

RESENHAS DE LIVROS

POR QUE NÃO CRISTIANISMO CALEIDOSCÓPICO DO BRASIL?

Eduardo Diatahy B. de Menezes

Professor Titular de Sociologia,

Departamento de Ciências Sociais e Filosofia (UFC)

“Nosso mundo encontrou um outro mundo... tão
novo e tão criança que precisou ensinar-lhe o abc.”

MONTAIGNE

Li com interesse que não descontinuou e até com entusiasmo crescente as quase duzentas páginas do novo livro com que Eduardo HOORNAERT* acaba de semear o campo da discussão sobre a formação sócio-cultural do Cristianismo no Brasil e os rumos diversos e cheios de indagações que poderá assumir em seu percurso vindouro.

O que mais admiro no autor é a ousadia de assumir os riscos de ser um desbravador e, portanto, um indicador de novas pistas para a investigação no domínio a que se dedica, quer seja a memória do povo cristão em gestação nos três primeiros séculos de sua existência, quer sobretudo a exploração das possibilidades de uma nova história do Cristianismo brasileiro, sempre a partir da experiência concreta dos diferentes grupos humanos, em especial dos subalternos, e tendo como quadro comparativo as vivências paralelas da América Hispânica e das Américas em geral. Falo de riscos porque, em sua generosidade e consciente do caráter transitório de nossas ciências, sempre *in fieri*, ele não teme divulgar os resultados — algumas vezes ainda implumes — de sua inquieta e incessante reflexão, pois sabe muito bem que, se ceder à tentação da obra perfeita, pri-

* Cf. *O Cristianismo Moreno do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1991. [181 págs.]

vará os outros, sobretudo os mais jovens, do alimento provocativo e fecundante da discussão, já que toda criação duradoura é geralmente fruto do entrecruzamento de concepções e achados daqueles que labutam nesses territórios. E as reflexões são como redes de pesca: só quem as lançar, colherá.

A outra face dessa sua ousadia está em que ele sacrifica a segurança de sua ampla erudição historiográfica geral em benefício das incertezas de hipóteses apenas entrevistadas, mas prenhes de novas interpretações; sacrifica o discurso sapiente e rigoroso do especialista em favor de uma comunicação mais leve e acessível a um público mais vasto e diversificado; abandona o solo firme e a estrada real do tratado ou da suma, que se pretendem definitivos, pelos terrenos movediços e as veredas hesitantes do ensaio que é por natureza provisório. Nisso, segue à risca o reparo de MONTAIGNE: "... pois um tal pode ter alguma ciência particular ou experiência da natureza de um riacho ou de uma fonte, sem saber de resto mais do que qualquer um; porém, para valorizar sua pitada de erudição, empreenderá a escritura de toda a física. Desse vício surgem vários grandes inconvenientes".¹ Tanto é assim que o autor, por diversas vezes, adverte o leitor sobre os limites de seu trabalho, mas também sobre seu potencial: "Um ensaio como este — diz ele, por exemplo, à página 75 — não comporta aprofundamentos de tipo monográfico, mas quer ser um instrumento para a discussão e um convite para ulteriores pesquisas". Será, pois, na esteira dessa proposição honesta que apresentarei os comentários de minha leitura, numa espécie de contraponto crítico que não quer obscurer dúvidas ou discordâncias em face deste esforço sério de um parceiro de idéias e projetos.

Não, evidentemente, no seu estilo simples e claro, nem tampouco no seu texto saboroso e rico de fatos históricos "marginais" que ilustram e documentam suas interpretações, — os quais raramente ou nunca constam das histórias oficiais —, mas sim, em sua estrutura geral o livro apresenta uma arquitetura rigorosa e quase diria escolástica, no bom sentido deste termo. Com efeito, ele se compõe de quatro partes que articulam uma estrutura argumentativa deliberadamente coerente, segundo um plano previamente amadurecido. Cada uma delas, por sua vez, comporta um número variado de capítulos, que se repartem em subtítulos facilitando amplamente o acesso do leitor aos tópicos de sua problemática. O livro é assim visualmente aberto a

1. Cf. *Essais*. "Biblioth. de la Pléiade". Paris: Gallimard, 1958, p. 242. [Texto estab. e anot. por A. Thibaudet].

inúmeras entradas e se encerra com uma bibliografia complementar que orienta o interessado para outras fontes além daquelas constantes das notas de rodapé, assim como por um sucinto glossário explicitando termos que possam apresentar alguma dificuldade adicional. Na verdade, esta obra constitui uma reelaboração atualizada, sobretudo em suas novas trilhas interpretativas e factuais, de temática que se vem gestando desde seus livros anteriores.

Antes de passar propriamente aos possíveis resultados de minha leitura, tentarei dar em breves traços aquilo de que se constitui este livro que o próprio autor qualifica com realismo modesto de "páginas de História Mínima do Cristianismo no Brasil" (pp. 18 e 157). Nos três capítulos que compõem a sua primeira parte, ele estabelece os balizamentos que orientarão os rumos e os limites dessa trajetória histórica: o primeiro examina sumariamente "as interpretações do Brasil" que algumas vertentes da inteligência brasileira têm produzido, na ficção literária e no ensaio sócio-histórico desde meados do século passado aos grandes formuladores da década de 30; no segundo, o autor inicia o trabalho de construção teórica deste objeto histórico que ele elucidará passo a passo no conjunto de sua investigação: "o cristianismo moreno ou mestiço do Brasil" que tanto espanto causou nos viajantes estrangeiros que por aqui passaram no decorrer do século XIX e que se fundamenta, segundo ele, por um lado, num "saber da violência" gerado na secular experiência das classes oprimidas, e que resulta, por outro, da elaboração simbólica da resistência — e não o fruto da ignorância, como costuma qualificá-la nossa tradição letrada — oferecida por essas mesmas camadas populares; enfim, o derradeiro capítulo elucidica as razões por que o autor decidiu-se por uma história do cristianismo e não por uma história da igreja, decisão que introduz um dos pontos fulcrais dos alicerces de sua tese: a inevitável oposição entre duas concepções extremas da experiência eclesial cristã: aquela que se centra no princípio de hierarquia e de hegemonia da corporação que exercita a gestão desse campo religioso apoiando-se num conceito unívoco e universal de igreja,² e aquela que busca fundamentar-se em formações eclesiais diretamente ligada à memória evangélica, nas experiências de vida cristã concreta e plurívoca, manifestando-se mediante quadros institucionais históricos, portan-

2. Um exemplo típico desse modelo de história eclesiástica, que acentua o primado dos aspectos institucionais e administrativos, é a obra de Fortunato de ALMEIDA: *História da Igreja em Portugal*, 4 volumes. Porto: Portucalense Editora, 1967. [Nova edição dirigida por Damião Peres].

to, provisórios. Nesse sentido, na nota prévia ao leitor, o autor já o advertia que uma das principais lacunas do seu estudo reside no fato de que nele não tratou do protestantismo — que “segue caminhos próprios de relação com as culturas do Brasil” (p. 9) — por não se sentir habilitado para tanto, porém teve o cuidado de apontar orientação bibliográfica sobre esse aspecto relevante de nossa evangelização.

A segunda parte, com seus cinco capítulos, busca reconstituir as etapas e as diferentes modalidades da transplantação do cristianismo para a América Portuguesa: o capítulo introdutório — “a terra e os povos” — traça resumidamente o quadro geo-antropológico dessa área e seu panorama etnolingüístico; o segundo contempla o ciclo da ocupação litorânea com o cristianismo peculiar dessa paisagem de grande *plantation* e de engenhos, onde se destaca sobretudo a ação da Companhia de Jesus e de seus conflitos com os colonos portugueses em torno da questão indígena; o terceiro examina o ciclo da ‘diáspora’ sertaneja, com sua vida gravitando em torno do gado e com uma experiência cristã, penitencial e sacramental, mas também com uma prática de sentido arraigadamente social, fruto em especial da presença das ‘Santas Missões’; o capítulo seguinte enfrenta o ciclo amazônico — cujo longo “processo ainda não se completou” —, com a presença jesuítica dominante em sua estratégia de reduzir populações indígenas em aldeamentos, gerando um novo espaço e um novo tempo e adotando táticas deculturativas (imposição da monogamia, oposição às crenças e aos pajés, exorcismos, sedução pela música e outros recursos artísticos, castigos “pedagógicos”, cooptação dos caciques e discurso discriminatório face aos costumes indígenas) que resultam na “produção do índio destribalizado e genérico”; seu derradeiro capítulo estuda o ciclo das bandeiras, nos imensos espaços de São Paulo a Mato Grosso e Goiás, com o seu “cristianismo devocional”, freqüentemente chamado de ‘religiosidade popular’, com “muita reza e pouco padre, muito terço e pouca missa” e com significativa presença africana nas suas áreas de mineração — tão forte foi a influência desse cristianismo devocional que o autor pretende identificar duas forças principais nas modalidades de pensamento religioso no Brasil: a ‘instituição oficial’, que construiu igrejas e catedrais, conventos e mosteiros, e a ‘devoção’, que construiu uma multiplicidade de santuários e espaços de romaria.

N’Os *Lusíadas*, Camões diz com todas as letras que o empreendimento colonial português tinha por objetivo “dilatar a Fé e o Império” e que, para tanto, “as terras viciosas de África

e de A'sia andaram devastando". Nesse espúrio conúbio entre fé e império residem as raízes de nossos males. Sem mencionar essa referência, Eduardo HOORNAERT, inicia a terceira parte de seu livro sublinhando que o principal erro dos diferentes ciclos de evangelização do Brasil está na mentalidade dos reinóis e bandeirantes que concebiam as culturas indígenas como uma 'tabula rasa', onde podiam inscrever "novo reino" ao mesmo tempo secular e espiritual; daí o rifão bastante difundido na colônia: índio não sabe pronunciar as letras F, L e R, porque não tem Fé, nem Lei, nem Rei. Diante disso, o principal mérito do cristianismo moreno brasileiro foi o de ter percebido que esse processo evangelizador significava de fato uma morte cultural e de ter a ele resistido. Já o segundo erro dessa evangelização consistiu em atomizar os povos do Brasil destruindo-lhes as comunidades. A isso a reação correspondeu com o "refazer pacientemente o tecido social brutalmente rasgado pela desagregação colonial" (p. 74). Enfim, o seu terceiro erro foi o de ter colaborado na expropriação das terras de indígenas e posseiros por todos os meios, tornando-os povos errantes em sua própria pátria. Face a isso surgiu um cristianismo peregrino, assentado fortemente na alma do povo, cuja expressão mais evidente são as recorrentes romarias, "espécie de dramatização religiosa de sua condição real de vida" (*ibid.*), em que insegurança, provisoriidade e migração são uma realidade permanente. Assim, os quatro capítulos desta parte examinam as diferentes respostas brasileiras a esse projeto evangelizador-colonial. No primeiro deles, — "resistências a partir do horizonte indígena" —, lembrando que o cristianismo moreno significa a sobrevivência de importantes componentes religiosos indígenas a despeito da avassaladora penetração do cristianismo ocidental por intermédio dos colonizadores, o autor repassa sumariamente alguns dos elementos desse universo religioso aqui existente antes de 1500 — a concepção da divindade, a relação com a terra, o nascimento, os rituais de passagem, a doença e a morte, os trabalhos da memória e o profetismo tupi-guarani. Como no capítulo anterior, para examinar as "resistências a partir do horizonte africano", o autor remonta, no seguinte, brevemente à África de antes da transplantação escravagista e fornece-lhe os traços culturais e religiosos, especialmente da área bantu e da iorubana (a idéia de Deus, os cultos, o transe, a mitologia, os orixás, etc.), encerrando-o com uma reflexão crítica sobre os rumos do cristianismo na África atual, de que destaco esta importante observação sobre as razões de sua fragmentação em numerosas seitas: "Parece que os africanos man-

dam o seguinte recado aos seus missionários: "Aceitamos o evangelho que vocês nos pregaram, mas não aceitamos os missionários brancos". (...) o missionário branco não consegue corresponder ao apelo da religiosidade africana em termos de união com os antepassados, cura das doenças, força e valor da possessão, entrosamento em termos de ternura e profunda simpatia. Os missionários brancos ficaram imbuídos da superioridade de suas formas religiosas ocidentais e mostram nenhuma disposição no sentido de tomar distância diante de certos pressupostos considerados intrinsecamente ligados à herança da fé, como por exemplo, a herança grega na teologia e, por conseguinte, na doutrina cristã." (p. 89). Sob o título de "o princípio comunitário", o terceiro capítulo explora outro modo de resposta brasileira ao posicionar-se face à controvérsia fundamental entre o princípio comunitário e o princípio hierárquico que atravessa a história do cristianismo enquanto instituição sócio-política, e que gerou modelos eclesiais opostos. Segundo o autor é próprio do cristianismo moreno a escolha do modelo comunitário como forma de resistência às dinâmicas do colonialismo europeu e, mais recentemente, ao processo de romanização da vida católica. Das confrarias coloniais às atuais comunidades eclesiais de base, suas inúmeras práticas terminaram por "morenizar" o imaginário cristão no Brasil: as Virgens morenas, o barroco mineiro, santos católicos negros ou assimilados, as procissões e "carnavais devotos"... O seu último capítulo examina "a via peregrina" como a forma mais popular das respostas brasileiras diante da evangelização colonialista, centrando-se sobretudo nas características, na tipologia e no radicalismo do cristianismo itinerante dos *beatos*, que resultou quase sempre na formação de comunidades alternativas face ao paradigma dominante das relações de produção e quase sempre sistematicamente destruídas pelas "forças da ordem": os Mucker, Canudos, Caldeirão, Pau-de-Colher, etc., numa espécie de litania da morte.

Os "desencontros" entre os pólos extremos dessa trajetória histórica constitui o tema da quarta parte, que se compõe de dois capítulos mais longos: "os desencontros da primeira evangelização" e "a romanização". Em virtude de sua densidade e da multiplicidade de problemas que comportam fica difícil resumi-los em poucas linhas; de todo modo, não há outra alternativa nos limites desta resenha. Para o autor, a primeira evangelização compreende o período que vai de 1549, com a chegada dos primeiros missionários jesuítas ao Brasil, até 1808, data da abertura de nossos portos ao comércio internacional, a

saber, fim da exclusividade lusitana e início do predomínio britânico; ao passo que a segunda evangelização vai acompanhar a hegemonia dos “*bourgeois conquérants*” e a retributivização da Igreja romana. Apoiando-se na ampla documentação missionária — de que um exemplo primordial é o *O Diálogo da Conversão do Gentio* de Manoel da Nóbrega ou os relatos e cartas de Luís da Grã, José de Anchieta e outros — ou noutros textos que exprimem as concepções de europeus para cá vindos, o primeiro capítulo analisa alguns passos cruciais da primeira evangelização: a demonização das culturas indígenas mediante a recodificação cristã (*sic!*) de entidades da mitologia “selvagem” (Jurupari, Curupira, Ipuiaira, Boi-Tatá, etc.) ou da tradução-imposição de seres do panteão judeo-cristão ao universo do imaginário religioso local, a produção conceptual do indígena como selvagem bárbaro (canibalismo, poligamia e feitiçaria), as desconfianças e o cinismo dos invasores (missionários e colonos). Toda a crueza, o desrespeito e a violência dessa evangelização que acompanhava a empresa colonial tanto se expressava na expropriação cultural e material dos indígenas e na violência sexual contra suas mulheres, como podia aparecer friamente resumida nesta citação de Manoel da Nóbrega, que desvela a ideologia dominante entre cristãos europeus e o programa praxiológico que perseguiram: “A lei, que lhes hão-de-dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem a licença do governador; fazer-lhes ter uma só mulher; vestirem-se, pois têm muito algodão, pelo menos depois de cristãos; tirar-lhes os feitiçeiros; mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte se não for para outros cristãos tendo terras repartidas que lhes bastem e, com estas, Padres da Companhia para os doutrinarem.” (p. 124). Logo em seguida a curtas observações, o autor contrasta essa passagem de Nóbrega com o comentário desse arguto antropólogo francês que foi Pierre CLASTRES: “Na maioria dos casos, o canibalismo era simplesmente inventado como uma mentira cínica destinada a encobrir e justificar a política dos colonizadores brancos. Bastava proclamar que tal tribo praticava a antropofagia para que as expedições contra ela parecessem justificadas”.³ Obviamente o choque de culturas, — que

3. Cf. *Chroniques des Indiens Guayaki*. Paris: Plon, 1972, pp. 231-232 [citado pelo autor: obra em referência, p. 125]. Nesse sentido, é uma pena que Eduardo Hoornaert não tenha podido, em perspectiva comparativa, contar com o belo estudo de Serge GRUZINSKI (*La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol — XVIIe-XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1988), que supera a adoção exclusiva de grades explicativas tradicionais (marxismo, funcionalismo ou es-

está na base desses desencontros e que perdura até hoje na desconfiança do europeu face ao modo de ser brasileiro (especialmente o do povo), — opera em níveis múltiplos, produzindo várias diferenciações, inclusive a existência de uma religião oficial e outras populares ou o “desencontro dos corpos” na lúcida observação do autor. Este distanciamento dos modos de uso e de expressão do corpo entre europeus e brasileiros constitui, aliás, um dos pontos centrais de sua leitura inovadora e ousada. Assim, resisto com dificuldade e por parcimônia a transcrever aqui suas observações a esse respeito e sobretudo a excelente página com que o autor conclui este capítulo.⁴ Tema que ele retoma no capítulo seguinte, já na perspectiva do processo de romanização aí analisado. Com efeito, este capítulo conclusivo desta última parte historia as inúmeras investidas da Igreja de Roma no sentido de exercer o controle sobre as experiências religiosas dos cristãos em plano internacional e em particular daquelas áreas como a do Brasil que estavam sob regime do Padroado Régio, investidas que só lograrão sucesso institucional pela intensificação desse projeto no século XIX. O autor sublinha as reações a esse projeto da parte de forças religiosas que valorizavam o “catolicismo da terra” e em especial a proposta corajosa liderada por Feijó (extinção dos seminários-internatos como forma opressiva de educação; possibilidade de dispensa do celibato, mera questão disciplinar, uma vez que os Bispos teriam em suas dioceses os mesmos direitos que o Papa em relação ao conjunto da Igreja; substituição do programa curricular tradicional por estudos centrados na realidade e baseados nas disciplinas modernas). Assim, aos poucos, a situação da igreja na América Latina recobra importância nas preocupações do Vaticano, que promove em Roma, o Concílio Plenário da região, em 1899. Conforme ressalta o autor, os decretos desse Concílio constituirão a Carta Magna do processo de romanização do catolicismo latino-americano, inspirando-se, por um lado, na posição anti-modernidade de Pio IX e do Vaticano I, e, por outro, na opção tridentina de clericalização

truturalismo) em favor de uma análise mais fina e abrangente de materiais novos e da releitura da documentação já disponível, de modo a permitir o exame desse processo de ocidentalização do imaginário indígena sob a tríplice modalidade das transformações da memória, da difusão do sobrenatural europeu e da introdução da escrita alfabética que os indígenas tiveram que aliar às suas formas tradicionais de expressão (oralidade e pictografia). Gruzinski analisa sobretudo este último aspecto até bem pouco desprezado ou mal estudado, de que só a antropologia mais recente (GOODY e outros) revelou a ênfase e o alcance.

4. Cf.: pp. 127 e 128 do texto em exame.

à *outrance* da vida eclesial: daí o seu esforço para submeter as confrarias brasileiras à autoridade clerical e suas exigências em matéria de moral sexual face à relativa permissividade que vinha do catolicismo colonial. Sobra razão ao autor quando insiste em visualizar na questão do corpo e do prazer um dos pontos nodais com que se debate o modelo hierárquico de catolicismo. Na verdade, o grave equívoco das grandes religiões do livro é que não souberam incorporar abertamente em seu universo a experiência da sexualidade. Na virada do século, a grande voz que se levanta a favor de uma igreja ajustada com as peculiaridades da cultura nacional e comprometida com o povo e a justiça social é a do Pe. Júlio Maria, cuja proposta lúcida e destemida termina por ser sufocada pelo projeto triunfalista e de aliança com o poder estatal que Dom Leme implementou habilidosamente. Encerra o capítulo uma retrospectiva das tendências que se desdobram sobretudo a partir dos anos 30: neotomismo, ação católica, a formação de um episcopalis-mo profético, os movimentos populares e as comunidades eclesiais de base em sua frágil e ambígua natureza institucional.

A parte final do livro propõe como conclusão uma síntese das teses em confronto ao retomar a análise das concepções que fundamentaram os três modelos de evangelização que se ensaiaram desde os inícios da colonização: o da "tabula rasa" (Ginés de Sepúlveda), o da "accomodatio" (Francisco Xavier, Ricci, etc.), e o chamado "De Unico Modo" (Bartolomeu de Las Casas, Pedro Córdoba, Vitória, etc.). E o autor encerra o seu estudo com a proposição de que se reabra a discussão interrompida desde 1744, quando da "querela dos ritos".

Na esperança de que essa apresentação sumária não haja empobrecido excessivamente o texto de Eduardo HOORNAERT, tentarei dar minha contribuição para o debate por ele suscitado, apontando as reações que sua leitura provocou em mim, bem como alguns reparos sobre pontos que me pareceram inconsistentes e que mereceriam uma discussão mais demorada, ou que poderiam alterar seu perfil se considerarmos outras fontes ou outras leituras possíveis.

Antes, porém, de enfrentar tais questões de fundo, existem alguns senões de forma ou de linguagem que uma revisão editorial mais atenta não deveria ter deixado passar. Obviamente, não pretendo sobrecarregar esta resenha apontando todas estas falhas. Restrinjo-me, pois, às mais evidentes. Assim, no

preâmbulo da segunda parte (p. 31), aparece um verbo “relativar” cujo sentido o leitor pode inferir pelo contexto, mas que não consta dos usos da língua; e na última frase da mesma nota introdutória (p. 32) há um deslize na sintaxe de concordância. Na página seguinte, a revisão deixou passar duas vezes o nome próprio do oceano Atlântico com minúscula. Por diversas vezes, nas páginas 39 e 44, o autor usa o verbo “protelar-se” com um sentido que ele não possui e onde caberia por certo “prolongar-se”. Não é bom vernáculo esse uso jornalístico de “massiva” por maciça (p. 52). Assim como é uma fórmula de estilo rebarbativo este “seguindo os pontos que se seguem” que aparece na página 106. Mais adiante (p. 116), vem: “. . . foi o caminho histórico trilhado pela evangelização no Brasil, com profundas *redundâncias* na situação que vivemos hoje” — ora, ‘redundância’ é qualidade daquilo que é redundante, isto é, superfluo, pleonástico, palavroso, repetitivo; parece mais adequado dizer: ‘repercussões’. Penso que a composição engoliu a expressão ‘e o Diabo’ nesta frase: “. . . a passagem entre Juru-pari[?], Tupã e o Deus ocidental. . .” (p. 122). Enfim, para não alongar essas notas, deixo outros pontos à atenção do leitor, concluindo com mais duas observações dessa ordem: a primeira diz respeito à forma afrancesada com que vêm escritos os nomes de Bartolomeu de las Casas e Nicolau de Cusa; e a segunda contempla dois termos que aparecem de forma inadequada: ‘indoutrinação’ e ‘inculturação’ — sobretudo neste último, para evitar a analogia morfológica com ‘incultura’, a tradição antropológica adota o termo ‘enculturação’.

O ensaio se estrutura pela articulação de dois eixos teóricos principais. O primeiro deles é aceito como um postulado ou ponto de partida, quando o autor se pergunta, no início, por onde começar a descrever ou interpretar o Brasil e rejeita a tendência tradicional que põe nas marcas e nas dinâmicas históricas euro-ocidentais que teriam gestado a realidade brasileira, para arrimar-se na tese de José Honório RODRIGUES, pano de fundo de todo o seguimento da argumentação:

“Somos uma república mestiça, étnica e culturalmente. Não somos europeus nem latino-americanos. Fomos tupinizados, africanizados, orientalizados e ocidentalizados. A síntese de tantas antíteses é o produto singular e original que é o Brasil atual.”⁵

5. Cf. *Brasil e África: Outro Horizonte*, 2.^a ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982, pp. 14-15. [Citado pelo autor].

Com efeito, a impressão causada nos viajantes que percorreram nossas províncias no século XVIII e sobretudo no século passado era de que esta constituía a América negra e cabocla. Pessoalmente, recorro pelo menos duas experiências que me aguçaram a consciência dessas imagens construídas pelo saber eurocêntrico e que compõem para nós a realidade brasileira. A primeira foi quando, jovem estudante em Paris, me dei conta concretamente que éramos identificados, em especial pelos franceses, como "latino-americanos". A segunda foi quando em visita ao México, por ocasião do X Congresso Mundial de Sociologia, deparei-me com uma realidade apaixonante que conhecia só de livros: por uma reflexão contrastiva percebi mais claramente quanto o povo mexicano tinha orgulho e consciência de seu passado pré-colombiano e quanto nós, brasileiros, nos pensamos ideologicamente a partir de um zero histórico cuja única anterioridade deita automaticamente suas raízes no continente europeu, da mesma forma que este se pensa, autocomplacente, como herdeiro e expressão do mundo greco-romano.

O segundo eixo pelo qual se articula a argumentação histórica deste ensaio é um desdobramento do primeiro pela carga que faz na hipótese de que o modelo eclesiástico hierárquico, transplantado para cá pela evangelização européia, a despeito de suas estratégias imperiais ou colonialistas, não conseguiu se impor uniformemente e universalmente em todo o corpo social brasileiro, de modo que aquilo que o autor identifica como "cristianismo moreno ou mestiço do Brasil" — e que eu teria a tentação de chamar de "cristianismo caleidoscópico" à falta de uma denominação mais adequada, pois sequer estou certo de que o Cristo seria realmente a figura central em torno da qual gravitaria a 'religião geral' do país — é que predomina hoje no coração deste povo.

Passemos, pois, às questões que a sua leitura atenta pode suscitar. De início, no capítulo sobre "a interpretação do Brasil" que abre a primeira parte, embora engenhosamente sintético, deixa a sensação de insuficiência. Posto que os limites e objetivos do livro impusessem alguma escolha, todavia o leitor pode legitimamente se perguntar por que esses intérpretes e não muitos outros; por que privilegiar um Nina Rodrigues, pondo-o como iniciador do "período mais científico", quando de fato constituía um típico representante do saber eurocêntrico e racista de então, espelho deformador onde se refletia a realidade nacional; por que dar um salto de décadas para a, sem dúvida, importante Semana de Arte Moderna, porém omitindo figuras seminais da inteligência brasileira dessa fase, tais como Alberto

Torres, Capistrano de Abreu, Manoel Bomfim, etc. (este último, intérprete destemido e inovador, hoje tão injustamente esquecido); por que parar esse resumo na década de 30 e aí considerar apenas Gilberto Freyre e Caio Prado Jr., passando sob silêncio uma das obras mais importantes do período que foi *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda, que uma vertente pretensamente revolucionária e de esquerda procurou soterrar, reduzindo-a ao estereótipo do “homem cordial brasileiro”, leitura simplória que um dia será refeita para prestar justiça à memória desse lúcido analista; e muitas outras indagações mais. Com relação a Caio Prado Jr., cabe ainda pequeno reparo ao comentário do autor sobre sua contribuição: na verdade, o historiador paulista foi o primeiro a elaborar uma interpretação marxista de nossa formação sócio-histórica, mas em sua obra a questão da mestiçagem não assume propriamente nenhuma relevância central, pois de certo modo ele reproduz a lenda fundadora das “três etnias que concorreram para a formação brasileira”, atribui evidente prioridade aos “brancos” e chega mesmo a ser preconceituoso em relação ao que chama “as raças exóticas” (negros e índios — destes, para citar só um exemplo, ao lamentar a política colonial portuguesa que deixava “os colonos destituídos de mulheres brancas”, forçando-os à busca de satisfação sexual com mulheres de outras raças, sobretudo entre as índias, ele observa: “é notória a facilidade com que se entregava [a índia], e a indiferença e a passividade com que se submetia ao ato sexual”); por outro lado, o seu livro pioneiro é *Evolução Política do Brasil*, cuja primeira edição é de 1933, e não aquele citado por Eduardo HOORNAERT (*Formação do Brasil Contemporâneo — Colônia*), que só vem à luz quase uma década depois, em 1942 (de onde retirei as referências acima). Enfim, poder-se-ia lembrar ainda várias tentativas mais recentes de interpretação do Brasil, inclusive o clássico texto de Raymundo FAORO⁶ e dois ensaios lúcidos do mestre José Honório RODRIGUES.⁷

O segundo capítulo da primeira parte é mais consistente do que o primeiro e mais original em suas hipóteses. Contudo, alguns de seus pontos despertaram em mim certas indagações. Por exemplo, ao referir-se às reações dos viajantes estrangeiros que escreveram sobre o Brasil no século XIX, o autor observa que a impressão geral que tais crônicas deixam é a de que

6. Cf. *Os Donos do Poder*. Formação do patronato político brasileiro. Porto Alegre: Ed. Globo, 1958.

7. Cf. *Aspirações Nacionais*. Interpretação histórico-política. São Paulo: Furgor, 1963, e *Conciliação e Reforma no Brasil*. Um desafio histórico-político. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

a religião no Brasil não é séria e se afastou muito do modelo europeu, pois durante o período colonial havia se formado aqui um catolicismo distante do oficial. Quando se abriu a cortina em 1808, acrescenta ele, após séculos de reclusão e de silêncio por parte dos documentos escritos, o espanto foi geral (pp. 18-19). Ora, em primeiro lugar, há que se relativizar isso que o autor chama de “modelo europeu oficial”: de que Europa se trata? Demais, várias dessas devoções, dessas procissões, tão ao gosto da nossa religião do povo, seguem de mui perto os costumes do catolicismo ibérico. E quanto ao espanto dos estrangeiros, seria legítimo indagar se isso não proviria antes de europeus nórdicos e protestantes? Por outro lado, no que concerne ao “silêncio dos documentos” — supostamente ibéricos —, não derivaria de que a eles, portugueses e espanhóis, tais costumes não causariam espécie? Como quer que seja, o autor tem razão quanto ao sentimento trágico da religiosidade ibérica, que nisso se distingue da marca lúdica e festiva da brasileira. Aqui, no entanto, tocamos num ponto em que a interpretação do autor, embora consistente, desperta em mim certa margem de dúvida. Refiro-me a um dos dois princípios fundamentais com que, neste mesmo capítulo, ele caracteriza o nosso “cristianismo moreno”: “— *O saber da violência*. Na sua formação histórica, o povo brasileiro sempre enfrentou a violência dos ‘outros’, dos que vieram de fora dominar esta terra. A memória da violência está presente na religião popular brasileira, por meio de códigos elaborados exatamente para perpetuar essa memória. Não é à toa que as imagens de Jesus Crucificado ou do Senhor Morto são tão veneradas no meio do povo. Essas imagens, por assim dizer simbolizam a violência dos ‘outros’ inscrita nos corpos dos inocentes, vítimas de uma sociedade que, de certa forma, só sobrevive mediante a prática diária da tortura, da prisão e da violência em geral contra os corpos indefesos dos que vivem à margem dela. (. . .) As classes privilegiadas podem se pagar o luxo de criar uma teoria da não-violência da história do Brasil, mas esta nunca conseguirá por inteiro apagar a memória da violência diária praticada neste país.” (pp. 20-21). Essa constitui uma das muitas observações preciosas de que está cheio este livro. Não obstante, além do fato de que essa violência não se exerceu e não se exerce sem descontinuar *apenas* contra os “corpos”, mas antes, ela é tanto mais perniciosa quanto atinge geralmente a consciência e a dignidade desses excluídos que são maioria, além disso, repito, eu teria dois reparos a propósito desse comentário: primeiramente, parece-me que esse culto às imagens sangrentas estaria mais ligado à mentalidade do uni-

verso barroco em especial e à “pastoral do medo”⁸ em geral; em segundo lugar, o que o autor chama de “saber da violência” seria, no meu entender, melhor designado pelo termo “cultura da violência”.

Um dos múltiplos exemplos com que se exercia essa pastoral do medo no-lo fornece o próprio autor ao referir-se (p. 58) à tática jesuítica do “castigo pedagógico”. Logo em seguida, o autor refere outra tática da catequese dos aldeamentos sob o nome de “aristocracia dos caciques”, que os padres da Companhia utilizavam como correia de transmissão entre eles e a sociedade. Na minha opinião, falar em aristocracia, no caso, parece tão exagerado quanto à “aristocracia rural” que a fantasia de Oliveira VIANNA forjou e enxergava por toda parte no Brasil colônia. E num comentário conclusivo sobre esse modelo de evangelização, o autor assevera com razão: “O julgamento da história diante da experiência missionária dos aldeamentos é severo, pois estes tiveram a função social de possibilitar a passagem entre o indígena autônomo, específico, livre e digno e o mestiço subalterno, genérico, dependente e menosprezado.” (p. 59). Na verdade, esses construtos do “indígena” e do “mestiço” são tipos ideais; no entanto, a observação é convergente com a tese de Darcy RIBEIRO segundo a qual a cultura cabocla, em muitas de suas manifestações, é uma configuração degradada das culturas indígenas originárias. De todo modo, penso constatar certa incongruência ou inconsistência na argumentação central do autor ao longo desses capítulos: ele vai descrevendo e interpretando criticamente as feições de cada um dos modelos ou “ciclos” de evangelização católica de diversas regiões do Brasil; porém, o produto que deles resulta, o “cristianismo moreno”, é visto por ele com especial simpatia. Assim, tudo se passa como se esse processo se desse segundo uma estranha dicotomia: o catolicismo europeu colonialista, com sua pastoral do medo da opressão — de que a primeira metade do

8. Sobre a pastoral do medo nos tempos modernos em particular, seguramente, uma das boas fontes encontra-se na extensa e esclarecedora pesquisa do historiador Jean DELUMEAU. Em primeiro lugar, o seu livro de certo modo introdutório na questão: *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, coll. “Nouvelle Clio”, Paris: PUP, 1971. Em seguida, a série de volumes que forneceram o andamento dessa pesquisa: *La Peur en Occident (XIVe. - XVIIIe. siècles)*, Paris: Fayard, 1978; *Le Pêché et la Peur: la culpabilisation en Occident (XIIIe. - XVIIIe. siècles)*, Paris: Fayard, 1983 [sem dúvida o volume onde o tema vem tratado mais explicitamente]; *Rassurer et Protéger — Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris: Fayard, 1989; *L'Aveu et le Pardon — Les difficultés de la confession (XIIe. - XVIIIe. siècle)*, Paris: Fayard, 1990.

livro aponta sobretudo os erros evidentes — gestou no outro pólo um cristianismo brasileiro mestiço que se exprime numa sedutora religião “dialógica” e “carnavalesca”, para tomar de empréstimo estes ricos conceitos trabalhados criativamente por Mikhaïl BAKHTINE.⁹

Retornemos um pouco ao início dessa segunda parte onde são analisados os “ciclos” de evangelização em nossa história colonial. Há um capítulo introdutório em que o autor a largos traços desenha o quadro de nossa formação em termos de perfil geopolítico e composição étnica: ao examinar os grupos indígenas, ele afirma que o seu contingente anterior à colonização é estimado hoje pelos especialistas entre 5 milhões e 6 milhões de indivíduos, “população oito vezes superior à de Portugal no mesmo período” (p. 36). O dado sobre a população indígena em 1500 corresponde à avaliação de nossos etnólogos, porém a de Portugal parece subestimada: assim, se tomarmos a média de 5,5 milhões, os portugueses teriam então 687.500 habitantes. Ora, não é esta a opinião de historiadores portugueses atuais. Por exemplo, A. H. de OLIVEIRA MARQUES¹⁰ informa que o primeiro censo da população portuguesa, ordenado por D. João III, de 1527 a 1532, — quando teríamos que levar em conta as perdas significativas pela expulsão de mouros e judeus e pela intensa emigração —, mostrou a existência de “280.508 fogos”, ou seja, aproximadamente 1.500.000 almas, o que dá cerca de 35 habitantes por Km², densidade que não se afastava consideravelmente da de outros países da Europa.

Ainda nesta segunda parte da obra, gostaria de sublinhar a importância de páginas esclarecedoras onde Eduardo HOORNAERT analisa a influência da *devotio moderna* sobre o estilo de religiosidade que se desenvolve durante o ciclo paulista (pp. 63-69). Todavia, dentre as concepções e fontes aí examinadas, o autor faz um comentário depreciativo do célebre livro *O Outono da Idade Média* (1919), do grande historiador holandês Johan HUIZINGA, que corresponde a uma leitura apressada dessa obra, cuja primeira tradução francesa de 1932, *Le Déclin du Moyen Age*, insinuava desde o título um sentido deturpado desse grande livro. Na bela entrevista-prefácio que deu para sua recente reedição (1980) — que lhe restitui o título original e corrige imprecisões —, Jacques LE GOFF, considerando-o como a “primeira obra-prima de uma história da sensibilidade”, explo-

9. Cf. *L'Œuvre de François Rabelais et la Culture Populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard, 1978; assim como o seu ensaio sobre a poética de Dostoievski.

10. Cf. sua *História de Portugal*, vol. I. Lisboa: Palas Editora, 1975, p. 234.

ra com lucidez toda a riqueza e o caráter inovador desse livro, assim como lhe aponta as limitações e equívocos: “Antes de mais nada, *L'Automne du Moyen Age*, longe de qualquer idéia de desvalorização moral implícita na palavra “declínio”, restitui-nos a beleza e dimensão política do livro. É essa poesia que traduz ao mesmo tempo a sua grandeza e os seus limites. Mas toda a concepção de J. Huizinga tem da história se exprime bem através da palavra “Outono”. O Outono é a estação em que parecem exasperar-se todas as fecundidades e todas as contradições da natureza. É a ele que, na arte, Eugênio d’Ors chama a fase barroca, aquela em que se manifesta a nu, sem máscara, a exaltação das tendências profundas de uma época. É essa exaltação que o torna tão fascinante. (...) Creio que se tivesse perguntado a J. Huizinga qual era o tema fundamental do seu livro, ele teria falado antes de mais nada do entrelaçamento íntimo da Idade Média com aquilo a que chamamos Renascimento. Dado que a Idade Média do século XV é um outono exasperado, de modo nenhum morto, pelo contrário: de extraordinária vitalidade e de tal modo vivo que continuará profundamente e se manterá presente em pleno século XVI, como bem mostrou Lucien Febvre no seu *Rabelais*. (...) Recorrendo à ajuda dos trabalhos dos etnólogos, dever-se-ia conseguir aproveitar melhor uma das grandes intuições de Huizinga, ou seja, que se deve ir procurar o sentido de uma sociedade no seu sistema de representações e no lugar que tal sistema ocupa nas estruturas sociais e na “realidade”.¹¹

Examinemos alguns pontos da terceira parte, onde são estudadas as “respostas brasileiras” ao longo processo de evangelização já mencionado. Desde logo, assinalo que teria sido interessante houvesse o autor fornecido uma carta geográfica de África, com indicações sobre as áreas consideradas no texto do segundo capítulo, por certo muito menos conhecidas do leitor do que as regiões brasileiras prodigamente ilustradas na parte anterior. Além disso, é excessivamente sumária a apresentação que este capítulo oferece de religiões africanas e de seus orixás; assim como suscita dúvidas a definição deste termo que aparece no glossário final: “Deus ioruba no Brasil, correspondente a experiências humanas de vital importância” (p. 172). Seja como for, a questão demandaria reflexão mais atenta. Por outro lado, no capítulo seguinte, quando o autor examina o “princípio comunitário” como uma das respostas do cris-

11. In LE GOFF, Jacques: *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985, pp. 243-244 e 247.

tianismo brasileiro, essa tese vem enunciada de várias formas, mas destaco esta por seu caráter mais explícito e mais genérico: "O sonho da vida comunitária nasce das próprias condições de vida na América, que reage contra as dinâmicas do movimento europeu colonial" que sempre se opôs "às relações comunitárias entre os colonizados, *O subconsciente latino-americano aspira à comunidade*, à vida feita de amizade, de relações carinhosas, como antídoto contra o veneno da desagregação social espalhado pelo sistema implantado aqui..." (p. 91 — grifado por mim). Penso que essa tese não deve ser afirmada desse modo sem uma fundamentação mais cuidadosa, por mais simpática que ela possa ser ideologicamente. Por sua natureza, ela delimita um fenômeno que se inscreveria na longa duração (BRAUDEL, etc.) e exigiria argumentação mais densa que explicitasse as relações entre fatores em jogo, algo semelhante, *mutatis mutandis*, à tese de Max WEBER, quando este aproxima a ética protestante e o espírito do capitalismo: de fato, por sua envergadura, a tese do autor demandaria um trabalho analítico parecido com o do sociólogo alemão.

Mais adiante, ao exemplificar esse princípio comunitário com o caso das confrarias, o autor assevera: "As confrarias no Brasil obedecem aos ritmos de uma vida eclesial pré-tridentina, já que a tridentinização — que, em suma significou a clericalização da instituição católica — só ocorreu no Brasil no decorrer do século 19, através da romanização. Romanização, tridentinização e clericalização: eis os dados básicos da história do catolicismo no Brasil durante a segunda metade do século 19. (...) As confrarias, assim, constituíam um legítimo modelo eclesial que sempre apelou para as comunidades primitivas do início do cristianismo, a fim de justificar-se diante dos argumentos clericais." (p. 92 — modifiquei levemente a ordem dos termos para eliminar possível ambigüidade nesta última frase). Tal assertiva provoca certa discussão pelo menos em dois de seus pontos. Ora, — aqui reside o primeiro ponto —, a experiência eclesiástica Ibérica e portuguesa em particular constitui, talvez, o exemplo mais acabado do catolicismo da Contra-Reforma, e foi esta experiência que se transplantou ao Novo Mundo. Portanto, tudo leva a crer que a realidade dos processos históricos em tela permitiria no máximo que se pudesse afirmar que a romanização da segunda metade do século passado logrou uma re Tridentinização institucional do catolicismo no Brasil. Doutra parte, nossas confrarias compõem um fenômeno religioso cujas peculiaridades requerem maior estudo, pois não

me parece que sejam bem clarificadas, qualificando-as de “vida eclesial pré-tridentina”. Eis o segundo ponto.

Enfim, mais dois pequenos reparos para concluir meus comentários sobre este capítulo. Na página 95, deve ter havido um cochilo da revisão, pois Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho, é aí apresentado como “o maior artista brasileiro do início do século 19”, quando, de fato, nasceu em 1730 e morreu em 1814, sendo portanto um homem típico do século XVIII mineiro. E na página 101, vem afirmada uma evolução ou encadeamento histórico “que vai da Procissão do *Corpus Christi* (século 16), passando pela Festa dos Reis (século 19) até o Carnaval de hoje”. Sinceramente, vejo mais problema do que explicação nessa hipótese. Sendo o Carnaval uma festa tão antiga e anterior mesmo à cultura cristã, poderia ter sobrevivido e prosperado em virtude de outros fatores (que merecem maior exame) e independentemente dessa transmutação de festas religiosas aqui suposta.

Finalmente, no último capítulo desta terceira parte, ao examinar a relevante presença religiosa dos beatos, no quadro da “via peregrina”, o autor observa que uma das conseqüências sociológicas de seu modo de vida no mundo rural foi a formação de comunidades e dentre as mais conhecidas menciona o caso do Contestado, em relação ao qual cabe uma retificação. Na verdade, o Contestado constitui o único desses exemplos historicamente célebres de grupos camponeses de vida alternativa reprimidos pelas forças da ordem estabelecida, que não se caracteriza pela formação de uma comunidade típica nem possui um *locus* fixo como os demais: ele foi muito mais um movimento sócio-religioso que se alastrou por extensa área compreendendo territórios desde o Rio Grande do Sul, mas sobretudo em Santa Catarina e no Paraná, e com ligações até São Paulo.

Para não mais prolongar estes comentários, tomarei da quarta parte — “Desencontros” — apenas alguns pontos principais que podem suscitar divergência ou que merecem maior discussão. É assim que há um tópico no primeiro capítulo que se chama “o ‘filtro medieval’” onde o autor, a propósito dos desencontros da primeira evangelização, afirma que o movimento inaciano parte de uma visão medieval do mundo e do cristianismo e que o pensamento dos primeiros jesuítas no Brasil era condicionado pela ‘civilização’ medieval: “Eles continuavam, no fundo, medievais, apesar de viverem no limiar dos tempos modernos. Paradoxalmente o movimento inaciano era neste ponto básico [*grosso modo*, o modelo eclesiástico hierárquico] mais medieval do que o evangelismo franciscano, por exemplo, que o

precedeu de três séculos." (p. 118). Longe de mim a pretensão de incluir Eduardo HOORNAERT entre os que reproduzem, desde Petrarca e do pensamento renascentista, o insidioso estereótipo que associa automaticamente medieval com obscurantismo, atraso, tirania etc. Mas, objetivamente, as referências à Idade Média em seu texto não compõem um quadro favorável. No caso em tela, o seu apelo à "civilização medieval" para explicar as concepções e a prática dos primeiros jesuítas me parece artificial e forçado. E tanto mais difícil de aceitar quanto o autor faz um recuo de três séculos na comparação com a conduta do franciscanismo. Ora, Francisco de Assis, vivendo no momento culminante dessa civilização, consegue o "carisma" que lhe permite propor um cristianismo independente e mais primordial. Já Inácio de Loyola, ao contrário da mentalidade "medieval" que lhe atribui o autor, era homem de seu tempo e, no plano institucional, membro convicto da Igreja que desemboca no projeto tridentino, e, no plano pessoal, por sua formação de militar, homem da hierarquia e do poder. Não há, pois, necessidade desse recuo anacrônico à Idade Média — que o autor mesmo confessa "paradoxal" — para interpretar o etnocentrismo de Nóbrega ou dos jesuítas face aos grupos indígenas. A ideologia jesuítica da época é, em toda a sua extensão, a visão de mundo barroca e a mentalidade da Contra-Reforma.

Uma derradeira observação para encerrar este contraponto despertado em mim pela leitura estimulante desta obra corajosa e deliberadamente caleidoscópica como o objeto que ela ilumina por ângulos múltiplos e inovadores. Contudo, da mesma maneira que a apresentação das características das religiões africanas, também agora, neste capítulo, a exposição do universo religioso dos indígenas brasileiros fornece um quadro antes fragmentário do que propriamente uma configuração complexa e rica como é, de fato, o seu imaginário neste domínio.¹²

-
12. É óbvio que os limites que se impôs o autor e os objetivos específicos de sua pesquisa não lhe davam margem a estender-se sobre pontos de passagem e de apoio de suas interpretações. Como quer que seja, a rica bibliografia brasileira sobre etnologia indígena — para não falar de clássicos estrangeiros como Alfred Métraux etc. — poderia propiciar algo mais consentâneo; do mesmo modo que em relação ao imaginário religioso do sertão existem fontes preciosas que o autor conhece e a que teve por certo de renunciar pelas mesmas razões. Restaria ainda estranha lacuna a registrar: por que o livro silencia completamente a respeito da região Sul do país? Não há pistas, porém, que permitam explicá-lo... Mas Cecília Meireles assegura que estamos cheios de mistérios que não comunicamos.