outros contextos (Sanchis, 1994, 1999). E ques-

tiona se o problema contemporâneo do sincretismo não seria a recusa de absolutizar uma das modalidades da razão (pré-modernidade, modernidade ou pós-modernidade), tentando torná-las mútuas e eficazmente compatíveis.

Em artigos mais recentes, Pierre Sanchis (2001, 2003) dá prosseguimento às suas reflexões enfocando a religiosidade brasileira. Defende que, para além de toda diversidade e da oposição nela presente, pode-se perceber pontes, relações e transferências de sentidos entre religiões, e assim teorizar a respeito de um *habitus* católico no modo de sermos brasileiros.

Ele elabora “algo como história feita em estrutura” (Sanchis, 2003) e Regina Novaes (2003) interpreta “uma marca católica que impregna o espaço da cultura”. Essa estrutura, esse *habitus*, seria uma espécie de matriz católica sincrética. Nas palavras de Sanchis, uma estrutura virtualmente sincrética, um catolicismo propenso ao sincretismo (Novaes, p. 28). Em outras palavras, o catolicismo português seria uma espécie de referência civilizatória (Sanchis, 2001, 2003). Esse modelo serviria como uma espécie de chave para perceber “porosidades hipertensas” e processos de “contaminação”.

Regina Novaes (2003) chama ainda a atenção para as discussões de Sanchis, que propiciam ir mais além. Através do sincretismo, podemos perceber outras assimetrias e conflitos na dinâmica do campo religioso e, por sua vez, social.¹ Permite-nos, inclusive, perceber seus efeitos em outras dimensões da vida social, como no caso do próprio trabalho de Regina Novaes sobre o *hip-hop*.² Entretanto, esse sincretismo original recebe diferentes interpretações, ora negativas ora positivas, ao longo da história do pensamento social brasileiro, como já bem observou Motta (2000, 2003) desde a “ilusão de catequese” (em Nina Rodrigues),³ passando pela versão mais otimista de uma “profunda confraternização de valores e sentimentos”, como na versão *freyriana*, para uma nova versão negatizada, só que invertida, como nas versões

de Édison Carneiro e Roger Bastide, para quem o processo sincrético é causa da decomposição da essência africana e da pureza do “rito nagô”, interpretação que muito influenciará o movimento negro na Bahia e tendências anti-sincréticas de identidades definidas e excludentes.

Na interpretação *freyriana*, o catolicismo português, além de ser caracterizado como tradicional e representado pelo culto aos santos, e de forte teor sincrético, é também fundamentalmente representado por um imaginário de gênero, uma religião mais feminina, acolhedora e dócil, contraposta à religião da “lei do Pai”, violenta e segregadora, que é, por sua vez, em geral, identificada com o protestantismo. Foi a lógica inclusiva do catolicismo português, pré-moderna, que permitiu, na descrição de Gilberto Freyre, que a religião se tornasse

[...] o ponto de encontro e de confraternização entre duas culturas, a do senhor e a do negro; e nunca uma intransponível e dura barreira... A liberdade do escravo de conservar e até de ostentar em festas públicas [...] formas e acessórios de sua mítica, de sua cultura fetichista e totêmica, dá bem idéia do processo de aproximação das duas culturas no Brasil (1980, p. 356).

[...]

Verificou-se entre nós uma profunda confraternização de valores e sentimentos... Confraternização que dificilmente se teria realizado se outro tipo de cristianismo tivesse dominado a formação social do Brasil; um tipo mais clerical, mais ascético, mais ortodoxo; calvinista ou rigidamente católico; diverso da religião doce, doméstica, quase de família entre santos e homens que, das capelas patriarcais, das casas-grandes, das igrejas sempre em festas – batizados, casamentos, festas de bandeira dos santos, crismas, novenas – presidiu o desenvolvimento social brasileiro... (p. 355).

Gilberto Freyre encontra assim no catolicismo português uma lógica mais inclusiva, menos violeta.

Se, por um lado, tal religiosidade é positivada, como no caso de Freyre, por outro, muitos são os estudiosos que viram estreita relação entre essa cosmologia com o sistema de dominação patriarcal. Em verdade, na interpretação *freyriana*, essa lógica teria suavizado, no Brasil, a violência patriarcal. Carlos Steil (2001) comenta que é através das imagens dos santos que se estabelece uma comunicação entre vivos e mortos, e que esse modelo de catolicismo cria uma cosmologia em que as fronteiras entre a vida e a morte são continuamente ultrapassadas sem a necessidade de mediação de agentes especializados. As relações entre os santos e os fiéis são pessoais e baseadas no princípio da proteção e lealdade. Cada fiel tem seu santo protetor, ou seu padrinho celestial, que em contrapartida lhe pede lealdade. Entendem os estudiosos mais críticos do sincretismo que, apesar das transformações na organização social brasileira, esse modelo relacional ainda permanece como elemento cultural de longa duração, observadas nas relações de clientelismo e patronagem do universo da política brasileira. Tal interpretação expressa uma visão que negativa a influência católica no modo de pensar e viver do brasileiro; esta mesma visão é encontrada nas explicações para o atraso do Brasil, com relação aos Estados Unidos, no desenvolvimento técnico e econômico. Mas se, no Brasil, o avanço econômico e o desenvolvimento técnico-científico puderam superar essa herança, parece que, no âmbito das explicações sobre a nossa socia(bi)lidade e de nossos valores, ainda seríamos guiados por essa tradição católica. Aqui é interessante notar que o pensamento social brasileiro reconhece em nossa sociedade áreas mais quentes no dizer de Lévi-Strauss, ou áreas mais performativas no dizer de Sahlins. Teríamos sofrido transformações significativas nas questões econômicas, técnicas e científicas, mas seríamos ainda muito frios e prescritivos em termos de nossos valores, idéias, enfim de nossa lógica cultural.

Apesar das interpretações negativadas, uma visão alternativa mais positivada da lógica relacional brasileira, que se traduz na valoração do sincretismo católico e de sua docilidade, ainda está presente, como afirmei anteriormente, em muitos autores contemporâneos nativos e estrangeiros, em especial quando se pensa sobre política identitária no contexto pós-colonial. Se antes perdíamos na comparação com os Estados Unidos e Europa, agora temos vantagens. Segundo o antropólogo espanhol Fernando Gobelina Brumana (2002, p. 9):

Identidade é uma categoria na Europa que pode gelar o sangue; boa parte das tragédias do século XX – e ainda as que ficamos por sofrer – percebem sua consecução: os campos de extermínios hitlerianos, a grande Sérvia, os carros-bomba do ETA são todos declinações suas. Mas as coisas mudam quando pensamos no Brasil. Por quê? Porque deste lado do Atlântico, de onde escrevo estas linhas, “identidade” é, acima de tudo, equivalente à pureza do outro, se pensa e vive como uma singularidade feita de singularidades: uma complexa articulação entre unidade e diferença.

Sanchis compartilha com Freyre a interpretação de que o catolicismo português teria a qualidade simbólica de permitir a plurivalência semântica e, portanto, a abertura para o outro. Em Sanchis, entretanto, fica claro que essa abertura significa uma assimilação *hierárquica* e *neutralizadora da diferença* e não exatamente uma confraternização. Este autor adverte ainda, com razão, que sincretismo e tolerância não são sinônimos.

Uma radicalidade duradoura e constantemente reinvestida teria assim dotado o Brasil de um *habitus* (história feita estrutura) de porosidades das identidades e de ambivalência dos valores, de uma tendência, sempre frustrada mas permanentemente retomada, em direção à conjugação do múltiplo numa unidade nunca atingida. Com a

condição de situá-la claramente em seu nível estrutural, de não confundi-la com fáceis convergências e de explicar a diversidade das versões que, em lugares e momentos diferentes, ela apresenta, talvez continue sendo epistemologicamente produtivo chamar esta porosidade de “sincretismo”. Mas “sincretismo” e articulação do diacrônico na mesma sincronia está longe de querer significar tolerância (Sanchis, 2001, pp. 45-6).

Cecília Mariz (2005) já comentou que hibridez, mistura, há em todas as culturas e em todas as sociedades; no entanto, o que nos diferencia é o valor dado a essa mistura. Enquanto algumas sociedades expressam, ideologicamente, horror à mistura, outras não só a recebem bem, como exaltam o sincretismo. Acrescento à observação de Mariz (2005) que anti-sincretismo necessariamente não é intolerância, assim como sincretismo não é tolerância, como já advertiu Sanchis. Outro autor, Umberto Eco (2000, p. 16), observa:

Todo fundamentalismo será necessariamente intolerante? No plano da hermenêutica, sim, mas não necessariamente no plano da política. Pode-se muito bem imaginar uma seita fundamentalista, que atribua a seus eleitos o privilégio de compreender o Livro da única forma verdadeira, sem por isso fazer proselitismo, obrigar os outros a partilhar de sua crença, ou lutar para construir uma sociedade que aceite essa crença como obrigatória.

Portanto, a (in)tolerância no (anti-)sincretismo deve ser buscada no contexto, nas condições sociais e políticas dos agentes sociais, na sua capacidade social de enfretamento e nas estratégias ou astúcias possíveis. O valor do particular já foi demonstrado por Geertz (1971), na análise comparativa das formas de apropriação de uma mesma religião (o islamismo) em dois contextos culturais diferentes: no Marrocos e na Indonésia.

Alguns autores concentram-se na ambigüidade do conceito de sincretismo, para elaborar suas teorias. Souza (1999, 2000), por exemplo, vai em busca do “pecado original” para reinterpretar o Brasil. Prandi (1995), Souza (2001), Soares (1993), S. Ferretti (1995), M. Ferretti (1985, 1987) vêem a razão para esse encontro e essa suposta confraternização na estratégia política dos escravos negros, mais do que, como em Freyre, na qualidade inclusiva, doce do catolicismo português. Souza, no entanto, lembra que o próprio Gilberto Freyre aborda a importância da lógica da escravidão mulçumana na colonização portuguesa, na sociogênese de nossa matriz cultural sincrética:

Para Freyre, a escravidão muçulmana é aquela que repete a estratégia muçulmana nas suas guerras de conquista e escravidão, que permitia ao escravo nascido de muçulmano ser equiparado a este em *status* caso assumisse a religião e os “valores” do pai (Freyre, 1969, p. 181). Essa astuciosa estratégia propicia uma expansão e durabilidade da conquista inigualáveis, na medida em que associa o acesso a bens materiais e ideais muito concretos à identificação do dominado com os valores do opressor. A conquista pode assim abdicar da vigilância e do emprego sistemático da violência para garantia do domínio e passar a contar crescentemente com um elemento volitivo internalizado e desejado pelo próprio oprimido (Souza, 2001, p. 59).

Em Albino Gonçalves Fernandes, contemporâneo de Gilberto Freyre, a ênfase recai sobre os processos psicossociais e interativos em vez de uma abordagem macrosociológica:

Sabe-se que o sentimento de inferioridade cria um estado psíquico especial que se projeta [...] como ânsia de compensação. A identificação dos orixás negros a santos de brancos, expressão dum poder anímico dominante, os santos dos seus senhores, encer-

ra, duma só vez, uma manobra de imaginação de prestígio e duma atitude destrutiva, visando um só alvo de compensação ideal, elevando a sua crença dum plano inferior para um plano superior e predominante [...] nóculo duma espécie de reação psicológica à ambiência e a ela condicionado pelas resultantes da luta entre sentimentos de inferioridade, a necessidade de compensação e a projeção de todo esse complexo num “*arrangement*” compensador. O sincretismo gege-nagô-católico parece-nos, pois, surgir como uma expressão dramática dum choque de situações, polarizando a insegurança e a inferioridade num artifício lógico de conduta (Fernandes, 1953, p. 126, *apud* Motta, 2003; *grifo meu*).

Destaca-se nesta citação algo que se encontra no conceito de astúcia desenvolvido por De Certeau (2003) para definir a *ratio popular*, a noção de uma ação subversiva dos oprimidos, que se faz nas margens, nos interstícios, no silêncio, na invisibilidade. Vale ainda salientar que o sincretismo brasileiro não é obra unilateral das tradições afro-brasileiras. Como Soares (1993, p. 215) observa, “é linguagem plenamente compatível com a plasticidade do imaginário católico”.

A questão não está em negar o sincretismo, ou a hibridez. Hibridez sempre houve em toda parte. Cecília Mariz (2005) já comentou que, embora o sincretismo, cultural ou religioso, sempre ocorra e seja a forma quase inevitável do encontro de culturas distintas, há uma tendência nas Ciências Sociais brasileiras de caracterizá-lo como algo tipicamente nosso. E ainda que haja exclusividade de identidade religiosa e aversão a misturas, características do catolicismo romano oficial e do pensamento protestante, estas constituem a exceção e não a regra. Entretanto, para Mariz, deveríamos considerar outros fatores além da lógica interna do catolicismo como elemento gerador de uma propensão ao sincretismo da cultura brasileira, como, por exemplo, o contingente populacional

africano no território nacional. No passado, a escravidão muçulmana, na observação de Souza (2001), teve papel importante na geração de nossa matriz cultural, valores que foram “habitados” em atitudes e disposições psicológicas e sociais. Mas, como Luiz Eduardo Soares aponta, em seu artigo provocador, se ontem tínhamos a senzala, hoje temos a rua, e nela o Estado e o mercado.

Os elos entre Casa-grande e Senzala começam a fragilizar-se e partir-se. Os “meninos de rua”, personagens contemporâneos, substituem os “pretinhos da senzala”, que brincam com os filhos do patrão e não raro obtêm, deste, a bênção do padrinho e a proteção do senhor das terras. Se a Senzala, mal ou bem, faz parte do complexo dominado pela Casa-grande, como sua extensão, ainda que subordinada, a rua, como nos ensinou Da Matta, não apenas está fora da casa, como representa o seu oposto. O “menino de rua” não brincará com os filhos do patrão, nem receberá bênção e proteção; mais frequentemente provocará medo e repulsa, matizados pela piedade, quando não fortalecidos pelo ódio. Neste mundo em que casa e rua já não podem contar com a mediação da Senzala, a guerra religiosa no interior das camadas populares é o maior sinal de que, no Brasil pós-ditadura, as classes subalternas se aproximam e se ligam entre si, organicamente, através, mais uma vez, da principal de suas linguagens: a religiosidade! (Soares, 1993, p. 207).

Soares (1993, p. 208) acredita que a tolerância complacente (característica da tradição católica sincrética) esteja sendo substituída pelo confronto igualitário, expresso pela recusa ao compromisso sincrético. Já Fry e Maggie (2006, p. 15) fazem comentário interessante sobre a obra de Nina Rodrigues, questionando se fora por condescendência que o branco permitiu a expressão da religiosidade dos negros:

Condescendência, salvo melhor juízo, é algo praticado pelos situacionalmente dominantes. Ao utilizar este conceito, NR insinua que, no campo religioso pelo menos, os escravos exerceram poder sobre seus senhores. É possível, pois esta é a grande “revelação” de *O animismo fetichista dos negros baianos. A crença no feitiço não era exclusiva dos negros baianos, era de todos os baianos, inclusive de sua elite, não por condescendência dos poderosos, mas pelo poder religioso dos politicamente fracos, ou seja, dos próprios negros (grifo meu)*.

Se por complacência dos dominantes ou por “medo do feitiço” que fora possível, no período colonial, uma “cultura sincrética”, para muitos autores atuais, e em especial para Soares (1993), a “guerra santa” dos pentecostais contra o povo-de-santo expressa a emergência de uma nova configuração sociológica, de orientação igualitária, em cenário político que se democratiza. Para ele, essa guerra santa revela a instalação de um igualitarismo por baixo, de uma aliança paradoxal por hostilidade das classes subalternas, de um horizontalismo nas relações entre modalidades religiosas não-hegemônicas. Isso mostra que a cultura brasileira está passando por transformações significativas; mas o autor salienta que tais mudanças (culturais e sociológicas) não correspondem à passagem do holismo ao insulamento privado de uma individualidade absolutamente singularizada e autogestada por uma ideologia da emancipação herdada do liberalismo kantiano esclarecido. Características de nossa tradição certamente persistem, porém transformadas. No Brasil, nas camadas populares, tem sido construído um igualitarismo bastante peculiar, que alia os princípios referenciais e normativos da igualdade com a participação em corpos associativos ou comunais, redefinindo assim a própria experiência da individualidade. Situação exemplificada pelo pentecostalismo e expressa na guerra santa. Soares (1993), tal qual Jessé Souza

(2001), coloca a importância das instituições na geração de valores e de novas subjetividades. Em Souza, destaca-se a importância do Estado e do mercado; e, em Soares, além dessas instituições, acrescentam-se principalmente as igrejas pentecostais. Já Sanchis (2001, p. 27) destaca a diferença entre a esfera institucional e aquela do cotidiano, entre as instituições, nos interstícios destas:

Duas distinções devem intervir aqui. Uma que acabamos de evocar, entre as posições institucionais – que muitas vezes se prendem estrita e fechadamente definidoras de identidade – e a comunicação no cotidiano entre os sujeitos portadores de sínteses religiosas que vivenciam por sua própria conta e que podem articular mutuamente dentro de si mesmos, sendo ao mesmo tempo “isto” e “aquilo”.

Por outro lado, Ricardo Mariano (2007) chama a atenção para o poder institucional (mídia televisiva, a política, jornais e revistas) das igrejas neopentecostais, negando a relação entre a intolerância neopentecostal com o poder dos fracos. Desse modo, valoriza na análise a esfera institucional em detrimento do espaço entre as margens e os interstícios, as mil maneiras de caça não-autorizadas, salientado por Sanchis (2002) e De Certeau (2003), onde encontraríamos o poder dos fracos.

Há ainda que se comentar sobre a situação perturbadora que implica ver positividade em expressões religiosas intolerantes. Walzer (1999, p. 128) comenta sobre o caso específico dos Estados Unidos:

Os pobres de hoje não contam com instituições sólidas ou bem fundadas que possam canalizar suas energias ou disciplinar membros indóceis. Estão socialmente expostos e vulneráveis.

O que vem acontecendo nos Estados Unidos nas últimas décadas é ao mesmo tem-

po inesperado e perturbador – mas talvez seja também animador, sob um aspecto que preciso explicar. A brecha econômica aumentou mesmo enquanto diminuiu a brecha social; as desigualdades de renda e recursos são hoje maiores do que eram há meio século. *Mas esse fato não gera como consequência, no quarto ou quinto escalão mais baixos da ordem social, uma conscientização “apropriada”, o reflexo mental da derrota: resignação e deferência. Não existe uma cultura difundida de aceitação passiva, nenhum grupo de pessoas moralmente preparadas para serem maleáveis e resignadas, como os “respeitáveis pobres” de muito tempo atrás. Ou se existem pessoas assim, elas são, mais do que nunca, invisíveis – cultural e politicamente desarticuladas e representadas. O que vemos é sem dúvida muito deprimente: um grande número de homens e mulheres isolados e impotentes e muitas vezes desmoralizados, que são representados, e também explorados, por um grupo cada vez maior de demagogos religiosos e raciais e falsos carismáticos. Mas pelo menos essas pessoas não estão caladas, esmagadas, quebradas, e assim percebe-se no mínimo que algumas delas poderiam estar disponíveis para uma mobilização mais promissora num contexto político diferente (grifo meu).*

Mariz e Machado (1998), tal qual Soares (1993), também alertam para uma transformação significativa nas disposições e atitudes das camadas menos privilegiadas da população brasileira, em referência ao comportamento religioso das camadas mais abastadas dos países do Terceiro Mundo. Segundo as autoras, o que marca o comportamento das camadas mais instruídas é uma visão monista, a qual permite a hibridação de crenças e rejeita a necessidade de exclusividade religiosa, bem como a acusação de demoníacas para outras crenças. A contraface desse fenômeno no Brasil é o crescimento, entre as camadas mais desfavorecidas, de grupos religiosos que defendem a ortodoxia e desencadeiam “guerras espirituais” contra outras

religiões e, especialmente, contra o descomprometimento com a fé, a superindividualização e as bricolagens religiosas (Mariz e Machado, 1998, pp. 36-7). O que se destaca, nesse fenômeno, é a transformação de um comportamento tradicionalmente mais cordato e submisso (ou como caracterizado por Soares de *tolerância complacente* ou de *piedade arrogante*) a um estilo religioso bélico de confrontação e acusações explícitas na religiosidade dos mais pobres.

Ari Pedro Oro comenta que a intolerância neopentecostal em relação às religiões afro-brasileiras se não configura uma prática de racismo, constitui, ao menos, uma situação de heterofobia, ou seja, de fobia do outro, que se transforma em recusa e que conduz à agressividade. O autor vai além do fenômeno mais visível (a agressividade neopentecostal) e se pergunta qual o motivo da debilidade da reação dos afro-brasileiros. A resposta pode estar não só na desunião do campo religioso afro-brasileiro e na sua própria concepção do Mal (Mariz, 1997), como no *ethos* tradicional sincrético (maleabilidade e ambigüidade), que fora no passado importante para a reprodução da cultura e religiões africanas no Brasil (Oro, 1997). Nesse sentido, o sincretismo aparece como desmobilizador da comunidade negra ou da comunidade religiosa afro-brasileira. Não deveríamos nos surpreender, então, que algumas vertentes do movimento negro expressem atitudes e discursos anti-sincréticos.

Sobre a produção de novas sínteses no âmbito “afro-brasileiro”, muitos autores (Prandi, 1995, 1999; Consorte, 1999; S. Ferreti 1995; Silva, 1999; Sanchis, 1999; Negrão, 1996; Ortiz, 1978) já problematizaram o sincretismo e a reafricanização. Fry e Maggie (2006) atentam para uma oscilação ou ambigüidade, desde a obra de Nina Rodrigues, entre sincretismo e brasilidade, por um lado, e africanização e pureza, por outro, tanto no âmbito da academia como no próprio campo religioso afro-brasileiro.

Dando seguimento à discussão do presente artigo – a relação entre identidade nacional e catolicismo e de como essa relação tem sido tencionada com as mudanças no campo religioso –, vejamos uma observação de Prandi (1999, p. 96):

Se a religião negra, ainda que em sua reconstituição fragmentada, era capaz de dotar o negro de uma identidade negra, africana, de origem, que recuperava ritualmente a família, a tribo e a cidade perdidas para sempre na diáspora, era por meio do catolicismo, contudo, que ele podia se encontrar e se mover no mundo real do dia-a-dia, na sociedade do branco dominador, que era o responsável pela garantia da existência do negro, ainda que em condições de privação e sofrimento, e que controlava a sua vida completamente. *Qualquer tentativa da sua condição escrava, como realidade ou herança histórica, implicava primeiro a necessária inclusão no mundo branco. E logo passava a significar o imperativo de ser, sentir-se e parecer brasileiro. Os negros não podiam ser brasileiros sem ser ao mesmo tempo católicos (grifo meu).*

Ele ainda acrescenta:

O próprio catolicismo, como cultura de inclusão, hegemônica, não fez oposições que não pudessem ser vencidas ao fato do negro manter uma dupla ligação religiosa.

Assim, as religiões afro-brasileiras sempre foram devedoras e dependentes do catolicismo, ideológica e ritualmente. Só muito recentemente, as religiões de origem negra começaram a se desligar do catolicismo, já numa época em que a sociedade brasileira não precisa mais do catolicismo como a grande e única fonte de transcendência que possa legitimá-la e fornecer-lhe os controles valorativos da vida social. *Mas isso é um projeto de mudança nos referenciais de identidade que mal começou e que exige, antes, outras experiências de situar-se no mundo com mais liberdade e direitos de pertença* (Prandi, 1999, p. 97; *grifo meu*).

Posição esta que se alinha a outras de autores da academia. Burity (1997), tal qual Soares (1993) e Souza (2001), comenta que o padrão sincrético associa-se à posição hegemônica da Igreja Católica, caracterizado pela inibição e domesticação da diferença.

Reflexões para Pesquisa

Com o surgimento do Estado moderno e democrático, o mundo tem sofrido intenso processo de descristianização, bastante visível no declínio do catolicismo. Em meio às transformações culturais e sociais, destacam-se as que se deram no campo das religiões, com a formação de um mercado e, portanto, de maior liberdade religiosa.

Tendo isso por base, este artigo pretendeu refletir sobre a relação, já cristalizada nas Ciências Sociais, entre matriz sincrética católica e cultura brasileira.

Um dos pontos centrais foi pensar se o sincretismo ainda permanece como o valor englobante (Dumont, 1997), ou em que medida ele não estaria recuando para dar lugar ao individualismo, ou mesmo percebê-los – sincretismo e individualismo – como “mútuos e eficazmente compatíveis” (Sanchis, 1999). Como equacionar o sincretismo à idéia de brasilidade no atual contexto? Qual seja, de uma sociedade fundamentada em instituições como o Es-

tado e o mercado? Afirmar a prevalência da lógica sincrética não nos estaria levando a eclipsar a lógica dessas instituições? Ou melhor, afirmar que os brasileiros se comportam de modo inverso aos estímulos das instituições sociais fundamentais, como o Estado e o mercado (ver Souza, 2001)? Como é possível dar visibilidade para os deslocamentos que essas instituições exercem sobre o nosso sistema cultural?

A literatura tem concedido bastante espaço à guerra santa deflagrada entre as camadas mais populares, mas como tais tensões e conflitos são negociados e se acomodam entre os setores médios ainda merece investigações sócio-antropológicas. Há ainda uma idéia generalizada de que as camadas populares são as grandes protagonistas da intolerância, a exemplo dos neopentecostais. Eco (2000), Walzer (1999), Homi Bhabha (1997) comentam que a situação de exclusão não une as minorias no contexto de pluralismo, mas as colocam em competição pelo reconhecimento social. Dessa forma, entender como as categorias de classe, raça e religião cruzam-se e são acionadas em diferentes contextos sociais é de fundamental importância para compreendermos o comportamento efetivo dos agentes do campo religioso, e nisso os processos de conflito e acomodação, e como esses são expressos e negociados através de linguagens sincréticas e anti-sincréticas, também moduladas pela condição de classe.

Notas

- 1 Aqui percebemos uma ressonância com a visão de Geertz (1978) da religião como sistema cultural, que penetra no senso comum, apesar de se distinguir dele, através de atitudes e disposições.
- 2 É justo observar que, ao final do texto, Novaes (2003) ainda pondera sobre qual seria o melhor conceito ou metáfora para o fenômeno da mistura, da bricolagem cultural. Se sincretismo (já tão desgastado) ou hibridismo.
- 3 Fry e Maggie (2006, p. 15) comentam na apresentação da obra de Nina Rodrigues que ele insinua que “A crença no feitiço não era exclusiva dos negros baianos, era de todos os baianos, inclusive de sua elite, não por condescendência dos poderosos, mas pelo poder dos politicamente fracos, ou seja, dos próprios negros.”

Bibliografia

- BERGER, Peter L.; LUCKMAN, Thomas (2004), *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- BHABHA, Homi (1997), *The location of culture*. London/ New York, Routledge.
- BIRMAN, Patrícia (2006), "Percurso afro e conexões sociais: negritude, pentecostalismo e espiritualidades", in F. Teixeira; R. Menezes (orgs.), *As religiões no Brasil, continuidades e rupturas*, Petrópolis, RJ, Petrópolis, RJ, Vozes.
- BRUMANA, Fernando Giobellina. (2002), "Prefácio", in M. O. Andrade, *500 anos de catolicismos & sincretismos no Brasil*, João Pessoa, ed. UFPB.
- BURITY, Joanildo (1997), *Identidade política no campo religioso*. Recife, Ipespe/ ed. UFPE.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres (2006), "A realidade das religiões no Censo do IBGE-2000", in F. Teixeira; R. Menezes (orgs.), *As religiões no Brasil, continuidades e rupturas*, Petrópolis, RJ, Petrópolis, RJ, Vozes.
- CONSORTE, Josildeth Gomes (1999), "Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo", in C. Caroso; J. Bacelar (orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira*, Rio de Janeiro/ Salvador, Pallas.
- DE CERTEAU, Michel (2003), *A invenção do cotidiano: as artes de fazer*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- DUMONT, Louis (1997), *Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo, Edusp.
- ECO, Umberto (2000), "Definições léxicas", in F. Barret-Ducrocq (ed.), *A intolerância*. Foro Internacional sobre Intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- FERRETI, Mundicarmo M. R. (1985), *Mina, uma religião de origem africana*. São Luís, MA, Sioge.
- _____. (1987), "La integración del 'Caboclo' sobre la 'Línea de la Selva': estudios sobre el sincretismo afro-indígena em cultos brasileiros". *Montalbán*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- FERRETI, Sergio Figueiredo (1995), *Repensando o sincretismo*. São Paulo, São Luís (MA), Fapema.
- FREYRE, Gilberto (1942), *Uma cultura ameaçada: a luso-tropical*. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil.
- _____. (1959), *A propósito de frades*. Salvador, UFBA.
- _____. (1980), *Casa grande & senzala*. 2. ed. Rio de Janeiro/ Brasília, José Olympio/ INL.
- _____. (2003), *Sobrados e mucambos*. 14. ed. revista. São Paulo, Global Editora.
- FRY, Peter; MAGGIE, Yvonne (2006), "Apresentação". *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro, Ministério da Cultura/ Fundação Biblioteca Nacional / ed. UFRJ.

- GEERTZ, Clifford (1971), *Islam observed*. Chicago/ London, The University of Chicago Press.
- _____. (1978), *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar.
- HÉRITIER, Françoise (2000), “O eu, o outro e a intolerância”, in F. Barret-Ducrocq (org.), *A intolerância*. Foro Internacional sobre Intolerância, Unesco, 27 de março de 1997, Academia Universal das Culturas. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- HERVIEU-LÉGER, Daniëlle (1993), *La religion pour mémoire*. Paris, Les editions du CERF.
- _____. (2005), *O peregrino e o convertido*. Lisboa, Gradiva.
- MARIANO, Ricardo (2007), “Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros”, in V. G. Silva (org.), *A intolerância religiosa*, São Paulo, Edusp.
- MARIZ, Cecília L. (1997), “Reflexões sobre a reação afro-brasileira”. *Debates do NER*, ano 1, n. 1, NER-PPGAS da UFRGS, pp. 96-103.
- _____. (2005), “De vuelta al baile del sincretismo: um dialogo com Pierre Sanchis”. *Ciências Sociales y Religion*, 7, Porto Alegre, pp. 189-202.
- _____. (2006), “Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade”, in F. Teixeira; R. Menezes (orgs.), *As religiões no Brasil, continuidades e rupturas*, Petrópolis, RJ, Vozes.
- MARIZ, Cecília; MACHADO, M. das Dores (s. d.), “Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais”. *Comunicações do ISER*, 45: 24-34.
- _____. (1998), Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. *Antropolítica*, 5: 21-43.
- MAYBURY-LEWIS, David (2003), “Identidade étnica em Estados pluriculturais”, in R. P. Scott; G. Zarur (eds.), *Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina*, Recife, ed. UFPE.
- MOTTA, Roberto (1998), “Gilberto Freyre e o estudo das relações raciais: os perigos da ortohistória”. *Antropológicas*, número especial (Antropologia, memória. Tradição e perspectivas), ano III, v. 7, pp. 15-43.
- _____. (2000), “Paradigms in the study of race relations in Brazil”. *International Sociology*, 15, 4: 665-82, Dec.
- _____. (2002), “A propósito de Frades’: Gilberto Freyre, Max Weber e o Franciscanismo”, in E. Madrugá; J. M. de Britto (eds.), *Interpretações do Brasil*, João Pessoa, ed. UFPB.
- _____. (2003), “Antropologia, pensamento, dominação e sincretismo”. *Anais do VII Encontro de Antropologia do Norte-Nordeste*. Recife, 2001.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira (1996), *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo, Edusp.
- ORTIZ, Renato (1978), *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. São Paulo, Paz e Terra.
- ORO, Ari Pedro (1997), “Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?”. *Debates do NER*, ano 1, n. 1, pp. 10-38.
- _____. (2007), “Intolerância religiosa iurdiana e reações afro no Rio Grande do Sul”, in V. G. da

- Silva (org.), *Intolerância religiosa, impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, Edusp.
- ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos (orgs.) (1997), *Globalização e religião*. Petrópolis, RJ, Vozes.
- PIERUCCI, Antonio Flávio (2006), “Ciências Sociais e religião – A religião como ruptura”, in F. Teixeira; R. Menezes (orgs.), *As religiões no Brasil, continuidades e rupturas*, Petrópolis, RJ, Vozes.
- PRANDI, Reginaldo (1995), “Prefácio”, in S. F. Ferreti, *Repensando o sincretismo*, São Paulo, São Luís (MA), Fapema.
- _____. (1996), *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo, Hucitec.
- _____. (1999), “Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização”, in C. Caroso; J. Bacelar (orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira*, Rio de Janeiro/ Salvador, Pallas.
- SANCHIS, Pierre (1992), *Catolicismo: cotidiano e movimentos*. Rio de Janeiro, Loyola.
- _____. (1994), “O repto pentecostal à cultura católica-brasileira”, in R. Valle; I. Sarti (eds.), *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, RJ, Vozes.
- _____. (1997), “O campo religioso contemporâneo no Brasil”, in A. P. Oro; C. Steil (orgs.), *Globalização e religião*, Petrópolis, RJ, Vozes.
- _____. (1999), “Sincretismo e pastoral: o caso dos agentes de pastoral negros no seu meio”, in C. Caroso; J. Bacelar (orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira*, Rio de Janeiro/ Salvador, Pallas.
- _____. (2001), “Religiões, religião. Alguns problemas de sincretismo no campo religioso brasileiro”, in P. Sanchis (org.), *Fiéis e cidadãos*, Rio de Janeiro, ed. Uerj.
- _____. (2003), “A religião dos brasileiros”. *Teoria & Sociedade*, número especial, maio 2003, pp. 16-51.
- SEGATO, Rita L. (1991a), “Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de re-etnização.” *Dados – Revista de Ciências Sociais*, v. 34, n. 2.
- _____. (1991b), “Cambio religioso y desetnización. La expansión evangélica em los Andes Centrales de Argentina”. *Religiones Latinoamericanas*, 1, México, Aler.
- _____. (1997), “Formações e diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização”, in A. P. Oro; C. Steil (orgs.), *Globalização e religião*, Petrópolis, RJ, Vozes.
- SOARES, Luiz Eduardo (1993), “Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro”, in L. E. Soares, *Os dois corpos do presidente*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará/ISER.
- SOUZA, Jessé (1999), *O malandro e o protestante: a tese weberiana e singularidade cultural brasileira*. Brasília, UnB.
- _____. (2000), *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília, UnB.
- _____. (2001), “A sociologia dual de Roberto Da Matta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos?”. *RBCS*, 16, 45: 79-96.

SILVA, Vagner Gonçalves da (1999), "Reafricanização e sincretismo: interpretações acadêmicas e experiências religiosas", in C. Caroso; J. Bacelar (orgs.), *Faces da tradição afro-brasileira*, Rio de Janeiro/ Salvador, Pallas.

_____. (2007), *Intolerância religiosa, impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, Edusp.

STEIL, Carlos (2001), "Catolicismo e cultura", in R. Valle (org.), *Religião e cultura popular*, Rio de Janeiro, DP&A.

SCHWARCZ, Lília Moritz (2001), *Racismo no Brasil*. São Paulo, PubliFolha.

WALZER, Michael (1999), *Da tolerância*. São Paulo, Martins Fontes.

Artigo recebido em agosto/2007

Aprovado em março/2008

Resumo

Sobre a "Docilidade" do Catolicismo: Interpretações do Sincretismo e Anti-sincretismo na Cultura

O presente artigo faz uma revisão bibliográfica crítica sobre a relação entre uma suposta identidade brasileira com o fenômeno do sincretismo. Tal reflexão exige que se leve em conta o problema da transformação da religião na atualidade, após a formação do Estado Moderno democrático, e com ele da ascensão do mercado religioso. Todavia, a relação entre catolicismo e cultura brasileira não tem sido por isso enfraquecida. A idéia de uma matriz sincrética geradora da sociabilidade brasileira é compartilhada por antropólogos nativos e estrangeiros e tem se tornando paradigma de um multiculturalismo bem-sucedido. Um dos pontos centrais é a reflexão sobre se o sincretismo ainda permanece como valor englobante ou se não estaria recuando para dar lugar a outras lógicas.

Palavras-chave: Sincretismo; Multiculturalismo; Cultura brasileira; (In)Tolerância; Catolicismo.

Abstract

On the "kindness" of Catholicism: Interpretations of Syncretism and Anti-syncretism within Brazilian Culture

This article offers a critical bibliographical review on a supposed identity connection between Brazilian identity and syncretism. A critical analysis on this issue must take into account the transformation on the role of religion in modern age, the emergence of the modern nation state, religious freedom, and market. However, the identity relation between Catholicism and the Brazilian Culture has not been challenged. Many authors, both Brazilian and non-Brazilian, have been sustaining conceptual approaches that understand the Brazilian sociability as a product of a symbolic catholic syncretism matrix which is itself identified with a multiculturalism well succeeded. The main point the article intends to stress within the literature is whether the syncretism can still be understood as a broad encompassing value or it has been giving away space to other logics.

Keywords: Catholicism; Syncretism; Multiculturalism; (In)Tolerance; Brazilian Culture.

Résumé

À propos de la "docilité" du catholicisme: interprétations du syncrétisme et de l'antisyncrétisme dans la culture brésilienne

Cet article présente une révision de la bibliographie critique concernant la relation entre une soi-disant identité brésilienne avec le phénomène du syncrétisme. Une telle réflexion exige que l'on considère le problème de la transformation de la religion dans l'actualité, suite à la formation de l'État moderne démocratique et de la conséquente ascension du marché religieux. Toutefois, la relation entre le catholicisme et la culture brésilienne ne s'est pas, de ce fait, affaiblie. L'idée d'une matrice syncrétique génératrice de la sociabilité brésilienne est partagée par les anthropologues natifs et étrangers et est devenue le paradigme d'un multiculturalisme réussi. Un des points centraux est la réflexion sur la question de savoir si le syncrétisme demeure toujours une valeur englobante ou s'il serait entrain de reculer pour laisser place à d'autres logiques.

Mots-clés: Syncrétisme; Multiculturalisme; Culture brésilienne; (In)Tolérance; Catholicisme.