

TRADIÇÕES RELIGIOSAS E CULTURA NO BRASIL

*Sidney A. da Silva **

Conhecido como um país onde a maioria de sua população declara ser católica, ou pelo menos afirma ter advindo de uma família onde se professa essa fé, o Brasil apresenta, no entanto, uma variedade de tradições religiosas herdadas dos povos ameríndios e africanos, as quais continuam vivas e dinamizando as expressões religiosas do povo brasileiro. Nesse sentido é comum encontrar pessoas que se declaram católicas e ao mesmo tempo transitam por outras tradições religiosas sem que isto constitua um problema para elas.

Este texto tem como objetivo propor algumas questões sobre a dinâmica cultural presente na formação das tradições culturais e religiosas no Brasil, procurando mostrar as mútuas influências que umas exerceram sobre as outras no seu processo de configuração. Neste sentido, será preciso definir, em primeiro lugar, o que se entende por cultura e religião numa perspectiva antropológica, para depois tecermos algumas considerações sobre mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro e, finalmente, através de um exemplo de uma prática pastoral realizada entre os bolivianos em São Paulo, fazermos algumas considerações sobre as implicações da ação da igreja junto ao processo de reprodução cultural destes imigrantes.

CULTURA UM CONCEITO POLÊMICO

O conceito de cultura tem sido objeto de várias abordagens. Para o senso comum, ela se confunde, muitas vezes, com a quantidade de conhecimentos acumulados durante a formação escolar. Assim, uma pessoa tem cultura quando chegou a freqüentar uma universidade. Mas será que cultura se resume apenas a conhecimentos acumulados via escola? Trata-se de algo mais amplo e complexo, pois, segundo, André Maurois, "cultura é o que fica depois de se esquecer tudo o que foi aprendido". Para os cientistas sociais, e particularmente para os antropólogos, a cultura tem sido enfocada a partir de várias perspectivas. Para a corrente evolucionista que considera a cultura um fenômeno natural, isto é, que passa por um processo de evolução, as diferenças existentes entre os homens são explicadas, portanto, pelas limitações do seu aparato biológico e pelos condicionamentos do meio ambiente. Um dos elaboradores desta corrente teórica foi o antropólogo inglês Edward Tylor, que em 1871 definiu cultura como sendo todo comportamento aprendido, como conhecimentos, crenças, arte, moral, leis e costumes. A primeira reação ao evolucionismo inicia-se com o antropólogo alemão Franz Boas (1858-

1949), o qual chamou a atenção para a importância da investigação histórica deste ou daquele traço cultural, uma vez que cada cultura segue os seus próprios caminhos em função dos diferentes eventos históricos que enfrentou.

A contribuição de Boas abriu, portanto, outros caminhos para a compreensão das diferenças culturais, possibilitando-nos dizer que todo homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Nesse sentido, Clifford Geertz (1978), define a cultura como um conjunto de padrões e valores que organizam a experiência humana. Isto quer dizer que todos os homens podem ser socializados em qualquer cultura, independentemente de sua herança genética. Assim sendo, a experiência da dor, por exemplo, é percebida de forma diferenciada entre nós e alguns grupos indígenas. Enquanto nós procuramos todas as formas para evitá-la através de analgésicos, eles preparam os seus membros para enfrentá-la no dia a dia. Este exemplo ilustra que a cultura condiciona a visão de mundo de cada um, sendo inteligível somente àqueles que partilham a mesma tradição.

Isto nos permite dizer que todas as culturas são particulares e que, portanto, todos aqueles que foram socializados numa cultura específica têm a pretensão de desqualificar a do outro, considerando a sua superior a dos

demais. É o que denominamos de etnocentrismo. Entretanto, esta postura, quando levada ao extremo, acaba por inviabilizar o diálogo intercultural, justificando toda e qualquer forma de preconceito. A variação religiosa desta visão é o fundamentalismo nas suas diferentes versões, o qual transforma as crenças dos outros em algo herético ou demoníaco.

A RELIGIÃO COMO UM SISTEMA CULTURAL

Vimos, anteriormente, que a cultura é o que torna as pessoas diferentes umas das outras, e em última instância é o que as torna humanas. É nessa perspectiva que queremos propor a discussão da religião nas sociedades contemporâneas, ou seja, como uma forma de conferir um sentido à experiência humana. Nesse sentido, Geertz (1978) define a religião como um *sistema cultural*, ou seja, um corpo consistente de símbolos, práticas e ritos, valores, crenças e regras de conduta, capaz de dar respostas nos momentos em que os outros sistemas de respostas falham, ou seja, nas situações limites. Desta forma, a religião tem a razão de ser não só porque ela confere um sentido à vida das pessoas, mas, sobretudo, quando existe a ameaça da falta de sentido.

Esta definição antropológica da religião permite-nos compreender as experiências religiosas a partir de uma outra perspectiva. O que está em foco, portanto, não é a veracidade de tais experiências para quem não as pratica, mas a capacidade das mesmas em conferir sentido à vida daqueles que as buscam e praticam.

No entanto, sabemos que na história da formação cultural e religiosa do Brasil o catolicismo foi imposto pelos colonizadores aos que já habitavam esta terra e, depois, mais tarde, aos africanos escravizados. Para os invasores europeus os indígenas encontravam-se num estágio de evolução inferior e,

portanto, como “crianças”, deveriam receber a fé cristã para se tornarem adultos e humanos, pois eram considerados como gente “sem fé, sem lei e sem rei” (Vainfas e Souza, 2002:12). O mesmo se deu com os escravos africanos que, ao desembarcarem no solo brasileiro, eram batizados e proibidos de cultuarem as suas deidades. A intolerância em relação às religiões afro-brasileiras não é algo muito distante em nossa história, pois até por volta de 1960 era preciso pedir autorização à Polícia para praticá-las.

Entretanto, ao longo dos séculos, o catolicismo colonial, que na sua origem já havia incorporado tradições célticas e romanas foi, de certa forma, “contaminado” pelas tradições religiosas ameríndias e africanas e vice-versa, produzindo um processo sincrético entre estas várias formas de cultivar o sagrado, com características marcadamente intimistas, como é o caso dos *ex-votos* populares encontrados por toda parte. Se por um lado, temos estas práticas no âmbito do privado, por outro, temos uma variada gama de festas devocionais, promovidas pelas confrarias e irmandades, as quais são o lugar privilegiado da integração destas diferentes tradições, onde o *sagrado* e o *profano* aparecem de forma unificada para o povo, ou seja, como duas formas de um mesmo sagrado que se interpenetram e se complementam. Entre as características destas festas vale destacar o colorido e a alegria expressos nas danças, na abundante comida e bebida compartilhada entre todos, no foguetório e repicar dos sinos, bem como na capacidade organizadora dos festeiros. Tudo isto é, evidentemente, permeado pela mediação do sagrado, expresso na devoção aos santos e à Virgem Maria, aos quais é preciso retribuir em forma de festa as graças recebidas. Um exemplo disso são as festas do Divino realizadas no meio rural e urbano brasileiros.

Se durante a colônia o catolicismo abriu espaços às manifestações religiosas populares, possibilitando, assim, uma fusão de tradições religiosas, o mesmo não aconteceu durante o período da chamada “romanização”, ocorrido na segunda metade do século XIX, quando a Igreja se volta mais para as práticas devocionais privadas e atividades educacionais, com o objetivo de formar pessoas, sobretudo da elite católica, as quais deveriam intervir posteriormente no âmbito político (Richard, 1982:91). Desta forma, com o seu projeto de *crístandade*, ou seja, de uma igreja que buscava recuperar o seu prestígio na esfera política e ao mesmo tempo voltava-se para uma espiritualidade intimista, ela se afasta da matriz festiva das festas populares, deixando um vazio que seria preenchido, em parte, a partir dos anos de 1960, pela proposta de uma igreja popular comprometida com as transformações sócio-políticas do país, a partir de um discurso religioso politizado, em contraposição à proposta de outras igrejas evangélicas, particularmente, as pentecostais, que começam a ganhar espaço, a partir dos anos de 1970.

É neste contexto que começa a surgir um novo tipo de igreja evangélica no Brasil, tendo como suas representantes mais expressivas a Igreja Universal do reino de Deus e a Igreja Internacional da graça de Deus ou a Renascer em Cristo. Estas igrejas experimentaram um crescimento vertiginoso em menos de três décadas, graças a uma forma de atuação própria e incisiva, através dos meios de comunicação social, grandes eventos e, sobretudo, do “combate às demais religiões, ao catolicismo e em especial ao universo religioso afro-brasileiro, identificando neles a obra do Demônio que impede os homens de gozar de todos os benefícios que Deus lhes concede no momento em que o aceitam como Senhor, segundo ensina a *teologia da prosperidade*” (Montes,

1998:92).

E, para tomar posse do que já é seu, é preciso remover os obstáculos colocados pelo Maligno através da *guerra espiritual*, denominação do enfrentamento com o mal. A luta contra as forças malignas expressas nos conflitos do cotidiano, na pobreza ou nas doenças, se dá, portanto, mediante a participação ritual dos fiéis nas atividades da igreja (Siepierski, 2003:68).

A reação católica ao processo de perda de seguidores para estas igrejas virá mais tarde, em primeiro lugar, com o fortalecimento da Renovação Carismática Católica, ou “renovação conservadora do catolicismo”, como assim a denomina Prandi (1997). Trata-se de um movimento de leigos e típico de classe média, o qual através da música e da expressão corporal proporciona aos seus adeptos uma experiência mais direta com o sagrado e, conseqüentemente, a cura dos males que cada um padece. Em segundo lugar, temos uma “renovação popularizadora” do catolicismo, como afirma Souza (2002), cuja ênfase se dá na valorização da música e da dança nas denominadas “missas espetáculo”, animadas pelos padres cantores.

Entretanto, como afirma Maria Lúcia Montes, inicia-se já na década de 1940, um processo de *protestantização* do catolicismo na medida em que este procura “produzir de si a imagem de uma religião internalizada, na qual, com fundamento em uma análise racional e científica do mundo, se faz apelo à consciência do indivíduo, ainda que para engajá-lo na recriação dos rumos da história (...)” Da mesma forma, afirma a mesma autora, observa-se um processo paralelo mas inverso no protestantismo, ou seja, este se *catoliciza* na medida em que enfatiza “um compromisso individual com a fé, fundando uma ética de recusa do mundo, como o império do mal, e de controle estrito da moralidade, apenas

realiza, com o rigor clássico do protestantismo, o sonho da conversão moral das consciências que a Igreja católica pregava aos seus fiéis nas décadas de 30 e 40” (Montes, op. cit., p.117-118).

Se por um lado, houve este movimento de mudança tanto no catolicismo quanto no protestantismo, em que este último foi, de certa forma, “contaminado” pelo primeiro, seja no âmbito doutrinal ou devocional, incorporando símbolos católicos, como a cruz, e ressignificando-os, por outro, existe um traço diacrítico capaz de demarcar as fronteiras permeáveis entre os dois sistemas de crenças, que é a devoção à Virgem Maria na tradição católica. Neste sentido, as devoções marianas imprimem um rosto particular ao catolicismo e constitui-se numa importante mediação entre o catolicismo “oficial”, este voltado mais para a doutrinação, e o “popular”, para as práticas devocionais, como novenas, romarias, promessas, etc. Entretanto, este último tem a sua expressão principal no âmbito da festa, quando uma vasta gama de relações são acionadas e realimentadas a cada novo ciclo festivo.

A seguir veremos um exemplo de uma prática cultural-religiosa realizada entre os imigrantes bolivianos em São Paulo, sob a coordenação da Pastoral do Migrante.

SER PASANTE EM SÃO PAULO

Entre as várias tradições que são recriadas pelos imigrantes bolivianos em São Paulo, vale destacar a do *presterío*, em razão dos significados que esta prática passou a ter, tanto para estes imigrantes que enfrentam os desafios da inserção num novo contexto, bem como para a Pastoral que lhes abriu o espaço para a realização de suas festas marianas.

O princípio central dessa instituição

consiste em escolher a cada ano um novo *preste ou pasante* (festeiro), que se encarregará de organizar a festa, seja em louvor à Virgem de Copacabana, patrona da Bolívia, no dia 05 de agosto, ou à Virgem de Urkupiña, patrona de Cochabamba, no dia 15 do mesmo mês. Cabe também ao festeiro nomear os “padrinhos da festa”, ou seja, aqueles que o ajudarão nas despesas da organização da mesma, doando parte da bebida e da comida, responsabilizando-se pelo pagamento da orquestra que anima a festa, *das colitas* (pequenas lembranças de artesanato), do manto da Virgem que é trocado todos os anos, dos *coetillos* (bombinhas), das *misturas* (papel picado), das flores para adornar a igreja, dos arcos confeccionados com objetos típicos da Bolívia como os *aguayos* (tecido multicolorido), objetos de prata e artesanato, *dos cargamentos* (carros enfeitados com *aguayos*, objetos de prata, bandeiras, quadros, etc) que saem em procissão da casa do *pasante*, percorrendo as ruas da cidade até a Igreja. Criam-se, portanto, relações de cooperação e compadrio ritual entre eles, as quais são permanentes, porém, não hereditárias. Tal cooperação é expressa em um valor cultural próprio dos camponeses da Bolívia, que é o *Ayni*, um empréstimo que deverá ser devolvido na próxima festa, sobretudo em forma de bebida.

Vale notar, ainda, que antes de serem realizadas no espaço da Pastoral, essas instituições já eram mobilizadas na organização da festa da Virgem de Urkupiña e outras festas religiosas realizadas na cidade, como a dos compadres, em louvor ao *Santo Cristo de Limpas* (durante o carnaval) e a de *San Martin de Porres*, no mês de novembro. Porém, o que as diferencia da primeira é que estas festas não são realizadas no espaço da Pastoral.

A realização destas festas no espaço eclesial implica, portanto, num processo de negociação de regras. Isto ficou evidenciado na discussão em torno da

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

escolha do *pasante* da Virgem de Copacabana do ano dois mil, uma vez que o indicado renunciou ao encargo que lhe fora imputado. Importa dizer que a Pastoral estipulou algumas normas para os que querem ser festeiros, ou seja, devem ter recebido o sacramento do matrimônio e participar durante dois anos nas atividades da Pastoral. Entretanto, no episódio do *pasante* do ano dois mil estas normas provocaram acaloradas discussões, uma vez que, para o festeiro que deveria indicar o seu sucessor o critério fundamental que deveria nortear a indicação de um novo festeiro eram as relações de compadrio e amizade, e não as normas da Pastoral, que havia proposto um grupo de pessoas que participam da mesma para realizarem a festa daquele ano.

As opiniões se dividiram em relação a tal proposta, pois para os imigrantes este precedente ensinaria uma transformação da estrutura do *presterío*, e, conseqüentemente, do seu significado, uma vez que se diluiria o poder dos *pasantes* na organização da festa e a sua busca de prestígio pessoal, obscurecendo, assim, as distinções sociais que a festa e o ritual têm por função reafirmar. Para a Igreja, entretanto, esta mudança se enquadrava dentro da sua proposta de evangelização em preparação para o novo milênio, a qual consiste em difundir o seu projeto igualitário e democratizante, onde todos são iguais no Reino de Deus.

Temos, portanto, uma disputa pelo poder de controlar as regras de reprodução do *presterío* e, no limite, da própria festa que o explicita, numa tentativa de tornar mais demarcadas as fronteiras entre os espaços do “sagrado” e do “profano”, as quais parece não existirem para estes imigrantes. De um lado, estão os agentes da festa, que em nome da “verdadeira tradição” defendem a manutenção das regras tal qual são reproduzidas no país de origem e que, por sua vez, acabam sendo transpostas para um novo contexto. Do

outro, está a Instituição eclesial, a qual, tal como observou Carlos Rodrigues Brandão em Pirenópolis, “em nome de uma proposta de inovações de tipo purificador da fé e do culto”, propõe novas formas de organização e participação nos festejos (Brandão, 1978:126).

Este episódio revela, portanto, que no processo de reprodução cultural dos bolivianos em São Paulo há duas lógicas divergentes dinamizando-o. Para esses imigrantes o *presterío* é uma forma de redistribuição dos bens de alguém que conseguiu uma posição de destaque dentro da comunidade, cuja abundância de bens é um sinal das bênçãos do sagrado, expresso no culto à *Pachamama* (Mãe Terra). Para a Igreja, no entanto, o que interessa é a lógica da equidade, onde todos são iguais frente ao Reino de Deus, eliminando, assim, as diferenças e o prestígio que a festa tem por função remarcar.

O exemplo aqui analisado ajuda a pensar sobre as implicações que as práticas pastorais suscitam junto aos diferentes grupos e, particularmente entre os migrantes, muitas vezes prevalecendo o ponto de vista da Instituição eclesial, ainda que bem intencionado, em detrimento dos interesses dos grupos com os quais trabalha. Isto significa que é preciso estar atento às imbricações que existem entre prática cultural e religiosa no contexto brasileiro, pois, como afirma Pierre Sanchis, “uma pluralidade sistemática marca a sociogênese do Brasil, logo traduzida em porosidades e contaminações mútuas. Nem multiculturalismo de simples justaposição, nem confusão e supressão das diferenças” (Sanchis, 2001:25). A história nos ensina que a não percepção desta realidade propicia a emergência de conflitos e de atitudes etnocêntricas, dificultando o diálogo intercultural e religioso.

* *Sidney Antonio da Silva é Antropólogo e Diretor do CEM/SP.*

- BRANDÃO, Carlos R.
(1978) *O Divino, o santo e a senhora*. Rio de Janeiro: Campanha de defesa do Folclore Brasileiro.
- DREHER, Martin N.
(1991) “Petecostalismo: Religião de Migrantes”. In *Travessia, Revista do Migrante*, nº 10, maio-agosto, pp.8-11.
- GEERTZ, Clifford
(1978) *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- HOORNAERT, Eduardo
(1991) *O Cristianismo Moreno do Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- LARAIA, Roque de Barros
(1987) *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- MONTEZ, Maria Lúcia
(1998) “As figuras do sagrado: entre o público e o privado”. In: SCHWARCZ, Lília Moritz (org.), *História da vida privada no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 64-171.
- RICHARD, Pablo
(1982) *Morte das cristandades e nascimento da Igreja*. São Paulo, Ed. Paulinas.
- PRANDI, Reginaldo
(1997) *Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo, Edusp/Fapesp.
- SANCHIS, P.
(2001) “Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro” In: *Fiéis & Cidadãos. Percursos de sincretismo no Brasil*. SANCHIS, p. (org.). Rio de Janeiro, EdUERJ, pp. 9-57.
- SIEPIERSKI, Carlos Tadeu
(2003) *O Sagrado num mundo em transformação*. São Paulo, Edições ABHR e UFRPE.
- SILVA, Sidney Antonio da
(2000) “Ser *pasante* em São Paulo: prática ritual entre os imigrantes bolivianos”. In: SCHWARCZ, Lília Moritz & GOMES, Nilma Lino (Orgs.), *Antropologia e História*. Belo Horizonte, Autêntica, pp. 173-189.
- SILVA, Sidney Antonio da
(2003) *Virgem - Mãe - Terra: Festas e tradições bolivianas na metrópole*. São Paulo, Hucitec/FAPESP.
- SOUZA, André Ricardo de
(2002) A renovação popularizadora católica. In: *Plural*, revista do curso de pós-graduação em sociologia da USP, nº 9, 2º semestre, pp. 89-101.
- VAINFAS, R.; SOUZA, J.
(2002) *Brasil de todos os Santos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 2ª ed.