

AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E A HIERARQUIA CATÓLICA NA PRIMEIRA DÉCADA PÓS-CONCILIAR

Artur Cesar Isaia*

RESUMO: Este artigo pretende analisar uma publicação da CNBB, surgida no início da década de 1970 e reeditada alguns anos após. A publicação da CNBB tinha como objetivo fazer uma análise da realidade das chamadas religiões afro-brasileiras. O documento da CNBB mostra as incertezas da hierarquia católica da época, revelando um período de indefinições, onde, tanto o “aggiornamento” conciliar quanto posições anteriormente firmadas ajudam a compreender os limites da aceitação da hierarquia às religiões afro-brasileiras.

PALAVRAS-CHAVE: Religiões Afro-Brasileiras; catolicismo; discurso religioso

THE AFRO-BRAZILIAN RELIGIONS AND THE CATHOLIC HIERARCHY IN THE FIRST DECADE POST-CONCILIAR

ABSTRACT: This articles analyses publication of the National Conference of Bishops of Brazil (CNBB), from the early 1970s, which was reedited a few years later. The CNBB publication aimed to analyze the reality of the so-called Afro-Brazilian religions. The CNBB document shows the uncertainties of the catholic hierarchy of the time, revealing a period of indefinitions, where both the council “aggiornamento” and the previously signed positions help to understand the limits of acceptance of the hierarchy to Afro-Brazilian religions.

KEYWORDS: African-Brazilian religious; Catholicism, religious discourse.

Introdução

Na primeira metade do século XX consolidou-se no discurso da hierarquia católica o enfrentamento às religiões afro-brasileiras, num elogio à linearidade que nos prendia ao passado lusitano (Isaia, 2003). A hierarquia assumia a visão triádica da nacionalidade brasileira, sob a ascendência dos cristãos lusitanos. Tratava-se de uma visão muito próxima à posição de Varnhagen, defendida desde meados do século XIX no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro¹ e conforme aparece em sua “História Geral do Brasil” (Varnhagen, 1854). A hierarquia católica endossava a metahistória de Varnhagen (Carvalho, 1992), na qual o gênio lusitano apresentava-se como elemento civilizador e afirmador da nacionalidade. Por outro lado, como em Varnhagen, o índio aparecia como um ser contingente, definido pelo que lhe faltava (o letramento, as

* Professor Associado, Departamento de História e Programa de Pós-Graduação em História, UFSC. Este texto é resultado parcial de um Projeto de Pesquisa financiado pelo CNPq com bolsa Produtividade em Pesquisa

¹ A opinião de Varnhagen sobre o índio não contava com a unanimidade do IHGB. A este respeito sua obra sofreu, inclusive, severas críticas. Um exemplo disso é a polêmica envolvendo Domingos Gonçalves de Magalhães, defensor ardoroso da visão “romântica da nacionalidade de viés indigenista” (Guimarães, 2002, p. 94). Magalhães defende este ponto de vista na obra “Os indígenas perante a história”.

abstrações teológicas, o estado nacional). Em relação ao negro repetiam-se clichês recorrentes, como a infantilidade, o atavismo, os desregramentos lascivos, o fetichismo. As aproximações com olhar de Raymundo Nina Rodrigues são evidentes ainda em meados do século XX, com argumentos muito próximos à parcial integração dos negros à “civilização” e à “ilusão da catequese” (Nina Rodrigues, 1935, 1939). Para ter-se uma idéia dos argumentos sustentados pela hierarquia em relação aos negros, basta nos atermos a duas citações, retiradas de uma obra de Boaventura Kloppenburg. A primeira, de um jornal do Rio de Janeiro, “O Diário de Notícias”, no qual explicitamente escrevia-se que, a fim de “civilizar-se o negro” era necessário “destruir o que de africano persiste em sua alma e sua mentalidade” (APUD Kloppenburg, 1953, p.420). A segunda, igualmente radical na sua violência simbólica, ao recorrer, nada menos que às “Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia”, datadas de 1707. Nesse documento, a catequese dos escravos aparecia como um empreendimento difícilíssimo, já que muitos deles eram “tão boçais e rudes, que, pondo seus senhores à diligência possível em os ensinar, cada vez parece que sabem menos”. (APUD Kloppenburg, 1961, p.128)

Evidências empíricas plenas de eurocentrismo e racismo apareciam, igualmente, em nomes exponenciais do episcopado brasileiro ainda na década de 1950, como os arcebispos de São Paulo e Salvador (Primaz do Brasil). No primeiro caso, D. Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta (Motta, 1953, p. 302) lamentava profundamente ver-se no Brasil do século XX, a “senzala” invadir o “salão”. No segundo, D. Augusto Álvaro da Silva pedia a Deus que a Bahia voltasse a ser como “Nosso Senhor a fez: branca e altiva” (Silva, 1950, p. 6).

O Pós-Vaticano II: um novo olhar da hierarquia sobre as religiões afro-brasileiras?

1. O Concílio frente às religiões cristãs e não cristãs

O Concílio Vaticano II e os anos que o seguiu trouxeram para igreja católica uma maior abertura ao mundo moderno, consubstanciada no “aggiornamento” e, concomitantemente, na preocupação com assuntos que pediam a explicitação do discurso católico numa conjuntura marcada, entre outros acontecimentos, pela luta pelos “civil rights” nos Estados Unidos, por maio de 1968 na França e pela eclosão de ditaduras militares na América Latina. Assim, o período imediatamente pós-conciliar é

marcado na igreja por uma agenda em defesa dos direitos humanos e pela democracia, que acompanha a remodelação do poder eclesiástico, com a emergência da colegialidade episcopal e, conseqüentemente, da maior autonomia das conferências episcopais nacionais frente à autoridade papal.

No Brasil, além de um comprometimento da igreja com a denúncia da violação dos direitos humanos pelo regime militar, o que vai acontecer explicitamente na segunda metade da década de 1960, o período imediatamente pós-conciliar vai exigir que o discurso da hierarquia católica acompanhe o diálogo ecumênico proposto pelo Vaticano II. Se a posição anterior da igreja acentuava a apologética e denunciava as oposições inconciliáveis com as outras confissões religiosas, o Concílio propunha o estreitamento do diálogo inter-religioso, evidenciando, sobretudo, o que pudesse aproximar a igreja de seus “irmãos separados”. Neste sentido, o Decreto “Unitatis Redintegratio”, aprovado em 1964 pelos padres conciliares e sancionado por Paulo VI, colocava como um imperativo dos católicos, o conhecimento da realidade histórica e cultural dos não católicos, a fim de que ações conjuntas pudessem colaborar para a unidade dos cristãos. Diz claramente o documento:

É preciso conhecer a mente dos irmãos separados. Para isso, necessariamente se requer um estudo, a ser feito segundo a verdade e com animo benévolo. Católicos devidamente preparados devem adquirir um melhor conhecimento da doutrina e história, da vida espiritual e litúrgica, da psicologia religiosa e da cultura própria dos irmãos. Muito ajudam para isso as reuniões de ambas as partes para tratar principalmente de questões teológicas, onde cada parte dever agir de igual para igual, contanto que aqueles que, sob a vigilância dos superiores, nelas tomam parte, sejam verdadeiramente peritos. De tal diálogo também se ver mais claramente qual é a situação real da Igreja católica. Por esse caminho se conhecer outrossim melhor a mente dos irmãos separados e a nossa fé lhes ser mais aptamente exposta. (DECRETO, 1964).

Se o documento anteriormente citado dizia respeito à relação da igreja católica com as demais religiões cristãs, a Declaração “Nostra Aetate”, de 1965, referia-se ao diálogo possível com as religiões não cristãs. O texto citava o hinduísmo, o budismo, o islamismo e o judaísmo, como exemplos de respostas religiosas não cristãs “mais ligadas ao progresso da cultura”, às “inquietações religiosas do homem”. Embora citando apenas aquelas experiências religiosas, o documento reconhecia um esforço universal de todas as religiões não cristãs em responder aos

enigmas da condição humana, os quais, hoje como ontem, profundamente preocupam seus corações: que é o homem? qual o sentido e a finalidade da vida? que é o pecado? donde provém o

sofrimento, e para que serve? qual o caminho para alcançar a felicidade verdadeira? que é a morte, o juízo e a retribuição depois da morte? finalmente, que mistério último e inefável envolve a nossa existência, do qual vimos e para onde vamos? (DECLARAÇÃO, 1965)

Ancorada nas decisões conciliares a hierarquia católica brasileira foi levada a rever posições anteriormente firmadas (Isaia, 1998a, 1998b, 2003, 2005) nas quais não se reconhecia o que, em tempos pós-Vaticano II a igreja percebia como “sementes da boa nova”, ou conforme a “Nostra Aetate”, “modos de agir e viver... que refletem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os homens” (DECLARAÇÃO, 1965).

2. O Catolicismo frente às Religiões Afro-Brasileiras: tempos de redefinição

É impossível falarmos no posicionamento pré-conciliar sobre as religiões afro-brasileiras, sem mencionarmos novamente o nome de Boaventura Kloppenburg. O então frei Boaventura (elevado ao episcopado em 1982) representou a principal voz da igreja brasileira no combate às religiões afro-brasileiras e ao espiritismo no período pré-conciliar. Boaventura Kloppenburg foi o encarregado pela CNBB, criada em 1952, para dirigir o Secretariado Nacional de Defesa da Fé, o qual deveria, entre outras tarefas, coordenar a luta contra as religiões afro-brasileiras. A posição de Boaventura Kloppenburg frente às religiões afro-brasileiras pode ser sintetizada na sua plena adesão às medidas tomadas pelo bispo de Gonaives, no Haiti, Paul Robert. Este bispo, ao lado de suprimir as imagens de santos da catedral de Gonaives e a maioria das festas de padroeiros sem sua diocese, devido ao que considerava o “paganismo” presente nessas demonstrações de fé, estabeleceu uma “carteira de caólico”. Este documento, vinha junto com a abjuração dos diocesanos a toda a prática do vodu e poderia ser exigida por ocasião da recepção dos sacramentos. Para Kloppenburg a situação do catolicismo brasileiro, não era muito diferente da haitiana. Louvando a ação pastoral do bispo Paul Robert, escrevia:

Em muitas regiões do Brasil estamos marchando retilineamente para a situação que se criou na “católica” república do Haiti. Tivemos oportunidade de falar sobre estas questões com o Sr. Bispo de Gonaives, em Haiti, Dom Paulo Robert. Lá existe a mesma dificuldade e confusão... grande parte dos três milhões de haitienses é gente de cor [...] O que aqui chamam de umbanda (ou macumba, candomblé, batuque, xangô, nagô, etc.) lá tem o nome de vodu [...] Como aqui no Brasil, também lá em Haiti querem ao mesmo tempo ser católico e “voduístas”. A situação, pois, é perfeitamente paralela. (KLOPPENBURG, 1961, p. 211).

As sobrevivências “fetichistas” africanas eram remetidas, pelo frei Boaventura Kloppenburg, entre outras causas, à extrema disseminação das mesmas entre a elite branca. No começo da década de 1950, ao mesmo tempo em que deplorava a leniência das autoridades policiais e judiciárias frente ao crescimento dos terreiros² no Rio de Janeiro, apontava como causa deste aumento, a familiaridade da elite branca com o “fetichismo africano”, além da utilização dos mesmos como atrações turísticas.

Mas por que a polícia, não obstante, continua a registrar e legalizar estes antros de superstição, intoxicação e mistificação que levam tanta gente às práticas bárbaras de verdadeira idolatria e paganismo e, também, ao manicômio? O que na verdade notamos, não é apenas a criminosa tolerância; vemos mais: o Rio inteiro acha as macumbas pitorescas, elas são até mesmo incentivadas como espetáculo de valor turístico e mesmo gente de certa categoria se deixa levar pela sua religiosidade primitiva. Quando no ano passado Joãozinho da Goméia fez a festa de apresentação de suas novas “filhas de santo”, lá estavam presentes, entre outros: o General Ciro de Rezende, chefe de Polícia; o General Pinto Aleixo, senador da república, senhora e filha; o Coronel Santa Rosa, representando o Prefeito do Distrito Federal, o Almirante Iracindo Carvalho Pinheiro e senhora, o Deputado Assis Maron e senhora, o Deputado Oliveira Brito, o Sr. Raul Gravata, representante do governo da Bahia, o Almirante W. Heat, chefe da Missão Naval Americana e senhora e mais outras personalidades ilustres, conforme registravam os jornais daquele dia. E isso significa mais do que tolerar: é aprovar e incentivar tão perniciosas como criminosas práticas que vitimam a gente simples e pobre do Rio de Janeiro. (KLOPPENBURG, 1953, p. 417-18).

Posicionamentos como os firmados pela CNBB desde a sua fundação, deviam ser redimensionados na conjuntura pós-conciliar, a fim de tornar possível o diálogo e a aproximação com os não católicos preconizados pelo concílio. Em relação às religiões afro-brasileiras, essa nova inflexão do discurso católico não aconteceu sem ocasiões de hesitação ou recuo, onde vestígios de um passado marcado pela polêmica e pela não aceitação do universo simbólico e axiológico de grande parte da população brasileira, tornaram-se evidentes em alguns momentos. Em relação ao fenômeno lido como sincretismo religioso³ pela hierarquia católica, há alguns momentos emblemáticos desse período eclesial, no qual alguns nomes desta hierarquia revelaram sua dificuldade em lidar com uma realidade cultural capaz de articular “diferenças enquanto diferenças”

² Apesar da Constituição então em vigor (1946) garantir a liberdade religiosa, Kloppenburg amparava seu argumento no artigo 141, § 7 da mesma Constituição, que resguardava o livre exercício dos cultos religiosos, salvo os que não contrariassem a ordem pública e os bons costumes. Igualmente, respaldava a sua argumentação no artigo 284 do Código Penal em vigor, o qual proibia o exercício do curandeirismo. (KLOPPENBURG, 1953, p.417)

³ A expressão é aqui usada não como categoria analítica, mas apenas como referência empírica.

(Sanchis, 1995). Um desses momentos aparece em uma obra publicada em 1965 pelo padre jesuíta Edvino Friderichs (FRIDERICHs, 1965). Trata-se de um livro sobre as religiões mediúnicas e afro-brasileiras surgida em pleno “aggiornamento” e diálogo ecumênico proposto pelo Vaticano II (ISAIA, 2002). Após tecer comentários sobre as religiões afro-brasileiras e o sincretismo religioso com argumentos em nada diferentes do exposto anteriormente por Kloppenburg, padre Friderichs passa a comentar o filme “O Pagador de Promessas”, baseado na obra homônima de Dias Gomes. Friederichs comenta, não a ação da igreja católica no presente e no passado, mas a forma como o padre é apresentado na peça e no filme. Reconhecia que o padre criado pela ficção de Dias Gomes era intolerante e que a intolerância era odiosa. A solução era muito simples para o sacerdote: bastava o “produtor” do filme esquecer o texto de Dias Gomes e apresentar um padre tolerante, que com caridade e paciência mostrasse ao protagonista, Zé do Burro, que a correspondência entre Santa Bárbara e Iansã não existia, era uma mentira. A “verdade” da igreja “converteria” Zé do Burro. E quanto a obra de Dias Gomes... Isso não interessava absolutamente a Friderichs:

A intolerância fere e afasta ainda mais, como no caso do filme ‘O Pagador de Promessas’. O papel daquele vigário que lá aparece, é o mais odioso possível. Se o produtor do filme tivesse em vista o bem espiritual dos assistentes e não exclusivamente o sensacionalismo, teria dado ensejo ao padre de fazer uma inteligente e caridosa exposição da doutrina da Igreja, tornando-o desta forma simpático. O pobre homem da promessa...teria, por seu turno aceito a doutrina católica. Intencionalmente, a partir daquela data já não faria a confusão entre Iansã e Santa Bárbara (FRIEDERICHs, 1965, p. 266).

Uma crítica simplista à falta de sensibilidade e de informação do padre Friederichs poderia levar-nos a um anacronismo histórico. Temos que compreender seu posicionamento dentro do contexto eclesial anteriormente mencionado, no qual, se por um lado, o “aggiornamento” insistia mais na misericórdia do que na severidade pronta a condenar (DISCURSO, 1962), por outro subsistiam conteúdos residuais de tempos bem menos propensos ao diálogo.

Os mesmos impasses revelados por Padre Friederichs longe estavam de serem peculiares na hierarquia católica brasileira no começo dos anos 1970. Um documento capaz de revelar esses impasses, avanços e recuos, foi uma obra surgida em 1972, publicada pela CNBB, com o sugestivo título de “Macumba, cultos afro-brasileiros. Candomblé, umbanda, observações pastorais” (GOMES, 1976). Nesta obra estão juntos desde o bispo de Nova Iguaçu, D. Adriano Hypólito, extremamente engajado na luta em

defesa dos direitos humanos e que chegou, inclusive, a ser seqüestrado e torturado em 1976, até um sacerdote como frei Boaventura Kloppenburg, bem mais voltado para questões doutrinárias e para a defesa da ortodoxia.

No Prefácio à primeira edição do opúsculo publicado pela CNBB, D. Adriano Hypólito reconhece o crescimento das religiões afro-brasileiras naquele momento. O ponto de vista de D. Adriano, bem como dos demais religiosos que colaboram na obra, é, sobretudo, pastoral. As religiões afro-brasileiras e seu crescimento representam uma realidade a qual não podem voltar as costas. É necessário encontrar-se meios para que a atuação da igreja possa reverter essa situação. Essa é uma opinião consensual entre os religiosos no livro. O que matiza seus posicionamentos é justamente o modo pelo qual deve pautar-se a atuação pastoral naquela conjuntura. Era consensual, igualmente, entre os religiosos a necessidade de uma adaptação litúrgica a fim de que a igreja pudesse chegar com mais sucesso, sobretudo aos pobres e marginalizados. Aí é que aparecia a possibilidade de um encontro, principalmente através da liturgia, da igreja com as religiões afro-brasileiras, incorporando uma linguagem familiar ao universo simbólico de grande parte da população. Já no Prefácio que escreveu para a Primeira Edição, manifestava-se D. Adriano Hypólito, reconhecendo que “perante o crescimento dos cultos afro-brasileiros, de modo especial a umbanda, nossa atitude não pode ser de condenação, polêmica, frustração, mas de revisão séria de todas as nossas iniciativas e métodos” (GOMES, 1976). E acrescentava D. Adriano, claramente endossando que a missão salvífica da igreja não era meramente transcendente, mas que trazia uma mensagem histórica de libertação que já acontecia neste mundo:

Se a mensagem libertadora de Cristo não atinge os homens torturados pela angústia da libertação, a falha não é está na mensagem mas na comunicação. Há alguma coisa de errado no instrumental que utilizamos. Pode ser que o instrumento seja mal empregado. Pode ser que o instrumento perdeu a razão de ser. Pode ser que os mensageiros falem uma língua desconhecida. Pode ser que a mensagem se alienou de tal modo que perdeu o seu efeito congênito. Aqui se impõe uma reflexão e uma revisão sérias. O homem é livre de seguir sua consciência. Aceitar o evangelho é uma decisão livre de sua vontade. Não é aí, portanto, que se impõe uma revisão da pastoral. Onde nos cabe toda responsabilidade é no que toca ao conteúdo e ao instrumento da libertação: anunciamos de fato o Cristo, o libertador? Anunciamos de fato a libertação que ele oferece? E depois: como, com que meios, de que modo anunciamos a mensagem de salvação? (GOMES, op.cit., p.7-8).

O reconhecimento por D. Adriano, da necessidade de uma revisão nos métodos usados pela igreja na comunicação do evangelho era a tônica do livro. Nesta

revisão, a abertura às religiões afro-brasileiras e ao seu universo ritual aparecia como inevitável, para que a mensagem do evangelho não soasse estranha. Nesta abertura, os religiosos salientavam a necessidade de a igreja valorizar, principalmente a comunicação fluente entre os dirigentes umbandistas, pais e mães de santo e o povo sofrido que maciçamente acorria aos terreiros. A esse respeito, assim posicionava-se o dominicano, frei Raimundo Cintra:

Os pais e mães de santo estão ao nível de seus clientes e falam uma linguagem que lhes é acessível. Possuem muito mais comunicação com as massas do que padres católicos ou pastores das denominações protestantes tradicionais. O canto e a dança falam mais ao povo. Tudo no candomblé e na macumba está ao alcance do povo. A participação da assembléia é total. Todos cantam e batem palmas ritmicamente. Os enfeites ingênuos dos terreiros ou tendas são adaptados ao gosto popular. Não é necessário insistir sobre estes pormenores que podem ser notados imediatamente por quem penetre, ainda que apenas por alguns minutos, num desses locais de culto ou assista a algumas dessas cerimônias. (GOMES, 1976, p. 105).

Frei Raimundo Cintra e os demais religiosos que assinam textos neste livro reconheciam que a igreja católica, não apenas deveria valorizar as religiões afro-brasileiras, mas ter a humildade necessária para com elas aprender um modo mais democrático e participativo de celebração litúrgica e de comunicação:

Há (nas religiões afro-brasileiras) também grande espontaneidade, uma parte de imaginação, de improvisação, dentro de certas linhas estabelecidas; por isso não há babalaô que seja igual ao outro. Quando ele fala, quando se dirige ao povo é de maneira bastante diferente. Inclusive há alguns oradores populares extraordinários. Alguns pregadores, que tive a ocasião de ouvir: Nilo Barbudo, por exemplo, tem um verdadeiro sentido de comunicação com o povo, sabendo falar a linguagem do povo. Não fala de coisas abstratas, áridas, mas de coisas concretas, tendo o dom de comunicação. Realmente, há o que se aprender com esses babalaôs da macumba. (GOMES, 1976, p.74).

Já frei Boaventura Kloppenburg, revendo suas posições do passado e ancorado nos documentos conciliares, via agora as religiões afro-brasileiras como uma reação popular a uma religiosidade não satisfeita, tanto pelo catolicismo, quanto pelo protestantismo tradicional e mesmo pelo espiritismo⁴:

Considerando o extraordinário crescimento do culto umbandista em nosso meio – onde se apresenta como a “religião do Brasil” – e seu curioso sincretismo de elementos africanos, ameríndios, católicos e, sobretudo, espíritas, temos a impressão de estar diante de um fenômeno de violenta irrupção de religiosidade, insatisfeita com as formas religiosas oficiais, rígidas e complexas com que aparecem o

⁴ O texto de Kloppenburg é o resumo de um artigo publicado em 1968 na Revista Eclesiástica Brasileira.

catolicismo oficial, o protestantismo puro, e o espiritismo de Allan Kardec, os quais não dariam suficiente vazão às necessidades religiosas de nossa gente. A umbanda dá a impressão de ser um protesto popular contra formas religiosas importadas e insuficientemente adaptadas ao ambiente. (GOMES, 1976, p. 84).

Todavia, na conjuntura imediatamente pós-conciliar havia limites para a aceitação, tanto das religiões afro-brasileiras, quanto da realidade cultural do nosso povo.⁵ Nos textos contidos no livro da CNBB em questão, havia posições nuançadas em relação às religiões afro-brasileiras e ao seu relacionamento com a religião católica. Havia posições que enfatizavam bem mais os pontos em comum, mas havia, igualmente, argumentos que salientavam oposições intransponíveis. O interessante é que ambas as posições, estavam apoiadas nos documentos da igreja pós Vaticano II. Assim, frei Raimundo Cintra defendia que a umbanda, a macumba, o candomblé apresentavam-se como manifestações autenticamente religiosas. Empalidecendo os argumentos capazes de condenar as mesmas (como veremos mais adiante, o fenômeno entendido pelos religiosos como sincretismo seria o principal ponto não aceitável nas religiões afro-brasileiras), frei Raimundo Cintra defendia, inclusive, um comum monoteísmo⁶ e até mesmo uma possível trindade nos moldes ensinados pelo catolicismo:

Primeiramente diria que se trata de um culto, um culto a Deus, porque, como sabem, a origem afro-brasileira desse culto é monoteísta: Olorum é o único Deus na macumba. E Oxalá é filho de Deus (que identificam com Cristo). E alguns dizem que há Ifá (que seria o Espírito Santo. Depois há uma série de espíritos: os Orixás, que não são deuses. Há uma grande confusão que se faz por aí quando dizem: “os deuses da macumba”, “os deuses africanos”. Por exemplo, nos livros escritos por Roger Bastide ou Pierre Verger que publicou um álbum “Les Dieux d’Afrique”. Essa palavra “Deuses Africanos” está

⁵ Nas décadas posteriores ao Vaticano II, a aceitação das realidades culturais próprias, sobretudo das populações do terceiro mundo, levou muitos missionários católicos e não católicos a inserir-se nas culturas locais, assumindo-as primordialmente no trabalho evangelizador. Era a chamada inculturação, termo que parece ter sido cunhado pelo missionário protestante G.L Barney nos inícios dos anos 1970 (CHUPUNGO, 2008) e incorporado ao discurso católico, explicitamente após a Congregação Geral da Companhia de Jesus, acontecida em 1974 e a célebre carta do pe. Pedro Arrupe, à época superior dos jesuítas, datada de 1978, na qual a define como a “encarnação da vida cristã e da mensagem cristã em determinado contexto cultural local, de tal maneira que a experiência não só encontre expressão por meio de elementos apropriados à cultura em questão (*apenas isso não seria mais que uma adaptação superficial*), mas seja também um princípio que anime, dirija e unifique uma cultura, transformando-a e refazendo-a para acarretar uma ‘nova criação’” (APUD. LONSDALE, 2002, p. 219. Sem marcas no original)

⁶ A posição de frei Raimundo Cintra contradizia a anteriormente exposta por frei Boaventura Koppenburg, que em 1961 qualificava a umbanda como politeísta: “Se os umbandistas se apresentassem como são – magos e politeístas – poucos seriam seus sequazes. Bem o sabem eles. Por isso ocultam a magia sob o manto cristão da caridade e disfarçam o politeísmo com a devoção cristã aos santos”. (KLOPPENBURG, 1961, p. 124)

errada porque os Orixás não são deuses, são espíritos, mensageiros de Deus. (GOMES, 1976, 71).

A posição de frei Raimundo Cintra, aproximando o possível as religiões afro-brasileiras do cristianismo é contrabalançada pelo jesuíta Vardeli Carvalho da Costa. Padre Vardeli vai apresentar uma leitura, onde as oposições ganham destaque, a começar pela negativa em reconhecer qualquer aproximação entre cristianismo e o que chama de umbanda. Os antagonismos que apresenta entre cristianismo e umbanda são assim resumidos:

(A umbanda) é religião cósmica, cultua forças da natureza, portanto não é cristã. Tem apenas um verniz de cristianismo: fala de Cristo, mas entendendo Oxalá; fala de santos, mas entendendo divindades africanas, forças da natureza personificadas; fala da caridade, mas num plano apenas de filantropia, etc. (GOMES, 1976, p.81).

Contrariamente a frei Raimundo Cintra, cujas pesquisas de campo concluíram pela autenticidade religiosa da umbanda e pela valorização de suas abstrações, padre Vardeli Carvalho da Costa, chamava as mesmas de “pseudo-religiosas”: “A interpretação umbandista é uma interpretação primitiva, pseudo-religiosa, de fenômenos que a psicologia e a parapsicologia procuram estudar cientificamente e em parte conseguem explicar.” (GOMES, 1976, p. 82)

Defendendo o caráter não cristão e primitivo da umbanda, padre Vardeli, contudo, inseria-se na conjuntura eclesial pós-conciliar, na qual se buscavam “as sementes” da revelação cristã ou os prenúncios da mesma nas religiões não cristãs:

Concluimos, pois: a umbanda, sendo religião cósmica é paganismo. Não desconhecemos, contudo, que o paganismo não é totalmente mau e pode estar, sob certos aspectos, numa etapa primitiva de preparação para a revelação da graça de Deus. (GOMES, 1976, p. 82).

A concomitância entre, por um lado, a valorização das religiões afro-brasileiras e da busca de diálogo com as mesmas, que acompanhou suas redefinições pós-conciliares e, por outro, a continuidade da condenação do que lia como sincretismo religioso, aparece em Boaventura Kloppenburg:

Respeitando, fomentando, elevando e consumando em Cristo tudo o que na umbanda descobrimos de bom, não esqueceremos, contudo os pontos em que estão em desacordo com a doutrina da igreja e devem ser libertados de contágios malignos. Aliás a umbanda não é só tradição africana, mas sincretismo. E o concílio não quer abrir portas ao sincretismo... O sincretismo com o espiritismo kardecista levou os umbandistas à prática da necromancia ou evocação dos mortos, e a doutrina da reencarnação. O fetichismo (africano e indígena), que continua quase intato e puro na umbanda, transforma muitas de suas

práticas em verdadeiros atos de magia (inclusive em atos de magia negra nos terreiros de quimbanda). (GOMES, 1976, p. 87-88).

O mesmo posicionamento evidenciava-se no jesuíta e antropólogo Francisco Sparta. Este sacerdote conduziu sua fala, transformada em artigo no livro da CNBB, seguindo o método da Ação Católica belga: o ver, julgar e agir, que tanto influência teve no movimento congênere brasileiro. Assim, partiu de um trabalho de campo, para firmar seu posicionamento com o auxílio das ciências sociais e da psicologia e chegar, finalmente, a uma ação pastoral, para ele fiel aos ensinamentos da igreja. Seguindo a tendência dos demais religiosos que escrevem no opúsculo da CNBB, a ênfase é basicamente litúrgica. Propunha uma liturgia “até certo ponto inspirada nos moldes dos cultos umbandistas” (GOMES, 1976, p. 92). Ou a “revitalização de velhas paraliturgias⁷ e a invenção de novas, segundo o exemplo dos antigos evangelizadores de nosso povo”. (GOMES, 1976, p. 92). Padre Sparta não acreditava que a umbanda pudesse representar um real perigo para o catolicismo, adotando uma visão projetiva. No futuro, para o sacerdote, a tendência seria o arrefecimento no crescimento das religiões afro-brasileiras. Baseava seu argumento no que chamava de “lei do imperialismo religioso”.

A lei do imperialismo religioso leva as formas religiosas a serem elas também imperialistas. Uma tende a superar a outra, dominá-la, absorvê-la. Formas católicas e umbandistas não poderão ficar por muito tempo lado a lado e impermeáveis. Inclusive, quem crê no ecumenismo não supõe impermeabilidade conceitual. (GOMES, 1976, p.92).

A esta “lei do imperialismo religioso”, padre Sparta acrescentava uma “lei do sincretismo”. A tendência para o sincretismo religioso é que via com explícitas reservas. Se defendia o revigoramento de “velhas paraliturgias”, igualmente ponderava que o contato mais estreito do catolicismo com as religiões afro-brasileiras, principalmente a umbanda, poderia, não apenas enriquecê-lo, mas adulterá-lo. A adoção de uma liturgia aberta à sensibilidade popular poderia, na sua visão, alienar o povo, dificultar o trabalho conscientizador, àquela conjuntura tão valorizada pela igreja:

A lei do sincretismo, ou ao menos a tendência para o sincretismo (todas as religiões, com exceção da cristã, têm-na aceitado) leva as

⁷ Padre Francisco Sparta está referindo-se a práticas devocionais incentivadas pela igreja, mas que não fazem parte da liturgia, oração oficial da igreja. Essas paraliturgias eram desde o período colonial usadas pelos missionários.

No início do século XVIII, o jesuíta toscano, padre Antonil defendia as paraliturgias familiares aos escravos em algumas festas religiosas, como as de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário. Ver: ANTONIL, André João. “Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas”. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. [1711]

formas dominantes a se contaminarem também elas, com elementos das inferiores. *Está aqui uma advertência, especialmente em época ecumênica, de que o catolicismo em contato com o espírito-umbandismo possa ficar enriquecido, mas também adulterado* (...) Não ocultaremos, porém e deixaremos à livre discussão, as objeções a essas duas soluções⁸. *Uma liturgia com ritmos e nênias afro-índias pode adormecer ainda mais a consciência que o povo deve ter de seus males, e tirar-lhes a vontade de lutar por uma vida e uma sociedade melhores.* (GOMES, 1976, p. 92. Sem marcas no original).

Em tempos bem mais recentes, setores da própria teologia da libertação fizeram a autocrítica a respeito da sua dificuldade em captar a espiritualidade vivenciada por aqueles que deveriam ser os sujeitos e pontos de partida de suas exegeses⁹. Segundo frei Beto, enquanto os teólogos ficaram com o “Deus da ópera”, o povo continuava com o “Deus do samba”. (BETO, 2005, p.74)

Voltando para o opúsculo da CNBB o mesmo termina com algumas perguntas encaminhadas às Assembléias do Regional Leste 1. Uma das respostas punha em evidência questões não apenas religiosas, mas que envolviam discussões de fronteira com as ciências sociais. A pergunta era: “Não será verdade que em teoria aceitamos os valores etnológicos da raça negra, mas na prática receamos as devidas adaptações litúrgicas?” Na resposta os bispos propõem uma “desracialização” do enfoque pastoral, concluindo que no catolicismo brasileiro, o que faltava era a valorização do universo cultural das “camadas populares”:

Haveria que considerar-se a questão da expressividade litúrgica menos em função de fatores raciais negros do que em função da sensibilidade popular tomada em geral, tomando-se em conta aspectos marcantes da psicologia do brasileiro, como seu sentimentalismo, sua tendência mais para a ação do que para o misticismo, etc. Seria artificial e contra-indicado buscar a identificação em aspectos da psicologia “negra”: já hoje uma alma brasileira que já não pode ser decomposta nos elementos que lhe deram origem (o carnaval, por exemplo, não é hoje algo apenas dos negros ou mulatos...). Nota-se uma grande necessidade de expressão da religiosidade nas camadas populares em formas do tipo de procissões, do culto dos santos, das ladainhas, da incensação, do acompanhamento rítmico dos cantos... Mesmo dentro do campo da legislação litúrgica em vigor, haveria possibilidade de algumas adaptações nessa linha (o acompanhamento, por exemplo, do canto com o bater de palmas, etc.). (GOMES, 1976, p. 112).

⁸ Padre Sparta refere-se às duas propostas anteriormente mencionadas: a adoção de uma liturgia inspirada na umbanda e a revitalização de paralitúrgias valorizadora do passado afro-ameríndio.

⁹ Um exemplo desta autocrítica está em frei Beto, “a dificuldade da teologia da libertação é captar a riqueza da espiritualidade dos pobres.” (Beto, 2005, p.73)

Concluindo

O opúsculo da CNBB mostra que, uma década após o concílio Vaticano II, era impossível compreendermos o posicionamento da hierarquia católica brasileira sobre as religiões afro-brasileiras sem levarmos em consideração o que a mesma entendia por sincretismo religioso. A chave analítica com que a hierarquia lia o sincretismo, obviamente não era a mesma existente nas diversas acepções dadas pelas ciências sociais ao termo. O significado que os membros da hierarquia católica emprestavam ao termo sincretismo ancorava-se numa leitura negativa do mesmo, cristalizada pela teologia e pelo magistério da igreja. O termo sincretismo aparecia em uma visão pejorativa, como uma possível deturpação das verdades da fé. Ao contrário do sentido original, positivo, dado por Plutarco ao termo¹⁰ no início da era cristã, a hierarquia católica via com explícitas desconfianças a palavra sincretismo, conforme aparecia nos documentos pontifícios¹¹. As chamadas “igrejas particulares” não poderiam hipertrofiar as realidades culturais locais, ameaçando o que ensinava a “igreja universal” e o primado petrino. A leitura da hierarquia católica sobre as religiões afro-brasileiras que emerge do documento da CNBB parece oscilar entre duas realidades relevantes na conjuntura pós-conciliar. Por um lado, a atração que as religiões afro-brasileiras desempenhavam com um patrimônio simbólico, capaz de enriquecer o seu trabalho pastoral; de outro, os limites doutrinários sinalizados por Roma. Nesta direção e naquela conjuntura, igreja particular, sincretismo e igreja universal apareciam como referenciais

¹⁰ Para Plutarco os cretenses ofereciam um ótimo exemplo de sobrevivência, quando punham de lado suas diferenças e se uniam ao inimigo comum, chamando este ato de sincretismo. (PLUTARCO, 1845)

¹¹ Uma evidência empírica nesta direção podemos ler no Decreto “Ad Gentes”, de Paulo VI, no qual o papa mostrava a necessária união das “igrejas jovens” à igreja universal, bem como mostrava sua discordância com o que entendia como sincretismo: “A semente da palavra de Deus, germinando em boa terra, regada pelo orvalho divino, absorve a seiva, transforma-a e assimila-a para produzir fruto abundante. Certamente, de modo análogo à economia da encarnação, as igrejas jovens, enraizadas em Cristo e construídas sobre o fundamento dos Apóstolos, recebem, por um maravilhoso intercâmbio, todas as riquezas das nações que foram dadas a Cristo em heranças. Recebem dos costumes e das tradições dos seus povos, da sabedoria e da doutrina, das artes e das disciplinas, tudo aquilo que pode contribuir para confessar a glória do criador, ilustrar a graça do Salvador, e ordenar, como convém, a vida cristã. Para conseguir este objetivo, é necessário que em cada grande espaço sociocultural, se estimule uma reflexão teológica tal que, à luz da tradição da Igreja universal, as ações e as palavras reveladas por Deus, consignadas na Sagrada Escritura, e explicadas pelos Padres da Igreja e pelo magistério, sejam sempre de novo investigadas. Assim se entenderá mais claramente o processo de tornar a fé inteligível, tendo em conta a filosofia ou a sabedoria dos povos, e a maneira de os costumes, o sentido da vida e a ordem social poderem concordar com a moral manifestada pela revelação divina. Deste modo se descobrirá o caminho para uma mais profunda adaptação em toda a extensão da vida cristã. *Toda a aparência de sincretismo e de falso particularismo, será assim excluída, a vida cristã conformar-se-á bem ao gênio de cada cultura, as tradições particulares e qualidades próprias de cada nação, esclarecidas pela luz do Evangelho, serão assumidas na unidade católica.* Enfim, as novas igrejas particulares, enriquecidas pelas suas tradições, terão o seu lugar na comunhão eclesial, ficando intacto o primado da cátedra de Pedro, que preside a toda a assembléia da caridade”. (DECRETO, 1965. Sem marcas no original)

necessários e dotados de diferentes valorações na apreensão da hierarquia católica sobre as religiões afro-brasileiras.

REFERÊNCIAS

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. [1711]

BETO, Frei. Teologia da libertação e espiritualidade popular. In: BETO, Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. [1993]

CHUPUNGO, Anscar. **Inculturação litúrgica. Sacramentais, religiosidade e catequese**. São Paulo: Paulinas, 2008.

DECLARAÇÃO NOSTRA AETATE. 28/10/1965. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html Acessado a 25/08/2010.

DECRETO UNITATIS REDINTEGRATIO. 21/11/1964. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_decre_e_19641121_unitatis-redintegratio_po.html Acessado a 30/08/2010.

DECRETO AD GENTES. 07/12/1965. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html Acessado em 30/08/2010.

DISCURSO de sua Santidade Papa João XXIII na abertura do Ss. Concílio, 11 de outubro de 1962. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1962/index_po.htm , acessado a 01/07/2010.

FRIDERICH, Pe. Edvino. **Onde os espíritos baixam. Orientação para os católicos sobre espiritismo, umbanda e charlatanismo**. São Paulo: Edições Paulinas, 1965.

GOMES, D. Cirilo Folch (coord.). **Macumba, cultos brasileiros, candomblé, umbanda. Observações pastorais**. São Paulo: Paulinas, 1976. [1972].

GUIMARÃES, Lúcia Paschoal. Francisco Adolpho de Varnhagen. In: MOTA, Lourenço Dantas (org.). **Introdução ao Brasil: Um banquete no trópico 2**. São Paulo: Editora SENAC, 2002.

ISAIA, Artur Cesar. A hierarquia católica brasileira e o estado português. In: SZESZ, Christiane M. et al (orgs.) **Portugal-Brasil no século XX. Sociedade, cultura e ideologia**. Bauru: EDUSC, 2003.

_____. O catolicismo pré-conciliar brasileiro e as religiões mediúnicas: a recorrência ao saber médico-psiquiátrico. **Revista de História das Ideias** Coimbra, (26): 599-622, 2005.

_____. Huxley Sobe Ao Morro e Desce Ao Inferno. A Umbanda no discurso católico dos anos cinquenta. **Imaginário**. São Paulo, 98(04):28-42, 1998a.

_____. Catolicismo Versus Umbanda: Lutas de Representação e Identidade Nacional (Senzala Delenda Est). **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, 16(24):32-47, 1998b.

_____. Onde os espíritos baixam. A obra do Padre Friderichs e o discurso católico sobre as religiões mediúnicas no período conciliar. Comunicação apresentada na **XXII Reunião Anual da SBPH**, Curitiba, PR, 2002 (mimeo).

LONSDALE, David. **Olhos de ver, ouvidos de ouvir. Introdução à espiritualidade inaciana**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MOTTA, D. Carlos Carmelo de Vasconcelos. Combate ao Espiritismo. **Boletim Eclesiástico**, jul./ago., 1953.

NINA RODRIGUES, Raymundo. **As coletividades anormais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939.

_____. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

PLUTARCO. Du traité de l'amitié fraternelle. In: **Oeuvres morales de Plutarque**. Paris: Didier, 1845.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: HOORNAERT, Eduardo. **História Geral da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995)**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, D. Augusto Álvaro da. **Pastoral**. Salvador: Era Nova Ltda., 1950.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História geral do Brasil, por um sócio do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil**. Madrid: Imprensa da V. de Dominguez, 1854.

Recebido em: 07/09/2011

Aprovado em: 20/09/2011