

“O meu passado não é mais meu
companheiro. Desconfio do meu
passado”.

Mário de Andrade

Até meados da década de 30, o “aniversário do Brasil” era celebrado dia três de maio, rememorando a data da primeira missa realizada no país. As escolas reuniam seus alunos, hasteavam a bandeira, entoavam o Hino Nacional. O evento que simbolizava o nascimento da nação brasileira era, portanto, um marco religioso, e não a chegada da frota de Pedro Álvares Cabral. Era através deste marco que o Estado buscava fomentar o espírito cívico do povo brasileiro (Bittencourt,1991).

A utilização de um evento religioso para simbolizar o nascimento da nação já ocorria em Portugal. Na ex-metrópole, considerava-se a Batalha de Ourique, em 1139, a origem do país. Em meio a esta batalha, Cristo teria aparecido ao rei D.Afonso Henrique para assegurar-lhe a vitória perante os “infiéis” mulçumanos. Seu reino seria fundado sobre a “rocha firme” do Cristianismo, sendo assim, o império português possuiria a missão de anunciar o nome santo de Cristo “às nações mais estranhas” (apud.Azzi,1987;17).

A versão do “achamento do Brasil” pelo acaso não quer dizer outra coisa. Presente nas primeiras obras históricas sobre o Brasil (Gândavo, Salvador), atribuir a chegada de Cabral às “calmarias”, significava que Deus havia guiado os portugueses para aquelas paragens longíquas. Esta “teoria” servia de justificação para a posse portuguesa da nova terra diante das pretensões dos outros países. Ainda nas décadas de 20 e 30 deste século, tal versão era transmitida na maioria das obras históricas, sendo defendida na monumental “*História da colonização portuguesa no Brasil* (Dias;1921-1924).

Esta concepção providencialista do processo histórico, defendida inclusive pelos “positivistas” do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (Wehlig,1999), começou a ser posta em questão no início do presente século. Neste período, alguns intelectuais estavam buscando novas explicações para a situação brasileira, o que resultou em novas visões do passado. Estes autores, almejavam identificar a herança deixada pela colonização portuguesa – seja ela cultural, racial ou política – na tentativa de romper com tais “cadeias”, expressando também nas suas obras um projeto de novo país.

O desejo por mudanças estruturais relacionava-se com o novo campo de forças que emergia. A urbanização, a industrialização, os movimentos operários e dos militares de

* Professor Substituto do Departamento de Ciências Sociais da UFRR.

baixa patente imprimiam novas cores à paisagem social brasileira. Em nível cultural, uma manifestação símbolo deste processo é a Semana de Arte Moderna (1922). Em torno dela reuniram-se artistas e intelectuais pregando a modernização do Brasil. Mas era necessário haver uma modernização a partir de quem somos; da brasilidade. A identidade brasileira surgiu como núcleo do novo arranjo de problemas colocados pela intelectualidade nas décadas de 20 e 30.

Neste cadinho constituíram-se os “redescobridores do Brasil” (Reis,1999/Mota,1977). São autores que, investigando o passado do país, ofereceram “retratos do Brasil” de grande impacto. Tornaram-se “clássicos”. Sendo a religiosidade um dos traços característicos do povo brasileiro, principal objeto destes estudos, analisaremos como quatro escritores do período – Paulo Prado, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio prado Júnior – concebem o fenômeno religioso em suas obras.

Pecados do Brasil

A obra de Paulo Prado, *Retrato do Brasil* (1928), causou grande impacto em sua época. As idéias ali expostas muito influenciaram os estudos que se seguiram pela década de 30. O autor era uma espécie de mecenas do modernismo, tendo sido um dos patrocinadores da “Semana”. *Macunaima*, de Mário de Andrade, foi dedicado a ele. Devido a sua paixão pelas artes, possuía grande erudição literária. A aproximação dos estudos históricos deu-se sob a orientação de Capistrano de Abreu.

Em seu texto, Paulo Prado tentou pintar um retrato da alma do brasileiro. Esta seria marcada pela tristeza. No Brasil, escreve ele, “o véu da tristeza se estende por todo o país, em todas as latitudes, apesar do esplendor da natureza, desde o caboclo tão mestiçado de índio da bacia amazônica, até a impassibilidade soturna e amuada do paulista e do mineiro” (1997;143). Os brancos eram aventureiros, desterrados, queriam apenas enriquecer e abandonar o país; os índios foram escravizados, perseguidos e destruídos pela cobiça dos brancos; os negros, além de cativos, corromperam com seus costumes “dissolutos” toda a sociedade (id.;148s).

Mas, e os mestiços? Eles são importantes, pois desde a chegada dos brancos foram ininterruptamente produzidos pelo “erotismo exagerado” dos colonizadores. A mestiçagem, de início, pode promover indivíduos com grande vigor (id.;192). Entretanto, com o suceder das gerações tornam-se físicos, fracos, “indefesos contra a doença e os vícios” (id.;193). O pior, conforme o autor, é que os males “não se limitam às funções sensoriais e vegetativas; estendem-se até o domínio da inteligência e dos sentimentos. Produzem no organismo perturbações somáticas e psíquicas acompanhadas de uma profunda fadiga, que facilmente toma aspectos patológicos...” (id.;139).

A tristeza do brasileiro seria fruto de dois pecados. Pecados capitais, na teologia católica. Paulo Prado descreve a formação da sociedade brasileira a partir da “luxúria” (primeiro capítulo) e da “cobiça” (segundo capítulo). Apesar de existirem poucos trechos específicos sobre religiosidade na obra, a religião lhe estrutura. Obviamente, o autor não

afirma ser a mão vingativa de Deus a causa do drama brasileiro. Vivia-se as consequências das ações humanas na história e dos valores que as nortearam. A história brasileira teria sido marcada por valores execrados no cristianismo. A grandiloquência das palavras santas e desejos pios tornava-se completamente desvirtuada da realidade permissiva, promiscua, escandalosa.

O terceiro capítulo (“A tristeza”) inicia com a chegada do Mayflower a Massachusetts. Lá a “rigidez da lei puritana” guiou a ação dos colonizadores. Um país rico, marcado pelo esforço e pela liberdade, foi o resultado. Nos Estados Unidos da América, “a religião, estabelecida em condições favoráveis de higiene moral, preparou a atmosfera saudável em que pôde prosperar a nação” (1997;133). No Brasil, os princípios cristãos pouco atuaram sobre nosso caráter. Faltou-nos “o elemento religioso, a resistência puritana da Nova Inglaterra, a hierarquia social dos velhos pioneiros americanos, o instinto de colaboração coletiva” (id;196).

A consciência da pecaminosidade, forte no meio protestante, não havia disciplinado as nossas relações sociais. A “obsessão diabólica” (id;106) por prazer e riquezas impediu o progresso da nação. Para Paulo Prado, o Brasil não progrediu, ele apenas cresceu como “uma criança doente, no lento desenvolvimento de um corpo mal organizado” (id;199).

O cimento da nação

Em Gilberto Freyre a religião torna-se onipresente. Abordando a vida cotidiana das famílias brasileiras na época colonial, as manifestações do sagrado encontram-se nos espaços mais recônditos da “*Casa-grande & Senzala*” (publicada em 1933). Isto ocorre porque o catolicismo é, conforme este autor, uma “liturgia social” no país (1992;22).

Na obra do “mestre de Apipucos”, o cristianismo português aparece como festeiro, alegre, sincretizado com o islamismo e com outras religiões. Se fosse “ascético, ortodoxo, enterrando a liberdade dos sentidos” – como o protestantismo americano em Paulo Prado – “teria impedido Portugal de abarcar o mundo com as pernas” (id;249-50). A partir deste molde de fé católica a vida social brasileira foi sendo constituída. Freyre fornece diversos exemplos deste processo:

- Era comum um religioso ir a bordo dos navios que aportavam ao Brasil, verificar “a consciência, a fé, a religião do adventício. O que barrava então o imigrante era a heterodoxia; a mancha de herege na alma...” (id;29). O perigo maior na colônia portuguesa não era o estrangeiro, mas o herege.

- “A unificação moral e política realizou-se em grande parte pela solidariedade dos diferentes grupos contra a heresia, ora encarnada pelo francês, ora pelo inglês ou holandês, às vezes simplesmente pelo bugre” (id.;192).

- Foi através “do formidável imperialismo religioso do missionário jesuíta” que os

índios aproximaram-se uns dos outros e do colonizador europeu (id;149).

- “No Brasil, país de formação social profundamente católica, sempre se fez mais questão do que nas Antilhas e no sul dos Estados Unidos da condição religiosa do escravo” (id;352). O próprio negro buscava imediatamente o batismo, pois “pagão” ele seria excluído do convívio e considerado inferior (id;353).

Pode-se concluir com a categórica afirmação de que “o catolicismo foi realmente o cimento social da nossa unidade” (id;30). Paradoxalmente, esta sólida base do edifício social mantém-se na superficialidade. A história brasileira é caracterizada pela vitória do privado sobre o público; o senhor-de-engenho subjugou o clero (id;LVII). A fé e a doutrina amoldaram-se aos interesses dos diversos grupos. Por isso, inúmeras práticas religiosas descritas em Casa-grande & senzala parecem estar sempre encobrendo algo.

Um trecho famoso da obra trata da erotização das devoções religiosas (1992;246s). Os interesses da procriação teriam abafado tanto a moral quanto a ortodoxia católica. As mulheres estéreis chegavam a esfregarem-se nuas nas pernas de S.Gonçalo, enquanto os outros fiéis continuavam a rezar, de olhos abaixados, é claro (id;248). Logo após este parágrafo, o autor lembra a relação entre cultos de fecundidade e cultos agrários. Os ritos religiosos servem, então, para fazer chover, obter boas colheitas, afastar as pragas, etc. (id;248s). Os exemplos poderiam multiplicar-se.

O próprio clero amoleceu sua conduta sob os calores tropicais. Ao invés de serem exemplares para tantos fiéis amasiados, a sociedade colonial presenciou “o livre arregaçar de batinas para o desempenho de funções quase patriarcais, quando não para os excessos de libertinagem com negros e mulatos” (id;443). Afirma Freyre que foram “raros, entre nós, os eclesiásticos que se conservaram estéreis; grande número contribuiu liberalmente para o aumento da população” (id;445).

Votos religiosos não cumpridos, doutrinas adaptadas, ética desvirtuada; em Casa-grande & Senzala o catolicismo desfigura-se. Ao ocupar tantos lugares e funções, a fé cristã perdeu seu conteúdo. Parece mais ser um conjunto de símbolos compartilhados que um sistema religioso. A igreja tinha por missão converter e terminou convertida ao “caráter” de cada cultura: índia, branca negra ou mestiça. A religião cristã dissolveu-se neste caldo cultural que caracteriza, conforme o autor, o povo brasileiro.

Raízes da evolução

Os primeiros livros de Caio Prado Júnior (1933) e de Sérgio Buarque de Holanda (1936) apontam para as novas forças que surgiam no campo social das décadas de 20 e 30. A oligarquia cafeeicultora não recuperou-se do abalo sofrido com o “crack” de 1929. A revolução de 30 havia ocorrido, todavia o Brasil continuava com os mesmos moldes culturais e políticos da época imperial. O início da “Era Vargas” não favorecera uma maior participação popular. Pelo contrário, os movimentos sociais que o apoiaram foram reprimidos e perseguidos. É com esta visão que ambos constróem sua crítica à formação

social brasileira. A propalada democracia, afinal, não passava de um “lamentável mal-entendido” em nossa história, conforme afirmou Buarque de Holanda (1963;153). Desta forma, em seus estudos, eles procuraram explicar (Prado Júnior) e compreender (Holanda) como isto havia ocorrido, visando contribuir para reverter tal processo excludente.

As referências religiosas são quase ausentes no texto de Caio Prado. A obra aborda a “*Evolução política do Brasil*”, constituindo sua inovação a “interpretação materialista” da história brasileira (1991;7). Não creditamos, contudo, ao objeto de estudo ou a seu enfoque teórico este fato. O catolicismo era uma religião estatal até a instauração da república, época em que a obra termina. Seria plausível analisar as relações entre igreja e estado. Quanto ao fundamento teórico, encontramos nos textos de Marx e dos marxistas uma rica análise político-social dos fenômenos religiosos (Assman e Mate;1979). Tal análise não aparece no texto em questão. Ao tratar do conflito entre jesuítas e colonos, por exemplo, o autor diz ser apenas um conflito para monopolizar o braço indígena, pois a Companhia de Jesus “almejava a constituição na América de seu império temporal” (1991;25). Este tipo de análise é facilmente encontrada na historiografia anterior (v.g.Abreu,1982).

No texto de Sérgio Buarque de Holanda, a religiosidade possui maior presença, mas é tratada somente em alguns parágrafos. Baseado em Max Weber, Holanda analisa as *Raízes do Brasil* construindo tipologias. A religião é utilizada para exemplificar tais tipos, não sendo uma motivação importante na configuração das práticas sociais, conforme os estudos weberianos (Weber,1997). A Companhia de Jesus é colocada como um exemplo do autoritarismo que marca o “espírito ibérico” (1963;11). A igreja portuguesa e colonial seria indisciplinada, desorganizada, constituída por religiosos negligentes e gananciosos, da mesma forma que os colonos portugueses ou, então, as cidades coloniais implantadas pelos “semeadores” (id.;116-17). O caráter “cordial” do brasileiro poderia ser percebido, dentre outros exemplos, pela intimidade com os santos e nas expressões religiosas predominantemente sentimentais, onde “o próprio Deus é um amigo familiar, doméstico e próximo” (id.;141).

O compromisso com a transformação parece ter atenuado nestes autores a análise sobre a influência da religião. A religiosidade significava retrocesso, alienação, passividade. Gilberto Freyre foi considerado pelos “paulistas” como o defensor de um mundo que estava deixando de existir (Reis,1999;59). O mundo religioso faria parte deste processo. Além da esfera religiosa aparecer impotente para forjar uma ética, para influenciar o “caráter do brasileiro” (como dizia-se no período), ela foi perdendo a importância nas obras dos “explicadores do Brasil” (Mota,1977).

A imagem da religião exposta nestas quatro obras “clássicas” é a de um catolicismo fraco. (Digo catolicismo, pois a religiosidade afro-brasileira e ameríndia pouco foram estudadas, fazendo exceção à Gilberto Freyre que, mesmo abordando-as, privilegia a “contribuição do português”). A igreja seria sempre derrotada no processo colonizador, adaptando-se ao mesmo. A própria intelectualidade ligada à igreja falava de uma religião “superficial”, “exterior”, “farisaica”, “fruto da ignorância popular”. O bispo

D. Antonio Mazzaroto, em 1931, declarava que a religião popular “apenas se reduz a exterioridades e aparências, que só alimenta os sentidos sem penetrar a alma (apud. Azzi, 1994:96). Nos dois grupos, como se vê, apesar dos esforços por uma ruptura, a representação sobre a religião não é tão distinta. O povo brasileiro, na ótica da elite, teria uma religião sem caráter, uma religião Macunaíma.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Capistrano. *Capítulos de história colonial*. Brasília: UNB, 1982.
- ASSMAN, H. e Mate, R. (org.) *Sobre la religión*. Salamanca: Sígueme, 1979.
- AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: mito e ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- AZZI, Riolando. *Neocristandade: um projeto conservador*. São Paulo: Paulus, 1994.
- BITTENCOURT, Circe M. F. *As “tradições nacionais” e o ritual das festas cívicas*. In: Pinsky, Jaime (org). *O ensino da história e a criação do fato*. São Paulo: Contexto, 1991.
- DIAS, Carlos M. *História da colonização portuguesa no Brasil*. Porto: litografia nacional, 1921-24.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1992
- HOLANDA, Sérgio B. *Raízes do Brasil*. Brasília: UNB, 1963
- MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira*. São Paulo: Ática, 1977.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *Evolução política do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- REIS, José C. *As identidades do Brasil*. Rio de Janeiro: Fund. Getúlio Vargas, 1999.
- WEBER, Max. *Sociologia de la religión*. Madrid: Istmo, 1997.
- WEHLIG, Arno. *Estado, história, memória: Varnhagen e a construção da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.