

A religiosidade popular nas letras de samba¹

Ricardo Azevedo²

Sinopse

Esse texto – parte de um estudo sobre o discurso popular – se organiza em função da ideia de que, numa mesma sociedade e numa mesma época, podem coexistir, conviver e interagir diferentes padrões sociais, éticos e estéticos. Tendo por base tal premissa, procurou-se levantar e reunir um conjunto de elementos e paradigmas que poderiam ser associados a aspectos constituintes de uma certa visão de mundo popular marcada, ao que tudo indica e entre outros fatores, por uma profunda relação com a religiosidade. Os exemplos que expressam esse “modelo de consciência popular”, impregnado por uma visão religiosa da vida e do mundo, foram retirados de letras de samba.

Palavras chave

Cultura popular – Religiosidade – Discurso popular – Estudos sociais – Música popular brasileira

Tanto quanto os povos ditos “civilizados”, também os “primitivos” sempre foram capazes, paralelamente à luta diária e pragmática pela sobrevivência, de desenvolver um pensamento mais amplo e desinteressado. Nas palavras de Claude Lévi- Strauss, ambos “são movidos por uma necessidade ou um desejo de compreender o mundo que os envolve, a sua natureza e a sociedade em que vivem” (1989, p.30).

E compreender, ou seja, dar significado e interpretabilidade à vida e ao mundo, independentemente de quais sejam os modelos de consciência em jogo, nunca foi tarefa das mais fáceis.

Esclareço que por “modelo de consciência”, termo usado por Norbert Elias (ou “hábito mental” para Paul Zumthor, “estado de consciência” para Clifford Geertz, “padrões de crença e de propósito” para John Dewey etc.), refiro-me a diferentes padrões culturais, sociais, éticos e estéticos construídos socialmente que podem conviver numa mesma sociedade.

Perguntas ou preocupações bastante concretas, algumas delas milenares – “como surgiu o universo?”, “como surgiu o homem?”, “onde fica o universo?”, “o que havia antes de o mundo existir?”, “como surgiu a vida?”, “o que é a memória?”, “o que é o tempo?”, “o que é a identidade”, “o que é a consciência?”, “o que é a

¹ Capítulo, apresentado aqui com adaptações, do livro de Ricardo Azevedo, *Abençoado e danado do samba – Um estudo sobre o discurso popular*, São Paulo, Edusp, 2013, p.p 438-475. Publicado em *A religiosidade brasileira e a filosofia*. Org. Ronie Alessandro da Silveira e Marcos Carvalho Lopes, Porto Alegre, Editora Fi, 2016. ISBN 978-85-5696-034-4

² Escritor e doutor em Letras pela Universidade de São Paulo.

realidade?”, “qual o significado da vida?”, “por que fazer projetos se sabemos que vamos morrer?” –, continuam sendo, mesmo em plena modernidade contemporânea, apenas perguntas sem respostas satisfatórias.

Nossa ignorância fica mais clara quando lembramos que a Via Láctea, por exemplo, local onde, hoje se imagina, se encontra o Sistema Solar, compõe-se de cerca de 100 bilhões de estrelas. A Via Láctea, por sua vez, é composta de aproximadamente 100 bilhões de galáxias. O planeta Terra é apenas uma inexpressiva e minúscula parte do Sistema Solar.

Sobre a composição do universo, refiro-me a seus elementos constituintes, a noção atual é que seria de 5% de átomos, 30% de uma partícula desconhecida e 65% de um meio difuso, descoberto em 1998, de origem desconhecida (“De que é Feito o Universo?”, de Rogério Rosenfeld, *Folha de S. Paulo*, 7 jul. 2002).

Não é preciso falar em teorias como a do *Big Bang* ou a dos buracos negros, nas quais tudo soa muito imponderável e sujeito a todo tipo de reformulação.

Ora, as religiões nada mais são do que tentativas, entre outras, de dar interpretabilidade à vida e ao mundo.

Alguns estudiosos chegam a tratar as crenças religiosas tradicionais como “modelos teóricos aparentados aos das ciências”. Em outras palavras, segundo eles, se considerarmos que toda teoria tem como objetivo a “demonstração de um número limitado de *tipos* de entidade ou de processos subjacentes à diversidade da experiência”, então, quando analisamos, por exemplo, as cosmologias africanas, fica claro que suas divindades “formam um esquema que interpreta a grande diversidade da experiência cotidiana em termos da ação de um número relativamente pequeno de tipos de força” (Robin Horton *Apud* Jack Goody 1988, p. 48).

Nesse sentido, essas crenças poderiam ser consideradas construções análogas, ou “aparentadas”, às científicas.

Certos estudos antropológicos, por outro lado, sugerem a existência de um conflito permanente e essencial entre a ininterrupta destruição representada pela natureza – considerada, no caso, um processo natural, caótico, incontrolável, incompreensível, anômico e não interpretável (ou seja, para Berger e Luckmann, não passível de ser incorporado à ordem do cotidiano) – e a cultura, vista como uma tentativa simbólica – logo, inócua – de combater a destruição. Refiro-me à propostas como a de Jean Duvignaud. Para ele, a cultura (portanto a ciência, a arte, a filosofia etc.) não passaria de uma mera e mísera “extensão” conquistada ao caos

predominante, avassalador e imponderável, extensão dotada pelo homem de significado. Nada mais do que uma partícula do caos a partir da qual o homem construiu, arbitrariamente, uma catedral de explicações, ou seja, de interpretações (Duvignaud, 1983).

Em outro plano, Wolfgang Iser em seu estudo sobre o fictício e o imaginário, lembra que estamos “separados de nós mesmos porque existimos sem saber o que é a existência” (1996, p. 97). Segundo Iser, os pontos cardeais da existência humana, seu começo e seu fim, constituem uma fonte de inquietação permanente para o ser humano, até porque são inacessíveis à experiência. Não temos acesso cognitivo nem ao nosso nascimento, nem à nossa morte. “Tudo indica”, diz Iser, “que não somos capazes de suportar certezas inapreendíveis, sobretudo as de natureza fundamental; deste modo, sempre procuramos torná-las tangíveis”. Para ele, a literatura de ficção representa uma das formas inventadas pelo homem, não para organizar o começo e o fim transformando-os em relatos ou imagens, o que seria realizado por mitos e religiões mas, ao contrário, para a construção ou criação de significado a partir das limitações impostas pelas “indisponibilidades centrais” que fazem parte da condição humana (idem pp. 357-358).

Conclui Iser que fazemos ficção para preencher espaços internos ocasionados por nossas dúvidas essenciais. Por esse viés, é possível considerar a literatura como uma tentativa humana de tornar interpretável a vida e o mundo.

Para tornar as coisas ainda mais complexas, acrescento eu, o intervalo, a extensão espaço-temporal entre vida e morte, ou seja, o próprio território da existência, está sempre sofrendo modificações em razão da passagem do tempo e da experiência – envelhecemos e aprendemos continuamente – que nos transforma permanente, imprevisível e incontrolavelmente.

Pode-se dizer, portanto, que estar submetido ou em contato com o caos, a anomia e o descontrole, independentemente de modelos de consciência, de culturas “civilizadas” e “selvagens”, de tradições e modernidades, é traço universal inerente à vida humana.

Ocorre que o ser humano, segundo Suzanne Langer, consegue, de um jeito ou de outro, adaptar-se a qualquer coisa menos ao caos. Diz ela que “uma vez que a concepção é sua [do homem] função característica e seu predicado mais importante”, seu grande medo é deparar com algo ao qual não consiga dotar de significado. “Assim”, segundo ela, “nossos bens mais valiosos são sempre os

símbolos de orientação geral na natureza, na terra, na sociedade e naquilo que estamos fazendo: os símbolos de nossas *Weltanschauung* e *Lebensanschauung*” – leia-se visão do mundo e da vida ou, simplesmente, *modelos de consciência* (Apud Geertz, Clifford. 1989, p. 114 - grifo meu).

Com o que concordam Peter Berger e Thomas Luckmann. Para eles, “toda realidade é precária. Todas as sociedades são construções em face do caos.” (Berger e Luckmann, 2002, p. 141).

O antropólogo Clifford Geertz complementa essas ideias. De acordo com Geertz, existem no mínimo três pontos nos quais o caos (que ele define como “um tumulto de acontecimentos ao qual faltam não apenas interpretações mas *interpretabilidade*”, leia-se a impossibilidade de integração na ordem do cotidiano) ameaça o homem:

[...] nos limites de sua capacidade analítica, nos limites de seu poder de suportar e nos limites de sua introspecção moral. A perplexidade, o sofrimento e um sentido de paradoxo ético obstinado, quando se tornam suficientemente intensos ou suportados durante muito tempo, são todos eles desafios radicais à proposição de que a vida é compreensível e de que podemos orientar-nos efetivamente dentro dela, através do pensamento [...].

Geertz completa: “desafios que qualquer religião [...] tem que enfrentar, por mais ‘primitiva’ que seja” (1989, p. 114) .

Gostaria de acrescentar que a função dos modelos de consciência também é exatamente essa: tornar a vida compreensível, lógica e interpretável.

Continuo com Geertz, para quem a maioria dos homens é incapaz de deixar certos problemas sem esclarecimento ou de lidar com eventos inexplicáveis com o poder de tornar o mundo ilógico ou sem sentido. Diante disso, o ser humano cria respostas, explicações, teorias e interpretações, mesmo que sejam “fantásticas, inconsistentes ou simplistas”, de forma a coadunar os fenômenos desconhecidos e seus experimentos mais comuns e considerados sob controle (idem, p.115).

Este era o ponto onde eu pretendia chegar.

Vou lançar mão das palavras do filósofo e esteta italiano Giambattista Vico (1668-1744). Sua proposta era a de que, note-se, “o que é verdadeiro e o que se faz podem ser convertidos um no outro” (Apud Jean-Pierre Dupuy, 1995, p. 21).

Trata-se, em outras palavras, da ideia de que o homem só é capaz de conhecer racionalmente, compreender, tornar interpretável, transformar em “verdade” e “realidade”, aquilo que fabrica a partir do desconhecimento. Nas palavras agora de

Jean-Pierre Dupuy, “o que o homem faz, ele pode conhecê-lo racionalmente, de maneira demonstrativa e dedutiva, apesar da finitude de seu entendimento” (idem, *ibidem*).

A partir do desconhecido, do caos anômico, o homem cria modelos – “formas abstratas que vêm encarnar-se ou realizar-se nos fenômenos” – e tais modelos são sua única possibilidade de conhecimento.

Em suma, o homem conhece os modelos que cria, não o mundo.

É o que também dizia Hannah Arendt: “[...] para utilizar a experimentação a fim de conhecer, é preciso já estar convencido de que só podemos conhecer o que fazemos” (*Apud Idem*, p. 22), e essa convicção significa, em outras palavras, entrar em contato com as coisas que o homem não fez, estudá-las e tentar reproduzi-las, imitando, na medida do possível, os processos que as levaram à existência.

Não é preciso dizer que o controle sobre os modelos é infinitamente maior do que o controle sobre os fenômenos.

O modelo abstrai da realidade fenomenal o sistema das relações funcionais consideradas por ele as únicas pertinentes, pondo, [...] entre parênteses tudo o que não depende desse sistema e, em particular, [...] o número, a identidade e a natureza dos elementos que estão em relação (*Apud Idem*, p.24).

Em suma, todo modelo criado pelo homem é necessariamente reduzido, restrito e parcial. Construimos nosso conhecimento por meio de modelos e, por vezes, esquecemos que, por princípio, todo modelo é uma simplificação. Note-se ainda a analogia entre a criação de um modelo e os procedimentos analíticos e diferenciadores.

John Searle, com seu ótimo humor, deixa mais clara a questão do modelo.

O filósofo menciona a tendência moderna de associar o cérebro humano ao computador digital, princípio sugerido pelas pesquisas que tentam criar a inteligência artificial (John R. Searle, 1984b, p. 55):

Somos constantemente tentados a usar a última tecnologia como um modelo para tentar compreender. Na minha infância asseguravam-nos que o cérebro era um quadro telefônico. [...] Diverti-me ao ver que Sherrington, o grande neurocientista britânico, pensava que o cérebro trabalhava como um sistema telegráfico. Freud comparou muitas vezes o cérebro a sistemas hidráulicos e electromagnéticos. Leibniz comparou-o a um moinho e disseram-me que alguns dos antigos gregos pensaram que o cérebro funcionava como uma catapulta.

É que quase sempre vemos apenas o que os *modelos* que criamos nos permitem ver.

Curiosamente, note-se, os modelos têm vida e dinâmica próprias, desligada da

realidade fenomenal, leia-se, do caos. Para David Olson (C.f 1997), os modelos humanos são tão mais puros, tão mais controláveis do que o mundo dos fenômenos que por vezes podem se transformar no objeto exclusivo da atenção do cientista. Surgem complexas teorias e até disciplinas cuja grande referência não são os fenômenos, mas modelos abstratos criados pelo homem.

Trago aqui a sugestão de Norbert Elias de que o homem tem aplicado, equivocadamente, modelos mecânicos baseados na biologia, na química e na física para explicar e interpretar fenômenos sociais e humanos, dialógicos por princípio, que ocorrem sempre “em relação” (1994).

Ao que tudo indica, quando falamos em culturas, referimo-nos sempre e necessariamente a modelos criados como resposta a fenômenos bem maiores e muito mais complexos.

Peter Berger e Thomas Luckmann trataram com clareza do tema ao abordarem a questão da *construção social da realidade*, portanto da “construção da verdade”. Para eles, a realidade é “uma qualidade pertencente a fenômenos que reconhecemos terem um ser independente de nossa própria volição (não podemos ‘desejar que não existam’) [...]” e o conhecimento é a “certeza de que os fenômenos são reais e possuem características específicas” (*op. cit.*, p. 11). Conhecer, portanto, note-se, “é produzir um modelo do fenômeno e efetuar sobre ele manipulações ordenadas. Todo conhecimento é reprodução, representação, repetição, simulação” (*op. cit.*, p.27)

Os dois sociólogos advertem que não devemos abusar demais da teoria (*op. cit.* p.29).

Exagerar a importância do pensamento teórico na sociedade e na história é um natural engano dos teorizadores. [...] As formulações teóricas da realidade, quer sejam científicas ou filosóficas, quer sejam até mitológicas, não esgotam o que é “real” para os membros de uma sociedade.

Falar de “realidade”, para os dois, significa sempre e inevitavelmente referir-se a um modelo – uma “forma abstrata que vem encarnar-se ou realizar-se nos fenômenos” – construído socialmente.

Nesse sentido, sugerir a existência de diferentes modelos de consciência significa considerar diferentes modelos de concepção do que seja a realidade e, em decorrência, de diferentes tipos de discurso.

Diz Castoriadis (*Apud* W. Iser, *op. cit.* P.93) que

[o] homem ultrapassa continuamente suas definições, porque ele próprio as cria [...] e, assim, cria também a si mesmo; pois nenhuma definição racional, natural ou histórica poderia exigir a apresentação da definição final. O homem é aquele que não é aquilo que é e é aquilo que não é, como afirmava Hegel.

Julguei importante trazer essas especulações antes de prosseguir. Pretendo situar a questão da religiosidade popular a partir delas, ou seja, e em suma, encará-la como um recurso cultural entre outros, fruto de certo modelo construído socialmente, cujo objetivo é tornar interpretáveis a vida e o mundo e, assim, dar-lhes sentido.

O tema da religiosidade é muito importante dentro de qualquer estudo sobre a cultura do povo, pois acredito que seja um componente estrutural do *modelo de consciência popular*.

Por religião (para Pierre Bourdieu, “um sistema simbólico que engendra a ordenação lógica do mundo natural e da sociedade”, *Apud* Edimilson de A. Pereira e Núbia P. M. Gomes, 2002, p. 184) vou considerar, num sentido bastante geral,

a fé ou a crença na existência de forças sobrenaturais ou num ser transcendente e sobre-humano, todo-poderoso (ou Deus), com o qual o homem está em relação ou está religado. Do ponto de vista das relações entre o homem e a divindade, a religião se caracteriza a) pelo sentimento de dependência do homem com respeito a Deus; b) pela garantia de salvação dos males terrenos que a religião oferece ao homem no outro mundo. Esta caracterização aplicada sobretudo ao cristianismo, significa: 1) a afirmação de Deus como verdadeiro sujeito e a conseqüente negação da autonomia do homem; 2) a transposição da verdadeira libertação do homem para um mundo transcendente, ultraterreno, que somente se pode alcançar depois da morte (Adolfo Sánchez Vázquez, 1999, p. 89).

Para alguns, a religião é um “protesto contra a miséria real” (*idem, ibidem*). Talvez a própria noção de cultura possa ser vista da mesma forma.

Mircea Eliade trabalhava a partir da oposição entre o “homem religioso”, ligado à vida e ao mundo através do “sagrado”, e o homem “profano”, moderno, não religioso. Para tal “homem religioso” não seria possível separar as explicações para a vida e o mundo do princípio de que elas estariam umbilicalmente ligadas à atuação de forças superiores.

Sabemos que o discurso moderno se caracteriza pela racionalidade, pela secularização, pela laicidade, pelo “desencantamento” do mundo, o que *a priori* exclui, como diz Antônio Flávio Pierucci, *qualquer* elemento religioso (Cf. Pierucci, 2003).

O sagrado, segundo Mircea Eliade, ou seja, o que pertence a uma outra ordem de coisas, a uma instancia a-histórica, eterna, ideal, inviolável que deve ser objeto de respeito religioso, não corresponde, para o pensamento “arcaico” ou tradicional, a

uma teoria ou uma hipótese abstrata e especulativa: é a única “realidade”, é a única e concreta “verdade” e corresponde ao que interessa de fato.

Eliade compara o homem “primitivo”, que ele chama de “homem religioso”, com o “civilizado”, o “homem profano”. Diz ele, por exemplo, que, para “a consciência moderna, um ato fisiológico – a alimentação, a sexualidade etc. – não é [...] mais do que um fenômeno orgânico, qualquer que seja o número de tabus que o embaraça ainda (que impõe, por exemplo, certas regras para ‘comer convenientemente’ ou que interdiz um comportamento sexual que a moral social reprovava). Mas, para o ‘primitivo’, um tal ato nunca é simplesmente fisiológico; é, ou pode tornar-se, um ‘sacramento’, quer dizer, uma comunhão com o sagrado”. (Eliade, s.d., p. 28).

Mitos, para Eliade, seriam modelos ou narrativas essencialmente religiosas e sagradas – que pressupõem fé –, criados com o objetivo de explicar as origens – como e por que Deus fez – e, assim, tornar compreensíveis e interpretáveis a vida e o mundo.

Edgar Morin propõe uma comparação entre mito e discurso (*Apud* Alfredo Gomes, 1998., p. 43). Segundo ele,

[m]ythos [...] é, na origem da palavra, discurso. Todavia difere de *Logos* que constitui o “discurso racional, lógico e objetivo do espírito pensando um mundo que lhe é exterior” porque *mythos* “constitui o discurso da compreensão subjetiva, singular e concreta de um espírito que adere ao mundo e o sente a partir do interior”.

Mitos, nesse sentido, nada têm a ver apenas com sociedades consideradas arcaicas, mas, sim, são uma peculiaridade humana, presente em qualquer cultura e sociedade. Naturalmente, a sociedade moderna e contemporânea também tem seus mitos, em geral, vistos como a “verdade”, aliás, como sói acontecer com qualquer mito que se preze.

A reificação (“uma elaboração de ‘coisas’ pela qual nos tornamos conscientes” segundo Herbert Read, 1981, p. 150) de noções abstratas construídas culturalmente como “consciência”, “autonomia”, “indivíduo”, “igualdade” e “liberdade” pode, creio, num sentido amplo, ser associada a mitos contemporâneos. Eliade, por exemplo, julga a noção de “higiene” um deles. Afinal, a higiene, como costuma ser apresentada, é um bem total, ou seja, um mito. Ocorre que a obtenção da higiene “absoluta” levaria o homem à extinção, derrubado pelo primeiro vírus que

aparecesse. O povo sempre soube desse seu caráter mítico, tanto que cunhou ditados prenhes de relatividade como “o que não mata engorda” ou “jacaré com fome até barro come”.

Gostaria de ressaltar seis elementos ou noções que podem contribuir bastante para a compreensão da religiosidade popular: 1) a crença em forças transcendentais e superiores interferindo e determinando a vida dos homens; 2) a noção de *sociedade da vida*; 3) o pensamento mágico-religioso; 4) a inseparabilidade entre o bem e o mal; 5) o pressuposto da renovação periódica do mundo; e 6) a crença utópica de que um dia, no futuro, a justiça será finalmente restabelecida.

A CRENÇA EM FORÇAS TRANSCENDENTAIS E SUPERIORES INTERFERINDO E DETERMINANDO A VIDA DOS HOMENS

Nesse primeiro item, vou abordar a crença na existência de Deus ou deuses, entidades ou emissários superiores, orixás, santos e heróis culturais que, de alguma forma, estariam em contato, fariam a mediação ou pertenceriam ao “outro mundo”, cuja imensa e complexa rede hierárquica seria encabeçada por divindades.

O contato com o sagrado implica a aceitação da hierarquia que coloca Deus acima de tudo. Essa superioridade divina, entre as camadas populares, não é uma formulação abstrata, distante do cotidiano. [...] a vontade divina é um ato que se humaniza, tornando-se passional, pois, como os homens, Deus quer ou Deus não quer. Por outro lado, a totalidade é resgatada como traço que vincula os seres numa Grande Cadeia, na qual todos têm suas funções e importância. (Núbia P. M. Gomes e Edimilson P. Pereira, *op.cit.*, 1992, p. 161.)

Paul Zumthor destacou a vida coletiva e a religiosidade compartilhada por todos no âmbito da cultura oral medieval: “A ‘religião’ fornecia à imensa maioria dos homens o único sistema acessível de explicação do mundo e de ação simbólica sobre o real”. E note-se: “Sem dúvida, na prática social, a poesia se distinguia bem pouco da ‘religião’ nesse papel” (Paul Zumthor, 1993, p. 80).

Não creio que, em essência, o papel da religiosidade hoje seja muito diferente, tanto entre os modernos (apenas cerca de 7% da população brasileira se declara sem religião. Fonte: IBGE – Censo Demográfico 2000), como, principalmente, entre os homens do povo.

Vejam o relato, recolhido no sertão nordestino por Alfredo Gomes, explicando o porquê da existência da seca:

Quando Deus formou o mundo ele pôs de tudo. [...] Aqui [no sertão nordestino], quando Deus formou o mundo ele mandou São Pedro vir. Era pra São Pedro passar só um dia, mas quando São Pedro chegou tava uma festança aí: o samba, o povo todo dançando. [São Pedro caiu na dança] Num prestou

atenção nos dias, né? Passou oito dias. O povo não falava no nome de Deus, era só dançando, comendo e bebendo. Quando foi nos oito dias, Deus foi lá e perguntou: “Ó Pedro, achou bom, foi?” – “Achei, lá é bom demais. Cheguei lá tava todo mundo dançando, todo mundo bebendo...” Aí Deus foi e perguntou: – “E num falavam em eu não?” – “Não, o nome do senhor lá não se gasta”. Aí [Deus] disse: “Pois lá vai ser um ano [de chuva] sim e oito não” (Alfredo Gomes, *op. cit.*, p. 98) .

Para muitos estudiosos da oralidade como Eric Havelock, David Olson ou Walter Ong, o discurso oral tende a fugir de noções abstratas e a recorrer a narrativas baseadas em ações concretas e imagens visualizáveis.

Alfredo Gomes menciona certas explicações populares sobre o destino: “O destino pra mim é Deus que manda [...] Tem que se submeter a ele ou que seja bom ou que seja ruim” (*Idem*, p.133).

Nesse sentido, vejamos o que costuma dizer o povo a respeito da existência das classes sociais: “[rico e pobre] teve, toda vida teve, [...] isso se fosse tudo igual para mim era mais ruim” (*Idem*, p.107).

Segundo Gomes, para o sertanejo nordestino, cuja mentalidade é hierárquica por definição, “[o] ideal do rico generoso e bom é um dos constituintes do seu mundo” (*Idem, ibidem*).

Em outras palavras, neste modelo, se os ricos ajudassem os pobres, obedecendo os princípios de Deus, o mundo seria melhor e mais justo. Talvez até a pobreza um dia acabasse. Tal pensamento, independentemente do caráter religioso, pode não ser “revolucionário” ou pode demonstrar pouca “consciência social”, mas, convenhamos, não deixa de ter algum sentido.

Outro ponto interessante levantado por Alfredo Gomes diz respeito à relação do povo sertanejo com a explicação científica. Sobre as previsões meteoro- lógicas, “nós trabalhadores do campo não acredita muito nesse tipo de coisa, a gente é um pouco duvidoso, sabe em que mais a gente espera? Lá de cima...” (*Idem*, p.139), ou seja, a meteorologia vai funcionar “se Deus quiser”.

É como disse o pintor popular José Antônio da Silva: “a ciência é infalível, mas tem suas falhas” (Romildo Sant’Anna, 1993, p. 5).

Não é preciso lembrar da importância da religiosidade popular manifestada nos velórios e em festas como as do Divino Espírito Santo e São Gonçalo.

A mesma situação é descrita nos estudos feitos no interior de Minas Gerais.

Fica clara a ideia popular, fruto de concepções hierárquicas, de que ricos e pobres existem por vontade de Deus e essa vontade deve ser respeitada. O rico, porém, por ter sido privilegiado, deve sempre agir com honestidade, generosidade e

dignidade. Se não o fizer, cedo ou tarde, será severamente castigado por Deus. É sua sina e, fora isso, como já nos ensinou Mikhail Bakhtin, para o povo “tudo o que está no alto um dia cai”.

É preciso reconhecer que infelizmente, no Brasil, a queda das oligarquias tem sido muito demorada.

Segundo Núbia Gomes e Edimilson Pereira, porém,

o homem desprivilegiado na vida material é resgatado – no plano da realidade imaginária – por causa de sua ligação com os princípios do sagrado. Nesse caso, a riqueza consiste nos bens do espírito: a honestidade, a bondade e o desinteresse [...] que lhe servem de compensação à carência material (Núbia P. M. Gomes e Edimilson P. Pereira, *op. cit.*, p. 234).

Em resumo, a religião popular pode ser vista como uma tábua de salvação e de sentido num mar turbulento de desequilíbrio e caos social.

A NOÇÃO DE SOCIEDADE DA VIDA

A noção de *sociedade da vida*, é uma proposta do filósofo Ernst Cassirer. Vou resumi-la. Segundo Cassirer, ao estudar o mito, na tentativa de compreender a realidade, o pensamento tradicional, assim como o científico, também é lógico, também classifica e sistematiza, só que por meio da síntese. “Síntese”, na visão de Janet, é a atividade mental que “reúne fenômenos dados, mais ou menos numerosos, num fenômeno novo, diferente dos elementos” (Armand Cuvillier, 1961). Para Anton Ehrenzweig, é o resultado da percepção humana não-diferenciada.

Segundo Ehrenzweig, em poucas palavras, o ser humano contaria com dois mecanismos de percepção: o *diferenciador* que, em resumo, analisa, separa em partes e torna heterogêneo e o *não-diferenciador* que, em resumo, sintetiza, une contraditórios e torna homogêneo (Anton Ehrenzweig, 1969).

Essa síntese pode, como vimos, ser associada à noção de *totalização*. Em outros termos, o pensamento sintético e totalizador tende à homogenização dos opostos, a aglutinar e unir contradições e ambiguidades, a redutivamente tornar semelhante o que era diferente.

Cassirer sugere que o pensamento “arcaico” tende, num exemplo de síntese, a rejeitar a existência de limites entre os reinos vegetal, animal e humano. A vida, assim, não seria

dividida em classes e subclasses. É sentida como um todo contínuo e ininterrupto [que implica uma rede hierárquica] que não admite distinções nítidas e claras. Os limites entre as diferentes esferas não são

barreiras insuperáveis; são fluentes e flutuantes. Não há qualquer diferença específica entre os vários domínios da vida. Nada tem uma forma definida, invariável e estática. Por uma súbita metamorfose, tudo pode ser transformado em tudo (Ernst Cassirer, 1994, p. 139).

Se há uma lei geral regendo as concepções arcaicas e religiosas do mundo, essa lei, portanto, seria a metamorfose. O que caracteriza a mentalidade “primitiva”, nas palavras de Cassirer, não é sua lógica à qual, note-se, ele também recorre, mas, sim, o seu “sentimento geral da vida”. O homem arcaico não vê a vida com olhos de um cientista preocupado em classificar coisas e assim satisfazer uma curiosidade intelectual ou a controlar a natureza. Não há na abordagem “primitiva” um interesse apenas pragmático ou técnico. Para este homem,

a natureza não é nem um simples objeto de conhecimento, nem o campo de suas necessidades práticas imediatas. Temos o costume de dividir nossa vida nas duas esferas da atividade, a prática e a teórica. Nessa divisão, estamos inclinados a esquecer que há uma camada subjacente às duas. O homem primitivo não é passível desse tipo de esquecimento. Todos os seus pensamentos e sentimentos estão ainda mergulhados nessa camada inferior original. Sua visão da natureza não é nem apenas teórica, nem simplesmente prática: é *simpática* (*Idem*, p.137).

Na proposta de Cassirer, o mito

é um produto da emoção, e seu fundamento emocional imbui todas as produções de sua própria cor específica. O homem primitivo não carece da capacidade de apreender as diferenças empíricas das coisas. Na sua concepção da natureza e da vida, porém, todas essas diferenças são obliteradas por um sentimento mais forte: a profunda convicção de uma fundamental e indelével *solidariedade da vida* que passa por cima da multiplicidade e da variedade de suas formas isoladas. Ele não atribui a si mesmo um papel singular e privilegiado na escala da natureza. A consanguinidade de todas as formas de vida da natureza parece ser um pressuposto geral do pensamento primitivo. [...] a natureza torna-se uma grande sociedade, a *sociedade da vida*. O homem não possui uma posição de destaque nessa sociedade. Faz parte dela, mas não é em aspecto algum superior a qualquer outro membro. [...] As gerações de homens formam uma única corrente ininterrupta. Os estágios anteriores da vida são preservados pela reencarnação. A alma do avô aparece na alma de um recém-nascido em um estado rejuvenescido. Presente, passado e futuro misturam-se sem qualquer linha clara de demarcação; os limites entre as gerações dos homens tornam-se incertos. [...] No pensamento primitivo, a morte nunca é vista como um fenômeno natural que obedece a leis gerais. Sua ocorrência não é necessária, mas acidental. Depende sempre de causas individuais e fortuitas. É obra de bruxaria ou magia, ou de alguma influência pessoal hostil. [...] De certo modo, o conjunto do pensamento mítico pode ser interpretado como uma constante e obstinada negação do fenômeno da morte. Em virtude dessa convicção da unidade e continuidade ininterruptas da vida, o mito deve superar esse fenômeno. A religião primitiva é talvez a mais forte e mais energética afirmação da vida que encontramos na cultura humana (*Idem, ibidem*).

Em que pese a referência a homens arcaicos e “primitivos”, optei pela citação longa porque essas ideias, a meu ver, ajudam a compreender melhor a visão de mundo

que estamos estudando. Trata-se de uma visão de mundo hierárquica e oposta àquela baseada na noção contemporânea de “indivíduo livre, igual e autônomo”.

O princípio de que homem, planta, animal, pedra, vento, céu, estrelas, terra, mar etc. são irmãos consanguíneos, possuem familiaridade e constituem uma “solidariedade ou *sociedade da vida*” é, creio, essencial para a compreensão de certas tendências verificadas no modelo de pensamento popular. Tal princípio se encontra alastrado, por exemplo, nos contos de encantamento, chamados no Nordeste de “histórias de trancoso”, e é o que torna possível e perfeitamente aceitável que uma princesa esteja transformada num pássaro, um criado fiel possa virar uma estátua de pedra, um príncipe seja, ao mesmo tempo, um monstro e a voz de um morto ecoe soprada pelo vento. Encontra-se também nos antropomorfismos e personificações que fazem imagens de santos, animais, plantas e coisas “falarem”, “chorarem” e “se vingarem”.

Certamente a tendência à personificação ligada, note-se, aos mecanismos perceptivos de não diferenciação, é recorrente no discurso oral.

Pensando bem, a própria ideia de metáfora, nasce justamente desse modelo que, neste caso, deixa de ser um recurso apenas “primitivo” para tornar-se “humano”.

A descrença no pressuposto da existência de concepções como a de *sociedade da vida* tem sido, certamente, fator significativo na caracterização das formas artísticas empiristas, realistas e naturalistas que, de diferentes formas e graus, são representativas da modernidade.

Entretanto, as associações entre a noção de “sociedade da vida” e as questões relativas à preservação do meio ambiente pelo homem são evidentes.

No âmbito da religião popular, é justamente a ideia de *sociedade* ou *solidariedade da vida* que permite, através de um ato mágico-religioso, que um homem seja transformado em cachorro ou em lobisomem ou na mula sem cabeça. Ou que um sapo morto e enterrado possa ter alguma influência na vida amorosa de alguém.

Entre as proposições de David Olson, sempre preocupado com formas de cognição, está, por exemplo, a associação entre o pensamento oral e o “pensamento metonímico”. Desvinculado das metodologias que implicam a análise lógica das relações entre meios e fins, em suma, o modelo diferenciador e objetivo característico da modernidade, diz ele que o pensamento tradicional costuma ter dificuldade de lidar com a relação entre a coisa e sua representação, acreditando que a representação

metonimicamente guarda consigo alguma das propriedades da coisa representada. Ou seja, Olson se refere à dificuldade em descontextualizar. Lembra ele, porém, que a metonímia “a ação de tomar os sinais, especialmente as imagens, como corporificação das coisas sinalizadas – tem raízes profundas em todos nós, primitivos e modernos” (C.f. David Olson., 1997).

De fato, é preciso reconhecer, até hoje se crê em milagres, encantamentos, presságios, maldições, simpatias, horóscopos, promessas, benzeduras, votos, persignações e amuletos.

Além disso, em plena modernidade, respeitam-se relíquias, imagens e símbolos. Como mostra Olson, revolucionários modernos e eruditos ainda queimam bandeiras e costumam derrubar muros e estátuas ou fazer enterros simbólicos.

Ainda pode incomodar, por outro lado, que uma criança eventualmente mutile sua boneca. Citando Ernst Gombrich, diz Olson que mesmo entre modernos e civilizados, habituados à alta tecnologia e habitantes de um mundo lógico, racional e secularizado, pode ser perturbadora a ideia de furar os olhos da foto de um ente querido. Vale lembrar que Édipo, ao se dar conta dos crimes que cometeu, em lugar de praticar o suicídio, metonimicamente fura os próprios olhos. Evidentemente, além disso, a questão da “eficácia simbólica” proposta por Lévi-Strauss, ou seja, a possibilidade de crenças construídas socialmente serem capazes de influir na realidade concreta, pode ser associada à noção de “pensamento metonímico”.

Mesmo que em graus diferentes, é possível dizer que toda e qualquer crença religiosa, seja ela menos ou mais racional, menos ou mais erudita, implica necessariamente, com suas hierofanias e milagres, o “pensamento metonímico”. Como, no Brasil, mais de 90% da população declara-se praticante de alguma religião, é preciso reconhecer que a utilização deste pensamento é generalizada e de grande influência (“[...] em janeiro de 1989 uma pesquisa [em *Le nouvel observateur*] revelava que 37% dos franceses acreditavam na existência do diabo [...]. Na Itália [...] 46% da população está convencida da existência de Satanás” (Hilário Franco Jr., 1996, p. 31).

Segundo Mircea Eliade, para o homem arcaico, o mundo é um ser vivo: “o Cosmos ‘vive’ e ‘fala’” (Mircea Eliade, s.d., p. 173).

Difícil determinar, nos dias de hoje, o quanto, em essência, essa visão de mundo é “arcaica” e o quanto é “moderna”.

O PENSAMENTO MÁGICO-RELIGIOSO OU ENCANTADO

O pensamento mágico-religioso, a magia como meio de salvação ou ação no mundo, “ato de racionalidade prática subjetivamente racional com relação aos fins, ainda que irracional nos meios” (Antônio Flávio Pierucci, *op. cit.*, p. 88) pode ser associado a noções como “sociedade da vida” ou “pensamento metonímico” e, como sabemos, é amplamente utilizado pelo povo, que muitas vezes recorre a instrumentos, expedientes ou rituais mágicos com o intuito de obter benefícios. Refiro-me a profecias, sacrifícios, oferendas, promessas, figas, talismãs, patuás, imagens, símbolos protetores, amuletos, danças como a de São Gonçalo, macumbas e despachos, por exemplo (Xidieh trata de diferentes raízes – africanas, portuguesas etc. – da nossa magia popular. Cf. Oswaldo Xidieh, 1993) assim como conceitos como “olho gordo”, “olho ruim”, “quebranto”, “despacho”, “benzedura”, “muamba”, “macumba”, “serviço”, “feitiço”, “mau-olhado”, “puçanga”, “urucubaca”, o ato de “secar”, “corpo fechado”, “amarrar”, “ziquizira” etc.

Creio que da interação entre a crença na existência de seres superiores, a noção de *sociedade da vida* e o pensamento mágico, sem dúvida de caráter não-diferenciado, surgem as noções que humanizam e personificam os santos e entidades sagradas. Isso permite que o homem tradicional possa estabelecer um relacionamento concreto, falar, pedir, prometer, negociar, visitar, presentear, dar comida e bebida, apostar e até ameaçar e castigar os santos de sua devoção.

Abro parênteses: na tentativa de compreender o papel do maravilhoso no imaginário medieval, Jacques Le Goff propôs que o sobrenatural fosse dividido em três domínios: *mirabilis*, *magicus* e *miraculosus*. Os dois últimos seriam, na verdade, opostos: o território do *magicus* corresponderia ao “sobrenatural maléfico, o sobrenatural satânico”, ligado às forças do mal, à magia negra, ao lado do Diabo, representação da força que luta contra Deus. Em oposição, o *miraculosus* representaria o território do maravilhoso cristão, com seus milagres, suas profecias, suas aparições, em resumo, as forças que emanam de Deus. Comenta Le Goff que tais territórios do sobrenatural, se comparados ao *mirabilis*, representam uma redução, afinal por trás deles haveria uma única e exclusiva causa: Deus. Enquanto isso, o domínio do *mirabilis*, segundo o autor, conteria o autêntico “maravilhoso”: um espaço imprevisível, fantástico, inesperado, arbitrário, ilógico, incompreensível, sem causas conhecidas, um patamar encantado onde tudo podia acontecer. No Ocidente, segundo

Le Goff, “os *mirabilia* tiveram tendência para organizar-se numa espécie de universo às avessas. Seus principais temas são: a abundância de alimentos, a nudez, a liberdade sexual e a ociosidade” (Cf. Jacques Le Goff, 1994, p. 49).

Carlos Rodrigues Brandão lembra a crença popular – estudada por Oswaldo Elias Xidieh – de que Jesus andou pelo mundo: “Jesus é um deus do lugar [leia-se do contexto] oposto ao Pai, deus do espaço [segundo Eliade, o “deus afastado, *dei otiosi*”, entidade distante e incompreensível]. A Cristo se vai porque antes ele veio” (Carlos Rodrigues Brandão, 2001, p. 28).

Brandão conta que durante as danças de São Gonçalo, as “[i]magens de São Gonçalo, São Benedito e Nossa Senhora da Aparecida devem estar presentes, mas as de outros santos podem ser também ‘convidadas’. Não é raro que um devoto leve uma imagem para ‘assistir à festa’” (*Idem*, p.202).

A mesma interação, aliás, faz com que o Diabo possa ser visto como bastante humano, alguém com quem se pode negociar, que é casado, trabalha para viver, tem filhos para sustentar e pode ser, por exemplo, um grande sanfoneiro ou violeiro.

A fé popular nada tem de abstrata. Implica “fatos concretos”, santos que são pessoas, a convivência entre o “natural” e o “sobrenatural” e a possibilidade de ocorrerem milagres e feitiços. Neste modelo, ela deve ser associada a noções como “verdade” e “realidade”.

A INSEPARABILIDADE ENTRE O BEM E O MAL

Quanto ao item da inseparabilidade entre o bem e o mal, está ligado justamente à visão sintética, totalizante, aglutinadora e não diferenciadora que parece ser traço ou tendência do pensamento popular e tradicional.

Ao que tudo indica, a concepção de mundo das culturas populares tende a conviver melhor com ambiguidades, incoerências e contradições. Trata-se, como vimos, de um traço das culturas marcadas pela oralidade.

É conhecida a postura popular de querer agradar a Deus sem, de jeito nenhum, correr o risco de desagradar o Diabo, daí o dito: “Deus é bom, mas o Diabo não é ruim” (Cf. Ruth Guimarães, 1950).

Nesse âmbito, “Deus e o Demônio nem sempre são forças opostas, mas frequentemente formam uma tessitura dialética que define a intervenção de um com

base na possível intervenção do outro” (Núbia P. M. Gomes e Edimilson P. Pereira, *op. cit.*, p. 107). A religiosidade popular encara Deus e o Diabo

como simples dicotomia, havendo inclusive a crença na duplicidade dos santos, a quem se dedica uma oração mansa e uma oração brava. A cultura popular não se baseia na oposição Deus *versus* Diabo, mas evidencia uma relação entre Deus e Diabo, num somatório de forças diversas e complementares (*Idem*, p.116) [...]. Enquanto a Igreja polariza e distancia as duas potências, o povo as interpreta, não com abstrações mas como agentes que interferem diretamente no cotidiano (*Idem*, p.165).

Renato Ortiz confirma e ressalta o caráter de ambiguidade inerente à cultura popular (Cf. Renato Ortiz, 1980, p. 67) e sugere que tal traço é reforçado pelas religiões afro-brasileiras. Através do sincretismo – que “consiste em se unir os pedaços das histórias míticas de duas tradições diferentes em um todo que permanece ordenado por um mesmo sistema”(Roger Bastide *Apud* Renato Ortiz, *op. cit.* , p. 100)–, pode ser representado, por exemplo, pelas figuras de santa Bárbara- -Iansã ou Xangô-são João. Veremos amostras disso em muitas letras de samba.

Note-se que, ao contrário, o pensamento analítico, crítico, diferenciador e objetivante, típico da modernidade, tende a tornar heterogêneo o que era homogêneo. Nesse *modelo de consciência hegemônico, moderno e escolarizado*, repleto de individualidades e autonomias, podemos ser condicionados a ver o mundo como se fosse composto de elementos singulares e unívocos sem espaço, portanto, para a ambiguidade, a ambivalência, o paradoxo e a contradição.

Se pensarmos no contexto escolar, particularmente no ensino fundamental e grau médio, a base de nossa formação, veremos que ele foge da ambiguidade, diria o povo, como “o Diabo da cruz”.

É pena pois a vida humana concreta costuma conter óbvias ambivalências e contradições e qualquer criança sabe disso.

O PRESSUPOSTO DA RENOVAÇÃO PERIÓDICA DO MUNDO

O pressuposto da renovação periódica do mundo parece outro elemento profundamente arraigado no *modelo de consciência popular*. Para Mikhail Bakhtin, é um dos princípios da cosmovisão carnavalesca. Corresponde, em resumo, à crença na existência de um constante e inevitável movimento cíclico, chamado por Eliade de “busca do eterno retorno”, concepção provavelmente inspirada nos ciclos e ritmos da natureza e que se concretiza na ideia de que a vida e o mundo se regeneram cíclica e obrigatoriamente num processo constante e natural. A fertilidade, a sementeira, a fecundação, a floração, a maturação, a degeneração, o apodrecimento, o envelhecimento, a morte e a regeneração (ou renascimento), numa sucessão infinita, seriam vetores naturais em permanente diálogo, condição básica da existência humana.

Para o homem arcaico haveria, na verdade, dois tipos de tempo: o “profano”, relativo aos episódios da vida banal e cotidiana, e o “sagrado”, relativo às manifestações das forças superiores, fundadoras da vida e do mundo, e mais, fundadoras da própria realidade. Esse tempo mítico seria acessado periodicamente pela comunidade através das festas, rezas, ritos e cerimônias.

Diz Eliade que, diferentemente do homem moderno, o homem religioso nega-se a acreditar que o chamado tempo histórico seja o único existente e luta para “tornar a unir-se a um tempo sagrado que, de um certo ponto de vista, pode ser homologado à ‘Eternidade’” (Mircea Eliade, *op. cit.*, s.d., p. 83).

Para Bakhtin, o conceito de *renovação periódica do mundo* implica a ideia carnavalesca de *alternância*, a troca natural e inexorável do superior pelo inferior, do forte pelo fraco, do rico pelo pobre, e que resulta na “consciência da alegre relatividade das verdades e autoridades no poder” (C.f. Mikhail Bakhtin. 1981 (particularmente no capítulo sobre a sátira menipéia) e 1993),

É importante ressaltar que a ideia do tempo cíclico ligada aos ritmos e fluxos da natureza coincide com a noção de que todos os fenômenos são reversíveis, tudo, em última instância, é transitório, efêmero, precário e pode mudar. Tal concepção evidentemente não coincide com certas visões “cultas” e “evoluídas” recorrentes que encaram cultura popular como algo “fixo”, “imutável” e “parado no tempo”.

Ideias como reversibilidade, mutabilidade, transitoriedade e efemeridade podem ser associadas às culturas construídas a partir da oralidade.

Ao contrário, a cultura escrita, o que nem sempre é lembrado, carrega, pelo menos em tese, a possibilidade de irreversibilidade, imutabilidade, perenidade, em suma, de fixação dos fenômenos.

A CRENÇA UTÓPICA DE QUE UM DIA, NO FUTURO, A JUSTIÇA SERÁ FINALMENTE RESTABELECIDADA

O último item, a crença utópica de que em algum lugar no futuro, a justiça será finalmente restabelecida, é naturalmente, ligada à concepção de renovação periódica do mundo, componente de antigas tradições arcaicas e religiosas.

Em um sucinto mas precioso estudo, Collingwood (R. G. Collingwood, 1972) chama a atenção para duas características da historiografia cristã medieval.

A primeira delas seria o “providencialismo”, a noção de que tudo, a vida dos homens, os modelos e hierarquias sociais, as coisas da natureza e do mundo, teriam como fio condutor um roteiro predeterminado por Deus.

A segunda característica seria a perspectiva apocalíptica, a noção escatológica de que tudo rumava para um inexorável julgamento final e, posteriormente, para o fim do mundo. O historiador exemplifica tais concepções lembrando que,

[n]o século xii, Joachim Floris dividiu a história em três períodos: o reinado do Pai ou Deus não encarnado[e afastado], isto é, a época pré-cristã; o reinado do Filho ou a época cristã; e o reinado do Espírito Santo, que principiava o futuro (*Idem*, p.75)

A “revelação” cristã, portanto, não só esclarecia o passado como também o futuro. E o futuro, segundo a historiografia escatológica medieval, seria o reino utópico do Espírito Santo, período que precederia o Juízo Final. Fazia parte dessa cosmovisão a ideia arcaica de que Cristo, um dia, voltaria como um verdadeiro santo guerreiro, para combater o mal e reparar as injustiças sociais.

Seria uma espécie de pré-messias e daí a lenda do Imperador dos Últimos Dias surgida nos anos de 350 (Maria Isaura Pereira de Queiroz, 1965, p. 108).

A noção de que ocorrerá o “fim do mundo” e, neste momento, um “juízo final”, o chamado “dia de Juízo”, quando o bem vencerá o mal e a justiça será finalmente restabelecida, ligada a noções como a *renovação periódica do mundo* e a *alternância* parece estar profundamente arraigada ao *modelo de consciência popular* e

é, por princípio, utópica, resiliente e esperançosa. É a partir dela que surgem ditados como “um dia é da caça, o outro do caçador”, “uma mão lava a outra”, “há males que vem para bem”, “os pequenos são os que crescem”, “Deus escreve certo por linhas tortas”, “dia de pouco véspera de muito”, “em toda a parte há um pedaço de mau caminho”, “morre o cavalo pro bem do urubu”, “não há bem que sempre dure nem mal que nunca acabe” e “no fim tudo dá certo; se não deu certo é porque não chegou no fim”.

É também a responsável pela esperança do agricultor que todos os anos planta, enfrentando a incerteza e as forças do caos natural. Mesmo hoje, em plena modernidade, nem de longe se conseguiu controlar a meteorologia e as manifestações climáticas, muito ao contrário, mas o camponês continua trabalhando confiante de que a colheita virá, “se Deus quiser”, afinal tudo está “nas mãos de Deus”.

É a partir de noções como essas, creio, que nasce a noção literária de “final feliz”.

Diz o sertanejo nordestino que “nós que temos fé em Jesus Cristo, nós temos muita fé em Deus, nós sabe que agora falta o que comer mas quando falta tá chegando, né?” (Alfredo Gomes, *op. cit.*, p. 122).

Vejamos o rico depoimento sobre o Apocalipse, prestado por Nhô Roque Lameu e recolhido por Antonio Candido:

[...] há de chegar o tempo que vai se ver isto: todo sal, açúcar e mantimento vai ser racionado; o povo do sítio vai se vestir de seda e o povo da cidade pano grosso; os filhos dos pobres hão de brincar com bola de ouro e os filhos dos ricos com merda. Aí vai aparecer o Anticristo, que há de fazer estes milagres: as montanhas mudar de lugar, as casas virar para o nascente. Depois do Anticristo há de vir o chifrudo. A obra dele vai ser que os filhos hão de matar os pais, e os pais hão de matar os filhos [...]. Dizem que Deus há de mandar fogo para acabar com o mundo; mas o estrago vai ser aqui mesmo, uns matando os outros. [...] Aí há de descer um anjo do céu, e um boi assado vai correr a terra, de casa em casa, com um garfo e uma colher fincados. Cada um come um pedacinho dele, mas os que forem de outra religião prestam obediência e vão embora sem comer (Antonio Candido, 1971, p. 196).

São modelos criados pelos homens para tornar interpretável a realidade complexa e anômica.

Conta Alfredo Gomes que “Deus, no contexto do estudo [feito no sertão nordestino], apareceu como o inspirador de confiança e da justificativa de que a vida vale a pena. Em torno dele e em seu nome instituiu-se a retórica da filosofia da esperança ou do esperar” (Alfredo Gomes, *op. cit.*, p. 127).

Independentemente da consideração de um eventual e filosófico “transcendente”, de concepções míticas, noções de juízo final ou retornos eternos, periódicos e edênicos, creio que o pressuposto de que, no fim, a justiça prevalecerá é senso comum e noção fundamental para a constituição de qualquer sociedade, moderna ou tradicional, cada qual, claro, com sua noção particular de “justiça”.

A razão é simples. Não teria sentido as sociedades serem criadas visando sua derrocada, destruição e fracasso. Nesse sentido, a sabedoria popular, baseada no senso comum, está correta quando afirma que “a justiça tarda mas não falha” ou “no fim tudo vai dar certo”. Dessa forma, a noção de utopia ganha sentido e contraria a visão de mundo cética e niilista resultante do individualismo subjetivista narcisista moderno que só poderia desembocar onde de fato desemboca: no beco sem saída solipsista, obeso e ocioso.

Costuma-se acreditar que o povo seja resignado e passivo por causa de sua religiosidade. Note-se, em primeiro lugar, que tal resignação é um juízo de valor feito a partir do padrão de pensamento cético, individualista e moderno, que pressupõe fatores como a secularização, o “progresso”, a “evolução”, o “subir na vida”, o medo narcísico de qualquer “dependência”, os “padrões de curta duração”, e, ainda, a crença de que o destino ou o “significado da vida” seja algo construído individualmente.

Não se trata, como vimos, do padrão praticado pelas camadas populares.

Parece certo que, para o homem popular, “[a] religiosidade, o respeito à herança dos antigos, o conhecimento empírico que o homem do povo preserva, são valores essenciais à constituição de sua identidade, embora menosprezados pelas classes dominantes” (Núbia P. M. Gomes e Edimilson P. Pereira, *op. cit.*, p. 144).

Dizem Núbia Gomes e Edimilson Pereira que a resignação do povo diante da espoliação do dominador pode ser interpretada como resultado de uma relação de imposição e subordinação com relação a elites e oligarquias, mas,

para além disso, a cultura popular vê nos entes exemplares – santos, anjos, mártires, patriarcas, espíritos, heróis – paradigmas para a situação do homem oprimido. Assim como os entes exemplares foram supliciados e recompensados, também o homem que acredita – o *Homo religiosus* – será premiado pelo seu sacrifício (*Idem*, p.173).

Note-se que estou sempre tentando apontar pressupostos, paradigmas e valores que constituem diferentes modelos de consciência e que podem resultar em

determinadas formas de ver a vida e o mundo e, o que nos interessa, em discursos característicos.

Segundo um depoente de Ponte Nova, interior de Minas, “[o]s rico pensa de um jeito e qué que todo mundo pensa igual a eles [...]” (*Idem*, p.194).

Ocorre que,

por meio da religiosidade, o homem do interior mineiro relaciona-se com o mundo. Através das benzeções exorciza os males; pela ação de plantas curativas, supre a ausência do atendimento médico; com as promessas e os festejos religiosos, fala aos santos de sua devoção. O universo divino não se coloca paralelamente ao universo humano, mas penetra-o, investindo-o de possibilidades sobre-humanas. O pensamento mítico é revigorado nas celebrações, quando o santo padroeiro é portador das verdades primordiais (*Idem*, p.161).

Como sugere Carmen Cinira Macedo – em raciocínio análogo ao de Lévi- Strauss e seu conceito de “eficácia simbólica” –,

se tais forças são ou não verdadeiras não é o problema; o que importa é perceber que surgem para os sujeitos *como se fossem verdadeiras*, conferindo às suas condutas um sentido “real”, que lhes permite agir com segurança e confiança (*Apud idem*, p.215).

É preciso lembrar que todas as pessoas, sejam elas religiosas, agnósticas, ateias e outros, são movidas por “intenções”, o que, por sua vez, implica necessariamente desejos e crenças. Normalmente o termo “crença” costuma ser mecanicamente associado às religiões, mas isso nem de longe corresponde à realidade. Crê-se em epistemologias, ideologias, metodologias, informações e em muitos conceitos pretensamente objetivos e nítidos. O que nem sempre é lembrado: seres humanos costumam ser subjetivos, ambíguos, incoerentes e multifacetados.

Nesse sentido, parece bastante inadequada qualquer concepção que imagine a existência de religiões menos racionais – as populares e tradicionais – e mais racionais – protestantismo e catolicismo, por exemplo.

Todos os modelos religiosos, convenhamos, pressupõem necessariamente o transcendente, forças incompreensíveis, elementos sagrados, fé e dogmas. Se tudo isso é mais ou menos mágico é uma questão, a meu ver, secundária e irrelevante. Seria um contrassenso considerar, simplesmente, algumas religiões “pré-lógicas” ou “supersticiosas” (fundadas no temor e na ignorância) e outras “lógicas” ou “objetivas” e “esclarecidas” – por oposição, fundadas, na coragem (a liberdade que se opõe ao temor) e na sabedoria.

O relevante: todas se referem ao transcendente, chamado por Emmanuel Levinas de “infinito”, oposto por ele à “totalidade” associada ao pensamento ontológico e racional.

“Na crítica da totalidade que a própria associação destas duas palavras implica há uma referência à história da filosofia. Esta história pode interpretar-se como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se assim pensamento absoluto. A consciência de si ao mesmo tempo que consciência do todo. [...] O não sintetizável [...] é certamente a relação entre os homens. [...] O termo de ‘transcendência’ significa precisamente o facto de não se poder pensar Deus e o ser conjuntamente” (Emmanuel Levinas, 1988, pp. 67-69).

Para Levinas, enfim, o “infinito” é, por princípio, inomeável e imponderável, portanto inacessível e não racionalizável.

Parece-me sensato concordar com aqueles que afirmam que “[t]odas as manifestações religiosas são igualmente infundadas, no sentido da impossibilidade de comprovação, já que os fatos [ou crenças] sobre os quais o sagrado se baseia têm uma existência [se é que existem] inacessível à observação” (Núbia P. M. Gomes e Edmilson P. Pereira, *op. cit.*, p. 215).

É preciso, porém, considerar e assumir que certas instâncias e necessidades humanas, inegavelmente relevantes, situam-se além de modelos teóricos, no domínio do caos, do irracional, do intuitivo, do indizível, do não sintetizável, do não passível de interpretação, domínio, creio, incompatível com noções como “informação”, “pensamento crítico”, “objetividade” ou “autoconsciência”.

Essas considerações são importantes para a compreensão da cultura popular, vista, muitas vezes, como “ignorante”, “irracional”, “rústica”, “simples” e “supersticiosa”, por princípio, conforme certo discurso hegemônico e erudito que, não raro, se apresenta como seu oposto mas que, ideologicamente, apenas julga a “verdade” a partir de seus próprios valores, crenças, padrões, prescrições, métodos e interesses, leia-se, a partir de seu *modelo de consciência* e de sua ideologia.

Em 4 de janeiro de 2007, no jornal das vinte horas na tv Globo, noticiou-se mais uma enchente ocorrida num bairro pobre da cidade de São Paulo. Durante o evento, a casa de uma das moradoras, por situar-se num lugar alto, serviu de abrigo para diversos moradores que perderam suas moradias. Entrevistada, a dona da casa saiu-se com esta: “Ainda bem que tem Deus pra ajudar esse pessoal!”.

Note-se, primeiramente, a fé inabalável em Deus, em segundo lugar, o sentimento de considerar-se apenas um mero instrumento da vontade divina e, mais,

por trás de tudo, um profundo sentimento comunitário, um óbvio e natural “nós” colocado na frente de um “eu”.

Fato é que a religiosidade popular continua viva, inclusive em manifestações de caráter urbano e moderno como as da chamada cultura *hip-hop*. “Os *rappers* falam em Deus, em fé e na Bíblia sem necessariamente pregar uma religião que já existe ou fundar uma outra que desejam que venha a existir” (Cf. Maria Isabel Mendes Almeida e Fernanda Eugenio 2006, p. 117), diz Regina Novais em estudo sobre o jovem brasileiro.

A autora cita comentário de Maria Rita Kehl sobre os Racionais MCs: “Deus é lembrado – mas para quê? Deus é lembrado como referência que ‘não deixa o mano aqui desandar’, já que todas as outras referências (rádio, jornal, revista e *outdoor*) estão aí para ‘transformar um preto tipo A em um neguinho’ [...]”, e ainda: “a regressão (do ponto de vista filosófico) a deus faz sentido, num quadro de absurda injustiça social, considerando-se que a outra alternativa é a regressão à barbárie” (*Idem*, p.118).

Inacessível ou não, regressiva ou não, arcaica ou não, a religiosidade popular, a meu ver constituída das noções aqui apontadas, aparece com toda a sua extraordinária força, magia, sincretismo e complexidade nas letras de samba.

Mesmo que sua presença nas manifestações populares seja uma obviedade, gostaria de identificá-la em alguns sambas mostrando a riqueza de suas diferentes abordagens e pontos de vista.

Começo com a “A Canção que Chegou”, misto de samba e oração, de Cartola e Nuno Veloso (Cartola *Verde que te Quero Rosa*, BMG, 2001, gravado em 1977).

Toda tristeza que havia
Agora expulsei com a canção que chegou
E vou cantando alegre
A felicidade que Jesus mandou [...]

Vejamos o samba “Acontece que Eu Sou Baiano”, de Dorival Caymmi (Anjos do Inferno, *Os Grandes Sambas da História*, vol. 17, BMG Brasil, 1997, gravado em 1944):

Já chamei um pai de santo
Pra rezar essa mulher

Essa que tem um requebrado pro lado
Minha nossa senhora
Meu senhor São José [...]

Em “Amarguras”, de Zeca Pagodinho e Cláudio Santos (Fundo de Quintal, *Pérolas*, Som Livre, 2000) , fala-se de fé, sorte e esperança:

Pra acabar com a dor do mundo
A dor de quem em Deus tem fé
(...)
Vem pra me fortalecer
Me faz as amarguras esquecer [...]

“A Medida do Senhor do Bonfim”, samba-choro de Sinhô (Sinhô, *Alivia Estes Olhos*, Revivendo, vol. 2, s.d.), gravado em 1929, menciona religiosidade e amuletos:

Mas eu tenho um guia sacrossanto
Que conduz-me à luz do meu Ser
Para me valer Meu anjo da guarda
Com o seu manto me ensina
Tudo quanto eu sei dizer
Tanto que ganhei lá na Bahia
Uma caixa de marfim
Vinda só para mim
A pura medida, bela e santa
Do Sagrado Coração
Do Senhor do Bonfim [...]

“Bamba no Feitiço”, de Zeca Pagodinho e Wilson Moreira (Zeca Pagodinho, *Pixote*, BMG/RCA, 1991), remete à religiosidade afro-brasileira:

É, ela é bamba no feitiço
Com a proteção de erê
Não deixa me derrubar
Tem muamba seu feitiço
Tem a fé de Oxalá
Me tire um erefuê
Com a força do patuá [...]

“Banho de Fé”, de Sombrinha, Arlindo Cruz e Sereno (Fundo de Quintal, *Pérolas, Som Livre*, 2000), samba também ligado às tradições afro-brasileiras, lembra a importância da fé:

Se você é de rodar ou se é de bater tambor
Faça um favor
Tome um banho de iabô
Tome um banho de iabô
[...] É, pois é
O mais importante é a fé [...]

“Bem que o Santo Mandou”, de Arlindo Cruz, Sombrinha e Franco (*Arlindo Cruz e Sombrinha*, Coleção Millennium, Polygram, 1998), menciona as recomendações do santo:

Bem que o santo mandou ter cuidado com ela
Devagar com o andor
Mas eu não levei fé, que terror de mulher
Eu só sei que esgotou meu estoque de velas
Ela é ruim de sair, não dá mais pra assistir
Essa mesma novela [...]

“Bênção dos Santos”, de Wilson Moreira (Wilson Moreira, *Okolofé*, Rio de Janeiro, Rob, s.d., gravado em 1989), pede generosamente proteção para todos os sambistas:

Os santos abençoam
Toda essa gente do samba
Gente que canta pro povo
Dia e noite, noite e dia [...]

“Bom Jesus de Nazareno”, de Fernando Jesus e Baianinho (Bezerra da Silva, *Violência Gera Violência*, BMG Ariola, 1988), como muitos outros sambas, faz conviver a religiosidade e a *moral ingênua* (trata-se, em resumo, de uma moral pragmática baseada não em princípios abstratos (p.e. “justiça”, “isenção” ou “equanimidade”) mas sim no interesse concreto e situado (neste caso, o Bem seria tudo o que favorece o herói) C.f. André Jolles *Formas simples*. São Paulo, Cultrix, 1976.):

Senhor, Bom Jesus de Nazareno
Seu filho veio lhe pedir perdão [...]
Pra viver entre serpentes precisei também ser fera [...]

“Bomfim”, de Paulo Serpa (Gilberto Alves, *Gilberto Alves*, Coleção Raízes do Samba, EMI, s.d., gravado em 1967), fala em compromissos a serem cumpridos:

Eu vou ao Bomfim
Uma promessa pagar
Dar um abraço às baianas
E a igreja lavar [...]

“Culpa do Santo”, de Elton Medeiros e Hermínio Bello de Carvalho (Elton Medeiros, *Aurora da Paz*, Rob Digital, s.d.), atribui, de maneira bem-humorada, seu destino de malandro às forças superiores:

Foi culpa do meu santo
Eu ter saído assim
Com um pé na sarjeta
E outro no botequim [...]

“Deixa a Vida me Levar”, de Serginho Meriti e Eri do Cais (Zeca Pagodinho, *Acústico MTV*, Universal, 2003), é um samba cheio de fé, força e otimismo:

Também não me desespero
O negócio é deixar rolar
E aos trancos e barrancos lá vou eu
E sou feliz e agradeço por tudo o que Deus me deu [...]

“Deus Não me Esqueceu”, de Nelson Cavaquinho (Nelson Cavaquinho. *Série Documento*. RCA, 1972), dá graças a Deus:

Sou pobre mas sou rico
De bondade que Deus me deu
Deus não me esqueceu [...]

Outro samba cheio de fé, também de Nelson Cavaquinho, é “Eu e as Flores” (Nelson Cavaquinho. *Série Documento*. RCA, 1972) .

A nossa vida é tão curta
Estamos neste mundo de passagem
Ó meu grande Deus Nosso criador
A minha vida pertence ao Senhor, ao Senhor [...]

“Fé em Deus”, de Nelson Sargento (Nelson Sargento, *Flores em Vida*, Rádio MEC, Rob Digital, s.d), é religiosidade pura:

Nas minhas orações
Peço perdão para os pecados meus
A minha felicidade
É fé em Deus [...]

Vejamos o samba “Feira de São Cristóvão”, de Beto sem Braço e Bandeira Brasil (Jovelina Pérola Negra, *Luz do Repente*, Coleção Bambas do Samba, Som Livre, 2000, gravado em 1987):

Foi pedir a proteção
Ao rabi de Nazaré
Medalha de São Tomé
Só pra quem acredita no que vê [...]

“Feitiço Gorado”, de Sinhô, gravado em 1932 (Sinhô, *O Pé de Anjo*, Revivendo, vol. 1, s.d.), falava em conseguir amor por intermédio de feitiço:

Embaixo do teu colchão
Peguei meu lenço suado
Com três nozinho apertado
E o meu retrato amarrado

Mas eu que sou do Ogum
A filha do coração
Já despachei com Exu
Esta maldita paixão [...]

É preciso “Força de Vontade” e fé, segundo Monarco e Mijinha, para esquecer um falso amor (*Paulinho da Viola*, Série Dois Momentos, Clássicos do Samba, WEA, 2000, gravado em 1981):

Pedi com serenidade
Forças ao meu Criador
Hoje não sinto saudades do teu falso amor [...]

“Fui Pedir às Almas Santas”, de domínio público, foi adaptado pela grande sambista Clementina de Jesus (Clementina de Jesus, *Clementina de Jesus: Marinheiro Só*, EMI, s.d., gravado em 1973):

Eu andava perambulando
Sem ter nada pra comer
Fui pedir às almas santas
Para vir me socorrer

Foi as almas que me ajudou
Foi as almas que me ajudou
Meu Divino Espírito Santo
Louvo a Deus, Nosso Senhor [...]

“Mandei Fazer um Patuá” é um grande samba de Raymundo Olavo e Norberto Martins (Roberto Silva, *A Música Brasileira deste Século por Seus Autores e Intérpretes*, Sesc-SP, s.d.):

Nada mais posso temer
Tenho meu corpo fechado
Quero meu santo benzer
Quero livrar dos maus olhos
Que atrasam a minha vida [...]

“Meu Pai é General de Umbanda”, de Regina Bezerra, 1000tinho e Jorge Garcia (Bezerra da Silva, *Justiça Social*, RCA, 1987), é outro ótimo exemplo de samba criado a partir da religiosidade popular:

Tenho fé na consciência
Que sempre andei correto
Por isso sou bem protegido
Por vovó Catarina e vovô Anacleto
Eles são meus protetores
Que garantem a minha paz [...]

“Minha Fé”, de Murilão (Zeca Pagodinho, *Ao Mestre Heitor dos Prazeres*, Polygram, 1998), pede a proteção dos santos:

E nas mandingas que a gente não vê
Mil coisas que a gente não crê
Valei-me, meu pai atotô, Obaluaê [...]

O samba “O Mundo já se Acabou”, de Walter Alfaiate (*Aquarela do Samba*, vários artistas, Deck Disc, 2003), fala de família, sociedade em crise, amor ao próximo e conclui:

A violência já não se pode reprimir
Pois o diálogo deixou de existir
Ó Deus quanta calamidade
Só o Senhor pode salvar a humanidade [...]

“Patota de Cosme”, de Nilson Bastos e Carlos Sena (Zeca Pagodinho, *Acústico MTV*, Universal, 2003), trata da proteção dos santos contra a macumba feita por uma mulher:

Porque Cosme é meu amigo
E pediu a seu irmão, Damião
Pra reunir a garotada
E proteger meu amanhã, meu amanhã [...]

“Peço a Deus”, de Dida e Dedê da Portela (Mestre Marçal, *A Música Brasileira deste Século por Seus Autores e Intérpretes*, Sesc-SP, gravado em 1991), é uma pequena e bela oração em forma de samba:

Peço a Deus, um mundo cheio de paz
Peço a Deus, que alcance seus ideais
Peço a Deus, que a inveja, jamais
Peço a Deus, pra sermos todos iguais [...]

Em “Pisei num Despacho”, de Geraldo Pereira e Elpídio dos Santos (Bebel Gilberto e Pedrinho Rodrigues, *Geraldo Pereira*, Acervo Funarte da Música Brasileira, Instituto Itaú Cultural, 1983), delicioso samba, a voz que canta explica que pisou num despacho e desde então não consegue nem fazer samba nem conquistar as mulheres. Eis a solução:

Vou num pai de santo
Pedir qualquer dia
Que me dê uns passes
Uns banhos de erva e uma guia [...]

“Pra São Jorge”, de Pecê Ribeiro (Zeca Pagodinho, *À Vera*, Universal Music, 2005), é outro exemplo de religiosidade. Fala em São Jorge, em plantar um pé de “comigo-ninguém-pode” e conclui:

Ogum com sua espada
Sua capa encarnada
Me dá sempre proteção
Quem vai pela boa estrada
No fim dessa caminhada
Encontra em Deus perdão [...]

“Quando Fui à Bahia”, de Henricão (Henricão, *A Música Brasileira deste Século por Seus Autores e Intérpretes*, Sesc-SP, gravado em 1973), refere-se a certa baiana:

Encontrei uma baiana
Decidida, louca pruma briga
Me disse assim [...]
O meu corpo é fechado
Quem fechou foi Senhor do Bonfim [...]

“Santo Errado”, de Almir Guineto e Adalto Magalha (Almir Guineto, *Almir Guineto*, Coleção Bambas do Samba, Som Livre, 2000, gravado em 1986), fala de magia, feitiço e vingança:

Eu vou botar, ô nega
O seu nome na boca do sapo boi
E depois vou costurar
Você vai cair [...]
O feitiço e a mandinga que você botou
Vou devolver do mesmo jeito que você jogou [...]

“Santo Forte”, de Manoelzinho Menezes (Jovelina Pérola Negra, *Amigos Chegados*, Coleção Bambas do Samba, Som Livre, 2000), remete à reza braba:

Olho de coisa ruim
Vai secar pimenteiro
E não vai me pegar
Mas é bom e não pode faltar
A proteção dos orixás [...]

“Saravá Umbanda”, de Henricão (Henricão, *Recomeço*, Eldorado, 1980), é um exemplo de sincretismo:

Na umbanda tem São Jorge
Na igreja são José
Na umbanda ou na igreja podes crer que eu tenho fê [...]

“Senhora Rezadeira”, de Dida e Dedé da Portela (Beth Carvalho, *Pérolas do Pagode*, Globo Polydor, 1998), lembra a figura importante e popular da rezadeira:

Senhora rezadeira
Reze uma prece com fê
Pra que a raça brasileira
Esteja sempre de pé [...]

Em “Sexta-feira”, samba de 1933, Ataulfo Alves (Ataulfo Alves, *Vida de Minha Vida – Vol. 1*, Revivendo, s.d.), trata de concepções mágico- -religiosas:

Vai mulher, vai levar
Meu nome na macumba
Pra fazer teu candomblé
Mas a sorte vai virar
E o teu feitiço
Não é certo me pegar
Eu sei que sexta-feira
Levaste minha camisa
Na mesa de candomblé
O meu corpo é fechado
Teu feitiço
Com franqueza não me pega
Pai Xangô é quem não quer [...]

“Tá com Medo, Chama o Pai”, de Martinho da Vila e Rildo Hora (Martinho da Vila, *Coisas de Deus*, Columbia, 1997), aconselha a rezar na hora da aflição:

Ô meu Pai do céu
Ah! Como eu tenho medo
Ai, ai, ai, ai
Tá com medo, chama o Pai [...]

“Tanta Promessa”, de Marquinho PQD, Arlindo Cruz e Franco (Almir Guineto, *Olhos da Vida*, Coleção Bambas do Samba, Som Livre, 2000, gravado em 1988), fala em amor e religiosidade:

Fiz prece pra Nossa Senhora Das Dores, da Glória e da Conceição
Também prometi em setembro
Cuidar de seu Cosme e seu Damião
Na parada do Santo Guerreiro
Eu fui o primeiro a rezar
Fiz de tudo pra você voltar [...]

“Timoneiro”, samba de Paulinho da Viola e Hermínio Bello de Carvalho (Paulinho da Viola, *Bebadosamba*, BMG, 1996), remete ao tradicional providencialismo:

A rede do meu destino
Parece a de um pescador
Quando retorna vazia
Vem carregada de dor
Vivo num redemoinho
Deus bem sabe o que ele faz
A onda que me carrega
Ela mesma é quem me traz [...]

Em “São Murungar”, de Jayminho, samba já visto, o pano de fundo é a religiosidade popular claramente estruturada e adepta da *moral ingênua*. No caso, o fiel recorre às forças superiores e sagradas para identificar e punir alguém que “botou maisena no meu pó” (Bezerra da Silva, *Justiça Social*, RCA, 1987). Em outras palavras, acertar as contas com quem adulterou a cocaína da voz que canta:

Eu de joelhos imploro

E peço a minha vovó
Na fé de Zambi me diz
Quem botou maisena no meu pó [...]

A religiosidade tende simplesmente a desaparecer no discurso da música popular brasileira moderna, fundado no *modelo de consciência hegemônico, moderno e escolarizado*, laico por definição e que pressupõe o pensamento crítico, análise, objetividade e reflexividade. Para Jack Goody, tal modelo também é marcado pelo ceticismo.

Neste discurso, nas poucas vezes em que é abordada, a religiosidade costuma surgir de forma analítica e com distanciamento crítico e cético.

Vejamos, por exemplo, como Gilberto Gil (Carlos Rennó, 2003, p. 60) aborda o assunto neste clássico da moderna canção brasileira, gravado em 1965:

Olha lá vai passando a procissão
Se arrastando que nem cobra pelo chão
As pessoas que nelas vão passando
Acreditam nas coisas lá do céu [...]
Entra ano e sai ano e nada vem
O sertão continua a deus-dará
Se existe um Jesus no firmamento
Cá na Terra isso tem que se acabar [...]

A postura distanciada se apresenta de cara: “Olha, lá vai passando a procissão”. Trata-se claramente de um discurso *sobre* a religiosidade popular, sobre as pessoas “que acreditam nas coisas lá do céu”. A procissão está “lá” e a voz que fala “aqui”. O texto, que examina e analisa, de fora, criticamente, a situação social dos fiéis e sua manipulação por igrejas e políticos, constitui um discurso que, por ser autônomo e livre, pode ser normativo, faz um diagnóstico e ainda desafia ou instiga as forças superiores a agir. Dessa forma, nivela-se a elas: “se existe um Jesus no firmamento/ cá na Terra isso tem que se acabar”. No discurso de Gil, a sociedade dos homens não aceita ou coloca limites na vontade de Deus. Segundo depoimento do compositor, a religião na letra é vista como o “ópio do povo” (*Idem, ibidem*).

Poderia comentar “Misere Nobis”, de Gil e Capinam, algo como uma paródia do discurso religioso católico por meio de uma linguagem obscura e fragmentada,

mas prefiro falar de “A Permuta dos Santos”, letra de Chico Buarque para música de Edu Lobo (Chico Buarque, 1997, p. 242):

São José de porcelana vai morar
Na matriz da Imaculada Conceição
O bom José desalojado
Pode agora despertar
E acudir os seus fiéis sem terra,
Sem trabalho e sem pão
Vai a Virgem de alabastro Conceição
Na charola para a Igreja do Bonfim
A Conceição incomodada
Vai ouvir nossa oração
Nos livrar da seca, da enxurrada e da estação ruim.
Bom Jesus de luz neon sai do Bonfim
Pra capela de são Carlos Borromeu
O bom Jesus contrariado
Deve se lembrar enfim
De mandar o tempo de fartura
Que nos prometeu
[...]
Mas se a vida mesmo assim não melhorar
Os beatos vão largar a boa fé
E as paróquias com seus santos
Tudo fora de lugar
Santo que quiser voltar pra casa
Só se for a pé [...]

Chico Buarque parece conhecer muito bem não só a linguagem pública como o relacionamento popular e tradicional entre santos e fiéis, assunto que já vimos com Carlos Rodrigues Brandão e outros. Seu discurso porém se distancia da abordagem popular. É crítico e analítico, cético além de laico e aborda com distanciamento, de forma intransitiva, o relacionamento popular com a religião. Segundo o texto São José desalojado, “Pode agora despertar/ e acudir os seus fiéis sem terra/ sem trabalho e sem pão”. A voz que canta está aqui, os fiéis estão sendo observados de longe.

A letra trata os santos com ironia: “Na charola para a Igreja do Bonfim/ a Conceição incomodada/ vai ouvir nossa oração/ nos livrar da seca, da enxurrada e da estação ruim” ou “Bom Jesus de luz neon sai do Bonfim/ pra capela de são Carlos

Borrromeu/ o bom Jesus contrariado/ deve se lembrar enfim/ de mandar o tempo de fartura/ que nos prometeu”.

E, de forma bem-humorada, ameaça: “Mas se a vida mesmo assim não melhorar/ os beatos vão largar a boa fé/ e as paróquias com seus santos/ tudo fora de lugar/ santo que quiser voltar prá casa/ só se for a pé!”

A voz que canta “A Permuta dos Santos”, construída de forma intransitiva *sobre* a religiosidade popular, revela-se portadora de um discurso livre e autônomo com relação às crenças e valores religiosos, fala de igual para igual com os santos e, assim, se nivela ao sagrado.

No samba, ao contrário, o pressuposto essencial é a fé. Os textos não falam intransitivamente *sobre* o sagrado, mas, sim, transitivamente *a partir* do sagrado, *do* sagrado, *no* sagrado. Pode-se dizer que a religiosidade é inerente à voz popular. Nela a existência de forças superiores é óbvia, natural, inexorável e indiscutível. Nela religiosidade e realidade são uma coisa só.

Semelhante distanciamento crítico ocorre, na minha visão, em canções como “Se eu Quiser Falar com Deus” ou “Andar com Fé”, ambas de Gilberto Gil. No âmbito da moderna música popular, na verdade, são raras as canções que, mesmo analiticamente, remetam ao sagrado e à visão de mundo religiosa. O assunto é evidentemente amplo e seria muita pretensão tentar esgotá-lo.

Não quero também sugerir que na modernidade não haja religiosidade. Quero ressaltar, isso sim, que nas letras de samba os assuntos relativos ao sagrado são naturais e recorrentes, constituindo-se um substrato, um pressuposto e, na maioria quase absoluta das vezes, tratados do ponto de vista da fé concreta. Já no discurso da música popular moderna, fruto do modelo *hegemônico, moderno e escolarizado*, a religiosidade parece tender ao desaparecimento. Ou a surgir na condição de tema tratado com distanciamento e análise crítica, independentemente da religiosidade, ou não, dos artistas.

Se há religiosidade na modernidade – no Brasil, no ano 2000, cerca de 90% da população declarou-se adepta de uma religião (Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000. Segundo os dados recolhidos, 156 638 852 pessoas, no ano de 2000, declaravam ter religião e 12 492 403 declaravam-se sem religião) –, ela não está mais presente em seu discurso e parece passar a ser assunto de foro íntimo, processo, aliás, anotado por Mikhail Bakhtin como característico da visão de mundo burguesa. Uma religiosidade assumida e compartilhada não pode ser considerada traço da sociedade

moderna, individualista e exclusivista, sem dúvida. No caso de haver, de fato, alguma religiosidade no contexto contemporâneo, e as estatísticas dizem que sim, as razões do seu escamoteamento mereceriam um estudo aprofundado.

Bakhtin, vale lembrar, comentava que, na Idade Média (Cf. Mikhail Bakhtin, 1993a), os temas da vida cotidiana relativos à intimidade pessoal, os assuntos do “comércio livre a familiar” entre as pessoas e a ideia utópica desaparecem do discurso “sério”, “oficial” e “culto”. Talvez o ocultamento da religiosidade que, de assunto coletivo, passa a ser questão individual de foro íntimo possa ser associado a este processo.

Para Habermas, em todo caso, na modernidade “a vida religiosa, o Estado e a sociedade, assim como a ciência, a moral e a arte transformaram-se igualmente em personificações do princípio da subjetividade” (Jürgen Habermas, 2002, p. 28).

Concluindo, tentei demonstrar que o tema da religiosidade, tratado muitas vezes com desdém, crítica e ironia pelo discurso moderno e escolarizado, laico por definição, é, obviamente, complexo e representa modelos heterodoxos e multifacetados de leituras da vida e do mundo criados a partir da angústia diante do caos inexplicável. Se são modelos interpretativos melhores ou piores, ou mais ou menos funcionais do que outros, que o decidam os padrões de consciência, os estilos de vida e as crenças envolvidos.

Ignorar a complexidade do tema, tenho certeza, não contribuirá para a compreensão nem da cultura, nem do discurso popular.

Como último comentário, vale repetir que, apesar de sua profunda religiosidade, o homem do povo costuma dizer coisas aparentemente contraditórias como: “Deus dá o frio conforme o cobertor”, “Deus é grande, mas o mato é maior”, “Deus quando quer dar não erra de porta”, “Deus escreve certo por linhas tortas”, “Deus dá e Deus tira”, “Deus é bom, mas o Diabo não é ruim”, “Deus ajuda a quem se ajuda ou a quem cedo madruga” e “para baixo, todo santo ajuda”. Ou criar quadras como (Elvira D’Amorim e Dinalva Araújo, 2003, p. 38):

Meu Santo Antônio querido
Eu vos peço, por quem sois
Dai-me o primeiro marido
Que o outro arranjo depois

Meu Santo Antônio querido

Meu santo de carne e osso
Se tu não me dás marido
Coloco você no poço

Vale também a pena citar um samba de Bucy Moreira (1909-1982), neto da lendária tia Ciata (Bucy Moreira, s.d., 1973), por sinal, famosa mãe de santo:

Conheço um velho
Que é macumbeiro
Mas que só faz feitiço
Para quem lhe der dinheiro
Pra quem não tem nenhum vintém
Ele responde sim
Trabalho assim não me convém
Pra quem não tem dinheiro
Não faço feitiço
Porque Pai Miguel
Não anda aqui pra isso [...]

O povo pode ser religioso, mas costuma ser maleável e desconhece a rigidez que uma cultura que analisa, critica, classifica, normatiza, controla e define pode ter.

Utilizei o “aparentemente contraditórias” porque a realidade complexa e anômica implica necessariamente contradição. Univocidade, precisão e coerência são traços recorrentes apenas em modelos abstratos criados pelo homem, em geral, a partir de culturas escritas. Fora isso, o pensamento que tende à contextualização, naturalmente, costuma tratar tudo, inclusive os santos, de forma situada e concreta como pessoas de carne e osso aqui e agora e não como símbolos teóricos. Daí tantas orações e promessas: confia-se numa atuação do sagrado no plano do concreto.

Tanto religiosidade como laicismo e secularização são modelos e costumam corresponder a crenças legítimas e respeitáveis. Julgar que uma delas tenha soluções verdadeiras, únicas ou absolutas – refiro-me a caminhos definitivos para interpretar o caos (o universo) – ou que uma seja mais “evoluída” que outra, creio, é mera pretensão ou fé em demasia. Tais posturas são bons exemplos daquelas “frases feitas” sugeridas por John Searle: aquelas que nos ajudam a abandonar nossos problemas antes de resolve-los.

Estou equiparando ciência e religião? Nada disso.

No campo do desenvolvimento científico e tecnológico, tempo do “pensamento crítico”, a secularização parece ser uma condição *sine qua non*. Ocorre que, no campo da vida concreta (trata-se do mundo da práxis social, “da ação comunicativa”, do “mundo da vida”, da “linguagem que coordena as ações e o entendimento”, patamar no qual ocorrem a “reprodução cultural”, a “valorização da atualidade”, a “integração social”, a “socialização” e as “interpretações suscetíveis de consenso”. Cf. o capítulo “O Conteúdo Normativo da Modernidade”, Jürgen Habermas, op. cit.), das relações humanas subjetivas e situadas, das relações do homem consigo mesmo, das questões humanas diante do caos (o incompreensível), da construção de um significado para a vida, da efemeridade e do envelhecimento, do sofrimento, da fome, do desespero, das dores físicas e mentais, da solidão, da doença por vezes incurável, do inesperado, do conflito moral, dos acidentes naturais, da violência aqui agora, da desesperança e da morte, a religiosidade pode, sim, constituir um instrumento extraordinário, tanto de estruturação pessoal como de sociabilização e, até mesmo, de caráter civilizatório. Não reconhecer isso, a meu ver, é, além de equívoco, pura veleidade. Diante de assuntos humanos desse porte, teorias, justificações, explicações lógicas, tecnologias e projeções estatísticas não passam de insulto.

Parafrazeando o que teria dito Gandhi, diante da fome, ciência, técnica, pensamento crítico e modernidade só deveriam se atrever a aparecer em forma de alimento (a frase atribuída a Gandhi é “diante da fome Deus só se atreve a aparecer em forma de pão”).

Bibliografia

ALMEIDA, Maria Isabel Mendes e EUGENIO, Fernanda (orgs.), *Culturas Jovens:*

Novos Mapas do Afeto, Jorge Zahar Editor, 2006

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro, Forense, 1981

A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. São Paulo-Brasília, Hucitec, 1993.

- BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas, *A Construção Social da Realidade*, Vozes, 2002.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues, *A cultura na rua. 2 ed. Campinas, Papyrus*, 2001.
- BUARQUE, Chico, *Letra e Música 1*, Companhia das Letras, 1997.
- CANDIDO, Antonio, *Os Parceiros do Rio Bonito*. São Paulo, Duas Cidades, 1971.
- CASSIRER, Ernst, *Ensaio sobre o Homem*, Martins Fontes, 1994.
- COLLINGWOOD, R. G., *A Ideia de História*, Editorial Presença, 1972.
- CUVILLIER, Armand, *Pequeno Vocabulário da Língua Filosófica*, Companhia Editora Nacional, 1961.
- D'AMORIM, Elvira e ARAÚJO, Dinalva, *Do Lundu ao Samba pelos Caminhos do Coco*, Ideia Editora, 2003.
- DEWEY, John. *Liberalismo, liberdade e cultura*. Trad. Anísio Teixeira. Companhia Editora Nacional, 1970
- DUPUY, Jean-Pierre, *Nas Origens das Ciências Cognitivas*, Editora Unesp, 1995.
- DUVIGNAUD, Jean, *Festas e Civilizações*, trad. L. F. Raposo Fontenelle, Edições Universidade Federal do Ceará, Tempo Brasileiro, 1983.
- ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano*, Edição Livros do Brasil, s.d.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Trad. Vera Bueno. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1994.
- EHRENZWEIG, Anton. *A ordem oculta da arte*. Trad. Luís Corção. Rio de Janeiro, Zahar, 1969.
- FRANCO Jr., Hilário., *A Eva Barbada*, Edusp, 1996.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Itc., 1989.
- GOMES, Alfredo Gomes, *Imaginário Social da Seca*. Recife, Massangana, 1998.
- GOMES, Núbia P. M. e Pereira, Edimilson P., *Mundo Encaixado: Significação da*

- Cultura Popular*. Belo Horizonte, Mazza Edições, 1992.
- GOODY, Jack, *Domesticação do Pensamento Selvagem*, Editorial Presença, 1988.
- GUIMARÃES, Ruth, *Os Filhos do Medo*, Globo, 1950.
- HABERMAS, Jürgen, *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- HAVELOCK, Eric A. *Prefácio a Platão*. Trad. Enid Abreu Dobránszky. Campinas, Papyrus, 1996
- ISER, Wolfgang, *O Fictício e o Imaginário: Perspectivas de uma Antropologia Literária*, Ed. da Uerj, 1996.
- JOLLES, André *Formas simples*. São Paulo, Cultrix, 1976.
- LE GOFF, Jacques *O Imaginário Medieval*, Editorial Estampa, 1994.
- LEVINAS, Emmanuel, *Ética e Infinito*. Lisboa, Edições 70, 1988.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mito e Significado*, Edições 70, 1989.
- MOREIRA, Bucy, *A Música Brasileira deste Século por Seus Autores e Intérpretes*, Sesc-SP, s.d.
- OLSON, David. *O mundo no papel – As implicações conceituais e cognitivas da leitura e da escrita*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo, Editora Ática, 1997.
- ONG, Walter. *Oralidade e Cultura Escrita*. Trad. Enid Abreu Dobránszky. Campinas, Papyrus, 1998.
- ORTIZ, Renato, *A Consciência Fragmentada*, Paz e Terra, 1980.

- PEREIRA, Edimilson de A. e Gomes Núbia, *Flor do Não Esquecimento: Cultura Popular e Processos de Transformação*, Autêntica, 2002.
- PIERUCCI, Antônio Flávio i, *O Desencantamento do Mundo: Todos os Passos do Conceito de Max Weber*, Editora 34, 2003.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de, *O Messianismo no Brasil e no Mundo*, Dominus Editora, 1965.
- READ, Herbert, *As Origens da Forma na Arte*, Zahar, 1981.
- RENNÓ, Carlos, *Gilberto Gil: Todas as Letras*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- SANT'ANNA Romildo, *Silva: Quadros e Livros: Um Artista Caipira*, Editora Unesp, 1993.
- SEARLE, John R. *Mente, Cérebro e Ciência*, Edições 70, 1984b.
- _____ *Expressão e Significado: Estudos da Teoria dos Atos de Fala*, Martins Fontes, 2002
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez, *Ética*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999.
- XIDIEH, Oswaldo, *Narrativas Populares: Estórias de Nosso Senhor Jesus Cristo mais São Pedro Andando pelo Mundo*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1993.
- ZUMTHOR, Paul, *A Letra e a Voz*, Companhia das Letras, 1993.