

AS RELIGIÕES DOS BRASILEIROS

*Pierre Sanchis**

“**A**s religiões dos brasileiros”... Um título de conferência que teria sido implausível há meio século. A passagem, nesse lapso de tempo, do quase singular (“a religião”) para um claro e crescente plural (“as religiões”) sem dúvida constitui a transformação mais significativa ocorrida no campo religioso do Brasil. Mais precisamente ainda: dos brasileiros. Foi-se o tempo em que, para ser considerado brasileiro, o recém-trazido, ou o recém-descoberto, ou ainda o recém-chegado devia ser católico ou receber o batismo e passar a professar o catolicismo. Foi-se também – ou vai-se rapidamente – o tempo em que o fiel presbiteriano, batista ou pentecostal, mais ainda o seu pastor (testemunhos contemporâneos, e mineiros, são claros a esse respeito) sentiam-se como “exilados” em meio a um espaço cultural no mínimo estranho, mais provavelmente hostil. Certo monolitismo acabou. O pluralismo – pelo menos institucional – é crescente.

Essa afirmação equivale à constatação de que chegou ao fim a hegemonia, quase o monopólio católico.

Primeiro fato, que projeta uma luz sobre o panorama inteiro. Os anos vão passando, as sondagens se multiplicam, e os números se dispõem na direção de um – aparentemente – *irreversível* declínio: em 1980, 88% da população se declaram ca-

tólicos; em 1991, 80%, em 1994, 74,9%. Isto, para uma média geral nacional. Certas particularidades regionais seriam mais impressionantes ainda. Citamos tão somente o Rio de Janeiro, a cidade menos católica do Brasil, onde não mais de 59,3% se declaram doravante católicos. Isso, se comparado com o resultado de sondagens equivalentes em outras regiões (por exemplo, Belo Horizonte: 73,3 ou 76,6% em 1991, Minas Gerais: 80,2% em 1994, Ceará: 84,4% também em 94) introduz um segundo fenômeno digno de nota: o fato da *diversidade interna*.

Parecia haver uma relativa homogeneidade religiosa dentro do território nacional. Aceleradamente as diferenças – e cruzamentos – se manifestam. Diversificação ativa, que não se reduz à do espaço geográfico, e que multiplica, até no interior da mesma complexa instituição, a Igreja católica por exemplo,¹ as instâncias de referência identitária, os sistemas de atribuição de sentido, as famílias de espírito reagrupadas em torno de visões do mundo e *etos* institucionalizados, as etiquetas religiosas coletivas, os produtos investidos de poder espiritual consensual, por um lado. Pense-se nas Comunidades de Base e nos carismáticos, nos Vicentinos e nos Cursilhos de cristandade, nas dioceses de Campos e de Goiás, para não adentrar nas sedimentações da própria Conferência Nacional dos

* Professor de Antropologia na Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisador das religiões populares em Portugal e no Brasil. É coordenador do Grupo de Estudos do Catolicismo, do ISER, e estuda as relações do catolicismo no Brasil com o sincretismo e a modernidade. Publicou, dentre outros, O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

¹ Em 1994, no Rio, 4,4% de carismáticos, 1,4% de membros de CEBs, 10,4% de membros de “outros movimentos”, mais de 20, cada um com o seu perfil e sua espiritualidade própria.

Bispos, na TFP e na CPT... Por outro lado – talvez até sobretudo – analisem-se também, no interior mesmo dessas agremiações e movimentos, as *maneiras diversas de aderir* a esses consensos, de pertencer a esses coletivos, de compartilhar dessas visões do mundo e de adotar a orientação desses *etos*; as *modalidades da crença* nesses sentidos e nesses poderes; os *modos*, exclusivos ou múltiplos, de *afirmar, distinguir e/ou combinar essas identidades*, seja assumindo uma posição estável, seja tateando num itinerário à procura, através de mil caminhos, de um horizonte... Níveis vários de diversidade, que se reduplicam, cruzando-se.

Mas paro por aqui, indeciso. Talvez já tenham percebido por quê. Pretendendo falar dos princípios de diversificação no interior do catolicismo, esbocei sem querer a descrição do que bem poderia constituir um horizonte comum, que perpassa e recapitula em certa homogeneidade outra diversidade, aquela à qual aludi para começar: a diversidade religiosa no campo religioso atual do Brasil.

Teríamos assim nesse campo dois movimentos simultâneos: um primeiro de distinção, multiplicação e rupturas; um segundo de relativa homogeneização. De fato, são os mesmos traços que se encontram no conjunto das famílias e instituições que tendem hoje a representar a “religião” no Brasil.

A DIVERSIDADE

Começemos pelo primeiro aspecto: a diversidade das religiões dos brasileiros. Quais são elas?

Duas constituem o filão mais tradicional e quase substantivo da história religiosa do Brasil. O cristianismo – mais especificamente o catolicismo

– e o universo genericamente referido como “afro”, de experiências e tradições que acompanharam ritmicamente as levas de escravos, como o seu único bem, seu tesouro até hoje inalienável.

Sabe-se como o *catolicismo* foi identificado juridicamente com a entidade Brasil, desde o início da colonização pelas autoridades políticas, que necessitavam de um cimento social para o empreendimento colonial. Sabe-se também como, no decorrer dos séculos, elaborou-se do lado da Igreja uma ideologia do Brasil essencialmente e sociogeneticamente “católico”, ideologia que assegurava à estrutura eclesiástica um lugar central no mundo da “Pátria”, permitindo-lhe reivindicar legitimamente um papel correspondente em meio aos poderes políticos da “Nação”. É dessa etapa da história que o Brasil e o catolicismo não acabam – dialética e ambi-

guamente – de sair.

guamente – de sair.

Mas são também, como vimos, os fundamentos estatísticos dessa mesma etapa que estão a desaparecer sob nossos olhos.

Pois o *cristianismo*, no Brasil, é doravante plural. Diversidade – e modéstia tradicional – do mundo *protestante* dito *histórico* que o alarido pentecostal poderia nos fazer esquecer. Ele está bem presente, no entanto, portador de um apelo contrastante eficaz, sobretudo em algumas de suas denominações e para determinadas camadas da população, mais afeitas ao jogo autônomo da razão e para quem o dogmatismo institucional católico cria um mal-estar religioso. Só como termo analógico, citarei recente pesquisa realizada no meio católico francês. A metade (50%) dos católicos dizia sentir-se, na sua sensibilidade religiosa, “mais próxima” do universo protestante que do mundo conotado pela Igreja que, no entanto, continuava

Dois movimentos simultâneos no campo religioso brasileiro: um primeiro de distinção, multiplicação e rupturas; um segundo de relativa homogeneização.

sendo a sua. Uma oposição instigante entre a identidade institucional e a sensibilidade emocional, feita da atração de um mundo visto – pelo menos de fora – como mais “racional”, mais “democrático”, mais próximo à “modernidade”. E no Brasil? Sem dúvida, a representação geral do universo protestante histórico é de estagnação quase mumificada, menos talvez em regiões de colonização suíça ou alemã, onde calvinismo e luteranismo constituem quase que religiões “étnicas”. Só dois caminhos se abririam para ele: entrar no avivamento e renovar-se, ou desaparecer. Mas essa representação está errada ou, pelo menos, ultrapassada. Recentes pesquisas no Rio de Janeiro mostram que, depois de terem ficado efetivamente próximas da estagnação até uma dezena de anos atrás, as Igrejas protestantes tradicionais (sem falar daquelas que entraram no movimento de renovação pentecostal) são Igrejas vivas e que recrutam, até na juventude. A sua vitalidade é hoje comparável à dos batistas e da Assembléia de Deus.

Mas é claro que o fenômeno mais visível no campo *cristão* brasileiro, é o da entrada maciça dos pentecostais. Não só na arena religiosa em geral, mas nos seus pontos de alta visibilidade. Especialmente populares. Foi muito comentado o achado das mesmas pesquisas recentes (Censo Institucional Evangélico e Novo Nascimento, do ISER): no grande Rio, entre 1990 e 1993, foram fundados cinco novos templos evangélicos por semana, um por dia útil. O crescimento do número dos adeptos (que perfazem atualmente entre 10 e 15% da população) parece acompanhar esse ritmo, mas é sobretudo a densidade da participação semanal às reuniões de culto (85% dos fiéis pentecostais, a fre-

qüência mensal atingindo 94%) que torna o fenômeno uma novidade no nosso campo. Desde já pode-se pensar que, no Rio, entre os religiosos que, pelo menos uma vez por semana, tornam-se participantes ativos de reuniões religiosas, a maioria é pentecostal. E o Rio não parece ser exceção.

Ramo revivalista do protestantismo, o pentecostalismo entrou no Brasil já no início do século, vindo do exterior. E foi o seu caráter de ruptura

com as tradições religiosas brasileiras que logo marcou sua visibilidade. Longamente retida, a explosão pentecostal deu-se durante as décadas de 50 e 60, sob a forma de missões intensivas, verdadeiras “Cruzadas de Evangelização” organizadas a partir mesmo do Brasil. As camadas sociais mais densamente atingidas foram desde o início as camadas populares. Hoje ainda, apesar de uma nítida presença em outras camadas e de certa ascensão social dos grupos pentecostais primitivos,

o espectro pentecostal, se corresponde ao perfil geral brasileiro quanto à população de renda média baixa (entre 2 e 5 salários mínimos), inverte a sua pirâmide nesta relação quando se trata dos dois extremos: renda baixa e renda alta. Os resultados seriam semelhantes quanto à escolaridade e à cor. Uma religião de pobres.

Veremos mais tarde o que bem poderia significar essa opção preferencial dos pobres, aparente trânsito do catolicismo ao pentecostalismo, mas que, na verdade, e pelo menos em muitos segmentos sociais populares, tende a representar o trânsito entre duas culturas: a tradicional, católico-afro-brasileira, e a cultura moderna da escolha individual.

Pois o jogo se torna mais complexo – pelo menos, repito-o, em amplos segmentos, paradigmáti-

... o fenômeno mais visível
no campo cristão
brasileiro é o da
entrada maciça dos
pentecostais.
Não só na arena
religiosa em geral, mas
nos seus pontos de
alta visibilidade,
especialmente
populares.

cos, da sociedade brasileira, talvez precisamente menos em Minas que em outros lugares – com a presença do *universo religioso afro*, cujos fios estão até agora intimamente trançados com a experiência do catolicismo no universo popular da religião. Precisamente aquele universo ao qual o pentecostalismo (nesse ponto condizente com a tradição protestante) vem opor o mundo da fé.

Candomblé e Umbanda. Duas modalidades de fidelidade criativa – e brasileira, quer dizer, também católica – a tradições radicadas em outro mundo, que souberam arrancar-se de sua matriz geográfica e sociopolítica (matriz topológica, com tudo o que esse vocábulo significa de determinações para a sociologia contemporânea da religião), para reelaborar no Brasil, primeiro o seu universo simbólico, mais tarde suas organizações comunitárias, enfim uma proposta religiosa universal, independente de nação, de etnia, de raça ou cor. Três etapas assim grosseiramente indicadas, mas que bastam para mostrar que o mundo religioso afro no Brasil não constitui somente permanência, cópia ou repetição. Também ele vive, recria-se constantemente, dinâmica e conflitualmente, segundo uma linha de representação identitária que, algumas vezes, o faz reivindicar a autenticidade dos fundamentos de sua tradição, outras vezes o joga nos caminhos da assimilação de outras influências, latentes ou ativamente presentes no espaço religioso do Brasil.

Entre essas influências, sem dúvida, a influência cristã e, especificamente, católica. Impossível – de fato, não de direito, pelo menos de direito autopromulgado – pensar o mundo afro no Brasil como puramente africano (“Pureza e perigo”... diz a antropóloga inglesa). Afro-brasileiro, sim. Para me res-

O significado da preferência dos pobres e do aparente trânsito do catolicismo ao pentecostalismo tende a representar o trânsito entre duas culturas: a tradicional católica afro-brasileira, e a cultura moderna de escolha individual.

tringir a uma única indicação, basta pensar na importância de que se reveste a caridade na umbanda (no mundo do candomblé as coisas são mais complexas, e a realidade dos valores de “consciência” e do “pecado” que marca a sua falta é mais ambígua). Lugar central de um valor cristão, que sem dúvida não fazia parte, na posição de relevo, do elenco de valores tradicionalmente africanos. Influência do cristianismo? Sim. Mas nem tão so-

zinho nem, talvez, de modo tão direto. Porque é preciso introduzir outro filão religioso, outro universo simbólico que, infiltrado mais tarde no Brasil, veio reativar latências antigas, articular-se a elas e marcar tão profundamente o campo que alguns analistas se perguntam se a “cultura religiosa brasileira fundamental”, mais ainda do que católica, não deveria ser considerada como cunhada por ele: *o espiritismo*. Teremos igualmente de voltar a essa dimensão. Seja

suficiente aqui afirmar que é em grande parte pela mediação do espiritismo, feito religião, e religião altamente ética, no Brasil – o que não era necessariamente na sua origem, versão ética do cientificismo moderno – que a caridade, valor evangélico, entrou na constituição da umbanda.

Quarto filão, e quarta família, de introdução mais recente mas já “brasileiramente” assimilada em certas correntes umbandistas, a dos *cultos de origem oriental*. Budismo nas suas várias obediências, hinduísmo de Krishna, grupos japoneses do Seicho no Iê, da Perfect Liberty ou da Igreja Messiânica etc.

Sem falar de correntes menos institucionalizadas, de penetração capilar, que fazem mais propriamente parte do quinto universo simbólico a que quero aludir, aquele que foi objeto de atenção

específica num dos artigos desta Revista, o universo tipicamente contemporâneo da Nova Era. Exuberante proliferação de ramificações, encontros, fusões e superposições, tradições particulares e sedimentações universais, a Nova Era – bem como a tradição esotérica, presente no Brasil desde o século passado, que ela reencontra e com que se cruza – representa ao mesmo tempo a contundente afirmação e a radical negação de uma modernidade individualista, racional e dessacralizadora, a tentativa de recapitular, no que tem de global, espiritual, carnal e cósmico, o caminhar do homem para uma completude nunca atingida porque nunca fechadamente concluída, espiritual e sobrenatural só à custa de se querer totalmente e plenamente natural. Nesse caminhar feito de experiências e descobertas, os tropeços constituem um atraso na transformação iluminadora mais do que uma culpa clamando por um redentor. Cristo está presente, mas como o iluminador eventualmente supremo.

Mil formas, mil caminhos, mil instrumentos, auto-reflexivos ou externos, mil referências históricas, algumas delas, aliás, interpretadas como a negação do cristianismo, levam muitos à conclusão de uma volta do paganismo desculpabilizador. A Feira Mística, de fato, propõe ao homem contemporâneo uma imagem aproximada do seu próprio rosto: a multiplicidade de olhares e de perspectivas, armando-se, para se concretizar, de instrumentos finalmente técnicos, intercambiáveis e susceptíveis de somar-se (a lei da magia...), constituindo em conjunto o clima de uma magia espiritual capaz de

A Nova Era representa ao mesmo tempo a contundente afirmação e a radical negação de uma modernidade individualista, racional e dessacralizadora, a tentativa de recapitular, no que tem de global, espiritual, carnal e cósmico, o caminhar do homem para uma completude nunca atingida, porque nunca concluída.

desvendar o mistério do futuro, de sanar o corpo e fazer dele o aliado da mente, de reencantar o mundo e de construir, nele, um destino. Paganismo, provavelmente, mas será preciso afinar a definição dessa categoria.

Enfim, na esteira dessa “novidade” feita da redescoberta do antigo, é bom inserir o que quer ser a reemergência contemporânea da mais antiga raiz religiosa brasileira, a Doutrina do Santo Daime,

talvez um pouco menos atraente hoje, mas que já assumiu a tarefa de conjugar, numa experiência espiritual forte e continuada, segmentos das camadas sociais mais representativas da modernidade: intelectuais e artistas, ao estrato mais radical do Brasil historicamente primeiro (o indígena) e topologicamente profundo e vegetal.

Como se vê, mesmo ficando no nível ideal típico das tendências, sem pretender propriamente classificar os numerosos grupos que emergem sem parar, estamos longe de um monolitismo religioso. As religiões dos brasileiros diferem e, em alguns casos, profundamente se opõem.

No entanto, depois de ter enumerado essa diversidade, passemos à segunda dimensão anunciada, a da relativa homogeneidade.

UMA RELATIVA HOMOGENEIDADE

De chofre, uma primeira constatação. O meio religioso brasileiro, sobretudo popular, mas não exclusivamente, vive num certo clima espiritualista

que parece compartilhado por várias mentalidades no Brasil. Conforme essa representação, o ser humano está envolvido por um universo povoado de forças, de espíritos, de influências pessoais que mantêm relações com os homens. Parece haver sempre um diálogo entre esses outros e a própria pessoa, que se constrói precisamente no processamento dessa relação... Orixás para alguns, mortos, santos ou entidades para outros, Nossas Senhoras que aparecem e vêm conviver com os homens, anjos, espíritos, forças cósmicas, demônios – ou tudo isso ao mesmo tempo –, Espírito Santo, enfim, para pentecostais e carismáticos. A presença dessa terceira dimensão do mundo é em toda parte detectada. Maléfica ou benfazeja, ela diz respeito diretamente à existência dos homens, à sua inteireza corporal ou espiritual, às relações que mantêm entre si, eventualmente à sua consciência ética e a seu destino espiritual. Presença, aliás, cósmica ou corporalmente sensível: “Sentir Deus pelo corpo”. O fenômeno da possessão (“Eu é um Outro”)² não representa senão o ponto culminante de um processo de comunicação pervasivo e quase onipresente. Mundo encantado – ou assombrado!

Tal intercomunicação entre os sistemas simbólicos permite reinterpretar e inversões valorativas, as mesmas que vão doravante qualificar as relações no interior do campo religioso: orixás viram santos, anjos viram demônios, santos ídolos, o Espírito uma entidade entre outras. Mas ela permite também que se estabeleça um clima cultural, especialmente nos instrumentos da comunicação de massa, onde tudo é plausível – tudo vale, porque

O meio religioso brasileiro, sobretudo popular, mas não exclusivamente, vive num certo clima espiritualista que parece compartilhado por várias mentalidades no Brasil.

suscitará de antemão receptividade e simpatia – em termos de mundo encantado/assombrado. Um jornalista observador das telenovelas engraçava-se – e indignava-se – há pouco com a observação desse traço atual da imaginação social brasileira. Em contraste com a presença desse avesso do mundo a-histórico, a transmissão social ampliada dos mitos históricos da tradição cristã, suporte cultural do mistério do cristianismo, tende a desaparecer.

Na sexta-feira santa, num programa freqüentado por centenas de milhares de crianças brasileiras, Angélica declarava: “Hoje é dia muito especial: a grande festa da Páscoa, dia do coelhinho e de comer chocolate, muito chocolate”... Enquanto isso, no próprio domingo da Ressurreição e num dos grandes jornais de cultura erudita, nenhuma palavra sobre o sentido da festa – nem sobre a existência de uma festa naquele

dia, aliás... –, senão um artigo do sub-secretário da CNBB sobre a Campanha da Fraternidade e uma alusão emocionada à lição permanente do hino pascal litúrgico ouvido na juventude por um cronista. Em compensação, numa chamada televisiva: “Tenha uma Páscoa sensual! Presenteie com presentes eróticos!”.

Sobre o pano de fundo desse clima “espiritualista”, aliás, é possível que os católicos estejam mais tranquilos, mais livres, ou mais racionais e secularizados. Mundo desencantado, na verdade, é tipicamente o mundo da Teologia da Libertação e, conseqüentemente, em teoria pelo menos, das Comunidades de Base. A responsabilidade da história, para os que vivem nesse outro clima, “moderno” e “racional”, é dos homens, e das construções

² Gilberto Velho (1982) há tempo insistiu sobre a difusão de processos de duplicação da personalidade em toda a sociedade brasileira. Cf. também, entre outros, Birman, 1995, Augras, 1983, Segato, 1995.

sociais que inventam para proteger seus interesses. Sem dúvida, tal teologia constitui uma dimensão importante do campo religioso brasileiro atual. Mas podemos medi-lo hoje, expressão frágil, no interior desse campo se o consideramos precisamente enquanto religioso, mesmo se extremamente significativo em outros níveis, como no nível ético. Confundir esse aspecto com a realidade religiosa popular seria operação propriamente teológica, que a observação sociológica não pode sem mais fazer sua. O avesso espiritual do mundo existe, sim, também para o católico popular, tradicional e sobretudo quando carismático, mesmo se menos obsessivo e preocupante. O diabo, por exemplo, é figura isolada, e o indivíduo, ajudado por Deus, pode lhe resistir. O exorcismo não é a regra.

[Um evangélico] *falou pra mim que ele costuma encarnar o mal como se uma pessoa fosse capaz de criar o mal no mundo inteiro, inclusive ele falou que o mal pra ele é Satanás que traz. É por isso que eu te falei que cada religião tem a sua postura diante de uma (?) e às vezes que nós católicos não acreditamos muito nisso, nesse ponto que eles tanto batem, que eles tanto batem na mesma tecla de falar que o mal é o Satanás, que vêem essa coisera toda por aí.*³

Essa atitude imperturbável talvez seja uma questão de nuança, pelo menos tratando-se dos militantes da base, engajados numa troca simbólica constante com família, vizinhança, relações de trabalho, e assim mais intensamente mergulhados num meio social encantado...

Uma segunda constatação parece-me deva ser feita. Atravessa a quase totalidade do espaço social da religião uma atitude subjetiva que caracteriza o ator religioso – ou simplesmente social – contemporâneo: *uma relativização das certezas, um cultivo sustentado de cambiantes emoções* que, na verdade, tendendo ao mesmo tempo a acentuar e abrandar a diversificação de que falamos e a redistribuir as tarefas de atribuição de sentido, vêm

questionar as chaves de inteligibilidade disponíveis para ajudar a mapear o campo que pretendemos estudar. “Talvez – diz um cronista agudo de nosso tempo – seja preciso chegar até o próprio indivíduo, para nele encontrar o verdadeiro fenômeno coletivo: um viveiro de opiniões e gostos diversos, muitas vezes contraditórios... Quem sabe o único ‘sujeito verdadeiro’ esteja ali?” (Domenach, 1987, p. 113). Provavelmente muitos fiéis, de muitas religiões, assinariam a seguinte declaração, feita pelos autores de cinco filmes sobre a realidade e o sentido histórico da morte de Jesus (*Corpus Christi*), recentemente difundidos por uma TV internacional européia, e que faziam dialogar vinte e cinco especialistas da história neotestamentária:

Nunca quisemos fazer obra de desmistificação. [Mas] tentar restabelecer a verdade teria sido uma operação simplista, fazendo-nos cair nos erros em que outros já caíram. Ora, todos o sabemos: não existe só uma verdade, e esta nunca é branca ou preta. A verdade é muito mais complexa, ela procede por tateamentos, ela responde a apostas múltiplas. É exatamente isto que quisemos explorar, com Corpus Christi. (Mordilliat; Prieur, 1997, p. 13)

De fato, é menos de verdade objetiva que se trata, na procura contemporânea do sentido religioso da vida,⁴ mas de uma emoção “que tenha o som da verdade”. Como diz um adepto de Shree Rajneesh:

Não dá para explicar as emoções. Hoje eu trabalho minha energia, minha dança (meditação)... a gente tem que sentir; não com a mente, só dá com o coração – aí tudo se torna luminoso! (Oliveira, 1990, p. 211)

Dois dimensões nessa faceta do fenômeno: em primeiro lugar, a primazia da *emoção* sobre a razão. Emoção que desemboca numa plenitude humana, sem dúvida com suas repercussões epistemológicas. Crer, neste sentido, constitui uma atitude da mente humana que, antes de tudo, deve ser contrastada com outra dimensão: a do saber. Sa-

³ Entrevista de militante católico, Belo Horizonte, 1996.

⁴ É provavelmente por isso que tantos contemporâneos não se reconhecem nas afirmações reiteradas de um texto oficial da Igreja católica, como a encíclica *Veritatis Splendor* de João Paulo II (Por exemplo, Kahn, J. F., “Sur les ‘splendeurs de la vérité’”, *L'évènement du Jeudi*, 14-20 oct. 1993, p. 5-7).

ber, é afirmar a *verdade* de uma proposição, afirmação para a qual a mente se capacitou através do manejo de *provas* racionais que a levaram a uma conclusão de caráter *objetivo*. Ao contrário, quando o religioso contemporâneo diz: “Creio”, afirma a *sua adesão* a uma proposição, adesão que, normalmente, foi fruto de um processo de *convencimento*, inscrito no horizonte de caminhos não estritamente racionais: o testemunho, a experiência existencial, plenificante mas talvez provisória, a afirmação de alguém em quem confia, um reconhecimento de plausibilidade retoricamente conquistado, a opção emocional e voluntária em consonância com a de um grupo com quem se estabeleceram laços em profundidade etc. Trata-se de assumir uma atitude *subjetiva*. Não que o caráter de verdade intrínseca da proposição possa ser desprezado, mas não é ele que está diretamente concernido.

De fato, segunda dimensão do fenômeno, esta tipicamente pós-moderna, a verdade está mais no projeto simbólico de uma seta lançada na direção de uma realidade constantemente a se fazer – e que abre caminho, indicando um sentido, do que na clausura de definições acabadas. O homem religioso moderno parece disposto a proclamar, como o antropólogo:

A evocação [através do símbolo] nunca é totalmente determinada; sempre sobra para o indivíduo uma parte considerável de liberdade. O simbolismo cultural focaliza a atenção dos membros de uma mesma sociedade nas mesmas direções, determina campos de evocação paralelos e estruturados da mesma maneira, mas deixa ao indivíduo a liberdade de conduzir ao seu bel-prazer sua evocação. (...) O que sempre in-

comodou os homens de Igreja e de Estado, fabricantes de ideologia, alienadores obstinados do simbolismo. (Sperber, 1974, p. 147)

Duas dimensões nessa faceta do fenômeno: em primeiro lugar, a primazia da emoção sobre a razão; em segundo lugar, a verdade, dimensão tipicamente pós-moderna, que está mais no projeto simbólico de uma seta lançada na direção de uma realidade constantemente a se fazer, do que na clausura de definições acabadas.

Provavelmente temos aqui um dos motivos pelos quais o campo religioso é hoje, cada vez menos, o campo das religiões, pois o homem religioso, na sua ânsia de compor um universo-para-si, sem dúvida cheio de sentido, mas de sentido-para-si, tende a não se sujeitar às definições que as institui-

ções lhe propõem dos elementos de sua própria experiência. A metáfora do mercado religioso, que serve muitas vezes para descrever essa situação da religião nas sociedades contemporâneas, parece ainda por demais definitiva. Pois, num mercado, o consumidor compra, prontos e acabados, os produtos que as empresas lhe propõem. Aqui, no mercado aberto dos produtos simbólicos, o homem contemporâneo tende a adquirir elementos das várias sínteses que se lhe oferecem, para ele mesmo compor seu universo de significação. Um universo, aliás, no mais das vezes indefinidamente

articulado, em constante refazer-se.

Será permitido particularizar? Recolhemos vários testemunhos de que esse *handicap* genérico das instituições religiosas atinge muito particularmente a Igreja Católica. Sua teologia racional, amoldada, depois de tantas resistências, aos séculos da Ilustração, cercearia por demais a polivalência simbólica dos seus próprios mitos, desencorajando precocemente os caçadores de sentido. O uso católico oficial do verbo “ser” cheira muitas vezes a fundamentalismo para o olfato pós-moderno. Quanto ao aspecto ético, o problema parece-me

semelhante. Pergunto-me se a sedução de certos protestantismos não reside em parte numa moral dita de “situação”, que não detém a afirmação valorativa presa a formas determinadas, com risco de obsolescência.

“Isso é pecado, aquilo é pecado, aquilo é pecado”! (...) Eu acho que esse pecado não está em todos os lugares, nem deixa de estar também. Tem muito a maneira da pessoa, o porquê, o como, entendeu? Eu não vejo esse pecado assim: é, são tantos, e pronto, acabou. Não pode casar de novo, não pode separar, não pode... Eu não sou radical não...⁵

Terceira observação. Falando da alta Idade Média, e do confronto do cristianismo, em torno do ano mil, com as religiões germânicas e os restos das do Baixo Império, um historiador escreve:

*Que atitude se devia tomar então para que as mentalidades passassem do sagrado ao sacramento? Ou ainda: Aí está uma diferença essencial entre estes dois grandes momentos da cristianização, como se os indivíduos passassem de uma consciência exterior de seus males a uma consciência interior de sua responsabilidade. Alimentava-se, diz ainda, falando das deformações do clero carolíngio, a confusão entre **sacer** e **sanctus**, entre tabu e santificado. (...) Uma cristianização incompleta da vida privada acarretava um retrocesso ao sagrado pagão. Entendo por sagrado, explica ele, um amálgama de forças cósmicas que envolvem o mundo e o homem e podem ser utilizadas ora de maneira benéfica ora de maneira maléfica pelo e para o solicitante, graças a práticas rituais eficazes em si mesmas, segundo o princípio de uma rigorosa troca de oferendas e favores.*

E a explicitação generalizante:

Assim, apesar de tudo, a cristianização (...) não conseguiu eliminar esse conglomerado de crenças subje-

*tivas que chamei de sagrado pagão. O saber pré-lógico, as intuições femininas, as receitas mágicas, poções, filtros e outros giram em torno das mesmas obsessões: o amor, a morte, o além. Os esforços de cristianização tentaram afastar o medo das **forças**, mas transferindo-se para o diabo para libertar a consciência pessoal. Porém, esta lenta **passagem** de uma consciência exterior ao homem a uma consciência interior mais pessoal permanece incompleta. (...) A consciência pessoal **emerge lentamente**, pois, da ação contraditória da Igreja. Finalmente: O amor e a morte **passaram**, ao longo dos séculos, do sagrado pagão aos segredos cristãos, **sem desaparecer a mentalidade primitiva**. (Rouche, 1994, p. 502-527)*

Como escapar, neste nosso olhar sobre as religiões dos brasileiros, de uma visão tão linearmente evolucionista, positivista na sua concepção, repressiva na sua política?

Espero que essas longas citações não tenham sido inúteis. Imagino que tenham levado o leitor a operar uma transposição espontânea às condições históricas brasileiras. Muitos o pensaram, dentro e fora das Igrejas oficiais: aqui como lá, o problema seria passar do sagrado pagão ao segredo cristão, do

sagrado ao sacramento, da consciência exterior e ritual à consciência interior responsável. Por outro lado, a descrição do sagrado pagão parece corresponder a análises correntes de boa parte das religiões afro, enquanto as redescobertas contemporâneas da Nova Era constituiriam um autêntico retrocesso ao paganismo.

Como escapar, neste nosso olhar sobre as religiões dos brasileiros, de uma visão tão linearmente evolucionista, positivista na sua concepção, repressiva na sua política?

Transformando o primitivo em fundamental, primordial; reconhecendo a permanência da dimensão religiosa na história da humanidade, sempre articulada a outra dimensão, cada vez mais racional, ética e transcendente. Todas as religiões têm de se haver com esse fundo básico, cuja pre-

⁵ Entrevista de uma umbandista de formação católica a propósito da Igreja Católica, Belo Horizonte, 1996.

sença assegura um enraizamento natural e carnal, humano; cuja ausência significaria um definhamento vital e um empobrecimento cerebral na avaliação de qualquer mistério; cuja sublimação, enfim, sob formas, modalidades e *dosagem sempre diferenciadas*, faz com que se constituam *as religiões* no que têm de específico. Algumas delas são mais próximas do que outras desse fundo primevo; nenhuma pode cingir-se a ele só, e não processá-lo dinamicamente; mas nenhuma tampouco pode ignorá-lo, repudiando a fonte permanente de vitalidade que ele constitui. Em termos *análogos*, e a propósito do mito, dizia um antropólogo – aliás missionário protestante na Nova Caledônia: “O mito corresponde a um modo de conhecimento afetivo, paralelo a nosso modo de conhecer objetivo, desenvolvido pelo método. E esses dois modos não se excluem um ao outro”. Dois primitivismos são então possíveis, os dois caracterizados pelo uso *exclusivo* de uma das modalidades de pensamento: o pensamento mítico que, “privando o homem da balança dos dois modos de conhecimento, o conduz às aberrações”, mas também o “modo de conhecimento fornecido pela racionalidade”, que levaria “sua construção lógica até o esgotamento, a náusea e a morte”. (Leenhardt, 1987, p. 98)

Nessa perspectiva, tanto as religiões populares como modalidades internas a certos universos religiosos, quanto os *revivals* emocionais em qualquer tradição, os filões religiosos tidos por ordenados pela lógica do mito ou as forças da natureza (religiões “afro”), ou ainda o recurso a tradições exóticas e a nebulosa em perpétua criação da Nova Era podem ser considerados como protestos implícitos contra uma excessiva deriva racionalizante

das grandes religiões do Ocidente. Religiões do Livro, da metafísica sagrada, da ética reflexiva, finalmente “religiões nos limites da razão” como anunciava a modernidade kantiana, elas arriscam-se a um esquecimento da dimensão simbólica, um desvirtuamento do sagrado, que algumas delas até se propõem a expulsar.

Em nenhum campo, talvez, a pós-modernidade, apesar de confirmar a modernidade do indiví-

duo autônomo, veio mais claramente dialetizá-la: na própria religião, o fundamento permanente da emoção, do sagrado e do simbólico tende a reinvestir – ao que parece até hoje sem suprimi-lo, embora os exemplos aberrantes se multipliquem na atualidade internacional – o domínio que um único tipo de razão pretendia monopolizar. Nessa mesma medida, a pós-modernidade parece reencontrar simplesmente os paradigmas pré-modernos (afetividade, participação, encantamento, magia). Na verdade, ela não pretende reproduzi-los, mas restaurá-los num movimento de reequilíbrio dialético.

Enfim, é no mesmo jogo da pré-modernidade, da modernidade e da pós-modernidade que eu gostaria de situar a quarta – e última – observação sobre as religiões dos brasileiros.

Distinguimos famílias, filões, identidades institucionais. Importa dizer agora que essas diferenças são muitas vezes *vividas* sob forma de *indecisões, de cruzamentos, de porosidade e pertença dupla, de contaminação mútua*. E essa característica deve ser explicada pela história.

Com efeito, a espantosa diversidade religiosa de que falamos, articuladamente institucional e subjetiva, bem poderia não ser tão nova assim no Brasil. Sem dúvida, o seu grau de intensidade é prova-

A pós-modernidade parece reencontrar simplesmente os paradigmas pré-modernos (afetividade, participação, encantamento, magia). Na verdade, ela não pretende reproduzi-los, mas restaurá-los num movimento de reequilíbrio dialético.

velmente inaudito, suas modalidades representam inflexões criadoras, mas é bem possível que sua brusca emergência seja em parte devida mais a uma troca de nossos instrumentos de observação e análise do que a uma novidade objetiva.

Pois o Brasil, nesse aspecto, parece-me ter sido sempre plural.

Um pluralismo de tipo peculiar, que o caráter regulador do catolicismo não conseguiu disfarçar.

Seria necessário, é claro, explicar a origem histórica dessa modalidade de pluralismo, o que não é possível fazer aqui senão de modo alusivo.⁶

Primeiro, o catolicismo como estrutura virtualmente sincrética. Em seguida, o Brasil que, nascendo católico, participa dessa tendência ao sincretismo. Mas de modo peculiar. Dois tipos de sincretismos católicos, são de fato possíveis. Na velha Europa, especialmente em Portugal, um sincretismo secreto faz uma identidade consciente e unificadamente católica ser efetivamente portadora das virtualidades de suas sedimentações passadas. Aqui, num espaço aberto e sem fim, o encontro dos diferentes: as identidades de três povos desenraizados. Encontro, sem dúvida, estruturalmente desigual. Mas menos nos importa neste momento o macro-processo de dominação, exploração, etnocídio intencional, quase genocídio. Apesar dele, no seu avesso ou nos seus interstícios, deram-se os microprocessos do jogo das

identidades. Nunca definitivamente unificadas. Uma pluralidade sistemática marca essa sociogênese do Brasil, logo traduzida em porosidade e contaminação mútuas. Só para lembrete: as “santidades” indígenas (Vainfas, 1995), as tradições africanas já profundamente sincretizadas antes de chegar, foram introduzidas aqui no caldeirão de uma matriz viva, historicamente ativa e processadora das diferenças: o catolicismo. Nem África pu-

ra, nem catolicismo europeu. Do ponto de vista religioso e do ponto de vista cultural.

Até hoje

Pois é tempo agora de insistir: o confronto das matrizes de que já falamos não se reduz a uma existência paralela. Elas entram em processo de articulação, tanto do ponto de vista da concepção de um universo povoado de mediações (os orixás e os santos, os universos sacramental e ritual, os iniciados e os consagrados) quanto do ponto de vista dos mitos informadores da ação e de seus modelos: da ética. Dois mundos diferentes na sua intencionalidade simbólica, mas profundamente – e diferencialmente, conforme

os meios, os lugares, as histórias segmentárias – *contaminados um pelo outro...* Impossível abstrair a vivência das religiões africanas no Brasil de certa impregnação católica, impossível imaginar nosso catolicismo de fato, como despido de ressonâncias africanas.

A permanência da pré-modernidade, que acompanha a história inteira do Brasil até contribuir para a constituição do campo religioso contemporâneo, foi e está sendo confrontada por surtos de modernidade (racionalismo e exigência de definição conscientemente identitária), que também são recorrentes ao longo da história nacional.

⁶ Maiores explicitações em P. Sanchis. As tramas sincréticas da História. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, jun. 1995, p. 123-138.

Sem falar de uma cristalização paradigmática: a figura do Exu, presença polivalente e ambígua, mantém viva a circulação misteriosa de sentido: orixá intermediário entre os deuses e os homens, nas tradições mais próximas à África, figura ambivalente na umbanda, contaminada pelo diabo católico, apesar de se enquadrar no mundo do bem através da purificação e do batismo, antes de virar de vez ao demônio pentecostal, a ser neutralizado e expulso. Ambivalência típica de articulações e cruzamentos entre o bem e o mal, nunca perfeitamente associados.

Um grande laboratório de mestiçagem cultural, quer dizer, em terreno religioso, de sincretismo. Ao modo da pré-modernidade.

Mas a permanência dessa pré-modernidade, que acompanha a história inteira do Brasil até contribuir para a constituição do campo religioso contemporâneo, foi – e está sendo – confrontada por surtos de modernidade (racionalismo e exigência de definição conscientemente identitária), também recorrentes ao longo da história nacional. Dentro do catolicismo, os jesuítas fundadores, a “romanização” correlativa à europeização de fim do século 19, todas as tentativas de “purificação” de qualquer aderência “sincrética”... Os seminários, as missões protestantes e seus colégios etc. É a modernidade kantiana, exatamente oposta à tradição brasileira das identidades porosas, das verdades simbólicas, das ambivalências éticas: “Nenhum *meio-termo moral*, diz Kant, nem em ações, nem em caracteres humanos, dentro da medida do possível, porque em tal *ambigüidade* todas as máximas correm o risco de perder sua *determinação e solidez*.” Rigorismo de pensamento, longe dos “latitudinários da coalizão”, aqueles que “podem ser chamados de sincretistas” (Kant, 1990, p. 295). O endereço até que parece certo: o Brasil

**É até no próprio coração
da vanguarda moderna
que encontramos as
marcas do passado:
não como sobrevivências,
mas como tradição ativa
e inconscientemente
reinventada.**

tradicional...

É essa dimensão crítica da emergência da modernidade que se faz também vigorosamente presente no campo religioso brasileiro contemporâneo. Por exemplo, através do surto pentecostal. Talvez seja a primeira vez que, no nível popular pelo menos, um movimento social brasileiro consegue levar a massa através de adesões *pessoais* feitas de rupturas com um *status quo* ambivalente.

Conforme o princípio radical do protestantismo, é pela opção de fé de cada um (a entrega pessoal) em Jesus – e não pela mediação da Instituição, segundo a fórmula católica (“Creio na Igreja”) que cada fiel é salvo, muda seu destino e, com ele, muda o mundo. Sem dúvida, modernidade. E “cabeça de ponte”, às vezes agressiva, de toda uma corrente anti-

sincrética que hoje atravessa – ao mesmo tempo e contraditoriamente – o inteiro campo religioso brasileiro. Tinha intuído esse fato o vendedor de pipocas no Santuário do Senhor do Bonfim, em Salvador, que me dizia:

O bispo não entendeu nada da situação; o inimigo da Igreja não é o candomblé, mas são estas seitas que atacam ao mesmo tempo a Igreja e o candomblé. Estamos no mesmo barco.

Acontece que no interior do campo afro também a modernidade, como acabamos de defini-la, está presente. Abandono da idéia de religião étnica e transformação do candomblé em religião universal, dessincretização (Prandi, 1991; Silva, 1995), tentativa de sua purificação e restauração na sua pureza, liberada de qualquer contaminação católica. Exato paralelo – embora a partir do seu oposto estrutural: o pólo dominado – do que acontece no campo católico oficial. O exemplo de Salvador é significativo: tanto o arcebispo quanto algumas

das mães de santo mais eminentes empreendem, com discurso semelhante, sua cruzada modernizante pela purificação. Entre os dois, o povo, que parece continuar tranqüilamente o exercício de seu *habitus* sincrético... Até na umbanda, sincrética por autoconcepção, a exigência de “definição” se expressa. Uma mãe de santo de umbanda (Baixada fluminense): “Ser fiel àquela religião. Não pode ser um pássaro avoando” (Santos, 1991); ou ainda no Santo Daime: “Agora cada um vai ter de se definir pela sua filiação espiritual”. (Paulo Roberto Silva e Souza, psicólogo e representante no Rio da Colônia 5000 do Acre)

Os exemplos seriam múltiplos dessas tomadas de posição inspiradas pela modernidade. Nova dialética, que vem tornar complexa a nossa análise. Pois essa modernidade também se articula à tradição, para expressá-la modernamente. Na pesquisa do ISER já citada,⁷ 16% de convertidos ao protestantismo (em geral pentecostal) declaram o candomblé/umbanda como sua antiga religião, fato novo de reconhecimento de identidade, se se comparar esses 16% com os poucos 2,5% habitualmente declarados ao IBGE (ou ainda os 1,5% na sondagem *Vox populi* publicada no último número da *Veja*). Mas vai-se além: numa pesquisa atualmente em curso⁸ em certo grupo de militantes (ou simpatizantes) negros católicos, aqueles que, moderna e reflexivamente, tomam consciência do fato de considerarem como suas duas religiões diferentes (são 20% nesse caso), mesmo quando se recusam a falar em sincretismo, julgam que não é necessariamente a religião católica que os define principalmente. Para 75% deles, a religião católica é – ou passou a ser – explicitamente a *segunda*. Seriam numerosos os exemplos de tais reformulações contemporâneas no campo das identidades religiosas, reformulações que, todas, articulam criativamente uma moderna aplicação mais rígida do princípio de identidade com uma tradição sincrética. O resultado, como o previa Louis Dumont, é sempre

uma forma específica de modernidade, tributária da pré-modernidade onde vem enxertar-se. A modernidade é muitas. O sincretismo moderniza-se, mas persiste.

Assim, é no próprio coração da vanguarda moderna que reencontraremos as marcas do passado. Não como sobrevivência, mas como tradição ativa e inconscientemente reinventada. Continua tão real o apelo da dimensão tradicional brasileira que as Igrejas da terceira vaga pentecostal, nomeadamente a Igreja Universal do Reino de Deus, passam, ao contrário do que indicaria a sua lógica institucional, a reencontrar os processos de intensa ritualização, de mediação institucional e, senão dos sacramentos, pelo menos dos sacramentais múltiplos, feitos de signos quotidianos e naturais: não mais a imagem, que não passa de gesso idolátrico (cf. o caso do chute à santa), mas o sal grosso, o óleo, a água, o manto vermelho... Ao mesmo tempo, elas mitigam o caráter transcendental da opção autônoma, responsável e modernamente constitutiva da pessoa e da consciência, pela importância reconhecida e coletivamente ritualizada do fator demoníaco. (“Não é você; é o demônio que está em você”).

Em certo sentido, até o terreiro é reconstituído no interior do culto pentecostal, quando Exus e Pombas-giras são triunfalmente exorcizados. É o mesmo universo, nunca totalmente desencantado, que passa a ser assumido como assombrado, numa apropriação com inversão de sentido (Barros, 1995; Almeida, 1996). Enfim, e na mesma direção, trabalhos recentes de pesquisa em bairros populares (Birman, p. 90-109) mostram que, ao contrário do que se deveria esperar em termos de rupturas nas famílias ou nas redes de vizinhança, rupturas acarretadas pelas conversões ao pentecostalismo, vêm emergindo novas formas de empréstimos, de passagens, de reinterpretações, pontes entre universos simbólicos e rituais que se reconhecem mutuamente como tendo sentido e força. Relativização

⁷ ISER, *Novo nascimento*, Relatório de Pesquisa, Rio de Janeiro, 1996. Podem-se encontrar os principais resultados em: R. C. Fernandes. Os evangélicos em casa, na igreja e na política. *Religião e Sociedade*, n. 17, v. 1-2, p. 4-15.

⁸ Pesquisa nossa: *Da cultura à identidade. O rosto negro do catolicismo no Brasil*.

de fronteiras, das mesmas fronteiras teoricamente afirmadas com tanta radicalidade pelas instituições. Um autêntico reencantamento do mundo, muito pouco moderno, pouco protestante também, mas que fiéis neopentecostais reassumem, junto com e à revelia de sua modernidade.

A articulação de modernidade e pré-modernidade me parece particularmente clara no interior da teologia da prosperidade, na questão do dinheiro – este “sacramento” (sinal e sinal eficaz) do sistema capitalista. Por um lado, o dinheiro continua funcionando como elemento de uma radical lógica simbólica, imerso numa significação sagrada. É quando, para os fiéis, no ato da oferta, ele *simboliza e realiza* a entrega de si a Deus por Jesus, através da Igreja. Meio eficaz para fazer valer a exigência do fiel sobre os bens de Deus que o Cristo lhe conquistou. Trata-se, sem dúvida, de um universo totalizante de sacralidade: o dom é conseqüência de uma experiência do sagrado e, na sua natureza material, é mediador sacramental. Eis o lado pré-moderno do papel do dinheiro, bem diferente de sua presença no pensamento de Lutero ou de Calvino. O que não impede esse mediador de se distinguir nitidamente de outros sacramentos ou sacramentais, sejam católicos, sejam até neopentecostais, de se opor também ao uso que dele se faz nas promessas do catolicismo popular tradicional. Pois não deixa, secularizado, de funcionar efetivamente como o próprio mediador abstrato universal bem conhecido na modernidade do capitalismo. Isso lhe permite um duplo nível de existência e funcionamento: se, do lado do fiel de que se desprende, ele vive e atua no nível da razão simbólica, do lado da Igreja, onde se concentra, ele começa imediatamente uma carreira racional, plenamente conforme à lógica prática do sistema mundano contemporâneo. Ao mesmo tempo sagrado e secular, simbólico e prático, referido a valores pré-modernos e totalmente inserido nos embates econômicos da modernidade.

Provavelmente grande parte do fascínio da Igreja Universal e congêneres, a fonte da permanência de sua audiência, apesar de todas as campanhas de acusações, vem dessa articulação – genial – entre

uma pré-modernidade tradicional e sagrada, a modernidade da escolha autônoma e racional, e a pós-modernidade do desabrochar individual no bem-estar e na prosperidade. Eficácia assegurada em dois registros: registro mundano do êxito administrativo e econômico, registro sagrado da adesão e entrega pessoal dos fiéis. Uma adesão de fé não abalada pelas acusações, as malversações possíveis. Pois o dinheiro – como a fé – é dado a Deus *através da Igreja*. Mais um traço não moderno nem protestante, que aproxima a Igreja Universal da outra Universal, a Católica.

CONCLUSÃO

Duas dialéticas parecem orientar o campo das religiões dos brasileiros. Uma, entre a diversidade institucional e certa homogeneidade de problemática. Outra, entre vertentes tradicionais de sincretismo e indecisão de identidades, reencontradas pelos surtos de pós-modernidade que eclodem no Brasil e as afirmações modernas de identidades definidas e excludentes.

Nesse sentido, as três fases da modernidade, idealmente sucessivas ao longo do tempo ocidental, no Brasil se superpõem sincronicamente.

Quem, das instituições religiosas, souber amoldar-se a essa dia-sincronia e articular com plausibilidade na sua definição identitária esses três vetores, tem chances de sair ganhando nessa situação. É o que fazem os segmentos mais dinâmicos do campo religioso atual, especificamente a Igreja Universal.

No entanto, entre os três momentos da modernidade, um, sociogeneticamente fundado e constantemente confirmado no decorrer da história do Brasil, é dotado – por enquanto e apesar da multiplicação de fatores contrários – de especial permanência. Uma pré-modernidade duradoura e constantemente reinvestida dotou o Brasil de um *habitus* (história feita estrutura) de porosidade das identidades. À condição de explicá-la bem, continuaremos chamando essa porosidade de “sincretismo”.

Mas sincretismo e articulação do diacrônico na mesma sincronia não querem dizer necessariamente tolerância. E é de Guerra Santa que, de vez em quando, começa-se a falar. Como se a emergência, no Brasil religioso popular, da dimensão de modernidade, o recrudescimento simultâneo de esquemas tradicionais e de sua revisitação pela pós-modernidade significassem a ameaça de que, no seio mesmo de um universo radicalmente relativizador (o campo religioso contemporâneo) pudessem apontar aspirações ao reencontro de identidades definidas e exclusivas. De novo a dialética!

A modernidade contemporânea privilegia, sem dúvida, o emergente, o atual, o *happening*, a experiência do momento. Ora, o modelo que se depreende da análise que acabamos de fazer é *também* o de um espaço atravessado por fluxos que mergulham suas nascentes nos montantes da história. Fala-se aqui em identidade, em filiação espiritual. Encontramos apelo semelhante no Santo Daime, nos carismáticos católicos, nas diversas correntes do Movimento Negro, como no próprio Candomblé – paradoxalmente, até na Nova Era: todos procuram a fidelidade aos ancestrais e o reencontro das raízes. Bem sabemos que essas fidelidades trans-históricas nunca se constituem em simples fidelidades, que as raízes podem ser inventadas. A memória coletiva é seletiva, e também o é a tradição. Mas é notável ver reemergir do humo moderno a ânsia de se sentir inserido num filão enobrecido pelo seu tempo longo, a sua longa duração. Afinal, a característica mais definidora do fenômeno religioso pode ser o fato de ele constituir uma tradição, cuja referência constrói o ser do fiel que nela se insere (Léger, 1993)... A presença ativa de remanências, a metamorfose de antigas certezas também fazem

**Talvez a história do Brasil
contenha modos de ser
mais antigos cuja lição,
articulada às conquistas
da modernidade, mereça
continuar a inspirar
os desenvolvimentos
de amanhã.**

parte – e são a condição – de certa projeção para o futuro. Como, ao contrário, podem embasar uma volta ao fechamento, à exclusividade e à exclusão que lhe são correlativas. Tal dialética revela sem dúvida uma problemática contemporânea fundamental, quem sabe a problemática essencial do momento: está em jogo no mundo *um novo processo de definição e gerenciamento das identidades*.

Talvez o exame do campo religioso brasileiro contemporâneo possa ter-nos mostrado, entre as permanências de onde brotam as novidades, a teimosia de uma tradição (pré-modernidade?) brasileira – com a relativa exceção de Minas, é verdade, *feita da articulação, nunca reduzida à unidade sistemática de identidades plurais, porosas e relativamente fluidas*. Não que seja simplesmente desejável a pura reprodução desse modelo. Ele foi portador, na história nacional, de horrores demais. Mas, no seu cerne, ele talvez encerre uma virtualidade positiva permanente. É o caso de lembrar mais explicitamente Dumont:

*Aquilo que, desde já, se pode ver de um lado ao outro do planeta é uma mistura, variável conforme os lugares, de modos de ser novos, universais, que as técnicas, e também as idéias modernas impõem ou arrastam consigo, com modos de ser mais antigos, particulares a uma população ou uma região, que sobrevivem de qualquer modo, mais ou menos vivazes, mais ou menos amputados ou enfraquecidos pela presença dos primeiros ou a **combinação com eles**. (grifo do autor) (Dumont, 1991, p. 16)*

No campo da religião, talvez a história do Brasil contenha “modos de ser mais antigos” cuja lição, articulada às conquistas da modernidade, mereça continuar a inspirar os desenvolvimentos de amanhã. E são capazes de fazê-lo, num sentido de Paz.

Referências bibliográficas

01. ALMEIDA, R. de. *A universalização do reino de Deus*. (Dissertação de Mestrado). Campinas: Unicamp, 1996.
02. BARROS, M. N. *A batalha do Armagedon*. (Dissertação de Mestrado). Belo Horizonte: UFMG, 1995.
03. DOMENACH, J. M. *Enquête sus les idées contemporaines*. Paris: Ed. du Seuil, 1987.
04. DUMONT, L. *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*. Paris: Gallimard, 1991.
05. KANT, E. *A religião dentro dos limites da simples razão*. São Paulo: Abril, 1990.
06. LEENHARDT, M. O mito. *Religião e Sociedade*. 1987.
07. MORDILIAT, G., PRIEUR, I. Douter. In: BERGER, I. *Le monde diplomatique*. 1997.
08. OLIVEIRA, A. C. de A. Sinais dos tempos. In: LANDIN, L. (Org.). *Diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, 1990.
09. PRANDI, R. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec e Edusp, 1991.
10. ROUCHE, M. Alta Idade Média Ocidental. In: VEYNE, P. (Org.). *História da vida privada I – Do império romano ao ano mil*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.
11. SPERBER, D. *Le symbolisme en général*. Paris: Herman.
12. SILVA, V. G. da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.