

Religiosidade popular brasileira colonial: um retrato sincrético

EMILIANO UNZER MACEDO¹

Resumo

O presente artigo pretende retratar historicamente práticas e crenças religiosas do período colonial brasileiro. A religiosidade brasileira desde tempos coloniais revelou-se imbuída de diversidade e, principalmente, de sincretismo. Tal quadro decorreu da convergência de inúmeras influências culturais advindas das etnias que aqui conviveram: portugueses, indígenas, afro-descendentes entre outros.

Palavras-chave: Religiosidade Popular Brasileira; Cultura Brasileira; Antropologia.

Abstract

This paper intends to draw cultural elements in Brazilian popular religiosity through its colonial past. Brazilian religious scenario since colonial times was rich in diversity and mostly in syncretism. Such a scenario is an outcome from various ethnic groups living in the country: Indigenous, Portuguese and Afro-Brazilians among others.

Keywords: Brazilian Popular Religiosity; Brazilian Culture; Anthropology.

“Cristãos são feitos e não nascem como tais”

Tertuliano.

O nascimento do Brasil como nós conhecemos foi através da “descoberta” por exploradores europeus profundamente imbuídos em levar a fé e o culto católico por terras “virgens” e “incultas”. Antes da atual denominação, a colônia portuguesa foi batizada de “Terra de Vera Cruz”, revelando o expressivo caráter religioso na colonização. A epigrama de Tertuliano, acima, é pertinente para o Brasil, para onde missionários e exploradores trouxeram com eles seus elementos culturais. Novos costumes, valores, hábitos, deveres e obrigações foram se impondo e se estabelecendo na colônia luso-americana.

O próprio catolicismo português já era delineado como sincrético. Ele era caracterizado como um catolicismo de forte apego aos santos e a eles nomeando forças da natureza. Práticas já observadas desde o século 15 com forte ênfase nas procissões religiosas e missas, um catolicismo mais afeito às imagens e às figuras do que ao espiritual, como elucida Laura de Mello e Souza (1986). O catolicismo medieval

européu era impregnado de heresias e paganismos, estudados por Jacques Le Goff, recordando os templários e os cátaros nos seus repúdios à cruz (apud Mello e Souza, 1986).

Em Portugal símbolos como as cruces eram constantes em praças, igrejas, ruas, sepulturas, ao longo de caminhos, nos cordões, peitorais e escapulários, nas exclamações invocatórias e protetoras, no velame das caravelas. Por toda parte imagens de santos povoavam as vilas, cantos de ruas, altares, oratórios e capelas, interior de casas, cultos à Virgem Maria, festas, romarias e procissões nas ruas que se repetiram no Novo Mundo.

Um delicado equilíbrio era, então, buscado entre a religiosidade popular e o catolicismo de Roma na Idade Média. Uma relação de tensão perpétua, “tentando integrar o que recebe de aceitável e esforçando-se por eliminar o que desfigura ou ameaça as forças que o estruturam” (Manselli *apud* Mello e Souza, 1986:99). Uma tensão entre “o uno e o múltiplo, o transitório e o vivido” que caracteriza a relação entre crenças populares e a religião oficial. Carlo Ginzburg, com propriedade, identifica essa tensão na religiosidade popular medieval europeia em oposições assimétricas: “indivíduos cultos/ camponeses; latim/ línguas vulgares; pintura/ escultura; Cristo/ santos; religião/ superstição” podendo ser reduzidas à tensão entre o “cultural/ social [...] cultura escrita/ imagens” (Ginzburg, 2001:98). Essas dualidades sobre a religiosidade faziam presença na Europa medieval, e no Brasil colonial não poderia ter sido diferente.

Dualidades que se desdobram em três no Brasil, classificadas por Hoornaert (1974) como o Guerreiro, o Patriarcal e o Popular. O primeiro se refere ao espírito de organização presente no Estado português e entre os jesuítas no confronto com o empreendimento colonizador, isto é, catequizar e desbravar o selvagem. Imagens de santos guerreiros como São Sebastião no Rio de Janeiro ou Santo Antônio em Pernambuco atestam o uso deles a fim de aflorar e legitimar o sentimento de pertencerem ao Império Português e ao catolicismo frente ao infiel francês ou holandês.

O aspecto patriarcal do catolicismo brasileiro se enquadra no estabelecimento da religião nos engenhos de açúcar nos séculos XVI e XVII. Estudado por Gilberto Freyre (1992), o patriarcalismo nos remete ao catolicismo localizado dentro da propriedade do senhor de engenho, a ele obedecendo e procurando integrar escravos e outros dentro da estrutura de poder e produção da cana de açúcar. Um poder de caráter mais privativo, visto que se limitou às capelas e aos capelães próximos à casa-grande

açucareira.

Por último, o popular, o que mais interessa ao estudo. O popular, como diz Hoornaert (1974), seria aquele catolicismo praticado pelo gentio, indígenas e escravos. Catolicismo aqui no sentido mais amplo visto que entre esses, a religião ganhou novos contornos e significados. O catolicismo pressupõe valores e costumes que, quando confrontados com etnias de origens diversas, acaba se mesclando com novas culturas. Apesar de hegemônico na colônia, o catolicismo não conseguiu se impor plenamente. Houve espaço para o sincretismo na medida em que não se conservou a religiosidade como nos locais de origem, mas ganhou novas características ao se defrontar uma com as outras, transcendendo a configuração anterior ao contato. Espíritos africanos foram identificados com santos católicos, mas o culto destes não significava a simples preservação de cultos vindos da África. O culto aqui se distinguiu do continente africano pelas condições geográficas e culturais diferentes. Orixás guerreiros, como Ogum, ganharam destaque aqui, diferente dos de cunho agrícola mais cultuados na África, como Onilé.

A vertente popular do catolicismo brasileiro, enfim, apresenta-se como mais dinâmica. Na vertente popular constatamos a adaptabilidade e renovação que o catolicismo, com toda a sua gama de influências populares medievais européias², adquire com contornos tropicais peculiares.

Dentre os inúmeros aspectos peculiares da colônia portuguesa, que escandalizaram observadores estrangeiros, podemos destacar alguns traços principais. O culto intenso e íntimo dos santos, o número excessivo de capelas, a teatralidade da religião, certa irreverência nos costumes religiosos, além de sincretismos de inúmeras etnias na colônia, perfazendo finalmente um quadro, ou um mosaico, do catolicismo popular brasileiro colonial.

Entre as heranças culturais portuguesas na religiosidade brasileira está o forte apego aos santos, criando vínculos íntimos e até carnais com alguns deles. Como descreve Gilberto Freyre (1992:247) nos insistentes pedidos de velhas e viúvas para se casarem e de mulheres estéreis a se esfregarem nas imagens santas:

Casai-me, casai-me, São Gonçalinho,
Que hei de rezar-vos, Amigo Santinho.

E por parte das moças:

São Gonçalo do Amarante,
Casamenteiro das velhas,
Por que não casai as moças?
Que mal vos fizeram elas?

E para São João:

Dai-me noivo, São João, dai-me noivo,
Dai-me noivo, que me quero casar.

Esse forte apego aos santos do catolicismo popular medieval europeu e português legou como herança cultural ao Brasil uma das mais ricas manifestações populares: a festa junina. Anteriormente era chamada de festa “joanina”, festa em homenagem a um dos santos mais importantes: São João. Toda a festa junina transparece em sincretismos: a dança de quadrilha advinda de danças de cortes francesas, os mastros a simbolizar falos na Europa medieval, o rito de fertilidade no casamento e na fartura das comidas e doces, o santo homenageado nas ruas, nas danças.

Outro legado cultural do catolicismo popular português foi o messianismo, que resultou de crenças sebastianistas do povo português - exemplificado no Brasil pelo movimento do Contestado e Canudos - que teve a convicção de que um herói, um salvador, acabará por regenerar o país, extirpando de vez a miséria, a fome e outras desgraças. Foram crenças herdadas da religiosidade portuguesa que ganharam novos contornos populares na colônia luso-americana.

O barroco também se fez presente na religiosidade brasileira oriundo da cultura portuguesa. Estilo caracterizado pela exuberância das formas e pompa litúrgico-ornamental, que reafirmava em glória e circunstância o poder da Igreja no mundo. A estética humanista do Renascimento se apoiava em elementos de linearidade, rigidez de planos, delimitação de formas, autonomia e clareza dos objetos. O barroco vem opunha-se opor-se como novo modo de arte e cultura, fundada em maior liberdade e desenvoltura, desprezo da linha reta, prevalência do pictórico, movimento de massas, dimensão e integração em profundidade de planos, interpenetração e confusão de contornos e clareza. O sentimento religioso nasceu português, mas cresceu barroco, interpenetrativo, apelando às excentricidades do culto propugnadas pelo Concílio de Trento e difundidas pelos jesuítas. Do barroco herdamos não só o estilo atormentado da nossa arte religiosa, mas a importância dada às semanas santas e festas populares. Barroco este que marcaria profundamente a cultura brasileira nos seus insistentes apelos emotivos e piedosos, manifestados nas esculturas de Aleijadinho do século 18 mineiro.

Refletiam a tradição portuguesa na comemoração de santos e celebrações nas invocações a Nossa Senhora, comum aos dois países. Datas e comemorações como a São Sebastião, no Rio de Janeiro; a Semana Santa; os Santos de junho; procissões de rua como ao Círio de Nazaré, no Pará; peregrinações a santuários – Bom Jesus da Lapa, na Bahia, Nossa Senhora da Aparecida, em São Paulo. “Santos” populares como o Padre Cícero ou Frei Damião, no Nordeste. O cenário religioso brasileiro foi marcado por devoções que enfatizaram milagres, aparições e intervenções de santos na vida dos homens.

Laura de Mello e Souza, no capítulo 2 da sua obra “O Diabo na Terra de Santa Cruz” (1986), retrata a religiosidade popular brasileira, narrando-nos incontáveis casos de acusações de heresias. Assim a estudiosa estimula nossa curiosidade com casos como o que foi relatado pela Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil, em fins do século 16. O caso se refere ao Fernão Cabral de Taíde, senhor do engenho Jaguaripe:

Este senhor permitia em suas terras um culto sincrético realizado por índios em que se destacavam uma índia a que chamavam Santa Maria e um índio que ora aparece como “Santinho”, ora como “Filho de Santa Maria”. Os devotos tinham um templo com ídolos, que reverenciavam. Alguns depoentes aludem a um papa que vivia no sertão, que “dizia que ficara do dilúvio de Noé e escapara metido no olho de uma palmeira”. Os adeptos da Santidade diziam “que vinham emendar a lei dos cristãos”, e, ao fazer suas cerimônias “davam gritos e alaridos que soavam muito longe arremedando e contrafazendo os usos e cerimônias que se costumavam fazer nas igrejas dos cristãos, mas tudo contrafeito a seu modo gentílico e despropositado”. “Santa Maria”, ou “Mãe de Deus”, batizava neófitos, tendo nisso a permissão de Fernão Cabral e de sua mulher, Dona Margarida. O próprio senhor de Jaguaripe costumava freqüentar o templo, ajoelhando-se ante os ídolos; segundo um dos depoentes, ele era bom cristão, parecendo “que fazia aquilo por adquirir assim a gente gentia” (Mello e Souza, 1986: 95).

Fernão Cabral seria apenas um entre inúmeros que toleravam e permitiam manifestações heterodoxas do catolicismo colonial, apesar de sua personalidade duvidosa neste caso, objetivando angariar mais mão-de-obra indígena para seu engenho de açúcar em Jaguaripe (Vainfas, 1995). No entanto, como assinala Vainfas, portugueses, além de mamelucos e alguns negros praticavam a adoração a “santidades”. Há nessa tolerância um aspecto de controle social, visto que as autoridades eram insuficientes na colônia e distavam-se consideravelmente da metrópole. Além disso, como lembra Hoornaert (1974), a falta de livros e universidades no Brasil colonial certamente contribuiu para o livre alastramento do catolicismo confrontado com costumes diversos dos colonos, escravos e indígenas.

Parte integrante do quadro religioso brasileiro, os indígenas tinham suas culturas e crenças antes do advento dos portugueses e do catolicismo nas terras brasileiras. A Igreja Católica para obter sucesso na catequização³ teve que necessariamente negociar com elementos culturais indígenas.

A chegada de cristãos no mundo indígena inseriu-se num processo de dinamismo cultural, de reinterpretação e adaptação. A chegada dos elementos europeus entre os tupis, por exemplo, associava-se “com a volta de heróis míticos ou divindades” (Castro, 2002:202). Os europeus eram vistos como portadores de atributos divinos⁴ tais como a imortalidade, aos olhos tupis simbolizado pela sua constante troca de pele, as suas roupas. A atratividade dos missionários era potencializada com a promessa de vitória sobre os inimigos, abundância material, pedidos de cura e longa vida respondida “com o batismo e a pregação da vida eterna” (Castro, 2002:210).

A religiosidade indígena encontrava por vezes resistência à evangelização pelos jesuítas, uma “inconstância na alma”, ora a aceitar entusiasticamente a nova religião, ora a rejeitá-la⁵. Não existia entre eles uma doutrina inimiga, mas exibiam “maus costumes” aos olhos inicianos que deveriam ser combatidos, descritos por Antonio Vieira: “canibalismo e guerra de vingança, bebedeiras, poliginia, nudez, ausência de autoridade centralizada e de implantação territorial estável” (Castro, 2002:188-189). Era então necessário um longo e árduo processo de adaptação e reinterpretação de hábitos e costumes cristãos com as culturas indígenas⁶. A missa dominical, a prática de sacramentos do qual o batismo seria o primeiro passo, tudo isso conflitava com os sentimentos de tradições indígenas. A água batismal, por exemplo, era associada à morte, recusada pelos índios (Castro, 2002).

Os padres da Companhia de Jesus começaram a aprender a língua tupi-guarani e a propagar a fé através dela: “para atrair crianças indígenas buscaram trazer meninos órfãos de Lisboa para fazerem a ligação com os curumins [...] faziam-no representar autos, mistérios, de fundo e sabor medieval, para depois chamá-los às missões, às escolas, aos colégios, onde o ensino doutrinário e programático, na linha da *Ratio Studiorum*, assentada na teologia do Concílio de Trento, apontava para uma religião universal e salvífica”, nos conta Rios (1994:22). Não somente restrito à língua, mas a música e o canto usados na catequização tinham alto conceito juntos aos tupinambás (Castro, 2002).

Costumavam os indígenas celebrarem a chegada de pajés e feiticeiros, como entre os carábas. Esperavam-no com ansiedade e “ao recebê-lo, limpavam o caminho,

edificavam um tijupá em que ele se recolhia com seus maracás e outros aparelhos prestigiosos”, relata Capistrano de Abreu (*apud* Rios, 1994:22). Para Capistrano, essas festividades em torno de pajés e feiticeiros criavam um clima semelhante ao carnaval, com sua permissividade a embriaguez, comida e dança. Em termos morais, essas festividades serviram para lhes reforçar uma unidade de crenças e ritos que não tardou em ser usado pelos jesuítas a misturar com crenças e símbolos cristãos em procissões festivas.

Os jesuítas, procurando catequizar os mais propensos à aculturação católica, separavam as crianças da tribo, os curumins, e souberam combinar a crença animista⁷ deles da entidade maligna, o Jurupari, associando ao mal cristão designado como o Diabo. Jurupari, presente entre os indígenas, assegurava a ordem pelo temor vindo da mata, ameaçando pegar meninos e mulheres desobedientes (Freyre, 1992). Jurupari, depois o Diabo ao ser interpretado pelo catolicismo inaciano, ficava sempre à espreita, pronto para castigar e levar a alma do desobediente ao Inferno.

A associação de Jurupari ao mal cristão, adverte-nos do desconhecimento indígena do conflito entre o bem e o mal. Tal dualismo religioso foi introduzido pelos missionários cristãos reinterpretao elementos de sua religiosidade: *Tupã*, força ligado ao raio, fundiu-se com Deus cristão. Do outro lado, *Anhangá*, uma espécie de espírito maligno, associou-se ao Demônio (Laube, 2006).

Outra prática a ressaltar na religiosidade indígena foi a pajelança. Consistia em comunicações feitas pelo pajé através de danças e uso de instrumentos musicais, como o maracá, para o controle ou afastamento de espíritos imersos no mundo natural e espiritual indígena. O uso do tabaco e de outras plantas psicoativas, como a Ayahuasca, a Jurema, eram considerados como “meios de aumentar o poder de evocação” e de atingir estados de consciência para contatar o mundo espiritual (Junqueira, 2004:298).

O pajé, além disso, acumulava o encargo de curar doenças, dirigia sacrifícios da comunidade e acompanhava as almas dos mortos ao outro mundo. A doença, entre os indígenas, era vista como uma perda de alma, e o pajé tinha de averiguar como afirmou Eliade: “se a alma do doente extraviou-se para longe da aldeia ou se foi raptada por gênios malévolos e está aprisionada no outro mundo” (2005:254). O pajé cumpria essas funções por meio de êxtases, ou seja, pelo poder que tinha sua alma de sair do corpo.

Também importante no contato com o mundo espiritual indígena, o feiticeiro, em algumas comunidades, como entre os Kamaiurá, no alto Xingu, era visto como contraposto em seus poderes aos do pajé (Eliade, 2005). O feiticeiro era visto com

desconfiança, medo e poderia ser a causa de moléstias e desgraças da comunidade, como a morte de alguém. Mas também era respeitado por ter contato com espíritos que permeavam todo o mundo natural e sobrenatural. Sua magia⁸ era adquirida através de árdua autodisciplina do corpo e da vontade, que conduzia “à domesticação da dor” (Eliade, 2005:298), escarificações, esfolamentos, queimaduras entre outros rituais pelas quais o feiticeiro demonstrava a sua resistência e certa superioridade a forças naturais.

O uso de talismãs⁹ e tetéias, as mais diversas como dentes de animais, figas, bentos e medalhas católicas, mechas de cabelo, serviam ao propósito de afastar infortúnios no plano espiritual, como o espírito mau, o Jurupari.

Os jesuítas introduziram conceitos e vocábulos novos na religiosidade indígena, empregando estratégias para desmerecer os pajés, considerando-se eles mesmos como os verdadeiros. Reinterpretaram a mitologia indígena, incorporando seus heróis à crença cristã. Como exemplo, introduziram a figura do anjo, elemento inexistente entre os tupis, “que mereceu a criação, por Nóbrega, do vocábulo *karaibebê*”, figura que os jesuítas associaram a um pajé com asas, uma espécie de santidade alada para os indígenas (Laube, 2006:2-3).

Mas o elemento indígena mostrava-se não somente como passivo às novidades religiosas européias. A recepção cultural indígena era fundamentada na incorporação da alteridade, de elementos europeus, como explicou Eduardo Viveiros de Castro,

apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo de reunião do que havia separado na origem da cultura, capazes, portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la. [...] A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde “é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado”, para lembrarmos a profunda reflexão de Clifford [Geertz] (Castro, 2002:206).

Os indígenas brasileiros, enfim, foram agentes no dinamismo cultural com os europeus, reinterpretaram a cultura européia na medida em que cultura é um “conjunto de estruturas potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos: ela é um dispositivo culturante ou constituinte de processamento de crenças” (Castro, 2002:209).

Não podemos ignorar a importante presença cultural dos mouros já entre os portugueses que com eles conviveram durante séculos até a retomada da Península Ibérica pelos cristãos ao final do século 15. Câmara Cascudo (1978) nos aponta que as expressões católicas de invocações exaltando o poder divino – pela graça ou pelo poder

de Deus – são semelhantes à constante enunciação muçulmana que afirma que Deus (Allah) é grande.

Os judeus, por sua vez, chegaram ao Brasil ostensivos ou conversos, fugindo da Inquisição nos primeiros séculos da colônia portuguesa. Misturados nas tripulações dos navios de colonos católicos, praticavam as mais diversas profissões na colônia. Logo, porém, despertaram antagonismos entre os católicos brasileiros. O que os levou à quase endogamia e proselitismo, mas também reforçaram seu zelo e piedade na conservação e transmissão de sua fé. Atraíram ódio por muitas vezes terem assumido tarefas de cobrança e arrecadação de impostos do Reino, além de empréstimos de dinheiro praticando a condenada “usura” entre os católicos.

Pelo século XVII em diante notava-se a presença judia em cidades como Recife e Salvador, desempenhando o papel de capitalistas que financiavam os senhores de terra na fundação de engenhos e na compra de escravos. Na descoberta de ouro no século seguinte, grande contingente de judeus seguiu para Minas Gerais e Centro-Oeste brasileiro. Desempenhavam papel de intermediários, contribuindo para as acusações de agiotagem e usura. Uma corrente de judeus portugueses de cultura sefárdica, procedente de Amsterdã, teria vindo participar do comércio e da indústria do açúcar, como também da prática de medicina. No Recife de Nassau conviviam com reformadores holandeses, negros, caboclos e católicos, Recife esse que Freyre (1992) denominou de judaico-holandês.

Mas foi uma forte religiosidade católica portuguesa que aqui chegou e se instalou. Missionários como os jesuítas procuraram propagar a fé católica através de cantos e exemplos, como nos primeiros dias do cristianismo, a fim de fazer chegar a sua mensagem a povos tão distantes da cultura católica. O catolicismo no Brasil se imbuíu de festividades e foguetórios, animando uma população mal regida por um clero escasso e inculto. Distribuíam-se os padres de modo irregular pelo território brasileiro, concentrando-se no litoral, nas cidades maiores, de mais fácil assistência e remuneração.

Acresce ao escasso número o isolamento. As distâncias entre os povoados e vilas no interior eram imensas. Nos fins do primeiro século da colonização, as paróquias do Brasil não passavam de 50, e no segundo século, eram cerca de 90 (Rios, 1994). À medida que o povoamento se expandia – seguindo o cultivo de açúcar e gado no Nordeste; as bandeiras em busca de ouro e índios no Sul – os colonos, por si próprios, iam promovendo a evangelização graças à instituição da capela, incorporada à casa-grande, à fazenda, ao engenho. Era o capelão, muitas vezes membro da família, que

rezava a missa aos domingos, catequizava os negros, ensinava o alfabeto às crianças do fazendeiro e, às vezes, com rudimentos do latim, as primeiras orações e o catecismo. Surgia assim uma religiosidade latifundiária e patriarcal, sob estrita influência dos senhores de engenho.

Contra esse catolicismo marcadamente patriarcal, como classificou Hoornaert (1974), insurgem-se os jesuítas. Foram os discípulos de Santo Inácio que travaram lutas contra os primeiros colonos que buscavam escravizar e comerciar a mão-de-obra indígena. Foram eles também que lançaram as bases de uma cultura intelectual cristã, através de suas escolas e colégios, onde formaram importantes inteligências da colônia portuguesa, preparando uma elite de doutores e bacharéis que mais tarde iriam dirigir o país. Foram os jesuítas os mais intelectualizados dentre as várias ordens religiosas da Igreja, que fundamentaram a base intelectual do país, voltando-se para o estudo da filosofia, teologia e latim, mas pouco afeitos às atividades manuais. Cursos universitários de engenharia, por exemplo, só teria existência no Brasil em fins do século 19 sob a regência de Dom Pedro II.

Expulsos por Marquês de Pombal em 1759, derrotados pelo Iluminismo e pela Monarquia Esclarecida, os jesuítas deixaram o campo de evangelização entregue ao clero regular, às ordens monásticas e aos vigários das paróquias, debaixo da frouxa autoridade dos escassos bispos na colônia portuguesa. Depois do primeiro Bispado, o da Bahia, criado em 1551, o segundo e o terceiro – Rio de Janeiro e Olinda – só foram estabelecidos em 1676, seguidos pelo do Maranhão (1677) e pelo do Pará (1720). Não é de admirar que a disciplina católica sofresse e a moral acabasse desvalida num ambiente de hierarquia distante de Lisboa.

É neste sentido que o clima de diversidade religioso pode ser em parte explicado pelo clero brasileiro. Ao contrário dos países da América Hispânica, onde o clérigo sempre representou fonte de prestígio e poder investidos pelo Estado espanhol, aqui os cleros eram mais regalistas, desinstruídos e relapsos na moral. A vinda de inúmeras ordens estrangeiras ao Brasil não modificou a situação. Muitos mal falavam português e ignoravam o latim.

Muitos dos padres não provinham das altas hierarquias da sociedade. Aqueles de origens mais aristocráticas eram poucos e se dirigiam aos altos escalões da hierarquia da Igreja. O Regalismo, desde a colonização até a República, reduziu o clero à situação de funcionários públicos, mal pagos. Seus costumes sempre refletiram os costumes correntes da sociedade de onde atuavam e cresceram, contrariando muitas vezes a moral

católica. Costumes como o concubinato era freqüente, do qual, muitas vezes resultavam inúmeros filhos (Freyre, 1992).

O clero, enfim, nunca foi alvo de revoltas populares, porque seus membros estavam imbuídos, praticando seus costumes e ritos aparentando exterioridades de culto oficial, com uma religiosidade popular presente e atuante, sincrética e singular dos padrões romanos.

Singularidade essa da religiosidade popular brasileira que Gilberto Freyre retratou:

No século XVII mesmo no XVIII, não houve senhor branco, por mais indolente, que se furtasse ao sagrado esforço de rezar ajoelhado diante dos nichos; às vezes, rezas quase sem fim, tiradas por negros e mulatos. O terço, a coroa de Cristo, as ladainhas. Saltava-se das redes para rezar nos oratórios: era obrigação. Andava-se de rosário na mão, bentos, relicários, patuás, santo-antônios pendurados no pescoço, todo o material necessário às devoções e às rezas... Dentro de casa, rezava-se de manhã, à hora das refeições, ao meio-dia e de noite, no quarto dos santos; os escravos acompanhavam os brancos no terço e na salve-rainha. Havendo capelão, cantava-se: *Mater purissima, ora pro nobis...* Ao jantar, diz-nos um cronista que o patriarca benzia a mesa e cada qual deitava a farinha no prato em forma de cruz. Outros benziam a água ou o vinho fazendo antes no ar uma cruz com o copo. No fim davam-se graças em latim... Ao deitar-se, rezavam os brancos da casa-grande e, na senzala, os negros veteranos... Quando trovejava forte, brancos e escravos reuniam-se na capela ou no quarto do santuário para cantar o bendito, rezar o *Magnificat*, a oração de São Brás, de São Jerônimo, de Santa Bárbara. Acendiam-se velas, queimavam-se ramos bentos (Freyre, 1992: 651).

A isso se acrescentam as devoções, públicas e particulares, aos santos protetores, festas, romarias, para se ter o retrato de uma sociedade em que a religião era elemento importante para o cotidiano.

Como pode se depreender o catolicismo brasileiro teve uma dupla face. Uma oficial dependente das diretrizes de instituições eclesiásticas e mais restrita em número devido ao reduzido pessoal qualificado, e aquela que permeava a sociedade brasileira, muitas vezes longe de instituições eclesiásticas espalhada sobre a colônia portuguesa. Sobre o catolicismo popular brasileiro, Thales de Azevedo (apud Rios, 1994:39) classificou:

(1) um corpo de noções ou crenças derivadas do catolicismo “oficial”, mas empobrecida no seu conteúdo dogmático e moral, sobretudo na menor importância atribuída à salvação; (2) um sistema ético em parte resultante do modelo formal, mas do qual se desprendem certos elementos, entre os quais se nota a ausência do pecado; (3) a significação secundária que se atribui aos sacramentos, do que resulta a minimização do papel do sacerdote, encarado muito mais como um provedor de serviços religiosos do que um mediador

entre Deus e os homens; (4) a ênfase no culto propiciatório dos santos, considerados seres benevolentes e milagrosos – que constituem uma hierarquia prenatural, na qual tendem a confundir-se Jesus Cristo, a Virgem Maria e os santos canônicos; e (5) uma liturgia doméstica ou localizada em determinados santuários.

Um catolicismo permeado com noções básicas e precárias da doutrina católica. Um catolicismo com vida própria, longe muitas vezes das diretrizes da metrópole e com poucos instruídos no evangelho. A imensidão do país e o número reduzido do clero se tornariam uma constante na história do Brasil. Um catolicismo, como escreveu Laura de Mello e Souza, que tem como característica básica o seu caráter colonial, isto é, “[b]ranca, negra, indígena, [que] refundiu espiritualidades diversas num todo absolutamente específico e simultaneamente multifacetado” (1986: 88) “tecendo uma religião sincrética” (1986:97).

Nesse caldeirão religioso, os afro-descendentes marcavam presença em participação em certas irmandades, em devoções a santos determinados como Santa Ifigênia, São Bento, e pela mistura sincrética de credences e práticas afro-brasileiras com as católicas. Em Pernambuco, um religioso consignou: “Na primeira noite de Nossa Senhora dos Prazeres, no sábado, acendia-se a fogueira junto ao cruzeiro e havia ladainhas e danças de ‘xangô’ durante a noite inteira”. Cantavam o que entendiam da ave-maria traduzida em seu idioma e louvavam Iansã, orixá africana identificada com Santa Bárbara. Isso sem prejuízo à permanência de seus cultos e divindades (Ribeiro, 1978:141).

As crenças africanas aqui ganharam contornos peculiares aos do continente africano. Abarcam-se crenças como a religião dos orixás, o candomblé dos nagôs, antecédidos no Brasil pelos bantos, com o candomblé congo e angolano, assim como o candomblé-caboclo que inseriu elementos da sociedade brasileira, como o índio, no seu panteão, incorporando lendas indígenas locais como a do tambor-de-mina no Maranhão e da encantaria no Pará. Crenças que ganharam contornos próprios do africano, inseridos num novo ambiente social. No candomblé, a ligação do praticante com o seu “egum”, seus antepassados, sua genealogia, seria relegada ao segundo plano, ganhando mais importância a sua filiação particular com o orixá (Prandi, 2005). A umbanda se consolidaria nas primeiras décadas do século 20 como a crença afro-brasileira que incorporou elementos católicos, indígenas e espiritista, seguindo o espírito de sincretismo religioso presente na sociedade brasileira.

Portanto, era natural a peculiaridade dos cultos africanos no Brasil visto que

aqui misturaram e conviveram uma multiplicidade de etnias. Os antropólogos costumam classificar em três grupos principais os africanos que aqui aportaram (Costa, 2001: 327):

[O]s de cultura sudanesa: iorubás advindos da Nigéria (Nagô, Ketu etc.); povos do Benin (Gêge, Ewe Fon) e os Fanti e Ashanti do Gana, Costa do Marfim, Serra Leoa, Gâmbia e Guiné; Bantus, vindos do Congo, Angola e Moçambique; Sudaneses islamizados como os Fulanis, Haussás, Mandiga etc.

Do quadro pode-se deprender a variedade de contribuições culturais africanas à religiosidade brasileira. A interação entre esses grupos aqui gerou inúmeros cultos como:

- Macumba, praticados, sobretudo, no Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo;
 - Batuque, Rio Grande do Sul, de origem banto como a anterior;
 - Casa de Mina, praticados por Nagôs no Maranhão;
 - Candomblé, na Bahia por sudaneses;
 - Encantaria ou pajelança, no Amazonas e Pará, misturados com cultos indígenas;
 - Catimbó, no Nordeste brasileiro, com influências africanas, indígenas e do catolicismo popular europeu;
 - Umbanda, culto influenciado pelo espiritismo kardecista baseado na idéia de “reencarnação”, em religiões afro-brasileiras, cultos indígenas e no catolicismo popular;
 - Xangô, difundida no Nordeste.
- (Costa, 2001: 327).

Vale ressaltar que os espíritos afro-brasileiros aqui cultuados tinham mais o caráter de guerreiros e de justiça, como Ogum e Xangô, respectivamente, além de Exu, o mensageiro intermediário, orixá identificado com o Diabo pelo catolicismo e, por isso, marginalizado e mal-visto pela sociedade (Mello e Souza, 1986:94).

O fenômeno do transe nos cultos afro-brasileiros constitui caso crucial. O transe espiritual é a prática através do qual se faz contato com entidades sobrenaturais, no caso os orixás. Na religiosidade afro-brasileira, existem dois mundos separados espiritualmente e o transe possibilita o contato entre esses mundos. O transe associa-se também à cura divina, buscando-se um equilíbrio perdido no corpo e na alma, a ser recuperado contatando entidades do mundo espiritual.

Mas a instrução religiosa católica dos negros era sumária. Os párocos católicos lhes ensinavam somente as principais orações e os rudimentos do catecismo. Desse convívio e mistura de crenças, de culturas, superstições e religiões diferentes, nasce uma religiosidade nova.

O sincretismo na religiosidade brasileira

O sincretismo é inerente à religiosidade brasileira. Analisando o sincretismo e a religiosidade popular brasileira, constatamos a sua íntima relação. Como nos revela Roberto DaMatta (1987), nossa sociedade tem intrínseca facilidade de relacionar e combinar opostos, sintetizá-los e combiná-los para produzir algo distinto; considerando, o autor, a arte barroca brasileira.

Sérgio Buarque de Holanda, por sua vez, nos conta a respeito da Igreja Católica e a religiosidade brasileira no início do século XX. A religiosidade brasileira, como foi assinalada por vários viajantes e escritores, somente seguiu as práticas e rituais católicas até certo ponto. A rigidez religiosa inexistiu nas cerimônias religiosas. Auguste de Saint-Hillaire visitou São Paulo em 1822 e nos contou quão impressionante foi a falta de atenção que os habitantes locais prestavam durante os serviços religiosos: “Ninguém se compenetra do espírito das solenidades”, observava ele, “[o]s homens mais distintos delas participam apenas por hábito e o povo comparece como se fosse a um folguedo” (Holanda, 1994:111).

Sanchis (1997) descreve a configuração da religiosidade popular no Brasil como sendo profundamente sincrética. Mesmo dominado pelo catolicismo durante séculos, o país sempre teve uma estrutura religiosa sincrética de um modo peculiar. Enquanto em Portugal o catolicismo foi sincrético, mas de maneira escondida, carregando suas influências religiosas na fé católica, seja o judeu ou muçulmano, o catolicismo no Brasil foi sincrético de uma maneira diferente. Encontros religiosos aqui se deram de uma maneira mais aberta, explícita, culturas se influenciando, se misturando e interpenetrando.

Constitutivas também da religiosidade brasileira, as crenças religiosas africanas, que no Brasil colonial foram praticadas pelos escravos, foram elas mesmas produtos de contatos culturais entre as diversas nações no continente africano. A umbanda e o candomblé, para mencionar os dois maiores cultos afro-brasileiros, carregam influências do catolicismo português, e a umbanda, o catimbó e o candomblé-caboclo, entre outros, combinam elementos indígenas brasileiros.

A religião católica oficial, romana, de fato, aqui no Brasil, nunca se entranhou no caráter e cultura do gentio brasileiro da exata forma como era estruturada na Europa medieval. O povo moldou e conservou sua espiritualidade própria aflorada em cerimônias e festas em determinadas datas do ano, como as festas juninas. A religião no

Brasil colonial, pela sua distância da metrópole, permaneceu à parte do controle metropolitano e flexível com relação à miríade de etnias e seus descendentes.

A fraca presença do catolicismo oficial no Brasil pode ser em parte explicada em termos do insuficiente número de padres ordenados no país, como escreveu Emílio Willems (apud Smith, 1972). A situação era precária nas paróquias católicas, que não dispensavam a assistência de um sacerdote regularmente ordenado, inserido numa hierarquia, sujeito ao bispo e, no regime do Regalismo vigente no Império, dependente da remuneração do Governo. Na falta desses requisitos, o sacristão tomava o lugar do padre, o que favorecia alterações na prática religiosa.

Podemos afirmar que o quadro religioso brasileiro foi formado por um mosaico de crenças supostamente sob a hegemonia católica. A prática religiosa brasileira não foi rígida e facilitou a convivência e trocas culturais recíprocas entre as crenças. As improvisações de fiéis constituíram a peça fundamental para entendermos o cenário religioso brasileiro com suas criatividades e seus improvisos, que muitas vezes acabaram sincretizando elementos religiosos vindos do exterior.

A pluralidade religiosa no Brasil avançou ainda mais dois meses após a queda da Monarquia, a 7 de janeiro de 1890. Foi quando houve a promulgação do decreto abolindo o Padroado, proclamando o direito à liberdade de culto. O decreto, redigido por Rui Barbosa, removiu assim grandes obstáculos à imigração e abria espaços para a prática religiosa dos imigrantes não-católicos.

A falta de clérigos e os de vocação sacerdotais levou à introdução de novas ordens monásticas, procedendo da Bélgica, da França e da Itália. Os tradicionais mosteiros da Ordem de São Bento foram transferidos a beneditinos alemães. Essa aparente “invasão estrangeira” ao catolicismo brasileiro, no entanto, pouco mudou o perfil do católico brasileiro, como afirmou Gilberto Freyre em entrevistas: “Minha atitude frente à Igreja Católica é da maioria dos brasileiros: por tradição de família sou católico, pouco praticante [...] Sou, porém, por convicção, por sentimento, cristão” (Freyre, 1959: 533). A essa atitude, antes cristã que estritamente católica, favoreceu a popularização de outras crenças de cunho cristão no país.

De fato, o catolicismo no Brasil apresentou dois aspectos: o catolicismo popular e o oficial, configurando desta forma a dualidade que serve como premissa para compreendermos como o aspecto popular da religiosidade brasileira permaneceu flexível, maleável e aberto às múltiplas influências advindas do exterior.

Bernardo Sorj (2000:31-32), por exemplo, caracterizou a religiosidade popular

brasileira como flexível, uma religiosidade “pragmática”, que permitiu “a diversidade [...] que se estabelece[u] devido à fragilidade da Igreja Católica, e sua capacidade adaptativa, a vitalidade de cultos africanos e o surgimento de uma cultura urbana pragmática e multifacetada”.

Diversidade maleável, flexível constatada em dados históricos de casamentos que historiadores nos relatam. Gilberto Freyre (2004) refere-se a inúmeros casos de cruzamento entre nórdicos, judeus, portugueses, negros e índios que prestavam uma diversidade de cor à sociedade de Recife do século XVII. Casamentos entre holandeses e mulheres portuguesas, entre protestantes e católicos, judeus e católicos, não teriam sido em números insignificantes. Um traço da maleabilidade religiosa no Brasil colonial demonstrado pelo número de casamentos entre diferentes credos e etnias.

Um dos aspectos mais significativos do sincretismo religioso brasileiro seria aquele relacionado à possessão espiritual. No cenário da formação brasileira o catolicismo popular que valorizava a resignação e esperança por milagres se mesclou com as crenças africanas, criando-se as expectativas resultantes de que os males físicos e espirituais seriam resolvidos por meio de curas, adivinhações e orientações de um outro mundo espiritual. O bater das palmas, o canto são traços religiosos que se juntaram com a prática de possessões espirituais e dons divinos, como a glossolalia¹⁰ e curas divinas refletindo progressivamente na formação geral da religiosidade popular brasileira.

Como Gilberto Velho constatou (1987), o transe, a possessão espiritual, é fenômeno religioso recorrente no cenário brasileiro. Levando em consideração a diversidade do cenário cultural brasileiro, observem que essas características sempre estiveram presentes no país desde tempos coloniais. Já nas primeiras décadas do século 18, cultos religiosos católicos são identificados com o uso de transe espiritual, possessão do corpo por espíritos em Minas Gerais, participando escravos afro-brasileiros e até descendentes europeus (Mello e Souza, 1986).

No contexto da época os portugueses não chegaram ao Brasil para impor sua religião sobre uma nulidade sócio-cultural. Indígenas aqui durante séculos consolidaram suas crenças e práticas. Pajelanças e rituais de cura faziam parte da ordem regular. Missionários jesuítas levaram em consideração tal existência anterior e procuraram incorporar elementos culturais indígenas visando a uma maior catequização. Em suma, perceberam que para melhor popularizar a crença católica entre os aborígenes era necessária a adaptação de costumes locais ao catolicismo (Laube, 2006).

A diversidade de etnias na colônia brasileira foi, então, condição para diversos cultos e práticas religiosas, freqüentemente confrontadas umas com as outras. Características próprias da religiosidade popular, citadas no estudo acima, foram incorporadas total ou parcialmente às práticas do catolicismo popular, o que permitiu a consolidação de uma nova forma de religiosidade comparada ao da Santa Sé.

O catolicismo popular no Brasil não seguiu fielmente preceitos de Roma. Outros fatores tais como a escassez de padres com devida formação, a distância geográfica e a dimensão da colônia contribuíram para tal quadro. A vertente católica popular, maleável e plástica, reinterpretou e sincretizou os preceitos católicos oficiais.

Considerações finais

O Brasil em tempos coloniais caracterizou-se pela multiplicidade e maleabilidade singular nos aspectos religiosos decorrentes da diversidade étnico-cultural que conviveu sob uma frágil hegemonia católica. Resultaram desse quadro inúmeros casos de sincretismos, apresentando criatividade interpretativas mútuas conseqüentes de convivências interculturais, transcendendo a anterioridade dos contatos.

Os portugueses aqui chegaram a partir do século XVI conferindo à sua colonização um forte caráter cruzadístico católico. A catequização dos gentios serviu como um dos pilares legitimadores da colonização, devendo os portugueses servir a Deus e ao rei levando a verdadeira fé para aqueles que a desconheciam. Trouxeram os portugueses, contudo, um catolicismo frágil, distante do controle metropolitano e romano, permeado de elementos populares medievais europeus, práticas e crenças mistas e com influências pagãs. Um exemplo disto é que os santos e suas imagens não deveriam permanecer enclausurados dentro das igrejas, eram eles celebrados e adorados no mais público dos espaços das vilas e cidades. A adoração era de tal intensidade, como mencionamos no início do estudo, que revela laços até íntimos por pedidos de casamentos e milagres. Até hoje deparamo-nos com pedidos de simpatia de mulheres solteiras a Santo Antônio, casamenteiro deixando-o “de castigo”, colocando-o de cabeça para baixo ou decepando-o. O “castigo” duraria até que os pedidos fossem atendidos.

O processo sincrético ocorrido na estruturação da religiosidade brasileira pode ser considerado até um fenômeno reificado, pois assume características de naturalidade expressando comportamentos que já não traduzem conflitos. Atualmente não

constituem raridade depoimentos como de católicos que procuram ajuda espiritual em terreiros de cultos afro-brasileiros, católicos que simpatizam com o kardecismo, umbandistas de classe média e de etnia caucasiana. No seu artigo “Religiões tradicionais e novas formas de experiências religiosas”, Maria das Dores Campos Machado (2002) nos elucida a respeito do sincretismo presente na religiosidade brasileira. Mostra-nos três exemplos de pessoas marcadas pelo sincretismo religioso: uma profetisa carismática que aplica *shiatsu*, massagem oriental, nas suas tentativas de identificação de problemas do cliente; a segunda, uma carismática fervorosa que utiliza meios psicológicos, psiquiátricos e espirituais visando a aliviar dores de pessoas portadoras de câncer e AIDS que a ela recorrem; a última, uma católica simpatizante com práticas terapêuticas orientais.

Referências

- BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Ed. 1995. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Civilização e cultura*. São Paulo: Global, 2004.
- _____. *Mouros e judeus na tradição popular do Brasil*. Recife: Secretaria Estadual de Educação e Cultura, 1978.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- COSTA, Sebastião Héber Vieira da. Alguns aspectos da religiosidade afro-brasileira em vista de uma adequada pastoral da iniciação cristão. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). *História das religiões no Brasil*, Recife: UFPE, 2001. v. 1.
- DAMATTA, Roberto. *A casa & a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *O conhecimento sagrado de todas as eras*. São Paulo: Mercuryo, 2005.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- _____. *Nordeste*. São Paulo: Global, 2004.
- _____. *Ordem e progresso*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.
- GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.
- GONZALEZ-WIPPLER, Migene. *Complete book of amulets & talismans*. St. Paul, Minnesota, USA: Lewellyn Publications, 2002.

- HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.
- HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- INGOLD, Tim. Comentários sobre “Beyond the original affluent society” por N. Bird-David. In: *Current Anthropology*, Chicago, v. 33, 1992.
- JUNQUEIRA, Carmen. Pajés e feiticeiros. *Revista Estudos Avançados: Dossiê Religiões no Brasil*. São Paulo, v. 18, n. 52, set./dez. 2004.
- LAUBE, Leandro. *Raíz religioso-cultural brasileira*. Disponível em: <<http://www.contradicoes.pro.br/brasil.pdf>>. Acesso em 3 nov. 2006.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. Religiões tradicionais e novas formas de experiências religiosas. In: LIMA, Lana Lage da Gama. *História & religião*. Rio de Janeiro: FAPERJ/ Mauad, 2002.
- MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo na terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.
- POMPA, M. C. *Religião como tradução: missionários, tupis e “tapuias” no Brasil colonial*. Campinas: Unicamp, tese de doutorado, 2001.
- PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados*. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.
- RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife*. Recife: IJNPS, 1978.
- RIOS, José Arthur. Sentimento religioso no Brasil. In: HORTA, Luiz Paulo. *Sagrado e profano*. Rio de Janeiro: Agir, 1994.
- SANCHIS, Pierre (Org.). *A Propósito do pentecostalismo de forma protestante*. Cadernos do ISER, n. 6, Rio de Janeiro: ISER, 1997.
- SMITH, T. Lynn. *Brazil, people and institutions*. Baton Rouge: Louisiana University Press, 1972.
- SORJ, Bernardo. *A nova sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos índios*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

¹ Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo.

² Mircea Eliade (2002: 174-175) se referiu a respeito da formação do Catolicismo popular medieval europeu impregnado de elementos religiosos locais: “Falou-se muito da unificação da Europa medieval pelo Cristianismo. Isto é sobretudo verdadeiro se pensarmos na homologação das tradições religiosas populares. Foi através da hagiografia cristã que os cultos locais – da Trácia até a Escandinávia e do Tejo até o Dnieper – foram reduzidos a um “denominador comum”. Graças à sua cristianização, os deuses e os lugares de culto de toda a Europa não receberam apenas nomes comuns, mas reencontraram, de certa maneira, seus próprios arquétipos e, conseqüentemente, suas valências universais: uma fonte da Gália, considerada sagrada pela presença de uma figura divina *local* ou regional, tornou-se santa para a

crisandade inteira, após sua consagração à Virgem Maria. Todos os caçadores de dragão foram assimilados a S. Jorge ou a um outro herói cristão, todos os deuses da tempestade a Sto. Elias. De regional e provincial, a mitologia popular torna-se ecumênica”.

³ Pompa (2001: 423-431) ressalta que nos contatos missionários com índios não-tupis, tanto os “tapuias” quanto os jesuítas mostraram-se abertos a fenômenos de enxerto, retradução, adaptação, sobretudo de dupla e mútua tradução. Fenômenos todos que levaram a uma “rearticulação de sistemas de significação”, uma “refundição da realidade” resultando numa “transformação da mensagem cristã a partir de seus próprios [dos indígenas] universos simbólicos”.

⁴ Os europeus eram considerados entre algumas nações indígenas personagens com poderes sobrenaturais: *karaibas* como eram denominados entre os tupinambás, qualificados como seres dotados de alta ciência xamânica, creditando-lhes “poderes espirituais tais como as curas, previsões e proezas sobrenaturais realizadas pelos xamãs [...] [e a] mediação entre o mundo dos vivos e dos mortos” (Castro, 2002: 200).

⁵ A suposta “inconstância da alma indígena”, relatado entre os jesuítas reflete em parte a inexistência de um dogma religioso e de um sistema de crença indígena, que pressupõe um poder centralizado, algo inexistente entre as nações indígenas, não existindo, por conseguinte, uma submissão regular à regra do soberano político e de autoridades religiosas como se encontrava na Igreja Católica (Castro, 2002: 218-219).

⁶ Tal foi a dificuldade encontrada nos contatos iniciais entre os jesuítas com os tupinambás, a título de exemplo, que constam casos de maus cristãos que estariam *going native*, incorporando práticas e costumes indígenas, “casando poligamicamente com índias, matando inimigos em terreiro, tomando nomes cerimonialmente, e mesmo comendo gente” (Castro, 2002: 207). Revela-se assim o equívoco ao considerarmos o processo cultural entre os europeus e indígenas como unilateral.

⁷ O animismo é uma manifestação religiosa que o indígena atribui a elementos da natureza (floresta, animais, rio, oceano etc.), do cosmo (sol, lua, estrelas) e a fenômenos naturais (chuva, vento, dia, noite) um princípio vital e natural, um “anima”. Todos eles são passíveis de possuírem sentimentos, vontades, emoções e desejos. Ao nomearem os fenômenos naturais, dotando-lhes de características humanas, os indígenas destacam a unidade do cosmo, revelando uma união “ampla entre homens, espécies vivas, astros e forças naturais” (Junqueira, 2004: 293). O antropólogo Tim Ingold (1992: 42) resumiu essa unidade: “não existem dois mundos, o das pessoas (a sociedade) e o das coisas (a natureza), mas apenas um mundo – um ambiente – saturado de poderes naturais e abrangendo tanto os seres humanos como os animais e plantas dos quais dependem, e a paisagem em que vivem e se movimentam”.

⁸ A magia estuda os segredos da natureza e a sua relação com o homem, criando assim um conjunto de teorias e práticas que visam ao desenvolvimento integral das faculdades internas espirituais e ocultas do homem, até que este tenha o domínio total sobre si mesmo e sobre a natureza. A magia tem características ritualísticas e cerimoniais que visam a entrar em contato com os aspectos ocultos do Universo e da divindade. A magia quase sempre envolve pedidos de intervenção de entidades divinas para atingir o efeito desejado. Câmara Cascudo por fim a definiu, “[n]a magia, o homem motiva a intervenção sobrenatural, atenuando-a, dirigindo-a para determinados e previstos fins” (Cascudo, 2004: 552).

⁹ Pequeno objeto com significado mágico cuja intenção é trazer proteção contra os infortúnios (Gonzalez-Wippler, 2002). Dentes de animais, figas, mechas de cabelo, bentos e medalhas católicas etc. todos teriam um significado de proteção para os indígenas e para a religiosidade brasileira.

¹⁰ Suposta capacidade de falar línguas estranhas em transe espiritual conforme relatado no Pentecostes (Atos dos Apóstolos 2) do Novo Testamento (Bíblia, 1995). O fenômeno é particularmente relevante em crenças protestantes pentecostais.