

Entre a casa grande e a senzala: heranças africanas na religiosidade brasileira

Between the masters and the slaves: african heritage in Brazilian religiosity

Diego Lucas¹
di.lucas2@gmail.com

Resumo:

O presente estudo tem por finalidade a identificação e análise da religiosidade presente na obra Casa Grande & Senzala, de Gilberto Freyre, abordando as características e dinâmicas religiosas presentes na sociedade brasileira em sua gênese, detectando também questões relativas à construção de identidade e processos de legitimação social dessas religiões no Brasil. A pesquisa busca, primeiramente, entender como essas religiões se engendraram na sociedade brasileira, através da identificação do seu cerne e análise da força exercida por elas - sob a forma de influência em outras religiões ou mesmo dentro dos campos gerais - para depois elucidar a maneira pela qual as religiões de matriz africana se estabeleceram no território brasileiro.

Palavras-chave: Casa Grande & Senzala. Religiosidade. Identidade.

Abstract:

The present study aims to analyze the vision of Gilberto Freyre about african-Brazilian religion within his work The Masters and the Slaves, and to investigate the characteristics and dynamics of Brazilian and African religions contextualized in Brazilian society in its genesis, detecting issues on the construction of identity and processes of social legitimacy of these religions. The study aims, first, to understand how these religions were engendered in society, what is its heart and what is the power they exercised - whether through influences on other religions or within the general fields covering Brazilian society - and then achieve understanding about how African religions were established in Brazil. The research seeks to make it possible to make clear the idea of religiosity present in The Masters and the Slaves.

Keywords: The Masters and the Slaves. Religiosity. Identity.

1. Gilberto Freyre: diálogos e afinidades intelectuais

Nascido em Recife, no dia 15 de março de 1900, Gilberto de Mello Freyre trouxe,

¹ Especialista em Estudos Literários e mestrando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora /UFJF - Bolsista CNPq - Brasil

desde a infância, um comportamento contrário às convenções sociais, aos convencionalismos, buscando sempre destruir padrões, resistindo até mesmo a aprender a leitura – o que levantou suspeitas de que sofresse de algum distúrbio de aprendizagem. Foi por conta de tais suspeitas que seu pai, o professor e juiz de direito Alfredo Freyre, tomou a decisão de encontrar formas alternativas para despertar o interesse intelectual de seu filho. Além das aulas de desenho com o paisagista Teles Júnior, o pai de Gilberto Freyre também convidou o inglês Mr. E. O. Willians para ensinar a Língua Inglesa ao filho, estimulando-o, fazendo com que o menino Freyre aprendesse a ler, a escrever e a contar. Desta forma, Gilberto Freyre teve seus primeiros ensinamentos em inglês e não em português. Como seu pai era, não só adepto da concepção protestante de ensino, mas também professor do Colégio Americano Gilreath (hoje Colégio Americano Batista), matriculou Freyre naquela instituição de ensino, onde ele estudou do primário até o secundário (de 1908 a 1917). Ali, Gilberto Freyre aprendeu, além da língua inglesa da qual já tinha domínio, também a língua francesa. A maior influência recebida por Freyre nesse período não foi, entretanto, da educação protestante, mas a experiência religiosa puritana recebida ali. Essa experiência é que teve influência mais marcante na análise que foi tecendo da sociedade brasileira.

O corpo docente daquela escola onde estudou eram missionários batistas, na maioria. Entre todos os professores, despertaram especialmente a admiração do jovem Freyre o professor de História, H. H. Muirhead, e o professor de grego, W. C. Taylor, que, além de educadores, eram também proselitistas. Vale ressaltar que foi no Colégio Americano Batista que Gilberto Freyre entrou em contato com as obras de grandes intelectuais como Taine, Comte e Spencer. Herbert Spencer (1820-1903) influenciou tanto Freyre que ele apresentou, em 1916 (Paraíba) uma conferência intitulada “Spencer e o problema da educação no Brasil”. Foi extremamente marcante a influência recebida por Spencer, que veio a orientar e estimular a formação intelectual de Gilberto Freyre. Dentre as influências recebidas de Spencer, as mais duradouras foram o gosto pelos pormenores do cotidiano e pela ecologia.

Além da influência de Spencer, o jovem Freyre também teve seu interesse despertado pelo filósofo e psicólogo americano, William James (1842-1910). James representou o mais importante nome do pragmatismo norte-americano, havendo criado uma conceituação prática de verdade e ainda introduzido, no campo da psicologia, o

conceito de experiência consciente individual. A influência dos professores, como o estudo dos clássicos do protestantismo, levaram Gilberto Freyre ao batismo na Primeira Igreja Batista do Recife, em setembro de 1917. O batismo foi apenas mais um degrau na experiência religiosa do jovem Freyre, já que, desde menino frequentava a escola dominical e participava das atividades de evangelização na igreja. Leitor de Leon Tolstói (1828-1910), o jovem Freyre pregou a mensagem batista pelo Recife e manteve o sonho de ser missionário. Aliás, foi com esse objetivo que ele, logo depois de sua formatura no Colégio Americano Batista, embarcou para os Estados Unidos, a fim de prosseguir seus estudos na Universidade Baylor (universidade batista situada no Texas). Como orador da turma, no seu discurso de formatura (26 de novembro de 1917), Freyre demonstrou grande influência do pragmatismo de James em suas palavras - um discurso ligado ao gosto dos batistas. A turma de formatura do ensino secundário teve como paraninfo o ministro Oliveira Lima, que residia nos Estados Unidos e que, mais tarde, seria seu amigo.

Foi na universidade Baylor, aliás, que Gilberto Freyre conheceu A. J. Armstrong, professor de literatura inglesa que acabou convencendo-o a participar do movimento imagista da Nova Poesia, movimento lançado por Pound, em 1921, em Londres. Tratava-se de uma escola estética modernista que defendia o uso da linguagem coloquial, a criação de novos ritmos sonoros que extrapolavam a métrica, assuntos diversificados, verso livre, poesia clara e apresentação de imagens, procurando traduzir detalhes com precisão. Tendo sido iniciado no desenho muito cedo e tornado-se amante desta arte, Gilberto Freyre rapidamente acolheu o imagismo, e as marcas desse acolhimento estão em Casa-Grande & Senzala, nas imagens que permeiam a narrativa.

Porém, não foi apenas no aspecto literário que Freyre foi influenciado na universidade. Waco, a cidade onde fica a universidade de Baylor, sendo uma região de encontro da cultura espanhola-mexicana com a cultura anglo-saxã, acabou proporcionando a Gilberto Freyre a descoberta de sua ibero-americanidade, que passou a entrar em conflito com sua anglofilia. Foi ali, justamente dentro de uma universidade batista, que ele acabou abandonando o protestantismo, por um cristianismo mais amplo, sem dogmas nem doutrinas, eclesioclasta. E foi através dessa nova percepção de religiosidade que ele acabou desenvolvendo o conceito de uma cultura luso-católica, plástica e absorvente, tendo Cristo como o centro de tudo.

Quando partiu para o estrangeiro, o ainda menino sonhava tornar-se missionário entre os índios do Brasil após a conclusão dos estudos universitários. Tal disposição de espírito decorria da influência protestante recebida no colégio americano, de orientação batista, e da profunda impressão que lhe causaram as ideias de Tolstói para um cristianismo renovado e vivo, anticlerical, fundado na fraternidade, que ligaria 'os homens acima de classes e raças; e fazendo que a gente mais instruída vá ao povo e lhe leve a sua luz' (Ramos Jr, 2011, p.158)

O fato de haver abandonado os batistas, acabou levando a outro extremo o que era a admiração que sentia pelo puritanismo. Essa inversão trouxe, e isso terá grandes implicações na análise que veio, posteriormente, a tecer sobre a formação social brasileira. Segundo Freyre (1998), brasileiro é, "como gente, na sua maioria mais dionisíaca do que apolínea".

Gilberto Freyre se utiliza do conhecimento de sua própria religiosidade, da religião e da religiosidade brasileira para interpretar quem é o brasileiro e quem é ele próprio. É através desse eixo (religião e religiosidade) que ele se desloca pelo passado, presente e futuro, articulando pensamentos até absurdos, por vezes, dando a eles uma coerência metódica. Assim, ainda que Freyre não tenha produzido texto algum que se possa caracterizar como nomeadamente religioso, vários críticos observaram o quanto a religião é centralizadora na interpretação que ele faz da sociedade brasileira. Benzaquen de Araújo (1994), após avaliar o "enorme e quase paradoxal destaque recebido pela religião e, mais especificamente, pelo catolicismo em Casa Grande & Senzala", sugere que Gilberto Freyre, em Casa Grande & Senzala, apresenta uma referência negativa e raramente mencionada ao puritanismo. Tal referência, segundo Araújo, é como um tipo de fio praticamente invisível, que visa emendar partes do seu raciocínio. De forma análoga, Edson Nery da Fonseca (1990), um dos maiores estudiosos de Gilberto Freyre, aponta a declaração presente no primeiro capítulo de Casa Grande & Senzala, de que o catolicismo é o "cimento" que constituiu a unidade do povo brasileiro, como uma cosmovisão cristocêntrica – e o cristocentrismo cultural é inconciliável com o puritanismo.

Deixando de lado sua ideia inicial de ser missionário batista, abrindo mão de sua formação puritana, Freyre ingressou no mestrado da Universidade de Colúmbia, Nova Iorque, tão logo terminou sua graduação em Baylor. Tendo como orientador do

mestrado o professor Franz Boas, um dos pioneiros da antropologia moderna (1858-1941), Freyre, que já era escritor, passou a ser reconhecido como cientista social, sociólogo e antropólogo. Entretanto, Freyre nunca concordou em ser apresentado sob tais classificações, autodenominando-se apenas como escritor ou ensaísta. (Reis, 2011, p.51) “Gilberto Freyre viu na liberdade metodológica do ensaio o melhor meio para realizar o trabalho de compreensão daquele objeto, embora naquela quadra ainda não soubesse qual, especificamente, seria esse. Com certeza, haveria de ser algo ligado ao Brasil.” (Ramos Jr., 2011, p.158)

Outro grande nome que despertou o interesse de Freyre, no período em que estava cursando mestrado em Nova Iorque, foi o do filósofo, poeta e ensaísta espanhol George Santayana (1862-1952). Santayana, em seus livros, mostrava-se simpático ao catolicismo, principalmente por causa do potencial estético daquela religião. Havendo sido professor em Harvard até 1912, comentava-se, naquela universidade, que Santayana não acreditava em Deus, mas afirmava estar certo de que Deus havia nascido de Nossa Senhora. A leitura de Santayana provocou alterações na visão religiosa de Freyre, reconciliando-o com o catolicismo (Chacon, 1993, p.106). E através desta reconciliação, Freyre viu também transformada a sua ibero-americanidade em latino-americanidade, posteriormente, quando esteve em Montreal. Foi nesta cidade que Freyre teve oportunidade de perceber as contradições entre a cultura latina e a anglo-saxônica, principalmente na área religiosa: o catolicismo com sua base dionisíaca e o protestantismo com seu perfil apolíneo. Gilberto Freyre, em sua análise da cultura católica, identificava o catolicismo como religião plástica e flexível, fácil de se assimilar, enquanto o protestantismo era muito mais duro e rigoroso, intransigente e resistente à diversidade. O argumento central de Casa-Grande & Senzala foi construído com base nesta percepção de Gilberto Freyre. Neste argumento, Freyre afirma que a miscigenação foi a solução para a ocupação dos trópicos pelos europeus e que essa miscigenação só se deu por causa da plasticidade da cultura luso-católica. Para elaborar esta argumentação sobre a plasticidade da cultura católica, Freyre recorreu a Franz Boas, com intenção de torná-la o mais próxima possível de uma explicação. Segundo ele, foi a plasticidade do catolicismo que tornou possível a miscigenação do português com o índio e o negro, constituindo um povo apropriado a viver nos trópicos.

Franz Boas, em seus estudos de antropologia, mostrava-se contrário às teorias

racistas da época, apresentadas através de suas três vertentes: a teoria etnológico-biológica, segundo a qual a raça humana se mostraria superior por causa de diferenças físicas – como medida do tamanho do crânio, estruturas do esqueleto, entre outras – (medidas cranianas, estruturas do esqueleto, etc.). Outra vertente defendia que as raças estariam em estágios diferentes de civilização, mostrando-se a raça branca como a mais adiantada entre todas. A terceira vertente, conhecida como darwinismo social, defendia que, pela seleção natural, apenas os mais aptos teriam capacidade para sobreviver na caminhada para a evolução da vida. Neste aspecto, na marcha da evolução, apenas as raças superiores teriam predominância no planeta. Para Franz Boas, cada cultura se apresentava como uma unidade integrada, resultado de um desenvolvimento histórico característico. Segundo ele a dinâmica da cultura estaria representada na interação entre os indivíduos e sociedade e não em determinantes geográficos ou biológicos. Enfim, foi com Franz Boas que Freyre aprendeu a diferenciar raça de cultura; desta forma, pode compreender que os diferentes estágios da civilização não eram frutos de relações meramente genéticas e sim da herança cultural e das influências do meio.

Este [Franz Boas] dava ênfase ao conceito de cultura, combatendo o evolucionismo biológico, racial. Boas não acreditava que a pobreza estaria reservada aos mestiços ditos 'biologicamente inferiores'. A raça não seria determinante sobre o meio cultural. Grupos de uma mesma raça respondem diferentemente aos desafios geográficos, econômicos e sociais e políticos, criando culturas distintas. (Reis, 1999, p.53)

Para a construção de sua teoria da formação da identidade brasileira, foi de extrema importância a experiência que Gilberto Freyre teve com o protestantismo, já que foi esta experiência que permitiu que ele pudesse lançar um olhar mais distanciado da cultura luso-católica.

2. Casa Grande & Senzala: o resgate da gênese nacional

Publicado em 1933, *Casa-grande & senzala* representa a obra mais importante sobre a formação do povo brasileiro. Ela forma, juntamente com a *Sobrados e Mucambos* (1936) e *Ordem e Progresso* (1957) a maior contribuição de Gilberto Freyre à História brasileira. Tratando da formação colonial e do patriarcado no Brasil a partir da ocupação portuguesa no nordeste litorâneo, o livro dá ênfase aos primeiros duzentos

anos da implantação das lavouras de açúcar no Brasil. Casa Grande & Senzala se divide em cinco capítulos: *Características gerais da colonização portuguesa no Brasil: formação de uma sociedade escravocrata e híbrida; O indígena na formação da família brasileira; O colonizador português: antecedentes e predisposições; O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro;* e, por último, *O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro (Continuação).*

A obra foi escrita num período em que era emergente o debate sobre a formação nacional, já que o assunto estava diretamente ligado à construção de um cenário político, constituindo-se elemento essencial para a alteração geográfica e humana de ocupação de poder. (Bastos, 2004, p. 217). A ascensão de Vargas ao poder, em 1930, apontava o fim da República Velha e a regionalização política de Minas e São Paulo, traziam propostas de relevantes transformações, e havia um projeto brasileiro de se adquirir um modelo político e econômico que pudesse atender às elites das cidades com projetos industriais. (Prado Jr., 1999, p.9). Essas elites passaram a cobrar e exigir esclarecimentos acerca dos rumos que o país tomava, principalmente no que se referia às populações excluídas a partir do final da escravidão, em 1888, e com a instauração da república moderna, em 1889.

O livro Casa Grande & Senzala aparece como uma busca pelo tempo perdido. O período de maior brilho, o auge das antigas fazendas e engenhos de açúcar, recordações do ciclo açucareiro no litoral entre os séculos XVI e XVII, são coroados como trajetória do português.

O estudo da casa-grande acaba por ser 'a história íntima de quase todo brasileiro'. Foi aí 'que se exprimiu o caráter brasileiro: a nossa continuidade social'. Daí o título. Casa-grande é o símbolo de um status – o de dominação; senzala – o de subordinação ou submissão. O & entre as duas palavras é símbolo de interpenetração, mostra a 'dinâmica democratizante como corretivo à estabelecida hierarquia' (Bastos, 2004, pp.219-220)

3. Influências na religiosidade brasileira

A pluralidade é uma marca da cultura brasileira, está presente em todos os campos, inclusive no campo religioso, onde a diversificação acontece não só nas práticas como nas crenças. A religião católica, entre todas as religiões que contribuíram

para a formação do panorama religioso do Brasil, é a que mais influenciou e sofreu influências das outras religiões. Tais influências aconteceram no referente a práticas do povo diante do sagrado e na sua relação com o profano, bem como na forma de conviver com esses diferentes pólos. E não é apenas à diversidade de credos que se pode referir quando se fala da diversidade religiosa brasileira, mas ainda à pluralidade de práticas e formas de expressão de fé dentro de um mesmo grupo religioso, o que se pode classificar como religiosidade e misticismo.

Analisando a adaptabilidade do colonizador português às condições tropicais, assinala que isso foi possível pela assimilação de elementos provindos dos outros povos – os indígenas nativos e os negros africanos - que constituirão com ele a população nacional, via mestiçagem racial e cultural (Bastos, 2004, p. 220)

Segundo a compreensão de Gilberto Freyre, é possível afirmar que, na formação da identidade religiosa brasileira, a religião católica imprimiu sua marca de duas diferentes formas: em primeiro lugar, através da sua adaptação à realidade culturalmente plural da colônia; em segundo lugar, através da fixação de uma mentalidade tendenciosamente isolacionista, contrária ao diálogo com base nas relações entre pessoas. Gilberto Freyre frisa que o tipo de religião desenvolvida em Portugal, que constituía um tipo bastante específico de catolicismo, com traços de vanguarda. A colonização que aconteceu no Brasil foi, segundo Freyre, unificada pelo traço religioso, traço marcante também em Portugal, onde a unificação interna colocava o povo contra o estrangeiro, visto como inimigo da fé.

Temia-se no adventício acatólico o inimigo político capaz de quebrar ou de enfraquecer aquela solidariedade que em Portugal se desenvolvera junto com a religião Católica. Essa solidariedade manteve-se entre nós esplendidamente através de toda a nossa formação colonial, reunindo-nos contra os calvinistas franceses, contra os reformados holandeses, contra os protestantes ingleses. Daí ser tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do católico: o Catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade (Freyre, 1998, pp. 29-30).

Desta forma, é possível afirmar que o catolicismo teve papel essencial na consolidação do Brasil que se apresenta nos dias de hoje. "Sociedade que se desenvolveria defendida menos pela consciência de raça, quase nenhuma no português

cosmopolita e plástico, do que pelo exclusivismo religioso desdobrado em sistema de profilaxia social e política" (Freyre, 1998, p.4). Neste sentido, a abordagem da religião é também uma análoga abordagem da cultura produzida através da relação de um tipo específico de religiosidade com a cultura indígena, com a cultura negra, com culturas outras. Entretanto, de acordo com Freyre, esse intercâmbio só aconteceu pelo fato de o português ser um tipo diferente de europeu, capaz de se relacionar com outras culturas.

A singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, explica-a em grande parte o seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e África [...] Toda a invasão de celtas, germanos, romanos, normandos - o anglo-escandinavo, o H. Europaeus L., o feudalismo, o Cristianismo, o Direito Romano, a monogamia. Que tudo isso sofreu restrição ou refração num Portugal influenciado pela África, condicionado pelo clima africano, solapado pela mística sensual do Islamismo (Freyre, 1998, pp.5-6)

A forma como Freyre aborda a religiosidade na formação do povo brasileiro, aponta a religião como manifestação de cultura, onde o resultado da miscigenação cultural é uma cultura nova e original. A herança religiosa portuguesa, que deu origem ao catolicismo brasileiro, não tem, segundo Freyre, a dureza e rigidez do protestantismo do norte, tampouco a dramaticidade de Castela. O catolicismo brasileiro se formou como “uma liturgia antes social que religiosa, um doce cristianismo lírico, com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs.” Freyre descreve esse cristianismo lírico brasileiro no fragmento a seguir:

os santos e os anjos só faltando tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festa para se divertirem com o povo; os bois entrando pelas igrejas para [serem] benzidos pelos padres; as mães ninando os filhinhos com as mesmas cantigas de louvar o Menino-Deus; as mulheres estéreis indo esfregar-se, de saia levantada, nas pernas de São Gonçalo do Amarante; os maridos cismados de infidelidade conjugal indo interrogar os “rochedos dos cornudos” e as moças casaduras os “rochedos do casamento”; Nossa Senhora do Ó adorada na imagem de uma mulher prenhe. (Freyre, 1998, pp. 21-22)

Para Freyre, a igreja é percebida como espaço de encontro, onde pessoas interagem e praticam suas crenças, onde pode acontecer que as pautas não girem em torno do que os padres almejam. Sendo assim, a religião se apresenta como uma forma de se relacionar socialmente, distanciada do ascetismo e da seriedade da igreja

estabelecida.

No que se refere ainda à visão religiosa marcada pela diversidade cultural, Gilberto Freyre lança um foco sobre o aspecto religioso impresso na culinária brasileira, particularmente quando se trata da arte de se fazer bolos e doces. De acordo com ele, as sugestões afrodisíacas, de amor e fecundidade misturam-se obscenamente a toques místicos e sublimes, marcando fortemente a culinária colonial brasileira, através de nomes de doces de bolos. Nomes como suspiros-de-freira, toucinho-do-céu, barriga-de-freira, manjar-do-céu, papos-de-anjo, beijinhos, desmamados, levanta-velho, língua-de-moça, casadinhos e mimos-de-amor, muitas das vezes eram confeccionados pelas próprias freiras para consumo dentro dos conventos.

O fato é que a igreja católica teve que se adequar às exigências da sociedade que se formava no Brasil, tanto por manter uma relação íntima com o sistema patriarcal da casa-grande, como também por sentir ser necessário considerar as crenças originais africanas dos escravos – já que a intenção de impor o catolicismo aos negros sofreu resistência.

[...] o que prevaleceu foi uma religiosidade mais flexível combinando elementos da diversidade cultural existente na colônia; uma religiosidade que alguns já consideraram como caracterizada pelo sincretismo, termo que consideramos inadequado por sugerir uma certa mistura de elementos em princípio inconciliáveis, justamente o que não se verificou na formação brasileira. (Soares, 2002, p. 245)

Quando trata da herança cultural tríplice do Brasil, Gilberto Freyre afirma que o antagonismo cultural e o desequilíbrio resultante desse antagonismo marca o caráter que marcou a colonização do Brasil, marcada por dualismos que, quando em ação, acabam produzindo efeitos positivos, já que uma cultura acaba recebendo da outra os elementos de que necessita para se tornar mais rica. Isso traz um equilíbrio cultural, não no aspecto de estabilidade, mas no sentido de impossibilidade de se julgar a cultura formada como superior ou inferior, já que é constituída por várias e antagônicas culturas. Mais que isso, a cultura nova estabelecida é uma cultura apropriada ao Brasil, já que não foi uma simples fusão de culturas, mas de uma criação a partir das culturas presentes na formação do povo brasileiro. (Soares, 2002, p. 236)

3.1. Maometanos

A sociedade patriarcal brasileira constituída no período colonial do país, *Casa Grande & Senzala* pretende ser uma história íntima e social da sociedade patriarcal brasileira, a qual foi formada durante o período colonial do país e que pode ser simbolizada nas figuras da casa-grande e da senzala – figuras que, ao mesmo tempo. Se opõem e se complementam. Segundo Freyre, eram marcas desta sociedade:

Formou-se na América tropical uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio – e mais tarde de negro – na composição. Sociedade que se desenvolveria defendida menos pela consciência de raça, quase nenhuma no português cosmopolita e plástico, do que pelo exclusivismo religioso desdobrado em sistema de profilaxia social e política. (Freyre, 1998, p.4)

Esta sociedade era vista por Freyre com traços de originalidade, principalmente por trazer, pela primeira vez, europeus com pretensão de constituir um sistema de produção agrícola na América. Um dos pontos principais de *Casa grande & senzala* é o elogio à originalidade e ao sucesso português na fundação dessa civilização tropical, mesmo enfrentando a adversidade do clima, solo e vegetação, além da “*penúria de gente*” (Freyre, 1998, p.13). Foi desta forma que acabou se constituindo no Brasil uma sociedade escravocrata, patriarcal e polígama. A questão da produção foi resolvida pela implantação da monocultura latifundiária, utilizando-se a mão-de-obra escrava proveniente do continente africano. Para resolver a questão da escassez humana, a solução encontrada foi promover a miscigenação de colonos com negras e índias, que gerou o nascimento de mestiços – na maioria filhos bastardos. Desta forma, mesmo definindo-se como uma nação católica, Portugal trazia um catolicismo atípico, que se viu diante da necessidade de aceitar, no Brasil, uma poligamia de fato, tendo em vista que sua moral sexual se apresentava suavizada pela moral maometana:

Nem era entre eles a religião o mesmo duro e rígido sistema que entre os povos do norte reformado e da própria Castela dramaticamente católica, mas uma liturgia antes social que religiosa, um doce cristianismo lírico, com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs: os santos e os anjos só faltando tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festa para se divertirem com o povo; os bois entrando pelas igrejas para ser benzidos pelos padres; as mães ninando os filhinhos com as mesmas cantigas de louvar o Menino-

Deus; as mulheres estéreis indo esfregar-se, de saia levantada, nas pernas de São Gonçalo do Amarante; os maridos cismados de infidelidade conjugal indo interrogar os “rochedos cornudos” e as moças casadouras os “rochedos do casamento. (Freyre, 1998, 21-22)

Vale ressaltar que estava na própria formação histórica de Portugal a influência moral dos maometanos. Mesmo havendo o povo se convertido ao cristianismo durante a romanização, a devoção aos deuses pagãos persistiu e “os santos católicos teriam que mais tarde de tomar-lhes a semelhança e muitos dos atributos para se popularizarem” (Freyre, 1998, p.204). Quando os visigodos chegaram, encontraram esse cristianismo com marcas de paganismo. Conseguindo a vitória, os visigodos, que praticavam o arianismo, abriram mão de sua doutrina e acabaram adotando o catolicismo hispano-romano. (Freyre, 1998, p. 206). Quando, depois, a dominação bárbara teve fim pela ação dos mouros, estes permitiram que a população mantivesse sua religião (Freyre, 1998, pp. 209-210). E, num contexto de permanentes e diferenciadas influências, todas marcadas pela tolerância de vencedores para com a religião e o direito de vencidos, foi constituída a base do futuro Estado Nacional Português.

Daí se explica o motivo pelo qual a tolerância se torna uma marca do direito português, que se constitui fruto de uma interação entre direito romano, o direito bárbaro e o canônico (Freyre, 1998, p.206). Importante realçar que foram preservadas, neste contexto, até mesmo as Ordenações Manuelinas e a autonomia das minorias étnicas de mouros e judeus presentes nas terras portuguesas, sendo a elas dado o direito de seguirem as regras do seu próprio Direito e de manterem sua própria religião. (Freyre, 1998, p.196). Assim, o talento mercante e industrial do português surge como herança dos judeus (Freyre, 1998, p.207). O destaque dos judeus se deu “*pelo comércio*, pela agiotagem, pelos exercícios de altos cargos na administração, pela superioridade de sua cultura intelectual e científica.” (Freyre, 1998, pp.227-228). As habilidades técnicas para cultivar propriedades rurais, e ainda para o trabalho em artes e ofícios industriais na maestria de artesão foram resultado da herança moura. (Freyre, 1998, pp. 211-213; 220). Também como resquícios de costumes dos mouros, pode-se citar o uso de ornamentos, vestuário, tapetes, esteiras, mantilhas, tanto quanto a utilização de peças arquitetônicas, hábitos alimentares, costumes de higiene corporal, traços da etiqueta à mesa, imagens de mouras encantadas no folclore popular. Entretanto, não se pode desconsiderar a força da influência moral muçulmana em

Portugal:

Devemos fixar outra influência moura sobre a vida e o caráter português; a da moral maometana sobre a moral cristã. Nenhum cristianismo mais humano e mais lírico do que o português. das religiões pagãs, mas também da de Maomé, conservou como nenhum outros cristianismo na Europa o gosto de carne. Cristianismo em que Menino Deus se identificou com o próprio Cupido e a Virgem Maria e os Santos com os interesses de procriação, de geração e de amor mais do que com os de castidade e ascetismo (Freyre, 1998, p.224)

A religião da sociedade patriarcal brasileira assim, mesmo sofrendo influência de outras religiões, teve na sua base o catolicismo português, com marcas bem intensas deixadas pela religiosidade dos mouros, judeus e pagãos. Esse catolicismo brasileiro foi explicado por Freyre (1997, p. 22) como “líricamente social, religião ou culto de família mais do que de catedral ou de igreja”. Um catolicismo que, embora seja cristão oficialmente, trata-se de uma religião formada por elementos diversificados (Freyre, 1998, p.357). Entre esses elementos apontados por Freyre, estão o animismo e fetichismo dos indígenas e africanos e também o muçulmanismo de negros que vinham de regiões mais “adiantadas” da África. É, no entanto, de extrema relevância frisar que todos esses contatos foram tecidos num espaço de dominação e intolerância, onde eram proibidas as manifestações religiosas que não se adequassem ao catolicismo.

3.2. **Indígenas**

Os indígenas, tanto quanto os africanos, tiveram, na perda de liberdade religiosa decorrente da dominação portuguesa, a origem da deturpação de suas crenças e manifestações. Contudo, Freyre afirma que esse processo era inevitável e até natural, por causa dos diferentes níveis de desenvolvimento em que se enquadravam os povos que interagiram no processo de formação religiosa do Brasil. No que se refere particularmente aos indígenas, que tiveram o contato inicial com os portugueses, tal degeneração aconteceu primeiros com os quais os portugueses tiveram contato, Freyre ressalta que essa degeneração deu-se quase espontaneamente. Entretanto, sob o pretexto de catequizar e proteger, os jesuítas intensificaram o processo, levando os indígenas a uma mudança radical de estilo de vida, inserindo-os na missão catequizadora. De

acordo com Freyre,

Com a segregação dos indígenas em grandes aldeias parece-nos terem os jesuítas desenvolvido no seio das populações aborígenes uma das influências letais mais profundas. Era todo o ritmo da vida social que se alterava nos índios. Os povos acostumados à vida dispersa e nômade sempre se degradam quando forçados à grande concentração e à sedentarização. (Freyre, 1998, pp.109-110)

Duas ações, em especial, contribuíram intensamente para a deturpação da cultura religiosa indígena. A primeira refere-se à instituição da relação de dominação de homens brancos sobre as mulheres indígenas, que acabou reduzindo os indígenas a uma vida de cativo e de prostituição. Na relação de poder instituída entre brancos e mulheres de cor, os primeiros se colocavam como vencedores e as mulheres de cor constituíam o grupo dos “vencidos”. (Freyre, 1998, p.426). A outra ação jesuíta que contribuiu fortemente para a degeneração da cultura indígena foi a ação evangelizadora de ridicularização e rechaçamento dos demônios em que acreditavam os mais velhos da tribo, crença esta que sedimentava a coesão social daquele povo (Freyre, 1998, p. 129). Desta forma, tanto a catequese quanto a incapacidade do indígena de se adequar à nova realidade, levou-o a perder seu potencial e sua capacidade de construir cultura. (Freyre, 1998, p. 108)

3.3. Africanos

Explicar a degeneração da cultura religiosa africana não foi, para Freyre, tão simples como explicar como o processo se deu no caso dos indígenas. Na situação africana, o fato de os escravos serem originários de sociedades e etnias diferentes, exigiu uma atribuição de diferentes graus de evolução, o que impossibilitou uma compreensão clara da degeneração. Foi necessário, antes, encarar a escravidão como vínculo inflexível marcado pela subordinação, ferramenta usada para dominar e, ao mesmo tempo, degenerar o homem:

Logo de início uma discriminação se impõe: entre a influência pura do negro e do negro na condição de escravo (...) . A escravidão desenraizou o negro de seu meio social e de família, soltando-o entre gente estranha e muitas vezes hostil. Dentro de tal ambiente, no

contato de forças tão dissolventes, seria absurdo esperar do escravo outro comportamento senão o imoral, de que tanto o acusam (Freyre, 1998, pp.314-315).

Interessante notar que Freyre não dá importância à recomposição de sistemas religiosos dos povos africanos que chegaram ao Brasil. Ele apenas distingue alguns aspectos africanos que foram preservados na religião e na cultura. A razão para esta não abordagem pode ser o fato de as práticas exercidas como religião serem motivadas por uma luta pela sobrevivência, ou, quem sabe, talvez Freyre considerasse tais práticas como um ponto situado na fronteira entre religião, magia, superstição e folclore e que, por este motivo, não pudessem ser conceituadas como uma verdadeira religião. Aliás, Freyre reconhece a religião e a magia como fatores que atravessam toda a sua vida social. Ele fala de várias práticas como, por exemplo, utilização de máscaras em rituais, danças e cerimônias fúnebres, ritos de iniciação; remete também a crenças outras relativas a assombrações e demônios.

Um dos pontos principais de Casa Grande & Senzala está no reconhecimento da multiplicidade étnica e social dos africanos que chegaram ao Brasil. Por causa dessa diversidade é que não se mostra clara uma explicação da degeneração da religiosidade africana, da mesma forma como se explicou a indígena.

4. Catolicismo: hibridismo e interpenetração de culturas

Em detrimento da violência que marcou o processo de colonização do Brasil, as tradições indígenas e africanas invadiram a cultura nacional que foi sendo concebida, ou seja, as influências dessas religiões acabaram se infiltrando no catolicismo existente no Brasil: “Forçosamente o catolicismo no Brasil haveria de impregnar-se dessa influência maometana como se impregnou da animista e fetichista, dos indígenas e dos negros menos cultos” (Freyre, 1998, p. 311). Mais especificamente na situação dos africanos, a influência exercida na formação da sociedade brasileira é tão grande que Freyre dedicou, no livro Casa Grande & Senzala, dois capítulos abordando ao assunto. Segundo Gilberto Freyre,

Foi ainda o negro quem animou a vida doméstica do brasileiro de sua

maior alegria. (...) Ele que deu alegria aos são-joões de engenho; que animou os bumbas-meu-boi, os cavalos-marinhos, os carnavais, as festas de Reis. Que à sombra da Igreja inundou das reminiscências alegres de seus cultos totêmicos e fálicos as festas populares do Brasil; na véspera de Reis e depois, pelo carnaval, coroando os seus reis e as suas rainhas; fazendo sair debaixo de umbelas e de estandartes místicos, entre luzes quase de procissão, seus ranchos protegidos por animais (...) cada rancho com o seu bicho feito de folha-de-flandres conduzido à cabeça, triunfalmente; os negros cantando e dançando, exuberantes, expansivos. (Freyre, 1998, p. 462)

É importante frisar que, dentro de uma situação em que o negro se via subordinado à dominação patriarcal, tanto o batismo quanto a conversão ao catolicismo eram apenas mecanismos para ascender socialmente, como se fosse símbolo da migração da natureza para a cultura. Para Freyre o processo de mutualismo, de reciprocidade entre cultura e religião dominante e a dominada, foi implacável e resultou em antagonismos que deverão ser resolvidos para que se adquira equilíbrio social:

O que se sente em todo esse desadorno de antagonismos são duas culturas, a européia e a africana, a católica e a maometana, a dinâmica e a fatalistas encontrando-se no português, fazendo dele, de sua vida, de sua moral, de sua economia, de sua arte um regime de influências que alternam, se equilibram ou se hostilizam. Tomando em conta tais antagonismos de cultura, a flexibilidade, a indecisão, o equilíbrio ou a desarmonia deles resultantes, é que bem se compreende o especialíssimo caráter que tomou a colonização do Brasil, a formação *sui generis* da sociedade brasileira, igualmente equilibrada nos seus começos e ainda hoje sobre antagonismos (Freyre, 1998, p.8).

Levando em consideração que a proposta assumida por Freyre em seu livro *Casa Grande & Senzala* é apresentar a compreensão da sociedade patriarcal sob o ponto de vista social, com sua intimidade cotidiana, é possível afirmar que a melhor forma de acessar esse universo familiar é através dos rituais religiosos. O catolicismo que se apresenta descrito na casa-grande é, na verdade, um catolicismo familiar, marcado pela intimidade com os santos, pelo culto em memória dos entes falecidos, pelo convívio com o capelão subordinado ao pater famílias. O dia a dia familiar patriarcal se apresenta, desta forma, marcado por práticas religiosas que sinalizam a passagem do tempo em dias, meses, anos, em cenas domésticas marcadas pela leveza e naturalidade:

[...] dentro da casa rezava-se de manhã, à hora das refeições, ao meio-dia; e de noite, no quarto dos santos – os escravos acompanhando os

brancos no terço e na salve-rainha. [...] Ao deitar-se, rezavam os brancos da casa-grande e, na senzala, os negros veteranos [...] E de manhã, ao levantarem-se, era com o nome do Nosso Senhor na boca.[...] Pelas janelas e portas da casa grudavam-se papeis com orações para proteger a família de ladrões, assassinos, raios, tempestades. [...] (Freyre, 1998, pp.431-432)

Além dessas práticas, o resguardo do domingo como dia santo causou conflito entre os senhores de escravos e a Igreja. Fazia-se jejum e os preceitos eram observados, mesmo que “combinando a observância com as necessidades do trabalho agrícola e com o regime e alimentação dos escravos” (Freyre, 1998, pp.433;440)

O Brasil colonial era marcado por festas religiosas que reuniam tanto escravos quanto senhores da casa-grande, como também aliados de famílias outras. Estas festas promoviam a integração social e eram marcadas por alegria e excessos de comes-e-bebes, além de música e dança que acabavam por imprimir ao cristianismo luso-brasileiro um estilo de quase paganismo. Percebia-se também os traços da religião nos ritos de passagem, como, por exemplo, o batismo, marcando a entrada de um novo membro na família; a primeira comunhão da menina, que marcava a entrada na vida adulta e a proximidade da idade apropriada para o casamento. Também os próprios casamentos, que representavam a aliança entre famílias diferentes ou até dentro de uma mesma família, e o rito de encontro com a morte, que era marcado pela escrita do testamento e pelos enterros assinalado pela elaboração de testamentos devotos, em que proliferavam os legados pios e as alforrias, e pelos enterros pomposos. A religião se mostrava presente até mesmo quando se tinha que dar nome a uma criança recém-nascida. Através da utilização das “folhinhas”, calendários que traziam o nome do santo comemorado em cada dia do mês, eram escolhidos nomes de santos para filhos de senhores e de escravos que nascessem no dia do determinado santo. Também era comum dar à criança o nome de um santo de acordo com o tipo de proteção que se almejava para tal criança.

Não se pode deixar de citar a presença dos negros africanos nos rituais religiosos da casa-grande. Mesmo sendo subordinados, os escravos atuavam como músicos, como puxadores de reza e até como cantores e dançarinos, exercendo a liberdade que tinham de se reunirem em festas organizadas por eles e também em associações católicas, onde eles rezavam a Nossa Senhora e se vestiam como os brancos, mas mantinham os traços das danças africanas. Foi a verificação da presença desses negros nas cerimônias

religiosas que tornou possível o tratamento dessas cerimônias como território de integração e convivência entre senhores e escravos. “A religião tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro; e nunca uma intransponível ou dura barreira” (Freyre, 1998, p.356). Essa convivência foi construída apenas por causa da plasticidade e da capacidade de incorporação que apresentava o catolicismo brasileiro.

A religião, como se pode constatar, desempenhou papel central na vida social do Brasil colonial, fazendo-se presente não só em momentos marcados pela coletividade, como também em momentos nos quais o que estava em jogo era a construção pessoal do indivíduo. A religião, enfim, estando diluída nas relações sociais, foi o meio mais adequado para acessar a intimidade da família patriarcal e buscar a compreensão de sua estrutura. Enfim, a religião foi o ponto de partida a partir do qual Gilberto Freyre conseguiu fazer a análise social e sociológica da família patriarcal no Brasil colônia, fundamental para a construção de sua obra *Casa Grande & Senzala*.

Considerações finais

Acionando e compreendendo a religião de diferentes maneiras para analisar e descrever a sociedade patriarcal do Brasil colônia, Gilberto Freyre fez da religião um dos pontos centrais que serviu como base de *Casa Grande & Senzala*. Através da variedade de contextos em que a religião é acionada e pelo entendimento da dimensão que ela ocupa na compreensão da sociedade brasileira, torna-se possível perceber uma proximidade muito grande entre religião, cultura e vida social. Na verdade, esses três aspectos aparecem tão interligados que parece mesmo impossível separá-los. Outro aspecto em que conceitos se confundem é no que se refere à diferenciação entre “ser católico” e “ser brasileiro”. Contudo, se for buscado o entendimento do catolicismo português e se for analisada a questão das religiões indígenas e africanas dentro do catolicismo luso-brasileiro, pode-se levantar uma questão: até que ponto aqueles todos que eram denominados como católicos eram reconhecidamente católicos? Na verdade, haviam muitas variantes do catolicismo, ou – em outras palavras – haviam religiões ocultas dentro de uma religião que era oficial.

É importante evidenciar que, a miscigenação citada por Freyre em *Casa Grande*

& Senzala, representa um processo racial e cultural que se originou em matrizes que, mesmo em sua gênese, já eram caracterizadas pela troca e pela pluralidade – esta é a razão pela qual resultaram em um campo religioso híbrido, direcionado para o entendimento de que é impossível falar em sincretismo religioso dentro da formação religiosa da sociedade brasileira, já que o sincretismo implica na existência da relação entre duas ou mais matrizes religiosas genuínas – o que não existiu no Brasil. O que se viu na formação da religião brasileira foi um diálogo intenso inter-religioso, com sobreposições e interconexões, tanto dentro do cristianismo trazido pelos portugueses, como nas no animismo indígena e africano.

Bibliografia

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Guerra e Paz*. Casa-Grande & Senzala e a Obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: 34 Literatura, 1994.

BASTOS, Elide Rugai. *Casa-grande & senzala*. In: Introdução ao Brasil. Um banquete no trópico/Lourenço Dantas Mota (Org.). São Paulo: Senac, 2004.

CHACON, Vamireh. *Gilberto Freyre: uma biografia intelectual*. Recife/São Paulo: Editora Massangana/Editora Nacional, 1993, p. 45.

FONSECA, Edson Nery da. *Gilberto Freyre e a sua cosmovisão cristocentrica*. Ciência & Trópico. Recife, v. 18, n. 2, p. 176, jul./dez. 1990.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 34^a. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

MEDEIROS, Maria Alice Aguiar. *O elogio da dominação: relendo Casa-grande & senzala*. São Paulo: Achiamé, 1984.

PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

RAMOS JR., José de Paula. *O jovem Gilberto Freyre*. Rev. USP, São Paulo, n. 88, fev. 2011. Disponível em <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-99892011000100015&lng=pt&nrm=iso>. acesso em: 28 out. 2012.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999.

SOARES, Geraldo Antônio. *Gilberto Freyre, Historiador da Cultura*. Estudos Afro-Asiáticos, n° 27, 2002, 223-248.