



SEÇÃO TEMÁTICA

A religião e a religiosidade brasileira oitocentista: os relatos de viagem de John Mawe, Alcide D'Orbigny e Louis Agassiz

19th century Brazilian religion and religiosity: the travel reports of John Mawe, Alcide D'Orbigny and Louis Agassiz

Renan Gomes de Oliveira*
João Miguel Teixeira de Godoy**

Resumo: O presente artigo busca estabelecer, analisar e interpretar os relatos dos viajantes estrangeiros John Mawe, Alcide D'Orbigny e Louis Agassiz, que tratam da religião e da religiosidade brasileira oitocentista (1808-1866). Para tanto, atravessamos um caminho de dois eixos, que perpassam uma investigação de cunho histórico, tensionando o embate entre sujeito e objeto. Em princípio, trata-se de evidenciar uma narrativa religiosa nas entrelinhas dos relatos estabelecidos, buscando sistematizar e, portanto, organizá-los em suas especificidades temáticas e discursivas. Por fim, busca-se ressaltar os relatos que tratam, especificamente, das manifestações da religiosidade popular brasileira, na medida em que esta salta dos relatos enquanto elemento estranho, heterogêneo e marginal. Desta forma, ostenta um retrato interpretativo sobre o universo religioso do Brasil no século XIX, tendo a literatura de viagem como campo de aproximações para com os fenômenos religiosos.

Palavras-chave: Brasil oitocentista; viajantes estrangeiros; religião; religiosidade popular.

Abstract: This article seeks to establish, analyze and interpret the accounts of foreign travelers John Mawe, Alcide D'Orbigny and Louis Agassiz, which deal with 19th century Brazilian religion and religiosity (1808-1866). To do so, we crossed a path with two axes, which went through an investigation of a historical nature, with the intention of clashing between subject and object. In principle, it is about evidencing a religious narrative between the lines of the established reports, seeking to systematize and, therefore, organize them in their thematic and discursive specificities. Finally, we seek to highlight the reports that deal specifically with the manifestations of Brazilian popular religiosity, as it jumps out of the reports as a strange, heterogeneous and marginal element. In this way, it displays an interpretive portrait of the religious universe of Brazil in the 19th century, with travel literature as a field of approaches to religious phenomena.

Keywords: 19th century Brazil. foreign travelers. religion. popular religiosity.

* Mestre em Ciências da Religião (PUC-Campinas, Campinas-SP). ORCID: 0000-0003-0468-3542 – contato: renangomes16@outlook.com

** Docente do PPG em Ciências da Religião e da Faculdade de História da PUC-Campinas (Campinas-SP). Doutor em História Econômica (USP, São Paulo-SP). ORCID: 0000-0001-8773-0388 – contato: joao-migueltgo@yahoo.com.br

Introdução

O propósito deste artigo é realizar uma análise dos relatos de viagem de John Mawe, Alcide D'Orbigny e Louis Agassiz, destacando suas observações e pontos de vista a respeito do ambiente religioso brasileiro no século XIX. Desde já, ressaltamos a ideia de que esses viajantes estrangeiros são responsáveis por importantes representações da sociedade brasileira no período oitocentista em âmbito geral. Da mesma maneira, são personagens que carregam em si conjecturas pessoais que, de uma forma ou de outra, interferem no modo de narrar e descrever indivíduos diferentes e contextos nunca antes vistos e vivenciados. Por um lado, o Brasil do Oitocentos é estabelecido como uma tela branca, na qual os viajantes pintaram, por meio de palavras e imagens, suas impressões e seus julgamentos sobre o outro. Por outro lado, esse mesmo Brasil é lugar de vivências diversas, de povos multiculturais, de um forte sincretismo, enfim, de pessoais reais e não apenas representadas.

Devido às características singulares trazidas pelos livros de viagem, este artigo está pautado em uma investigação histórica que busca tensionar o embate entre sujeito e objeto, considerando o documento histórico como o resultado de um conjunto de relações a serem esclarecidas, tendo em vista suas significações (Marson, 1984). Assim sendo, aproximamos-nos do diálogo interdisciplinar entre a história das religiões, especialmente em sua vertente italiana, e a antropologia cultural. Um diálogo que nos coloca diante de um movimento que destaca a pluralidade religiosa, a crítica às perspectivas fenomenológicas e, acima de tudo, salienta a religião enquanto um “produto histórico, culturalmente condicionado pelo contexto e, por sua vez, capaz de condicionar o próprio contexto em que opera [...]” (Massenzio, 2005, p. 149).

Com isso, este artigo propõe atravessar um caminho de dois eixos que se entrelaçam na busca por um retrato interpretativo sobre a religião e a religiosidade no Brasil oitocentista. Em primeiro lugar, procura-se evidenciar uma narrativa religiosa nas entrelinhas dos relatos. Nessa etapa, que se faz importante na medida em que os diários selecionados apresentam uma abundância temática, ressalta-se o trabalho minucioso de leitura, identificação e coleta dos discursos que dizem respeito ao emaranhado religioso brasileiro. De fato, os relatos abrangem o universo religioso de maneira indiscriminada e, neste sentido, temos como foco a sistematizá-los dos relatos, isto é, organizá-los em suas singularidades (Marson, 1984).

Por fim, busca-se destacar os relatos que abordam, especificamente, as manifestações da religiosidade popular em sentido restrito. Atentamos para o caráter problemático em torno desse tema – tão instigante quanto complexo –, uma vez que as manifestações religiosas de cunho popular eram relacionadas, especialmente a partir da Igreja Católica, com atividades profanas e marginais, não correspondendo, assim, ao catolicismo dito oficial desde o período colonial (Azzi, 1978). Os relatos de viagem selecionados seguem essa premissa ao representá-las sob uma visão contundente que, em essência, ressalta a religiosidade do povo como elemento estranho e heterogêneo.

Este artigo ressalta um movimento interpretativo sobre os relatos de viagem e, desta forma, tratamos de refleti-los a partir do que se propõem enquanto representações. Ao mesmo tempo, partimos de noções amplas que perpassam o campo religioso

brasileiro do período destacado, tais como cultura e religião. Em essência, procuramos destacar o poder da alteridade e sua retórica na busca por uma compreensão sobre o modo de exibição presente entre os viajantes – visitantes – e os habitantes – integrantes – representados.

Por uma narrativa religiosa nas entrelinhas dos relatos de viagem

De certo, os relatos de viagem apresentam uma ampla carga temática que está de acordo com a ocupação espacial, humana e as intencionalidades que envolvem os discursos. Não obstante, esses relatos e deslocamentos enunciam-se como dispositivos de interesse para os pesquisadores das mais diversas áreas das ciências humanas. Entre as “atrações”, isto é, os conteúdos dos mais diversos sentidos, os livros de viagem apresentam, em sua essência, “o contato entre regiões, grupos e segmentos populacionais historicamente imbricados, mas que em muitos casos não se reconheciam mutuamente” (Sartori, 2019, p. 105).

Encontramos, nos relatos do inglês John Mawe, do francês Alcide D’Orbigny e do suíço Louis Agassiz, verdadeiras barreiras temáticas. Em busca de uma narrativa religiosa em suas páginas, nos deparamos com constantes descobertas. O trabalho de leitura e investigação procurou estabelecer palavra a palavra, discurso a discurso, os elementos que pudessem compor o universo religioso brasileiro daquele tempo. E quem nos dá o primeiro e importante indício é o viajante francês:

Vive na América, grande número de nações diferentes, compostas de povos guerreiros. Entre Eles encontram-se antropófagos, que, por vingança, comem a carne de seus inimigos. São ainda, quase sempre, caçadores nômades, viajantes por necessidade, mais ferozes do que os agricultores, sedentários, que vivem em sociedades. Seus sistemas religiosos variam tanto quanto seus costumes e seus idiomas. Parece que todos acreditam em uma outra vida, e quase todos têm, como base de seus sentimentos religiosos, o temor de um Deus malfazejo, antes da confiança em um Deus de bondade. Alguns, embora nômade, têm uma cosmogonia, um politeísmo completo (D’Orbigny, 1976, p. 19).

Trata-se de um relato presente na introdução do diário de D’Orbigny. Fica claro que o relato não descreve o Brasil em específico, mas a América enquanto lugar exótico. Como em outros diversos relatos, o viajante faz questão de destacar a antropofagia como ritual singular, bem como a pluralidade dos sistemas religiosos e dos sentimentos religiosos politeístas. Mais do que tudo, o trecho ressalta o caráter plural do continente americano, especialmente no que diz respeito à religiosidade.

Abertamente, a narrativa religiosa que nos é apresentada surge a partir de lampejos, isto é, nuances discursivas que os viajantes quiseram, objetiva e subjetivamente, fazer ver e, mais do que tudo, representar (Hartog, 1999). Neste sentido temos, amplamente, um quadro de relatos sobre a vida religiosa e, em movimento, os elementos que compõem este quadro. O primeiro diz respeito aos personagens da Igreja: os clérigos, o âmbito político-religioso. Em 1809, ao descrever o clero de São Paulo, John Mawe nos traz uma boa impressão:

[...] o clero incluindo toda a categoria de ordens religiosas, pode ser avaliado em quinhentos indivíduos. São, em geral, bons membros da sociedade, livres dessa carolice

e falta de liberalidade, tão reprováveis nas colônias vizinhas, e seu exemplo exerce influência tão benéfica sobre os restos dos habitantes [...] o Bispo é um prelado mui digno e se as ordens inferiores de sua diocese lhe seguissem os passos, cultivando as ciências e difundindo conhecimentos úteis, conseguiriam impor maior respeito aos seus prosélitos, e, dessa maneira defenderiam melhor os interesses da religião que professam. Padres tão ignorantes dificilmente deixarão de provocar desprezo (Mawe, 1978, p. 64).

Em geral, Mawe ressalta o relacionamento favorável dos membros do clero com os habitantes. O bispo destacado é D. Matheus de Abreu Pereira, que esteve no governo da diocese desde 1797 e é tomado como exemplo no sentido de que como deveria ser a conduta do clero em prol da salvaguarda dos interesses religiosos. Vale recordar que, neste período, o episcopado brasileiro era pouco numeroso e sua influência pouco significativa perante os fiéis (Hauck et al., 1992). Na mesma província, D'Orbigny nos traz o caso de índios sendo administrados por um padre, desta vez não citado. Acontece na aldeia da Escada, depois da cidade de Jacaré, onde também é citado um convento de carmelitas:

Na aldeia, junto ao convento, encontram-se uns sessenta índios, dirigidos por um padre, que é seu mentor ao mesmo tempo religioso e político. Esses índios são os restos, não de uma única nação, mas de diversas nações, que se misturaram e se dispersaram na província (D'Orbigny, 1976, p. 174).

Esse controle dos clérigos nas aldeias é aspecto constante na narrativa dos viajantes. O próprio D'Orbigny, em outro momento, ressalta o estado da questão no Maranhão: “[...] Laguna deve ter cem habitantes, todo mais obedientes à voz do padre, autoridade religiosa da região, do que às ordens do alcaide, investido dos poderes da autoridade política” (D'Orbigny, 1976, p. 39). Louis Agassiz, trinta anos mais tarde, também viria a relatar a presença de padres políticos, ao descrever seu contato com a “cura da aldeia”, em Manaus:

Que homem inteligente, esse cura! Fez-nos um longo elogio da salubridade de Tauá-Peaçu [...] Mas não há, no Brasil um recanto qualquer, por mais afastado, onde não venha implantar as pequenas intrigas da política local, e esse padre, dizem, é um grande “político”. Quando a pobre gente, no meio da qual o retém às suas funções, está na hora de votar, a campanha eleitoral representa para ele um negócio tão importante e tão grande como se se tratasse de um cabo eleitoral operando em mais vasta arena, de ordem mais elevada [...] (Agassiz, 1975, p. 201).

Fica clara, não somente a presença do clero em povoados mais afastados da cidade, mas também sua participação nas questões políticas (Santirocchi, 2011). O relato traz um homem intelectual, um “cabo eleitoral” atuando amplamente enquanto autoridade religiosa e política. Vale dizer que a participação de padres e bispos na política brasileira foi realidade bastante comum, uma vez que “a partir da metade do século XVIII houve uma politização do clero brasileiro, transformando os ministros da Igreja Católica em potencial ameaça à estabilidade do Estado [...]” (Santirocchi, 2011, p. 188). Como aponta Santirocchi, eram importantes agentes de articulação nas disputas com Estado liberal e preservavam suas presenças tanto nas elites quanto nas populações mais pobres (Santirocchi, 2011). Por fim, também pertence a Louis Agassiz o veredito mais extenso sobre a situação e papel do clero no Brasil:

[...] assinalarei, entre as influências fatais ao progresso, o caráter do clero. Não desejo expressamente fazer qualquer alusão à religião nacional; quando falo do caráter do clero, não me refiro à crença que ele personifica. Seja qual for a organização da Igreja, o que importa, sobretudo, num país em que a instrução está ainda inteiramente ligada a uma religião do Estado, é que o clero se componha não só de homens de alta moralidade, mas também de pessoas de estudo e pensamento. Ele é o mestre do povo; deve, portanto, deixar de acreditar que o espírito se possa contentar, como único alimento, com grotescas procissões de rua, cheio de círios acessos e ramalhetes baratos. Enquanto não reclamar outro gênero de instrução, ir-se-á deprimindo e enfraquecendo o povo (Agassiz, 1975, pp. 289-290).

Aqui, Agassiz aponta muito mais para aquilo que o clero deveria fazer: evitar as manifestações que ele denomina como “grotescas”. É muito claro para o viajante suíço – que se mostra esclarecido no que diz respeito às questões de ordem política e religiosa –, o papel central que o clero deveria obter: “ele é o mestre do povo”. Ao mesmo tempo, Agassiz segue seu discurso criticando o “fato” de não haver “absolutamente no Brasil uma classe de padres laboriosos, cultos, como os que honram as letras no Velho Mundo; não há instituições de ensino de grau superior ligadas à Igreja; a ignorância do clero é geralmente universal” (Agassiz, 1975, p. 290).

Embora ambíguo, o discurso do viajante aponta para o que se apresentava no Brasil. Havia, no clero, uma “moralidade patente e uma influência extensa e profundamente arraigada”, pela qual os padres brasileiros “ocuparam altas funções públicas, na Câmara dos deputados, no Senado, perto mesmo do Trono”, mesmo seu poder não se exercendo “em favor de tendências ultramontanas” (Agassiz, 1975, p. 290). Agassiz parece captar as linhas de força que constituíam o problema entre Igreja e Estado naquele tempo, ao mesmo tempo em que ressalta o “constrangimento em matéria de crenças” (Agassiz, 1975, p. 290). Mais do que procurar insinuações do viajante, cabe-nos ressaltar sua clara e manifesta percepção dos acontecimentos políticos.

O segundo elemento que compõe a narrativa religiosa diz respeito à arquitetura sacra. Ela perpassa boa parte dos relatos destes três viajantes, em especial, pelo fato de não ser algo convencional e, sim, um aspecto atraente durante as travessias dos viajantes. Essa arquitetura demonstra ser o lugar máximo para a manifestação “oficial” do sagrado. Acima de tudo, ela é procurada e, não somente, esbarrada pelos viajantes.

Em Santa Catarina, John Mawe fala da divisão territorial a partir de quatro paróquias: “1ª, Nossa Senhora do Desterro, 2ª, Santo Antônio, 3ª, Lagoa, 4ª, Ribeirão” (Mawe, 1978, p. 53). Em São Paulo, “numerosas praças e cerca de treze lugares de devolução, principalmente dois conventos, três mosteiros e oito igrejas, muitas das quais, como toda a cidade, construídas de taipa” (Mawe, 1978, p. 63). Já no Rio de Janeiro, “os números conventos e igrejas são bem construídos e até bonitos. A catedral, recentemente terminada, é de nobre estilo de arquitetura” (Mawe, 1978, p. 81). Alcide D’Orbigny, por sua vez, ressalta as construções da cidade do Pará:

[...] elevam-se as duas torres da igreja de Mercês, e, mais longe, a cúpula de Santa Ana e a de Santo Antônio, convento de capuchinhos que termina a perspectiva. Na extremidade sul, avistam-se o quartel e o hospital militar, aos quais se erguem o seminário e a catedral, com duas torres. Para o interior, aparece o palácio do governador, magnífico edifício, construído sob a administração do irmão do Marquês de Pombal [...] Um dos prédios mais notáveis é a catedral, construção pouco elevada, mas imponente, cujas capelas estão ornamentadas com quadros de pintores portugueses, de mérito

bem duvidoso. O antigo colégio dos jesuítas e seu seminário honram o espírito empreendedor daquela ordem, outrora tão poderosa. A igreja dos jesuítas é, atualmente, um hospital (D'Orbigny, 1976, p. 77).

O viajante francês “faz ver” o caráter monumental das construções que, por sua vez, destaca a estrutura de poder espiritual. Não obstante, vemos o âmbito jesuíta tomado por outras condições, revelando seu passado de derrota e subversão perante a coroa portuguesa – justamente com a ascensão do Marquês de Pombal (Santirocchi, 2015). Em outra passagem, D'Orbigny diz que:

No Rio de Janeiro, reencontramos a Europa, suas impressões, seus hábitos, seus costumes. Já não era a América primitiva, aquela que eu viera procurar. Palácios, igrejas, ruas magníficas, navios aos milhares, uma grande população, eis que me oferecia o Rio de Janeiro [...] A igreja de Nossa Senhora da Glória, situada em um outeiro, parece pairar sobre a cidade (D'Orbigny, 1976, p. 165).

Este relato nos revela o íntimo da visão estrangeira eurocêntrica. Afinal, a cidade imperial – imponente e magnífica – é a luz que ecoa da Europa ou é a capital de um país primitivo e dominado? Talvez seja uma pergunta retórica para que possamos compreender o mundo representado por D'Orbigny. A igreja não é simplesmente o centro deste mundo, mas o arquétipo que domina – ou ao menos deveria dominar – seus fiéis e seus dependentes através da presença material (Torrão Filho, 2010). Para o francês, o estado das coisas testemunhadas é natural, como se tudo estivesse no lugar que deveria estar: sob as ruas magníficas e a igreja imponente, o Rio de Janeiro é feito Europa. Já em Agassiz, a dominância por intermédio da igreja física não se apresenta de maneira tão efetiva. No relato abaixo, os indígenas são representados como aqueles que dão vida à igreja, em seus diversos sentidos. O discurso diz respeito a uma povoação em Manaus:

O que vimos de mais curioso foi a igreja, situada na entrada do lugarejo e toda construída por mãos dos índios. É um edifício bem grande, podendo conter de quinhentas a seiscentas pessoas [...] Naturalmente a arquitetura e os ornatos são de estilo mais ingênuo; as pinturas consistem em faixas e linhas azuis, vermelhas e amarelas, com espaçados esboços de estrelas e losangos, ou então uma carreira de festões. Mas há alguma coisa de tocante na ideia de que esta pobre gente inculta das florestas se empenhou em construir com as suas próprias mãos um templo, em que tentou exprimir todas as ideias de beleza e de gosto que possui, reservando para o altar humilde o melhor de sua arte. Nenhuma igreja das nossas cidades, cuja construção haja custado milhões, pode comover como essa pequenina capela, obra de fé amorosa, saída das próprias mãos dos fiéis, com as suas paredes de barro cobertas de pinturas infantis, seu campanário coberto de palha e uma cruz de madeira no átrio (Agassiz, 1975, p. 191).

O que nos chama a atenção é exatamente o fato de os próprios índios terem levantado o edifício. Aqui, o espaço sagrado ganha aderência e sentidos próprios daqueles indivíduos que vivem no ambiente. Por um lado, a sensibilidade de Agassiz diz respeito à consciência de um povo humilde, amoroso e engenhoso, que age em prol da vivência religiosa. O outro lado da moeda é visto no decorrer do relato:

É triste que esses pobres índios de sentimento religioso tão vivo, não contem um atendimento regular. Somente a longos intervalos um padre visitador vem vê-los; mas, excetuadas essas raras ocasiões, não há quem lhes administre o casamento e o

batismo, ou dê instrução religiosa, a eles e a seus filhos. Não obstante, a igreja estava cuidadosamente tratada, o chão juncado de folhas frescas, e tudo denotava que o edifício era objeto de diligente solícitude (Agassiz, 1975, p. 191).

Temos aqui o sentido inverso dos relatos de Mawe e D'Orbigny, uma vez que o espaço sagrado descrito por Agassiz não aponta para a imponência de uma igreja no centro da cidade. Fala-se de um lugarejo simples, de uma igreja feita pelas mãos dos índios. Não há a regência regular de um agente católico – como sugere o viajante suíço – mas, sim, a vivência singular de sujeitos simples, que decoram o espaço religioso à sua maneira. Com a arquitetura sacra, a experiência sensorial dos viajantes reconhece o mundo vivenciado em sua materialidade – ou parte dela. Ressalta-se a busca e não a casualidade do encontro com o lugar sagrado. É a característica do lugar que o faz ser notado, vivenciado e, enfim, representado. Se, por um lado, a constante presença de paróquias, seminários e catedrais marca o espaço oficial das confissões e das epifanias, bem como o caráter imponente da arquitetura sagrada, por outro o lugar do sagrado é constituído pela simplicidade e cumplicidade de povos nativos, que sinalizam a potência desta arquitetura (Torrão Filho, 2010).

Outras passagens sobre a religião e a religiosidade são mais dispersas, não havendo desenvolvimento narrativo. Ainda assim, são discursos importantes, que revelam o modo de pensar dos viajantes em relação a algumas características cruciais da religiosidade naquele tempo. No Rio de Janeiro, John Mawe ressalta “[...] um grande passo a favor da humanidade: a Inquisição foi abolida e com ela o espírito de perseguição; assim, ninguém pode agora ser injuriado em virtude de dogmas religiosos, a menos que ataque abertamente a religião oficial” (Mawe, 1978, p. 82).

Embora a abolição o Tribunal do Santo Ofício fosse realizada apenas em março de 1821, o relato de Mawe demonstra o fim da perseguição com os hereges já na primeira década do século XIX. De maneira ambígua, no entanto, a parte final do relato ressalta um panorama colonialista ainda vigente: ora, não era mais admitido censurar os sujeitos que manifestassem publicamente suas aproximações para com outras religiões, desde que estas manifestações não atacassem a religião primordial, isto é, o catolicismo, alicerce oficial da sociedade brasileira (Souza, 1987).

Ainda sobre a liberdade religiosa, agora em outro território, Mawe nos diz que: “[...] A diferença de religião seria um obstáculo a vencer, porque ninguém, estou seguro, seria molestado em suas crenças, desde que evitasse escandalizar e tivesse pela consciência do próximo o mesmo respeito que exigisse para a sua” (Mawe, 1978, p. 167). O viajante inglês refere-se a um distrito de Minas Gerais, cuja prática da agricultura é diversa e movimentada grande parte da economia local. Mais uma vez, ressalta-se a ambiguidade no fato de as crenças outras puderem se expressar, desde que não afrontassem o âmbito oficial do catolicismo. Em outro período, o suíço Agassiz nos faz ver um estado ainda mais conflituoso, não apenas no que diz respeito à liberdade de culto, mas ao regulamento de condutas práticas por parte das instituições brasileiras:

[...] A Constituição, eminentemente liberal, calcada em parte sobre a nossa, faz supor a quem vem de fora encontrar no Brasil a mais completa liberdade prática. Até certo ponto essa expectativa não é desmentida; a imprensa não está submetida ao mais leve entrave; nenhuma religião é perturbada no exercício do seu culto; há uma liberdade

nominal absoluta. Mas quando se passa da teoria à aplicação das leis, um novo elemento se interpõe: o arbítrio, a tirania mesquinha e miserável da polícia contra a qual parece não haver recurso. Para bem dizer, existe uma falta de harmonia entre as instituições e o estado real da nação. Poderia ser de outra forma? Uma constituição emprestada, que não é, por assim dizer, produto do solo, não se assemelha a uma vestimenta casual que não foi feita sob medida para quem a usa e fica larga demais por todos os lados? [...] (Agassiz, 1975, p. 180).

A liberdade religiosa não parece ser o problema para o viajante. O arbítrio, isto é, o policiamento das ações comuns parece ser a rocha, o bloqueio entre as instituições e a condição concreta do Estado brasileiro. Mais do que isso, é destacada a falta de uma identidade nacional, na medida em que a constituição brasileira também é fruto do encontro entre outras nações (Silva, 2000). A visão de Louis Agassiz preenche o abismo que pulveriza a relação entre um povo marcado pela colonização e uma nação na esteira da secularização e, claro, da modernização. O viajante aponta para a vulnerabilidade histórica do Brasil, nos fazendo ver um curso maior:

[...] Não pode haver nenhum laço orgânico entre uma forma de governo muito liberal e um povo a cuja grande massa não foi ministrada nenhuma ou quase nenhuma educação, que pratica a religião sob a direção de um clero corrompido, e que, de cor branca ou de cor negra, está sob a influência da escravidão. Não basta que a liberdade resida na lei; é preciso que viva no coração da nação, que a sua força se alimente do desejo que têm os cidadãos de possuí-la e conservá-la (Agassiz, 1975, p. 180).

De certo, o problema da escravidão escancara um Brasil arcaico e uma relação entre o Estado e o povo brasileiro que nunca foi orgânica no processo de formação e desenvolvimento – o século XIX viria, também, para nos apresentar indícios da emergência de uma sociedade civil atuante e, não mais dominada pela realidade colonizadora (Silva, 2000). No que diz respeito ao campo religioso, Agassiz reitera a premissa de que a religião praticada pelos indivíduos deveria seguir os parâmetros de uma hierarquia moralmente bem definida – o clero enquanto “mestre do povo”, já citado em seus relatos anteriores. Acima de tudo, o viajante sugere que a liberdade – não somente religiosa – deveria fazer parte do “sentimento” e de uma unidade nacionalista.

Desta forma, o tema da liberdade religiosa presente nos relatos vai de encontro ao desenvolvimento do Brasil enquanto Estado moderno. Não obstante, o discurso sobre a religião aponta para um traço maior da secularização decorrente na Europa e reverberada no Brasil. Somos levados do geral para o particular, onde é ressaltado um amplo processo que, no Brasil, encontra maiores desdobramentos a partir da separação entre o Estado e a Igreja (1889), e o advento do século XX, com novos caminhos conflituosos em relação aos direitos individuais e a liberdade de consciência (Montero, 2012).

Antes de partimos para a religiosidade popular, outro elemento importante compõe a narrativa religiosa que buscamos destacar. Trata-se da vida religiosa dos negros, representada por Mawe e Agassiz no sentido da categorização do povo brasileiro. No Rio de Janeiro, o viajante inglês ressalta os negros enquanto uma “classe de homens, de ânimo dócil e tratável, e de modo nenhum destituídos de inteligência” (Mawe, 1978, p. 87). O traço de discriminação é latente, uma vez que o negro é constituído enquanto categoria de discurso específica.

Seguindo o relato, o viajante descreve que “esclarecê-los tem dado grande trabalho; são regularmente instruídos nos princípios da fé cristã e as orações lhe são lidas, publicamente, pela manhã e à noite, ao iniciar e ao terminar o dia de trabalho” (Mawe, 1978, p. 87). O “esclarecimento” diz respeito à catequização dos negros perante a Igreja Católica que, não obstante, tem papel fundamental na afirmação dos modelos e valores da vida cristã dos povos “ordinários”. Já nos relatos de Agassiz, o tema racial ganha contornos mais palpáveis, pois o viajante “esteve profundamente envolvido com a questão da escravidão e com o lugar que a população negra deveria ter em meio à sociedade americana” (Antunes, 2015, p. 40). No Rio de Janeiro, é Elizabeth Agassiz – sua esposa – quem escreve sobre a ida ao mercado de peixes:

Costumo muitas vezes acompanhá-lo [...] para observar os grupos pitorescos dos negros tagarelando ou vendendo suas mercadorias. Sabemos agora que esses negros atléticos, de rosto distinto e tipo mais nobre que o dos negros dos Estados Unidos, são os Minas, originários da Província de Mina na África Ocidental. É uma raça possante, e as mulheres em particular têm formas muito belas e um porte quase nobre [...] Diz-se que há, no caráter dessa tribo, um elemento de independência indomável que não permite empregá-la nas funções domésticas [...] Os homens dessa raça são maometanos e conservam, segundo se diz, sua crença no profeta, no meio das práticas da Igreja Católica. Não me parece afáveis e comunicativos como os negros Congos; são, pelo contrário, bastante altivos (Agassiz, 1978, pp. 68-69).

Aqui, os “grupos pitorescos” são comparados aos dos Estados Unidos, onde o casal Agassiz vivia. No que diz respeito à raça dos “Minas”, destacam-se os valores das mulheres, como indivíduos independentes e, dos homens, a partir de suas confissões distintas. Eles são seguidores do profeta Maomé e conservam suas práticas religiosas no interior da Igreja Católica. Acima de tudo, Elizabeth e Louis Agassiz fazem ver o sentido sincrético da vida religiosa no Brasil oitocentista.

Em outro relato do casal, temos uma forte descrição sobre um casamento entre dois negros: “[...] O senhor tornara obrigatória à cerimônia religiosa, antes irreligiosa, penso eu. A noiva preta como piche, estava vestida de musselina branca e trazia um véu dessa renda grosseira que as próprias negras fazem [...]” (Agassiz, 1978, p. 95). O discurso não apenas narra uma cerimônia a partir de uma linguagem ríspida, mas a coloca como “irreligiosa”. Com isso em mente, reservamos o último eixo para destacar a religiosidade popular enquanto elemento chave da narrativa religiosa brasileira oitocentista presente nos relatos destes viajantes.

O outro problemático: representações sobre a religiosidade popular brasileira

A cultura popular sempre foi pensada enquanto categoria problemática, seja no mundo antigo, seja no mundo moderno. O antropólogo Clifford Geertz disserta sobre o ethos do povo, isto é, o “tom, o caráter e qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete” (Geertz, 2008, p. 93). Não obstante, a visão de mundo de um povo se caracteriza como a imagem que ele produz das coisas, justamente da maneira como

elas são na mais elementar realidade: sua concepção sobre a natureza, da sociedade, enfim, de si mesmo (Geertz, 2008).

A compreensão da cultura de um povo passa pela compreensão de sua religiosidade: é aqui que ele se manifesta de maneira viva e multiforme, num estado contínuo de luta por sobrevivência e autonomia. A religiosidade, enquanto característica fundamental da vida humana, diz respeito à singularidade do indivíduo e, conseqüentemente, do povo no ato de se aproximar com o sagrado historicamente. Como destaca o historiador Ivan Manoel, ela circunda a operação religiosa no sentido da dedicação, do sentimento e da crença cotidiana (Manuel, 2008).

O tema da religiosidade popular nas narrativas de Mawe, D'Orbigny e Agassiz é mais vigente em relação aos demais. Isso porque os relatos que trazem essa temática estão carregados de representações incisivas que destacam um potencial interpretativo mais amplo. As manifestações do povo chamam a atenção dos viajantes em sentidos controversos: ora são representados sob o olhar curioso e maravilhado, ora sob um ponto de vista incerto, oculto e que julga o diferente. A identificação desses discursos seguiu o enunciado das práticas e performances de ordem religiosa de indivíduos considerados subalternos da sociedade, por meio das quais eles conduzem tensões e necessidades íntimas, seja por vontade própria, seja por falta de recursos (Nogueira, 2018). Em suma, trata-se de expressões não institucionalizadas e distantes de ortodoxias dominantes, quando não conflituosas para com estas. Em princípio, temos Mawe representando as cerimônias religiosas na Província de São Paulo:

As procissões religiosas são suntuosas, grandes e solenes; produzem um efeito chocante, devido à profunda veneração e ao zelo entusiástico do povo. Nessas ocasiões especiais, acorrem todos os habitantes da cidade, e a multidão é, frequentemente, acrescida por numerosos lavradores vizinhos, de várias léguas ao redor. As senhoras, que consideram o dia como de festa, em seus vestidos de gala, enchem as sacadas das casas, de onde se tem melhor visão do espetáculo; a noite termina, em geral, com chá e partidas de cartas ou dansas [sic.] (Mawe, 1978, p. 72).

Em âmbito geral, o relato diz respeito aos aspectos deslumbrante e impactante das procissões, que são tomadas pelo povo com euforia e festa. Seguindo o pensamento do historiador Michel de Certeau, vemos que a multidão ganha corpo e não há a separação entre espectadores e atores. A experiência teatral e simbólica representada no discurso de Mawe, “rompe a fronteira entre ‘atores’ e ‘público’ e onde este se torna também ator, ao participar de uma ação simbolizadora comum” (Certeau, 1995, p. 170). A festa é longa e generalizante, no sentido de dar palco ao plural e a experiência natural e afetiva (Certeau, 1995).

Mawe confirma o caráter festivo das cerimônias na primeira década do Oitocentos ao ressaltar que na Bahia “realizam-se procissões religiosas, como no Rio de Janeiro, nos grandes dias de festa e nos dias de graça, comemorando-se estas ocasiões com vários divertimentos, que duram de manhã até a noite [...]” (Mawe, 1978, p. 190). Em caráter explicativo, faz-se importante destacar que a procissão caracteriza um ritual religioso no qual expressão pública e coletiva demonstra adoração a uma determinada entidade – trata-se de um acontecimento religioso social grandioso (Oliveira, 2012).

Tal como a procissão, a peregrinação possui o mesmo ato simbólico de caminhar e marchar para frente. Enquanto a primeira apresenta um espírito de cortesia, em que

usualmente se tem um santo patrono e a caminhada se dá em direção à um templo ou pela cidade, a segunda indica uma caminhada mais longa, repleta de dor e penitência (Oliveira, 2012). De toda forma, ambas caracterizam e representam a jornada em busca da devoção e do diálogo para com o transcendente, ou como ressalta Pierre Sanchis, uma “procura caminhante ao Sagrado” (Sanchis, 2006, p. 91).

Quem nos traz o aspecto da peregrinação, mesmo que de maneira vaga e insuficiente, é D’Orbigny ao deslocar-se do Vale Paraíba a Serra da Mantiqueira: “[...] É uma região encantadora [...] dominada pela Capela de Nossa Senhora Aparecida, onde reside o capitão-mor [...] Acorrem para ali numerosos peregrinos, por ocasião do Natal. Chegam sempre a cavalo, levando as mulheres na garupa” (D’Orbigny, 1976, p. 173). O relato, em si, não traz as observações significativas do viajante sobre a peregrinação, mas denota a importância da capela e da dialética entre o temporal e o espiritual, a conexão entre o religioso e o secular (Sanchis, 2006).

No Rio de Janeiro – de volta às procissões –, é Agassiz quem nos traz representações singulares sobre a caracterização da religiosidade popular:

11 de junho – Hoje é dia de grande festa, uma festa de que costumamos a compreender a significação tanto nela o elemento religioso se acha singularmente misturado ao grotesco e ao bizarro. É dia do Corpo de Deus. Mas, como cai na mesma data de uma antiga cerimônia em honra de São Jorge, celebrada aqui com toda a sorte de solenidades dos bons tempos antigos, as duas se confundem. Assisti esta manhã [...] à grande missa cantada na capela imperial por essa dupla intenção, e, terminado o ofício, a custo que chegamos ao hotel, em frente ao qual a procissão iria passar, tanto as ruas, por toda parte ornadas com ricos estofos de vivas cores, estavam apinhadas de multidão compacta [...] (Agassiz, 1975, pp. 75-76).

Nesta primeira parte do relato temos a valoração de um dia sagrado. De antemão, a festa é considerada, aqui, enquanto um rito qualificado por uma ordem temporal, isto é, seu tempo “é assimilável ao tempo ‘outro’ do mito e, portanto, a sua instauração comporta a interrupção do porvir normal, com a consequente saída da cotidianidade” (Massenzio, 2005, p. 161). Como ressalta o historiador da religião Marcelo Massenzio, a instauração da festa diz respeito aos ensejos de evidência da vida social que não são ignorados a si mesmos, “mas assumidos culturalmente para se tornarem pontos fixos da organização do calendário própria de cada civilização historicamente determinada” (Massenzio, 2005, p. 161).

Voltando ao relato, o Corpus Christi é fundido ao feriado de São Jorge, causando certa estranheza em Agassiz. A grande e solene missa cantada na capela imperial diz respeito ao caráter institucional e, portanto, oficial da prática religiosa, não havendo julgamentos por parte do viajante suíço. Do lado de fora, as ruas coloridas ressaltam a passagem da multidão e, a seguir, vemos a descrição da procissão:

[...] Vem primeiro a parte religiosa do cortejo: uma longa fila de padres e membros de irmandades conduzindo tochas acesas, pirâmides de flores, estandartes etc.; depois o santíssimo sacramento, sob um pálio de setim [sic] branco bordado de ouro e sustentado por varas maciças; seguram essas varas os mais altos dignitários do país, o próprio Imperador e o seu genro, o Duque de Saxe. Segue-se a cavalo, no mais estranho contraste, um manequim de tamanho natural representando São Jorge. A imagem rígida, tosca e grosseira é acompanhada por escudeiros a cavalo, quase tão grotescos e ridículos. Enfim fecha a marcha certo número de confrarias legais, análogas aos franco-mações ou aos “Companheiros do Dever”. As classes esclarecidas da sociedade

brasileira falam dessa procissão bizarra como um velho legado dos portugueses, cuja significação se perdeu mesmo para estes e que veriam de bom grado desaparecer dos seus costumes; como de coisa, enfim, que não é mais deste tempo (Agassiz, 1975, p. 76).

Aqui temos uma representação clara e manifesta da distinção entre culturas – o popular versus o “oficial” – e a enunciação problemática sobre o outro. A narrativa de Agassiz nos faz ver dois polos que se entrelaçam e manifestações que se distanciam completamente, resultando em uma pluralidade subjacente no mesmo tempo-espço (Bakhtin, 1987; Certeau, 1995). De um lado, vemos o que o viajante chama de “parte religiosa do cortejo”: os profissionais religiosos, as irmandades e, como não se bastasse, a figura do imperador. Do outro lado, as práticas que compõem a religiosidade popular, representadas como traços estranhos, heterogêneos e grotescos.

Partindo de Roger Chartier, faz-se importante ressaltar que o popular não deve se encerrar em categorias de elementos a que “bastaria identificar, repertoriar e descrever”: “[...] Ele qualifica, antes de mais nada, um tipo de relação, um modo de utilizar objetos ou normas que circulam na sociedade, mas que são recebidos, compreendidos e manipulados de diversas maneiras” (Chartier, 1995, p. 184).

Por consequência, partindo de Mikhail Bakhtin, trata-se de estabelecer dois mundos reais, mas, acima de tudo, sistemas simbólicos que fazem parte do mesmo imaginário social. O relato acima representa uma cultura popular que convive, bem ou mal, com uma “oficial” (Bakhtin, 1987). Como destaca o viajante, as manifestações “bizarras” não pertencem às “classes esclarecidas da sociedade brasileira”, mas a uma herança portuguesa. No entanto, elas se entrelaçam, partilham de um mesmo campo religioso plural e, como destaca Certeau, o limite entre ambas também é resultado de seu hibridismo (Certeau, 1995).

Em Agassiz, as marcas de enunciação, como nos traz o historiador François Hartog, ressaltam, claramente, o “fazer crer” num outro estranho, aquele que não faz – ou não deveria fazer – parte do contexto religioso oficial. O “espetáculo pitoresco” não é desprovido de significado – pelo contrário, ele possui o sentido que o viajante quis traduzir para seu público, os leitores (Hartog, 1999). Em Juiz de Fora (MG), Agassiz descreve sua chegada à fazenda do Sr. Lage no dia de São João, “que se celebra com grande barulho neste país” (Agassiz, 1975, p. 79):

[...] Houve grande jantar, depois uma enorme fogueira em honra de São João foi acesa em frente da casa. Era um espetáculo dos mais pitorescos. As grandes labaredas projetavam sobre as paredes brancas, sobre as choças dos negros, sobre a floresta distante, clarões mutáveis. À luz da fogueira passava a ronda dos pretos, com gestos selvagens, cantos cadenciados e acompanhamentos de tambor; depois, de repente, com grandes estrondos, estouraram foguetes, deixando rastros luminosos e brilhantes (Agassiz, 1975, p. 79).

O “espetáculo pitoresco” reaparece nas manifestações dos escravos, em seus “gestos selvagens”. Pode-se falar aqui do segundo mundo e da segunda vida sugerida por Bakhtin – representada pelo riso –, que se dirige à ideia de liberdade e renovação sob um contexto que, para os bastiões do sistema escravocrata, possui o sentido de válvula de escape e o objetivo de controle social. Todavia, para os grupos subalternos – e, no relato, é destacada figura do negro –, esta segunda vida se transforma em signo de identidade,

harmonia, expressividade e performance (Bakhtin, 1987). A expressão “gestos selvagens” pode ser caracterizada como um dos procedimentos literários da tradução, isto é, do “fazer ver e crer” realizado por Agassiz (Hartog, 1999).

Em geral, as festas e comemorações culturais descritas pelos viajantes dizem respeito ao âmbito religioso, quase como se uma coisa dependesse da outra. Assim como no segmento das procissões, as expressões populares tomam conta do processo de carnavalização – utilizando uma das categorias tratadas por Bakhtin – e das cerimônias religiosas. Neste sentido, Mawe discursa sobre o Carnaval em São Paulo:

Costume singular não devo omitir, é o de atirar frutas artificiais, tais como limões e laranjas, feitas de cera, com grande habilidade e cheias de água perfumada. Nos primeiros dias da quaresma, comemorados com grandes festividades, pessoas de ambos os sexos divertem-se jogando, umas sobre as outras, essas bolas [...] Nestes dias de carnaval, os habitantes percorrem as ruas mascarados, e a brincadeira de atirar frutas é praticada por pessoas de todas as cidades. Considera-se de grande impropriedade um cavalheiro atirá-las sobre outro [...] O costume (posso garantir) é muito desagradável aos estrangeiros, e não raro provoca brigas, de consequências graves (Mawe, 1978, p. 73).

O exótico flutua sob a narrativa do viajante inglês, ao passo que demonstra um costume particular. As grandes festividades fazem parte do cotidiano daqueles sujeitos e, portanto, os caracterizam. De acordo com Bakhtin, o carnaval revela um dos componentes mais antigos da festa popular, sendo um dos aspectos mais bem conservados do mundo ocidental (Bakhtin, 1987). Não obstante, trata-se de um fenômeno complexo e único, mesmo se pensado em seu sentido restrito. A temática do carnaval atravessa as intenções sociais, podendo aproximar-se das projeções psicológicas, em que há “permissão para mascarar-se e mudar de caráter, ou invertê-lo” (Schiffler, 2017, p. 84). O carnaval é palco de alterações, introjeções e saliências que acabam determinando o equilíbrio social através do descontrole momentâneo.

Neste sentido, o processo de carnavalização enunciado por Mawe é sublinhado à luz de um universo ao revés. Diz respeito à união performática, aos fenômenos locais e heterogêneos que trazem à tona os ritos, as particularidades, as representações imagéticas, as linguagens corporais, enfim, as máscaras. Passa a ser “o reservatório onde se guardavam as formas que não tinham mais existência própria” (Bakhtin, 1987, p. 190). O elemento da vivência, isto é, da experiência concreta, é reencontrado sob os pilares da vida popular, da multiplicidade de vozes que trazem à superfície os símbolos de ambivalência e de ruptura com a hierarquia (Bakhtin, 1987).

Já na segunda metade do século XIX, longe de Mawe, o casal Agassiz descreve aquilo que intitula de “divertimentos e jogos noturnos”, no interior do Ceará:

[...] à noite, a gente se reunia, tocava-se música, dançava-se, faziam-se jogos de sociedade. Os brasileiros têm paixão por esse tipo de diversão e nele empregam ao mesmo tempo um espírito e muita animação. Um dos mais difundidos é o chamado mercado de santos. É muito divertido quando as duas ou três pessoas que fazem os papéis principais põem neles um pouco de malícia. Um faz de vendedor; outro, o padre que quer comprar um santo para a sua capela; os santos são representados pelas pessoas restantes, que cobrem o rosto lenços e devem ficar completamente imóveis [...] (Agassiz, 1975, p. 265).

Aqui temos os traços da multidão, representados em momentos de diversão e simplicidade. O povo não necessita de grandes recursos para se manifestar e estabelecer sua “performance” religiosa. Ele faz isso com autenticidade e vivacidade, sob o diagnóstico de que a vida é imaginada, espiritual e temporalmente. O relato apresenta os contornos da festa e do teatro, heterogêneos em suas composições e unificados pelo momento que representa. Desta forma, a “multidão adquire vida, destrói em cada indivíduo o mito da sua inércia abstrata” (Certeau, 1995, p. 172).

O adjetivo popular, voltando a Chartier, dispõe da abolição de “toda forma de etnocentrismo cultural”, concebendo a cultura do povo “como um sistema simbólico coerente e autônomo, que funciona segundo uma lógica absolutamente alheia e irreduzível à da cultura letrada” (Chartier, 2002, p. 179). Essa conduta contra o etnocentrismo diz respeito à aceitação da diversidade, uma vez que o conhecimento sobre outras culturas “estimula o Ocidente a colocar em questão seu patrimônio cultural para superar seus limites e voltar a construí-lo de modo crítico” (Massenzio, 2005, p. 43). O relato de Agassiz continua com a descrição das ações que envolvem o entretenimento daquele grupo subalterno:

[...] O vendedor encarece o artigo ao cura, e, levando o freguês diante de cada santo, descreve-lhe as miraculosas e extraordinárias qualidades, sua vida exemplar e sua piedosa morte. Depois de algumas dessas descrições, retira-se o lenço, e, se o santo, conservando-se impassível, não pestaneja nem ri ante todas as coisas engraçadas que dizem a seu respeito, fica livre e retira-se; do contrário, se rir, paga multa. Bem poucos são os que resistem à prova, pois se o pseudo-vendedor tem espírito, sabe tirar proveito de qualquer incidente burlesco ou pôr em evidência um traço característico da pessoa que está na berlinda [...] (Agassiz, 1978, p. 265).

A religiosidade perpassa as ações dos sujeitos em caráter simbólico e secular, revelando e, sobretudo, constituindo um tipo de linguagem possuidora de atitudes, valores e significados compartilhados. Essa religiosidade e, desta forma, a cultura popular, é “inscrita nas formas que a produzem, e nada mais do que a justa percepção ou a correta compreensão das encenações, das passagens a rito, a imagem, o texto, o poder soberano, dos seus atributos e dos seus detentores” (Chartier, 2002, p. 194). Em suma, o discurso qualifica a manifestação popular a partir da manipulação, do fazer ver.

Reservamos o último momento para destacar os relatos que versam sobre a religiosidade dos povos indígenas, representados em conformidade e adversidade sob o olhar dos viajantes – não necessariamente nesta ordem. Ressaltam-se, especificamente, os apontamentos de D’Orbigny que sublinham, imagética e narrativamente, as festas religiosas dos índios no Maranhão. Para os “ferozes e sociáveis” tecunas, as festas costumam durar até dias, com notáveis danças e “copiosas libações de chicha”:

O acaso permitiu-me assistir a uma dessas festanças realmente curiosas [...]. O motivo daquela reunião era o de arrancar, ao som de música e com o acompanhamento de danças, todos os cabelos da cabeça de uma criança de dois meses. A festa começou com a execução de uma música terrível. Em seguida, avançavam os participantes. À frente de todos, marchava um homem de rosto coberto por uma grande máscara de macaco, espécie de cinocéfalo, que representava o demônio Jurupari. A cauda de sua vestimenta, feita de casca de árvore, era carregada por duas indiazinhas. Depois dele, vinha uma multidão de mascarados, alguns deles gigantescos e semelhantes aos *mamacombos* africanos, outros, disfarçados em animais fantásticos ou reais, peixes, veados, aves, quadrúpedes, jacarés, ou velhos troncos de árvores. Em último lugar,

caminha uma velha megera, horrorosa, imunda, toda pintada de preto, gesticulando e marcando o compasso de uma música monótona, por meio de pancadas em uma grande carapaça de tartaruga. Todos os participantes desse estranho bailado pulavam, rodopiavam ou saltavam, como cabritos (D'Orbigny, 1976, p. 44-45).

O discurso de D'Orbigny introduz, bem ou mal, os costumes daquele povo em detalhes importantes. Não obstante, é repleto de objeções que buscam representar a cultura indígena como um elemento exótico. A cerimônia gira em torno de rituais bem estabelecidos pelos tecunas que são, total ou parcialmente, invertidos pelo viajante no sentido de serem avaliados, medidos, enfim, traduzidos (Hartog, 1999). Em âmbito geral, o relato acima pode ser entendido a partir daquilo que François Hartog chama de *thôma*, isto é, o qualitativamente extraordinário e o quantitativamente notável: a narrativa sobre a dança, a música e a multidão mascarada de animais fantásticos, é invertida e direcionada para o âmbito divergente e demoníaco, buscando atribuir à tradução o efeito de realidade, do “fazer crer”. Temos, assim, uma retórica da alteridade (Hartog, 1999).

A figura *Cerimônia e dança dos tecunas*, disponível no *Viagem pitoresca através do Brasil*, de D'Orbigny (1976, p. 61), apresenta sistemas de codificação complexos que demandariam uma análise mais ampla. Todavia, ela acompanha o discurso de D'Orbigny sobre os tecunas, destacando uma representação cultural do real. Seguindo o pensamento de Ana Maria Belluzzo, é por meio da imaginação que podemos ver uma presença em ausência, fazendo aquele mundo aparecer ao homem (Belluzzo, 1995). O viajante francês volta assimilar a figura do diabo em outro relato, agora em relação à dança dos mandrucus, também no Maranhão:

Seria difícil imaginar-se coisa mais horrível do que a fisionomia de tais índios, pintados de preto e vermelho, e desfigurados por três dentes de porco, atravessados nos orifícios feitos nas narinas e nos lábios inferiores. Desde que surgiu a Lua, os índios começaram suas danças, e as palavras que as acompanhavam tinha algo de tão estranho quanto suas fisionomias. “Eis teu diabo que quer te desposar” diziam os homens. Ao que as mulheres respondiam: “És bonito, diabo. Todas as mulheres querem esposar-te”. A dança continuou, durante várias horas; acabou arrastando os índios que acompanhavam os naturalistas, e todo o mundo pulou, misturado (D'Orbigny, 1976, p. 61).

Para além da compreensão de um ritual tão rico e único, trata-se de estabelecer e reafirmar o movimento de tradução da realidade feito pelo viajante (Hartog, 1999). Neste sentido, temos uma representação negativa sobre a corporeidade nativa, de traços particulares que, provavelmente, buscavam preservar a religião e a ancestralidade do rito. A fisionomia invertida pelo francês reitera o caráter exótico dos indivíduos e a dança supõe uma aproximação com o diabo, no sentido do matrimônio. Ao mesmo tempo, essa dança tem uma função de apreender a mistura entre os sujeitos de dentro e de fora. A inversão ocorre quando a cena não é “real”, havendo uma “uma alteração de vocabulário”. Declara-se a ideia de que “a passagem, porém, ainda é a mesma: das intimidades de um tipo de vida para as metáforas de outro” (Geertz, 2014, p. 54).

A figura *A dança dos mandrucus*, disponível no *Viagem pitoresca através do Brasil*, de D'Orbigny (1976, p. 61), representa a dança dos nativos mandrucus. Talvez não pudéssemos identificá-la, não fosse o relato de D'Orbigny, mas olhando através da imaginação, como propõe Geertz, podemos entender o que está alheio a nós. O antropólogo ressalta que, não devemos “nos limitarmos a olhar por trás das interpretações

intermediárias que nos relacionam com aquela imaginação” (Geertz, 2014, p. 50) e, sim, buscar penetrar o “emaranhado de implicações hermenêuticas, localizar com alguma precisão as instabilidades de pensamento e de sentimento que ele produz, e coloca-las em uma moldura social” (Geertz, 2014, p. 51). Com isso, podemos entender que as semelhanças entre nós mesmos e os sujeitos de outros tempos e lugares são “tão mais profundas que as diferenças superficiais que deles nos separam” (Geertz, 2014, p. 47). Esses são problemas tão insolúveis quanto fundamentais, que sobrevoam a relação, a representação e a imaginação humana que constantemente buscamos compreender.

Conclusão

Este artigo propôs um movimento de análise e interpretação de relatos de viagem que, para além do âmbito científico e natural, demonstram representações intencionais criteriosas de um mundo que se torna imaginável, tangível e expressivo em suas formas de crer e conceber o sentido da vida. Destacamos a emergência da religião e da religiosidade brasileira oitocentista a partir de dois eixos que se complementam.

No primeiro, estabelecemos uma narrativa religiosa brasileira nas entrelinhas dos relatos, tendo em vista a ampla carga temática e as barreiras discursivas que estes carregam. Identificamos e apresentamos aquilo que John Mawe, Alcide D’Orbigny e Louis Agassiz relataram sobre o universo religioso, isto é: os discursos sobre a vida do clero brasileiro que cruzam o âmbito político-religioso; a arquitetura sacra dos lugares e espaços por onde passaram; o elemento da liberdade religiosa, que vai de encontro ao desenvolvimento de uma nação na esteira da secularização e, por fim, as representações sobre a vida religiosa dos negros.

No segundo e último eixo, evidenciamos o tema da religiosidade popular nos relatos dos viajantes, que surge a partir de representações problemáticas sobre o outro. Em síntese, a cultura popular surge como aspecto fundamental, enunciada pelos viajantes com características ambivalentes e sob o domínio de performances controversas. Através das procissões, das festas e da interpretação própria, o povo ganha vida sob os olhares estrangeiros de estranheza, distanciamento e diferenciação. Não obstante, a religiosidade popular é heterogênea, quando não grotesca e selvagem: representa o universo excluído que não deveria, sequer, existir. Mas existe, tem forma e poder, e não obedece a regras e orientações estabelecidas por aqueles que não a vivencia. A multidão, mais do que nunca, adquire vida através da própria ação.

Os viajantes trataram de traduzir aquilo que consideraram ser exótico e diferente aos seus olhos. O “fazer crer” por eles não somente cria os limites entre o popular e o oficial, mas acaba ressaltando, para além das desigualdades e da subalternidade, os modos de expressar as culturas e as religiões, bem como aquilo que estas representam para a vida íntima dos sujeitos. As imaginações dos viajantes estrangeiros fazem ver uma presença em ausência, na qual a realidade cultural é, significativamente, uma questão de representação. É destacado, neste sentido, não somente o encontro subjetivo entre mundos, permeado por complexas relações sociais e culturais, mas a emergência de um universo religioso tão significativa e expressivo, quanto único.

Referências

- ANTUNES, Anderson Pereira. A rede dos invisíveis: uma análise dos auxiliares na expedição de Louis Agassiz (1865-1866). 155f. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz, Casa de Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2015.
- AGASSIZ, Louis. Viagem ao Brasil: 1865-1866. Belo Horizonte:Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1975.
- AZZI, R. Religiosidade Popular. Revista Eclesiástica Brasileira (REB), v. 38, n 152, Rio de Janeiro, pp. 642-650, 1978.
- BAKHTIN, Mikhail. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.
- BELLUZZO, A. M. Imagem e Viagem. XIX Reunião das ANPOCS, pp. 1-22, 1995.
- CERTEAU, Michel. A cultura no plural. Campinas: Papirus, 1995.
- CHARTIER, Roger. A história cultural: entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL, 2002.
- CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. Estudos Históricos, v. 8, n. 16, Rio de Janeiro, pp. 179-192, 1995.
- D'ORBIGNY, Alcide. Viagem pitoresca através do Brasil. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1976.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GEERTZ, Clifford. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- HARTOG, François. O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UMFG, 1999.
- HAUCK, João Fagundes et al. História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo / Segunda Época – Século XIX. São Paulo: Paulinas; Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.
- MARSON, Adalberto. Reflexões sobre o procedimento histórico. In: MARCO, Antonio da Silva (Org.). Repensando a História. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1984, pp. 37-64.
- MASSENZIO, Marcelo. A história das religiões na cultura moderna. São Paulo: Hedra, 2005.
- MAWE, John. Viagens ao interior do Brasil. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1978.

MONTERO, P. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando a religião como discurso. *Religião e Sociedade*, v. 32, n. 1, Rio de Janeiro, pp. 167-183, 2012.

NOGUEIRA, Paulo Augusto. *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2018.

OLIVEIRA, E. Procissões – De estratégia de territorialidade à expressão e de religiosidade popular. *Sacrilegens*, v. 9, n. 2, Juiz de Fora, pp.15-32, 2012.

SANCHIS, P. Peregrinação e Romaria: Um lugar para o turismo religioso. *Ciencias Sociales y Religión*, v. 8, n. 8, Campinas, pp. 85-97, 2006.

SANTIROCCHI, Í. Afastemos o Padre da Política! A despolitização do clero brasileiro durante o Segundo Império. *Mneme – Revista de Humanidades*, v. 12, n. 29, Ceará, pp.187-207, 2011.

SANTIROCCHI, Í. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

SARTORI, Maria Ester. *Memórias de Uma Mulher Viajante do Século XIX: Maria do Carmo de Mello Rego*. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2019.

SCHIFFLER, M. F. Sobre Bakhtin, quilombos e a cultura popular. *Bakhtiniana, Rev. Estud. Discurso*, v. 12, n. 3, São Paulo, pp.76-95, 2017.

SILVA, Ana Rosa. *Inventando a nação: intelectuais ilustrados e estadistas luso-brasileiros no crepúsculo do antigo regime português: 1750-1822*. 439f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

TORRÃO FILHO, Amilcar. *A arquitetura da alteridade: A cidade luso-brasileira na literatura de viagem (1783-1845)*. São Paulo: HUCITEC/FAPESP, 2010.

Editora responsável: Patrícia Rodrigues de Sousa

Recebido em: 10/03/2021

Aprovado em: 10/09/2021