# RELIGIÃO E SOCIEDADE

MAI 1977 Nº 1

DUGLAS T. MONTEIRO
LESZEK KOLAKOWSKI
OCTAVIO IANNI
PETER FRY
Pe. HENRIQUE VAZ
ROBERTO DA MATTA

ISER - BIBLIOTECA

# RELIGIÃO E SOCIEDADE

MAIO 1977 Nº 1

CONTEÚDO

Apresentação ..... 1

ENSAIOS

*Roberto da Matta,* Carnavais, paradas e procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos ..... 3

*Diana Brown,* Umbanda e classes sociais ..... 31

*Renato Ortiz,* A morte branca do feiticeiro negro ..... 43

*Manuela Carneiro da Cunha,* Religião, comércio e etnicidade: uma interpretação preliminar do catolicismo brasileiro em Lagos, no século XIX 51

*Duglas Teixeira Monteiro,* A cura por correspondência ..... 61

*Margaret E. Crahan,* Penetração religiosa e nacionalismo em Cuba: atividades metodistas norte-americanas, 1898-1958 ..... 81

*Peter Fry,* Mediunidade e sexualidade ..... 105

*Riolando Azzi,* Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil ..... 125

DEBATE

*Leszek Kolakowski,* A revanche do sagrado na cultura profana ..... 153

*Octavio Ianni,* O reino deste mundo ..... 163

*Henrique C. de Lima Vaz,* O sagrado e a história ..... 169

*Roberto da Matta,* O sagrado e a sociologia ..... 175

BIBLIOGRAFIA

*Etienne Samain,* Religiosidade popular — ensaio bibliográfico ..... 181

RESENHAS

FICHÁRIO DE PESQUISAS

# RELIGIÃO E SOCIEDADE

MAIO 1977 Nº 1

Revista Semestral



*Comissão editorial*

Alba Zaluar Guimarães
Duglas Teixeira Monteiro
Jaime Pinsky
Rubem Alves
Rubens César Fernandes

*Diretor responsável*

Sérgio Coelho de Oliveira

*Conselho de Redação*

Afonso Gregory / Alberto Antoniazzi / Cândido Procópio F. Camargo / Christian Lalive d'Epinay / Edênio Valle / Eduardo Hoornaert / Elter Dias Maciel / Ivone Alves Velho / Jacy Maraschin / Jether Pereira Ramalho / José Oscar Beozzo / Oswaldo Elias Xidieh / Pedro A. Ribeiro de Oliveira / Ralph de la Cava / Rene Ribeiro / Rolim Cartaxo / Thomas Bruneau / Waldo César


*Religião e Sociedade* está aberta para colaborações, mas reserva-se o direito de publicar ou não o material espontaneamente enviado à redação. Os artigos assinados são de responsabilidade de seus autores.


*Religião e Sociedade* é uma edição do Centro de Estudos de Religião, publicada e comercializada pela Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia HUCITEC Ltda., Alameda Jaú, 404, 01420 São Paulo, SP. Telefone (011)287-1825.

*Religião e Sociedade* é vendida em livrarias, podendo também ser adquirida mediante assinatura anual. Preço do exemplar avulso: o constante da última capa. Preço da assinatura anual: o mesmo do exemplar avulso multiplicado pelo número de edições do ano em curso. Os números atrasados serão vendidos pelo preço da última edição em circulação. Mantemos serviço de reembolso postal.

*Serviços gráficos:* Empresa Gráfica da Revista dos Tribunais S.A., Rua Conde de Sarzedas, 38, 01512 São Paulo, SP.

# *APRESENTAÇÃO*

Religião e Sociedade *é um empreendimento novo nos círculos acadêmicos brasileiros. Revistas sobre religião têm sido monopólio de grupos religiosos, menos por conquista que por abandono. A religião, como objeto de interesse científico, foi praticamente marginalizada pelos círculos universitários, e apenas um grupo restrito de pesquisadores orientou os seus esforços para esta área.*

*Há uma série de perguntas que são indicativas das razões deste desinteresse. Que seria, afinal, a religião?*

*Uma questão teórica já resolvida?*

*"Sobrevivência" de estágios primitivos da sociedade, condenada ao desaparecimento progressivo, na medida em que a ciência e a tecnologia avançavam?*

*Fenômeno cultural ao mesmo tempo abstrato e pitoresco, a ponto de se dividir entre o interesse teológico (a definição da crença dos dominantes) e um interesse folclórico (o estudo da crença dos dominados)?*

*Simples epifenômeno sem eficácia social?*

*Expressão de uma postura conservadora e não inquisitiva diante da realidade?*

*As previsões acerca do fim da religião parecem hoje cada vez mais problemáticas. Se é verdade que as formas institucionais clássicas das religiões cristãs têm perdido a sua clientela em certas situações, é verdade também que se observa o surgimento de uma grande variedade de novas formas religiosas, ou de alternativas seculares marcadas pelo signo do religioso. Por outro lado, o fenômeno tem apresentado aspectos surpreendentes na América Latina, assumindo novas significações políticas que atingem mesmo o nível das relações entre Igreja e Estado.*

*Estamos assim frente a um campo de questões teóricas e práticas que nos desafiam, exigindo refinamentos e revisões tanto de conceitos quanto de posturas existenciais. Deve-se também notar que os meios universitários estão despertando para estes assuntos. Há um número cada vez maior de pesquisas, teses, seminários, organizações, com o objetivo de canalizar recursos e esforços intelectuais para o esclarecimento do que se passa no campo religioso.*

Religião e Sociedade *pretende preencher um vazio que existe, ao mesmo tempo que se propõe funcionar como elemento integrador de trabalhos dispersos pelas muitas instituições universitárias do país. Esta revista se oferece como um fórum de debates e como um veículo de circulação de informações. A orientação é totalmente aberta e não existe nenhum pressuposto sectário a orientar a sua filosofia editorial. Apenas se privilegia este acoplamento religião* e *sociedade. Está aberta a contribuições de antropologia, filosofia, história, política, psicologia, sociologia e, por que não?, teologia. Se as ciências falam sobre a religião, a teologia, especialmente na sua vertente hermenêutica, pretende permitir que a própria religião fale.*

*Com este primeiro número inicia-se um debate. Todos aqueles que, de alguma forma, estejam trabalhando nesta área, estão convidados a participar dele.*

# CARNAVAIS, PARADAS E PROCISSÕES: REFLEXÕES SOBRE O MUNDO DOS RITOS (*)

ROBERTO DA MATTA
*Museu Nacional, UFRJ*

É meu propósito, neste trabalho, apresentar uma discussão de dois rituais nacionais brasileiros: o Dia da Independência (ou Dia da Pátria) e o Carnaval. Ambos são ritos que congregam a sociedade brasileira globalmente e, por isso mesmo, são chamados de *rituais nacionais*, já que contrastam, de modo claro, com outras formas de reunião específicas de certas regiões, classes sociais ou grupos que, por implicarem num mínimo de sincronização [1], podem ser denominados de *rituais locais* ou *regionais*. Prefiro, pois, estabelecer uma dicotomia provisória entre ritos que congregam ou afetam toda a ordem nacional — ajudando de fato a percebê-la e defini-la enquanto ordem — em contraste com ritos que dizem respeito a uma parte ou segmento desta ordem.

No estudo do Carnaval e do Dia da Pátria, utilizarei o método comparativo, mas devo qualificar o meu procedimento. Vejo na Antropologia Social moderna dois modos típicos e não mutuamente exclusivos de comparação. No primeiro, busca-se atingir o todo pela comparação sistemática e gradual de suas partes. Assim, para se chegar a um entendimento da ordem social, por exemplo, dos nativos da Austrália, toma-se instituição por instituição, utilizando como ponto de partida os fatos sociais que são percebidos como homólogos, idênticos ou semelhantes; ou, ainda, que — para o pesquisador — possuam uma mesma essência ou natureza. A comparação é, então, realizada por meio de *semelhanças* e pelo uso exaus-

* Este artigo é uma versão modificada do texto que apresentei ao Simpósio nº 64 realizado no Burgo Wartenstein, Áustria, em agosto-setembro de 1974, sobre *Rituais Seculares*. Desejo apresentar meus agradecimentos aos Profs. Victor Turner, Sally Moore e ao falecido Prof. Max Gluckman pelo convite que provocou este trabalho. Desejo, ainda, agradecer, pelas inúmeras sugestões realizadas durante o preparo do artigo original, aos Profs. Otávio Velho, Luis de Castro Faria, Moacyr Palmeira e Gilberto Velho, todos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Allan Campbell, de Oxford, ajudou muito, clarificando vários pontos antes obscuros.

1. Para uma conceituação de *sincronização*, veja-se Leopoldi, no prelo.

tivo da construção de tipologias que vão servir como base para definir os pontos de referência do próprio processo analítico. Não seria exagerado dizer que tal foi o método utilizado por Radcliffe-Brown ao estudar os nativos australianos e me parece que é assim que a comparação é ainda utilizada no Brasil; ou seja, na sua variante tipológica, por meio da vertente da semelhança e sempre tomando como base o que se convencionou chamar de "tipos históricos".

Ao contrário, pretendo lançar mão de um método de relacionamento entre instituições (e fatos sociais), onde a comparação é feita por meio de contrastes. Tal é a maneira clássica de analisar fenômenos lingüísticos e que tem causado certo espanto na Antropologia Social, especialmente depois das análises de Lévi-Strauss. Quero crer que o modo sistemático de comparar ou relacionar por meio de contrastes, oposições e contradições, que é o ponto central da abordagem estruturalista, conforme colocou Leach (1961-1974), muito embora o método tenha sido utilizado e proposto explicitamente pelo nosso emérito colecionador de borboletas — Radcliffe-Brown — em dois artigos clássicos e, parece-me, injustamente esquecidos: "The Mother's Brother in South Africa" (de 1924) e no "Joking Relationships" (de 1940) [Cf. Radcliffe-Brown, 1973].

É este tipo de relacionamento sistemático que pretendo realizar aqui e foi por isso que tomei o Carnaval e o Dia da Pátria, já que esses dois rituais guardam, entre si, inúmeros aspectos contrastantes e contraditórios, embora sejam ritos fundamentais de uma mesma sociedade. Creio que a comparação, por contraste, ajuda a compreender melhor os princípios sociais que estão por trás de certas formas de comportamento padronizado, por mais variados que tais comportamentos possam parecer à primeira vista.

Os dados que formam a matéria-prima deste trabalho foram colhidos no curso de minha experiência pessoal com o Carnaval e o Dia da Pátria. Como a experiência foi muito mais de participante do que de observador, procurei compensar e corrigir minha experiência pessoal por meio de inquéritos sistemáticos em revistas, jornais, livros e outros documentos [2].

## *Rotinas e ritos*

No Brasil, como em outras sociedades, há uma classificação dos eventos sociais segundo sua ocorrência. Os eventos que fazem parte da rotina do cotidiano, chamado no Brasil de "dia-a-dia" ou simplesmente de "vida", e os eventos que estão situados fora desse "dia-a-dia" repetitivo e rotineiro: as "festas", os "cerimoniais" (ou "cerimônias"), as "solenidades", os "bailes", "congressos", "reuniões", "encontros", "conferências" etc.... onde se chama atenção para o seu caráter aglutinador de pessoas, grupos e categorias sociais, sendo, por isso mesmo, acontecimentos que escapam

2. Contando com a colaboração de uma assistente de pesquisa, a Sra. Lucia Blundi Guinle, e de outros alunos pós-graduados e colegas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional.

da rotina da vida diária. Tais eventos se distinguem dos "milagres", dos "golpes de sorte", "tragédias", "dramas", "desastres", "acidentes" e "catástrofes" porque são previstos. Neste sentido, eles se constituem no que pode ser chamado de *extraordinário construído pela e para a sociedade,* em oposição aos acontecimentos que igualmente suspendem a rotina do cotidiano, mas que são marcados pela imprevisibilidade, ou seja, são acontecimentos não controlados pela sociedade. Podem por isso ser chamados de *extraordinários não previstos pelas normas sociais* e, por isso mesmo, sempre são referidos como eventos que *atingem* a sociedade, conforme torna claro as manchetes dos jornais ao anunciarem as catástrofes e tragédias.

Parece raro o uso da palavra "ritual" no Brasil e geralmente tal expressão está equacionada aos momentos marcados pelo comportamento solene, caracterizado pelo controle explícito da palavra, dos gestos e vestimentas, como ocorre nos funerais e alguns ofícios religiosos. O uso das expressões *formal* e *informal,* como qualificativos para a natureza de certos encontros no Brasil, permite que se deduza que tais expressões formam os pontos extremos de um *continuum,* o qual é marcado por posições intermediárias. Tal *continuum* permitiria classificar todos os eventos aglutinadores de pessoas, grupos e categorias sociais no Brasil. No pólo *informal* estariam as situações marcadas como "festas" e no lado do pólo da *formalidade* as situações marcadas como "solenidades", termo mais adequado, talvez, para designar as reuniões onde se exige um mínimo de divisão interna, a estrutura hierárquica aparece de modo manifesto como parte fundamental do evento e onde, como conseqüência, a manutenção de posições sociais é básica, havendo uma noção clara de começo, meio e final da solenidade. Deste modo, enquanto os *eventos informais* se fundam na espontaneidade, na despersonalização ou descentralização, na continuidade e quarentena de hierarquia; os *eventos formais* são sempre fortemente personalizados (ou centralizados) e se baseiam em momentos bem marcados. Por causa disso, é mais difícil *chegar atrasado* ou *perder* um "baile" ou um "carnaval" do que um funeral ou conferência. Em outras palavras, os eventos formais têm um sujeito (para quem se faz a festa) e uma assistência; mas os carnavais são propriedade de todos como momentos onde a sociedade descentraliza-se.

Embora não pretendendo classificar os eventos sociais brasileiros, a discussão já permite deduzir alguns princípios reveladores. O primeiro, é a separação nítida de um domínio do mundo cotidiano de outro: o universo dos acontecimentos *extraordinários.* A passagem de um domínio a outro é marcada por modificações no comportamento e tais mudanças criam as condições para que eles sejam percebidos como especiais. Este sendo o subuniverso das *festas* e das *solenidades.*

O segundo princípio é a constatação de que, no Brasil, o domínio do extraordinário é segmentado. Nele estão contidos *eventos previstos* e *imprevistos* pelo sistema social. E na categoria dos eventos previstos e construídos explicitamente pela própria sociedade, uma dicotomização entre os

acontecimentos altamente ordenados (as cerimônias, solenidades, congressos, aniversários, funerais, reuniões etc....), dominados pelo planejamento e pelo *respeito* ou *continência* verbal e gestural, e os eventos dominados pela brincadeira, diversão e/ou *licença,* ou seja, situações onde o comportamento é dominado pela liberdade decorrente da suspensão temporária das regras de uma hierarquização repressora.

Restariam, claro, os eventos situados entre a rotina e o imprevisto, aquém do trabalho e além do divertimento, aquelas ocasiões que nós classificamos como insurreições, revoltas, rebeliões e revoluções. Esses acontecimentos, que na linguagem dos autos surgem como "ocorrências" e "subversões" que ficam a meio-caminho entre os *carnavais* (planejados, mas às vezes incontrolados) e os atos revolucionários (esperados e, às vezes, controlados). Neste sentido, é possível imaginar que o revestimento simbólico de revoluções, sejam reorientações coletivas com o mesmo caráter carnavalesco já notado por nós mesmos em outro lugar (Cf. Da Matta, 1973); ao passo que rebeliões palacianas (ou mudanças na cúpula) devem objetivar evitar mudanças radicais com a autodenominação de revoluções. [3]

De fato, a própria categoria *festa* tem usos variados, exprimindo não só situações especiais como também encontros marcados por carinho e alegria. Assim, diz-se em português que "alguém me faz festas" (= alguém sempre me agrada, me presenteia); ou "Paulo encontrou João e foi uma festa" (= João e Paulo ficaram alegres com seu encontro); ou, ainda, "Petrônio fez uma festa com Mrs. Robinson" (= Petrônio e Mrs. Robinson tiveram um encontro amoroso). Note-se que festa e festejar estão associados a um encontro alegre e a uma associação entre pessoas que se querem e, ainda, a ruído, música, dança, confusão e outros sentimentos denotativos da igualdade de posições sociais e da supressão da hierarquia. E isso nos conduz à consideração de que, sendo as *festas* marcadas por valores que, entre nós, são considerados como altamente positivos, a rotina da vida diária é marcada por sentimentos opostos. Daí o cotidiano ser designado pela expressão *dia-a-dia* e, mais significativamente, *a vida* ou a *"dura realidade da vida!"* Em outras palavras, sofre-se *na vida,* na rotina automática e impiedosa do cotidiano, onde o mundo é reprimido pelas hierarquias do "você sabe com quem está falando?" e, obviamente, do "você sabe o seu lugar".

Assim, pode-se dizer que o mundo automático da vida diária é o mundo das hierarquias e dos "caxias" como paradigmas de comportamentos corretos e quadradamente pautados pelas normas vigentes. A associação do nome do patrono do Exército a um tipo de comportamento formal, mas pejorativo, parece indicar a percepção que têm os brasileiros da sua ordem social: é dicotômica, permitindo sempre uma leitura dupla — festiva (ou

3. Espero abordar o tema como ele merece no livro *Carnavais, Malandros e Heróis: Ensaios Sobre a Cultura Brasileira,* em preparo para Zahar Editores. Para uma discussão clássica entre *rebelião* e *revolução,* ver Max Gluckman (1963).

carnavalesca) e solene (ou hierarquizada), conforme tentei mostrar em outro lugar (Cf. Da Matta, 1973).

As situações cerimoniosas, solenes e formais são, pois, vistas como momentos mais obrigatórios do que espontâneos, e um dos seus paradigmas parece ser os ritos do Dia da Pátria.

A seguir procurarei demonstrar até que ponto o Carnaval realmente expressa o ponto limite da informalidade e, inversamente, até onde o cerimonial do Dia da Pátria expressa o limite da formalidade. Espero, com isso, não só buscar uma maior contextualização destes rituais como também discutir o papel e o significado dos rituais no contexto de uma sociedade complexa. Do mesmo modo, pretendo colocar os eventos sociais marcados pela motivação do divino e realizados sob a égide da Igreja, os quais assumem, no Brasil, um caráter conciliador entre a extrema formalidade e a extrema informalidade, no contexto do próprio ritual. Neste sentido, espera-se não só discutir o papel de cada grupo ou categoria que patrocina tais eventos como também o significado das distinções clássicas sagrado/profano, religioso/secular, formal/informal.

## *O Carnaval e o Dia da Pátria: uma comparação*

### *1. Tempo histórico e tempo cósmico*

Tanto o Carnaval quanto o Dia da Pátria são rituais nacionais e mobilizam a população das cidades onde se realizam, exigindo um tipo de tempo especial, vazio, i.é, sem trabalho, um feriado. O Carnaval é realizado em três dias (domingo, segunda e terça-feira que antecedem imediatamente a Quaresma) [4], ao passo que o Dia da Pátria (comemorado no dia sete de setembro) é oficialmente parte de uma semana, chamada de "A Semana da Pátria". Carnaval e Dia da Pátria se constituem nos dois rituais de maior duração no Brasil, sendo somente comparáveis a eles a Semana Santa, devotada aos ritos que recriam a Paixão e Ressurreição de Cristo. Estas três semanas festivas sugerem um "triângulo ritual brasileiro" muito significativo, sobretudo nas suas implicações políticas, uma vez que temos festas devotadas à vertente mais institucionalizada do Estado Nacional (suas Forças Armadas); festas controladas pela Igreja (outra corporação crítica na formação da sociedade brasileira) e, finalmente, as festas carnavalescas, consagradas à vertente mais desorganizada da sociedade civil; ou melhor, a sociedade civil enquanto *povo* ou *massa*. Observa-se, então, que — no melhor estilo da sociedade tradicional, hierarquizada — cada momento extraordinário remete a um grupo ou categoria social que tem o seu lugar, vale dizer, a sua vez e hora no quadro da vida social nacional. Teríamos então um ciclo de festividades e é possível sugerir que, no passado, a Igreja se colocasse como ponto culminante da estrutura, hoje muito mais contaminada pelo Estado. Mais tarde voltarei a este problema.

4. Embora os bailes se iniciem na sexta-feira.

É básico que se observe que o Dia da Pátria é um cerimonial relacionado a um evento histórico específico — é um *rito histórico,* para usar uma expressão de Lévi-Strauss (1962b: Cap. VIII [1970]) —, ao passo que o Carnaval situa-se no calendário Católico romano, marcando o período que antecede a atuação de Cristo entre os homens. Deste modo, a temporalidade onde se situam as comemorações do Dia da Pátria é uma temporalidade registrada, empírica, que tem um início documentado e, ainda, que faz parte de um conjunto de momentos críticos da vida brasileira, os quais são vistos como encadeados. Assim, não se pode compreender a Independência sem que se fale do Período Colonial e, a seguir, do Período Republicano. Estes são momentos históricos específicos de algumas nações do mundo. Tal temporalidade é assim marcada pelo sentido de "progresso", de "evolução" e, sobretudo, de "não-repetição", como o ciclo de crescimento de um indivíduo — no caso, a Nação Brasileira. Neste sentido, o tempo do Dia da Pátria é um momento único, acentuando o rompimento definitivo com o Período Colonial e o início de uma "maioridade política". É, pois, um *rito histórico de passagem,* já que a sua performance visa não só recriar um momento glorioso do passado mas, muito especialmente, marcar a passagem entre o mundo colonial e o mundo da liberdade e da autodeterminação. Deste modo, os eventos históricos e empiricamente registrados são tomados como paradigmáticos e os personagens que os engendraram, como heróis nacionais.

Em contraste com tal tipo de temporalidade, o Carnaval se situa numa escala cronológica cíclica, que independe de datas fixas. De fato, o tempo do Carnaval é um tempo marcado pelo relacionamento entre os homens e Deus, tendo, por isso mesmo, um sentido universalista e transcendente. Assim, o começo do Carnaval perde-se no tempo — estando ligado a toda a Humanidade, do mesmo modo que pensar no tempo do Carnaval é pensar em termos de categorias abrangentes tais como o pecado, a morte, a salvação, a mortificação da carne, o sexo e o seu abuso ou continência [5]. Exatamente por ser definido como um tempo de licença e abuso, o Carnaval conduz de modo aberto à focalização de valores que não são somente brasileiros, mas cristãos. A cronologia do Carnaval é, assim, uma *cronologia cósmica,* já que está relacionada diretamente à divindade e a ações que levam à conjunção ou disjunção com os deuses.

Verifica-se, então, que o *tempo* criado e marcado por cada uma destas cerimônias é contrastante. O tempo do Dia da Pátria é um tempo histórico: ele remete os participantes do ritual para dentro da especificidade da história do Brasil. Já o tempo do Carnaval é um tempo cósmico e cíclico: ele remete os participantes do ritual para fora do contexto brasileiro, colocando-os em contato direto com o mundo do sagrado, do divino ou do sobrenatural. Em termos de temporalidade, portanto, ambos os rituais são ritos de passagem (ou ritos de calendário), mas referem-se a calendários

5. Tais temas são abundantes nas músicas escritas especialmente para o Carnaval e poderiam, de fato, constituir um tema de reflexão à parte.

diversos e que muitos supõem ser mutuamente exclusivos, especialmente quando tais calendários estão em vigor, como tentei mostrar, numa sociedade complexa e industrializada.

Mas o tempo se transforma de um para outro ritual não só em termos de sua concepção. Ele muda também em termos dos seus usos cerimoniais. O Dia da Pátria é um ritual diurno, claro, onde os espaços são bem marcados. Sendo o foco do ritual uma parada militar, uma avenida é preparada e nela se destacam locais por onde devem estar os participantes do ritual (soldados), onde deve ficar o povo e o local destinado às autoridades: um palanque alto, próximo ao monumento dedicado ao patrono do Exército, o Duque de Caxias, localizado em frente ao Ministério do Exército. [6] No Carnaval, por oposição, o ritual é realizado à noite, havendo uma total inversão da noite pelo dia, inclusive com a marcação da noite em períodos distintos. Isso porque as formas de ritualização típica do Carnaval são os bailes (onde quase sempre ocorre desfiles de fantasias) e os desfiles populares como os das "Escolas de Samba" no Rio, organizações privadas que se organizam e dramatizam um tema geralmente relativo ao período colonial ou ao mundo da aristocracia. Como tais desfiles e bailes são realizados de noite, esta fase fica nitidamente marcada, adquirindo um dinamismo inverso ao do normal.

Da mesma maneira, o espaço é distribuído diversamente em cada um destes rituais. No Dia da Pátria, como vimos, a comemoração se realiza num local historicamente santificado e diante de figuras que representam a ordem jurídica e política do país. Mas no Carnaval, embora exista um local especial para os desfiles das Escolas de Samba, a "rua", tomada em seu sentido o mais genérico e categórico, e em oposição à "casa" (que representa o mundo privado e pessoal), é o local próprio do ritual. Assim, o universo espacial próprio do Carnaval são as praças, avenidas e, sobretudo, o "centro da cidade" que, no período ritual, deixa de ser o local desumano das decisões impessoais, para se tornar o ponto de encontro da população.

## 2. *Das autoridades e povo*

Um outro ponto básico e contrastante nestes rituais é a consideração dos grupos que são responsáveis por sua performance. No Dia da Pátria, a organização do ritual cabe aos poderes constituídos, sendo sua legitimação dada por meio de instrumentos legais, os decretos. Tais ritos são organizados por grupos que controlam os meios de comunicação e de repressão — as Forças Armadas — tendo, assim, o não patrocínio de um grupo social, um clube ou organização voluntária, mas de uma corporação perpétua, representativa do Poder Nacional. Sua organização interna cabe ao Exército, à Marinha e à Força Aérea e como tais corporações são ordenadas segundo um eixo hierárquico, o ritual assume explicitamente tal princípio

6. Hoje, no Rio de Janeiro, possivelmente devido às obras do metrô, a parada tem-se realizado no Aterro do Flamengo, em frente ao monumento em memória dos mortos da segunda grande guerra!

organizatório. Deste modo, há uma nítida separação entre o povo, as autoridades (que assistem o desfile, mas para as quais o desfile é no fundo realizado) e os militares que desfilam. Realmente, o ponto focal do desfile do Dia da Pátria é a passagem pelo focal sacralizado, onde se presta *continência* às mais altas autoridades constituídas. A participação do povo é realizada no papel de assistente que, junto com os soldados, prestigia o ato de solidariedade e de respeito às autoridades e aos símbolos nacionais (a bandeira e as armas da República), através do sinal paradigmático da *continência* [7]. A forma de realização deste gesto é uma *parada militar*, termo que, em português, vem do verbo *parar* e tem um alto conteúdo simbólico. De fato, o desfile militar (e *desfilar* é andar em fila) aponta simbolicamente para um congelamento ou uma "parada" da estrutura social e não poderia ser de outro modo. Isso porque as corporações desfilam seguindo uma rigorosa ordem interna (com os oficiais na frente, acompanhando a bandeira da corporação e a bandeira nacional) e uma rigorosa ordem de desfile. A cerimônia segue, pois, na direção de atualizar em todos os seus níveis as distinções hierárquicas, estando organizada numa cadeia de comandos que vai das autoridades civis e militares, isoladas no palanque (as autoridades que recebem, com a bandeira, as saudações ou continências), para as tropas que desfilam (ordenadas segundo sua hierarquia interna), até o povo que participa da solenidade como assistente.

O desfile militar cria um sentido de unidade, sendo o seu ponto crítico a atualização da idéia de corporação nos gestos, vestes e verbalizações que são sempre idênticos. No Dia da Pátria, assim, ficam separados autoridades e povo e, dentre as autoridades, aquelas que detêm e controlam maior ou menor parcela de poder.

Muito diferente é o desfile que ocorre no Carnaval. Isso porque no Carnaval, os desfiles são organizados e levados a efeito por meio de organizações privadas, como as Escolas de Samba — no Rio de Janeiro —, que reúnem como corpo permanente pessoas das camadas mais baixas e marginalizadas da sociedade local. As organizações carnavalescas são, no Brasil, associações voluntárias e podem estar centralizadas em bairros, simpatias pessoais, classe ou mesmo região de origem dos fundadores, o que significa acentuar o seu caráter de grupo aberto e movido por múltiplas relações sociais e princípios ordenadores. De fato, elas se constituem com o caráter de clubes e a sua ideologia é a da *communitas*, no sentido que Turner empresta a este termo (Turner, 1969; [1974]). Importante, ainda, é notar que nos desfiles das Escolas de Samba do Rio de Janeiro — área que está-se tomando como modelo para esta discussão — a ordem de

7. Que seria uma forma contida de cumprimento onde as pessoas marcam, no encontro, suas diferenças pela contenção ou continência dos gestos e expressões de alegria, o que parece muito importante numa sociedade onde os homens se falam pela linguagem do abraço. Assim, na continência, o braço e a mão, em vez de buscarem o Outro (como ocorre normalmente), voltam-se para Ego, rigidamente. As formas de continência nazistas, por outro lado, marcam claramente a orientação para o Chefe!

entrada das "escolas" é dada por meio de um sorteio público, já que elas estão em dramática competição e não desfilam ordenadamente, como é o caso das corporações militares no Dia da Pátria. Assim, o desfile das Escolas de Samba escapa, no Carnaval, do eixo da hierarquização cotidiana, sendo os grupos colocados em "livre competição", pois que — como se sabe — eles estão hierarquicamente ordenados antes do desfile, com as "escolas" classificadas em "grandes" e "pequenas". O desfile carnavalesco coloca, portanto, alguns paradoxos. Se, por um lado, as associações voluntárias que os dominam são constituídas de pobres, elas — por outro lado — entram em disputa, uma vez que o alvo do desfile é premiar as melhores escolas. Temos, então, que numa sociedade hierarquicamente ordenada, como a brasileira, quando se escapa do esquema dominante (da hierarquia), os grupos entram em competição. E não parece ser outra a dramatização que fazem as nossas "escolas de samba" no seu desfile carnavalesco. [8]

Mas o ponto mais importante é, talvez, indicar que tais desfiles são realizados com a participação ativa de figuras célebres da sociedade local (especialmente no caso do Rio de Janeiro, que, de fato, é a cidade paradigmática no caso do Carnaval). Assim, as Escolas reúnem pobres e milionários, astros de futebol e do rádio, televisão e cinema, e toda a população do Rio fica segmentada e entrecortada segundo suas preferências por essa ou aquela Escola, tal como acontece com o futebol. Além disso, o desfile desses grupos é revestido de extrema pompa, já que ele está baseado na teatralização de dramas que têm como tema dominante personagens, ambiente e ações de um período aristocrático ou mítico, tal como esse período é percebido pelos membros das classes dominadas. Chama atenção, em tais desfiles, a inversão constituída entre o desfilante (um pobre, geralmente negro ou mulato) e a figura que ele representa no desfile (um nobre, um Rei, uma figura mitológica) e, ainda, a participação de toda a sociedade inclusiva, seja como juiz, seja como torcedor.

Essa teatralização salienta o caráter domesticado da transmutação de pobre em nobre, quando essa transmutação é realizada em momentos programados, tal como ocorre no Carnaval. Assim, os ricos (dominantes) não são vistos como *ricos* (inclusive com suas gradações e variados instrumentos de dominação: dinheiro, poder repressivo, símbolos de *status* que oscilam etc. . . . ), mas como *nobres*. Se fossem olhados como ricos ( = burgueses), seriam *satirizados* e o desfile provavelmente perderia o seu caráter domesticado, sinal, de fato, de uma trégua entre dominados e dominantes. Mas eles são vistos como *nobres* e se inflacionam por meio do uso ostentatório de um *sobre-simbolismo* as virtudes de uma aristocracia nas suas vertentes "nobres". Abandona-se, como conseqüência, a sátira para se permanecer na trégua e na inflação do bom comportamento. Porque se o pobre se transforma simbolicamente em nobre, é porque não quer *(ou não pode)* abrir mão do momento compensatório que lhe proporciona o Carnaval.

8. Para análises em detalhe de duas Escolas de Samba do Rio de Janeiro, veja-se Maria Julia Goldwasser (1975) e José Sávio Leopoldi (no prelo).

Um outro ponto importante é que as Escolas de Samba desfilam dançando, de modo que a observação de sua marcha é uma visão de movimento de dinamismo, com cada participante realizando um gesto diferente do outro, dentro de um conjunto de passos convencionais. Como conseqüência, há uma grande possibilidade de dar vazão a inovações e interpretações pessoais a cada gesto, dentro de um padrão convencionalizado, quando na parada militar o que caracteriza a marcha é a total uniformização de gestos. Assim, na parada tem-se literal e realmente uma marcha; no desfile do Carnaval, uma dança. Num caso, a marcha é marcada pela continência gestural; noutro, pela incontinência.

Como o desfile carnavalesco reúne um pouco de tudo, a diversidade na uniformidade, a homogeneidade na diferença, o pecado no ciclo temporal cósmico e religioso, a aristocracia de costume com a pobreza real dos atores, ele remete a vários subuniversos simbólicos da sociedade brasileira, podendo ser chamado de um desfile polissêmico. O oposto é o que ocorre no desfile militar do Dia da Pátria, onde — embora exista obviamente uma reunião do povo com as autoridades — sua separação é patente e o foco dos símbolos, gestos e falas rituais é unívoco.

O que caracteriza os dois rituais em termos dos grupos que os patrocinam é, então, a natureza destes grupos. Assim, diz-se que o Carnaval é uma *festa do povo,* ao passo que o Dia da Pátria é um ritual que focaliza muito mais (por sua organização interna e externa) as autoridades e os símbolos nacionais. Num caso, os grupos acentuam suas posições rituais em homologia com as posições que ocupam no mundo cotidiano. A hierarquia é, pois, mantida e, por meio de sua dramatização, salientada. Noutro, as posições sociais ocupadas no cotidiano são neutralizadas ou invertidas: os rituais populares são ritos que objetivam o encontro, não a separação. Na Independência comemora-se o nascimento (ou pré-nascimento) do Estado burguês, antiaristocrático. Mas no Carnaval a comemoração é cósmica. Aqui, celebra-se o *estado* de ser pobre e destituído. Deste modo, enquanto no primeiro caso o foco é na virtude burguesa da individualização ostensiva, na separação das fronteiras; no segundo, focaliza-se o povo enquanto *massa* não individualizada. A ênfase é, assim, na união e no cerne mesmo da sociedade em sua vertente criativa fundamental, que sempre se representa pelo que nós chamamos de *popular.*

### 3. *De uniformes e fantasias*

Um dos pontos mais fundamentais no estudo comparativo destes rituais é a consideração das vestes apropriadas a cada um deles, pois as vestimentas são gramaticalmente coerentes com os gestos e comportamento em geral. Nas paradas do Dia da Pátria, a veste é o uniforme — que torna todos os homens iguais no nível de sua posição. No Carnaval, a roupagem apropriada é a *fantasia,* um termo que em português do Brasil tem um duplo sentido, pois tanto se refere às ilusões e idealizações da realidade quanto aos costumes usados somente no Carnaval. Deste modo, enquanto a farda iguala e

corporifica — pois os membros de uma corporação usam vestes idênticas, suas diferenças sendo de grau e não de qualidade —, as *fantasias* distinguem e revelam, já que cada qual é livre para escolher a que quiser. Deste modo, o traje militar, a beca e outras vestimentas típicas de certas posições sociais têm, entre outras, a função de nelas esconder o seu portador, protegendo o papel desempenhado da pessoa que o desempenha e, ainda, separando o papel que define a sua posição no ritual dos outros papéis que desempenha na vida diária. Coerentemente com isso, há ainda o fato crítico de as fardas (e outras vestes formais) serem exclusivas de certas posições. O contrário ocorre na fantasia carnavalesca, que revela muito mais do que esconde, já que uma fantasia representando um desejo escondido faz uma síntese entre o fantasiado e os papéis que representa e os que gostaria de desempenhar. Numa palavra, o traje formal, como a farda, opera por meio de uma individualização ou de um modo analítico, segregando rígida e nitidamente um papel de outros (desempenhados por uma mesma pessoa) [9], ao passo que a fantasia opera sinteticamente, por união, somando um papel imaginário (expresso na fantasia) com papéis reais que a pessoa fantasiada realmente desempenha no mundo cotidiano. As fantasias, assim, têm um alto sentido metafórico, já que elas operam a conjunção de domínios, ao passo que as fardas (e outras vestes formais) têm um sentido metonímico de continuidade, uma vez que quem não é general não usa a farda de general. Tal veste coloca e resolve o problema da coerência entre o conteúdo (a pessoa fardada e sua posição no mundo cotidiano) e o continente (a farda como sinal exterior de sua posição no momento ritual).

Mas é preciso considerar ainda um outro ponto fundamental. É que as fardas remetem a posições centrais da estrutura social, já que são símbolos de poder na ordem social. Elas são, pois, vestes usadas nos rituais e também no cotidiano, onde ocorre apenas uma mudança de grau e não de qualidade entre um tipo e outro. De fato, a distinção generalizada é entre "farda ou uniforme de gala" e o "uniforme comum" (no caso brasileiro, as fardas são numeradas de "primeiro" até o "quinto uniforme", por ordem decrescente de importância formal). Seu uso é coerente com a ordem cotidiana e o seu formalismo é um formalismo criado pela consciência aguda da ordem. As fardas simbolizam identidades sociais concretas, reais e que operam em todos os níveis da vida social. Um coronel fardado não deixa de ser coronel quando não está fardado — apenas pode perder ou provocar a perda de consciência de sua posição.

Com as fantasias carnavalescas ocorre o contrário. Aqui, os personagens são figuras periféricas do mundo social brasileiro. Os reis, duques, príncipes e outros nobres; os fantasmas, caveiras, diabos e outros personagens do mundo das sombras; os gregos antigos, romanos, havaianos, escoceses e chineses, os confins do mundo conhecidos; os ladrões, palhaços, prostitutas,

9. De acordo, como se observa, com a fórmula de Gluckman que será discutida no final deste trabalho (Cf. Gluckman, 1962).

marginais, malandros, presidiários, *cow-boys* e outras figuras liminais que o cotidiano só revela dolorosamente. O mundo dos personagens do Carnaval é, pois, o mundo da periferia, do passado e das fronteiras da sociedade brasileira. O seu foco é o ilícito, o que está completamente fora do sistema, ou que está nos interstícios deste sistema (cf. Da Matta, 1973).

Como se observa, o conjunto dos personagens criados pelas fantasias de Carnaval não é homogêneo. Isso significa que o campo formado pelo Carnaval e, sobretudo, pelos costumes usados durante o Carnaval não é uniforme e baseado em princípios de ordenação unívocos, como é o caso das fardas do Dia da Pátria. Ao contrário, tal campo é heterogêneo e, freqüentemente, as fantasias atualizam combinações totalmente não-gramaticais do cotidiano da cultura brasileira, como é o caso das fantasias usadas nos desfiles das Escolas de Samba ou aquelas que acentuam componentes homossexuais. É, pois, comum encontrar, durante o Carnaval, um "bandido" bailando com um "xerife" ou uma "caveira" com uma moça. É justamente essa combinação e essa conjunção de representantes simbólicos (ou reais) de campos antagônicos e contraditórios que constitui a própria essência do Carnaval como um rito nacional. Como conseqüência, as fantasias carnavalescas criam um campo social de encontro, de mediação e de polissemia social, pois, não obstante as diferenças e incompatibilidades desses papéis representados graficamente pelas vestes, todos estão aqui para "brincar". E *brincar* significa literalmente "colocar brincos", isto é, unir-se, suspender as fronteiras que individualizam e compartimentalizam grupos, categorias e pessoas.

Os costumes carnavalescos ajudam a criar um mundo de mediação, do encontro e da compensação moral. Eles engendram, assim, um campo social cosmopolita e universal [10], polissêmico por excelência. Há lugar para todos os seres, tipos, personagens, categorias e grupos; para todos os valores. Forma-se, então, o que pode ser chamado de um campo social aberto, situado fora da hierarquia — talvez limite na estrutura social brasileira, tão preocupada com suas *entradas* e *saídas* [11]. Neste sentido, o mundo do Carnaval é o mundo da conjunção, da licença e do *joking;* vale dizer, o mundo da metáfora. Da união temporária de dois elementos que representam domínios, que, normalmente, estão separados e cujo encontro é sempre um sinal de anormalidade, de que algo extraordinário está ocorrendo. Os personagens do Carnaval não estão relacionados entre si por meio de um eixo hierárquico, mas por simpatia e por um entendimento vindo da trégua, que suspende as regras sociais do mundo da plausibilidade: o universo do cotidiano.

---

10. Isso certamente explica a vinda obrigatória de astros de Hollywood para participarem do Carnaval do Rio de Janeiro.

11. Para a noção de *entradas* e *saídas* em outros contextos, veja-se Mary Douglas, 1970.

A análise precedente permite colocar o Dia da Pátria e o Carnaval como dois momentos sociais contrastantes ou, para ser mais preciso, como rituais simétricos e inversos no quadro da vida social brasileira. De fato, à primeira vista, poder-se-ia dizer que o Dia da Pátria é um rito *formal* e que celebra a *estrutura;* em oposição ao Carnaval, que é um rito *informal* e que cria *communitas* [12]. Estaríamos, assim, tomando os elementos visíveis e observados na parte central destes momentos sociais como pontos básicos para sua definição e, além disso, estabelecendo uma dicotomização tão a gosto da nossa disciplina. Por outro lado, poder-se-ia, ainda, dizer que o Dia da Pátria segue de perto o modelo de Gluckman (1962) para os ritos de passagem, já que — como vimos — o ponto central deste cerimonial é a separação nítida de papéis sociais, de acordo com a fórmula apresentada em "Les Rites de Passage".

No caso do conjunto dos rituais da vida brasileira, porém, tais classificações apresentam problemas, uma vez que *(a)* tais divisões e componentes, conforme mostrou Leach (1961 [1974]), não são mutuamente exclusivos, mas fazem parte de um conjunto ou configuração, e *(b)* há todo um outro conjunto de ritos na vida social brasileira, que parece reunir os componentes fundamentais do Carnaval e do Dia da Pátria. Nesta perspectiva, é preciso lembrar que o Carnaval termina na Quarta-feira de Cinzas, com o silêncio pesado de uma missa, e a Parada do Dia da Pátria tem o seu ponto terminal na dispersão informal onde soldados, oficiais, povo e autoridades retomam seus lugares no universo do mundo diário. A dispersão dos participantes, ainda formalmente vestidos mas a caminho de suas residências e acompanhados de seus parentes e amigos em trajes comuns, faz com que se crie um clima semelhante ao do Carnaval, fundado num encontro das representações formais de posições sociais (expresso sobretudo nas fardas) com o conjunto dos outros papéis sociais, que foram segregados e inibidos durante a performance do ritual. O que há, assim, como indicou Leach (1974:209), é uma combinação de tipos de comportamento ritual: "Embora sejam conceitualmente distintos como espécies de comportamento, estão na prática estritamente ligados". A análise destes rituais, então, teria que levar em conta não só sua aparência ou um dos seus momentos mas toda sua estrutura processual e, ainda, todo o seu ciclo que, conforme indicamos, assume — no caso brasileiro — uma curiosa, intrigante e expressiva forma triangular, cujos vértices são o Estado, a Igreja e o Povo.

Tal consideração parece óbvia, mas ela é importante porque indica claramente que o Dia da Pátria acentua a *estrutura* no seu ponto central (durante o momento solene do desfile ou da parada), mas essa preferência marcada pelo formal não elimina a possibilidade da criação de um momento de *communitas*. Isso ocorre claramente no final do rito e talvez mesmo

12. A classificação em *profano* ou *sagrado,* como se pode suspeitar, é muito mais problemática!

ISER - BIBLIOTECA
durante o seu desenrolar, conforme tentarei demonstrar mais adiante. E, por outro, o Carnaval é um momento de *communitas,* mas que serve — nas condições da organização social da sociedade brasileira, dividida em classes e segmentos — para manter a hierarquia e a posição das classes. Numa palavra, a *communitas* do Carnaval é uma função da rígida posição social dos grupos e segmentos nela implicados no mundo cotidiano. Sua universalidade e homogeneidade servem precisamente para reforçar e compensar, num outro plano, o particularismo, o individualismo e a desigualdade do mundo da vida diária brasileira.

O outro problema diz respeito às chamadas "festas de Igreja" ou "festas de Santo" brasileiras, onde o foco é um desfile especial (uma procissão). Tais ritos, em geral, são iniciados com uma missa, estão centrados na procissão (onde a imagem do Santo sai de um santuário para outro) e terminam com uma festa no adro da Igreja, onde foi depositada a imagem. Aí se vendem doces, bebidas e são leiloados objetos para a irmandade do Santo; há jogos e danças, criando-se um ambiente de encontro e comunhão muito semelhante ao do Carnaval. Além disso, a própria procissão teria características conciliadoras, pois o seu núcleo é formado pelas pessoas que carregam a imagem do Santo, e tais pessoas estão rigidamente hierarquizadas: são as autoridades eclesiásticas, civis e militares. Entretanto, o núcleo é formado e seguido por um conjunto desordenado de todos os tipos sociais: penitentes que pagam promessas, aleijados que buscam alívio para seus males, homens normais que apenas demonstram sua devoção ao santo. A procissão, como conseqüência, reúne os componentes da hierarquização da parada militar no seu centro e os elementos da reunião solidária e polissêmica no seu conjunto. Ela, como o desfile carnavalesco, une o alegre com o triste, o sadio com o doente, o puro com o pecador e, mais importante, as autoridades com o povo. Pois, ao mesmo tempo que o Santo homenageado está num andor e separado do povo por sua natureza e pela mediação das autoridades que o cercam, ele caminha com o povo e dele recebe na rua (e não na igreja) suas orações, cânticos e piedade. Esse parece ser um ponto importante, pois no desfile militar as autoridades estão fixas (como o povo que a assiste). Os elementos móveis são os soldados (símbolos do poder da autoridade). Nestas ocasiões, portanto, a mediação entre povo e autoridades é realizada pelos símbolos do poder, ao passo que nas procissões a mediação entre o povo e o Santo é realizada pelas autoridades (que carregam o Santo no seu andor e estão mais próximas dele). No desfile carnavalesco, por outro lado, o povo e as autoridades assistem a um desfile do próprio povo mascarado, encarnando no momento ritual o seu poder simbólico, já que o povo desfila como parte de uma realeza.

No plano das dicotomizações antropológicas seria difícil, senão impossível, conceituar as procissões que não seriam *sagradas* nem *profanas,* nem *formais* nem *informais.* E não estariam engendrando nem uma *communitas* e nem acentuando a *estrutura,* mas teriam todas essas facetas ao mesmo tempo.

Como, então, abordar os problemas colocados pelo estudo destes rituais?

Um modo de tentar resolvê-los é assumir a posição de que cada um deles expressa uma maneira diferente de perceber, interpretar e representar aquilo que se deseja apanhar como a "realidade" social brasileira. Esses ritos seriam, assim, modos de *dizer* algo sobre a estrutura social (Conforme a sugestão de Leach, 1954); *mas de dizer algo de um certo ponto de vista.* Ou, para repetir Clifford Geertz, "é uma estória que eles contam a eles próprios, sobre eles mesmos" (1973:448). Em outras palavras, o Dia da Pátria, o Carnaval e as Festas Religiosas são discursos diversos a respeito de uma mesma realidade, cada qual salientando certos aspectos críticos, essenciais desta realidade — de acordo com uma perspectiva dentro desta própria realidade. Assim, não seria surpreendente ou problemático verificar que é, em Bali, uma sociedade dominada pela hierarquia e pela gentileza, onde a briga-de-galo surge do modo mais popular, dramático e arrebatador; do mesmo modo que, no Japão, como recorda Geertz, o crisântemo é arranjado por quem sempre tem a seu lado a espada.

No caso brasileiro, não deveria surpreender ou causar polêmicas, não fossem os rituais situados como áreas menores para estudo pela nossa Ciência Social oficial e a perspectiva dialética colocada em amnésia, visto que o povo que faz o Carnaval é precisamente o povo do Sete de Setembro; o chefe "boa-praça" é o homem do "você sabe com quem está falando?"; o homem cordial é capaz de violência; e o malandro e o "caxias" são igualmente admirados. É, portanto, na altura da igualdade desmedida e personalizada das *massas,* que surge o caudilho autoritário, mas paternal na sua simpatia. E é no mundo do *populismo* reformador que surge o mais violento autoritarismo, como modo crítico de reestruturar o sistema.

Ver, pois, tais cerimoniais como *discursos* implica em estudá-los de um ponto de vista disjuntivo. Quero com isso dizer que a vida ritual de uma dada sociedade não precisa ser necessariamente coerente ou funcional e que pode conter elementos competitivos ou concorrentes, expressivos de modos diversos de perceber, interpretar e atualizar a estrutura social. Por outro lado, essa perspectiva permite verificar a importância básica da natureza combinatória da própria vida ritual.

De fato, o caso dos rituais nacionais brasileiros constitui um bom exemplo de três modos possíveis de *salientar* e *tornar manifesto,* por meio de um discurso simbólico específico, aqueles aspectos considerados como importantes da estrutura da sociedade brasileira. Assim, o primeiro discurso — o do Dia da Pátria — salienta os aspectos rotinizados (e por isso mesmo implícitos e internalizados) da ordem social. Ela traz à tona a hierarquia, que é parte do sistema social, sendo o momento ritual dominado pela ênfase, onde tal sistema de posições e relações é salientado. Neste contexto, tudo indica que a orientação (ou o foco do ritual) se encontra nos aspectos internos do sistema social. É um momento totalmente orientado *para dentro* da sociedade brasileira, onde é destacado aquilo que é especificamente brasileiro: a bandeira nacional, as cores nacionais, o hino nacional, as autori-

dades máximas do país, a língua nacional e o poder nacional. É, pois, um ritual individualizado na sua condução pelas Forças Armadas e na busca do que é especificamente nacional; um componente básico da ideologia destas corporações, conforme demonstram as várias versões do "nacionalismo" que elas atualizam em todo o mundo. Isso, porém, não significa que neste tipo de discurso ou perspectiva não se esteja criando um momento liminar e/ou sentimentos de forte solidariedade e fraternidade entre os participantes do rito. No Brasil, a palavra "vibração" denota tais aspectos de alto teor emocional, indicativos, talvez, de um sentimento de *communitas,* quando se pode virtualmente "ver" este aspecto básico do sistema na sua representação através da parada militar, nas continências às autoridades e no momento em que se canta o hino nacional. Pois o "outro lado" do particular e do nacional é o universal e o internacional; ou seja, as outras nações do mundo que convivem com o Brasil. Pode-se, então, colocar como uma hipótese que a *communitas* também surge quando se reforça exageradamente a *estrutura,* especialmente quando existe uma chamada "quebra do protocolo" pela autoridade, fenômeno que exige um estudo detalhado e que, pela sua freqüente ocorrência, pode ser considerado como uma técnica de promover um "curto-circuito" de solidariedade, em momentos onde a separação de papéis e posições sociais é dominante.

O segundo discurso possível é aquele que focaliza (ou destaca) os aspectos ambíguos da ordem social. É o que acontece no Carnaval, quando o foco do rito parece ser o conjunto de sentimentos, ações, valores, grupos e categorias que cotidianamente são inibidos, porque são problemáticos. Aqui, o foco é o que está nas *margens,* nos *limites* e nos *interstícios* da sociedade. O Carnaval é, pois, uma "festa popular", um festival do povo, marcado por uma orientação universalista, cósmica e que dá ênfase, sobretudo, a categorias mais abrangentes, como a vida em oposição à morte, a alegria em oposição à tristeza, os ricos em oposição aos pobres etc.... Mas aqui também não se pode dizer que a estrutura não se faça presente. De fato, o Carnaval é um período definido como "preparatório" para um ciclo de penitência e arrependimento, a Quaresma; um ciclo onde o comportamento deve ser marcado pela abstinência de carne e onde os excessos devem ser controlados. Por outro lado, o próprio Carnaval também tem sua ordem e suas formalidades (sua *estrutura,* para usar o termo no sentido de Turner, 1974), já que existem modos prescritos de participar na festa: de dançar, cantar, vestir-se e organizar-se grupalmente. Note-se, aliás, em relação a isso, que as coletividades tipicamente carnavalescas são os "blocos", as "escolas", as "tribos" e "cordões"; modos relativamente "espontâneos" de associação, onde todos são parentes, amigos, vizinhos ou "professores" (ou "alunos"?). Talvez seja o momento da vida social brasileira onde se possa expressar de modo aberto e sem censuras os laços de vizinhança, parentesco, profissão etc.... E creio que a expressão espontâneo cabe bem porque, mesmo no caso das "escolas de samba" do Rio de Janeiro que, conforme já demonstraram Maria Júlia Goldwasser e José Savio Leopoldi, têm um sistema de extrema complexidade, ela é frágil e

sasonal, pois que surge com o vigor de uma corporação apenas no Carnaval. Em outras palavras, trata-se do povo que nunca se organiza espontaneamente para *reclamar* ou *reivindicar,* organizado para *brincar.*

Mas, além disso, o próprio Carnaval, embora focalize categorias universais ou cósmicas, situadas geralmente nas margens, o modo de representá-las é especificamente brasileiro. Assim, a liminaridade carnavalesca, no Brasil, apóia-se fortemente nas possibilidades do jogos sexuais livres e numa inversão do comportamento feminino, o que só pode ser plenamente interpretado quando se verifica que as relações entre os sexos estão inseridas nas relações entre as chamadas "raças formadoras" de nossa nacionalidade, num país com problemas relativos à sua auto-identificação como povo. Realmente, num sistema que se auto-representa como sendo segmentado em três "raças" distintas e hierarquizadas, nesta ordem de superioridade: o branco português europeu, o índio e o negro escravo ou máquina humana, um dos problemas críticos é a criação de uma "nova raça". E, para tanto, nada mais importante do que o controle do comportamento feminino no cotidiano, o que vem a corresponder, dialeticamente, ao seu descontrole durante a orgia carnavalesca. Em outras palavras, o foco da festa é o cósmico e o universal, mas o modo de atualizar esta orientação é com base em preocupações e problemas especificamente nacionais (brasileiros).

O discurso do Pia da Pátria e o do Carnaval estão, pois, relacionados entre si por meio de uma lógica aparentemente simples. No Dia da Pátria há um *reforço* da hierarquia, que é realizado de modo aberto e manifesto no início e no clímax do acontecimento, somente desaparecendo no seu final, quando os papéis sociais vigentes no mundo do cotidiano são novamente reassumidos. Mas, no Carnaval, a festa enfatiza uma dissolução do sistema de papéis e posições sociais, já que os *inverte* no seu decorrer, havendo, porém, uma retomada destes papéis e sistema de posições no final do rito, quando se mergulha novamente no mundo do cotidiano. Além disso, tudo indica que o Dia da Pátria seja marcado por uma orientação para o nacional e o especificamente brasileiro no seu momento central, mas acabe por revelar uma universalidade subjacente a esta orientação para dentro, uma vez que não há uma nação sem que existam "outras" nações, às quais a "nossa nação" possa se opor. E, *mutatis mutandis,* no Carnaval o foco é o cósmico e o universal, mas é um cósmico e um universal brasileiros. As coisas, portanto, se passam ao inverso.

O discurso das Festas Religiosas, por seu turno, permite surpreender uma perspectiva da estrutura social, onde o foco é simultaneamente os valores locais e universais. Tudo leva à suposição de que há uma tentativa, nestes festivais, de conciliar o povo com o Estado, através do culto a Deus (ou ao Santo), permitindo o encontro e a convivência dos diversos elementos descontínuos da estrutura social sob a égide da Igreja, corporação que tem o monopólio das relações com o espiritual. As Festas Religiosas, assim, por colocarem lado a lado e num mesmo momento o povo e as autoridades, os santos e os pecadores, os homens sadios e os doentes, atualizam em seu discurso uma sistemática *neutralização* de posições, grupos e categorias

sociais, exercendo uma espécie de *pax catholica*. Em tais cerimônias há momentos altamente rígidos, quando o foco são os dois níveis hierárquicos em representação (a hierarquia divina que une os homens a Deus por meio do sacerdote, e a hierarquia que une os homens entre si sob a égide do padre), e momentos semelhantes em forma e conteúdo ao Carnaval, quando se estabelece um encontro legitimado de categorias e grupos sociais, seja na procissão, seja no final da festa. Mas, não obstante, as Festas Religiosas não são nem um Carnaval, nem uma parada militar.

Estas considerações parecem indicar que há uma combinatória de relações sociais e de orientações e que é a configuração engendrada por essa combinatória que marca o momento a que chamamos de "ritual". Sua lógica, por outro lado, parece ser uma lógica onde relações são acentuadas num momento, para serem inibidas em outro. Ou seja, esses movimentos sucessivos entre fases bem marcadas e colocadas aos participantes de modo iniludível acabam por chamar atenção do que estava oculto e implícito.

Em resumo, é muito difícil equacionar esses discursos a certos elementos substantivos definidos *a priori*, tais como: *sagrado* e *profano, formal* e *informal, secular* e *religioso* etc..., já que cada um dos cerimoniais estudados contém, em algumas de suas fases, componentes que correspondem a essas dicotomizações. Por outro lado, procurei também demonstrar que se esses rituais estavam orientados, eles se orientavam pelo tipo de combinação que engendravam, não porque eram capazes de modificar a essência do mundo cotidiano. Haveria, assim, uma gramática ou combinatória que permitiria penetrar no "mundo do ritual" e o ponto central do seu estudo deveria ser esta gramática e não as essências que tradicionalmente têm sido utilizadas para descrever e interpretar tais momentos. Neste sentido, o ritual é algo plenamente compatível com o mundo cotidiano e os elementos desse mundo são os mesmos elementos do ritual. Um outro ponto de minha interpretação diz respeito às relações críticas que cada um dos cerimoniais estudados permitiu isolar. E aqui procurei indicar que os mecanismos básicos do Carnaval, do Dia da Pátria e das Festas Religiosas brasileiras eram, respectivamente, a *inversão*, o *reforço* e a *neutralização*. Finalmente, minha tentativa foi a de definir cada um desses momentos como *discursos* sobre a estrutura social, de tal modo que creio ter ficado claro que tais discursos são simbólicos e expressivos de posições na estrutura social, não precisando ser necessariamente coerentes ou funcionais.

Com tais pontos colocados, gostaria de avançar um pouco mais, buscando sugerir um possível caminho para o estudo disso a que chamamos "rito" ou "ritual". Para tanto, gostaria de retomar alguns pontos com mais cuidado.

Um dos problemas mais visíveis no estudo dos rituais é a sua concepção como um tipo de ação especial e/ou como um momento especial. Assim,

os ritos "fazem coisas", "dizem coisas", "revelam coisas", "escondem coisas", "provocam coisas", "armazenam coisas". Tais expressões, utilizadas inúmeras vezes na literatura sobre o assunto, são indicativas de posições teóricas diversas, mas também apontam para um mesmo problema: os ritos seriam momentos especiais construídos pela sociedade. São situações que surgem sob a égide e o controle do sistema social, sendo por ele programadas.

Mas, ao lado disso, chama igualmente a atenção o fato de a área do ritual ser das mais adjetivadas da literatura antropológica. De fato, temos rituais "sagrados", "populares", "econômicos", "de parentesco", "políticos", "seculares", "formais e informais", "esportivos", "acadêmicos", "civis", "militares", "femininos e masculinos", "de passagem", "de interação", "de segregação e agregação", "financeiros", "mágicos e místicos", "científicos", "de expiação", "de aflição" etc..., a lista poderia ser interminável...

O que significa isso realmente?

Parece óbvio que existem tantos "rituais" quantos são os momentos ou domínios percebidos e classificados do mundo social. Deste modo, para cada domínio estabelecido, descoberto ou a descobrir, a palavra "ritual" pode ser aplicada, pois um rito pode nascer dele. Em outras palavras, todo o mundo social pode ser visto como capaz de engendrar um "rito". É claro que isso depende do modo pelo qual se define "ritual", mas eu creio que esta é uma resposta superficial para o problema. Pois mesmo em áreas onde problemas de definição são correntes, não há tantas possibilidades de adjetivação. Sabe-se, por exemplo, que o campo do "parentesco" é uma dessas áreas, mas as possibilidades de qualificar o parentesco não são tão vastas.

É, assim, bastante provável que as imensas possibilidades de se ter ritos estejam relacionadas a um problema mais difícil e mais profundo, qual seja: ao simples fato de que toda a vida social é, de fato, um "rito" ou "ritualizada". Sendo o mundo social fundado em convenções e em símbolos, todas as ações sociais são realmente atos rituais ou atos passíveis de uma ritualização.

Estou, pois, assumindo uma posição radical, onde não procuro ver distinções entre a *matéria-prima* do mundo cotidiano e aquela que constituiria o mundo do ritual. Ambas essas dimensões seriam construídas a partir de convenções mais ou menos arbitrárias e não haveria mudanças de qualidade ou essência nas categorias e relações do mundo diário e aquelas utilizadas no universo dos ritos. Não vejo pois como distinguir tipos de comportamento que seriam "racionais", "comunicativos" e "mágicos", como fazem Leach e Turner (Cf. Leach, 1966; Turner, 1968). Isso porque mesmo o ato de "cutting down a tree" é uma ação problemática e que não pode ser placidamente classificada, como faz Leach (1966) no rol dos tipos de comportamento racional. Reconheço que, num plano analítico, tal ação é racional no sentido de que há uma relação entre meios e fins, mas será isso realmente importante? Observemos que dois indivíduos de duas socie-

dades diferentes cortam árvores de modos diversos, embora ambos usem um instrumento. E mesmo deixando de lado o problema fundamental de que os instrumentos podem ser diferentes, sabemos que um indivíduo pode segurar o machado do lado direito e nunca do lado esquerdo, que pode iniciar a tarefa cuspindo nas mãos, que pode cortar a árvore invocando os deuses etc...., enquanto um outro, de outra cultura, não faria nada disso. Então, como classificar tal tipo de ação?

Diria, assim, que de nada vale saber que para voar o homem tem que usar um avião, pois o problema é saber por que o piloto X reza antes de entrar no avião, ao passo que o piloto Y (de outra sociedade) não reza. Este é o problema sociológico revelador de que mesmo as ações concebivelmente mais racionais não estão imunes ao chamado comportamento "comunicativo" e/ou "mágico". Tentar resolver o problema do ritual por meio destas classificações, mesmo quando se procura juntá-las, como fez Leach na sua segunda teoria do ritual, é um modo disfarçado de voltar a colecionar borboletas. Apenas trocam-se as borboletas por animais maiores, mas o problema continua [13].

E, neste contexto, poder-se-ia acrescentar que o pensamento místico ou mágico — conforme mostrou Lévi-Strauss (1962b) — é um modo de "discursar" sobre a realidade que não exclui a racionalidade.

Parece, por outro lado, que é igualmente problemático separar as ações sociais rituais das outras por meio de critérios como um componente místico. Para Gluckman, por exemplo, esse componente estaria relacionado ao fato de que, nas sociedades tribais, "persons play several roles in relation to others in the same environs, so that roles are not differentiated by material conditions and fragmented associations: hence we find here more specific customs of stylized etiquette, more conventions and taboos, and more customs in general, to differentiate and segregate these roles in their various sets of purposive activities" (1962: 50). E, além disso, as relações sociais são múltiplas (ou multíplex), o que conduz à simultaneidade de elos competitivos e cooperativos. Isso levaria a um sistema onde todas as relações estariam num delicado equilíbrio, de tal modo que qualquer modificação de uma relação do sistema conduz a alterações em cadeia por todo o sistema. O místico seria assim uma visão superdeterminada do sistema, onde tudo está relacionado e onde tudo tem um significado moral (Cf. Gluckman, 1952: 50 e também Lévi-Strauss, 1952b).

Mas o problema aqui é o seguinte: qual a diferença entre esta visão do rito e a da nossa própria sociedade? Será por acaso possível imaginar que um ritual, como o do Dia da Pátria, é algo mais divorciado de todos os outros domínios da vida social? E será, por outro lado, possível imaginar que um governo americano deixe de comemorar o 4 de julho algum dia, a menos que a sociedade americana esteja com seus valores em pleno colapso? De fato, estou seguro de que se alguns governos deixarem de

13. O que não deixa de ser irônico porque o argumento desenvolvido por mim acima é, basicamente, uma repetição daquele de Leach (1954: 12).

realizar tais festivais, eles provavelmente cairiam no dia seguinte! Então, se o comportamento místico significa que o mundo ritual propriamente dito é um mundo onde tudo está relacionado, tal relacionamento também existe nas sociedades complexas, onde seria absurdo deixar de coroar a Rainha, festejar o Carnaval, o dia da independência etc....

Realmente, creio que o meu estudo revela bem como cada festival está relacionado ou orientado para um setor específico da sociedade brasileira. Assim, o Dia da Pátria se liga às Forças Armadas e às autoridades, as festas religiosas à Igreja e o Carnaval é visto como uma "festa popular". Tais visões são coerentes com os grupos que os monopolizam, de modo que, num certo sentido, tais ritos representam muito bem o modelo de solidariedade orgânica proposto por Durkheim e desenvolvido por Gluckman (Cf. Durkheim, 1933 e Gluckman, 1962). Mas o problema é que numa sociedade complexa esses domínios organicamente funcionais e solidários estão disputando constantemente o poder. Em outras palavras, se o modelo de Durkheim é provavelmente verdadeiro quando aponta que na sociedade complexa há uma possibilidade de códigos múltiplos, já que cada grupo teria uma perspectiva diferente da totalidade social, existe, por outro lado, o problema da *contaminação de códigos*. Por contaminação de códigos desejo expressar e chamar atenção para o fato de que, na sociedade complexa, existem oscilações entre grupos especializados que passam de dominantes a dominados ou vice-versa. Assim, a Igreja foi dominante no período medieval e o discurso da sociedade européia da época era um discurso católico. Do mesmo modo, o Partido Nacional Socialista foi dominante na Alemanha Nazista de tal modo que o discurso da sociedade alemã da época era o discurso deste partido político.

Há, assim, junto aos códigos múltiplos que dividem os "palcos" e os papéis sociais, como coloca Gluckman, uma luta pela contaminação de todo sistema por parte de um grupo social e sua ideologia. A dinâmica destes sistemas é, como conseqüência, uma dinâmica de contaminação total ou de equilíbrio. Isto é, certos períodos são dominados por certos grupos sociais e todo o sistema é ordenado segundo sua perspectiva, categorias e valores; outros períodos são dominados por outros grupos. No contexto do estudo dos rituais, diria que a história da sociedade ocidental é uma história onde os vários sistemas sociais têm sistematicamente colocado, através dos tempos, as possibilidades de se ter códigos múltiplos em convivência equilibrada ou de se ter apenas um código de um grupo que é dominante e o contaminador de todo o sistema.

Creio, então, que os sistemas sociais complexos também sofrem de uma necessidade de superdeterminação e da necessidade de relacionamento coerente entre os seus domínios, como mostram as inúmeras metáforas onde se estabelecem ligações codificadas entre o mundo da religião com o mundo da família, pelo uso generalizado da palavra *pai;* do mundo da aristocracia (e do poder) com o mundo do esporte, quando se estabelece que "Pelé é o *rei* do futebol"; ou do mundo sobrenatural com o mundo do cotidiano, quando se diz: "Quem você pensa que é? Deus!"

Tais comutações metafóricas entre subuniversos bem marcados em termos de papéis sociais, valores e categorias, parecem revelar as necessidades de junção de palcos e papéis e, no plano do político e do ritual, isso fica ainda mais claro. Rituais que *reforçam* as regras e os papéis sociais existentes, como o Dia da Pátria, por exemplo, são rituais multiplicados em sistemas, onde o autoritarismo é dominante. E autoritarismo aqui significa a diminuição de visões múltiplas sobre a mesma estrutura social. Daí o nome de *totalitário* para tais sistemas, já que eles expressam visões contaminadas (ou totais) da ordem social, ou seja, representam perspectivas exclusivas desta ordem.

Nota-se, então, que é problemático definir "ritual" como um tipo de ação social específico de um certo tipo de sistema de relações sociais já que é igualmente difícil isolar nitidamente tais sistemas uns dos outros.

Mas, então, como conduzir o problema?

Note-se que até agora eu não tenho negado a existência de rituais. Muito pelo contrário, tenho afirmado extensivamente a sua existência e concordado que os ritos sejam momentos especiais de convivência social. O que estou dizendo é que os rituais não devem ser tomados como momentos essencialmente diferentes (em forma, qualidade e matéria-prima) daqueles que formam e informam a chamada rotina da vida diária. De fato, o presente ensaio revela que os três rituais brasileiros analisados utilizam mecanismos sociais cotidianos, já que *reforço, inversão* e *neutralização* são utilizados em todo o momento da vida social.

Neste sentido, o estudo dos rituais não seria um modo de procurar as essências de um momento especial e qualitativamente diferente, mas uma maneira de estudar, como elementos triviais do mundo social podem ser deslocados e, assim, transformados em *símbolos* que, em certos contextos, permitem engendrar um momento especial ou extraordinário.

Como todo discurso simbólico, o ritual destaca certos aspectos da realidade. Um dos seus elementos básicos é tornar certos aspectos do mundo social mais presentes do que outros. De fato, pode-se dizer que sem tais destacamentos, que conduzem a descontinuidades e a contrastes, todo o sentido do mundo estaria perdido. O mundo ritual é, então, um mundo de oposições e junções, de destacamentos e integrações, de saliências e de inibições de elementos. É neste processo que as "coisas do mundo" adquirem um sentido diferente e podem exprimir mais do que aquilo que exprimem no seu contexto normal. Numa palavra, o mundo do ritual e o mundo do efetivamente arbitrário e o mundo do puramente ideológico. É aqui que se pode vestir homens de mulheres, adultos e crianças, pobres de nobres e homens de animais. E, assim fazendo, revelar como os homens são diferentes entre si e parecidos com os animais e/ou, inversamente, como os homens são parecidos entre si e diferentes dos animais. As possibilidades são variáveis e infinitas. Pois, como disse no início desta parte, os rituais escondem e revelam, servem para iludir ou clarificar. Isso varia de cultura para cultura e de situação para situação. O importante, a meu ver, é discutir, ainda que

de modo preliminar, os mecanismos utilizados para a criação destes momentos, onde se oculta ou se revela abertamente, onde se analisa ou se obscurece inteiramente, onde se marcha contra ou a favor daquilo que é o menos discutido no mundo humano ou no mundo natural.

Minha posição é a de que o rito, como o mito, consegue colocar em *close up* as coisas do mundo social. Um dedo é apenas um dedo integrado numa mão e esta mão num braço e este braço num corpo. Mas no momento em que se coloca neste dedo um anel que marcará o *status* matrimonial de uma pessoa, este dedo muda de posição. Ele continua a ser um dedo, mas é ao mesmo tempo muito mais que isso. De fato, esse dedo é agora algo que pode ser destotalizado e visto como um elemento independente, associado que está a um anel e uma posição social. Colocou-se, assim, o dedo em *close up*. E provocou-se, conforme acentuam Ramos e Peirano (1973), uma transposição de elementos de um domínio para outro. O dedo, que é um elemento cotidianamente visto como parte integrante de um universo biológico e individual, passa a ser um símbolo de um conjunto de relações sociais.

Observe-se que o mecanismo básico do exemplo dado acima foi o da separação e inserção do elemento num novo contexto. Foi realizada uma *bricolage*, conforme sugerem Ramos e Peirano (1973). Pois nada de novo foi realmente inventado e o que se fez foi o deslocamento de um elemento para um contexto do qual ele está normalmente excluído.

Em outras palavras, foi realizado um ato de comutação entre domínios separados, o que criou um campo não-gramatical em termos das rotinas da vida diária.

O mecanismo de separação parece ser básico no processo de *bricolagem* e/ou de ritualização. E Gluckman revela isso quando procura equacionar os ritos de passagem a um certo tipo de sistema social, onde os papéis sociais são desempenhados de modo múltiplo por uma mesma pessoa em contextos (ou palcos) simultâneos. Mas a separação parece ser um mecanismo muito geral, pois o que é separado de um lado é integrado de outro. Assim, separam-se os papéis de chefe dos de pai, tio materno e irmão para, de fato, poder integrar aquele indivíduo — membro daquele papel — num sistema de posições correspondente. No caso em consideração, num sistema de autoridade política. Em termos desta análise, diria que a separação de papéis, tal como é colocada por Gluckman (1962), é uma instância importante da ritualização, mas com duas diferenças. Primeiro, esta separação não é exclusiva das sociedades tribais, já que tal modo de destacar identidades sociais é de fato um mecanismo universal e faz parte do mundo convencionalizado. Segundo, vejo a separação como um caso especial, que estou chamando de *reforço*, conforme tentei demonstrar no estudo do cerimonial do Dia da Pátria.

Nestes casos de destacamento de relações sociais ou categorias por meio de *separação* ou *reforço*, os elementos não são transpostos de ambiente de modo radical. Trata-se apenas de chamar atenção para as regras, posições ou relações que realmente existem e sua posição não muda muito.

O que parece ocorrer é um inflacionamento daquilo que já existe, de modo que os rituais fundados no *reforço* (ou na *separação*) são rituais que guardam uma relação direta com as rotinas do mundo cotidiano. Assim, por exemplo, um general é sempre um general; apenas acontece que, num determinado momento estabelecido pelo grupo, ele usa as vestes, condecorações e armas correspondentes ao seu posto e identidade. Reforça-se o posto que existe e que pode estar, em virtude das outras rotinas e sistemas de posições, submerso. O chamado *ritual de separação* é justamente este momento onde é destacado o papel de general e são inibidos todos os outros. Pode-se, ainda, sugerir que mecanismos de reforço são utilizados quando as rotinas criam equivalências conflitivas entre sistemas de papéis sociais ou quando as situações são ambíguas e é preciso defini-las tomando o partido do sistema estabelecido. Com isso quero dizer que provavelmente mecanismos de reforço são acionados e necessários em sistemas com pouca tolerância à ambigüidade e pode ser que exista uma correlação entre mecanismos de reforço e sistemas sociais onde a estrutura da autoridade esteja centrada numa ideologia substantiva ou hereditária, como é o caso da aristocracia européia e de algumas sociedades africanas.

Mas, mesmo em situações triviais (ou mais espontâneas), mecanismos de reforço são constantemente utilizados. Assim, por exemplo, é comum a situação onde um homem diz: "Afinal, quem é o dono da casa?", ou "Quem você está pensando que é? Saiba que eu sou o Chefe do Departamento!" Observe que aqui o ponto focal é também a separação de papéis, na tentativa de resolver uma situação ambígua.

O *reforço* é, pois, um mecanismo onde a escolha parece ser daquilo que está submerso (ou em vias de submergir) do que está dentro e, por isso mesmo, não está sendo devidamente percebido. Quando tal mecanismo é aplicado e a situação ambígua resolvida, cria-se um campo *formal* ou *respeitoso*. Creio que era sobre isso que teorizava Radcliffe-Brown quando escreveu seu primeiro artigo sobre as relações jocosas (1940 [1973]). De fato, Radcliffe-Brown percebeu, de modo agudo, que não seria possível uma teoria das relações jocosas sem que simultaneamente se teorizasse sobre as relações que seriam simétricas e inversas: as relações formais ou de respeito. Tais relações, entretanto, não seriam casos especiais. Seriam modos específicos de resolver situações normais na vida social e o meu ponto é que, quando se separam ou se reforçam papéis sociais, está se criando um campo formal. Separação ou reforço seriam, assim, o mecanismo básico de rituais freqüentemente chamados de formais, ou ritos de respeito, onde o objetivo é a separação de elementos, categorias ou regras que estão por um momento confundidas. Creio, para mencionar um caso concreto, que é tal mecanismo que caracteriza o mundo social dos Ndembu e seus ritos de aflição (Cf. Turner, 1967 e 1974).

O outro mecanismo básico observado é a *inversão*. Neste caso, tudo indica que o processo é radical no sentido de realmente provocar um deslocamento completo de elementos de um domínio para outro, do qual estes elementos estão normalmente excluídos. Trata-se, em outras palavras, de

juntar o que está normalmente separado, criando continuidade entre os diversos sistemas de classificação que operam discretamente no sistema social. É precisamente isso que parece ocorrer em momentos como o do Carnaval brasileiro, quando o uso das fantasias permite relacionar ao núcleo (ou centro) do sistema social toda uma legião de seres, papéis sociais e categorias que, no curso da vida diária, estão escondidos e marginalizados. Deste modo, quando se inverte, procede-se juntando categorias e papéis sociais que, no mundo cotidiano, estão rigidamente segregados. O ambiente chamado de "ritual" é, conseqüentemente, criado quando se coloca lado a lado o ladrão e o policial, a prostituta e a dona de casa, o presidiário e o diplomata, o travesti e o *machão*.

O campo social assim engendrado é um campo fundado numa gramaticalidade especial. É o campo da jocosidade e do grotesco, onde a busca é para os aspectos que estão além dos sistemas que cada um destes papéis sociais representa no mundo normal. E, de fato, não parece ser outra a idéia subjacente a *jocosidade*, já que nesta situação (ou relação) tende-se, sistematicamente, a ignorar os papéis mais rigidamente definidos pela idade, sexo ou posição, num sistema claramente articulado de posições sociais (como o sistema de parentesco), para se revelar o que é marginal neste sistema. Assim, conforme assinala Radcliffe-Brown, o neto pretende casar-se com a esposa do avô; ou pretende tratá-la como se ela já fosse sua esposa (1973). Ou seja, o importante nas relações jocosas não é a divisão dada pelas idades ou posições sociais no sistema de parentesco, mas o fato de que o avô e o neto são — antes de tudo — homens e podem desejar sexualmente a mesma mulher. É nisto que reside o *joking*, pois aqui busca-se o que é marginal (o fato de que ambos são homens), eliminando-se pela inversão as idades e posições sociais.

O mesmo parece ocorrer em coquetéis acadêmicos norte-americanos onde professores e alunos dão ênfase ao seu lado humano (como marido, pai, filho, Don Juan, apreciador de música *pop*, reacionário ou esquerdista etc....), podendo entrar em sistemas de papéis sociais normalmente excluídos do ambiente acadêmico rotineiro. Em tais situações, a ênfase sempre cai nos aspectos mais universais das relações sociais, como o sexo ou a idade (ou em preferências mais difusas, como o gosto pela música, pintura ou mulheres), já que estes são aspectos que as rotinas do mundo cotidiano tendem a inibir como fatores estruturais e organizatórios. Em outras palavras, na *inversão* (e no *joking*) a decisão é pela conjunção das posições, conforme assinala Radcliffe-Brown (1973).

A inversão cria as condições para a comutação entre domínios e elementos situados em posições descontínuas. É por isso que, no Carnaval, as classes sociais podem ser relacionar de "cabeça-para-baixo" no caso brasileiro. Aqui, o elemento mediador entre elas não é somente o poder e a riqueza, mas o canto, a dança, as fantasias, a alegria. Em suma, a capacidade de "brincar" o Carnaval. O que se está dizendo, neste momento, é que as diferenças existem, mas todos são também e primordialmente seres humanos. Deste modo, as descontinuidades do Carnaval são aquelas que

separam os homens enquanto membros de uma humanidade, não enquanto membros de facções, partidos políticos, classes etc....

No caso do terceiro mecanismo, as *neutralizações,* torna-se mais difícil imaginar situações que sejam demonstráveis do seu uso, exceto aquela do próprio cerimonial. Mas seria possível sugerir, como uma hipótese de trabalho, que as neutralizações correspondem às situações chamadas na literatura de "avoidance". Assim, na *evitação* não se decide nem pela disjunção (que ocorre com o reforço e/ou separação), nem pela conjunção (que é obtida pela inversão). Aqui, simplesmente, se decide por uma relação fundada no afastamento e no extremo respeito, como acentua Radcliffe-Brown (1973), mas igualmente numa inversão extrema do comportamento já que na *evitação* não há uma relação social visível: há, como diz o próprio termo, *evitação!* E isso é uma inversão do comportamento social, já que ele não permite a comunicação social entre os agentes da relação por vias normais. Creio que é este mecanismo que caracteriza o comportamento em situações tais como uma missa, para citar um exemplo já apresentado por Lévi-Strauss (1962b), mas que será elaborado aqui de modo diferente.

Realmente, na missa estão acentuadas as relações de reforço de uma ordem preestabelecida (por meio das oposições fundamentais entre Deus/homens, oficiante/fiéis, altar/local do público, objetos cuja manipulação é exclusiva/objetos cuja manipulação é inclusiva etc....), mas também ocorre um conjunto de situações onde as relações são invertidas: Deus desce sobre os homens, os homens sobem até Deus; objetos sagrados são incorporados aos féis; há um local apropriado para a confusão de categorias etc.... A conseqüência é, paradoxalmente, a conjunção na disjunção e o resultado é uma *evitação* que se manifesta num conjunto de gestos controlados. Mas é preciso observar que esses dois momentos estão gramaticalmente relacionados: a inversão vem depois do reforço. É somente depois que se acentua a posição de pecador que a comunhão é realizada e o perdão concedido!

Creio que este exemplo revela bem o caráter eminentemente paradoxal do momento chamado de religioso. Pois aqui trata-se de criar um jogo onde não haveria perdedores nem ganhadores. E de inventar e manter uma relação onde as partes em ligação têm que estar necessariamente separadas e divididas. Até onde tal paradoxo da evitação corresponderia a casos aparentemente mais simples das relações entre um homem e sua sogra na Austrália é algo que só um trabalho mais detalhado poderá dizer. Ao lado do meu argumento, tenho apenas a frase paradoxal do nativo australiano que declarou a Radcliffe-Brown que evitava sua sogra porque "... ela é a minha melhor amiga no mundo, ela me deu minha esposa" (Radcliffe-Brown, 1973:118).

## *Conclusões*

Neste trabalho tentei chamar atenção para o aspecto combinatório do momento que chamados "ritual". Minha intenção foi a de revelar que os

ritos não parecem ser momentos susbtantivamente diferentes daqueles do mundo cotidiano, mas combinações destes momentos. O clima do ritual é dado não por meio de *transformações essenciais* do mundo e das relações sociais, mas por meio de manipulações dos elementos e relações deste mundo. Os rituais seriam, pois, modos de salientar aspectos do mundo diário e procurei estudar três modos básicos de obter tais saliências: *reforço, inversão* e *neutralização*. Neste sentido, este trabalho segue de perto as sugestões de Leach (1954 e, especialmente, 1961 [1974]), quando ele indica que o ritual é um *aspecto* das relações sociais e, mais ainda, que o rito é uma técnica "para a mudança de posição da pessoa moral, de profano para o sagrado, ou do sagrado ao profano" (1974: 206). A diferença é que os meus três mecanismos são diversos dos de Leach e, creio, minha busca foi a de uma maior articulação entre eles e três outros aspectos das relações sociais (respeito, jocosidade e evitação) que ocorrem cotidianamente.

Em outras palavras, procurei demonstrar, avançando — acredito — os argumentos de Leach, Gluckman, Turner e outros, que a matéria-prima do mundo ritual é a mesma do mundo da vida diária e que entre elas as diferenças são apenas de grau e não de qualidade. O ritual é a colocação em foco, em *close up*, de um elemento de uma relação. Nesta perspectiva, é mais ou menos inútil classificar os ritos, quando não se entende bem as relações básicas que os constroem. E, de fato, entender as relações básicas do mundo social é, automática e simultaneamente, entender o mundo ritual. Os rituais dizem as coisas tanto quanto as relações sociais (sagradas ou profanas, locais ou nacionais, formais ou informais). Tudo indica que o problema é que, no mundo ritual, as coisas são ditas com mais veemência, com maior coerência e com maior consciência. Os rituais seriam, assim, instrumentos que permitiriam uma maior clareza das mensagens sociais.

Se os ritos ajudam a construir e a criar o tempo, como sugeriu Leach (1974), eles também engendram cortes nas rotinas sociais. Por isso mesmo, não há uma situação definida por um grupo como extraordinária ou especial que não esteja embebida num certo tipo de *consciência* de um evento, uma categoria, uma relação; numa palavra, de ritualização. E não há ritualização que não esteja utilizando um mecanismo cujas intenções são neutralizar, reafirmar ou colocar tudo de "cabeça-para-baixo".

Finalmente, minha sugestão é a de que se deverá prestar mais atenção às relações sociais e aos sistemas destas relações do que aos efeitos de suas combinações, como parece ser o caso dos rituais. Tal como ocorreu no caso do totemismo (Cf. Lévi-Strauss, 1962a [1974]), é preciso não tomar a mensagem pelo código, nem o fenômeno pelos seus elementos constitutivos. Para pensar bem o totemismo foi preciso revelar que por trás de um conjunto de tipos aparentemente diversos estavam alguns mecanismos básicos, sem os quais não seria possível nem o fenômeno percebido como totemismo e nem a própria vida social. Para repensar os ritos, portanto, é necessário primeiro desritualizar.

Da Matta, Roberto. 1973. "O carnaval como um rito de passagem", em *Ensaios de antropologia estrutural.* Petrópolis: Editora Vozes Ltda.

Douglas, Mary. 1970. *Natural symbols.* Explorations in cosmology. Londres: The Cresset Press.

Durkheim, Émile. 1933. *The division of labor in society.* Illinois: The Free Press of Glencoe.

Geertz, Clifford. 1973. *The interpretation of cultures:* Selected Essays. Basic Books, Inc: New York.

Gluckman, Max. 1963. "Rituals of rebellion in South-East Africa", em *Order and rebellion in tribal Africa.* Londres: Cohen & West; 1962. "Les rites de passage", em *Essays on the ritual of social relations,* Ed. Max Gluckman, pp. 1-52. Manchester: Manchester University Press.

Goldwasser, Maria Julia. 1975. *O palácio do samba.* Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Leach, E. R. 1954. *Political systems of highland Burma:* A study of Kachin social structure. Boston: Beacon Press; 1961. *Rethinking anthropology,* London School of Economics Monographs on Social Anthropology, nº 22. London: The Athlone Press. Traduzido em Português, com o título, *Repensando Antropologia.* São Paulo: Editora Perspectiva, 1974; 1966. "Ritualization in man", *in Philosophical transaction of the royal Society of London,* series B, nº 722, Vol. 251: 403-8.

Leopoldi, José Sávio. no prelo. *Escola de samba, ritual e sociedade.* Petrópolis: Editora Vozes Ltda.

Lévi-Strauss, Claude. 1962a. *Totemism.* Boston: Beacon Press. Traduzido em Português com o título *Totemismo hoje* pela Editora Vozes Ltda., 1975; 1962b. *La pensée sauvage.* Paris: Plon. Traduzido em Português com o título *O pensamento selvagem* pela Companhia Editora Nacional e Editora da USP, São Paulo, 1970.

Radcliffe-Brown. A. R. 1952. *Structure and function in primitive society:* Essays and addresses. Londres. Cohen & West Ltd. Traduzido em Português com o título *Estrutura e função na sociedade primitiva* pela Editora Vozes Ltda., 1973.

Ramos, A. e Peirano, M. 1973. "O simbolismo da caça em dois rituais de nominação". Brasília: Departamento de Ciências Sociais, Série Antropologia 4.

Turner, Victor. 1967. *The forest of symbols.* Aspects of Ndembu ritual. New York: Cornell Univ. Press; 1968. *The drums of affliction.* A study of religious processes among the Ndembu of Zambia. Oxford: Clarendon Press and The International African Institute; 1969. *The ritual process.* Structure and anti-structure. Chicago: Aldine. Traduzido em Português pela Editora Vozes Ltda. com o título *O processo ritual,* 1974.

# O PAPEL HISTÓRICO DA CLASSE MÉDIA NA UMBANDA (1)

DIANA BROWN

*Unicamp-City University, N. Y.*

A Umbanda é uma forma de espiritualismo brasileiro, calcula-se que atualmente tenha cerca de dez milhões de seguidores. Por incorporar elementos de práticas religiosas afro-brasileiras e possuir grande número de seguidores da classe baixa, foi rotulada popularmente, de modo estereotipado, como uma religião de massa ou de classe baixa. Aceitando esta imagem, os cientistas sociais tenderam também a tratá-la como um fenômeno exclusivamente de classe baixa, interpretando sua emergência como um indicador de uma nova auto-imagem em formação dentro do proletariado urbano (Bastide, 1960) ou enfatizando seu significado como outro exemplo de atividade de organização espontânea dentro das massas urbanas ascendentes (Willems, 1966; 1967; 1969).

Entretanto, estas interpretações não discutem ou reconhecem um setor extremamente importante de participação na Umbanda — as classes médias [2]. Minha própria pesquisa concentrou-se, em parte, nos participantes de classe média da Umbanda, principalmente na cidade do Rio de Janeiro [3], onde, freqüentemente, encontramos nos centros de Umbanda membros de profissões liberais, homens de negócios bem-sucedidos, funcionários administrativos de nível médio, funcionários públicos de alto nível e militares de altos escalões, bem como membros da baixa classe média.

---

1. Um esboço deste trabalho foi lido no 10º encontro da Associação Brasileira de Antropologia, Salvador, Bahia, fevereiro, 22-25 de 1976. Gostaria de agradecer aos professores Alba Guimarães e Roberto Motta por seus úteis comentários. Quero também agradecer a Marisa Corrêa e a Beatriz Vianna Boeira pela ajuda na tradução. Gostaria ainda de agradecer especialmente ao Professor Mário Bick por seus *insights*, suas idéias e sua leitura crítica deste trabalho.

2 Emprego do termo "classe média" propositalmente, para diferenciar camadas ocupacionais que não identifico com a classe dominante. Isto não implica em sugerir que exista qualquer homogeneidade entre estas camadas médias. Ao contrário, parto da idéia de que estas camadas são compostas por pessoas com diferentes níveis de renda, profissões, interesses e ideologias.

3. Esta pesquisa foi realizada em 1966 e em 1968-1970. Trabalhei também com umbandistas de classe média nas cidades de São Paulo, Porto Alegre e Belém.

Participam ativamente destes centros como líderes e médiuns e não simplesmente como clientes que assistem ocasionalmente os serviços religiosos da Umbanda para solucionar problemas pessoais. Documentei, igualmente, aspectos desta participação da classe média em outros lugares (Ver Brown, 1974; 1977, no prelo). [4]

Além disso, a participação da classe média não tem origem recente, mas data de cerca de cinqüenta anos, quando do período formativo da Umbanda na década de 20. Nesta época, indivíduos da classe média participaram ativamente no que eu chamarei aqui de "fundação" da Umbanda, ou seja, um esforço organizado para criar uma nova religião, neste caso através de uma modificação de formas já existentes, encontráveis no interior da classe média. Estes pioneiros introduziram na Umbanda elementos ideológicos e comportamentais específicos e engajaram-se em atividades organizadoras que tiveram um efeito importante no desenvolvimento e na popularidade desta religião. Enquanto a Umbanda possui características de uma religião espontânea, sincrética, popular, seu desenvolvimento foi um fenômeno que envolveu muitas classes; e onde a classe média, devido a recursos e contatos, foi capaz de assegurar um grau considerável de domínio sobre as práticas e a ideologia de muitos seguidores da classe baixa.

Este trabalho terá como foco esta dimensão histórica pouco conhecida da participação da classe média, cuja compreensão é um pré-requisito, tanto para um entendimento maior da Umbanda enquanto religião como para uma reavaliação de seu significado em termos de mudanças sociais na sociedade urbana brasileira. Estarei mais preocupada, aqui, com a interpretação do processo do crescimento da Umbanda do que com a análise da importância sócio-política deste crescimento (para uma reconsideração da importância sócio-política da Umbanda, ver Brown, 1974; 1977, no prelo). Este trabalho trata da formação do ritual e da ideologia, das atitudes sociais em relação a áreas tais como a da herança africana e as atividades que foram instrumentais para a legitimação desta religião dentro da sociedde brasileira. O que quero ressaltar é o papel da classe média na formação dessa religião, tomando como implícito o que já analisei anteriormente, ou seja, o efeito do desenvolvimento urbano e da política de clientela na formação da Umbanda.

A Umbanda desenvolveu-se no Rio de Janeiro, como uma combinação de práticas religiosas afro-brasileiras populares (dentro do âmbito das classes baixas, desde a última parte do século XIX) e de elementos do Espiritismo ou Kardecismo, uma forma de espiritualismo importada da França em meados do século XIX. Geralmente, compreende-se sua emergência como um produto de tendências religiosas ecléticas dentro das classes baixas do Rio. De fato, tal ecletismo parece ter prevalecido neste meio, resultando, por volta do início do século XX, num sincretismo amplo entre as diferentes tradições religiosas afro-brasileiras (Rio, 1951) e entre estas e o espiri-

4. Depois de ter escrito este trabalho tive conhecimento de uma dissertação de doutorado recentemente defendida na França, que também contém dados sobre a participação da classe média na Umbanda (ver Ortiz, 1975).

tismo, que se disseminou a partir da classe média, seu lugar de origem, para as classes baixas.

Supôs-se (Bastide, 1951; 1960. Ramos, 1939) que o sincretismo entre as tradições afro-brasileiras da classe baixa, muitas vezes conhecido popularmente como "Macumba", e o espiritismo de classe baixa ou "Baixo Espiritismo", surgiram gradualmente durante os anos 30 e vieram a ser conhecidos como "Umbanda", um termo que tem sua origem nas línguas Bantu africanas (Bandeira, 1961).

Embora o termo "Umbanda" existisse neste meio de classe baixa durante os anos 30 (Ramos, 1934), não encontrei nenhuma evidência sugerindo que fosse usado para denotar uma religião per si. Além disso, o ambiente da classe baixa não forneceu nem o único nem o maior estímulo para a ampla popularidade e difusão subseqüente deste termo. Métodos de história oral e uma leitura cuidadosa da literatura inicial da Umbanda revelaram que durante meados dos anos 20 um grupo de homens da classe média dedicou-se à criação de um sincretismo de práticas religiosas afro-brasileiras e do Espiritismo, adotando o termo "Umbanda" como o nome desta nova religião. Este grupo incluía membros das profissões liberais, jornalistas, pequenos comerciantes e oficiais do exército. Eram espíritas insatisfeitos e entediados com o que consideravam ser uma ênfase doutrinária superintelectualizada do Espiritismo. Isto os conduziu aos terreiros afro-brasileiros situados nas favelas ao redor da cidade. Durante este período um dos membros do grupo adoeceu e, enquanto doente, recebeu o espírito de um índio brasileiro, a revelação de sua missão: fundar uma religião chamada Umbanda. Seus amigos uniram-se a ele neste empreendimento espiritual e este grupo começou a organizar e abrir centros modelados parcialmente nos terreiros afro-brasileiros, sendo dedicados à prática da Umbanda de acordo com os rituais e a ideologia ditada por seu mentor espiritual. O primeiro destes centros de Umbanda, aberto em Niterói em 1927, em breve transferiu-se para o centro do Rio de Janeiro e ainda hoje está em atividade, sob a direção da filha de seu fundador, como estão pelo menos dez outros centros fundados por este grupo no Rio de Janeiro até o início da década de 40.

Os líderes destes centros de Umbanda formaram o núcleo das atividades rituais, ideológicas e organizacionais a que, por razões explicadas a seguir, me referirei como "Umbanda Branca".

Não é de surpreender que o ritual e a orientação ideológica deste grupo reflitam sua experiência com o espiritismo e a "Macumba" afro-brasileira. Os principais aspectos da Umbanda praticada por este grupo, hoje, continuam ainda como características definidoras e centrais da Umbanda em geral. Inclui-se entre eles um culto grupal de possessão pelos espíritos, no qual as figuras sobrenaturais centrais são Caboclos, espíritos de índios brasileiros selvagens, e os Pretos Velhos, espíritos de africanos escravizados no Brasil. Os rituais públicos são dominados pelas "consultas", consultas espirituais individuais que os Caboclos e Pretos Velhos oferecem aos clientes, em busca de soluções para suas doenças e seus problemas.

Estas características centrais, bem como o termo "Umbanda", foram tomadas de empréstimo ao meio da classe baixa afro-brasileira. Foram, entretanto, reinterpretados, dentro de um contexto de classe média, e receberam uma orientação kardecista. As divindades do panteão e suas relações com a Humanidade foram explicadas dentro do quadro de referências da cosmologia evolucionista kardecista. Os rituais e o estilo do ritual tornaram-se bem comportados, com os iniciados usando uniformes brancos e os rituais acompanhados apenas por hinos cantados em português e por bater de palmas. Muitas características comuns aos rituais afro-brasileiros foram expressamente proibidas, tais como o uso de tambores, de indumentárias rituais coloridas e elaboradas, o sacrifício de animais e as oferendas de alimentos para as divindades. Os centros, que muitas vezes se tornaram grandes e ricos, eram dirigidos de modo altamente burocrático, incluindo até mesmo a organização das consultas para as quais os clientes recebiam fichas numeradas, indicando a ordem de suas consultas com os espíritos. Esta forma de Umbanda também ressaltava a caridade característica do Kardecismo, não só no contexto ritual das consultas como também no fornecimento de serviços de assistência social aos pobres. A prática de "magia negra", rituais com o objetivo de vingar-se ou de fazer mal a um inimigo, foram especificamente proibidos, e os Exus, uma categoria popular de espíritos ativa na magia negra, foram banidos dos rituais públicos e proibidos de dar consultas.

Entretanto, mais interessantes do que estes aspectos do ritual e da cosmologia são as atitudes sociais e políticas em relação à imagem e papel da Umbanda revelados nas antigas publicações dos membros deste grupo. A questão mais crucial dizia respeito à relação da Umbanda com sua herança africana. Daremos alguns pequenos exemplos. As atas publicadas do Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda ocorrido no Rio em 1941 (Anon, 1942) e que representam a primeira grande tentativa, por parte deste grupo, para codificar o ritual e a ideologia, continham diversas afirmações muito claras sobre a origem da Umbanda. Estas origens não eram atribuídas nem ao Brasil, nem à Africa negra, mas às antigas civilizações desenvolvidas da Índia ou do Egito. Alguns umbandistas chegavam a afirmar que o termo "Umbanda" era derivado do sânscrito (*Ibid.*, 23). Dizia-se que, a partir destas origens, a Umbanda havia-se difundido para o interior da África onde, devido ao embrutecimento dos africanos, decaíra ao nível do mero fetichismo. Fora então trazida para o Brasil pelos escravos africanos "disfarçados na forma de rituais africanos degradados". A Umbanda não poderia ter-se originado na África Negra, uma vez que esta área não tinha sequer uma cultura rudimentar (*Ibid.*, 45). Estes umbandistas pioneiros ansiavam por localizar as origens da Umbanda na respeitabilidade das grandes tradições místicas do mundo e encaravam como sua missão salvar a Umbanda das influências negativas associadas ao seu passado africano, purificando-a de suas práticas africanas.

Os qualificativos freqüentes acrescentados ao termo "Umbanda Branca" ou "Umbanda da Linha Branca", "Umbanda Pura", "Umbanda Limpa", ganharam desse modo muitos significados. Embora explicitamente se refe-

rissem apenas à ênfase dada à magia branca, em detrimento da negra, estes termos sugeriam claramente a purificação da Umbanda de seu passado africano e eram carregados de matizes racistas inevitáveis que chegaram mesmo a preocupar alguns dos participantes do congresso (*Ibid.*, 267). De fato, a grande maioria dos "fundadores" da Umbanda eram brancos de classe média e sua visão da Umbanda não só denegria a herança africana como também sugeria a missão de aculturar ou embranquecer os elementos da cultura africana no Brasil. Embora esses umbandistas muitas vezes se referissem a suas próprias práticas simplesmente como "Umbanda", manterei o termo "Umbanda Branca" para distinguir esta de outras formas de Umbanda que discutiremos a seguir.

Apesar da presença, nesta Umbanda Branca de classe média, de espíritos de escravos, divindades e rituais de origem africanos, fica claro que estes primeiros umbandistas realizaram um tratamento altamente consciente e seletivo dos temas "africanos" e que suas atitudes em relação à herança africana refletiam aquelas atitudes prevalecentes nas classes dominantes. Embora atualmente muitas vezes apareçam em termos menos explícitos, estas atitudes ainda podem ser encontradas num grande número de livros populares sobre a Umbanda, escritos pelos seguidores da Umbanda Branca. Seus efeitos são também visíveis nas práticas rituais desafricanizadas desenvolvidas por este grupo, práticas que se tornaram amplamente difundidas.

Outros dentre esses primeiros líderes umbandistas assumiram uma posição um pouco diferente, enfatizando os aspectos nacionalistas da Umbanda de uma maneira que parece ter sido influenciada diretamente pelo nacionalismo cultural do tipo popularizado por Gilberto Freyre (1934). Num livro publicado no início dos anos 40, intitulado *Uma Religião Genuinamente Brasileira,* um líder declarava:

"Filho de três raças: a branca, a negra e a índia, ao brasileiro seria destinado também uma religião eclética... onde se achassem reunidas a experiência do branco, a tradição do índio e a magia do negro..." (José Alvares Pessoa, citado em Macaia, 10/68).

Esta mesma tese é repetida em outra publicação:

"Dada a composição racial da nossa gente, em cujo *substratum* psíquico entrou a contribuição do totemismo indígena, do fetichismo africano e do medievalismo ibero, impõe-se considerar que a miscibilidade religiosa obedeceu aos mesmos imperativos de sua miscibilidade étnica" (Anon, 1944:22).

Não é de se admirar, portanto, que as tendências melhores dessa miscigenação étnica consagrem a "Linha Branca de Umbanda" (*Ibid.*, 24). Desse ponto de vista, embora a contribuição africana à cultura brasileira fosse expressamente valorizada, ela era novamente menosprezada, desta vez em favor de uma imagem nacionalista brasileira da Umbanda. Esta imagem tem exercido também uma influência constante sobre os líderes de classse média da Umbanda e tem sido ressaltada pelos políticos umbandistas engajados ativa e efetivamente na política populista.

Gostaria agora de examinar a relação entre esta Umbanda Branca de classe média e as práticas religiosas afro-brasileiras mais antigas, que preexistiam e eram populares entre as classes baixas. Os praticantes da Umbanda Branca encaravam sua religião como distinta e superior às práticas dos terreiros afro-brasilerios de classe baixa. E no período posterior a 1945 a mesma atitude em relação à Umbanda Branca passou a ser expressa claramente pelos líderes da comunidade religiosa afro-brasileira. Foi nesta época que, depois de um período inicial de crescimento lento, os "fundadores" da Umbanda entraram numa fase de grande atividade organizacional. Criaram uma rede de federações umbandistas, organizações "protetoras" (Umbrella Organizations) às quais se filiavam centros individuais, sendo-lhes oferecida proteção e orientação ritual. Empenhavam-se também em fazer publicidade e proselitismo de sua religião através de programas de rádio, jornais de Umbanda e colunas semanais sobre a Umbanda na imprensa popular. Estas atividades, que pela primeira vez chamaram a atenção do público em geral para a Umbanda, geraram uma resposta dos líderes religiosos afro-brasileiros, os quais começaram então, por iniciativa própria, a formar organizações rivais e a fazer publicidade da versão autoconsciente de uma Umbanda afro-brasileira.

É muito importante frisar que estes líderes não rejeitaram o uso do termo Umbanda para designar sua religião. O que eles questionavam era a forma do ritual, a desvalorização e o denegrimento da herança africana e a ênfase na desafricanização associada à Umbanda Branca. Vale a pena citar aqui sua posição, que aparece claramente numa série de publicações surgidas durante os anos 50, pois ela sustenta a interpretação que apresentei da criação independente de uma Umbanda que surgiu da classe média, Umbanda que, longe de se ter originado dentro da classe baixa do meio afro-brasileiro, ainda lhe era estranha em meados da década de 50. Estes líderes afro-brasileiros encaravam claramente a "Umbanda Branca" como uma tentativa, por parte da classe média, de cooptar seus símbolos e sua história e de negar a validade de suas práticas religiosas tradicionais. E viam isto como uma tentativa de excluí-los. Estes porta-vozes declararam:

"Hoje uma onda de mistificação invadiu a Umbanda. Os invasores criaram uma Umbanda Branca... Modificaram os rituais sagrados... e introduziram o comercialismo em sua prática... Pessoas que nada conhecem dos mistérios da Umbanda... abriram centros... montaram consultórios luxuosos, onde os clientes são atendidos mediante fichas numeradas. Nesses centros os verdadeiros umbandistas não são recebidos, pois lhes vedam a entrada com estas palavras: "Isto aqui não é Macumba, é Umbanda". Vocês estão acostumados com o "Baixo Espiritismo" (Freitas e Pinto, 1956, 19).

"Muitas vezes a verdade reside num terreiro pobre, humilde e despretensioso, enquanto a mistificação campeia em um centro luxuoso, parecendo bem organizado, com excelente mobília, altares magníficos, fichário de sócios e diretoria bem-vestida e bem falante..." (*Ibid.*, 20).

Em relação à origem da Umbanda, declararam:

"Quem conhece um pouco a história das religiões sabe muito bem que a raiz da Umbanda está no continente africano. É assim muito engraçado (ouvir os líderes da Umbanda Branca) dizer que a Umbanda "sofre a influência africana". Não, confrades ilustres, a Umbanda *é* africana, é patrimônio cultural da raça negra" (*Ibid.*, 58).

Maiores comentários sobre os rituais dos centros de Umbanda Branca:

"Terreiro de Umbanda que não usa tambores e outros instrumentos rituais, que não canta pontos em linguagem africana, que não oferece o sacrifício de preceito (animais), nem prepara comidas de santo, pode ser tudo, menos terreiro de Umbanda" (Freitas e Pinto, 1957:131).

Esta posição, além de reforçar a imagem de "invasores" de classe média no cenário religioso afro-brasileiro, mostra uma consciência aguda dos conflitos de classe e raciais subjacentes às questões sobre as origens da Umbanda e a forma adequada de sua prática.

Estes exemplos mostram claramente que por volta dos anos 50 haviam se desenvolvido duas intrepretações bastante distintas da Umbanda. Uma, tendo por base as classes baixas, que se concentravam num grande número de terreiros afro-brasileiros cujos membros, embora não fossem necessariamente descendentes de africanos, praticavam rituais de orientação afro-brasileira. A outra, baseada na classe média, que promovia uma forma de Umbanda fortemente desafricanizada e muitas vezes expressamente nacionalista. Na verdade, nenhum tipo de Umbanda estava restrito a uma única classe social. Desde o seu início, a Umbanda Branca havia atraído muitos fiéis das classes baixas e desde o fim do século XIX, as religiões afro-brasileiras haviam atraído uma considerável clientela da classe média e mesmo das classes altas (Rio, 1951); estas duas formas, não obstante, receberam imagens sociais bem distintas entre os seguidores da Umbanda.

Examinando hoje o desenvolvimento subseqüente, fica claro que, até mesmo no momento em que esta forma de Umbanda afro-brasileira de classe baixa definia sua posição rival, os limites rituais e organizacionais entre os dois grupos começavam a ceder, sob a pressão de um novo esforço de dentro da classe média, para redefinir a Umbanda de uma maneira mais ampla e para unificar todas as formas de sua prática num único movimento religioso. Esta mudança de atitude da parte dos líderes de classe média parece ter sido diretamente influenciada por interesses políticos.

O fim do Estado Novo, em 1945, foi seguido pelo retorno da política eleitoral e o florescimento do populismo. Políticos populistas começaram a surgir neste período dentro da Umbanda Branca de classe média. A evidência baseada em entrevistas e numa leitura cuidadosa de jornais e colunas da Umbanda do período sugerem que percebiam claramente o potencial eleitoral representado pelos terreiros afro-brasileiros como meio de acesso a um grande número de eleitores da classe baixa. Assim, durante o início da década de 50, estes políticos começaram a procurar uma reaproximação com os terreiros de classe baixa, argumentando nos jornais e colunas da Umbanda a favor de uma redefinição mais ampla da Umbanda como uma religião heterodoxa que incluísse diversas posições rituais e ideo-

lógicas, defendendo a unificação de todos os umbandistas numa única religião. Evitavam cuidadosamente utilizar o termo "Umbanda Branca" Enfatizavam a necessidade de tal unificação e de uma representação eleitoral da Umbanda para defendê-la, bem como aos princípios de liberdade religiosa contra os freqüentes ataques dos líderes da Igreja Católica, de funcionários públicos sem simpatia pelo movimento e do público em geral. Enfatizavam ainda a necessidade de defesa legal para indivíduos e grupos de fiéis contra a perseguição da polícia.

Estes aspirantes a políticos, alguns dos quais eram líderes de federações e de centros de Umbanda e outros, que ocupavam cargos nos meios de comunicação de massa, criaram laços informais entre si e com outros líderes de classe média que começavam então a ter sucesso na burocracia estatal e no comércio. E começaram a formar relações de clientela com terreiros afro-brasileiros de classe baixa. O atrativo de tais laços para estes grupos parece ter-se devido, em parte, ao novo prestígio e legitimidade que os líderes da Umbanda Branca de classe média haviam conseguido criar para a Umbanda. As promessas de proteção legal também eram atraentes, uma vez que os terreiros de classe baixa haviam sofrido muito com as perseguições e as provocações da polícia durante o Estado Novo. Assim, os líderes dos terreiros afro-brasileiros começaram a unir-se às federações de Umbanda de classe média e a responder aos políticos umbandistas, tornando-se mesmo seus cabos eleitorais, trabalhando para a obtenção de votos dentro de seus terreiros. Mesmo os líderes das federações de classe baixa — inclusive os autores do ataque à Umbanda Branca citados acima — foram levados a formar alianças com os líderes de federação de classe média pelas promessas de favores políticos [5]. Tais alianças colocaram todos os terreiros filiados a estas federações afro-brasileiras dentro da esfera mais ampla de influência da liderança de classe média. Estes grupos afro-brasileiros não alteraram necessariamente seu antagonismo em relação ao ritual e à ideologia da Umbanda Branca, mas, aparentemente, perceberam a possibilidade de obtenção de benefícios e prestígio através de alianças com a liderança de classe média.

Na verdade, a unificação do movimento umbandista, estimulado por estes políticos e advogado por muitos líderes de classe média durante o fim da década de 50, não atingiu seus objetivos. A competição e a rivalidade entre esses líderes eram freqüentes e além disso muitos dos centros de Umbanda Branca, que proliferavam então a uma taxa acelerada, e muitos dos terreiros de Umbanda afro-brasileira recusavam-se ou não tinham interesse em unir-se às federações de Umbanda ou a dar apoio eleitoral aos políticos umbandistas. Ainda assim, a campanha teve êxito. Tanto é que por volta do fim da década de 50, os políticos umbandistas começaram a ser eleitos vereadores e mesmo deputados estaduais. Embora atraíssem

5. Por exemplo, uma coalização formada em 1956 pelas cinco principais federações de Umbanda do Rio de Janeiro na época incluía um co-autor dos ataques à Umbanda Branca citados no texto. Ele foi feito co-presidente desta coalização, que era conhecida como Colegiado de Umbanda do Cruzeiro do Sul.

apenas uma minoria de fiéis das várias formas de Umbanda, estes esforços políticos para a unificação, inspirados pela classe média, resultaram na criação de uma série de redes clientelísticas verticais, controladas de cima pelos políticos de classe média e líderes das federações, redes que se estendiam de maneira substantiva às classes mais baixas.

De fato, embora muitas vezes continuasse a haver rivalidade entre as duas formas de Umbanda sobre questões de prática ritual, estes elos verticais, que criaram canais de comunicação direta com as classes baixas, freqüentemente serviram para estender a influência do ritual e da ideologia da Umbanda Branca. Os terreiros afro-brasileiros de classe baixa que entraram nestas alianças foram, muitas vezes, pressionados a se sujeitarem à Umbanda Branca, a seus rituais, à sua ênfase moral na caridade e à sua proibição da Magia Negra. Embora muitos resistissem a esta pressão, alguns sujeitaram-se e muitos outros foram, em alguma medida, influenciados por ela.

Por volta do início da década de 60, os líderes umbandistas de classe média haviam obtido, através de seus contatos com os meios de comunicação, com a burocracia e com o processo político, uma posição de considerável influência sobre o crescimento da Umbanda no Rio. Controlavam uma série de alianças verticais baseadas na proteção e na distribuição de favores, o que lhes dava acesso aos terreiros afro-brasileiros. Dominavam a apresentação da Umbanda ao público em geral e o processo de sua legitimação e institucionalização dentro da sociedade brasileira. Conseguiram, através de funcionários públicos, permissão para celebrações públicas dos festivais religiosos da Umbanda, que começaram então a ser incorporados no calendário de acontecimentos públicos. Em 1965, obtiveram para a Umbanda uma categoria própria no cadastro religioso oficial, realizado anualmente em todo o país. Embora ainda denegrida pelo público em geral, a imagem da Umbanda começou a se modificar, graças à maneira aberta com que os políticos e líderes de classe média declaravam sua fé e defendiam sua religião na imprensa e mesmo na legislatura estadual. Além disso, suas atividades e a participação da classe média começaram a ser o tema de artigos sérios em jornais e revistas importantes. Este aumento da publicidade encorajou uma participação mais aberta na Umbanda e uma discussão mais ampla, mesmo por parte dos membros da classe média.

Tais atividades também influenciaram a expansão da Umbanda Branca, uma vez que esta passou a ser amplamente divulgada através dos meios de comunicação, bem como através de atividades das federações umbandistas. Isto não significa que produziram uma uniformidade ritual e ideológica na Umbanda do Rio. Provavelmente, a grande maioria dos 2 milhões, segundo a estimativa de seguidores da Umbanda no Rio hoje, inclusive muitos membros da classe média, preferem centros que tenham estilos rituais mais animados e pratiquem a magia negra. Entretanto, a Umbanda Branca, mais moralista e bem comportada, obteve em cinqüenta anos uma grande popularidade no Rio de Janeiro e influenciou consideravelmente as práticas de muitos terreiros de tradição afro-brasileira.

ISER - BIBLIOTECA

Mas sua influência não ficou confinada apenas ao Rio de Janeiro. Durante os anos 50, a Umbanda Branca já começara a difundir-se significativamente dentro do Estado do Rio, em São Paulo e no Rio Grande do Sul. Atualmente, ela é encontrada em praticamente todos os estados brasileiros, onde é freqüentemente disseminada por federações locais e estaduais de Umbanda, muitas das quais são filiadas a federações similares no Rio ou em São Paulo. (Sobre federações em Belém, por exemplo, ver Vergolino e Silva, 1976).

O Segundo Congresso da Umbanda, realizado no Rio de Janeiro em 1951, enfatizou o âmbito nacional da Umbanda. Contou com participantes de quinze estados diferentes e teve como principais conferencistas dois deputados federais umbandistas, um do então Estado da Guanabara e outro do Rio Grande do Sul, bem como outros políticos umbandistas eleitos localmente no Estado do Rio, São Paulo e Rio Grande do Sul. Embora este congresso representasse praticantes de muitas formas rituais diferentes, a Umbanda Branca foi a forma oficial utilizada nas sessões rituais do congresso e foi apresentada como sua forma principal e a única verdadeiramente nacional, pois somente ela transcendia as variações locais e regionais na prática religiosa representada pelos participantes.

A partir daí, a prática da Umbanda Branca continuou a crescer e tem tido um efeito nivelador sobre as tradições regionais de muitas cidades, influenciando-as na direção de uma religião nacional mais uniforme. Minhas pesquisas sobre a Umbanda em várias cidades brasileiras, tais como São Paulo e cidades menores no estado de São Paulo, como Campinas, Taubaté e Guaratinguetá, além de Belém, no norte, e Porto Alegre, no sul, indicam a presença generalizada de formas rituais e ideológicas associadas à Umbanda e a existência de redes de alianças entre estas cidades e centros de Umbanda Branca no Rio e em São Paulo. Embora seja necessário uma pesquisa histórica muito mais ampla, estes dados apóiam a idéia de um processo contínuo de crescimento e difusão da Umbanda Branca a partir de um único ponto de origem, localizado na classe média do Rio, e vai contra a noção de sua invenção independente em diferentes regiões do Brasil.

A criação da Umbanda Branca e a participação nela de membros da classe média reflete a ambivalência deste setor em relação à herança africana do Brasil e em relação às suas classes baixas, num contexto sócio-econômico e político em transformação rápida. A Umbanda Branca é uma manifestação do interesse nascente dos setores médios em elementos da cultura de classe baixa, concebidos como traços de uma experiência autenticamente brasileira. Isto, numa era de política populista, estava por sua vez ligado à capitalização do potencial eleitoral e nacionalista da Umbanda na arena política, realizada por políticos umbandistas.

O paradoxo está em que ao mesmo tempo as religiões afro-brasileiras eram tidas pelas classes dominantes brasileiras como representantes da ignorância e do atraso das classes baixas. A ênfase da Umbanda Branca na salvação das classes baixas através do auxílio caritativo e da reelabo-

ração de suas raízes afro-brasileiras no interior de um idioma brasileiro mais aculturado parece refletir uma preocupação crescente dentro da classe média em assumir um papel ativo na integração dessas massas na sociedade brasileira. Esta preocupação torna-se facilmente compreensível à luz da ameaça que as massas urbanas representam para a estabilidade da vida da classe média, uma realidade política vívida durante este período. Ao entrarem para a Umbanda, os setores médios foram capazes, em certa medida, de transformar o amplo apoio da Umbanda num instrumento que servia, pelo menos em alguns casos, aos seus interesses.

Em suma, embora geralmente analisada como uma religião de classe baixa, na realidade a Umbanda parece ter surgido em sua forma institucionalizada e autoconsciente somente com a entrada da classe média. Este processo ocorreu em três etapas básicas: *1*. Durante o período que vai de meados da década de 20 até o início dos anos 50, líderes de classe média criaram uma nova Umbanda e no decorrer deste processo influenciaram os terreiros afro-brasileiros de classe baixa do Rio a definirem de maneira consciente suas próprias práticas e organizarem suas próprias atividades; *2*. Durante o início da década de 50 os líderes umbandistas de classe média, num contexto de novas possibilidades políticas e através de um processo de liberalização doutrinária, abriram sua religião a aderentes dos terreiros afro-brasileiros de classe mais baixa. As federações de Umbanda foram elementos cruciais na formação de alianças verticais entre estes setores; *3*. Ao mesmo tempo, a Umbanda Branca começou a difundir-se para além do Rio, transformando-se numa religião de âmbito nacional. Primeiro em outros centros urbanos importantes e mais tarde em áreas secundárias de concentração populacional.

A Umbanda fornece um exemplo interessante de uma religião popular que a maioria dos estudiosos da sociologia da religião suporia ter surgido e estar centrada antes de tudo nas classes baixas, durante um período de rápidas transformações sócio-econômicas. Como este trabalho demonstrou, neste caso tal pressuposto seria simplista e, em grande parte, errôneo. Sob condições classicamente definidas como geradoras de movimentos ideológicos e religiosos de classe baixa, demonstrei que a principal força organizatória por trás do rápido crescimento da Umbanda foi a classe média e que áreas importantes do ritual e da ideologia umbandista foram e continuam a ser, em grau significativo, um produto da inovação e intervenção da classe média. Não há como saber se a Umbanda, como uma entidade religiosa definida, existiria hoje em dia, nem que forma teria assumido sem sua intervenção. Entretanto, é claro que sem o interesse da classe média na Umbanda sua forma atual seria bem diferente e o número de seus seguidores significativamente menor.

Os resultados deste exame histórico da Umbanda reiteraram a importância da realização da pesquisa histórica por antropólogos para a compreensão funcional e processual dos fenômenos sociais. Seria interessante especular se outras religiões vistas atualmente como movimentos populares de

massa no Brasil e em outras partes do mundo, caso fossem submetidas a uma análise histórica, revelariam processos de desenvolvimento semelhantes aos discutidos aqui.

*Bibliografia*


Anônimo. 1942. Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda. Rio de Janeiro; 1944. *O culto da umbanda em face da lei.* Rio de Janeiro.

Bandeira, Armando Cavalcanti. 1961. *Umbanda: evolução histórico-religiosa,* Rio de Janeiro.

Bastide, Roger. 1951. Religion and the Church in Brazil. *In* Brazil: Portrait of half a continent. T. Lynn Smith, Ed. New York: The Dryden Press, pp. 334-55; 1960. Les religions africaines au Brésil. Paris: Presses Universitaires de France.

Brown, Diana De G. 1974. *Umbanda: politics of an urban religion.* Unpublished Ph. D. Dissertation, Department of Anthropology, Columbia University; 1977. (in press) Umbanda and class relations in Brazil. *In Readings in Brazilian ethnology,* Eds. Carter and Margolis.

Freitas, Byron Torres de, and Tancredo da Silva Pinto. 1956. *Fundamentos de umbanda.* Rio: Editora Souza; 1957. *Camba de Umbanda.* Rio: Editora Aurora.

Freyre, Gilberto. 1946. *The masters and the slaves.* Samuel Putman, trans. New York: Alfred A. Knopf.

Macaia. 1966. Mimeographed monthly newslatter published by TULEF (Tenda de Umbanda, Luz, Esperança, Fraternidade), Rio.

Ortiz, Renato. 1975. *La mort blanche du sorcier noir.* Doctorat, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

Ramos, Artur. 1944. *O negro brasileiro.* Rio: Editora Civilização Brasileira; 1939. *The negro in Brazil.* Washington, D. C.: The Associated Published, Inc.

Rio, João do (Paulo Barreto). 1951. *As religiões no Rio.* (Publicado originalmente em 1904) Rio: Edições da Organização Simões.

Vergolino e Silva, Anaíza. 1976. *O tambor das flores: Uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará (1965-1975).* Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, São Paulo.

Willems, Emilio. 1966. Religious mass movements and social change in Brazil. *In New perspectives of Brazil.* Ed. Eric Baklanoff, Nashville: Vanderbilt University Press, pp. 205-32; 1967. *Followers of the new faith: Culture change and the rise of protestantism in Brazil and Chile.* Nashville: Vanderbilt University Press; 1969. Religious pluralism and class structure: Brazil and Chile. *In Sociology of religion.* Roland Robertson. Ed. Baltimore: Peguin Books.

# A MORTE BRANCA DO FEITICEIRO NEGRO (*)

RENATO ORTIZ
*Universidade Federal da Paraíba*

## *Introdução*

O que pretendemos nesta exposição é demonstrar a integração e a legitimação da religião umbandista na sociedade brasileira de classes. [1] Para tanto, é necessário porém situar, mesmo rapidamente, o problema, pois outros autores já se ocuparam do assunto.

A primeira afirmação que faremos é que a Umbanda não é uma religião negra; neste sentido, ela se opõe ao candomblé, que mantém viva a memória coletiva africana no seio dos cultos religiosos. [2] Para nós, a Umbanda é uma síntese do pensamento religioso brasileiro, no qual os elementos negros, brancos e índios (vistos através da ideologia branca e de classe) integram o universo da religião [3]. Ela é o resultado da fusão de dois movimentos: o embranquecimento da cultura negra e o "empretecimento" da ideologia kardecista. O fenômeno do embranquecimento já foi suficientemente estudado por Roger Bastide. Podemos resumi-lo na seguinte fórmula: o negro, submetido ao regime de escravidão, não pode ascender socialmente dentro dos padrões moldados por uma cultura branca. Sua ascensão se fará através do embranquecimento de sua cultura (recusa de participar da herança africana) e de sua raça (valorização da mestiçagem). Quanto ao movimento de "empretecimento" devemos distingui-lo cuidadosamente de um possível enegrecimento da cultura branca. O preto se opõe ao negro na medida em que o primeiro se refere à superfície, da

---

* Comunicação apresentada à XXVIII Reunião Anual da Sociedade Brasileira Para o Progresso da Ciência, Brasília, 1976.

1. Para uma análise mais detalhada sobre o assunto ver Renato Ortiz, *La mort blanche du sorcier noir:* intégration d'une réligion dans une société de classes, tese de doutoramento. Paris: Sorbonne, 1975.

2. Um exemplo deste ponto de vista é o trabalho de Roger Bastide em seu livro *As religiões africanas no Brasil.* São Paulo: USP, 1971. Entretanto, a posição do autor muda em seus últimos escritos, ver "La rencontre des dieux africains et des esprits indiens", *in Le sacré sauvage.* Paris: Payot, 1975, pp. 186-200.

3. Renato Ortiz, "Du syncrétisme à la synthèse", *Archives de sociologie des religions.* Paris, 1975.

cor negra, enquanto o segundo diz respeito à essência negra, ou seja, o que o africano traz de característico de uma África pré-colonial. Ao falarmos do "empretecimento" de uma camada de intelectuais kardecistas, não nos referimos a uma fusão harmônica das raças, como pretende Gilberto Freyre. O que tentaremos mostrar é que sempre que existe a valorização do preto (e não do negro), ela se faz segundo a pertinência de uma cultura branca. Os elementos genuinamente africanos, ou melhor, afro-brasileiros, são rejeitados por esta camada de intelectuais, que são justamente os criadores da religião Umbanda. A cor preta é, desta forma, reinterpretada de acordo com os cânones de uma sociedade onde a ideologia branca é dominante.

O segundo ponto diz respeito à história da religião umbandista. Apesar das dificuldades, por falta de estudos criteriosos sobre o assunto, podemos afirmar que a Umbanda é uma religião nova, e que certamente antes de 1920 não havia nenhum movimento umbandista no país [4]. Somente nas décadas de vinte, mais intensamente nos anos 30, é que algumas tendas começam a surgir no Rio de Janeiro e no Rio Grande do Sul [5]. Elas são formadas por indivíduos de orientação kardecista que operam com elementos de origem afro-brasileira. Este movimento, que chamamos de "empretecimento", acentua-se a partir de 1930, para culminar num movimento organizado, que celebra o Primeiro Congresso Umbandista em 1941, na Guanabara. Somente a partir desta data, podemos falar da Umbanda como movimento que se torna público e oficial. Conclusões importantes decorrem deste fato. Do ponto de vista organizacional, esta reunião de intelectuais é de suma importância, pois é deste núcleo que sairão as primeiras diretrizes de sistematização e institucionalização da religião. Por outro lado, é no discurso dos "cérebros" religiosos que a ideologia da sociedade global se manifesta de forma mais acentuada. Do ponto de vista sociológico, o nascimento da Umbanda encerra outro argumento importante: a religião emerge no momento em que se consolida a implantação de uma sociedade urbana, industrial e de classes. Isto fará com que a ideologia umbandista, reinterpretando os valores da "moderna" sociedade brasileira, vá traduzi-los dentro do campo semântico religioso. Mais ainda, a religião parece ser fruto destas transformações sociais, que naquele momento envolvem a sociedade global. Não é por acaso que a Umbanda nasce no sudeste brasileiro numa região onde a urbanização, mas sobretudo a industrialização, são responsáveis pela implantação de um novo estilo de vida. Da mesma forma que também não é por acaso que, hoje, a distribuição dos adeptos umbandistas se faz paralelamente às desigualdades regionais. Onde o desenvolvimento é maior, o número de fiéis é mais elevado, onde ele é menor o número de adeptos cai. [6]

---

4. Para análise mais detalhada ver Renato Ortiz, *Op. cit.*
5. Cavalcanti Bandeira. *O que é a umbanda?* Rio de Janeiro: E. Eco., 1970.
6. Renato Ortiz, *Op. cit.*

Este preâmbulo nos parece importante porque deixa claro que a religião umbandista é uma síntese de elementos históricos brasileiros, mas ao mesmo tempo ela é um produto simbólico que se realiza em um determinado momento histórico da sociedade brasileira. Por isto a Umbanda é penetrada pela própria ideologia que a engendrou. Sem o movimento de intelectuais que estabeleceu as normas de orientação da religião, ela não existiria, pois o que encontraríamos seriam somente manifestações heterogêneas de rituais de origem afro-brasileira. Por outro lado, sem a presença de uma herança cultural afro-brasileira não seria possível a *bricolage* [7] do pensamento kardecista sobre esta realidade.

*Integração cultural e de classe*

Para compreendermos melhor o problema da integração da religião umbandista na "moderna" sociedade brasileira, convém reforçar o que dissemos acima, isto é, que a Umbanda é um produto da *bricolage* do pensamento kardecista sobre elementos de origem afro-brasileira. Não pretendemos com isto minimizar a influência do elemento católico: pelo contrário, o catolicismo transpassa a religião umbandista de alto a baixo, penetrando tanto no kardecismo quanto nos cultos afro-brasileiros. A moral cristã faz parte, por assim dizer, da "natureza" da civilização brasileira. Se não nos referimos a ela explicitamente não é por omissão, mas simplesmente porque nós a consideramos como um dado "natural". Por outro lado, os elementos indígenas são em número bastante reduzidos; o índio figura na Umbanda mais como um traço veiculado pela cultura e ideologia branca, seja, o índio do romantismo do século XIX. A herança africana, porém, impõe-se com todo o peso de sua história americana. O ritual umbandista absorve, desta maneira, grande parte da estrutura e do funcionamento dos cultos afro-brasileiros. Uma primeira característica em comum é que os dois são cultos de possessão, isto é, o processo de comunicação entre o sagrado e o profano se faz por meio do transe. As semelhanças estruturais são ainda maiores: mesma forma de organização da hierarquia da seita (pais-de-santo/filhos-de-santo), mesmo vocabulário religioso (cavalos de santo, linhas de Xangô, Ogum etc.), mesma forma de estruturação do culto em terreiros. As fronteiras entre a Umbanda e os cultos afro-brasileiros parecem assim, à primeira vista, bastante tênues, e elas foram tênues no momento do nascimento da religião umbandista; daí a necessidade de um esforço teórico em separá-las. Este esforço corresponde às transformações que já ocorriam na prática dos ritos, devido à inserção da religião numa sociedade que também sofria, ela própria, modificações importantes. Na medida em que os limites religiosos são demarcados e que o ritual aborve os valores da sociedade global, pode-se dizer que a Umbanda se integra dentro desta sociedade. Analisaremos em nosso estudo dois tipos de valores integrados pela religião: valores culturais e valores de classe.

7. O termo *bricolage* é aqui utilizado no mesmo sentido que usa Lévy-Strauss, *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1974.

O primeiro processo de transformação cultural da herança africana faz-se através do mecanismo que a escola culturalista chamou de aculturação [8]. Os deuses africanos vão ser representados pelas imagens dos santos católicos, dando origem ao sincretismo religioso [9]. Este sincretismo se faz porém mais em detrimento da fé católica, pois o deus africano subsiste atrás da máscara fornecida pela tradição cristã. Na Umbanda, o que encontraremos é este fenômeno do sincretismo invertido: os laços com a África se rompem e a divindade africana passa a ser máscara dos valores culturais de uma sociedade branca e católica. Um exemplo interessante a esse respeito é Exu, que nos cultos afro-brasileiros tem a função de estabelecer a comunicação entre o sagrado e o profano. Ora, a religião umbandista transforma esta divindade para reinterpretá-la em termos morais segundo a teoria kardecista da evolução. O deus se desdobra assim em dois: Exu-pagão, Exu-batizado; enquanto o primeiro é sinônimo de "atraso" espiritual, vive portanto nas trevas, o segundo se beneficia de alguns raios de luz que iluminam a senda da evolução espiritual. A divindade se revela, desta forma, através de um novo sistema de compreensão; esquece-se seu caráter de mensageiro divino, para apreendê-lo nas malhas da doutrina evolucionista.

A doutrina cármica da evolução espiritual é um dos elementos mais importantes do sistema umbandista. Ela fornece aos pensadores religiosos o argumento ideológico que delimita a fronteira entre a Umbanda e os cultos afro-brasileiros. Taxando de "barbarismos", "atraso mental", "ignorância", as práticas relativas aos cultos afro-brasileiros, a Umbanda reivindica para si um lugar mais elevado do que estas práticas (da qual ela está tão próxima) nos níveis da escola espiritual. É por isso que os rituais de sangue, o uso da pólvora, o sacrifício de animais e as comidas de santo *tendem* a desaparecer no ritual umbandista. Todas essas práticas são vistas, sobretudo pelos adeptos da classe média, como aviltantes, retrógradas, enfim "atrasadas" para o desenvolvimento espiritual umbandista. É claro que, concretamente, existe uma assincronia entre ideologia e realidade e continuam a existir muitos terreiros que ainda praticam ritos que utilizam a pólvora ou o sacrifício de certos animais. Eles são porém classificados como terreiros de "pouca luz", isto é, onde o princípio de evolução ainda não se manifestou com toda a sua força. A oposição se desenvolve então ao nível ideológico e cultural. A prática mágico-religiosa de origem africana, incongruente com os padrões da "moderna" sociedade, é recalcada nos rituais da Quimbanda: ela se transforma em magia negra, magia de negros, em ritual "retardatário" [10].

---

8. Ver Herskovits, *Man and his works*. São Paulo: Mestre Jou, 1969, e Arthur Ramos, *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Cia. Nacional, 1942.

9. Sobre o sincretismo ver Nina Rodrigues, *L'animisme fétiste des nègres de Bahia*. Bahia 1900, e Roger Bastide, *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1973.

10. Ver a concepção de Quimbanda de Aluísio Fontenelle, *O espiritismo no conceito das religiões e a lei da Umbanda*. Rio de Janeiro: Ed. Espiritualista, 1952.

Entretanto, como se percebe da exposição apresentada, a oposição cultural é transpassada ainda pelos valores de classe. As federações, dirigidas sobretudo por elementos de classe média, vão moralizar e purificar a imagem que a religião oferece dela própria. Assim, valores de classe como "boa apresentação", "limpeza", introduzem-se na prática religiosa e passam a comandar o comportamento dos médiuns [11]. É sugestivo observar que no culto umbandista existe uma tendência dos médiuns de se vestirem de branco, provocando no público a imagem de "assepsia", tão cara às classes médias... Limpando-se o corpo, cuidando-se da aparência, evolui-se espiritualmente, isto é, ascende-se simbolicamente na estratificação social. Os valores de classe penetram de tal forma a prática religiosa que mesmo a bebida oferecida aos espíritos passa a ser avaliada por critérios ideológicos. Nos cultos onde esta prática é permitida, existe uma verdadeira graduação alcoólica que corresponde à graduação de evolução espiritual. A cachaça, bebida do povo, é considerada como bebida de "pouca luz", vulgar, a mais inferior de todas (ela é servida geralmente às entidades atrasadas, os exus); vem a seguir a cerveja, o vinho, para atingir o champanha, bebida de ricos, onde o álcool se destila para atingir o seu grau máximo de espiritualidade. Observando-se os cultos podemos perceber como determinados terreiros se diferenciam de outros pelo tipo de bebida ofertada aos espíritos. Uma Pomba-Gira bebe falsa champanha, em taça de cristal, quando "desce" numa tenda classe média; mas deve se conformar com uma garrafa de cachaça, quando se manifesta num terreiro popular. A bebida transforma-se, assim, em *status* espiritual, a luz iluminando sempre o ápice da pirâmide social...

Existe portanto na religião umbandista um movimento duplo de absorção de valores: trata-se, de um lado, de valores culturais e, de outro, de valores de classe. Como nota Cândido de Procópio, a doutrina da evolução serve de instrumento ideológico à adaptação da tradição africana para uma prática religiosa mais em harmonia com o estilo de vida urbana e racional [12]. Porém não se deve esquecer que evoluir significa não somente se aproximar da cultura branca mas assemelhar-se também ao branco burguês ou pequeno burguês [13]. O que é interessante assinalar é que esta dupla absorção de valores se funde num movimento único de legitimação. Max Weber tem razão em dizer que não basta um grupo ou uma instituição existirem: é necessário também que eles se legitimem, que fundamentem seu *status* de existência. No caso da Umbanda a sociedade urbana industrial e de classes é a fonte destes valores legítimos.

Um exemplo interessante de legitimação religiosa é o discurso pseudocientífico desenvolvido pelos intelectuais umbandistas. Uma análise da literatura religiosa revela até que ponto as explicações da ciência penetram na

11. Cavalcanti Bandeira, *Op. cit.*

12. Cândido Procópio de Camargo, *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Ed. Pioneira, 1961.

13. G. Lapassade e A. Luz, *O segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

justificação dos rituais. Por exemplo, a utilização de bebidas é justificada pelas leis de atração e repulsão de Newton; defumadores pela teoria fluídica; as facas e espadas (instrumentos mágicos) pela teoria eletrostática do poder das pontas [14]. Até certos hábitos indumentários vão encontrar explicações no discurso científico. Por exemplo, fundamenta-se "cientificamente" o fato de os umbandistas dançarem descalços nos terreiros. Como o corpo humano é composto de fluidos bons e maus e sabendo-se que o sapato (sobretudo se for de sola de borracha) age como isolante, dançar de pés nus significa romper o isolamento corpo-terra, permitindo, assim, a descarga dos maus fluidos sobre o potencial zero que é a Terra [15]. Outro dado característico do discurso umbandista é o emprego exagerado do vocabulário científico; palavras como "elétron", "radiação", "ego", "inconsciente" são de uso corrente na literatura religiosa. O que ocorre é que a palavra-ciência é vista pelos teóricos como palavras fetiches. Elas carregam em sua essência os atributos da ciência. Um discurso torna-se "científico" na medida em que ele se exprime através destas palavras-instrumentos, portadoras da magia científica.

A ciência, valor dominante da sociedade global, funciona, assim, como fator ideológico de legitimação religiosa. Integrando os padrões científicos na explicação de mundo, os umbandistas se afastam das "superstições" e justificações míticas que caem cada vez mais em desuso na mente do homem "moderno". Este aspecto do discurso umbandista coloca um problema que foi muitas vezes discutido na sociologia das religiões: a oposição entre ciência e crença. Durkheim parece ter razão quando afirma que esta oposição só se realiza quando as duas instâncias concorrem pela exclusividade de um mesmo campo semântico [16]. Na medida em que os sistemas, religioso e científico, delimitam seus próprios domínios de ação, as relações entre eles podem ser diversas. No caso da Umbanda, longe de observamos um conflito, o que se constata é uma espécie de colaboração; as crenças mágicas, ao invés de desaparecerem, reforçam-se. E o objeto legítimo (a ciência) age como força legitimadora de uma nova religião.

### *Institucionalização da religião*

Max Weber, estudando o conceito de legitimidade, relaciona-o estreitamente à noção de dominação [17]; desta forma, a legitimação aparece não somente sob uma perspectiva de justificação e explicação do mundo mas também sob um aspecto mais coercitivo, o de uma dominação qualquer. A análise do movimento umbandista revela justamente um tipo de dominação

14. Ver Oliveira Magno, *Umbanda e Ocultismo*. Rio de Janeiro: Ed. Espiritualista, 1952.

15. *Ibid.*

16. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (conclusão do livro). Paris: PUF, 1968.

17. Max Weber, *Économie et société*. Paris: Plon, 1971.

"recente" na sociedade brasileira: a racional. Não queremos dizer com isto que a dominação tradicional e carismática não se manifeste no culto umbandista, mas somente sugerir que a dominação racional aparece como o elemento característico que melhor define e orienta esta nova religião. A legitimação racional se realiza assim através dos propagadores que tendem a sistematizar e padronizar o universo religioso. O exemplo mais relevante a este respeito é encontrado no grupo de intelectuais que inicia, a partir de 1941, a codificação e unificação da religião.

Relacionando-se a idéia weberiana de sistematização e racionalização da religião ao conceito de mercado religioso, o processo de legitimação religiosa torna-se mais claro [18]. Com efeito, as sugestões de Peter Berger são aqui de grande valia, pois se analisarmos, sociologicamente, o nascimento e a emergência da Umbanda, veremos que ele coincide, por um lado, com a consolidação de uma economia de mercado interno e, por outro, a uma economia *religiosa* de mercado — declínio do monopólio da Igreja [19]. Traduzindo em linguagem econômica diríamos que numa situação de mercado concorrente, para se administrar o sagrado, é necessário centralizar a decisão. Dentro desta perspectiva, a religião se transforma em bem de consumo que deve ser "vendido" a uma clientela religiosa. O primeiro problema com que se deparam os teóricos umbandistas é que, para se conquistar uma parcela do mercado religioso, eles devem padronizar seu produto. Daí a razão da intensa campanha de padronização e codificação da lei da Umbanda, que se desenvolve junto à imprensa umbandista. Desta forma, homogeneizam-se as imagens do culto, a estrutura do cosmos religioso (início de uma teologia umbandista), as cerimônias nos terreiros.

É bem verdade que a Umbanda não tem uma estrutura monolítica como a Igreja católica, muito embora seja este o modelo que orienta a ideologia dos intelectuais. Entretanto, a diversidade dos rituais não impede que o movimento de codificação se realize (em grande parte). Muito embora um pai-de-santo introduza elementos de sua idiossincrasia nas cerimônias, nós nos deparamos sempre com um culto de possessão, desenvolvendo-se dentro de uma determinada ordem e orientado segundo as mesmas direções ideológicas. A codificação e padronização do culto é um esforço teórico globalizante que tende a colocar as partes dentro da totalidade. É o resultado de uma cúpula de intelectuais que pressentiu, dentro da heterogeneidade real dos ritos, um vetor ideológico religioso. O trabalho que tiveram foi de equacionar as diferenças concretas em termos religiosos.

Surgem assim as múltiplas federações ao nível municipal, estadual e nacional, mas, apesar das virulentas disputas que existe entre elas, a vontade de unificação e codificação é a mesma para todas. Num estado como o de São Paulo, onde a racionalização da vida "moderna" já atingiu um nível bastante avançado, o movimento umbandista atinge seu grau máximo de

18. A noção de mercado religioso se encontra bem desenvolvida em Peter Berger, *Les religions dans la conscience moderne*. Paris: Centurion, 1971.

19. Para uma análise detalhada, Renato Ortiz, *Op. cit.*

institucionalização. Recentemente, as federações paulistas se uniram em torno de um único órgão burocrático, com a finalidade de codificar e difundir a Umbanda. Poderíamos fazer aqui uma analogia com o panorama político anterior à década de 30, dizendo que a Umbanda é formada por "caciques" locais; porém, a partir do momento em que estes "caciques" se reúnem, pode-se afirmar que o movimento adquire um caráter nacional. A plataforma religiosa deixa de ter uma dimensão local, para se concretizar num movimento coletivo de proselitismo.

A dominação racional, que vai permitir a criação das federações umbandistas, tem uma conseqüência importante, que ultrapassa os limites da religiosidade. Na medida em que as federações se consolidam como "igrejas" [20], elas se transformam em forças políticas. O clientelismo tende, desta forma, a desaparecer e a própria religião vai proporcionar a eleição de seus líderes políticos. Os adeptos têm, doravante, a possibilidade de contarem junto aos órgãos governamentais com um representante de sua própria fé religiosa. Este movimento de estravasamento religioso dentro do terreno político é um fenômeno bastante recente na sociedade brasileira: é o sinal de que a Umbanda passa a ser considerada como uma religião legítima. Esta mesma religião que no passado foi perseguida pelas forças policiais, ridicularizada pela sociedade, transforma-se numa instância legítima podendo desfrutar de uma posição de igualdade com as outras religiões dentro do mercado religioso. Entretanto, este resultado só é possível porque a religião integra os valores dominantes da sociedade global; o caminho da integração redunda assim em sua legitimação social.

20. O termo "igreja" é aqui utilizado no sentido de Troelcht.

# RELIGIÃO, COMÉRCIO E ETNICIDADE: UMA INTERPRETAÇÃO PRELIMINAR DO CATOLICISMO BRASILEIRO EM LAGOS, NO SÉCULO XIX (1)

MANUELA CARNEIRO DA CUNHA

Este trabalho pretende esboçar algumas hipóteses que vêm surgindo de uma pesquisa sobre a comunidade de descendentes de brasileiros iorubanos em Lagos, na atual Nigéria. Minha apresentação será esquemática, pois sua finalidade é basicamente de provocar idéias e comentários: assim, desenvolverei meu tema sem entrar em minúcias ou detalhar as fontes nas quais minha argumentação se baseia.

A pesquisa refere-se à chamada comunidade "brasileira" de Lagos [2], formada a partir do século XIX pelos nagôs [3] e seus descendentes que, alforriados ou libertos, voltavam do Brasil para a costa ocidental da África. Possivelmente seu núcleo original era constituído de nagôs muçulmanos (os chamados "malês"), expulsos do Brasil por haverem fomentado revoltas na Bahia (P. Verger, 1966). Se assim for realmente, a chegada dos "brasileiros" a Lagos e a Badagry teria sido, contrariamente ao que se crê, anterior à volta dos "saros" ou "Sierra Leone". Estes eram os iorubanos que o Esquadrão Preventivo inglês havia liberto, interceptando ao largo da costa da África os navios negreiros em que eram conduzidos para as Américas. Esses escravos eram libertos e conduzidos a Freetown em Serra Leoa: educados nessa cidade por missionários protestantes, sobretudo anglicanos e metodistas que neles depositavam grandes esperanças para a evangelização e a "civilização" do país iorubano, iniciaram, em 1839, seu próprio movimento de retorno e estabeleceram-se em Badagry, Abeokuta e

---

1. Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada à IX Reunião da Associação Brasileria de Antropologia, em Salvador, em fevereiro de 1976. Quero agradecer a meus colegas do conjunto de antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas, que ouviram pacientemente e discutiram versões anteriores, e de modo particular Diana Brown, Mario Bick e Marianne Ligeti que me ajudaram a explicitar meus subentendidos.

2. Essa comunidade já foi descrita por Anthony Laotan, Pierre Verger, Antônio Olinto e J. M. Turner.

3. Nagô é o termo usual no Brasil para iorubanos. Era na realidade a apelação que os Fon, seus vizinhos e inimigos, davam-lhes.

Lagos. Os movimentos de retorno de saros e de brasileiros foram portanto mais ou menos contemporâneos, embora este último se tenha prolongado além do outro, chegando até ao começo do nosso século. As duas comunidades conviveram em Lagos, associaram-se freqüentemente, embora tivessem mantido suas identidades.

Neste trabalho quero tratar do tema da identidade étnica destes "descendentes de brasileiros", como até hoje a si mesmo se chamam, durante o período de formação da comunidade, ou seja, essencialmente no século XIX. Há, porém, várias limitações. A mais importante é a quase total ausência de documentação sobre a comunidade brasileira de Lagos antes de 1851. A partir dessa data, que é a do estabelecimento de um consulado inglês, contamos com a extensa correspondência do cônsul com o Foreign Office, que se estende até 1861, data da "cessão" de Lagos à coroa britânica. Daí por diante, as fontes tornam-se cada vez mais numerosas, já que, além da correspondência do Colonial Office, podemos recorrer às cartas pessoais e aos relatórios dos missionários católicos franceses, operando primeiro de Ouidah e, posteriormente (a partir de 1868), de Lagos.

Pode parecer paradoxal que a maioria desses iorubanos, que afinal retornavam à pátria, tivesse preferido identificar-se como membros de uma comunidade "brasileira". É preciso ter em mente, no entanto, que nem Lagos nem Badagry, nem nenhuma das cidades costeiras em que se estabeleceram, eram na realidade suas cidades de origem e sim pontos de passagem, entrepostos do tráfico transatlântico de escravos. Como mostrei alhures (M. Carneiro da Cunha, 1976), a maioria dos escravos nagôs da Bahia eram egbas (de Abeokuta), ijeshás (de Ilesha) e iorubás propriamente ditos (isto é, de Oyó, a antiga capital do império que se havia esfacelado).

Além disso, por várias décadas, o acesso a regiões além de Abeokuta permaneceu difícil, devido às guerras entre as cidades-estado iorubanas que tumultuaram o interior do país ao longo do século XIX: conseqüentemente, reatar laços com as cidades de origem era empresa perigosa e se Abeokuta e Ilesha eram relativamente acessíveis, tanto não se pode dizer de Oyó.

Não me parece, no entanto, que a formação de comunidades "brasileiras" ao longo da costa possa se explicar apenas por essas razões negativas, e tentarei mais adiante explicitar meu ponto de vista.

A identidade brasileira se manteve através de vários sinais distintivos, entre os quais o uso de nomes portugueses, a construção de sobrados no estilo baiano, a celebração de festas típicas, como a "burrinha", o "boi" e o "Bonfim", a preservação de uma cozinha considerada tipicamente brasileira (e que no Brasil é tida por africana), com seu feijão de leite, seu munguzá, sua canjica, grude, tapioca e pirão; o uso da língua portuguesa, ensinada nas escolas católicas de Lagos até 1879, mas conservada até muito mais tarde; enfim, a fidelidade ostensiva à religião católica, e é nesse ponto que gostaria de me aprofundar mais um pouco. Eram tão religiosos os brasileiros católicos de Lagos que o mesmo termo "agudá" passou a denotar ao mesmo tempo "brasileiro" e "católico", apesar da grande comu-

nidade de brasileiros muçulmanos que, conforme vimos, foram provavelmente os primeiros a retornarem à África.

Parece-me elucidativo contrapor as afiliações religiosas das comunidades iorubanas no exílio e as de depois de seu retorno. No Brasil, escreve Donald Pierson, "o culto malê ou maometano, florescente durante algum tempo, parecia ter sido abandonado quase completamente, em favor do culto fetichista, pelos afro-brasileiros, da Bahia. Embora Nina Rodrigues calculasse, em 1905, que um terço dos africanos que viviam ainda na cidade fosse maometano, acentuava também que eles faziam pouquíssimos adeptos, ou nenhum, entre os pretos nascidos no Brasil e que o maometanismo, com toda a probabilidade, morreria com eles" (D. Pierson, 1971: 305). No entanto, em Serra Leoa, entre os iorubás que o Esquadrão Preventivo inglês havia libertado dos navios negreiros apresados, a identidade foi preservada não pelos cristãos, anglicanos sobretudo, mas pelos muçulmanos. Como escreve Michael Banton em seu estudo de Freetown, "Aqueles que se haviam convertido ao cristianismo tendiam a estar mais próximos dos outros africanos libertos e foi apenas a minoria muçulmana quem manteve alguma solidariedade enquanto tribo e conservou a língua viva..." E acrescenta, antecipando o argumento que desenvolverei aqui: "É pouco provável que muitos houvessem adotado o Islã antes de terem sido levados cativos, mas muito provável que muitos tivessem aderido porque, através da mesquita, podiam preservar o sentido de sua identidade enquanto tribo" (M. Banton, 1957: 5).

Diante de tais dados, de comunidades de mesma origem tendo-se essencialmente por católicas em Lagos, muçulmanas em Serra Leoa e animistas na Bahia, vê-se o quanto pode ser falacioso procurar-se, numa bagagem cultural, a explicação de traços de identificação étnica. As implicações para os estudos afro-americanos são evidentes: não me parece que se possa manter — se ainda houvesse alguém para querer fazê-lo — a idéia de uma tradição cultural que se adapta a novos meios ambientes e se perpetua como pode diante dos obstáculos que esse novo meio lhe antepõe. Ao contrário, a noção que se depreende é a de que a tradição cultural serve por assim dizer de "porão", de reservatório onde se irão buscar, à medida das necessidades no novo meio, traços culturais isolados do todo que servirão essencialmente como *sinais diacríticos* para uma identificação étnica. A tradição cultural seria assim *manipulada* para novos fins, e não uma instância determinante.

Tudo isto, é claro, não é propriamente novo e filia-se mais diretamente ao magistral estudo de Abner Cohen sobre os Haussa de Ibadã, no qual grupos étnicos são vistos como formas de organização *novas* e adaptadas ao "agora e aqui" e que compartilham uma identidade *porque* também compartilham interesses econômicos e políticos. Organizam-se em grupos que possam disputar com grupos rivais o acesso às fontes de recursos. Este enfoque parece-me poder dar conta satisfatoriamente do caso de catolicismo da comunidade brasileira de Lagos no século XIX, e para tentar convencer-

-vos também traçarei sucintamente o quadro econômico de Lagos nessa segunda metade do século passado.

A passagem do comércio de escravos para o chamado comércio "inocente" de azeite-de-dendê e, posteriormente, de caroços de dendê, não foi uma substituição tão simples quanto o pretendiam seus promotores e defensores britânicos. Na realidade, como bem mostra Anthony Hopkins (1973), a natureza do novo produto oferecido, de pouco valor unitário, podendo ser produzido em pequena escala e tendo de ser transportado em grandes quantidades, veio quebrar os monopólios dos grandes "produtores" de escravos para exportação. Por outro lado, os produtos de troca, principalmente tecidos manufaturados na Inglaterra, baratearam mercê da revolução industrial e da introdução dos navios a vapor. Em conseqüência, as importações e as mercadorias distribuídas no interior do país avolumaram-se também consideravelmente.

Uma das múltiplas decorrências destas transformações, a que mais nos interessa aqui, é a emergência de uma vasta rede de intermediários (A. Hopkins, 1973: 148) ocupada em recolher azeite-de-dendê no interior e a distribuir produtos manufaturados. Estas redes existiam anteriormente, no tempo do tráfico dos escravos, mas sob uma forma muito específica: os lagosianos só podiam comerciar com o interior através de reinos-mercados intermediários. Como bem resumiu certa feita o rei de Ijebu: "as pessoas de Lagos vendem aos Jebus, os Jebus ao seu vizinho e o vizinho para o interior" (apud C. Newbury, 1969:69).

Como vimos, a maioria desses "brasileiros" e "saros" e seus antepassados vinham dos reinos do interior, vítimas das guerras do século XIX. Achavam-se em Lagos, em situação privilegiada, pois valendo-se de suas origens Ijeshe, Ibadã, Ondo etc., podiam, por vezes, ter acesso ao interior, revolucionando o sistema tradicional de mercados intermediários e furando bloqueios.

Seu prestígio em suas terras de origem dependia de sua influência e riqueza em Lagos e do acesso que porventura tivessem, a partir da instauração do Consulado britânico em 1851, às fontes de poder européias. Em Lagos, por sua vez, junto ao cônsul e posteriormente ao Governador, seu prestígio dependia de sua suposta influência na terra de origem e de uma demonstração de fidelidade aos valores "europeus": traços como uma religião cristã, de preferência protestante, trajes e modos europeus, eram importantes para tal demonstração.

Assim, aqueles "brasileiros" que comerciavam com o interior se assimilavam geralmente aos saros e passavam a ser conhecidos pelo termo mais amplo de "repatriados". A maioria parece ter abandonado sua afiliação católica e aderido ao Metodismo ou ao Anglicanismo [4]. É significativa

4. Os brasileiros protestantes eram mais numerosos do que hoje se pensa. Assim, um certo J. A. Lisboa foi, segundo seu necrológico (Lagos Standard 26/4/99), por muitos anos o secretário leigo do CMS (anglicanos) em Lagos; Candido Morondiya Pinheiro era, em 1899, catequista wesleyano de St. Paul, Breadfruit (Lagos Standard 27/9/1899) assim como era ministro metodista um certo Rev. F. J. Martins (Lagos Standard 15/5/95).

uma figura como a de Philippe José Meffre, brasileiro de origem Ijesha, babalaô famoso, que se convertera ao wesleyanismo em Badagry e que tivera uma influência preponderante tanto em Ijesha e em grande parte do sudeste iorubano quanto junto ao governador inglês em Lagos. E este frisa bem as fontes do prestígio de Meffre quando, ao enviá-lo em 1882 ao rei de Ilesha para que sondasse seus sentimentos em relação à paz com Ibadã e à intervenção britânica, descreve-o em sua carta como um "homem altamente respeitado em Lagos, e bem conhecio (do rei) sob o nome de ARIJE..." (Colonial Office, 147/47, Griffith to Rows Dispatch n.º 456, Lagos 31/12/1881).

Este grupo de comerciantes usava a sua identidade de "repatriado" e a de sua origem no interior, real ou não, para produzir a dupla identidade necessária a seus fins políticos e econômicos.

Mas nem todos seguiam essa carreira de intermediários. Os brasileiros (pelo menos o que suspeitamos por ora) teriam aproveitado seu conhecimento da língua portuguesa e eventualmente suas conexões na Bahia para tentarem monopolizar as relações comerciais com o Brasil. Estas, ao contrário do que pensa por exemplo José Honório Rodrigues (1961), não haviam cessado com o fim do tráfico de escravos. Na realidade, o que se depreende das estatísticas oficiais da colônia de Lagos é que houve uma inversão de corrente durante a segunda metade do século XIX: de importador maciço, o Brasil tornou-se principalmente exportador. As exportações de aguardente de cana e de fumo de rolo para Lagos eram bem anteriores a essa época; o fumo constituía, como mostrou Verger (1968), a moeda em que se pagavam os escravos. Aguardente e fumo continuaram a ser fornecidos a sua clientela africana, em troca, daí por diante, de azeite-de-dendê. Mas a volta de ex-escravos para a costa do Benim, assim como o deslocamento de populações escravas para o Brasil, haviam criado novos mercados. Em Lagos, os "brasileiros" reclamavam carne do sertão, enquanto na Bahia, os africanos compravam quantidades espantosas de panos da costa e de nozes de kola (o obi e orobô da Bahia). Para se ter uma idéia, em 1857, só de Lagos saíram 50.000 panos da costa para o Brasil, e 130.000 dos outros portos (Foreign Office 84/1051, Campbell 2 Feb, 1858).

Em 1869, o Brasil era o terceiro exportador para Lagos, com quase 30.000 libras esterlinas, muito longe da Inglaterra, mas antes da França e não muito distanciado da Alemanha, que ainda não desafiava a hegemonia inglesa (Blue Book, 1870). Em contrapartida, apenas importava umas 9.500 libras quando os outros três países eram, sobretudo, importadores de matérias-primas.

A partir de 1880 registra-se um declínio nas exportações do Brasil para Lagos, até que, a partir de 1900, a Inglaterra e, em segundo lugar, a Alemanha passam a fornecer quase todo o tabaco para a colônia. As importações do Brasil mantêm-se mais ou menos estáveis, consistindo em panos da costa, nozes de kola, azeite-de-dendê, cabaças, sabão (ori), palha e outros artigos de uso religioso. Quanto às importações para Lagos prove-

nientes do Brasil, sua diversidade é espantosa: além do fumo, dos charutos, da caninha, do açúcar e da carne de sertão, importavam-se coisas como carruagens, remédios, louças e móveis! (Blue Books, p.ex., 188/89).

Até a década de 1880, em que se propagaram as compras em espécie, Lagos gozava de um sistema de crédito em que havia lugar para negociantes africanos independentes [5], no mesmo pé que seus competidores europeus instalados na costa.

Compravam a crédito carregamentos dos exportadores europeus ou americanos e lhes vendiam os produtos da terra. Uma rede de intermediários unia, como vimos acima, estes negociantes aos mercados do interior. Os brasileiros e saro, juntamente com alguns nativos de Lagos tentaram entrincheirar-se nas posições de intermediários, a tal ponto que, em 1855, os Egba se queixavam de que os brasileiros e os saro não lhes permitiam acesso direto aos negociantes europeus (Foreign Office 84/976, carta do Alake a Campbell 11 July 1855, encl. in Campbell to Clarendon 30 Aug. 1855).

O principal problema, em um sistema de crédito, era, como evidencia Newbury (1972: 92/93), assegurar a cobrança das dívidas: a partir de 1854, os agentes das firmas européias tentam obter garantias do rei de Lagos. Muito mais difícil era controlar a outra extremidade da cadeia, as cidades do interior que tão facilmente, a pretexto de guerras ou por desavenças com Lagos, podiam interromper o comércio, fechando as estradas e deixando seus credores em sérias dificuldades.

Podia-se tentar controlar toda a rota comercial de ponta a ponta, como me parece ter sido o caso do caminho da Ondo e da fundação por "repatriates" da colônia de Ayesan, etapa obrigatória nesse caminho oriental (S.A. Akintoye, 1969: 590; CMS CA2/098). Mas nem sempre isto era possível, pelo menos sob essa forma extensa. Um tipo de controle mais informal baseado em obrigações morais sancionadas por um grupo pareceria ter sido mais viável. Ora, o estudo de Abner Cohen sobre os Haussá de Ibadã, que vendem gado vindo do norte e para lá expedem nozes de kola através de um extenso sistema de crédito, analisou justamente os mecanismos de controle informal que uma "minoria étnica" é capaz de exercer sobre seus membros, e correlacionou esse controle com a necessidade de se confiarem grandes somas e crédito sem intervenção de instituições bancárias. Ser-se membro de um grupo étnico na diáspora implica em exibir-se permanentemente sinais diacríticos que atestem que se pertence ao grupo e seguem suas regras, e portanto que se pode ser um depositário fiel. A etnicidade seria então um modo de o grupo se apropriar de um nicho econômico.

É tentador, pelo menos como hipótese preliminar, explicar o catolicismo dos brasileiros de Lagos deste modo, como uma identificação necessária para se definirem as fronteiras de um grupo de interesses, interessado em se apropriar do comércio com o Brasil e da posição de intermediários no

5. Baseado em C. Newbury, 1972.

comércio com o interior. Resta evidentemente uma pergunta: por que o catolicismo?

Parece-me que esta religião fornecia ao grupo uma identidade exclusiva, que o distinguia ao mesmo tempo dos saro protestantes e dos lagosianos animistas. Havia, como vimos, muitos brasileiros muçulmanos, mas o Islã não poderia talvez servir de identificação por ser uma religião em plena expansão desde o começo do século XIX (G. O. Gbamadosi, 1969:10). Seria evidentemente crucial pesquisar-se a história da comunidade brasileira muçulmana, mas por enquanto parecem escassas as fontes sobre sua situação no século passado. Em todo o caso, o catolicismo brasileiro, contrastando com o Islã, evitou o quanto pode qualquer proselitismo. Quando os missionários franceses, cujas atividades proselitistas haviam sido controladas pelos brasileiros, rebelaram-se e conseguiram converter os que os brasileiros chamavam desdenhosamente de "negros da terra", foram-lhes dados nomes de batismo e sobrenomes portugueses, confirmando a implicação de que ser-se católico era ser-se brasileiro. Como disse Barth (1969), a passagem pelas fronteiras não as dilui se acarretar *ipso facto* mudança de identidade. Parece-me também possível se correlacionar a proliferação de sociedades católicas exclusivas com o aumento das conversões, no fim do século XIX, numa tentativa de continuar controlando as fronteiras do grupo.

Tentando sintetizar, teríamos portanto três opções para aqueles que retornavam do Brasil e seus descendentes: um primeiro grupo voltava à sua cidade de origem, retraçava sua parentela e reassumia plenamente os costumes tradicionais e sua identidade de antes da escravidão. Este grupo não fazia portanto parte da comunidade brasileira.

Um segundo grupo, como vimos, explorava ao mesmo tempo sua identidade de membro das cidades-estado do interior e de "repatriate".

Enfim, o terceiro grupo, situado principalmente nas cidades costeiras em virtude das oportunidades de comércio lá existentes e eventualmente das dificuldades de acesso ao interior, continuava ostentando a identidade brasileira.

Os limites da comunidade brasileira não abrangiam, portanto, todos os que haviam voltado do Brasil e seus descendentes. Reciprocamente, nem todos os que ela abrigava tinham as mesmas origens, já que, como vimos, os "negros da terra" convertidos ao catolicismo eram, até certa época, assimilados aos brasileiros. Isto me parece corroborar a idéia de Cohen, que expus no início, segundo a qual grupos étnicos são formas de organização que respondem às condições políticas e econômicas contemporâneas e não vestígios de organizações passadas. Elas se servem do arsenal cultural não para conservá-los como um todo — no caso dos brasileiros, eles dispunham aliás de um duplo arsenal, iorubá e brasileiro — mas para selecionar traços que servirão de sinais diacríticos para se exibir a afiliação a um grupo.

Os dados apresentados sugerem três pontos, analiticamente diferentes, na utilização da etnicidade em sociedades multiétnicas.

1. Um mesmo grupo pode usar identidades diferentes, dependendo do interesse específico que quer explorar. Assim, pode-se dizer que, no caso dos brasileiros, uma fração reassumiu uma identidade tradicional em termos religiosos, animista ou muçulmana. Isto se deu, por exemplo, em Abeokuta. Uma segunda fração, formada por saros e brasileiros, interessados no comércio interior, adotou dupla identidade, ressaltando suas origens e seu cristianismo. Uma terceira fração, enfim, interessada em controlar o comércio com o Brasil, se identificou com o catolicismo.

2. Deslocando agora o foco para a adaptação de um grupo específico a um contexto específico, diria que a estrutura interna deste grupo, apesar de aparentes diferenças culturais, tende a refletir as estruturas que definem os outros grupos com os quais deve relacionar-se. Em outras palavras, a estrutura é compartilhada enquanto os símbolos diferenciam. Baseando-me numa análise preliminar de dados, parece-me ser este o caso das sociedades católicas de Lagos, cuja organização interna, parece ser mais próxima das associações voluntárias iorubanas do que das irmandades religiosas brasileiras. Daí chego à minha terceira idéia.

3. Para poder diferenciar grupos é preciso dispor de símbolos inteligíveis a todos os grupos que compõem o sistema de interação. É óbvio que cada grupo só pode usar alguns destes símbolos para manter sua identidade. Assim, um novo grupo, ao entrar no sistema, deve escolher símbolos ao mesmo tempo inteligíveis e disponíveis, isto é, não utilizados pelos outros grupos.

Acredito ser esta uma explicação para a diversidade religiosa das comunidades iorubanas: muçulmanos entre os protestantes de Serra Leoa; animistas na Bahia e em Cuba, e finalmente católicos entre muçulmanos, animistas e protestantes em Lagos, Porto Novo e Ouidah. Em cada caso é a religião que estabelece a identidade do grupo.

Em suma, não estou senão parafraseando o Padre Bouche que escrevia, ao chegar em 1869 a Lagos para fundar uma promissora missão: "Os cristãos de Lagos (entenda-se os católicos) pertencem *a uma mesma classe da sociedade* que se poderia manter em uma *união estreita*. Há entre eles um *espírito de corpo* muito pronunciado e que se traduz por cerimônias, por festas onde a idéia religiosa predomina... Embora exterior, essa devoção não deixa de encerrar promessas para o futuro: *é o corpo que espera uma alma*. A alma, é a graça, é o Espírito Santo, é Jesus, este bom Jesus que os missionários lhes devem levar..." (Arquivos de la Societé des Missions Africaines de Lyon, Bouche à Planque, 4 nov. 1868, journal de 16 Août, grifos meus).

*Referências bibliográficas*

Akintoye, S. A. 1969. "The Ondo road eastwards of Lagos c. 1870-1895" *Journal of African history* X, 4: 581-598.

Banton, Michael. 1957. *West African City: a study of tribal life, in Freetown.* London: Oxford University Press.

Barth, Frederick. 1969. *Ethnic groups and boundaries.* Bergen-Oslo, Universiteta Forlaget. London: George Allen & Unwin.

Cohen, Abner. 1969. *Custom and politics in urban Africa.* London: Routledge and Kegan Paul.

Cunha, Manuela Carneiro da. 1976. "Brasileiros nagôs em Lagos no século XIX", *Cultura,* no prelo.

Gbamadosi, Gbadebo Olusanya 1969. *The growth of Islam among the Yoruba 1841/1908.* Ibadan, unpublished Phd. dissertation.

Hopkins, Anthony G. 1973. *An economic history of West Africa.* London: Longman.

Laotan, Anthony. 1945. *The Torch-Bearers.* Lagos.

Newbury, Colin. 1969. "Trade and authority in West Africa from 1850 to 1860" in *Colonialism in Africa, 1870/1960,* ed. L. H. Gann and Peter Duignan, I. *The history and politics of colonialism 1870-1914.* Cambridge, pp. 66/99.

Newbury, Colin. 1972. "Credit in early nineteenth-century West-African trade" *Journal of African history* 13: 81/95.

Olinto, Antônio. 1964. *Brasileiros na Africa.* Rio de Janeiro: Edições GRD.

Pierson, Donald. 1971. *Brancos e pretos na Bahia,* Brasiliana, vol. 241, 2ª edição. São Paulo: Cia. Ed. Nacional.

Rodrigues, José Honório. 1961. *Brasil e Africa: outro horizonte.* Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.

Turner, J. Michael. 1975. *Les Brésiliens — The impact of former Brazilian slaves upon Dahomey.* Boston: Unpublished PhD dissertation.

Verger, Pierre. 1966. "Retour des 'Brésiliens' au Golfe du Bénin au XIXe siècle" *Etudes Dahoméennes* n.s. nº 8: 5/28. Dahomey.

Verger, Pierre. 1968. *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe du Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVIIe au XIXe siècle.* Paris, La Haye: Mouton.

# A CURA POR CORRESPONDÊNCIA (*)

DUGLAS TEIXEIRA MONTEIRO

*Universidade de São Paulo*

Neste estudo foram utilizadas cartas de devotos aos santos e a um santuário. Trata-se de um material limitado do ponto de vista das possibilidades de análise, pois sonega, por sua própria natureza, informações elementares, mas essenciais, sobre a população envolvida. Foi necessário, por isso, jogar algumas vezes com inferências indiretas e conjeturas cuja margem de segurança procuramos delimitar.

Sob outros aspectos, e também dada a sua natureza, as cartas são documentos preciosos. Gente analfabeta, ou de poucas letras — no primeiro caso, usando escribas de favor —, arrisca-se a colocar no papel suas aspirações e seus problemas, dando origem desse modo a um material que retrata com muita espontaneidade certos ângulos da vida das camadas mais pobres da população.

Para ler as entrelinhas dessas cartas e para entender o que foi apenas insinuado ou sugerido pelas pequeninas tramas quotidianas relatadas, será preciso ir até as pessoas que as escreveram e conhecer também aqueles que não escrevem apesar de pertencerem às microestruturas familiares e de vizinhança de onde procedem esses documentos. Mas isto é, por hora, e neste trabalho, impossível de ser feito.

Após estas considerações preliminares, passamos agora para uma breve apresentação do material usado. Neste trabalho faz-se a análise de alguns aspectos de um conjunto de 535 cartas dirigidas por devotos, em 1972 e

* Várias pessoas colaboraram na preparação deste trabalho. Em primeiro lugar, meus alunos do curso de graduação, com os quais fiz os primeiros contatos no santuário. Foi nessa época (1974) que o Prof. Benedito Miguel Gil, participando das atividades exploratórias preliminares, obteve as cartas aqui examinadas. Depois disto, uma primeira análise, com base amostral, foi feita, resultando em comunicação apresentada em simpósio realizado na XXVIII Reunião Anual da Sociedade Brasileira Para o Progresso da Ciência, Brasília, 1976, quando então fui ajudado por Marilda M. Monteiro. Agora, no levantamento, organização e computação dos dados extraídos, pude contar com o excelente trabalho de Heber T. Monteiro, Lívia Simão, Beatriz Kerti, Maria Cláudia Mello e Maria Thereza N. Mucci. Em todos esses momentos, as questões provocadas pelas cartas foram objeto de discussão com meus alunos de pós-graduação, particularmente com meus orientandos. A todos, os meus agradecimentos.

1973, a um santuário situado na cidade de São Paulo. Elas são parte de um esquema devocional que inclui, além do próprio santuário, um programa radiofônico e o que pode ser chamado de *o mundo dos santos*. Na grande maioria dos casos, trata-se de cartas de agradecimentos e de pedidos. Não é raro, entretanto, que o agradecimento tome a forma de uma declaração formal de gratidão. De modo muito menos freqüente, mas com grande ênfase, a gratidão extravasa, transformando-se em homenagem e louvação ao dirigente do santuário, ao próprio santuário e aos santos milagrosos. Em um caso, o missivista foge completamente da norma e deixa de lado quaisquer pedidos ou agradecimentos concretos, substituindo-os pelos versos de uma espécie de salmo de louvação e de aflição, onde não faltam nem mesmo as indagações de uma teodicéia popular [1]. Em 60,3% das cartas ocorrem referências a donativos ou a promessas de donativos. Uma boa parte dessa correspondência foi remetida por via postal. Muitas vezes, entretanto, há indicações evidentes de que a carta foi entregue no santuário por um portador.

*1. Sexos e idades dos remetentes.* (Ver Tabelas 1 e 2) — A representação feminina é maciça: 77,1% dos missivistas são mulheres; os homens são responsáveis somente por 17,9% das cartas. Quanto às idades, as indicações são indiretas e, portanto, inseguras. Numa tentativa de obter algum grau de aproximação quanto a este dado, os signatários foram classificados — a partir de indícios revelados no texto — em três categorias: a geração "filhos", a geração "pais" e a geração "avós". Infelizmente, 20,9% dos casos caem na categoria "dados insuficientes". Assim mesmo, pode-se supor, com uma certa margem de segurança, que, em mais da metade dos casos, os autores das cartas são *pais* — chefes de famílias, ou melhor, dada a predominância feminina, *mães de família*. Como na geração "filhos" e na geração "avós" mantém-se a maioria feminina, é correto dizer que esta forma epistolar de manifestação de devocionismo é, primeiramente, própria de mulheres e, em segundo lugar, de mães de família. Aliás, no que se refere aos beneficiários dos agradecimentos e dos pedidos, em cerca de 70% das cartas ocorrem referências à família do missivista, e/ou a pessoas da família, enquanto que em apenas 26,1%, o signatário é o único beneficiário. Estes dados, que são bastante seguros, associados

1. Em um dos casos a autora diz: "Meu Deus, porque tantos sofrimentos?/ Me apresentam de formas estranhas/ Desde o passado até o presente,/ Dos adultos até as crianças,/ Me oprimem de maneira assustadora!/ Se sou calma, paciente, educada,/ Por que ser, em tudo, oprimida e contrariada? Quando passará a tempestade?/ Quando terminará tudo isto?/ Oh! meu Deus, de misericórdia!/ De esperar dias melhores,/ Com toda fé que tenho, já estou cansada./" (Seguem-se outros 37 versos). Em outro caso, depois das linhas de uma carta comum, semelhante às demais, vêm os versos, encimados pelo título "Poema". Os três primeiros dizem: "Sérta noite adormeci muito aflita/ Por aver neste mundo tanta coisa bonita/ E nós ter uma vida tão amarada e aflita./" Nestes dois exemplos foi mantida a grafia original. Nas demais citações que forem feitas a grafia será corrigida, bem como a pontuação, de modo a garantir a compreensão. A transcrição será, entretanto, fiel com relação aos demais aspectos.

TABELA 1

| *Sexos* | Gerações (%) | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | *Filhos* | *Pais* | *Avós* | *Dados Insuf.* | *Não é o caso* | *Soma* |
| Mulheres | 83,3 | 81,4 | 91,4 | 61,6 | 22,2 | 77,1 |
| Homens | 15,1 | 14,6 | 5,7 | 31,2 | 33,3 | 17,9 |
| Mulheres e Homens | — | 2,2 | — | 1,7 | — | 1,6 |
| Não há ind. | 1,6 | 1,8 | 2,9 | 4,4 | — | 2,2 |
| Mista colet. | — | — | — | 1,1 | 44,4 | 1,2 |
| Totais | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 |

TABELA 2

| *Gerações* | Sexos (%) | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | *Mulheres* | *Homens* | *Mulheres e Homens* | *Não há ind. suficiente* | *Mista coletiva* | *Soma* |
| Filhos | 13,3 | 10,4 | — | 8,3 | — | 12,3 |
| Pais | 61,7 | 47,9 | 77,7 | 41,6 | — | 58,5 |
| Avós | 7,7 | 2,2 | — | 8,3 | — | 6,5 |
| Dados insuf. | 16,7 | 36,4 | 22,2 | 41,6 | 20,0 | 20,9 |
| Não é o caso | 0,6 | 3,1 | — | — | 80,0 | 1,8 |
| Totais | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 | 100,0 |

à presença de uma maioria feminina, justificam a impressão que fica da leitura das cartas: a constelação familiar, seus dramas, suas necessidades e aspirações, essa é a temática dominante.

Entre as mulheres, em segundo lugar, aparecem aquelas que, pela idade avançada, sentem-se inseguras quanto à sustentação econômica, e as jovens solteiras, afetadas por problemas sentimentais e de emprego.

Foi mais fácil, em termos relativos, definir a provável geração dos remetentes no caso das cartas femininas, dada a natureza e a forma dos problemas apresentados. Nas cartas masculinas a porcentagem de casos a que se atribuiu "dados insuficientes" foi superior ao dobro da que ocorreu no caso feminino. Por essa razão, pouca coisa pode-se dizer a respeito da posição que os missivistas do sexo masculino ocupam no núcleo familiar. Entretanto, é possível afirmar que predominam pessoas de faixa de idade economicamente ativa: jovens que ainda não constituíram família, e homens de família recém-constituída. Os chefes de famílias com muitos anos de casamento e, eventualmente, vários filhos, seriam raros.

A primeira explicação para o predomínio feminino apela para um fator cultural: a tradição ibérica e, mais amplamente, latina, fez da religião um assunto reservado às mulheres. Mesmo entendendo que esta ordem de fatores não deve ser posta de lado, acreditamos que, no caso em exame, uma outra explicação sociologicamente mais significativa possa ser avançada. Essa modalidade de prática religiosa — estamo-nos referindo aqui ao devocionismo que envolve o relacionamento santo-devoto — proporciona a pessoas desvalidas aquilo que, do ponto de vista de suas crenças, é o acesso à fonte de todo o poder. Esse desvalimento afeta a todos os missivistas que, salvo raríssimas exceções, são pessoas muito pobres. Para todos, o bom relacionamento com santos poderosos substitui o poder efetivo de que não podem dispor. Entretanto, afeta mais fortemente às mulheres para quem — limitadas em experiências e circunscritas ao mundo doméstico — só resta a força derivada do acordo, às vezes permanentemente mantido e constantemente renovado, com o mundo dos santos. Nesse sentido, talvez seja razoável pensar numa espécie de divisão de atribuições: na luta pela sobrevivência e no confronto com as incertezas, aos homens cabem os meios comuns e às mulheres os recursos sagrados.

2. *De onde procedem as cartas.* (Ver Tabela 3) — A Grande São Paulo é o principal lugar de procedência das cartas. Conquanto não tenha sido feito um levantamento sistemático dos endereços indicados nas cartas, pode-se afirmar, com bastante segurança, que os remetentes distribuem-se pelos bairros periféricos de São Paulo e pelos municípios vizinhos, conhecidos pela alta concentração de indústrias e de população operária. 63,1% indicam locais de moradia na GSP, vindo a seguir o interior do Estado, com 17,3%, e municípios de outros Estados, com 9,5%. Esta concentração em torno da Capital resulta possivelmente de o programa radiofônico — parte integrante do esquema a que pertencem as cartas — ter um alcance limitado. Mesmo considerando-se que, na época da produção das cartas, a emissão do programa fosse feita por estação mais poderosa do que hoje, de qualquer modo, em São Paulo e circunvizinhanças, a recepção era mais fácil. É preciso lembrar ainda que, em certas áreas, próximas ou distantes, a devoção propagada pelo rádio encontra a concorrência de outras, eventualmente mais antigas e enraizadas em costumes locais. Há ainda a acres-

TABELA 3

PROCEDÊNCIA DAS CARTAS

| *Procedência das cartas* | *Nº* | *%* |
|---|---|---|
| Grande S. Paulo | 338 | 63,1 |
| S. Paulo — Inter. | 93 | 17,3 |
| Outros Estados | 51 | 9,5 |
| Não Indicada | 53 | 9,9 |
| Totais | 535 | 100,0 |

centar que, por mais importante que seja o programa, ele pressupõe o santuário que fica na cidade de São Paulo. É no santuário que os santos, por suas imagens e por seus servidores, fazem-se presentes de modo concreto. Se assim é, pode-se imaginar que será mais fácil suscitar e manter a devoção entre pessoas para as quais a visita ao santuário é uma possibilidade, dado ao fato de não morarem em lugares distantes.

*3. Forma e conteúdo das cartas.* (Ver Tabelas 4 e 6) — Em mais da metade das cartas o conteúdo é constituído, predominantemente, em pedidos (58,8%). Em 20,5% dos casos a gratidão pelas graças recebidas define-lhes o teor mais acentuado. Em 17,9%, aos agradecimentos somam-se novos pedidos. Reunidas, essas três categorias representam 97,2%. Na estreita margem porcentual restante caem as cartas de louvação e homenagem, já mencionadas; bilhetes encaminhando listas de nomes de contribuintes com o registro das doações e, finalmente, a comunicação da presença, no santuário, de grupos de romeiros vindos de lugares distantes.

Com suas letras penosamente inscritas em folhas arrancadas de cadernos escolares ou nos mais variados tipos de papel, com sua ortografia que reproduz os sons dos falares da massa trabalhadora, com sua sintaxe popular, as cartas dão, à primeira vista, uma impressão caótica. Logo mais, porém, um exame mais cuidadoso revela a presença de um certo padrão [2]. Assim, com alguma variação na ordem em que aparecem, os elementos mais freqüentes nas cartas são os seguintes: *1*. Saudação inicial ao dirigente do santuário e ao santo; *2*. Formulação dos pedidos e dos agradecimentos, acompanhada, muitas vezes, da descrição circunstanciada de motivos e de condições, bem como da indicação precisa (nominal) de beneficiários e dos seus endereços; *3*. Expressões de louvação e de reconhecimento dirigidas aos santos, ao santuário, a seu dirigente e, freqüentemente, ao programa de rádio; *4*. Abertura de crédito ou pagamento de débito através de declarações de devoção aos santos e de veneração pelo santuário e seu dirigente, de fidelidade na audição do programa, da promessa ou remessa de donativos; *5*. Pedido de bênção e de leitura da carta pelo rádio; *6*. Palavras finais de despedida.

Como seria de se esperar, o arrolamento casuístico dos temas dos pedidos e dos agradecimentos resultou numa extensa relação de 25 itens. Pareceu-nos, entretanto, aconselhável agrupá-los em 16 tópicos homogêneos, de modo a permitir uma avaliação mais precisa das direções que tomam.

Saúde, emprego, negócios, moradia, desajustes domésticos são, entre muitas outras, as áreas problemáticas predominantes, e que afetam o núcleo familiar. É sugestivo lembrar que foram computados 1.094 agradecimentos ou pedidos [3] nas 535 cartas, dos quais, 269 (24,5%) correspondem

2. A origem desse padrão talvez esteja numa tradição de devocionismo que há muito se utiliza de rezas escritas (muitas vezes impressas) reforçada pelos modelos difundidos pelo programa.

3. Em cada carta, de acordo com um rol codificado, foram computados os pedidos e/ou os agradecimentos, sem repetição quanto aos conteúdos. Assim, à menção de mais de um problema de emprego correspondeu, por exemplo, o registro de apenas uma incidência na categoria correspondente.

a pedidos de bênçãos genéricas para "a minha casa", "meu lar", "minha família".

Os "problemas de saúde", que ocupam o primeiro lugar nas incidências, distribuem-se ao longo de uma escala que vai desde as afecções mais banais até os casos mais graves. A pequena importância — pelo menos na aparência — que apresentam certos problemas, bem como a existência de cartas onde só aparece o pedido de bênção genérica, sugerem que muitos missivistas recorrem ao santuário e aos santos como se fosse uma espécie de pronto-socorro de atendimento integral ao qual estariam associados. (4)

Um outro aspecto ligado ao tópico "problemas de saúde" pode ser identificado em algumas cartas, não sendo abusivo julgá-lo presente de modo implícito em muitas outras. Para as classes envolvidas nas cartas a sanidade e a integridade têm um significado (e isso mais do que para as outras classes) diretamente ligado à subsistência: doença e lesão corporal causadas por acidente, por exemplo, significam um acréscimo de privações e de transtornos insuportável para quem já vive no limite da subsistência.

Como na imensa maioria dos casos a natureza dos "negócios" em que se envolvem os missivistas é bastante modesta e nada tem a ver com a acumulação de capital, e como os problemas de moradia são, por sua natureza, diretamente relacionados com a subsistência, parece correto somar suas incidências às do tópico "emprego, trabalho e subsistência". Temos, deste modo, 16,3% de incidências na área dos problemas econômicos que, somadas às dos tópicos "saúde" e "bênção genérica", perfazem quase 70% do total.

Nos demais tópicos, observa-se uma freqüência relativamente elevada em "problemas de alcoolismo" e em "estudo e escola". Com fundamento no conhecimento do contexto das cartas, pode-se dizer que em ambos os casos o que pesa é o significado dos problemas correspondentes para a economia doméstica. Em geral, são pessoas da família do viciado que apelam, ficando quase sempre evidente a ligação entre o problema e situações de emprego. Estudo e escola, por outro lado, de diferentes maneiras, caem dentro do horizonte do missivista pelo significado que possuem para o ingresso na vida de trabalho. "Relações conjugais" é uma área de problemas que ocupa uma posição relativamente saliente ainda que inferior à das que foram consideradas até aqui. São numerosos os casos em que a mulher — a esposa legal — apela ao santo para que afaste seu marido da companheira, fazendo cessar o descaminho de afetos e de recursos. Pelo menos em um caso as obras de macumba são relacionadas pela missivista com a atuação da "amiga" do marido. (5)

---

4. As cartas têm, muitas vezes, um sentido de manutenção e de reforço dos laços com o mundo dos santos, antes que apenas o de buscar determinados benefícios ou agradecer graças. Mesmo quando a carta é essencialmente de agradecimento e de pedido, ela pode mencionar o atendimento de pedidos anteriores e pressupor a remessa de novas cartas.

5. É curioso que não aparecem nas cartas apelos de mulheres tentando obter dos santos o afastamento das esposas legais de seus companheiros. As que enfrentam esta situação a quem apelam? Seguramente o fazem a especialistas

TABELA 4

INCIDÊNCIA DE AGRADECIMENTOS E PEDIDOS EM DIVERSAS ÁREAS DE PROBLEMAS

| *Áreas onde incidem os pedidos e agradecimentos* | *Mulheres* | | *Homens* | | *Outros casos e s/Indic.* | | *Totais* | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | *Nº* | *%* | *Nº* | *%* | *Nº* | *%* | *Nº* | *%* |
| Relações domésticas (com exceção das conjugais) | 12 | 1,3 | 2 | 1,1 | 1 | 2,3 | 15 | 1,3 |
| Relações conjugais | 30 | 3,4 | 1 | 0,5 | — | — | 31 | 2,8 |
| Amor e casamento | 22 | 2,5 | 2 | 1,1 | 1 | 2,3 | 25 | 2,2 |
| Emprego, trabalho e subsistência | 95 | 10,8 | 21 | 11,9 | 5 | 11,9 | 121 | 11,0 |
| Negócios/dinheiro | 38 | 4,3 | 18 | 10,2 | 3 | 7,1 | 59 | 5,3 |
| Moradia | 14 | 1,5 | 1 | 0,5 | — | — | 15 | 1,3 |
| Estudo/Escola | 42 | 4,7 | 4 | 2,2 | — | — | 46 | 4,2 |
| Mudanças | 9 | 1,0 | 3 | 1,7 | — | — | 12 | 1,0 |
| Viagens | 6 | 0,6 | 1 | 0,5 | — | — | 7 | 0,6 |
| Defesa contra magia | 9 | 1,0 | 2 | 1,1 | — | — | 11 | 1,0 |
| Relações de vizinhança | 2 | 0,2 | 1 | 0,5 | — | — | 3 | 0,2 |
| Saúde | 236 | 26,9 | 43 | 24,4 | 14 | 33,3 | 293 | 26,7 |
| Alcoolismo | 43 | 4,9 | 7 | 3,9 | — | — | 50 | 4,5 |
| Bênção genérica | 214 | 24,4 | 43 | 24,4 | 12 | 28,5 | 269 | 24,5 |
| Natureza não relatada | 24 | 2,7 | 8 | 4,5 | — | — | 32 | 2,9 |
| Outros casos | 80 | 9,1 | 19 | 10,7 | 6 | 14,2 | 105 | 9,5 |
| Totais | 876 | 100,0 | 176 | 100,0 | 42 | 100,0 | 1.094 | 100,0 |

*4. O Programa de Rádio.* Poucas cartas foram remetidas diretamente ao programa (apenas 0,9%). Este dado não significa, de modo algum, que a emissão radiofônica do santuário seja pouco importante. Na verdade,

ligados à quimbanda ou macumba. Por isto, pode-se dizer que o mundo sobre o qual velam os santos é o mundo da ordem. Mas, certamente, para atender às aspirações desta natureza, dentro da própria categoria dos que escrevem as cartas, existem outras agências disponíveis.

como em 57,5% das cartas ocorrem menções ao programa e como a imagem do dirigente do santuário associa-se estreitamente à sua condição de *locutor sacro* [6], pode-se supor que muitos dos missivistas que não fazem essa referência são também "fiéis ouvintes" que têm essa referência como implícita. Aliás, o *Padre* [7] é quem lê "as nossas bênçãos" no dizer de uma carta. Juntamente com os demais responsáveis pela emissão, (o sonoplasta tem seu nome mencionado durante o problema), o *Padre* forma uma *equipe,* expressão que aparece em três cartas. Quanto ao locutor leigo, tem seus admiradores: "...que Deus o ilumine", diz uma carta, enquanto que em outra, como se fora num *pos-scriptum,* a ouvinte declara, dirigindo-se a ele: "Senhor J. S., acho muito bonita sua voz".

O comportamento de alguns "fiéis ouvintes" reproduz o estilo radiofônico de relacionamento entre o público e os *homens do rádio.* Quando o programa é qualificado como *"grande e fabuloso",* quando a carta é a ele diretamente dirigida, quando o remetente assinala na qualidade de *ouvinte,* então, o *Padre* — na percepção do devoto — assume de modo claro a qualidade de "homem do rádio".

São dois os significados manifestos do programa para os ouvintes: a eventual leitura da carta ou de alguns de seus trechos, e a bênção.

É grande o número dos que expressam o desejo de que a carta seja lida. Querem, como diz uma remetente, que suas palavras "saiam no programa". O devoto-ouvinte sabe que o programa custa dinheiro, por isso o donativo, expressamente ou não, deve servir para cobrir esses gastos. Daí a fórmula usada por um devoto que diz estar disposto a "pagar (suas) palavras".

Essa emissão radiofônica que é descrita por um ouvinte como sendo uma "dádiva de Deus a todos os que sofrem", por um outro como o programa que *transmite* "Santa Filomena e os outros santos", e que, por vários deles, é acompanhada devocionalmente, às vezes chorando e rezando, tem seguramente um caráter sagrado. Seus momentos comuns, de fraca ou nula intensidade religiosa, nos quais pequenos "comerciais" são transmitidos, propagando artigos que podem ser adquiridos no santuário, ou nos quais fazem-se avisos, são como que recobertos pelo momento forte da bênção.

Os missivistas querem que suas cartas sejam lidas — "pelo menos algumas palavras boas" bastam, "não é preciso ler tudo que escrevi", diz um deles. Ouvir as próprias palavras no rádio é pretensão generalizada que não se explica apenas por uma vaidade ingênua. A carta lida pelo rádio dilui os sofrimentos concentrados no núcleo doméstico e os torna mais suportáveis, pois eles encontram uma comunidade de ouvintes e mesmo ajudam

---

6. Em 65,7% das cartas enviadas pessoalmente ao dirigente do santuário ocorre menção ao programa, enquanto que a porcentagem correspondente para as cartas remetidas a outros destinatárias é de apenas 31,7%.

7. Daqui para a frente, o dirigente do santuário será designado simplesmente como *Padre.*

a formá-la. Assim também a alegria pelas graças recebidas multiplica-se quando, por meio do rádio, outros podem dela participar. [8]

Entretanto, apenas algumas cartas são lidas, o que produz frustrações somente compensadas pela crença — não explícita — segundo a qual algumas cartas *representam* as demais, enquanto que todas, ao serem acolhidas pelo programa, recebem o influxo da bênção, mesmo quando não são lidas [9].

A bênção é, sem dúvida, a parte mais importante do programa. Alguns missivistas referem-se a ele como sendo "a hora da bênção", adotando, dessa maneira, uma designação genérica que se aplica a outros programas, na maior parte dos casos, de inspiração pentecostal. Em uma carta, o próprio santuário é denominado "igreja da bênção". A bênção pode ser dada pelas "mãos consagradas" do *Padre,* mas, quase sempre, a palavra serve para designar a bênção radiofônica. As bênçãos são *dadas, postas, botadas, mandadas, feitas,* e atuam de modo direcional. A indicação de beneficiários — nomes e endereços de pessoas, mas também a indicação precisa de locais a serem abençoados — confirma isto. [10] Seu fluxo benéfico é dirigido também sobre objetos relacionados com problemas do ouvinte. Carteiras escolares, remédios, roupas, pão e água, partes doentes do corpo, postos em contato com o aparelho de rádio, o recebem, [11] não sendo rara a referência a curas obtidas no momento da audição.

*5. Os destinatários das cartas.* (Ver Tabela 5). O santuário, lugar de culto em torno do qual giram os demais elementos do esquema devocional de que fazem parte as cartas, é dirigido por um clérigo que, neste trabalho,

---

8. O *Padre,* conforme a expressão de um missivista, "lê no rádio as nossas bênçãos". Um exame do contexto deixa bem claro que a expressão *nossas* não se refere à família do remetente, mas a uma espécie de comunidade de rádio-ouvintes. Em dois casos, essa disposição de participar das alegrias e das dores alheias é explícita: "Ouço todos os dias o seu programa; muito me comove pelas cartas escritas dirigindo ao senhor e ao santo... pedindo graças e bênção". A outra diz: "... espero ouvir logo a minha carta no rádio por favor porque eu falo para os vizinhos e quero que eles ouçam".

9. As cartas dirigidas diretamente aos santos, colocadas nas urnas do santuário, ou aos pés das imagens, não pressupõem que os destinatários respondam por meios comuns. Do mesmo modo, pode-se supor a crença não explícita na possibilidade de uma resposta *por outros meios* às cartas não lidas.

10. Um ouvinte de lugar distante pede bênção para sua família, indicando o endereço. A seguir, pede também para uma sua casa que está desocupada e à venda (há "qualquer coisa" afastando os compradores) dando também o endereço para que o negócio se efetive. Em outro caso, o ouvinte encomenda objeto devocional e dá endereço postal que não é o da sua casa para a entrega. A seguir, fornece as coordenadas de sua casa — fica em uma fazenda onde não chega o correio, mas que pode ser alcançada pela bênção.

11. Essas crenças e práticas são generalizadas, ocorrendo largamente com relação aos programas evangélicos de inspiração pentecostal. Por isso, uma missivista de lugar longínquo pede ao Padre que esclareça, pelo rádio, se um determinado programa de bênção (não o do horário habitual) é dele ou é dos "crentes".

estamos designando apenas como *Padre*. A ele, muito mais do que a outros servidores do santuário, são atribuídas qualidades carismáticas. A bênção dada por suas "mãos consagradas" — fórmula comum — ou transmitida através das palavras de sua "sagrada boca" — expressão que aparece em uma das cartas — "é nossa paz de espírito", como diz um missivista. Direta ou indiretamente — neste último caso, quando emitida pelo rádio — ela recobre as casas, abre os caminhos, afasta o mal e cura... Não é portanto sem razão que 76% das cartas sejam endereçadas a esse sacerdote. Mesmo quando seu nome não é mencionado, a infra-estrutura que o tem no ápice é pressuposta: o programa, onde a devoção é propagada e de onde procede a bênção; o santuário, com seus serviços espirituais.

Em regra, a figura do *Padre* é percebida nas cartas como a de alguém que, sendo um familiar do mundo dos santos, participa dessa esfera de poder. Apesar de ocorrerem certas confusões e de não existir uma terminologia precisa, parece que do *Padre* são esperadas bênçãos, enquanto que dos santos, são esperadas graças e, às vezes, também bênçãos. A fórmula: "peço uma bênção dos santos tais e tais" é comum. Não faz sentido, entretanto, pedir graças ao próprio *Padre*. Ele tanto é capaz de produzir sua própria bênção como de ser portador de bênçãos que vêm dos santos. Nesse sentido, um outro esclarecimento é dado pelas cartas: a bênção é *veículo* de benefício genérico ou de graça específica. Parece correto pensar-se por isso que, na expressão "peço uma graça ao santo", está pressuposta a mediação da bênção.

Há certas expressões empregadas nas cartas que mostram bem claramente as várias nuances da posição do *Padre* dentro do esquema devocional. Em uma delas consta: "... eu confio em todos os santos (desse santuário) e *do Padre* poderoso..." Os santos *pertencem* ao santuário e ao *Padre*. Enquanto protetor, "com seu pensamento sagrado", ele deve pedir uma graça ao santo. Nos versos incluídos em uma carta a autora diz: "Pelos fiéis devotos, ele (o *Padre*) envia preces/ Ao Divino Rei do Explendor". Ou ainda, em uma outra carta: "...peço com bastante fé, acredite, mas eu só não consigo... só com a ajuda do *Padre* e com todos esses santos".

O acesso do dirigente do santuário aos santos é expresso às vezes de modo ingênuo, como nesta carta: "estou enviando a importância de... para V. Excia. fazer a gentileza de entregar a santa... Corresponde a um voto que fiz com ela e fui atendida..." Em duas cartas fica evidente alguma coisa que é implícita na maioria delas: o *Padre* é alguém que dispõe de conhecimentos especializados (além de ser também da intimidade dos santos). Em uma delas, encaminhada ao dirigente do santuário mas com referências também a outros clérigos, a autora pede a Deus que avise aos padres para que tratem dela. Na segunda, a missivista quer ter filhos e apela ao *Padre* "...porque eu sou muito simples e não sei pedir a S. Cosme e Damião".

Seria possível multiplicar os exemplos nos quais está presente o modelo onde o *Padre,* enquanto dirigente do santuário e locutor sacro do programa, é visto como alguém capaz de uma poderosa bênção, eficaz por si mesma,

porque vem de mãos ou de boca consagradas e eficaz como instrumento que canaliza as graças dos santos. Os santos, o santuário com suas imagens, o *Padre* das mãos consagradas, o programa radiofônico, estes são os elementos do modelo subjacente à grande maioria das cartas. Uma delas, aliás, o exprime bem quando adota como fecho três vivas: ao santo que é o principal orago do santuário; ao *Padre,* dirigente do santuário; ao locutor leigo do programa.

TABELA 5

REFERÊNCIA AO PROGRAMA (%)
E DESTINATÁRIO DAS CARTAS

| *Destinatário* | *Menciona o Programa* | *Não menciona o Programa* | *Soma* |
|---|---|---|---|
| O padre | 86,6 | 61,2 | 75,8 |
| Os santos | 2,5 | 22,0 | 10,8 |
| O santuário | 1,2 | 2,6 | 1,8 |
| Um outro padre | 0,3 | 1,3 | 0,8 |
| S/destinat. expresso | 7,4 | 12,7 | 9,7 |
| O programa | 1,6 | — | 0,9 |
| Totais | 100,0 | 100,0 | 100,0 |

*6. Donativos, graças e merecimentos.* (Veja Tabela 6) — O relacionamento entre conduta moral e merecimentos aparece nas cartas apenas em dois casos. Em um deles é um homem quem diz: "... sou uma pessoa muito interesseira (interessada) no trabalho, sou pedreiro e modesto, não fumo e muito menos bebidas alcoólicas, mesmo assim o mal me acompanha". No outro, uma mulher, referindo-se a pessoa da família, diz: "...ele é muito trabalhador, por isso merece cura". As modalidades mais comuns de acumular merecimentos pouco ou nada [12] têm a ver com a conduta moral. Nas cartas foi-nos possível identificar 10 variedades que são aqui enumeradas: *1.* Donativos (aos santos, ao santuário, aos *pobres,* ao *Padre*); *2.* Homenagens (louvação, visitas ao santuário e várias outras maneiras não monetárias de expressão); *3.* Entrega de ex-votos (tanto os tradicionais, que reproduzem em cera o órgão do corpo onde se localizava o mal curado pelo santo, como formas diversas de demonstrar a gratidão: lápis e borrachas de escolares bem sucedidos em exames, gravatas de noivos e grinaldas de noivas, fotografias etc.); *4.* Fidelidade na audição do progra-

12. Donativos destinados aos *pobres* poderiam, em princípio, indicar limites para esta restrição. Ao que tudo indica, porém, trata-se de uma expressão formal. Dar ao santo, ao santuário, etc. ou aos *pobres* não são atos avaliados diversamente do ponto de vista moral.

ma; *5*. Realização de novenas ou trezenas; *6*. Mandar rezar missas em louvor ao santo; *7*. Ser devoto da organização eclesiástica a que pertence o santuário; *8*. Ser devoto de determinados santos e/ou ter fé; *9*. Vincular-se ao santuário por batismo ou crisma de crianças (filhos ou afilhados), ou por casamento; *10*. Tirar esmolas em um número definido de casas e de dias, levando o resultado ao santo.

De todas estas modalidades de creditar merecimentos, a mais comum é o donativo, que pode ser doação de dinheiro, ou de presentes em espécie, neste caso, freqüentemente, mantimentos. [13] A menos comum é o reconhecimento da organização eclesiástica a que pertence o santuário (ocorre somente em 4 cartas). Todas as demais que, obviamente, não se excluem, combinam-se de diferentes modos com os donativos. A fé pode associar-se ao donativo: "nós de casa temos muita fé nos poderes divinos; espero ser atendido. Depois compensarei a vós (ao *Padre*)..." A fé pode ser a condição geral preliminar, como sugere a missivista, referindo-se a pessoas de sua família: "sofrem, talvez porque não têm fé". Ao contrário dela, que vai mensalmente ao santuário e ouve todos os dias o programa de rádio. Aliás, ouvir o programa credita merecimentos sempre: "Peço sua bênção (ao *Padre*)... *pois sou* ouvinte de seus programas". Ou então: "Ouço diariamente o programa... *por isso* venho pedir...". Um bom exemplo de combinação de várias modalidades de acumulação de merecimentos pode ser visto no caso de uma devota que cumpre sua promessa visitando o santuário, doando dinheiro (para os *pobres*), levando um ramalhete de flores para o altar de seu santo e conduzindo o filho para ser batizado (a promessa dizia respeito a parto difícil).

60,3% das cartas mencionam donativos. Seja sob a forma de doação efetiva ou de promessa, seja em dinheiro, em espécie ou em modalidades mistas, os donativos são elementos centrais das cartas, constituindo, com as graças, o eixo principal de significação desses documentos. [14]

Quando diretamente destinados aos santos, ao *Padre* ou ao programa, os donativos tendem a exprimir um relacionamento instrumental com o mundo dos santos, guiando-se pelo princípio *do ut des*, o que é explicável, porque, nos três casos, trata-se de beneficiários *diretamente* capazes de retribuição. As fórmulas verbais que definem esta orientação são inequívocas, todas elas variantes do modelo: "se obtiver, mandarei" (no caso de pedido) e, "como obtive, mando" (no caso de agradecimento). A esse caráter instrumental soma-se, às vezes, uma especificidade bem definida na destinação. Assim, por exemplo, no caso de quem envia 5 quilos de

13. Entendemos por donativos as doações de dinheiro ou de bens em espécie que tomem a forma de mercadorias, podendo ser sujeitos a fácil avaliação monetária.

14. E isso, mesmo quando não são mencionados, pois, como parte do mecanismo de relacionamento com os santos, próprio desse esquema devocional, os donativos estão sempre, pelo menos, implícitos.

TABELA 6

DONATIVOS E CONTEÚDO DAS CARTAS

| *Donativos* | *Agradecimento: Exclusiva ou principalmente* | | *Pedidos: Exclusiva ou principalmente* | | *Agradecimento e Pedidos: Equilíbrio* | | *Louvação e Homenagem* | | *Outros casos* | | *Soma* | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Nº | % | Nº | % | Nº | % | Nº | % | Nº | % | Nº | % |
| Remete | 71 | 64,4 | 65 | 20,5 | 65 | 67,5 | 5 | 55,5 | 4 | 80,0 | 210 | 39,1 |
| Promete | 6 | 5,4 | 73 | 23,0 | 5 | 5,0 | — | — | — | — | 84 | 15,5 |
| Remete e Promete | 3 | 2,7 | 18 | 5,7 | 10 | 10,4 | — | — | — | — | 31 | 5,7 |
| Não menciona | 30 | 27,2 | 150 | 47,6 | 16 | 16,6 | 4 | 44,4 | 1 | 20,0 | 201 | 37,1 |
| Outros casos | — | — | 9 | 2,8 | — | — | — | — | — | — | 9 | 1,6 |
| Totais | 110 | 100,0 | 315 | 100,0 | 96 | 100,0 | 9 | 100,0 | 5 | 100,0 | 535 | 100,0 |

arroz, por uma graça recebida, e Cr$ 5,00, por outra. Ou então, remete Cr$ 5,00, sendo metade para um santo e metade para outro.

É bem clara a associação entre agradecimento e remessa de donativo. Do total das cartas, 39,1% remetem donativos, sendo que, entre as cartas classificadas como de *agradecimento-exclusiva ou principalmente,* essa porcentagem sobe para 64,4%. A mesma coisa ocorre, mas com intensidade muito menor, na associação pedido/promessa. No total das cartas, são 15,5% as que prometem, enquanto que naquelas onde pedidos são predominantes (*pedidos — exclusiva ou principalmente*), esse índice sobe para 23%. Note-se que, nessa categoria, a incidência da promessa de donativos é mais de 4 vezes superior à das outras duas categorias até aqui examinadas.

É elevado o índice de remessa de donativos nas cartas cujo teor é misto (*agradecimentos e pedidos: equilíbrio*): 67,5%, em confronto com os 39,1% do caso geral. Aparentemente, as coisas se passam como se no caso de agradecimento associado a novos pedidos, o devoto se sentisse constrangido não remetendo donativos, enquanto que, havendo agradecimentos *apenas ou principalmente,* expressões verbais de homenagem poderiam, eventualmente, representar compensação satisfatória. Seja como for, é no caso de equilíbrio entre agradecimentos e pedidos que a categoria *não menciona donativos* desce ao seu nível mais baixo (menos da metade de seu índice geral). Não mencionar donativos seria pouco compatível com a atitude de quem não somente reconhece benefícios recebidos como também formula novos pedidos. Por outro lado, o índice relativamente elevado da categoria *não menciona* que ocorre no caso de *pedidos: exclusiva ou principalmente* dever-se-ia ao fato de que nestes casos, mais facilmente do que nos outros dois, o devoto poderia evitar o compromisso formal de uma promessa.

Em extremo oposto com relação aos donativos que exprimem relações santo-devoto dominadas pelo princípio *do ut des* ficam aqueles que se inserem em uma relação de caráter expressivo, efetuados fora de contextos contratuais. É para essa direção que tendem as doações feitas ao santuário e aos *pobres,* beneficiários esses capazes apenas de uma retribuição mediata. Em regra, associam-se a outras formas de creditar merecimentos. Assim, por exemplo, uma declaração de devoção faz-se acompanhar por uma toalha para o altar do santo e de Cr$ 10,00 para sua festa: "Sei que ele (o santo) merece", escreve a devoto. O donativo em dinheiro pode associar-se à visita-homenagem ao santuário e a muitas outras formas de reconhecer e de reforçar vínculos com o mundo dos santos.

Pode-se dizer com segurança que, quanto mais perto da relação instrumental, maior é o significado do donativo. Quanto mais distante desse pólo e, portanto, mais próximo do pólo expressivo, menor é o seu significa-

do, pois se dilui no contexto de uma variedade de expressões simbólicas de homenagem, louvação, reconhecimento.

Não obstante ser muito reduzido o número de casos classificados como sendo de *louvação e homenagem* (apenas 9), e que exprimem de modo bem marcado uma relação expressiva, pode-se observar que em nenhum deles ocorre promessa de donativo.

Finalmente, é preciso dizer que entre os extremos distribui-se a grande maioria dos casos, marcados pela maior ou menor proximidade com relação aos pólos. É nesse espaço intermediário que pode ser identificada uma modalidade de relacionamento com características mistas. Trata-se dos casos onde o devoto mantém, para com o mundo dos santos, uma espécie de conta-corrente. Incluem-se aí aqueles que pedem bênção genérica e remetem donativos sem que haja especificidade bem definida nas prestações e contraprestações. [15] É o caso também dos que encadeiam agradecimentos e pedidos, evidenciando um caráter de continuidade e de permanência nas transações. Assim, por exemplo, os missivistas que se comprometem a remeter donativos mensais [16] ou que cumprem suas promessas com rigor, como quem salda um compromisso bancário, desse modo, credenciam-se para novos empréstimos. É o caso do rapaz que prometera ao santo Cr$ 10,00, caso obtivesse emprego. Conseguida a graça, antes mesmo de que pudesse pagar a promessa, é despedido. Escreve então, novamente, remetendo os Cr$ 10,00 da primeira promessa e faz novo pedido de graça para obter emprego prometendo pagar mais Cr$ 10,00. Nesta modalidade, a permanência e a continuidade do relacionamento favorecem uma aproximação com o pólo expressivo, já que proporcionam uma certa familiaridade com o mundo dos santos. Em contraste, porém, o conteúdo imediatista que apresenta leva-a também para o lado das relações instrumentais.

7. *Conclusões.* Para finalizar este estudo é possível, a título de conclusão, indicar as linhas principais que definem o que temos chamado de *esquema devocional,* e isto ainda que seja apenas em esboço.

Se pensarmos esse esquema como um espaço social, podemos visualizá-lo em duas direções principais: uma dimensão vertical, orientada segundo o eixo dominante que liga o *mundo dos santos* ao *mundo dos devotos;* uma dimensão horizontal, orientada ao longo de um eixo que se cruza com o anterior e que define o espaço de atuação do *padre,* situado entre o *santuário* e o *programa de rádio.*

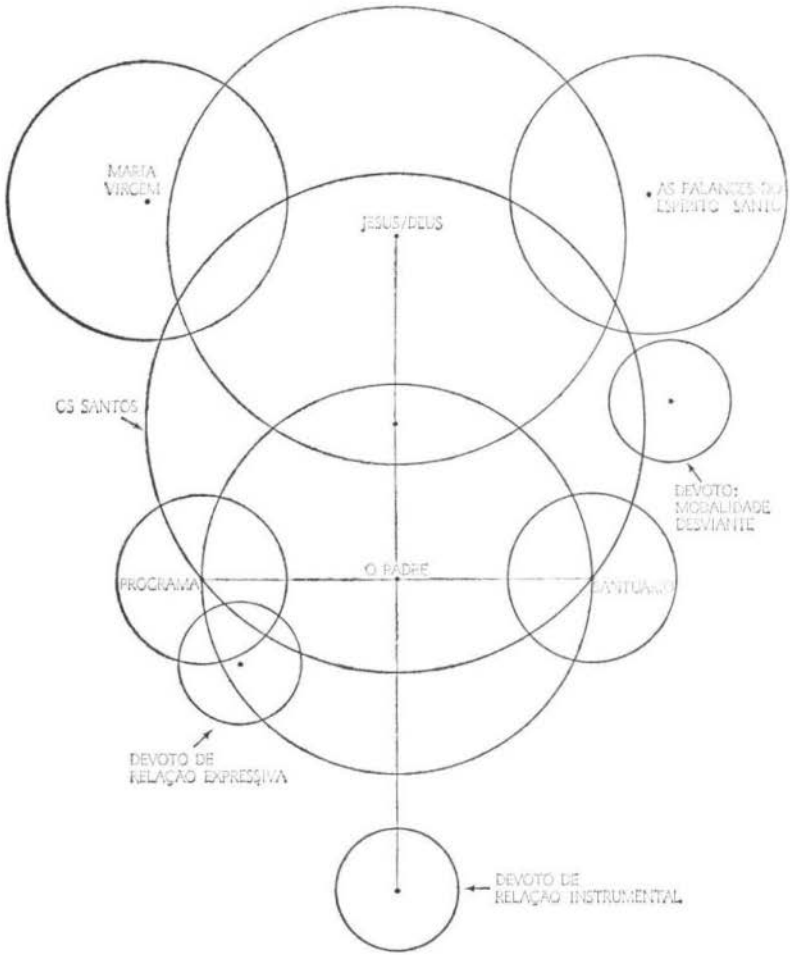
---

15. Uma devota afirma que pagará a promessa (levar ao altar uma vela do tamanho da filha e uma "pequena quantia" de dinheiro) mesmo que a graça não seja obtida. Essa declaração procura aparentar diante do santo uma devoção que está acima dos laços contratuais.

16. É certo que em alguns casos a remuneração mensal liga-se à permanência no emprego. Compromete-se o devoto a contribuir mensalmente, a partir do momento em que receba seu primeiro salário.

Com apoio nesses dois eixos, distribuem-se as várias esferas, todas elas — salvo as dos devotos de relação instrumental — parcialmente superpostas.

A área dominada pela figura do *Padre,* e que incorpora parcialmente o *programa* e o *santuário,* tem a função essencial de garantir a mediação entre o *mundo dos santos* — seguro e forte — e o mundo dos devotos — inseguro e frágil. É importante observar que o esquema devocional aqui examinado constrói-se em torno desse núcleo mediador. Jogando com os recursos tradicionais do devocionismo e renovando-os pelo uso da técnica radiofônica, o *Padre* e demais servidores dessa estrutura de mediação



ocupam posições-chave, enquanto controladores da comunicação entre os dois mundos. Se a força e a segurança estão na esfera dos santos, o controle e o uso dessa força, bem como o domínio das incertezas, estão nesse núcleo mediador. No esquema devocional são eles que detêm o poder.

Para usarmos — parafraseando-a — uma imagem estudada por Mircea Eliade, diríamos que o *Padre* e seus auxiliares realizam o "milagre da corda" [17]. A partir de uma firme amarração na miséria do mundo dos devotos — e tirando dela sua força material e espiritual — a corda encontra seu prumo e mantêm-se erecta, graças à eficácia das crenças e das práticas propagadas e efetuadas pelos servidores do *santuário* e do *programa*. Marca-se desse modo o eixo que liga as graças celestes às carências mundanas. No santuário, o leigo encontra as práticas devocionais de rotina, as festas, a distribuição dos sacramentos, a bênção e a unção, além de uma ampla autonomia que lhe permite cumprir suas promessas e renovar seus votos dentro daquilo que é para ele a residência terrena dos santos. [18]

O programa de rádio, cuja importância centraliza-se na emissão da bênção, aponta, como o santuário, para duas direções. A bênção, que é lançada para baixo, na direção dos ouvintes, tira sua força de cima (para onde sobem as orações ao *Padre*) e também do próprio núcleo de intermediação.

A partir das cartas, o mundo dos santos pode ser apenas esboçado, e isso de modo ainda menos preciso do que nos outros casos. É bastante plausível falar-se numa estrutura com relação a essa esfera; num arranjo ou articulação que pouco ou nada têm a ver com doutrinas teológicas mas que talvez reflita as articulações e arranjos do mundo profano. Reunindo entidades que vão desde as "santas e benditas almas do 13 de Maio" (os *pretos velhos*) ou, de modo geral, apenas "as santas e benditas almas", até Deus, esse panteon tem como santos mais importantes as 5 invocações denominadas *do santuário*. Sobre elas recaíram quase 60% das 1.274 incidências registradas. [19] Se a elas acrescentarmos dois outros santos muito populares, que não são reconhecidos como sendo *do santuário*, apesar de

---

17. M. Eliade, *Mefistófeles y el Andrógino*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969, p. 205.

18. Em uma das cartas aparece a referência "aos *endereços* dos santos tais e tais". Devotos (da modalidade expressiva) relataram ao autor de como, em certa época, estando o santuário em construção, o santo seu orago foi *hospedado* na capela vizinha por um outro santo. Seguramente, é um modo de falar, próprio de antiga tradição religiosa brasileira. Há, entretanto, elementos para julgar que as pessoas que assim falam crêem numa solidariedade entre o que sucede com as imagens na terra e o que sucede com os santos nos céus. Para que se avalie o que pode representar o santuário para o devoto, registramos a observação de um missivista cuja ingenuidade não deve ser muito excepcional: mostra-se satisfeito pela visita que fez ao santuário porque "nunca tinha visto o corpo de um santo". No santuário existe uma imagem em tamanho natural do santo que lhe dá nome, colocada em decúbito dorsal, como se fora um cadáver.

19. O modo pelo qual essas incidências foram computadas é em tudo semelhante ao empregado no caso de pedidos e agradecimentos (ver nota 3).

terem lá suas imagens, obteremos um total de 75,3% de incidências para estas 7 invocações. Somente sobre o santo que é o orago do santuário recaíram 378 menções, número superior ao das menções dadas a 32 outros santos, aliás todos os demais, com exceção dos santos que também são *do santuário,* e das duas invocações acima referidas.

A esfera dos leigos admite as duas modalidades de devotos antes estudadas: os que mantêm com o mundo dos santos uma *relação instrumental,* e aqueles que mantêm uma *relação expressiva.* E, naturalmente, o caso intermediário do fiel que mantém o que foi chamado de *conta-corrente* com o mundo dos santos.

É significativo observar que a questão da superposição parcial das esferas pode ser colocada também no caso dos leigos. O *devoto de relação instrumental* mantém-se isolado, não ocorrendo qualquer superposição. O *devoto de relação expressiva,* ao contrário, tem sua esfera parcialmente superposta às esferas que pertencem ao núcleo intermediário. Por essa via, participam de algum modo do *mundo dos santos.* [20]

Apesar de serem raras as referências a Deus e a Jesus, mencionados fora de invocações determinadas (6,6% das incidências), pode-se admitir que, na crença dos devotos, Jesus/Deus encontra-se no ápice do esquema devocional. Dele procede toda a força dos santos. [21] Assim sendo, parece que a prática religiosa envolvida por esta forma de devocionismo implica na crença de que as várias esferas — desde Jesus/Deus, até a dos *devotos de relação expressiva* — induzem poder umas sobre as outras através da superposição parcial. Esse mecanismo de indução de poder entre as esferas é coerente com a concepção segundo a qual cada uma delas pode gozar de certa autonomia com relação à esfera imediatamente superior. Quanto aos santos, essa autonomia na disposição de força é evidente. Se Jesus/Deus é a fonte de todo o poder, como divindade distante, tende a permanecer ocioso, permitindo, deste modo, a atuação autônoma dos santos. Sobre a virtude própria da bênção do *Padre,* independentemente de sua vinculação com o mundo dos santos, já dissemos o bastante em páginas anteriores. Resta considerar esta autonomia no caso do fiel de *relação expressiva.* Os dados disponíveis através das cartas não são suficientes para afirmá-la. Como possibilidade, entretanto, ela é coerente com a lógica deste

---

20. Apesar de pouco freqüente, existe também o caso de relacionamento direto com o mundo dos santos. Se em outros contextos sociais, nos quais se manifestam formas de devocionismo semelhante, esta é a regra, aqui é a exceção.

21. Um missivista, no agradecimento e nos pedidos feitos ao santo, pede para este as forças de Deus, Maria Virgem e a Falange do Espírito Santo. Precisamente: "Meu querido Santo... que Deus, M. Virgem *nos conceda os vossos milagres,* com os poderes da Falange do Divino Espírito Santo". Esta articulação aparece apenas nesta carta. É pouco provável por isso que tenha generalidade. Com esta ressalva, foi incluído no quadro em que o esquema devocional está esboçado.

esquema, e de outros, sendo, por exemplo, uma das fontes de poder de benzedores, curadores e demais especialistas do gênero [22].

Desta maneira encerra-se este trabalho que deverá abrir caminho para futuros aprofundamentos nas direções apontadas e para o exame de dados de outras fontes que venham confirmar, enriquecer ou alterar as conclusões a que se chegou aqui.

22. Pelo menos em um caso, a familiaridade com o santo confere poderes: uma mulher imagina-se capaz de resolver um problema sentimental do filho — questão que muito a preocupa — *pelo fato de ser da irmandade de Santo Antônio.* Com respeito ao mecanismo de indução acima referido, gerador de uma possibilidade de autonomia, será possível dizer que: *a*) na crença dos devotos, a indução faz-se *de cima para baixo,* quando, objetivamente, faz-se *de baixo para cima.* O núcleo de intermediação é responsável por um *trabalho* e por uma *alquimia* de natureza religiosa (cf. Bourdieu, Weber e Marx) que procede à transmutação da miséria e do desvalimento materiais da base, em riqueza e em poder espirituais do ápice; *b*) a autonomia real pertence à esfera da intermediação, enquanto detentora do "monopólio da produção religiosa" (cf. P. Bordieu, *A Economia das trocas simbólicas.* S. Paulo: Ed. Perspectiva, 1974, p. 40).

# PENETRAÇÃO RELIGIOSA E NACIONALISMO EM CUBA:

## (Atividades metodistas norte-americanas, 1898-1958) (*)

MARGARET E. CRAHAN

*Departamento de História*
*Herbert H. Lehman College*
*City University de Nova York*

### *Origens da penetração religiosa norte-americana em Cuba*

Logo após Teddy Roosevelt e seus "Rough Rides", seguiu-se outra invasão de Cuba, esta realizada por missionários protestantes norte-americanos. Embora já tivessem iniciado seu trabalho de proselitismo em Cuba antes de 1888, foi somente então que os protestantes norte-americanos deram início a campanhas sistemáticas destinadas a libertar Cuba do que consideravam um obscurantismo romanista. Adotando uma terminologia militar e inflamados por um zelo de verdadeiros Cruzados, os missionários norte-americanos invadiram Cuba convencidos da justeza de usa causa, assim como de sua responsabilidade pela salvação de uma nação que não havia tido a sorte de experimentar as bênçãos do cristianismo evangélico. O Protestantismo não penetrou em Cuba ao mesmo tempo em que se dava a penetração política e econômica norte-americana por mero acaso, mas, mais exatamente, na qualidade de instrumento auxiliar. As igrejas estavam convencidas de que a salvação não estava na mera aceitação das crenças predominantes na América do Norte, mas também na adoção de suas instituições e práticas políticas e econômicas.

Cuba era, para muitos nos Estados Unidos, um símbolo do bem que podia advir da ajuda de um poder benevolente a um vizinho menos afortunado, enquanto se evitava a tentação de uma anexação. No entanto, havia alguma

* Este trabalho reúne algumas conclusões preliminares baseadas em uma análise inicial de dados reunidos principalmente através de pesquisas nos arquivos da seita em estudo, e de cerca de cinqüenta entrevistas em profundidade, realizadas com elementos cubanos filiados à Igreja e residentes na ilha, na Europa e nos Estados Unidos. Embora não especificamente citadas, estas últimas dão substância ao ensaio. Em razão da natureza experimental das conclusões, ESTE TRABALHO NÃO DEVE SER CITADO.

ambivalência com relação a esta política, especialmente diante das realidades de um efetivo direcionamento e aproveitamento de um país cujo longo passado colonial e base econômica deformada impunha-lhe obstáculos. Daí a Emenda Platt e contínuas intervenções diretas e indiretas. As dúvidas e até mesmo eventuais críticas a estas ações eram superadas pela crença de que o envolvimento dos Estados Unidos na Guerra Cubana pela independência era providencial e que "Deus havia exercido sua capacidade de orientação ao inicialmente acordar a bondosa e iluminada jovem nação norte-americana para a tirania da Espanha. Ele então cobrira seus exércitos cristãos de brilhantes sucessos, permitindo que novos territórios fossem ligados de maneira benevolente à democracia e ao protestantismo norte-americanos. A nova unidade entre o norte e o sul, e a fortalecida amizade com a Grã-Bretanha, constituíam-se em agradáveis seqüelas do conflito, e eram, na verdade, parte da missão divina destinada a assegurar a ampliação da influência norte-americana em particular e da Civilização anglo-saxônica em geral". (1)

Uma nota dominante da nova auto-identidade dos Estados Unidos era a profunda identificação do protestantismo com a democracia de classe média e com o capitalismo. Assim como grupos seculares usufruíam a crescentemente óbvia força política e econômica dos Estados Unidos, também os protestantes tiravam um sentimento de bem-estar próprio de seu crescimento numérico e financeiro. (2)

Os Metodistas, em particular, na qualidade de mais numerosa dentre as várias denominações norte-americanas, tinham prazer em lembrar que a Casa Branca era ocupada por um Metodista que, após o que consideravam uma prolongada e intensa meditação, fizera a única coisa possível a um cristão, intervindo no conflito cubano-espanhol. Razões de cunho moral e ético eram invocadas para justificar a entrada dos Estados Unidos nesta guerra, assim como o prosseguimento de seu envolvimento em Cuba. O objetivo era a salvação do povo cubano, recaindo a maior parcela de responsabilidade sobre os Metodistas, em razão de sua lealdade e de seu patriotismo. Os protestantes norte-americanos, de maneira geral, não enca-

---

1. Kenneth W. MacKenzie. 1961. *The robe and the sword: The Methodist Church and the rise of American imperialism.* Washington, 87.

2. Este sentimento vinha evoluindo já desde o período pós-Guerra Civil, quando, ao se afastarem da questão escravista, os protestantes norte-americanos passaram a se preocupar, de forma crescente, com o que consideravam influências religiosas suspeitas introduzidas por grupos imigrantes, particularmente pelos alemães, irlandeses e italianos católicos. Isto provocou uma preocupação com a definição dos ideais do país, um processo do qual as igrejas participaram ativamente e que levou a uma crescente identificação do patriotismo com o protestantismo. Em tal atmosfera, a lealdade e o nacionalismo eram considerados mais naturalmente protestantes, o que levou à crença de que a expansão dos Estados Unidos era um empreendimento particularmente protestante. Estes fatores se reuniam sobretudo no caso de Cuba, que se tornou, portanto, não só um posto avançado político e econômico para os Estados Unidos como também objeto de uma intensa atividade missionária protestante.

ravam esta situação de modo algum como o imperialismo que se haviam habituado a combater em sua versão européia.

"Tratava-se, na verdade, de expansão, o que significava uma extensão de controle com fins meramente benevolentes. Assim... no imperialismo norte-americano, havia um processo que podia ser racionalizado como algo que, embora tendo em seu interior elementos contraditórios e desagradáveis, parecia exigir também uma bênção espiritual. Isto não representava qualquer hipocrisia, mas refletia uma intensa lealdade ao idealismo religioso repetidamente expresso. A Providência Divina freqüentemente adotava métodos indiretos de chegar a seus fins, e certamente nem tudo o que o governo norte-americano viesse a fazer em suas novas possessões teria as bênçãos religiosas. No entanto, de modo geral, parece que a vontade divina atuava através dos Estados Unidos, como seu instrumento, e era dever da Igreja, assegurar-se de que este veículo permanecesse fiel a seus elevados objetivos e digno nos métodos utilizados para implantá-los". (3)

Fiel às suas origens teológicas e nacionais, a salvação que os missionários pregavam enfatizava a recompensa individual no além e resolvia as desigualdades presentes através do apelo à caridade e à passividade. As igrejas evangélicas não estavam historicamente preparadas para enfrentar questões de justiça sócio-econômica. Sua experiência apontava mais no sentido de uma aceitação da ordem estabelecida e do encorajamento à benevolência individual. Ao se dar ênfase à salvação pessoal, abria-se, tanto aos ricos quanto aos pobres, a possibilidade do paraíso. Os ricos o atingiam através de sua generosidade e os pobres pela aceitação de seu destino. Apenas quando as definições individualistas de salvação passaram a ser desafiadas, de maneira mais marcante nos anos 60, é que outras opções que não a legitimação do *status-quo* passaram a ter vigência em alguns setores das igrejas.

Os missionários protestantes em Cuba lançaram-se não apenas à evangelização da terra, como também à introdução da civilização norte-americana. Para consegui-lo, enfatizavam a educação, utilizando textos baseados na experiência norte-americana, ao mesmo tempo em que divulgavam conhecimentos da língua, costumes, instituições, usos e conquistas dos Estados Unidos. Neste esforço contavam com a ajuda daqueles cubanos que acha-

3. MacKenzie, 115-6. A mistura de pragmatismo e altruísmo e suas contradições podem ser claramente percebidas em uma declaração do Bispo Warren A. Candler, o principal elemento das atividades missionárias norte-americanas em Cuba no primeiro quarto deste século. "Se desejamos ver ao sul de nós esta bela ilha cheia de um povo tranqüilo, pacífico e próspero, sem necessidade de intervenções custosas e irritantes, devemos dar ao povo cubano igrejas evangélicas e a religião da Bíblia aberta. Neste assunto solene há uma coincidência entre nosso dever e nossos interesses. Esclarecer e evangelizar Cuba deveria ser nossa felicidade; escravizá-la, ou permitir que qualquer outro poder político ou eclesiástico o faça, não deveria ter lugar em nossos pensamentos. A intervenção menos custosa e mais abençoada é a intervenção fraterna e cristã do testamento da paz sob a liderança do Príncipe da Paz." (W. A. Candler. 1913. *Our mission in Cuba*. Nashville, 3).

vam que "Cuba necessita da vinda de capital estrangeiro para revitalizar nossa indústria destruída, necessita de paz e de um governo estável para trazer este capital; precisa de um bom sistema de educação pública; temos uma lei, mas as escolas têm sido farsas e os mestres não têm sido pagos; precisamos, também, de uma religião melhor; o povo odeia os padres, que têm sido seus inimigos durante a guerra e sempre tentaram mantê-lo na ignorância". (4)

Tais atitudes encorajaram organizações missionárias protestantes norte-americanas e agiram de maneira decidida. Ao fim de 1899 os Metodistas do Sul estavam estabelecidos por toda a ilha, assim como os Anglicanos. Os Batistas do Sul tinham postos avançados na parte ocidental de Cuba, enquanto seus irmãos do norte trabalhavam na Província de Oriente. Os Presbiterianos e os Congregacionalistas exerciam sua ação de proselitismo nas regiões oriental e central de Cuba. Em certo momento havia mais de duas dúzias de denominações evangélicas em ação em Cuba.

O avanço destes grupos em uma sociedade de baixo grau de desenvolvimento organizacional, juntamente com os benefícios derivados de sua identificação com uma potência industrial desenvolvida, davam aos Protestantes um maior impacto do que a soma total de missionários e recursos financeiros fariam esperar à primeira vista. Sua difusão foi também facilitada pela fraqueza da Igreja Católica cubana que, após quatro séculos, era ainda uma igreja missionária que concentrava sua atenção na educação das elites nos centros urbanos, sem uma penetração muito profunda nas áreas rurais. Embora os Protestantes compartilhassem de sua crença na eficácia da conversão através da criação de escolas para a elite, sua abordagem, sua filosofia e seu elemento humano eram suficientemente diversos para garantir-lhes uma imagem de progressismo. Sua ênfase na interpretação pessoal da Bíblia parecia conceder uma maior liberdade individual, especialmente para aqueles que se desgastavam na rigidez doutrinária e no elitismo clerical da Igreja Católica Romana.

Além disso, a Igreja Romana fora o mais importante elemento de legitimação do domínio espanhol, até mesmo quando já não era mais politicamente indicado fazê-lo. Os protestantes tinham prazer em fazer notar aos cubanos o contraste entre sua política iluminada e o pretenso obscurantismo da Igreja Católica. Como afirmava um comentarista com a mais inabalável das certezas: "O romanismo sonega a Bíblia ao povo e lhe nega o direito de julgamento privado em sua interpretação. Daí seu pouco interesse na educação das massas, exceto naquilo que garante seu domínio eclesiástico. Mas o protestantismo tem a maior das obrigações de ilustrar o povo. Ele lhes oferece a Bíblia aberta,... Mas como poderão lê-la se não forem ensinados? E como poderão compreendê-la se permanecerem na ignorância? Coerentemente, todas as igrejas protestantes, dos dias da Reforma até hoje, dedicaram-se ao trabalho de educação. (5)

4. Igreja Metodista Episcopal do Sul (MECS) 53º Relatório Anual (AR) Nashville, 1899, 104.
5. Candler, 19.

Assim como os católicos, os protestantes acreditavam na correção de seus próprios valores e competiam em seu afã de divulgá-los. Daí por que as igrejas evangélicas tendiam a estimar a validade de seus ensinamentos comparando-os com as limitações visíveis das outras, ao invés de um exame detalhado de sua adaptabilidade à realidade cubana. Uma grande dose de energia era gasta na luta de umas contras as outras, desviando a atenção de ações potencialmente mais proféticas em uma sociedade na qual os ideais cristãos possuíam tradicionalmente pouco impacto. Mais ainda, a promoção de valores destinados a levar a uma sociedade justa teria representado a defesa dos setores da sociedade cubana menos capazes de fornecer às igrejas o apoio pessoal e financeiro. O resultado foi a aliança com as elites local e estrangeira dominantes. (6) Não havia no interior das igrejas qualquer sentimento generalizado de que a ordem de coisas vigente não viesse algum dia a trazer benefícios para todos. Os ideais promovidos pelas igrejas não ameaçavam a ordem estabelecida, mas encorajavam os menos afortunados à luta pela incorporação aos grupos privilegiados. Daí o esforço das igrejas em oferecer escolas que seriam para facilitar a absorção de valores a uma classe média e alta que se tornavam crescentemente "americanizadas". Ao fazê-lo, os protestantes se tornavam fornecedores da cultura dos dominantes, o que os levou a serem desacreditados quando a revolução de 1959 redistribuiu o poder, assumindo uma posição particularmente nacionalista e antinorte-americana.

### *Política missionária global* (7)

No início da atividade missionária em Cuba existia um sentimento dominante de otimismo e esperança. Era uma época de crescentes recursos e influências. Durante toda a primeira década, a preocupação principal foi

6. As armadilhas envolvidas na tomada de posição das igrejas enquanto instituições em tais sociedades são adequadamente esboçadas pelo cientista político Michael Dodson, que afirma que "em sociedades enormemente desiguais e claramente divididas segundo linhas grupais, não há ... qualquer conjunto de valores que a Igreja, na tentativa de agir como um agente não-partidário, poderia articular sem promover o interesse de alguns às custas de outros. Ou a Igreja não toma posição ou sua posição será parcial (é claro que julgo que uma posição tão geral que não ofende ninguém é o mesmo que nenhuma posição). Quanto a qualquer modelo de transformação da Igreja em relação à mudança social, uma insistência em um papel religioso que de alguma forma transcenda o partidarismo é uma insistência em ... uma maior marginalização..." (Michael Dodson, *Models of religious and political change in Latin America*. Trabalho apresentado por ocasião do Encontro Nacional da Associação de Estudos Latino-Americanos, San Francisco, 16 de novembro de 1974).

7. Não se deve pressupor que a política missionária já surja como uma entidade coerente e bem delineada. Trata-se, na verdade, mais de um composto de impulsos sociais reunidos para moldar a atividade da igreja, que por sua vez é traduzida em termos de ação pelos missionários. Havia, sobretudo nos Estados Unidos ao final do século XIX, um relacionamento até certo ponto simbiótico entre os setores civis e eclesiásticos. A política missionária era, em conseqüência, um produto de acontecimentos políticos, econômicos, sociais e

encontrar os instrumentos eficazes que permitissem o cumprimento da difícil tarefa exigida do poder protestante reinante. Em 1910, a Igreja Metodista Episcopal do Sul se mostrava crescentemente preocupada em conseguir livrar-se das responsabilidades que se auto-atribuíra, especialmente diante das exigências dos missionários por um crescente apoio. Estes últimos, animados pelas atitudes expansionistas entusiásticas do país que haviam deixado, possuíam uma profunda fé na invencibilidade do cristianismo evangélico e se lançavam a campo, certos de conseguirem consideráveis progressos em períodos de tempo relativamente curtos.

Os problemas políticos e econômicos existentes nos países em que trabalhavam empanaram um pouco seu otimismo. O desânimo veio na trilha do caos e da destruição da Primeira Grande Guerra, que não apenas provocou o surgimento de questões transcendentais com relação à sua missão como também questões de caráter prático. No período do pós-guerra, os grupos diretores das missões se preocuparam inicialmente com a regeneração espiritual e a recuperação financeira, pois enquanto os custos aumentavam as contribuições nos Estados Unidos declinavam. Tudo isto levou a uma crescente sistematização da organização, não apenas no estrangeiro como também com relação à infra-estrutura de apoio nos Estados Unidos. Além do mais, crescentes expressões de sentimentos nacionais nas áreas de ação das missões levaram à conclusão de que os estágios pioneiros e paternalistas se encerravam. Tal conscientização não trouxe, no entanto, o fim do paternalismo, uma vez que ainda era forte a crença na justiça da causa, assim como na responsabilidade individual e grupal dos cristãos evangélicos.

A necessidade de enfrentar a depressão de caráter mundial originou uma reavaliação mais intensa dos aspectos práticos da empresa missionária lem-

---

religiosos norte-americanos e externos, que se tornavam mais complexos com o passar do tempo. À medida que isto ocorria, aumentava a necessidade de uma redefinição da empresa missionária, especialmente diante dos desafios do fascismo, do comunismo e do nacionalismo e da crescente secularização. Esta análise da política missionária é baseada nos Relatórios Anuais da Igreja Metodista Episcopal do Sul, entre 1898-1940, e da Igreja Metodista Unida, entre 1940-1958. Os Metodistas serão utilizados como exemplo, uma vez que lideravam os vários grupos protestantes nas doações e em número de trabalhadores nas missões cubanas. Os metodistas chegaram a se constituir na maior das denominações evangélicas em Cuba, mantendo o mais completo sistema educacional. Em 1940, estimava-se em 440 o número de igrejas evangélicas existentes em Cuba, reunindo 40.000 participantes ativos, que correspondiam a 1% da população da ilha, além de mais de 150.000 adeptos. Por volta de 1950, o número de protestantes era estimado entre 250.000 e 400.000, reunidos em cerca de 500 congregações. Em 1970 a estimativa era de 50.000. As principais denominações ali representadas eram os Batistas, a Igreja de Deus, os Episcopais, os Luteranos, Metodistas, Presbiterianos, Quakers e a Missão das Índias Ocidentais (J. Merle Davis, 1942. *The Cuban church in a sugar economy.* Nova York, 52-62; *Libro de Cuba.* Havana, 1954, 747; Alice L. Hageman e Philip E. Wheaton, edit. 1971. *Religion in Cube today: a new church in a new society.* New York, 31; A. C. Forrest. 1972. *How Christians get along in communist Cuba: the government is atheist but the Church survives... at a price, The Observer,* np 29.

brando aos elementos envolvidos a enormidade da tarefa a que se propunham e os limites dos recursos disponíveis. No período pós-depressão houve uma tentativa de recuperar as perdas através de uma ênfase no aspecto do planejamento e da utliização de especialistas que supervisionavam o campo fazendo recomendações. Este reestudo da tarefa era parte do esforço realizado antes da Segunda Guerra, no sentido de recuperar o apoio e o interesse dos Estados Unidos para a tarefa de evangelização do mundo. Este esforço foi intensificado como resultado da preocupação dos cristãos norte-americanos com os crescentes progressos do fascismo, do comunismo e do nacionalismo. Este temor foi expresso de modo suscinto pelo Secretário de Relações Exteriores Metodista, Dr. A. W. Wasson, em 1935, quando afirmou que "o comunismo, o fascismo, assim como o nacionalismo, se tornaram rivais, competindo com os missionários pela atenção e fidelidade dos homens. O lado negativo da civilização ocidental se tornou mais óbvio para o povo dos países trabalhados pelas missões, e lançou dúvidas sobre o valor do que o missionário tem a oferecer". [8]

A regeneração foi interrompida pela Segunda Grande Guerra e tão-somente no final da década de 40 e no início dos anos 50 houve qualquer tentativa de se ir além da manutenção das operações. Ainda assim, a estratégia missionária continuava dando maior atenção aos métodos tradicionais do que ao reequacionamento e à reformulação à luz das monumentais transformações ocorridas. Esta reflexão teria início apenas em meados e no fim da década de 50 e, ainda assim, em grande parte como resultado das exigências dos nativos por igrejas social, política e economicamente mais relevantes. Reconheceu-se a existência de desafios ao *status-quo,* mas a ênfase continuava sendo na melhoria das condições, ao invés de soluções sistemáticas. A preocupação era tornar o planejamento das missões mais efetivo através de um melhor preparo dos missionários, assim como dos nativos, além da progressiva incorporação destes últimos a posições de responsabilidade, assim como com o desenvolvimento e ascensão das operações de bem-estar social [9].

### *Atitudes e origens dos missionários*

De que modo era a política missionária implantada em Cuba? Para se chegar a uma conclusão a este respeito, é conveniente que examinemos não apenas as ações dos missionários como também suas atitudes e origens. Os missionários enviados a Cuba [10] originavam-se sobretudo do Sul, espe-

8. MECS, 89º AR (Nashville, 1935), 26.

9. Uma pesquisa tão breve necessariamente enfraquece nuances da política missionária, assim como algumas das complexidades e contradições, das quais alguns de seus formuladores tinham consciência.

10. Dados a respeito das origens geográficas, familiares e de classe, além dos referentes à educação e à preparação dos missionários, foram coligidos para cerca de 200 deles. As afirmações acima representam algumas conclusões preliminares baseadas nessas informações. Este material foi reunido sobretudo de relatórios das igrejas, correspondência dos missionários e entrevistas.

cialmente de áreas rurais. Suas famílias pertenciam, de modo geral, às classes baixa e média e a maior parte deles havia vivenciado já em tenra idade a experiência de alguma forma de cristianismo evangélico que enfatizava a leitura da Bíblia, a freqüência constante à igreja, e um profundo sentido de comunidade. Esta última característica, em particular, encorajava uma convicção de que sua definição do universo e de sua viabilidade em outro local era correta. Isto era reforçado por seu orgulho nacionalista diante dos indicadores crescentemente visíveis da vitalidade doméstica do país e de seu *status* internacional. Poucas dúvidas havia de que a força dos Estados Unidos era, em grande parte, conseqüência de sua condição de país protestante. Estes sentimentos provocavam o patriotismo, que buscava sua manifestação no serviço público, especialmente naquele que carregasse esta mensagem para o exterior. Considerando-se que a maior parte dos missionários não provinha de famílias que tradicionalmente davam origem a diplomatas e nem tinham a preparação educacional que os levasse sequer a conceber tal carreira, o serviço missionário representava para eles uma opção muito mais real. Esta escolha era encorajada pela ênfase conferida pelas congregações evangélicas ao serviço que envolvesse auto-sacrifício, e à responsabilidade dos mais favorecidos com relação aos menos dotados. Especialmente no início do século XX, uma considerável estima era concedida aos jovens que optassem pelo trabalho missionário. Indivíduos originários de comunidades muito unidas do sul rural eram educados no sentido de considerar atraente o trabalho missionário.

Ainda que esta imagem do missionário seja mais exata para o período anterior a 1930, deve-se notar que em Cuba um bom número daqueles que haviam entrado nos primeiros anos após 1898 prosseguiram ocupando importantes posições decisórias até os anos 50. Além do mais, os missionários posteriores não se desviaram de maneira substancial do caminho traçado por seus predecessores, uma vez que mantinham uma firme crença na superioridade do protestantismo anglo-saxônico e das estruturas políticas e econômicas norte-americanas. Talvez a transformação mais marcante introduzida por eles tenha sido sua maior preocupação com a atualização dos métodos de proselitismo visando torná-los mais efetivos, ao mesmo tempo em que concediam aos nacionais treinados à sua imagem, um papel mais importante e destacado. Isto não foi apenas o resultado de uma crescente consciência do nacionalismo existente em campos estrangeiros, como também do declínio do recrutamento missionário. [11] Como conseqüência, maior ênfase foi dada à melhoria do processo de preparação para o trabalho de campo. De modo geral, os missionários em potencial tinham algum preparo universitário, obtido, em sua maior parte, em pequenas universi-

11. Uma indicação deste decrescente interesse foi a diminuição no número de estudantes missionários voluntários das principais seitas. Enquanto em 1920 o número de voluntários era de 2.783, em 1928 havia apenas 252. (MECS, 83º Rel. An., Nashville, 1929, 66). As causas dessa situação incluíam o decréscimo do poder dos grupos das igrejas locais diante da crescente secularização, juntamente com as restrições impostas por dificuldades econômicas crescentes.

dades vinculadas às suas igrejas, e espalhadas por todo o sul, centro-oeste e sudoeste dos Estados Unidos. Isto era reforçado por cursos de verão e outros especialmente destinados ao treinamento para o trabalho no exterior e à avaliação do candidato. Destacavam-se entre estas escolas de Teologia as de Vanderbilt, Emory e Universidade Metodista do Sul, além de outras escolas mais especializadas como Scarritti e Peabody.

Esta preparação enfatizava o estudo da Bíblia e palestras exortatórias feitas por burocratas das igrejas ou por missionários de volta aos Estados Unidos. Nos primeiros anos, os tópicos das aulas em uma dessas escolas incluíam "O Mal do Jogo", a "Ameaça do Saloon" e "Os Inimigos do Lar". Ofereciam-se cursos sobre A Bíblia Inglesa, História da Igreja, Doutrinas e Ética Cristãs, Sociologia, Métodos da Igreja, Missões, Métodos de Instrução, Jardim de Infância, Enfermagem e Música. (12) Por volta dos anos 30, chegou-se à conclusão de que os missionários tinham dificuldades em compreender "a vida, o pensamento e as origens culturais dos povos com quem iriam trabalhar" (13). Como conseqüência, houve tentativas de oferecer aos candidatos maiores conhecimentos sobre as culturas estrangeiras, assim como instrumentos específicos que lhes permitiriam tratar de maneira mais efetiva dos problemas endêmicos dessas sociedades. Estas novas diretrizes surgiram, no entanto, em um momento em que as condições econômicas norte-americanas, juntamente com outros fatores, levavam ao declínio das contribuições para o trabalho missionário, o que diminuiu a capacidade de adaptação das escolas preparatórias. Alguns cursos de serviço social, liderança recreacional e educação rural foram instituídos. Seu conteúdo estava impregnado do apoio filosófico e ideológico do protestantismo, nacionalismo e etnocentrismo norte-americanos, que influíram na abordagem e avaliação da cultura e da sociedade cubanas, assim como de seu processo de mudança social realizadas pelos missionários. Estes fatores permitem explicar as ações dos missionários americanos no exterior e sua constante tendência a considerar os cubanos como "um povo infantil, amorável, irresponsável e sem noção de bem! Como os desejamos para o nosso Cristo! Não haverá pedra preciosa mais rica em 'sua Coroa' do que esta ilha brilhante, alegre e brilhante, quando tiver sido redimida pelo sangue do Cordeiro." (14)

Enquanto os cubanos fossem considerados dignos de serem salvos, os costumes e instituições cubanos eram julgados bons ou maus de acordo com sua semelhança aos correspondentes norte-americanos. Considerava-se assim "possível destruir um componente integral de uma sociedade sem que as bases ou a superestrutura restante dessa sociedade fossem afetadas. Não se dava qualquer atenção ao fato de que as formas e instituições que constituem um sistema social são interligadas e interdependentes, e que uma transformação em uma área poderá deixar de afetar outras partes

12. MECS, 60º Rel. An., Nashville, 1906, 19-21; 61º Rel. An., Nashville, 1907, 24-25.

13. MECS, 84º Rel. An., Nashville, 1930, 52.

14. Margaret Marshall, 1911. *A Trip to Cuba*. Nashville, 3.

do sistema." [15] Neste sentido, as atividades missionárias norte-americanas poderão ter, involuntariamente, contribuído para o rompimento das estruturas sócio-políticas em Cuba.

O fato de que os missionários se tivessem tornado presas do "chauvinismo" e do etnocentrismo chega a ser compreensível, se se considera a atmosfera na qual foram formados, assim como a solidão e as privações do trabalho de campo. As condições difíceis levavam o missionário a idealizar seu país e "considerá-lo como um protetor maternal e uma escala de valores. Seria considerada impiedade filial a não aceitação da ideologia colonial de seu país e de sua era. Nunca fora tão tentador confundir-se colonização e civilização." [16]

Após décadas de experiência em Cuba os missionários ainda preferiam estereótipos culturais. Em 1931, um deles expressava um ponto de vista comum ao referir-se aos cubanos como "pacíficos, felizes, amantes do prazer, corteses e hospitaleiros. Sua palavra característica é *simpático,* que... significa uma maravilhosa combinação de graça, charme e atração. A maioria dos cubanos são *simpáticos.* Sem dúvida, uma das tendências desse povo encantador é levar a vida muito sem seriedade." [17]

Estas qualidades preocupavam alguns dos missionários que julgavam que uma grande parte dos cubanos que "se adiantavam" não constituíam conversões genuínas. Suspeitavam tratar-se para muitos cubanos mais de um gesto de cordialidade do que de um compromisso. Isto, aliado ao que se considerava a emotividade cubana, era encarado como um importante impedimento à conversão da ilha. Mesmo o clima era lembrado.

"O verão em Cuba é sempre um tempo de crise tanto na Igreja quanto no Estado. O calor excessivo parece resultar em um resfriamento moral e espiritual. Mesmo na estação mais fresca, mais favorável, as pessoas esquecem facilmente e negligenciam seus bons impulsos. Como afirmou um de seus mais famosos escritores, as impressões dos cubanos são rápidas e extensas mas são ao mesmo tempo de pouca duração e profundidade. Diante de tais dificuldades os pastores têm trabalhado e lutado com um sucesso aparentemente pequeno, no sentido de preparar os candidatos para o batismo e filiação à Igreja."

Estas conclusões levaram os missionários a darem grande ênfase a campanhas de despertar religioso que consideravam mais eficientes com relação aos cubanos, considerando-se sua "tendência a exaltar o sentimento... provavelmente como resultado de um processo educacional e racial que tem suas raízes nos latinos e gregos da antigüidade" [19]. Alguns missionários norte-americanos julgavam também ser difícil aos pastores cubanos

15. Marvin D. Markowitz, 1973. *Cross and sword: the political role of the Christian Missions in the Belgian Congo, 1908-1960.* Stanford, 16.

16. Robert Delavignette. 1964. *Christianity and colonialism,* Trad. por J. F. Foster. New York, 71.

17. MECS, 85º Rel. An., Nashville, 1931, 236.

18. MECS, 66º Rel. An., Nashville, 1912, 178.

19. MECS, 85º Rel. An., 236-37.

"realizar uma campanha de despertar religioso" por que lhes faltava "o conhecimento e a preparação de caráter". [20] Daí ter esta tarefa permanecido nas mãos dos missionários e pregadores importados dos Estados Unidos para esta finalidade.

Esta manifesta falta de convicções religiosas profundas levou alguns missionários à conclusão de que os cubanos em geral não tinham qualquer moral ao tratar de política. Isto era atribuído à herança romana e espanhola de Cuba que levava os cubanos a encontrarem "na política um negócio interessante e com freqüência extremamente lucrativo, no qual se pode esperar recuperar, pelo roubo de seu patrício, o dinheiro gasto para a eleição ao posto, assim como o funcionário romano contava pilhar a província para a qual seria designado ao final de sua carreira." [21]. Uma razão de otimismo de parte dos missionários era a insatisfação que notavam entre alguns elementos "da classe mais elevada" com o estado político, econômico e moral do país. Os missionários consideravam esta situação como um encorajamento às propostas de soluções baseadas em modelos norte-americanos, divulgados, principalmente, por intermédio de suas escolas, onde, acreditavam, poderia originar-se um espírito científico e uma capacidade crítica que levaria os cubanos a rejeitarem o catolicismo romano, assim como a ordem política e econômica corrupta.

A despeito de suas atitudes paternalistas e seu sentido de superioridade cultural, os missionários protestantes em Cuba não podem ser considerados propriamente hipócritas. Eram antes crentes extremamente trabalhadores e dedicados, de uma ordem religiosa política e econômica que não encorajava a uma crítica de si própria, nem o desenvolvimento de uma sensibilidade ou sofisticação na análise de outras culturas. Estavam verdadeiramente comprometidos em fazer o que julgavam ser melhor para Cuba, dando, em troca, uma parte considerável de seu próprio bem-estar físico e psicológico e do de suas famílias. [22] Suas limitações os tornavam menos esclarecidos do que deveriam ser para contribuírem para o desenvolvimento de Cuba, no sentido de tornarem reais os ideais de justiça e de responsabilidade fra-

---

20. Arquivos Centrais da Igreja Metodista Unificada, New York (CRUMC), Microfilme, 158, Evans, 427C, Rever. Garfield Evans (Holguin) a Dr. A. W. Wasson, Secretário do Exterior, Diretoria das Missões (BOM) MECS (Nova York), 11 de fevereiro de 1946.

21. MECS, 86º Rel. An., Nashville, 1932, 86; 250-51.

22. Dos 25 missionários masculinos enviados a Cuba pela Igreja Metodista Episcopal do Sul, entre 1898 e 1908, apenas 10 ali permaneciam ao final deste período e, destes, apenas 3 em 1939. Dos 30 enviados nas segunda e terceira décadas, apenas 2 permaneciam em seus postos, em 1929. Havia menos instabilidade entre as missionárias. Embora vários fatores colaborassem para a alta taxa de partidas, uma boa parte ia embora porque eles, ou elementos de suas famílias, contraíam malária, tuberculose e outras doenças. Alguns deles simplesmente trabalhavam até atingirem um estado de colapso físico e/ou mental. (MECS, 57º Rel. An., Nashville, 1939), 252-53; CRUMC, 158, Evans, 427C, Rev. Garfield Evans (Holguin) ao Bispo Paul B. Kern & Dr. A. W. Wasson, BOM, MECS (Nova York), jan. 16, 1942.

ternal que alegavam serem seus objetivos. Consideradas as origens dos missionários e o contexto histórico e cultural do qual se originavam, teria sido extraordinário se tivessem transcendido suas limitações. Os anos de trabalho, por outro lado, deveriam ter-lhes proporcionado um menor "chauvinismo" cultural e um esforço missionário mais calculado. Uma sensibilidade missionária mais aguçada, juntamente com pressões nacionalistas, deu origem à instalação de igrejas autônomas em algumas das áreas missionárias, mais notadamente no Japão, Brasil e México. Cuba, no entanto, jamais recebeu sua independência por parte da maioria dos grupos protestantes norte-americanos, em parte pela tendência de considerar a ilha como um campo doméstico. De maneira geral, as energias protestantes estavam tão absorvidas nas atividades tradicionais, conforme haviam sido criadas nos Estados Unidos, que pouca possibilidade havia de que as Igrejas conseguissem a visão necessária para assumir um papel profético no período pré-revolucionário.

### *Atividades metodistas em Cuba pré-revolucionária*

Nos primeiros anos, os Metodistas do Sul se concentraram na construção de igrejas e escolas que convenceriam os cubanos da seriedade de suas intenções. Desta forma, no prazo de dez anos, os Metodistas possuíam em Cuba propriedades no valor de US$ 252.000, com um corpo de funcionários composto por 32 missionários e pregadores nativos, que serviam 3.021 membros e 1.173 candidatos. [23] Durante este período, a quantia destinada a atividades missionárias metodistas era elevada e muitos homens de negócios do Sul, entre os quais se destaca o irmão do Bispo Candler, Asa Griggs Candler, fundador da Coca-Cola, faziam doações substanciais. [24] O efeito destes fundos, dos programas de construção e abertura de igrejas e instituições de ensino foi considerável. Em algumas regiões tiveram um notável impacto sobre a economia local. Isto, em conjunto com a transformação espiritual pregada pelos missionários aumentava o atrativo das igrejas evangélicas. Elas pareciam oferecer não apenas a salvação eterna como também estabilidade política e econômica para o país e bem-estar individual. A mensagem era divulgada por intermédio de campanhas de evangelização agressivas, tais como a realizada em 1905-1906, quando 25 encontros semanais foram realizados durante três meses, por dois missionários, através de toda a ilha. [25] Ao mesmo tempo o proselitismo por intermédio das escolas também era desenvolvido com igual intensidade, pois, no mesmo ano, os Metodistas tinham seis escolas em funcionamento — em Havana, Camaguey, Santa Clara, Santiago, Matanzas e Cienfuegos. (Dos 98 colégios protestantes em Cuba, em 1856, 90% haviam sido fundados entre 1898 e 1901).

23. MECS, 93º Rel. An., 25.
24. MacKenzie, 12; MECS, 57º Rel. An., 114.
25. MECS, 60º Rel. An., 101-02.

A despeito da intranqüilidade política e das dificuldades financeiras existentes em Cuba, além da perda de alguns missionários e colaboradores cubanos, a expansão da primeira década prosseguiu na seguinte, promovida por 14 novos missionários e um número crescente de ministros nativos. Estes últimos eram, de maneira geral, formados por institutos pastorais e embora as congregações cubanas fossem continuamente instadas a assumir sua manutenção, na maior parte os salários continuaram a ser pagos pela direção das missões norte-americanas, numa escala inferior ao que recebiam os missionários. Alguns dos cubanos aceitos como pregadores nos primeiros anos não foram considerados competentes pelos missionários, que se queixavam que, a despeito disso, os cubanos "tinham uma certa pressa de serem considerados como líderes". (26)

As escolas protestantes, primárias e secundárias, continuaram crescendo, com muitas delas recebendo pedidos de matrícula em número maior do que podiam aceitar. Em 1922, os metodistas realizaram uma conferência anual em Cuba, com 34 comandos pastorais, 45 igrejas e 5.000 membros. A ênfase foi dada ao problema da automanutenção, juntamente com um trabalho pastoral e de despertar religioso, além do aumento no número de grupos juvenis, escolas dominicais e organizações de adultos. A queda nos preços do açúcar, juntamente com a superprodução de 1926-27, contribuiu grandemente para a migração em busca de trabalho, que despovoou algumas congregações. Nas regiões onde existiam companhias norte-americanas, as dificuldades econômicas das igrejas eram, por vezes, suavizadas através de contribuições grupais ou individuais. Em Herradura, por exemplo, uma nova igreja foi construída com contribuições dos cultivadores norte-americanos de frutas e verduras da região. (27) As escolas protestantes também tinham preferência nos donativos das firmas norte-americanas. Para alguns burocratas da igreja, a própria empresa missionária era "um dos grandes negócios dos tempos modernos. Missões no exterior podem ser consideradas um dos maiores, melhores e mais bem sucedidos empreendimentos modernos. Há um vasto exército de cerca de cem mil pessoas envolvidas nesse trabalho. As contribuições anuais se aproximam de cem milhões de dólares. Várias diretorias detêm propriedades no exterior no valor de alguns milhões de dólares — hospitais, escolas, igrejas, centros sociais, centros para operários e outros bens. Quando um negócio assume proporções tão gigantescas, deixa de ser uma questão marginal ou algo que deva ser menosprezado. O fato de ser o mais benevolente, o mais altruísta e o menos egocêntrico dos negócios não é preciso dizer. Está bem claro que tudo isto é verdade. Mas o fato de que se trata do mais bem sucedido de todos os negócios modernos não é tão óbvio e não será tão facilmente aceito como um fato. Não obstante, trata-se do mais bem sucedido de todos os grandes negócios dos tempos modernos. Seus dividendos em relação ao investimento ultrapassam os de todas as outras corporações. A companhia

26. MECS, 94º Rel. An., Nashville, 1940, 300.
27. MECS, 82º Rel. An., Nashville, 1928, 261.

missionária estrangeira declara dois tipos de dividendos: comensuráveis e incomensuráveis. Os primeiros podem ser colocados em colunas estatísticas. Não seria difícil demonstrar-se que os dividendos incluídos entre os resultados mensuráveis são consideráveis. Isto tem sido feito e os resultados são gratificantes. Mas os dividendos incomensuráveis não são menos efetivos. Na realidade, são potencialmente mais construtivos do que os primeiros. Estes últimos dividendos são a criação de uma Atmosfera, de Atitudes e de Ideais". [28]

Enquanto tais, as missões eram substancialmente afetadas pela depressão mundial, que provocou uma brusca queda nos rendimentos, levando a um corte nas operações. Cuba foi menos afetada do que algumas das outras áreas de trabalho missionário, pois ali já existia, nesta época, um razoável número de nativos treinados para o desempenho do trabalho ministerial, assim como de diplomados pelas escolas secundárias protestantes, capazes de assumir algumas das funções. Em 1930, dois cubanos haviam chegado à posição de decanos. Outros serviam como secretários da Conferência Anual, delegados clericais ou leigos à Conferência Geral realizada nos Estados Unidos, oficiais da Liga Epworth, presidente da Sociedade Missionária Feminina, e como pastores em 4 das 6 capitais provinciais, inclusive em Havana. [29] O surgimento de cubanos em posições de responsabilidade era a conseqüência lógica do encorajamento à automanutenção. No entanto, durante todo o tempo, prosseguiram os temores de parte da diretoria das Missões, nos Estados Unidos, de que os missionários cubanos não fossem suficientemente bem preparados para assumir maiores responsabilidades. Daí os contínuos pedidos de envio de mais missionários para ocuparem os postos mais importantes. [30]

As condições econômicas e políticas inseguras de Cuba eram também utilizadas pelos dirigentes como argumento contra uma maior autonomia da ilha. Em 1936, a Comissão para Cuba dos Metodistas do Sul, composta de três missionários norte-americanos e dois cubanos, fez o seguinte relatório: "a República de Cuba tem estado, durante os últimos dez anos, e está presentemente envolvida por uma agitação política que afetou nossas igrejas e nossos fiéis, assim como toda a população da ilha. A República atravessa um período de transição política, econômica e social, marcado por toda a conseqüente agitação de um período dessa espécie, que tornaria arriscada qualquer transformação experimental de nossa organização neste momento. A atmosfera deste período não é favorável a qualquer ação positiva e conservadora." [31]

Um dos cubanos discordou. No entanto, estas condições eram apontadas pela maioria como responsáveis pelo declínio no número de fiéis e de candidatos ao ministério, assim como nos dízimos. Concluiu-se pois, especial-

28. MECS, 83º Rel. An., 23.
29. MECS, 84º Rel. An., 279-80.
30. e.g. MECS, 89º Rel. An., 21.
31. MECS, 90º Rel. An., Nashville, 1936. 184.

mente diante desta última razão, que as igrejas cubanas não eram capazes de assumir sua própria administração.

Com a melhoria das condições econômicas no final da década de 30, e as inquietações políticas sob controle do governo de Batista, torna a surgir uma maior pressão por maior autonomia. Estas pressões mais uma vez se traduziram em estudos destinados a encontrar um modo de tornar auto-suficientes, financeiramente, as operações metodistas. Esta era uma preocupação generalizada das igrejas evangélicas em Cuba e, como conseqüência, o Dr. Merle Davis foi incumbido de visitar Cuba e estudar a situação com vistas à recomendação de futuras linhas de ação.

Davis concluiu que as igrejas estavam atingindo os limites de seu crescimento, em conseqüência de suas estratégias, que concentravam sua ação nas áreas urbanas, utilizando técnicas mais apropriadas aos Estados Unidos. Os líderes estavam destreinados para um trabalho efetivo nas regiões rurais, onde habitava grande parte da população e os programas não se adaptavam aos obstáculos econômicos e sociais do crescimento. Como resultado "uma instituição de classe média foi criada em Cuba, em uma estrutura econômica e social na qual a classe média, tal como é conhecida nos Estados Unidos, praticamente não existe. O inevitável aconteceu. A igreja cubana tem sido sustentada pelas doações dos cristãos de classe média dos Estados Unidos." (32)

Um dos resultados foi a elevada proporção de membros inativos que, após terem sido atraídos para as igrejas, afastavam-se delas por não poderem arcar com os custos, e por não ser sua mensagem particularmente relevante em suas vidas diárias. Davis acreditava na capacidade dos cubanos de manterem suas próprias igrejas, mas julgava que isto exigiria reorganização, experiência e educação. Suas recomendações eram, no entanto, essencialmente uma manipulação das práticas e estruturas existentes. Especificamente, ele sugeria uma troca de informações acerca dos modos de se conseguir a automanutenção. Também recomendava a realização de estudos de hábitos sociais de desperdício (e.g. o jogo e a bebida) que ele achava estarem desviando fundos que poderiam ser doados à igreja. Também foi sugerida a criação de um comitê destinado a estabelecer e manter contato com programas de bem-estar social do governo ou privados, estimulando a cooperação com instituições religiosas similares. Estas e outras recomendações se destinavam a estabelecer operações tais como cooperativas de consumo semelhantes à criada pela Igreja Presbiteriana em Encrucijada. Esta experiência falhou, no entanto, porque a cooperativa não conseguia competir com as lojas que davam crédito, mesmo que seus preços fossem mais elevados. Este problema surgiu na criação de todas as outras cooperativas.

Para combater os problemas específicos, criados pelo domínio da economia por parte da indústria açucareira, Davis recomendava "uma redistribuição da terra que torne o camponês um produtor independente; a diver-

32. Davis, 79.

sificação das habilidades agrícolas e industriais no sentido de suplementar a economia açucareira sazonal; a utilização do tempo livre das pessoas; e o desenvolvimento de uma classe média rural em Cuba. É difícil conceber-se o surgimento de uma igreja forte em uma estrutura econômica que só garante emprego por menos da metade do ano. Se a igreja rural em Cuba deve vir a representar mais do que uma série de púlpitos para sermões, ocupados por pastores da cidade, o peão tem que ser reabilitado, colocado em suas próprias terras e treinado para sua utilização produtiva. Se a igreja é demasiado fraca em sua liderança, ou não dispõe de fundos necessários para o ataque maciço a este problema, poderá, ao menos, iniciar experiências em pequena escala. O início poderá estar no treinamento agrícola e industrial da geração mais jovem, para que utilize mais sabiamente os recursos que estão neles e ao seu redor. (33)

Além disto, ele recomendava o treinamento na área de artesanato, especialmente para a manufatura de artigos vendáveis aos turistas e a criação de indústrias domésticas. O objetivo era conseguir que estas modestas habilidades agrícolas e artesanais garantissem uma melhoria das condições de vida a que uma boa proporção da população estava condenada, ou seja, de desemprego ou de subemprego. As sugestões eram inadequadas, dada a natureza dos problemas. Esta política, conforme faz notar um comentarista dos esforços missionários contemporâneos no Peru, ignorava "questões básicas relativas à qualidade de vida... e a relação entre os bens e a 'boa Vida'. Conceitos desenvolvimentistas baseados na afluência não poderão, de maneira alguma, tratar de problemas de legitimidade estrutural, identidade e liberdade, e a maior parte dos missionários norte-americanos são culturalmente cegos a estes padrões de responsabilidade." (34)

As recomendações de Davis relativas ao auto-sustento, à expansão do trabalho rural e à intensificação dos esforços de promover o bem-estar social resultaram em alguma atividade. Anteriormente, estas últimas atividades se haviam limitado basicamente ao trabalho do Exército da Salvação nos centros urbanos e ao trabalho do Centro Social Metodista Cristão em Matanzas, além do Centro Rural em Omaja, Oriente. O Centro de Matanzas era o maior deles e fora fundado em 1926 pela Direção Feminina com o objetivo de desenvolver o caráter das crianças por meio de instrução, esportes e atividades devocionais dirigidas por Cristãos Evangélicos. (35) Pouco a pouco, acreditava-se, através da disciplina dos esportes, e dos ensinamentos e influências dos professores, que as crianças seriam transformadas em indivíduos que poderiam levar a influência evangélica às suas casas. (36) Escolas de férias, acampamentos e excursões eram usados para esse mesmo fim, assim como as aulas de artes manuais para os meninos e

33. *Ibid.*, 123-24.

34. Dan C. McCurry. 1972. "U. S. church-financed Mission in Peru', *in* Daniel A. Sharp, *U. S. foreign policy and Peru.* Austin, 380.

35. MECS, 86º Rel. An., 257.

36. MECS Anuário Cubano, 1936; Registro Oficial da Conferência Anual de Cuba, Iglesia Metodista Episcopal del Sur (AC) (Havana, 1936), 35.

de artesanato para as meninas. Para os adolescentes, o Centro de Matanzas oferecia uma das poucas ocasiões de socialização organizada, nas décadas de 40 e 50.

O Centro de Omaja, criado por mulheres missionárias em 1938, visava a envolver não apenas as crianças como também seus pais. As mulheres recebiam noções de trabalhos manuais e higiene familiar, enquanto as crianças eram ensinadas a ler e recebiam recreação. Havia considerável ênfase na instrução bíblica e na celebração das festividades cristãs. Em 1942, foram contratados os serviços de um médico local, um dia por semana, o que aumentou em muito a atração do centro sobre a população local. [37]

Em 1941, a Conferência Anual dos Metodistas reconhecia a utilidade dos serviços médicos na tarefa de proselitismo e recomendava aos pastores de igrejas onde houvesse dispensários que organizassem serviços religiosos para aqueles que buscavam assistência médica. [38] A ausência de elementos médicos, especialmente nas áreas rurais, era tão grande que muitos dos missionários se viram obrigados a praticar a medicina, embora não tivessem o treinamento especializado. [39] Em 1935, os Metodistas estabeleceram um dispensário para crianças em Pinar del Rio, com o apoio de doações públicas, e com um corpo de voluntários que tratava vários milhares de crianças por ano. Voluntários evangélicos encorajavam as mães que se valiam destas facilidades a se envolverem nas atividades da igreja. [40] Este exemplo foi seguido por outros dispensários.

A maioria destas instituições dependia de ofertas e doações para sua manutenção, o que resultava em existências relativamente precárias. Em áreas onde existiam agrupamentos cívicos tais como Rotary, Lions, maçons, e câmaras de comércio, eram-lhes solicitadas contribuições, assim como ao comércio local. Neste aspecto, as igrejas evangélicas prosseguiam a tradicional estratégia missionária de recorrer a programas de auxílio humanitário para obter a confiança e a gratidão das pessoas. Nas regiões mais pobres, esta tática se mostrou especialmente efetiva, encorajando a dependência dos cubanos de iniciativas missionárias estrangeiras, que por sua vez dependiam da elite local e das agências missionárias nos Estados Unidos. As igrejas evangélicas consideravam suas atividades de bem-estar social como uma maneira muito efetiva de atrair e manter a lealdade do povo, não só em relação a competidores religiosos como também diante do crescente atrativo representado por grupos seculares, como os partidos políticos. Esta se tornou uma preocupação crescente, à medida que alguns desses grupos adotavam pontos de vista ateístas ou anti-religiosos.

Mais importantes do que as atividades de bem-estar social para a estratégia missionária eram as escolas ligadas a essas igrejas. Seu objetivo era

37. A Igreja Metodista (TMC) AC, 1943 (Havana, 1943), 64-65.

38. TMC, AC, 1944 (Havana, 1944), 37.

39. CRUMC, 158, Evans, 427C, Rev. Garfield Evans e Christine Evans, "Friends of Cuba", outubro, 1944 (Holguin).

40. TMC, AC, 1941 (Havana, 1941), 49-50; AC, 1942 (Havana, 1942), 50, 60; AC, 1943, 58-59; Davis, 125-26.

levar o aluno a internalizar valores, atitudes e crenças que os levariam a resistir aos chamados ou influências da sociedade secular, considerada perniciosa pelos evangélicos. Esperava-se também que os indivíduos educados nessas escolas servissem de vanguarda na tarefa de divulgar a influência evangélica, de modo que a sociedade cubana se moldasse mais e mais de acordo com os ideais protestantes.

Nas palavras de um diretor de escola: "Qual será o objetivo da religião se ela não transforma as vidas das pessoas? Se ela muda as pessoas, mudará também a cultura. Será o nosso tipo de Cristianismo Protestante suficientemente dinâmico para transformar uma cultura? Esta é a questão fundamental que justifica colocar à prova a validade e a função de nossa religião, assim como a potência de nossa fé". (41)

Relatórios iniciais dos missionários enfatizavam as vantagens da criação de escolas para se influenciar "as melhores pessoas" (42), ou seja, a elite política e econômica. E nisso tiveram sucesso. Já em 1900, uma escola metodista de Havana contava, entre seus alunos, com os filhos do governador da Província, assim como os dos mais importantes médicos, advogados e comerciantes. (43) Estas escolas sofriam apenas uma pequena concorrência por parte das escolas públicas e eram apoiados pela tradição de recorrer ao ensino privado quando se pudesse arcar com as despesas. As escolas protestantes deviam sua popularidade a vários fatores — o currículo obedecia fórmulas norte-americanas, facilitando assim a admissão em escolas dos Estados Unidos para estudos mais avançados. Um bom número de cursos era ministrado em inglês, o que era de modo geral considerado uma garantia de emprego em um país crescentemente orientado para as companhias e os turistas norte-americanos. O fato de serem as escolas "americanas" pressupunha a boa qualidade do ensino. Ainda mais, as escolas protestantes eram consideradas mais estáveis do que as públicas, porque não fechavam por ocasião de crises fiscais e políticas. Daí serem as escolas vinculadas a igrejas bem freqüentadas e até certo ponto auto-suficientes no período de 1898 a 1958. Elas educaram milhares de estudantes, a maioria dos quais não eram protestantes, mas eram ou se tornaram membros da elite cubana, divulgando, desta forma, as atitudes e crenças que lhes haviam sido inculcadas por seus mestres evangélicos.

Os Metodistas tinham um sistema de educação dual em Cuba — as escolas de prestígio tais como Candler e Buenavistas em Havana, Irene Toland em Matanzas, Eliza Browman em Cienfuegos e Pinson em Camaguey, além de escolas de aldeia estabelecidas em áreas tais como Jovellanos e Herradura. As escolas de prestígio aceitavam internos e forneciam

41. Conselho Nacional das Igrejas (CNI) (NCC); Arquivos do Grupo de Trabalhos sobre a América Latina (Nova York) Consuelo Urquiza, comp. "Excertos dos Arquivos da Igreja Metodista em Cuba, 1951-55: Produzido para a subseção de Cuba do Grupo de Trabalho da América Latina, 1971", "Excerto de carta de Carrol English, Diretor da Escuela Agricola Industrial, Preston, Oriente", 3.

42. MECS, 53º Rel. An. "Relatório do Rev. David W. Carter", 104.

43. MECS, 55º Rel. An., Nashville, 1901; "Relatório da Missão Cubana pelo Bispo Warren A. Candler", 99.

educação secundária, além de cursos normais e comerciais. Destas, a mais influente era o Candler College, que por ocasião da revolução de 1959 tinha cerca de 1000 alunos nos níveis elementar e secundário, e 150 no universitário. Talvez sua função mais importante fosse a preparação de funcionários com o domínio da língua inglesa para empresas norte-americanas e para o governo cubano. Já em 1910, em resposta à reunião de importantes banqueiros e negociantes em Havana, que exigiam a criação de uma escola de comércio de bom padrão, Candler tomou a si a tarefa de satisfazer esta necessidade. Estudantes de toda a ilha freqüentavam Candler e ao se formarem não era raro que viessem em auxílio de companhias em dificuldades com o governo. Na verdade, ainda hoje ex-alunos de Candler ocupam posições de destaque nos altos escalões governamentais.

A educação evangélica das meninas enfatizava sua preparação para o papel de mães, mulheres e professoras cristãs. Delas Buenavista, a escola-irmã de Candler, era a escola protestante de maior prestígio em Cuba pré-revolucionária. Era conhecida por excluir negros até a metade da década de 50. A maior ênfase era dada à formação cristã e às atividades sociais, artísticas e intelectuais. Recitais de piano e sessões de poesia eram realizadas e as estudantes encorajadas a assumirem votos de moderação, e a levarem seus pais a fazerem o mesmo.

Em Matanzas, a Escola Irene Toland foi, desde o início do século, um centro de atividades sociais e culturais. Além disso, formou um bom número de professores que, posteriormente, vieram a exercer suas funções em outras escolas particulares e públicas. Visitas às casas de alunos por parte dos professores, a maioria dos quais eram protestantes, representavam parte integral do processo de proselitismo, tanto na Irene Bowman quanto na Eliza Bowman, em Cienfuegos. Embora a maior parte dos alunos deste último colégio fossem católicos, todos eram encorajados a freqüentar aulas de religião e serviços, muitos dos quais se tornavam atraentes por serem combinados com eventos sociais. Uma boa parte dos livros de texto utilizados nessas escolas eram livros de uso comum nos Estados Unidos, e a maior parte dos diretores era missionária.

A escola que mais se desviou do padrão foi a Escola Agrícola e Industrial, estabelecida em Preston, Oriente, em 1945. O objetivo desta escola era "preparar adequadamente os operários" [44], através de um curso vocacional de quatro anos de agricultura e economia doméstica, juntamente com um treinamento para o trabalho voluntário junto às igrejas. Esta escola se localizava em uma fazenda de 300 acres, doada pela United Fruit Company, cujo interesse residia em aprimorar as habilidades dos trabalhadores locais e levá-los a adquirir técnicas agrícolas que lhes permitissem viver da agricultura de subsistência durante o *tiempo muerto*. A escola atraía, sobretudo, os filhos das famílias de melhores condições da área rural, reforçando, assim, a mobilidade deste grupo, mantendo à parte a massa da população rural.

44. TMC, AC, 1941, 23.

Todas estas escolas tinham o objetivo de formar bons cristãos, no sentido de elementos sóbrios e trabalhadores, com laços familiares e comunitários fortes, que acreditavam no capitalismo e na democracia como as únicas fórmulas econômicas e políticas cristãs. Em poucas palavras, o ideal era o do cristão carola, comum à área rural dos Estados Unidos, que lutava por sua salvação através de ocasionais atos caridosos, santidade pessoal e sendo um bom cidadão. Havia nas aulas, nos sermões e em outras ocasiões uma constante exaltação da cultura norte-americana. Em especial, a estabilidade dos Estados Unidos era elogiada em contraste com a desintegração sócio-política da cultura cubana, evidenciada pelo surgimento de indivíduos como Machado e Batista. Como fez notar o filósofo canadense Leslie Dewart: "o pior deste problema cultural era que através de uma série de processos histórico-sociais... a desintegração e a desordem de Cuba tinham-se tornado, em grande parte, institucionalizadas, ou seja, não apenas haviam-se tornado parte integral da própria realidade social, como o ajustamento de Cuba a estas condições anormais era tão perfeito que elas se haviam tornado totalmente normais. Eis por que, de certo modo, as críticas feitas a Castro por muitas elites, hoje em dia, de que a despeito de suas reformas o país está hoje em piores condições do que no tempo de Batista — contêm, ao menos, este elemento de verdade: a revolução rompeu a normalidade dos piores tempos de Cuba." [45]

Ao oferecer como solução a importação de instituições e práticas do exterior, as igrejas protestantes contribuíram para a mentalidade de que não havia qualquer solução nacionalista para o problema. Isto reforçou a mentalidade dependente que, dada a orientação das atividades protestantes em Cuba, teve um considerável impacto sobre a cultura. [46]

## *Conclusão*

A mudança, cultural, ou talvez mais propriamente a modificação, em Cuba, de 1898 a 1958, foi estimulada por elos externos e internos que, ao mesmo tempo em que reforçavam os padrões tradicionais, acirravam ten-

45. Leslie Dewart. 1963. *Christianity and revolution: the lesson of Cuba.* Nova York, 73.

46. Neste trabalho, um sistema cultural é considerado como os *valores* ou objetivos coletivos com os quais um grupo está emocionalmente comprometido e que não são jamais questionados a curto prazo; as *normas*, os meios que o grupo utiliza para atingir seus objetivos; a *legitimação* ou conteúdo mental, o que dá apoio racional aos valores do grupo". (François Houtart e Andres Rousseau. 1971. *The church and revolution*, trad. por Violet Nevile (Maryknoll, 317). A dependência é considerada como "um processo de condicionamento que cria ou reforça estruturas sociais da sociedade dominada, necessárias à manutenção do imperialismo. Ao mesmo tempo ... a dependência através do reforço às contradições internas na sociedade dependente, poderá criar sua própria antítese, levando a mudanças na estrutura e no caráter da dependência". (Rodrigo Parra Sandoval. 1973. *Dependency and education in Colombian underdevelopment*, Pesquisa nº 51, Land Tenure Center, Universidade de Wisconsin (Madison, 1973), 3-4).

sões sociais. Os valores e atitudes norte-americanos tiveram seu maior efeito sobre as classes média e alta, que os transmitiram, a seguir, aos grupos dominados, de modo a reforçar as relações de classe. Este processo foi intensificado pela proximidade dos Estados Unidos, que também tornou a difusão mais rápida e extensiva. Nos primeiros anos, a identificação das igrejas com os Estados Unidos representou um elemento de atração, mesmo em uma sociedade relativamente apática quanto à religião institucionalizada. A longo prazo, a identificação com os Estados Unidos passou a significar, com o aumento do nacionalismo e do antiamericanismo, a qualificação das igrejas como mais um elemento de dominação. Isto foi expresso esporadicamente, durante todo o século XX, por cubanos pertencentes ou não às igrejas. Embora essas acusações partissem ocasionalmente de nacionalistas, católicos, políticos e outros, as maiores críticas vinham de ministros cubanos e de estudantes protestantes nos anos 50, quando as contradições entre a mensagem e o papel das igrejas evangélicas se tornaram mais agudas pela fermentação social.

A mensagem das igrejas era contraditória: conquanto, em essência, dessem seu apoio ao *status-quo,* também pregavam a justiça e a igualdade. Eis por que a mensagem das igrejas não contribuiu para a coesão social que poderia ter facilitado o crescimento da igreja através do reconhecimento de seu papel de enunciadoras de um conjunto de valores universais. Ao invés disso, os protestantes, a exemplo dos católicos, tornaram-se mais um elemento em uma sociedade altamente fragmentária. Isto permite explicar, em parte, a popularidade das escolas protestantes quando comparada à da igreja. A ênfase protestante na educação fez com que parecessem mais progressistas do que os que acreditavam na ignorância como meio de manter as massas subjugadas. A técnica protestante era a de oferecer escolas para que se pudesse impor um sistema de valores a ser internalizado e operado como meio de controle social. [47] A viabilidade desta estratégia está diretamente vinculada à capacidade da base econômica de um país; e considerando-se as limitações da economia dependente de Cuba, os benefícios da educação não se puderam fazer sentir na mesma escala que nos Estados Unidos.

A identificação do Protestantismo com os Estados Unidos derivava não apenas dos laços com a cúpula das missões mas também dos elos existentes com companhias e com o governo norte-americanos, a cujo apoio tradicio-

47. Cuba pós-revolucionária trata dessas preocupações de um modo diverso. O Congresso Educativo e Cultural de 1972 em Havana proclamava que o objetivo da experiência educativa era construir "uma sociedade mais justa, com um elevado espírito cooperativo e forte politização; com um aproveitamento coletivo de todos os bens culturais para os quais a sociedade tem que estar preparada". A ênfase principal era dada ao coletivo diante do individual e ao fechamento das brechas existentes entre trabalho manual e intelectual. Em sua ênfase em uma experiência educacional coletiva, em um antielitismo e numa politização óbvia, a política educacional revolucionária difere substancialmente da das igrejas protestantes. (Sandy Levinson, *Building a revolutionary culture: the educational and cultural congress*).

nalmente se recorria. O apoio conferido às igrejas estimulou uma gratidão que levou a expressões públicas de apoio a empresas, políticos e alguns grupos de interesse. Estas ações contradiziam a política de neutralidade oficialmente defendida pelas igrejas e que, embora freqüentemente desrespeitada antes da década de 50, tornou a ser utilizada como refúgio durante aquele período de inquietações. Embora alguns protestantes lutassem por Batista e outros pelo Movimento de 26 de Julho, a maioria se manteve alheia à luta. A neutralidade era derivada da herança beata dos protestantes e reforçada por atitudes puritanas, especialmente entre os Metodistas, Batistas e fundamentalistas, que consideravam a política um negócio escuso. O medo também influenciou a posição protestante, especialmente em vista do caráter repressivo do regime de Batista. Os missionários alegavam não ter qualquer responsabilidade ou direito de se envolverem no conflito da década de 50, embora após 1959 alguns deles passassem a se opor ativamente ao governo.

Para os protestantes, a luta dos anos 50 era mais uma tentativa de depor um ditador do que uma luta em prol da justiça sócio-econômica, e da soberania nacional, que carregava consigo as implicações de uma redistribuição de riquezas e de poder no interior da sociedade cubana, e a ruptura da relação de dependência para com os Estados Unidos. A virada antiamericana e marxista da revolução surpreendeu, portanto, muitos cubanos protestantes e, diante da base ideológica do cristianismo evangélico, levou-os a se oporem à reforma agrária e à nacionalização das indústrias. No início da década de 60, as igrejas, para um considerável número de protestantes cubanos, tornaram-se um refúgio contra o tumulto, ou um meio de deixarem o país.

O tema dominante do trabalho evangélico em Cuba foi, desde o início, a noção de que os Estados Unidos haviam sido providencialmente escolhidos para salvar todos os povos. Havia pouca reflexão teológica original, ou mesmo tentativas de se analisar o contexto econômico, político, social ou cultural, em que se trabalhava. Nos anos 50, as igrejas protestantes ainda obedeciam a esta ênfase em seu trabalho de evangelização e educação. A infra-estrutura ideológica de seu trabalho era liberal, capitalista, favorável aos Estados Unidos e aceitava o *status-quo* estrutural. Era ainda permeada pela crença, também encontrada entre alguns teóricos da modernização, de que "para mudar a sociedade é necessário que se transforme também o homem e seus valores, e não as condições sociais em que ele vive. A vantagem moral da transferência da ênfase para as variáveis psicológicas é óbvia: a falha básica nos esforços de desenvolvimento em todo o mundo está 'neles', os povos das nações em desenvolvimento — resistentes às mudanças, pouco motivados, e com atitudes impróprias."

O dilema pré-revolucionário das igrejas cubanas, inclusive a Católica, era o de que a sobrevivência institucional parecia exigir a dependência da elite para a obtenção de recursos financeiros e de pessoal. Aliar-se aos pobres teria sido estrategicamente arriscado. Optando, como o fizeram, pelo apoio da elite, condenou as igrejas a pregarem uma mensagem enquan-

to agiam, de certa forma, de modo oposto. Isto levou as igrejas a tentativas de justificação do *status-quo* e a oferecerem melhorias ao invés de transformações; com isto suas estruturas tornaram-se mais resistentes à mudança e menos sensíveis às pressões sociais. Estas condições levaram as igrejas protestantes a reagirem com hostilidade à transformação que se apoderou de Cuba em 1959, uma vez que haviam abdicado de seu papel de articuladoras de um quadro sócio-ético e de críticas das injustiças.

Embora as igrejas tivessem perdido a oportunidade de exercer um papel profético no período pré-revolucionário, elas têm atualmente a oportunidade de se integrar ao processo social em ação. Mas a capacidade que terão de influenciar, de maneira substancial, a sociedade socialista em desenvolvimento, é uma questão que permanece aberta. Um pré-requisito óbvio é sua transformação interna, que inclui a libertação da ideologia e da teologia da cultura pré-revolucionária dominante. As igrejas protestantes circunscreveram seu raio de ação ao aceitar a ordem vigente como o critério definitivo do que era possível, especialmente porque isto as condenou a abandonarem seu objetivo confesso de busca do Reino de Deus sobre a terra. Diante da natureza transcendental deste objetivo, sua aceitação da ordem vigente criou uma profunda contradição interna.

# MEDIUNIDADE E SEXUALIDADE

PETER FRY

*Universidade Estadual de Campinas*

Em seu trabalho sobre cultos de possessão afro-brasileiros da Bahia, em 1940, Ruth Landes afirmou que a maior parte dos líderes e seguidores destes cultos era de "notórios homossexuais passivos, malandros e vagabundos de rua" (Landes, 1940: 393). Mais tarde René Ribeiro relata uma situação similar nos cultos de Recife; numa amostra de sessenta integrantes e líderes de cultos, "34 membros, aproximadamente 57%, demonstraram graus variados de desequilíbrio emocional e comportamentos desviantes, de um homossexualismo incubado ou não, ocasionando problemas de suficiência sexual; incluindo entre eles o problema do alcoolismo" (sic). (Ribeiro, 1969: 103). Seth e Ruth Leacock afirmam que, em Belém, havia "uma crença difundida, dentro ou fora da religião do Batuque, de que homens que usam vestimentas rituais e dançam em cerimônias públicas são tanto afeminados quanto, na maioria dos casos, homossexuais ativos. Tal crença está baseada no fato de que alguns homens são realmente homossexuais". (Leacock, S & R, 1972: 104). A homossexualidade feminina não era incomum nos cultos (Ribeiro, 1970: 129) e os Leacock também observaram a presença de prostitutas nos cultos de Belém. [1]

Uma pesquisa subseqüente levou-me a crer que a opinião pública possui pontos de vista semelhantes sobre os cultos, em outras cidades do norte e nordeste, não incluindo entre estas as cidades altamente industrializadas do Sul, como o Rio de Janeiro [2], São Paulo (Pressel, 1971) ou Campinas, onde tenho levantado meus próprios dados.

Roger Bastide também observou que "a pederastia passiva" era "muito comum" em certas casas de culto da Bahia, mas se refere a ela como "casos patológicos" (Bastide, 1961: 309). Apesar disto, parece ser bastante comprovável que a homossexualidade masculina e outras formas de expressão sexual, definidas como desviantes pela escala de valores sexuais dominantes na sociedade brasileira, eram de fato sociologicamente significantes, no que concerne aos cultos do norte e nordeste do Brasil, e certamente possuíam mais importância do que tem sido enfatizado na literatura

1. Diana Brown, comunicação pessoal.
2. Anaíza Vergolino, pesquisa de campo, 1974.

existente. Por esta razão e por estar a maior parte dos estudos a este respeito marcados por falhas metodológicas e por um disfarçável preconceito, decidi investigar o fenômeno de maneira mais profunda.

Belém foi a cidade escolhida para esta pesquisa por dois motivos: primeiro, pelo fato de se ter em mãos a excelente monografia sobre cultos, dos Leacock e, em segundo lugar, pela valiosa ajuda prestada pelo professor Napoleão Figueiredo e pela professora Anaíza Vergolino. A simpatia de que eles gozam entre os líderes de culto possibilitaram-me um rápido contato com eles. [3]

O objetivo deste ensaio é relatar observações feitas em Belém, as quais demonstram existir uma relação entre a homossexualidade masculina e os cultos, tanto no nível das representações coletivas quanto ao nível da prática efetiva. Procuro também propor interpretações que vão além das já apresentadas por Landes, Ribeiro e os Leacock. Estes autores argumentam basicamente que as casas de culto representam um nicho social onde os "homossexuais" encontram meios de exprimir sua feminilidade, associando-se a grupos predominantemente femininos, através, inclusive, da possessão de espíritos femininos. Tais autores também argumentam que o "homossexual masculino", outrora desprezado, alcança agora *status* e prestígio como renomados líderes de cultos.

Devo dizer que em Belém e provavelmente em outras cidades do norte e nordeste do Brasil, homens que têm preferência por outros homens como companhia sexual, e aos quais é atribuído o *status* de *bicha,* estão vinculados aos cultos não somente pelo fato de eles serem reconhecidos como um centro de *bicha* mas também por dois outros importantes motivos. Primeiro, porque tanto a homossexualidade quanto os cultos de possessão são definidos como "desviantes" na escala de valores dominante. Segundo, de acordo com as idéias teóricas de Douglas (1966; 1970) e Turner (1969), porque serem definidos pela sociedade como sendo sujos e perigosos é muitas vezes uma qualidade para quem exerce uma profissão ligada ao poder mágico. Pessoas que são reconhecidas e que se definem como "homossexuais" são classificadas como pervertidas e marginais, e são colocadas, a partir daí, ao largo da estrutura social formal. "Estar à margem", escreve Douglas, "significa estar em contato com o perigo, testado por uma fonte de poder" (Douglas, 1966: 97). Este ensaio termina com especulações sobre por que a correlação entre cultos de possessão e homossexualidade é mais acentuada no norte e nordeste do Brasil do que nas cidades da parte meridional, sugerindo ter ligação com certos fatores estruturais que determinam, por sua vez, uma menor rigidez no sistema sexual classificatório da segunda.

---

3. Estou muito agradecido pela ajuda do professor Napoleão e da professora Anaíza Vergolino, os quais vêm estudando os cultos de possessão há vários anos. Eles tornaram possível a realização desta pesquisa, em um mês apenas, o que levaria muito mais tempo, caso eu estivesse sozinho.

Os elementos que compõem o ritual, as crenças e a organização social de cultos de possessão brasileiros tem origens diversas: espiritualismo europeu, trabalhos de Allan Kardec (Renshaw, 1969; Warren; 1968a, 1968b), cultos de cura ameríndia, astrologia, religiões da África Ocidental trazidas para cá com o mercado de escravos, o catolicismo romano, e outros. A maior parte dos estudos já realizados orienta suas pesquisas na investigação de genealogias culturais, expressas sob diversas formas no Brasil. O resultado é uma classificação altamente complexa (Carneiro, 1964) e uma tendência a distinguir formas de cultos mais "puras", ou "menos puras", levando em conta a fidelidade às formas de culto da África Ocidental. Seria mais correto, numa investigação, considerar tais formas de culto como uma resposta local às condições sócio-estruturais em que atuam. (4)

A terminologia usada para distinguir um grupo de culto de outro, ou mesmo uma categoria de outra, em Belém, está relacionada com a maneira com que tais grupos autônomos procuram diferenciar-se entre si. É possível, entretanto, distinguir dois tipos de cultos entre os não kardecistas: os que denominam sua casa de culto de *searas* e o culto, de *umbanda;* e os que denominam suas casas de culto de *terreiros* e os cultos, de *Candomblé, Minas* ou *Macumba.* A principal diferença entre as *searas* e os *terreiros* é que os *terreiros* usam tambores, originando em parte um dinamismo maior e mais colorido do que os rituais de *searas.* No caso da presente pesquisa, a escolha recaiu sobre os terreiros, por se encontrarem mais comumente associados com a homossexualidade masculina do que as *searas.* Nas páginas seguintes uso do termo *macumba* para referir-me a tais cultos e uso *macumbeiro,* para referir-me aos praticantes dos cultos. (5)

A estrutura de grupos de *macumba* segue alguns padrões gerais por todo o Brasil. Tais grupos são autônomos e a rivalidade intergrupal é expressa fortemente. Os *macumbeiros* formam uma rede de comunicações extensivas, por onde passam informações relativas a atividades de líderes de culto e seguidores. Entretanto, a maior parte da fofoca e do escândalo é maliciosa e expressa conflitos interpessoais e intergrupais, não contribuindo para a formulação de normas e valores comuns. Por outro lado, porque as linhas dos conflitos tendem a ser entrecruzadas, garantem um certo grau de soli-

4. Ver Velho, 1974.

5. Os Leacock usaram o termo *batuque* para se referirem ao mesmo conjunto de cultos. Escolhi o termo *macumba* por ser este mais comumente usado em Belém e em outras partes do Brasil. É necessário deixar claro que a escolha do termo é, até certo ponto, arbitrária; é um conceito "ético", que é usado "etnicamente", de forma contraditória, no campo da semântica. Em um ensaio recente, Marco Aurélio Luz (Luz, 1972) distingue dois tipos de cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro; o grupo que operava nas favelas-macumbas, e os grupos que operavam nas áreas ocupadas pela classe média e alta da cidade-umbanda. Ele levanta a hipótese de que a umbanda expressa e reforça a ideologia dominante da classe média, enquanto a macumba é contestatória. Posteriormente, confirmamos as diferenças entre terreiros e searas em Belém.

dariedade entre todos os macumbeiros frente à sociedade mais ampla. Uma parte significativa da fofoca é devotada a supostas atividades sexuais dos membros dos cultos. [6]

As casas de cultos são dirigidas por *pais-de-santo* ou por *mães-de-santo*, tendo sob seu controle um número de *filhos* e *filhas-de-santo*. A organização interna de grupos de cultos varia em complexidade, sendo que, na maioria, o *pai* ou *mãe-de-santo* mantém, ou tenta manter, controle absoluto sobre seus *filhos* ou *filhas*. As relações importantes estruturalmente são as relações diádicas de líder e liderado. A competição entre líderes de cultos e médiuns individualmente leva a uma acentuada autonomia nos terreiros que, por sua vez, prejudica tentativas de federalização. Em Belém, entretanto, muitos terreiros são sócios contribuintes da Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Estado do Pará, cujo principal objetivo é mediar-se com a polícia, prover assistência legal aos membros e despesas funerárias. Embora o estabelecimento de uma homogeneidade de crenças e ritual entre os membros seja um dos alvos propostos, líderes de cultos e seguidores manifestam grande individualidade a esse respeito.

Apesar de os cultos serem, em princípio, monoteístas, Deus possui menor importância do que os espíritos inferiores — encantados, orixás, guias, entidades, santos — os quais se incorporam em membros dos cultos, servindo estes, por sua vez, como médium, cavalo ou aparelho. Cada membro deve uma série de obrigações aos seus espíritos e orixás, os quais lhes garantem boa fortuna, saúde e sobrevivência. Tais obrigações consistem em oferendas regulares. Mais importante que isto, no entanto, é o fato de "receberem" os espíritos em sessões regulares. Em algumas partes do Brasil acontece de espíritos terem um interesse moral sobre a vida do médium, punindo-o por comportamentos considerados, por eles próprios, como negativos. Em Belém, os espíritos estão apenas interessados nas obrigações a serem cumpridas. *"A vida no santo não tem nada a ver com a vida particular"*.

Os grupos de cultos, além de proverem as necessidades de seus membros, também fazem serviços rituais e mágicos para pessoas, usualmente chamadas de clientes, as quais, não sendo crentes praticantes, voltam-se para os cultos somente quando necessário. A conversão de clientes em novos *filhos* ocorre quando seus problemas são relacionados com uma tarefa a ser feita, que seria, no caso, desenvolver uma mediunidade. Os centros oferecem serviços mágicos a seus seguidores e à população em geral. Eles são financiados por contribuições regulares de membros, por mensalidades pagas pelos médiuns e neófitos, destinadas às despesas de rituais, e também por clientes agradecidos.

O ritual em si varia de um grupo para outro, mas a norma básica é congregar-se o grupo em seu *terreiro* onde, cantando doutrinas ou pontos, batem palmas, tocam tambores e dançam. Os membros entram em transe, recebendo os espíritos adequados à ocasião. Com exceção do mais tradicional candomblé baiano, os médiuns tomados não só dançam como conver-

6. Cf. Gluckman, 1963, e Vergolino, pesquisa de campo, 1974.

sam com os clientes, a quem oferecem conselhos e proteção ritual. O aspecto teatral é importante e é dada muita atenção à *mise-en-scène* das sessões. As casas de culto são devidamente decoradas com estátuas dos espíritos, bandeiras de papel, papel prateado, luzes brilhantes. Os médiuns devem vestir-se bem; as mulheres vestem saia longa, de cor branca, e os homens vestem-se de túnicas e calças. Durante o transe, as vestes e os comportamentos dos médiuns estão de acordo com a personalidade dos espíritos e, particularmente em Belém, nenhum gasto é poupado na confecção de roupas. O ritual termina com a partida dos espíritos, acompanhada de uma canção especial ao momento, embora seja comum alguns médiuns continuarem tomados após o ritual final. Não é também incomum alguns espíritos galhofeiros [7] gostarem de beber e dizer piadas obscenas, mantendo o médium tomado por horas, e mesmo dias. [8]

Dentro das propostas deste ensaio é irrelevante discutir a psicologia e a fisiologia do estado de transe. A mediunidade será tratada como um papel social, cuja credibilidade é definida pelos próprios atores. [9] A partir daí, o receber o espírito pelos médiuns torna-se verdadeiro para quem acredita e uma forma de fraude para quem não acredita. É comum haver acusações de fraude com respeito a médiuns ou quanto à autenticidade de certos momentos de possessão do médium. Tais acusações fazem sentido quando relacionadas com o contexto micropolítico em que ocorrem. [10] Na ausência de uma evidência contrária, pode-se assumir que qualquer pessoa tem condições de ser reconhecida como médium. Entretanto, em Belém, como em outras cidades, o fenômeno da mediunidade segue o que Lewis chama de "trilhos sociais" [11]. Em Belém, a maior parte dos *macumbeiros* pertence, de forma difusa, à pobreza urbana. O número de médiuns em posição sócio-econômica elevada é insignificante e, tal como no restante dos cultos afro-brasileiros, em Belém, o número de mulheres ultrapassa quantitativamente o dos homens, numa proporção de dois para um. [12]

É importante notar que tanto em Belém quanto em outros lugares do Brasil os cultos são pouco considerados pela maioria da população, especialmente das faixas mais ricas, aquelas que tiveram acesso a uma maior educação formal. Este estereótipo negativo é impositivo a ponto de fervorosos clientes de terreiros, pertencentes à classe média e alta, negarem tal participação e crença, e evitarem visitas "dentro do expediente". O

7. Cf. Leacock, S., 1964, 1965.

8. Era comum encontrar médiuns "tomados" em farras de bar ou em clubes em Belém.

9. Cf. Lewis, 1971, Fry, 1969, Leacock, 1966.

10. Ver Velho, 1974, para uma análise excelente sobre conflitos dentro dos terreiros.

11. Cf. Lewis, 1971.

12. Em Campinas e Araraquara (Delgado Sobrinho, 1974), a proporção é de duas mulheres para cada homem. Landes e Carneiro afirmaram que o culto, na Bahia, era essencialmente composto de mulheres (Landes, 1940, Carneiro, 1954, 1964).

estereótipo negativo persiste, apesar de terem decrescido aos registros de repressão policial [13] e de haver tentativas, por parte do Estado e governos municipais, para o reconhecimento do valor turístico dos cultos. A sociedade avalia os cultos como sendo perigosos, propriedade dos pobres e naturalmente corruptos, i.e., pessoas colocadas à margem da sociedade. É interessante notar que os centros se localizam geralmente na periferia e em áreas consideradas socialmente como marginais. Em Belém, a maioria dos terreiros localiza-se nas áreas alagadas. O fato de os centros concentrarem-se em áreas pouco acessíveis está determinado não só por razões econômicas mas principalmente por um reconhecimento simbólico de uma posição marginalizada.

Por todo o Brasil, os cultos são geralmente associados à imoralidade, ao crime e à corrupção [14]. Em Belém, eles são também relacionados à homossexualidade masculina, assunto que abordo aqui.

Os Leacock observaram que em Belém existe uma crença generalizada de que os membros de cultos "são tanto afeminados quanto, em sua maioria, homossexuais". (Leacock, 1972: 104). A palavra homossexual possui significados múltiplos e, num contexto científico, tem uma validade ambígua, principalmente para traduzir termos de outra língua e cultura. O termo homossexual é raramente usado, a não ser na classe média e círculos intelectuais. Os termos usados sob forma popular são *bicha, pederasta, fresco* e *veado*. O mais usual entre estes é *bicha*. Comentários diversos são feitos por pessoas participantes ou não de cultos, "se um homem fica tomado pode ter certeza que é *bicha*", "90, se não 95% dos macumbeiros são bichas", "todo *bicha* é um feiticeiro".

A partir daí, para entendermos melhor a relação entre homossexualidade e macumba, é necessário compreender a verdadeira significação do termo *bicha,* que envolve uma breve discussão sobre papéis sexuais em Belém. Primeiro, discutiremos a classificação dos papéis sexuais, para depois analisarmos de que modo tais papéis são atribuídos a cada indivíduo. [15]

### *Classificação de papéis sexuais em Belém*

Em Belém os papéis sexuais masculinos são divididos basicamente em duas categorias, o *bicha* e o *macho* ou *homem*. Como um *bicha* é também um homem, no sentido biológico, a palavra homem significa homem e

13. Ver Rodrigues, 1935; 18, 19, 20, Ramos, 1934, Carneiro, 1954; 107, De Mattos, 1938.

14. *O Estado de S. Paulo*, "Notas e Informações", 1:4:1973. Herskovits diz que, na Bahia, a sociedade "deprecia as religiões africanas, denominando-as de "supersticiosas", enquanto coloca as religiões de origem européia num lugar altamente valorizado. Estas atitudes reforçam a idéia de que o candomblé está associado, na cabeça da maioria, a um *status* sócio-econômico baixo". (Herskovits, 1966; 241).

15. Estou grato, com respeito a esta clarificação, ao comentário escrito de Maria Manuela Carneiro da Cunha, no início do trabalho.

macho. A segunda categoria é às vezes associada a *homem mesmo*. O termo *bicha* só deve ser entendido numa relação *bicha/homem mesmo* e estes dois papéis se opõem em três sentidos: o de desempenho sexual, posicionamento político e comportamento social.

Sexualmente, o *bicha* assume o papel de "receptor" enquanto o homem assume o de "introdutor" [16]. Esta relação sexual se expressa nos termos "dar" e "comer". O homem "come" o *bicha*, o qual por sua vez "dá". Os mesmos termos são usados numa relação sexual homem/mulher, onde a mulher é quem "dá".

Politicamente, a relação homem/*bicha* é caracterizada por uma diferença de poder. O *homem* domina o *bicha*, assim como domina a mulher. "O *bicha* está sempre embaixo da sola do pé do homem. Ele mesmo assume esta posição". Disse um informante. A terminologia entre "dar" e "comer" expressa claramente esta relação de poder. "Comer" significa ser agressivo, "dar" ser passivo. Um time de futebol pretende "comer" o time adversário; um advogado pretende "comer" o promotor público. [17]

O *homem* distingue-se do *bicha* em certos comportamentos. Os *bichas* são tidos como donos de gestos extravagantes e ao mesmo tempo delicados. Alguns informantes descrevem traços particulares de comportamento tais como a maneira de o *bicha* segurar um cigarro ou de se sentar. Outros, de maneira mais explícita, vêem o *bicha* como mulher ou "afeminado". De fato, o comportamento do *bicha* se aproxima do padrão de comportamento feminino; e muitos *bichas* assumem pseudônimos femininos, nomes de guerra ou nomes de tela. Aqueles que são *acusados* de serem *bichas* e que não assumem tal comportamento são denominados *bichas incubadas*.

Fica mais claro, agora, que a classificação de papéis sexuais está baseada em dois critérios: sexo biológico e política sexual. O homem assume o papel de "introdutor" e de dominante perante seu parceiro homem *ou* mulher. O *bicha* assume o papel de receptor e se coloca num estágio político inferior perante seu parceiro. De nada adianta no estudo de categorias em Belém [18] o uso da palavra erudita homossexual, que qualifica pessoas que têm preferência por outros do mesmo sexo. Portanto passarei a usar a terminologia empregada pelos agentes locais para referir-me às categorias sociais envolvidas.

### *Bichas e macumbeiros*

Feitas as considerações introdutórias sobre o significado da categoria *bicha*, retornamos à observação original de que a opinião pública associa

16. Adoto estes termos, seguindo as idéias de Laud Humphreys (1970), para evitar os termos "ativos" e "passivos", que são termos valorativos.

17. Cf. Mariza Correa, 1975.

18. Os termos "homossexual", "homossexual ativo" e "homossexual passivo" são usados na literatura de cultos afro-brasileiros. Estes termos, porém, trazem conotações etnocêntricas. O termo *bicha* é, por sua vez, expressivo e significativo, porque contém um elemento de submissão política e sexual; idéia esta proposta anteriormente por Allen Young (1973).

o papel do médium ou *pai-de-santo* com o de *bicha*. As evidências levantadas demonstram que, a nível de representações coletivas, os papéis estão interligados. Se esta ligação corresponde à realidade, é um outro assunto.

Poderia ser constatado que se o papel do *bicha* é essencialmente um papel atribuído, é de pouca importância saber se as pessoas definidas como *bichas* assumem estes papéis ou não. (Becker, 1973:14). Neste caso, seria adequado adotar a mesma posição teórica quanto à possível realidade psicológica e fisiológica da possessão por espíritos. Entretanto, a distinção entre o que é previsto acontecer e o que realmente acontece pode ocultar um pedantismo excessivo, neste caso, já que a rede social do culto é tão densa e a privacidade tão difícil de se alcançar que se pode supor a existência de uma correspondência relativamente estreita entre os boatos que circulam e a realidade empírica.

Os Leacock afirmam serem alguns homens dos cultos "homossexuais de fato". Embora este tópico não fosse fácil de abordar com os próprios sujeitos envolvidos, havia sempre unanimidade entre nossos informantes, homens e mulheres, de que alguns médiuns viviam com outro homem, com quem mantinha relações sexuais". (Leacock, S & R, 1972: 104). De 46 membros de cultos entrevistados, "a evidência parece refutável em 14 casos somente (....); destes 14 homossexuais, vários eram *pai-de-santo*". (Leacock S & R, 1972: 104). Fica difícil de interpretar as informações dos Leacock, porque o termo homossexual não foi bem definido. De qualquer maneira, é provável estarem se referindo a *bichas* e a proporção de 14 entre 46 (30%) não deve ser subestimada. Qualquer que seja a proporção de indivíduos definidos como *bicha* ou *bicha incubada,* permanece o fato de que a maioria *acredita* que os dois papéis estão interligados. Ninguém foi longe a ponto de considerar todos os homens que dançam em terreiros como *bichas,* muito embora eu tenha testemunhado acusações de *status* de *bicha,* baseadas somente no fato de serem os acusados membros de cultos. Um *pai-de-santo,* que se definiu como *bicha* [19], negou serem todos os membros do culto *bichas,* tendo como fundamento que seu "homem" também era médium. Uma observação relevante é que a maior parte de *pais-de-santo* importantes e expressivos em Belém enquadram-se na categoria de *bicha,* aceitando não só esta definição como confirmando-a publicamente. A proporção de *bichas* nos cultos é alta, de aproximadamente 80%; porém, como informou um oficial da Federação Afro-Brasileira de Culto do Pará, nunca se saberá o número exato. Como observou um *bicha* jovem, não participante de cultos, "o povo aumenta mas não inventa".

O restante deste ensaio aborda o significado desta alta proporção de *bichas* em grupos de cultos de Belém. Começo a abordagem seguinte com explanações feitas por *macumbeiros,* passando logo depois a algumas interpretações analíticas.

19. Ele refere a si mesmo, como "Embratel", sistema de telecomunicações.

*Interpretações populares*

Durante a pesquisa perguntei aos que afirmavam haver uma relação entre macumba e homossexualidade o motivo disso. A resposta mais comum dada pelos macumbeiros era de que não havia nenhuma explicação a respeito. Insistiam em que a presença de *bichas* nos cultos era casual, e confirmavam o argumento de que a *vida no santo* não tem nada a ver com a *vida do médium*. Os Leacock chegaram a uma observação similar: "Para homens que usam costumes rituais, dançam e são definidos, ou são realmente homossexuais, o princípio aceito pela maior parte de líderes do Batuque é o de que, cumprindo as obrigações e mostrando respeito durante as cerimônias, não interessa aos membros dos cultos e a ninguém a vida sexual de tais indivíduos." (Leacock, S & R, 1972: 106). Como disse um *pai-de-santo:* "Eu sou *bicha,* todos sabem e eu nunca refutei ser *bicha.* Ao mesmo tempo sou *pai-de-santo* e fui feito na Bahia. Durante as festas tais coisas são deixadas de lado".

Esta separação, feita e aceita em muitos terreiros, entre vida religiosa e *vida de pecador,* legitima um certo grau de liberdade sexual, dentro de regras já traçadas. A única imposição feita quanto à sexualidade é a da prática de atividades sexuais antes e depois dos rituais. Tal imposição não explicita o tipo de sexualidade ou sexo das pessoas envolvidas. Imediatamente após relações sexuais e por um período de 24 horas ou 3 dias, variando de acordo com o terreiro, os corpos dos parceiros são considerados *"sujos".* É a mulher que "suja" e, embora o homem possa limpar o seu corpo por meios rituais e entrar no terreiro antes do término do período, isto não é possível no caso da mulher. Perguntados se relações sexuais entre homens também poluem, afirmaram que sim, embora sem a participação de uma mulher. Todos os informantes concordaram que *bichas,* como homens, mas não como mulheres, podem purificar seus corpos antes do período previsto.

Esta liberdade sexual comum em muitos terreiros é olhada com desdém por outros, especialmente pelos terreiros dirigidos por mulheres, onde homens são proibidos de dançar. Estas *mães-de-santo* afirmam que a presença do homem é "feia" [20] e temem pela reputação de seus terreiros, i.é, de serem conhecidos como lugares de encontros sexuais de todos os tipos. Uma *mãe-de-santo* declarou que nenhum dos homens de seu terreiro era *adefontó* (palavra que adotou para *bicha*); "se os bichas não respeitam a si mesmos, ela disse, como pode você esperar que eles respeitem os outros?"

O fato de *festas* em muitos *terreiros* oferecerem oportunidade de encontros homossexuais e heterossexuais leva certos informantes a relacionarem a participação de *bichas* em cultos, com a oportunidade de se "caçar" homens. Junto a esta interpretação, era comum a observação de que *"o bicha gosta muito de se mostrar"*. Afirmavam também que, dançando nos

20. Ver também Leacock, S. & R. (1972; 105).

cultos, paramentando-se com roupas finas, os *bichas* competem entre si, procurando atrair os homens presentes, "cada *bicha* quer ser maior que o outro". Independentemente de existir ou não alguma verdade nesta crença, o fato é que os membros de cultos, sejam homens ou mulheres, usam roupas bonitas e as suas festas atraem um grande número de pessoas, algumas das quais procurando possíveis aventuras sexuais. É mais fácil para os que não participam realizarem tais aventuras do que para os participantes, porque eles têm menos oportunidades de se relacionarem fora do terreiro. [21]

Outra interpretação, explicando a presença de *bichas* nos cultos, é a de que os *bichas* são pessoas mais artísticas que homens e mulheres, e são mais bem equipados na organização e participação de rituais. Um *pai-de-santo* afirmou que, se os espíritos não o tivessem chamado, seria um *travesti* com sucesso e que sentia que o homem "mesmo" não tem jeito para dançar para os espíritos. "O *pai-de-santo* tem que ter jeito, senão simplesmente não fica bonito; eu tenho um jeito especial. (Ele se levantou para mostrar-me como dançar). Estas coisas dão vida à apresentação do espírito no *Candomblé*. Eu considero o *Candomblé* uma arte, certo? Apresentação significa arte". O lado estético do ritual é importante e, na avaliação das qualidades de um terreiro, os critérios da decoração, dança, instrumentos (tambores), roupas, comida, bebida e hospitalidade são levados em conta. Dentre os membros dos cultos, nota-se que os *bichas*, em geral, sobressaem em cena, ou por sua extravagância e riqueza de vestuário.

Quando possuídos por espíritos femininos, como Dona Herondina, Dona Mariana ou Dona Jarina, trajam roupas exuberantes e luxuosas. De fato, a existência de espíritos femininos e o fenômeno de transe transexual levam a uma outra interpretação posterior dos *bichas* nos cultos. Foi observado por *bichas* e não *bichas* que alguns homens participam da macumba a fim de dar vazão as suas "tendências femininas", durante a possessão de espíritos femininos. Embora os homens sejam freqüentemente possuídos por espíritos femininos, também "recebem" espíritos masculinos. No caso de *bichas* verdadeiros, os espíritos mais importantes, mais freqüentes, eram homens. É difícil porém concordar com o pensamento de que os *bichas* gostam particularmente de "receberem" espíritos femininos. Como um membro comentou antes da festa de Dona Mariana, seu santo, "Eu estou tão feio e Dona Mariana é tão bonita".

Uma interpretação mais maliciosa do transe transexual, era a de que muitos *bichas* fingem estar em transe para que, com a autoridade de seu espírito, possam realizar os seus instintos sexuais. Tais "espíritos" são chamados de *"santos de pegação"* ou *"santos de fechamento"*. As acusações

21. Uma característica notável das festas é a presença de um grande número de espectadores que "gravitam" no terreiro. Eles vão aos terreiros para apreciar o drama, a comida e bebida disponível e, também, em busca de possíveis aventuras sexuais.

de falso transe, como comentei no início do ensaio, acontecem num contexto de rivalidade interpessoal e, como observei, geralmente entre *bichas pai-de-santo*. [22] Um *pai-de-santo* disse ser comum o *bicha* receber espíritos femininos, porque isto o encoraja a ir em busca do homem. Ele usa seu espírito feminino como disfarce, ele disse: "Eu sei qual é o jogo deles. Quem gosta de mim, gosta pelo que eu sou. Não é preciso misturar minha vida particular com o meu trabalho. Trabalho como pai-de-santo pelo simples fato de ser mais coquete que qualquer espírito feminino que recebo".

Estas interpretações dadas pelos próprios agentes acentuam o modo pelo qual o *bicha* é visto, i.é, na participação em cultos com o fim de mostrar-se, de caçar homens etc. A única interpretação que postulou uma característica vantajosa para o papel de *pai-de-santo* era a que levantou a questão dos talentos artísticos e teatrais, que se supõem terem os *bichas*. Nenhum informante sugeriu que os *bichas* participam de cultos porque querem ser mulher ou porque preferem a companhia de mulheres, tal como levantou Ruth Landes em explanações sobre a presença de "homossexuais passivos" nos cultos da Bahia [23]. Ao contrário, a opinião majoritária é de que os *bichas* penetram nos cultos para estar com homens e também para mostrar-se frente a outras *bichas*. Em nenhum momento pude encontrar qualquer crença religiosa que explicasse a presença acentuada de *bichas*, como médiuns e *pais-de-santo*, ou que explicasse de fato o que levaria um homem a ser *bicha*. A maioria dos informantes, tanto *bichas* quanto não *bichas*, não pôde oferecer nenhuma explicação, encarando o fato de ser *bicha* como algo "normal" e não merecedor de especulações. [24] A única conexão entre crenças religiosas e sexualidade que observei foi o fato de os *bichas* terem mulheres como seus santos [25]. Fato esse também observado por Ruth Landes na Bahia. Aqueles que pensavam numa relação entre santos como Yansan, Oxum, e o andrógino Oxumaré e o *status* de *bicha*, não observaram tal relação em termos de causa e efeitos, mas em termos de afinidade. Outros negaram qualquer ligação entre a sexualidade

22. Acusações de "falso transe" são usadas, comumente, para denegrir rivais. Acusações de uma manipulação de poder para fins sexuais são comumente expressas nestas e em outras situações de rivalidades políticas.

23. Landes afirmou que, na Bahia, "homossexuais passivos" entram nos cultos por causa de sua "feminilidade". "Os médiuns homossexuais passivos simplesmente querem *ser mulher* e cercam-se constantemente de sacerdotisas" (Landes, 1940; 394). A análise de Landes sobre homossexualidade e o candomblé na Bahia é severamente criticada por Artur Ramos (Ramos, 1942) e Herskovits (1947). Ela foi defendida espiritualmente por Edson Carneiro (1964; 233-227).

24. Embora não tenha encontrado uma explicação especificamente religiosa para justificar o fato de certos machos serem *bichas* e outros não, devo dizer que os próprios *bichas* explicam sua condição com conotações religiosas como: uma cruz que têm que carregar ou alguma missão para cumprir. Esta segunda tem a ver com crenças kardecistas de que cada reencarnação é uma missão, através da qual a pessoa pode atingir a perfeição. O comentário mais comum, entretanto, era de que "todo homem tem defeito".

25. Cf. Landes, 1940; 395.

ISER - BIBLIOTECA

de um indivíduo e a do seu santo. Uma *mãe-de-santo* afirmou que "a sexualidade do santo em hipótese alguma interfere na integridade física de seus filhos". Apesar desta falta de consenso, homens que são filhos-de-santo femininos são muitas vezes tidos como *bichas* e é comum supor que um "*bicha* verdadeira" tenha como orixá um santo feminino.

Fiel à convicção dos agentes de que os *bichas* entram nos cultos de Belém para realizarem os seus próprios interesses, apresento no restante do ensaio algumas interpretações analíticas sobre as razões pelas quais o papel do *bicha* está intimamente ligado ao papel do macumbeiro.

### *Interpretações analíticas*

O material colhido em Belém mostra que certos terreiros servem de nicho social para *bichas,* onde estes podem interagir entre si e com os não *bichas,* num ambiente agradável. Os terreiros possuem uma vida diária própria, entremeada de rituais. Ele se organiza através do pai-de-santo e de um pequeno número de pessoas que cuidam dos terreiros, da cozinha e da limpeza, em troca de comida, morada e despesas. Tudo isto é providenciado pelo pai-de-santo. É comum encontrar nestas pequenas comunidades um número de *bichas* desempregados e sem dinheiro. Pareceu-me, ao final da pesquisa, que certos terreiros servem como santuários para *bichas* jovens, com problemas familiares. Foram encontrados três casos de jovens que fugiram ostensivamente de casa para desenvolver sua mediunidade e também para escapar de situações familiares intoleráveis. Nestes casos e em outros, os *bichas* constataram uma melhoria no relacionamento familiar e, no caso de se tornarem pais-de-santo famosos, adquirem prestígio, tanto fora como dentro dos cultos. As casas de cultos oferecem, portanto, oportunidades de carreira aos *bichas* e também lhes proporcionam prestígio, com as suas conotações políticas e econômicas levantadas por Landes e Ribeiro, na Bahia e em Recife. [26] Os terreiros parecem operar como uma instituição capaz de absorver jovens com desvios sexuais, segundo suas famílias. [27] Resta, porém, perguntar: por que os cultos têm esta função? Por que deveriam os *bichas* procurar prestígio e recompensas econômicas nesta área de vida social, enquanto são recusados em outras?

---

26. "Entrando nos candomblés influentes, como sacerdotes, eles têm possibilidade de participar em todas as atividades vitais destes. Eles são apoiados e mesmo adorados por pessoas "normais", para quem antes eram alvo e objeto de escárnio". (Landes, 1940; 393).

27. Este *paper* refere-se somente aos *bichas* que participam da macumba, entretanto existe o consenso, em Belém, de que todos os bichas são macumbeiros, mas não *vice-versa*, i.e., nem todos os *bichas* que entram nos cultos o fazem com fins profissionais. Outros canais institucionalizados parecem constituir a infra-estrutura da prostituição feminina e de salões de beleza para "senhoras". Pessoas ricas tendem a deixar Belém com destino ao Rio e São Paulo.

Uma parte da resposta pode se basear no fato de as relações entre os cultos e a homossexualidade serem como uma profecia que, uma vez feita, automaticamente se realiza. Sendo os cultos rotulados de nichos sociais para bichas, "homens verdadeiros" evitam os cultos, com medo de serem também taxados de *bichas* [28]. Ao mesmo tempo, homens definidos como *bichas* e homens que aceitam tal definição sentem-se atraídos pelos cultos, onde esperam ser aceitos tal como são. Como a população masculina dos cultos seria constituída, deste modo, por maioria de *bichas,* não é surpresa encontrar alto número de *bichas* entre pais-de-santo de prestígio. Um informante chegou a ponto de afirmar que alguns homens assumem o papel social do *bicha* para melhor atuarem nos cultos. "Um homem entra no terreiro, eles conversam com ele. Se vai pra um lugar onde só há *bichas,* ele acaba ficando humilhado de ser homem". Esta afirmação é discutível. Todos os *bichas* que encontrei afirmaram o serem antes de entrar no culto. Entretanto, é possível que alguns entrem nos cultos como *"bichas* incubadas" e, depois de associados a eles, mudem sua estratégia, redefinindo-se como *"bicha* mesmo". Deste modo, os cultos desempenham um papel importante na articulação de normas e valores da comunidade de *bichas* em Belém.

Mas o fato de terreiros serem rotulados de nichos de *bichas* é em si mesmo problemático. Para alcançar uma resposta, é preciso examinar, com atenção, o papel do *pai-de-santo.*

O *pai-de-santo* é, acima de tudo, um conselheiro mágico. Sua função religiosa é escutar os problemas dos clientes, providenciar explicações e mesmo soluções mágicas e práticas. É importante que um *pai-de-santo* próspero possua um terreiro grande e ricamente decorado, um número razoável de filhos, bons tabaqueiros, rituais resplandescentes e que, nas festas, ofereça quantidades expressivas de comida e bebida. Obviamente a eficácia mágica e o consumo conspícuo são mutuamente dependentes, pois enquanto a primeira fornece os meios de obter o segundo, este é a evidência da primeira, atraindo os clientes, fonte original de renda. O pai-de-santo, que pode ostentar os atributos materiais de um agente ritual de prestígio, *deve ser* realmente um pai de santo de prestígio. Um argumento semelhante é sugerido por Gellner, na análise dos santos Berber (Gellner, 1969). Neste ensaio, Gellner demonstra a conexão circular entre a santidade e os atributos da santidade, estando esta baseada fundamentalmente no reconhecimento público. O êxito do pai-de-santo baseia-se similarmente no crédito contínuo de seus filhos e clientes. Ele tenta manter esta confiança através de uma eficiência mágica e dando atenção aos sinais materiais do êxito. A situação é esquematizada no diagrama seguinte:

28. Este ponto é levantado por Ribeiro, em seu estudo de cultos e homossexualidade masculina em Recife. De 68 membros de cultos entrevistados, "10% ofereceram como motivo de homens evitarem a participação nos cultos a presença de homossexuais e o medo de serem rotulados como um deles" (Ribeiro, 1969; 112).

Fica claro, neste diagrama, que o pai-de-santo é o centro de uma rede de redestribuição, onde serviços mágicos são trocados pelo dinheiro de clientes ricos; festas são trocadas pelo reconhecimento por parte do público e dos filhos-de-santo e onde o dinheiro investido no terreiro torna-se um símbolo de sucesso. Os componentes mais importantes destas trocas são materiais e mágicos. Examinemos em primeiro lugar a parte material.

O modelo proposto sugere que quanto mais o pai-de-santo consegue investir no seu terreiro e para os seus seguidores tanto maior será o seu reconhecimento e o apoio político decorrente. Qualquer desvio de dinheiro, no circuito proposto, diminui os recursos vantajosos de investimento com relação ao reconhecimento e ao suporte político do pai-de-santo e dos cultos. Pais-de-santo e mães-de-santo casados e que mantêm laços com sua rede de parentesco são obrigados a desviar recursos para suas obrigações fora dos cultos. Este é o preço que eles têm que pagar para manter um conjunto de laços, política e economicamente importantes, fora dos cultos. Obviamente um líder de culto que não está muito envolvido nesta rede de parentesco pode investir todas as suas energias em relações sociais importantes no contexto do culto. Sugiro ser esta a situação dos *bichas,* os quais raramente têm filhos e quase sempre mantêm pequenos laços superciais com a rede de parentesco, pelas razões anteriormente explicadas. Tendo os seus laços de família cortados, o *bicha* forçosamente investe em novas relações sociais. Ele pode investir todos os seus recursos nos cultos, adquirindo, assim, uma certa vantagem sobre os não-*bichas.*

Porém, além destas vantagens, o pai-de-santo *bicha* tem outras, de natureza material, sobre os "líderes normais", pois o papel do *bicha* vem a ser uma combinação de talentos normalmente divididos entre os dois sexos, divisão esta baseada na divisão sexual de trabalho. Cozinhar e bordar, por exemplo, são aspectos importantes do dia-a-dia de um terreiro; são tarefas atribuídas a mulheres e *bichas,* sendo tabu para os homens. O *bicha* compartilha essas vantagens com as mulheres, as mesmas que são negadas aos homens. Por outro lado, compartilham outras vantagens com os homens, que, por sua vez, são negadas às mulheres. O Brasil é ainda uma sociedade caracterizada pela dominação do homem, onde a maioria das posições na

estrutura formal de poder é de domínio masculino. O *bicha* pode continuar a se beneficiar de certas prerrogativas reservadas ao homem. O *bicha* pode, quando necessário, assumir papéis masculinos. Ele continua a interagir no meio de "homens" e *bichas,* e tem fácil acesso a certas instituições do "mundo do homem", como na polícia e na justiça. Similarmente, ele está em uma melhor posição para manter contatos com figuras influentes, como médicos, advogados e políticos, de que podem resultar benefícios para si próprios ou em prol de seus clientes. O líder de culto que é *bicha* não quer ser mulher, como Ruth Landes conclui [29]; ele faz parte de uma categoria à parte e pode manipular aspectos associados a papéis femininos e masculinos, para o seu próprio proveito.

Feita a abordagem das vantagens do *status* de *bicha* de um líder de culto em funções não rituais, procuro demonstrar agora como o *status* proveniente de desvios sexuais dentro de uma sociedade tem importância no desempenho de líderes de cultos, como conselheiros mágicos.

Conselhos são normalmente procurados entre as pessoas informadas e imparciais. Os conselheiros institucionalizados geralmente ocupam uma posição que está "fora" da estrutura formal de poder, em uma dada sociedade. Não estando comprometidos politicamente com nenhum grupo de interesses, os conselheiros obtêm informações de todos os lados; eles são verdadeiros centros de informação. A maior parte dos problemas levados aos pais-de-santo para explicação e cura são tidos como ataques místicos de inimigos, com o intuito de destruir suas vítimas. Os pais-de-santo analisam estes problemas, usando os poderes sobrenaturais de seus espíritos, ou os aparatos de adivinhação, e não através de perguntas e respostas. Assim sendo, eles são capazes de dominar uma considerável quantidade de informações, e são considerados como imparciais. [30] O sistema ritual de cultos de possessão contém mecanismos simbólicos tais como a possessão do espírito, i.é, o médium é substituído por espíritos distantes, e, assim, várias técnicas adivinhatórias dirigidas a uma análise de infortúnio provêm de um *outsider* imparcial. O fato de muitos líderes de cultos serem classificados como *outsiders* é bastante significativo. Como mostramos anteriormente, os pais-de-santo que se definem como *bichas* são duplamente "marginais" em relação à sociedade mais ampla. Definidos como desviantes em termos sexuais, os *bichas* isolam-se de suas redes de parentesco, tornando-se *outsiders* em termos da estrutura social. Eles tendem a viver encapsulados numa rede de relações sociais fora da sociedade, da mesma forma como se colo-

29. Apesar de as principais observações de Landes concordarem com as minhas, ela insiste em que os "homossexuais passivos" nos cultos baianos identificam-se como mulheres. "Eles querem uma coisa, para a qual o candomblé cria oportunidades; eles querem ser mulher (...); no candomblé eles insistem sobre sua feminilidade e ritualizam-na em transes espirituais" (Landes, 1940; 394).

30. Evans-Pritchard traça os mesmos pontos com relação aos adivinhos entre os Azande (Evans-Pritchard, 1937; 170, 1).

cam fora do processo de produção convencional. A renda derivada de seus trabalhos mágicos possibilita-os trabalhar exclusivamente *no santo* [31].

Se o *status* de *"outsiders"* está associado com o papel de conselheiro, mais ainda no caso de "Homem Santo". A etnografia de profetas e "Homens santos" e mgeral é a etnografia de asserção e atribuição de diferenças. Mágicos e santos atraem características que os distinguem, simbolicamente, de "homens normais" e provêm, geralmente, de categorias sociais classificadas como de *"outsiders"* frente à estrutura da sociedade. Os Homens santos da antiguidade colocavam-se, e eram colocados, à parte, pelo seu asceticismo. "A vida dos Homens santos", escreve Peter Brown, "está marcada por tantos feitios estriônicos e de automortificação que é fácil, à primeira vista, perder o significado social mais profundo do asceticismo como um ritual solene de dissociação para virar um forasteiro completo. (...) Ele (o Homem santo) é tido como um homem que nada tem a ver com a sociedade. Ele fugiu de mulheres e bispos, não porque achou a companhia de alguém particularmente desagradável, mas porque ambos ameaçaram prendê-lo em um lugar distinto na sociedade". (Brown, 1971: 91,2). Os profetas da Europa medieval eram classicamente figuras estranhas, isoladas da estrutura de poder político e eclesiástico. Como os líderes de cultos em Belém, eles eram também acusados de "abuso sexual e perversão". (Cohen, 1970:39). Os exemplos etnográficos são muitos e, no caso particular dos cultos de possessão, Ioan Lewis recolheu uma quantidade de evidências para demonstrar, especialmente nos casos de cultos "periféricos", que membros dos cultos provêm também de categorias sociais "periféricas". (Lewis, 1971).

Douglas observa que as sociedades desenvolvem idéias claras sobre ordem e desordem, e sobre *forma* e *não-forma.* A classificação que não é pertinente com a ordem está associada a regiões fora da sociedade. O que se situa dentro da sociedade é percebido como ordenado e limpo, enquanto o que está fora é definido como desordenado e sujo. Douglas escreve, "embora nós procuremos colocar ordem nas coisas, não condenados simplesmente a desordem. Reconhecemos que ela é destrutiva com relação aos padrões vigentes; e que também, potencialmente, ela simboliza tanto perigo como poder. O ritual reconhece a potência da desordem." (Douglas, 1966:94) "Bruxos, profetas e curandeiros", ela escreve, "manipulam símbolos de desordem, associando-se à regiões do cosmos, definidas como *outsider,* pela sociedade. "O homem que volta destas regiões inacessíveis traz consigo um tipo de poder inatingível para aqueles que permanecem com controle sobre si mesmos e sobre a sociedade". (Douglas, 1966:95).

Enquanto Douglas vê a sociedade oscilante entre *forma* e *não-forma,* entre ordem e desordem, Turner, de modo similar, caracteriza a sociedade

31. É interessante notar que a mesma palavra "trabalho" é usada para "trabalho do dia-a-dia" e, também, para a participação ritual. Não trabalhar, a não ser nos cultos, é um sinal de sucesso, embora existam sempre acusações de uma exploração econômica por parte de pais-de-santo.

como um processo dialético entre "estrutura" e "*comunitas*" ou "antiestrutura". "Alguém pode perguntar por que situações e papéis liminares são quase sempre associados com propriedades mágico-religiosas; ou porque estes são classificados como perigosos, inauspiciosos ou poluídos, com relação às pessoas, objetos e acontecimentos e relacionamentos não totalmente incorporadas ao contexto liminar. Afirmo que, do ponto de vista dos que estão preocupados com a manutenção de estrutura, todas as manifestações de *comunitas* devem aparecer como perigosas e anárquicas, e precisam ser controladas com prescrições e condições". (Turner, 1969:109).

Em Belém, os machos são classificados em duas categorias — homem "normal" e *bichas* "desviantes". Os *bichas* são vistos como "nojentos" e fora dos limites da sociedade "normal". Os cultos de possessão são também classificados como marginais. Segundo argumentos de Douglas e Turner, é provável ser este o caso. A macumba terá sua posição como poder mágico, à margem da sociedade, nas regiões sem forma, do tipo de *comunitas*. Como o poder mágico está relacionado com *outsider*, não é surpresa estar também relacionado com pessoas definidas como marginais. Portanto, a relação entre *bichas* e macumba em Belém não é fortuita. O *bicha* é um macho, mas não é nem homem nem mulher. Ele não pertence a nenhuma das duas categorias sexuais "normais". Assim fazendo, a sociedade classifica pessoas e objetos, e o que é definido como incorreto também é definido como parte do sistema social; e o que não pode ser eliminado — o que não é correto — é classificado na categoria de perigoso e poluído. Os poderes mágicos, que se acredita inerentes a certas áreas proibidas, são o preço que a sociedade paga por uma ordem simbólica e social. Os 'ins" definem os "outs", esta definição fornece um poder aos "outs", poder este que os "ins", por definição, não podem possuir.

Esta interpretação dá margem a perguntas. Se os *bichas* são atraídos aos cultos por um "desvio" sexual, o mesmo deve acontecer com as mulheres. Os cultos devem atrair também as mulheres definidas como *lésbicas, putas, e mulheres de programa.* Embora tenha observado pouca evidência sobre este assunto, é possível mostrar que mulheres marginais estão também relacionadas com os cultos. Talvez a evidência mais forte, para apoiar o meu argumento, seja a de que as associações feitas aos cultos não se baseiam somente na homossexualidade masculina, mas em "desvios sexuais" de forma geral. De fato, notei que um grande número de informantes compreendem as categorias de *bicha,* puta e lésbica como interligadas conceitualmente. Os informantes, quando perguntados a respeito da presença de *bichas* nos cultos, comentavam espontaneamente que havia também a presença de mulheres desviantes. Um pai-de-santo foi mais explícito. "Em todo o Brasil e especialmente no Pará e Maranhão, se você observa cuidadosamente, achará difícil encontrar um pai-de-santo ou mãe-de-santo totalmente correto sexualmente. Eles sempre têm um deslize. O candomblé nasceu, em parte, para o homossexualismo".

A pergunta seguinte, e a mais difícil de responder, pode agora ser colocada. Sendo a macumba associada à população marginal, por que são

escolhidas categorias sexuais para definir esta marginalidade? Para sugerir respostas à pergunta acima, é necessário considerar por que a correlação entre cultos e desviantes sexuais não parece ocorrer nas cidades do Rio de Janeiro, São Paulo e Campinas. Existem duas possíveis soluções. Em primeiro lugar, a suposição de que os cultos afro-brasileiros não são tão "periféricos" nas cidades do sul como o são em Belém e outras cidades do norte. Em segundo lugar, a suposição de que existem diferenças significantes na classificação de papéis sexuais nas duas áreas. É incontestável [32] a existência de esforços para tirar os cultos da periferia social no Rio e em São Paulo, ao lado do aumento do número de pessoas da classe média e alta nos cultos. Porém, ao nível de representações coletivas, os cultos ainda são considerados marginais e é talvez certo dizer que a maior parte de seus adeptos provém da pobreza urbana. A chave do problema está na classificação dos papéis sexuais. Eu sugiro que a classificação de papéis sexuais é muito mais rígida no norte e nordeste do Brasil do que nas cidades do sul. Tomando de empréstimo os termos de Basil Bernstein [33], afirmo que o código sexual do norte e nordeste é "restrito", enquanto que o das cidades do sul é "elaborado". Isto quer dizer que os papéis do homem, mulher, *bichas* e lésbicas são claramente definidos e logicamente consistentes em Belém, enquanto nas cidades do sul os papéis sexuais têm uma definição menos rígida. O concenso do "correto" quanto aos papéis de homem e mulher está sofrendo modificações. Logo, a definição do "incorreto" necessariamente torna-se mais "difusa". Onde não existe forma, não há não-forma; onde existe uma "estrutura" enfraquecida, há uma redução concomitantemente na demarcação de "antiestrutura".

Não há lugar, no âmbito deste ensaio, para apresentar as evidências disponíveis em apoio de minha hipótese. Além disso, o modo de classificação dos papéis sexuais não é feito somente em função de diferenças regionais, mas também através de diferenças de classes. Por exemplo, o código sexual da classe trabalhadora, nas cidades do sul, é mais rígido do que nas classes médias e altas [34]. Entretanto, as diferenças regionais, em geral, sugeridas no ensaio, são mais do que plausíveis, especialmente se levarmos em conta o papel do parentesco. Gluckman, em seu prefácio para o livro de Elisabeth Bott, *Família e Relações Sociais,* sugeriu que os papéis sexuais podem ser mais bem definidos onde as relações sociais são estabelecidas com base no parentesco e onde os grupos monossexuais forem a regra. (Gluckman, 1971; XXII). Estas duas condições são mais verdadeiramente aplicadas ao norte e nordeste do Brasil do que nas cidades indus-

32. Cf. Brown, 1974.

33. Cf. Bernstein, 1973.

34. Durante uma pesquisa preliminar, realizada em Campinas por Leda Negrillo e Rosa Maria Granziera, foi observado que, enquanto pessoas da classe média discutem a homossexualidade masculina em termos de doutrinas psicológicas e espiritualistas, membros da classe trabalhadora não só se recusam a falar no assunto como classificam-no de "pecado".

trializadas do sul, onde a mobilidade social e a maciça imigração contribuíram para uma situação diferente, onde parentesco não é a *única* base para estruturação das relações sociais e para a acumulação e manutenção de riqueza e de poder.

Estas tentativas de conclusão são essencialmente exploratórias e necessariamente generalizadas. Apesar de a classificação de papéis sexuais ser menos rígida no sul do que no norte e nordeste, ainda é mais rígida do que em certas áreas dos E. U. A. e da Inglaterra. Esta classificação é também mais acentuada em certos níveis da estrutura social do que em outros. Não pretendo supor que um código sexual mais "elaborado" implique necessariamente em um grau de liberdade e tolerância maior quanto a assuntos sexuais.

São poucas as pesquisas específicas sobre papéis sexuais, no Brasil, fato este surpreendente, em vista da freqüência com a qual os temas sexuais são invocados em muitas situações da vida brasileira, e nos estereótipos racionais, onde *machão, mulatas sensuais* e *bicha-louca* são ingredientes necessários para qualquer pornochanchada. Neste ensaio, explorei as relações entre a homossexualidade e cultos afro-brasileiros de Belém. Elas me levaram a uma discussão mais geral sobre a classificação dos papéis sexuais, que aponta para a necessidade de uma posterior pesquisa sobre a relação entre a construção social da sexualidade e estrutura social do Brasil.

# CATOLICISMO POPULAR E AUTORIDADE ECLESIÁSTICA NA EVOLUÇÃO HISTÓRICA DO BRASIL

*RIOLANDO AZZI*

## *Introdução*

O presente estudo visa analisar, de modo sintético, a evolução do catolicismo popular no Brasil, e ao mesmo tempo analisar a atitude mantida pelo episcopado brasileiro diante dessa realidade histórica.

Para se entender a gênese e evolução do catolicismo popular no Brasil, é fundamental ter presente o contexto dentro do qual se implantou o próprio catolicismo no Brasil, isto é, o regime do Padroado.

Através de concessões e privilégios atribuídos pela Santa Sé aos reis de Portugal, ficou determinado que eles assumiriam a tarefa da evangelização das novas terras conquistadas, utilizando, para essa finalidade, os dízimos eclesiásticos, cuja arrecadação ficava em seu poder. Desse modo, durante o período colonial, a construção de igrejas e capelas e estabelecimentos de ordens e confrarias religiosas, a designação de bispos e párocos, a manutenção do culto e subvenção do clero, tudo estava nas mãos do poder civil.

O catolicismo, portanto, quer como religião oficial, quer como expressão popular, encontrava-se mais vinculado à autoridade civil do que ao poder eclesiástico. Dependentes da autoridade régia e com freqüência exercendo funções políticas supletivas, os bispos do período colonial estavam demasiadamente comprometidos com a coroa lusitana para poder efetuar uma ação pastoral eficaz. Os esforços isolados de um ou outro prelado na aplicação dos decretos tridentinos não tiveram, pois, grande repercussão histórica.

Durante o século passado, à revelia da Santa Sé, os imperadores do Brasil conseguiram manter em suas mãos a instituição do padroado e o controle efetivo da religião. Não obstante, durante essa época implantou-se o movimento brasileiro dos bispos reformadores [1], os quais, buscando a

1. Vide Azzi, Riolando. 1974. "O movimento de reforma católica durante o século XIX", em: *REB* 34, 656-662.

independência da Igreja do poder imperial, queriam efetivar, no Brasil, a aplicação da reforma tridentina e assumir o controle da vida religiosa do povo. Essa polêmica entre o poder do Estado e a autoridade da Igreja, da qual os bispos eram os representantes com o apoio da Santa Sé, gerou atritos intensos e prolongados, culminando com a questão religiosa na década de 70.

O movimento de reforma católica, cujas bases haviam sido lançadas durante o período imperial, consolidou-se efetivamente com a proclamação da república e a subseqüente separação entre Igreja e Estado. A partir de então, os bispos passam a assumir o controle real e exclusivo sobre a religião católica no Brasil, incluindo também as expressões populares da fé.

A reforma católica teve sua culminação com o Concílio Plenário Brasileiro, celebrado em 1939, que representou a oficialização do espírito tridentino no país. Mas, já a partir dos anos 40, e cada vez com mais intensidade nas décadas sucessivas, começam a surgir diversos movimentos de caráter litúrgico, bíblico, teológico, pastoral e social, que progressivamente preparam o Brasil católico para o advento do Concílio Vaticano II e a renovação pastoral por ele apregoada.

Enquanto a Reforma de Trento, no século XVI, acentuava o caráter clerical da Igreja e o centralismo religioso sob a autoridade da Cúria Romana, o Vaticano II, celebrado na segunda metade do século XX, voltava a valorizar uma concepção mais ampla de Igreja, como "povo de Deus", e, ao mesmo tempo, considerar como valor religioso as expressões culturais da fé católica nas diversas nações. Essa evolução de mentalidade e de concepção eclesiástica começou a repercutir e influenciar na vida da própria Igreja do Brasil. Deste modo, se a partir do século XIX o episcopado se esforçou por implantar o controle clerical na vida católica do povo e por uniformizar as expressões de culto dentro dos moldes romanos, nos últimos anos a atuação pastoral começa a orientar-se em outro sentido. Por um lado, na busca de maior participação do povo na vida da Igreja através das comunidades eclesiásticas de base, e por outro, na possibilidade de o povo expressar sua fé dentro de moldes mais consentâneos com sua formação cultural. Neste sentido, esta visão global de desenvolvimento do catolicismo popular e da atitude do episcopado diante dele poderá, eventualmente, oferecer elementos para que os agentes de pastoral no Brasil possam encontrar novas pistas, destinadas a um melhor desempenho de sua missão religiosa.

Convém ressaltar, enfim, que este documento representa a síntese de dois estudos mais amplos sobre a história do catolicismo popular, elaborado para o Instituto Nacional de Pastoral [2].

---

2. *Catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos* e *Autoridade eclesiástica frente ao catolicismo popular na história religiosa do Brasil,* trabalhos apresentados ao Instituto Nacional de Pastoral para publicação na Coleção "Cadernos de Teologia e Pastoral".

## *Desenvolvimento do catolicismo popular*

O catolicismo no Brasil nasceu e desenvolveu-se sob a proteção e dependência do padroado português. Este aspecto histórico, que permaneceu inalterado durante os três séculos do período colonial, deu ao catolicismo brasileiro uma conotação particular: ele manteve-se predominantemente leigo, com um caráter nitidamente medieval [3].

Dois aspectos devem ser tomados em consideração especial:

Em primeiro lugar, este tipo de catolicismo permitiu uma participação do povo bastante acentuada na vida da religião. Sendo religião oficial do Estado, o catolicismo era considerado, pelos habitantes do país, como coisa própria, assumindo o mesmo povo a iniciativa de diversas manifestações religiosas. Estas expressões de culto católico encontram-se tanto em âmbito familiar como na vida pública.

Em segundo lugar, este catolicismo apresenta um aspecto social proeminente. As manifestações religiosas impregnam toda a vida da sociedade colonial e a religião passa efetivamente a fazer parte do patrimônio cultural do povo. Sob esse aspecto, pode-se falar com razão que o povo brasileiro é tradicionalmente católico. O catolicismo, de fato, faz parte da sociedade e da cultura tradicional do Brasil.

Indicaremos, em seguida, alguns dos principais aspectos, mediante os quais se manifesta esse catolicismo popular.

### *Cruzes*

Desde o início, a cruz serviu tanto como expressão da religião oficial como da devoção popular, mas evidentemente com conotações diversas em um e outro caso.

Nos primórdios da colonização do Brasil, a cruz foi utilizada na religião oficial, seja como marco de conquista, seja como local de culto. O povo deu sempre grande importância ao ato de erigir cruzes, através das quais expressava a sua devoção. Quer expandindo-se pelo litoral, quer penetrando pelo sertão, os colonizadores luso-brasileiros semearam cruzes através do território da colônia. Essas cruzes tinham diversas finalidades e múltiplos significados. Entre eles, podemos destacar os seguintes: assinalar a presença de uma comunidade cristã, mesmo de caráter transitório, servir de local para as preces, mormente ladainhas e rosário; expressar o culto à paixão de Cristo; indicar o local de sepultura de uma pessoa amiga; manifestar devolução às santas almas.

Mesmo durante o período imperial e a época republicana, o povo, principalmente na área rural, continuou a tradição de expressar a sua fé católica através da ereção de cruzes e cruzeiros.

---

3. Vide Azzi, Riolando. 1976. "Elementos para a história do catolicismo popular", em: *REB* 36, 96-103.

*Oratórios*

Outro elemento muito importante na fé popular são os oratórios. Na linguagem canônica, o oratório serve para designar pequenos locais de culto análogos às capelas. Estes oratórios são considerados particulares, quando construídos para expressão da piedade de uma pessoa ou família, ou públicos, quando a autoridade os reconhece oficialmente como locais de culto.

Na realidade, a palavra oratório designava tradicionalmente um nicho onde se cultuava um ou vários santos de particular devoção. No período colonial, era muito comum que as pessoas tivessem esses pequenos nichos em suas casas, onde faziam suas práticas de devoção. As pessoas de maior posse reservavam um dos aposentos da casa exclusivamente para acolher o nicho ou oratório. Esse era o costume nos engenhos e fazendas.

O simples fato de ter um nicho em casa já era considerado como uma expressão de fé católica. Com freqüência as famílias ali se reuniam para fazer suas preces em devoções, sobretudo por ocasião de festas religiosas. Em muitos lares havia o costume da reza diária do terço junto ao oratório. A presença de um clérigo nessas manifestações religiosas tinha caráter esporádico. Também pelas estradas e no alto dos morros, freqüentemente junto a alguma cruz, eram colocados esses nichos de santos.

Com o desenvolver-se dos principais centros urbanos, tornou-se comum a construção desses oratórios nas esquinas das ruas ou no ângulo das praças. Em Recife, no Rio, na Bahia, e nas cidades mineiras eram comuns esses pequenos locais de devoção, onde as pessoas acendiam velas ou se reuniam à noite para a reza do terço. Outro aspecto digno de nota é que as pessoas que se dedicavam à vida eremítica para promover alguma devoção especial com freqüência levavam consigo um oratório portátil. Esse costume perdura ainda na época da república com Antônio Conselheiro em Canudos e com os monges do Contestado, nas divisas do Paraná e Santa Catarina, nas primeiras décadas da República Velha.

*Ermidas*

Sendo o Brasil domínio do Padroado português, toda a construção de locais de culto devia ser controlada pela autoridade régia. Não obstante, dado o escasso controle exercido pela metrópole, principalmente nos dois primeiros séculos de vida colonial, em que o território era desbravado e conquistado paulatinamente, o povo assumiu um papel importante na ereção de ermidas.

Ermida é a designação da primitiva capela do Brasil, o mais das vezes construída por iniciativa de um indivíduo particular ou da comunidade local. A autoridade civil não questionava geralmente essa iniciativa, pois poupava ao erário público despesas na edificação de locais de culto. A finalidade primordial das ermidas era o culto particular de um santo. A

ermida primitiva não se destinava tanto ao culto litúrgico e sacramental como ao culto devocional.

Diversas eram as razões que levavam uma pessoa ou comunidade a promover a construção de uma ermida: expressar publicamente a fé católica, cumprir uma promessa feita, cultuar um santo de particular devoção, garantir a proteção divina na hora da morte.

Com freqüência, de acordo com o significado original do termo, esses pequenos edifícios de culto eram construídos em lugares afastados, ermos e solitários. O cuidado e a manutenção da ermida ficavam geralmente a cargo da pessoa ou comunidade que a construía.

Quando uma pessoa se dedicava espontaneamente a cuidar do culto era designada como ermitão, ofício reservado aos homens. Esses ermitões posteriormente passaram a receber a aprovação do poder régio e das autoridades eclesiásticas. No mais das vezes, porém, a iniciativa para tal encargo partia dos próprios leigos.

Não é raro, também, o caso em que ao lado da ermida se organize uma verdadeira comunidade de homens que se dedicam a uma vida religiosa mais perfeita, embora sem perder o seu caráter particular e leigo. A partir do século XVIII, encontramos essas comunidades de leigos junto às ermidas da serra do Caraça e da serra da Piedade. Ainda em Minas Gerais, encontramos as comunidades femininas de recolhidas junto da ermida da Conceição em Macaúbas ou a Casa da Oração do Vale das Lágrimas, já nos limites da Bahia. Às vezes, a comunidade local passa o cuidado do culto a uma ordem religiosa oficialmente constituída. Franciscanos, beneditinos e carmelitas, bem como outras ordens do período colonial, com freqüência instalaram seus conventos e mosteiros ao lado de uma ermida construída primitivamente pela piedade popular.

*Irmandades*

As Irmandades e Ordens Terceiras constituíram a forma leiga mais comum de promoção do culto no período colonial. A maioria das irmandades antigas tinha uma dupla finalidade, religiosa e social. A finalidade religiosa era promover uma devoção particular; a finalidade social era dar amparo aos membros, especialmente garantindo-lhes sepultamento religioso. A Irmandade da Misericórdia tinha uma dimensão social mais ampla, pois visava a construção de hospitais e santas casas de misericórdia para atendimento dos enfermos. Na medida em que passou a se fortalecer o poder régio na colônia, tornou-se mais rígida a aprovação dos compromissos das irmandades pelo padroeiro. Deste modo, a existência dessas associações religiosas, surgidas geralmente por iniciativa leiga, era autorizada e controlada pela Coroa.

Progressivamente, criou-se entre as irmandades uma espécie de discriminação social. Desse modo, os negros passaram a fundar irmandades próprias, vinculadas especialmente ao culto de Nossa Senhora do Rosário, Santa Ifigênia e São Benedito. Também as ordens terceiras tinham finalida-

de análoga à das irmandades, embora mais dependentes das tradicionais ordens religiosas das quais tiveram origem. No Brasil, tiveram maior difusão a Ordem Terceira do Carmo, promovida pelos carmelitas, e a Ordem Terceira da Penitência, difundida pelos franciscanos.

Não obstante, nessas confrarias de origem e tradição medieval, predominou sempre um caráter nitidamente leigo. Durante o século XVIII, com a descoberta do ouro, muitas irmandades e ordens terceiras passaram a ter um verdadeiro poder econômico. No Rio, Bahia, Recife, Ouro Preto, Mariana e em outras das principais cidades brasileiras rivalizavam na ereção de capelas e igrejas, muitas das quais pujantes em construções arquitetônicas e ricas em adornos e imagens. Pode-se dizer que as festas e devoções tradicionais do Brasil dependiam, em grande parte, da iniciativa e promoção dos leigos através das irmandades religiosas.

*Santuários*

O termo santuário é utilizado aqui no sentido tradicional, designando um local de culto que o povo transformou num particular centro de devoção. Com freqüência, esses centros de devoção tiveram origem em uma simples cruz, oratório ou ermida. O culto da cruz ou de uma imagem devota torna-se progressivamente eixo da piedade popular. E o oratório ou ermida se transforma num centro de romaria. Alguns desses centros de romaria datam ainda do século XVI, como é o caso da ermida de Nossa Senhora da Penha, no Espírito Santo. Mas é de meados do século XVII a fins do século XVIII que têm origem os mais importantes centros de romaria do Brasil. Entre eles podemos citar os seguintes:

Na capitania e província de São Paulo, o santuário de Nossa Senhora da Penha de França, nos arredores da cidade; o santuário de Nossa Senhora da Aparecida, em Aparecida do Norte; os santuários destinados ao culto do Bom Jesus da Cana Verde, em Iguape, Pirapora, Tremembé e Perdões.

Em Minas Gerais, a ermida de Nossa Senhora da Piedade, perto de Caetés; a ermida de Nossa Senhora Mãe dos Homens, na Serra do Caraça; a ermida da Conceição em Macaúbas e do Bom Jesus de Matosinhos, no morro do Maranhão em Congonhas do Campo.

Na Bahia, o santuário do Senhor do Bonfim, dentro da cidade, e, já no sertão da província, a gruta do Bom Jesus da Lapa.

Outros centros de devoção importantes são o santuário de São Francisco das Chagas de Canindé, no Ceará, a ermida de Nossa Senhora de Nazaré, no Pará e a ermida de Nossa Senhora da Glória, no Rio de Janeiro.

Data de meados do século XIX o culto do Padre Eterno da Trindade, em Barro Preto, de Goiás.

Dois aspectos merecem relevo especial no estudo desses centros de devoção. Em primeiro lugar, deve-se assinalar a origem leiga desses centros de romaria. São pessoas particulares que por iniciativa própria decidem dar início a um determinado culto. Em segundo lugar, é importante notar que o cuidado do culto também permaneceu por muito tempo nas mãos dos

leigos, geralmente até o princípio da época republicana. Nesses centros de devoção, o elemento mais importante é, sem dúvida, a veneração do santo e o cumprimento das promessas. Ao lado desses santuários, surge, com freqüência, a chamada casa dos milagres, onde os devotos deixam com respeito seus ex-votos, como testemunho de graças e favores celestes alcançados.

*Romarias*

A festa do santo padroeiro dos principais centros de devoção provoca sempre grande afluência de pessoas. É a época das romarias. A romaria é a visita do povo ao centro de devoção, seja como expressão de veneração ao santo, seja como cumprimento de promessas pelas graças já recebidas. As promessas feitas têm as modalidades mais diversas. Como regra geral, o povo deixa ofertas e dinheiro para a promoção do culto, que geralmente passam a ser administradas pelos eremitas ou pela irmandade encarregada de zelar pelo culto do santuário. A romaria é dos atos mais sagrados da devoção popular. As pessoas deixam o seu trabalho e se expõem ao sacrifício da viagem, muitas vezes por vários dias, para ir venerar o santo em sua casa. Numerosas tradições lendárias de prodígios confirmam em muitos casos que o santo escolheu aquele lugar para aí receber o culto popular.

Com freqüência, ao lado dos principais centros de romaria se constroem albergues e asilos para abrigar os romeiros. Nem sempre esses edifícios são suficientes e nesse caso os romeiros improvisam barracas ou até dormem ao relento por ocasião das festas do padroeiro. O povo considera a promessa como um pacto sacrossanto com as forças divinas que regem o mundo e, portanto, de nenhum modo podem ser olvidadas ou omitidas. "Pagar promessa" é uma das obrigações fundamentais do catolicismo popular. Com freqüência, o povo atribui as desgraças e os insucessos da vida às promessas não cumpridas.

*Procissões*

Enquanto a romaria é uma manifestação social de fé realizada uma ou outra vez apenas ao ano, as procissões são as expressões mais comuns do catolicismo tradicional. Existem diversos tipos de procissão. Procissões que expressam alegria e louvor, celebradas geralmente na festa do santo padroeiro. Procissões de rogações, feitas para impetrar o bom resultado das colheitas. Procissões de penitência, destinadas a evitar algum castigo divino e que incluíam tradicionalmente a prática da flagelação.

Existem procissões solenes, entre as quais se incluem as que se celebram no ciclo da quaresma e da Semana Santa, e a de Corpus Christi; e há também as que apresentam aspectos mais simples, como as procissões que o povo faz ao cair da tarde para a reza do terço.

No Brasil tradicional, tanto a organização da procissão como sua própria realização estavam com freqüência na mão dos leigos, geralmente das irmandades.

Em vista do seu aspecto social, muitas vezes nas procissões há rivalidades e espírito de competição por um maior destaque religioso, seja da parte de indivíduos, seja das mesmas confrarias religiosas.

*Devoções*

Pode-se afirmar que uma das características do catolicismo tradicional brasileiro, de origem lusitana e medieval, é o aspecto devocional, ao passo que no catolicismo da reforma tridentina, a ênfase é colocada no aspecto sacramental. Também as devoções continuam a ter importância na restauração tridentina, mas procura-se sempre a vinculação devoção-sacramento, ao passo que no catolicismo tradicional o binômio que rege a piedade popular é devoção-promessa.

Muitos santos são invocados em determinadas circunstâncias da vida, como proteção ou remédio contra males físicos ou desgraças de caráter social. Sob a inspiração das principais ordens religiosas que atuaram no Brasil colonial, franciscanos, beneditinos, carmelitas, jesuítas e mercedários, alguns santos vinculados a essas instituições monacais passam a receber culto especial. Finalmente existem os santos considerados protetores oficiais do reino português, cujas festas são solenemente comemoradas na colônia.

A presença dos santos na vida humana é considerada viva e atuante. No mundo religioso popular não existe separação nítida entre os fiéis da terra, os santos do céu e as almas que estão na região dos mortos. O santo está presente na casa do pobre e do rico, em sua imagem ou oratório. O santo é visitado e honrado em sua igreja ou santuário. Como amigo, o santo atende aos pedidos que lhes são feitos, o que coloca o cristão na obrigação de cumprir as promessas feitas. Se o santo não for honrado, possivelmente se sentirá ofendido e não faltarão os castigos Também os mortos continuam presentes na família. Nunca se deve olvidar as orações pelas almas, muitas das quais continuam errantes por promessas não cumpridas. É necessário auxiliar essas almas penadas. Do contrário, elas podem prejudicar, de alguma forma, os vivos.

*Festas*

O último item a ser considerado com relação ao desenvolvimento do catolicismo popular é o que diz respeito às festas. É preciso nunca perder de vista que, no período colonial, as únicas formas de expressão social da população eram as festas religiosas. O aspecto social é inerente à festa religiosa. Ela inclui danças e representações de mistérios, música e fogos de artifício, quermesse, jogos e comidas típicas.

As festas religiosas cobrem o ano civil, e são a grande oportunidade de o povo poder expressar sua fé cristã e ao mesmo tempo poder extravasar seu desejo de sociabilidade.

Existem festas religiosas que incluem uma parte externa e uma parte dentro do templo, com missa e sermão, como são as festas dos padroeiros. Mas existem outras onde predomina o caráter exterior, de cunho familiar e social, como são as festas de Reis e do Espírito Santo, com as folias que se prolongam por dias e semanas no período anterior. Outras comemorações religiosas nitidamente familiares e sociais são as festas juninas de São João, Santo Antônio e São Pedro. Todas essas festas mantêm seu caráter religioso, expresso através de um ritual característico, mas de tônica profundamente leiga, onde a presença do padre só se faz sentir na missa e no sermão, quando a festa o comporta.

Nestas solenidades de caráter social tão intenso, devia-se eventualmente lamentar alguns abusos, decorrentes da enorme afluência de povo, onde nem sempre todos estavam imbuídos do necessário espírito de fé.

*Crise do Catolicismo Tradicional*

A partir da segunda metade do século XVIII a religião católica no Brasil passa por uma fase bastante conturbada, e que se prolonga até fins do século XIX, adequadamente designada como crise da consciência católica. Essa crise, que atinge a fé católica em todos os seus níveis, estende-se também ao povo. São as pessoas da área urbana e de maior nível sócio-econômico que mais sofrem as conseqüências dessa evolução, no campo do pensamento e da crença. Mas é inegável que a crise repercute também, ao menos indiretamente, na área rural e entre as pessoas mais pobres e analfabetas. Em suma, depois de três séculos em que a fé católica se implantara inabalavelmente no território brasileiro e fora mantida rigidamente através da instituição da inquisição, pela primeira vez começam a surgir os sintomas que iriam romper progressivamente as bases desse edifício monoliticamente construído.

*Desenvolvimento urbano*

Em conseqüência do ciclo do ouro, a partir da segunda metade do século XVIII passa a se desenvolver progressivamente no Brasil a vida e a mentalidade urbana.

A própria metrópole reconhece o progresso sócio-econômico da colônia, com a nomeação dos primeiros vice-reis. Rio de Janeiro rivaliza com Salvador em importância política e cultural.

Com a vinda da família real para o Brasil em 1808, o surto urbano se faz ainda mais intenso.

A nova vida urbana que se desenvolve começa a romper paulatinamente com o caráter declaradamente religioso que mantivera a sociedade brasileira colonial.

O mundanismo e o espírito secular das cortes européias é transportado para o Rio de Janeiro: os salões, as festas, os bailes, os teatros assumem maior importância e freqüência.

As manifestações festivas de caráter profano, como o carnaval, passam a rivalizar com as solenidades religiosas.

A vida urbana permite maior circulação de idéias. O aparecimento da imprensa serve de veículo para a divulgação de novas idéias, e com freqüência se começa a questionar as formas de expressão do catolicismo tradicional.

O próprio espírito liberal dos imperadores favorece essa evolução de mentalidade.

*Secularização da sociedade*

Diversos fatores contribuem para o enfraquecimento da estrutura do catolicismo tradicional. Um dos mais importantes é a penetração das novas idéias do Iluminismo europeu e do Enciclopedismo francês especificamente.

Não apenas os leigos mas o próprio clero começa a se imbuir do novo espírito.

Durante o século passado, cada vez mais se utilizam no Brasil os termos cultura e civilização. Ser culto, na época, significava adotar a mentalidade e os padrões de vida importados da Europa.

Em nome da civilização, a sociedade urbana passa a abandonar progressivamente as manifestações religiosas exteriores.

Já no segundo império começam a se afirmar os movimentos em favor do casamento civil e da civilização dos cemitérios, até então de caráter eclesiástico.

As elites, até mesmo eclesiásticas, passam a considerar a crença do povo como uma deformação religiosa. Ridicularizam-se, de modo particular, certas formas de expressão religiosa consideradas como fanatismo e superstição.

Durante o século XIX, duas grandes forças desenvolvem no Brasil uma verdadeira campanha anticlerical: o grupo mais radical dos liberais e a maçonaria, através de muitas de suas lojas. Nesta atitude anticlerical, liberais e maçons caminham com freqüência de mãos dadas.

Repercute, assim, no Brasil, o eco dos movimentos europeus de tendência liberal e republicana, com freqüência apoiados por sociedades secretas de nítido caráter anticlerical.

De modo particular, organiza-se através da imprensa um ataque formal ao clero, aos institutos religiosos e à própria crença católica do povo.

*Decadência das organizações religiosas*

Diversos institutos monacais e confrarias religiosas entram em crise e mesmo em decadência nas últimas décadas do século XVIII.

A partir da era pombalina, o governo passa a expulsar e suprimir diversas ordens religiosas no Brasil. Em 1759, os jesuítas são expulsos

do Brasil. Simultaneamente, são feitas severas restrições à aceitação de noviços e novos membros para esses institutos religiosos.

A riqueza dos conventos, a vida irregular de muitos monges e frades, que, com freqüência, obtêm decretos de exclaustração, são outras causas da decadência das antigas ordens religiosas, que haviam constituído uma das grandes forças do catolicismo colonial.

As ordens terceiras, vinculadas especialmente aos carmelitas e franciscanos, sofrem também as influências e conseqüências dessa crise.

Três aspectos principais assinalam a crise das antigas confrarias brasileiras:

Em primeiro lugar, a excessiva importância dada ao desenvolvimento econômico dessas instituições, em detrimento do espírito religioso.

Em segundo lugar, a participação, cada vez maior, de seus membros em movimentos políticos de caráter liberal e maçônico.

Em terceiro lugar, o descuido progressivo dos compromissos e dos aspectos nitidamente religiosos, tanto nas irmandades como nas ordens terceiras.

Evidentemente, tudo isso repercute também na própria celebração das festas e solenidades religiosas e se reflete na vida católica do povo.

*Implantação do protestantismo*

Outro elemento que vem aumentar, ainda mais, a crise do catolicismo brasileiro é a permissão de ingresso de outros grupos religiosos, especialmente protestantes, durante o século XIX.

A característica principal dos grupos protestantes que chegam ao Brasil é a difusão dos textos da Bíblia.

Até então o povo estava habituado a viver a fé católica como uma simples decorrência da tradição cultural. Não havia outra opção religiosa possível. Não se concebia, no período colonial, uma pessoa que não professasse a fé católica. Aliás, a expulsão dos franceses e holandeses durante os séculos XVI e XVII teve um caráter de verdadeira guerra de religião.

Durante o império, pela primeira vez, o povo é colocado diante da possibilidade de uma opção religiosa.

A crítica severa feita por protestantes vindos da Europa e dos Estados Unidos à mentalidade devocional do povo não deixa de ter o seu peso na crise que atravessa o catolicismo tradicional no Brasil.

Também a liberdade de contato com as fontes da fé cristã, através da Bíblia, rompia a tradição da hierarquia católica a qual centralizava a transmissão da fé no ensino catequético.

Repercute também, entre o povo, o aspecto nitidamente leigo dos grupos protestantes, com maior participação popular, em oposição ao catolicismo nitidamente clerical que os bispos reformadores tentavam impor.

Em conseqüência, o povo se encontra muitas vezes entre dois fogos, pressionado por ambos os lados e sentindo, assim, vacilar os fundamentos até então indiscutíveis de sua fé católica.

*Aparecimento do espiritismo*

Finalmente, já em meados do século XIX, mais um elemento importante vem se agregar ao conjunto das causas da acentuada crise da fé católica no Brasil. O aparecimento do espiritismo e a presença sempre mais ampla e difusa de grupos espíritas.

Tendo atuado de início apenas nos principais centros urbanos e entre a classe média em formação, o espiritismo vai, pouco a pouco, expandindo-se e penetrando também nas classes mais baixas da população.

Adotando santos da devoção católica, assume uma nítida marca religiosa que lhe permite maior aceitação a nível popular.

Enquanto no protestantismo o elemento mais forte que atua sobre o povo é a possibilidade de participação leiga e ativa no culto, no espiritismo o aspecto de participação no mistério e de contato com o mundo do além tem, sem dúvida, um impacto profundo sobre a crença do povo.

Depois da libertação dos escravos, e já na época republicana, haverá um surto das religiões africanas, como o candomblé, a macumba e a umbanda, onde, com freqüência, as vinculações com o espiritismo serão bastante intensas, chegando-se, algumas vezes, a verdadeiras formas de sincretismo religioso.

*Ação reformadora do Episcopado*

Desde sua criação em 1551 na Bahia, o episcopado do Brasil procurou exercer uma ação de controle da devoção popular e implantar na medida do possível a reforma tridentina.

Não obstante, pela demasiada vinculação ao padroado lusitano, essa atuação dos bispos foi muito limitada durante o período colonial. A única ação pastoral que verdadeiramente merece destaque especial é a de Dom Sebastião Monteiro da Vide, promulgando, em 1707, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, como resultado do Sínodo Diocesano. Essas Constituições foram posteriormente adotadas em outros bispados e representam o primeiro esforço significativo de moldar o catolicismo do Brasil pelas normas do Concílio de Trento.

A partir da época imperial, porém, o episcopado brasileiro passa a unir as forças em torno do ideal tridentino, mediante o movimento dos bispos reformadores.

Os bispos procuram levar avante a reforma tanto a nível do clero como a nível do povo.

O ponto-chave para a reforma do clero é a instituição de seminários eclesiásticos, sob a orientação de Congregações religiosas européias.

Na reforma do povo cristão, o enfoque básico é a necessidade de melhor instrução catequética, para afastá-lo, segundo os bispos, da ignorância religiosa, das práticas supersticiosas, e das manifestações de irreverência e de fanatismo no culto.

Para trazer o povo a uma vida religiosa mais consentânea com os padrões tridentinos, os bispos tomam uma série de medidas práticas, que podem ser sintetizadas em dois aspectos principais:

Em primeiro lugar, procurar eliminar progressivamente os elementos considerados profanos no culto religioso, como meio de purificação da religião do povo.

Em segundo lugar, fazer com que o clero assuma a total direção das manifestações de culto e das associações religiosas, de modo a poder utilizá-las como instrumento de catequese popular.

A justificativa dos bispos para tirar do povo a tradicional autonomia na área religiosa era a crise por que estavam passando as confrarias e os centros de devoção administrados por pessoas ou entidades leigas.

Em substituição dos leigos, a maioria dos centros de devoção foi confiada a ordens religiosas trazidas da Europa com esta finalidade específica.

*Sacralização dos locais de culto*

Dado o aspecto nitidamente social do catolicismo tradicional, com freqüência as igrejas eram lugares onde o povo se reunia de forma mais ou menos livres, por ocasião das festas e solenidades religiosas, para danças e representações sacras em homenagem ao santo cultuado.

Dados os rígidos padrões morais impostos pela sociedade tradicional, não era raro o caso de pessoas aproveitarem as reuniões da igreja para namoros ou manifestações amorosas.

Por outro lado, o próprio governo utilizava os edifícios de culto para finalidades de ordem política e social. Na época imperial, por exemplo, as votações se faziam nos recintos das igrejas.

Já desde o período colonial alguns bispos haviam tentado medidas contra o que eles consideravam como profanação dos lugares de culto.

Mas é sobretudo a partir do século passado que os bispos movem uma verdadeira campanha para que os edifícios de culto sejam reservados para usos exclusivamente religiosos.

Os bispos colocam ênfase em diversos aspectos:

Em primeiro lugar, procuram manter tanto a ereção como o cuidado das capelas e igrejas sob o controle da autoridade eclesiástica, e possivelmente sob os cuidados diretos de um sacerdote. Ao mesmo tempo, insistem em que as capelas e outros locais de cultos se destinem especificamente à celebração da missa e não apenas ao culto de um santo em particular.

Em segundo lugar, proíbem que se celebrem nos templos manifestações religiosas que incluam danças ou outras formas de devoção inadequadas ao lugar sacro. Durante o século XIX, por exemplo, o arcebispo da Bahia, Dom Romualdo de Seixas, faz sérias restrições com relação à "lavagem" da igreja do Senhor do Bonfim.

Segundo os bispos, os locais de culto devem ser destinados a expressões de fé estritamente religiosas, excluindo tudo o que tiver um simples caráter de pompa exterior ou profana.

Para atingir essa meta de separação entre a solenidade religiosa e a festa profana, os bispos estabelecem que os locais de culto só podem ficar abertos durante o dia, tendo os encarregados das igrejas e capelas obrigação de fechá-las ao cair da noite, sob a ameaça de penas eclesiásticas.

Simultaneamente, insistem em que dentro dos templos se mantenha uma rígida separação entre homens e mulheres, para que as pessoas possam concentrar sua mente exclusivamente no ato religioso.

*Purificação das festas e devoções*

Outro aspecto importante da atuação do episcopado é o controle e a purificação das festas e devoções populares, evitando o que os bispos consideravam como irreverência, fanatismo e superstição.

O que o episcopado designa como irreverência no culto é, geralmente, essa íntima união existente entre o mundo sagrado e profano, típica do regime de cristandade da sociedade colonial.

Com freqüência, os bispos denunciam os jogos, as danças, as diversões, as cavalhadas, as congadas, as refeições e o próprio comércio que se faz por ocasião das festas religiosas como profanação da devoção ao santo.

Especialmente a partir do século passado, a grande preocupação dos prelados se orienta no sentido de afastar das festas religiosas tudo o que tenha sabor de profano, reduzindo-as a uma dimensão puramente sagrada. Muitos deles combatem o que eles chamam puras exterioridades religiosas nas procissões, nas romarias e em outras manifestações de fé popular.

Assim, se, por um lado, procuram dar à religião uma dimensão interior maior, por outro lado evidentemente passam a cercear a dimensão social do catolicismo do povo.

Na medida em que se consolida o movimento dos bispos reformadores, a expressão popular da fé vai ficando pouco a pouco reduzida aos limites dos templos e das sacristias, como observava em 1916 Dom Sebastião Leme, em sua pastoral de saudação aos diocesanos de Olinda e Recife.

*Controle das confrarias religiosas*

Durante o século XIX, muitos elementos do clero e do laicato católico participavam do movimento liberal, que era defendido no Brasil especialmente pelas lojas maçônicas.

Nas primeiras décadas do movimento dos bispos reformadores, o episcopado preocupou-se particularmente em afastar o clero da participação política, ao mesmo tempo que reforçava os vínculos com a Cúria Romana.

Foi por pressão da Santa Sé, condenando repetidamente a maçonaria, que os bispos decidiram iniciar o expurgo dos elementos maçons que pertenciam às irmandades religiosas.

Evidentemente, esses leigos consideravam necessária sua participação política e a atitude dos bispos era vista por eles como reacionária e conservadora.

Não obstante, os bispos tinham dois argumentos básicos para justificar a sua atitude.

Em primeiro lugar, segundo eles, as irmandades e ordens terceiras eram associações de caráter nitidamente religioso. A participação política, sobretudo através da instituição maçônica, solenemente condenada pelo Papa, não se podia coadunar com a vida cristã dos seus membros.

Em segundo lugar, pelo seu caráter religioso, as confrarias deviam estar sob o controle do episcopado. Por conseguinte, competia à autoridade eclesiástica definir quais as condições para a admissão e presença de leigos nesse tipo de associações religiosas.

Essa atitude era plenamente compreensível dentro da mentalidade dos bispos reformadores, que se propunham implantar definitivamente no Brasil o espírito clerical do Tridentino.

Os atritos entre bispos e irmandades se prolongaram por diversos anos, no século passado.

Por um lado, os bispos achavam demasiado difícil poder reformar as irmandades, pela autonomia que sempre haviam mantido no passado com relação à autoridade eclesiástica. Por outro lado, alguns deles julgavam que o mais prático era mesmo incentivar o processo de laicização total das irmandades, tirando-lhes o caráter religioso e criar em seu lugar novas associações religiosas, sob a orientação e dependência direta do episcopado. Esse era o pensamento claramente expresso por Dom Macedo Costa, a figura mais destacada do episcopado brasileiro nas últimas décadas do período imperial.

Evidentemente, atuando desse modo, os bispos rompiam com a tradicional atitude de iniciativa e autonomia leiga nas práticas e devoções de culto católico.

Em suma, ao mesmo tempo em que os bispos visavam a purificar as irmandades de suas deformações passadas, por outro lado enfraqueciam o elã de participação leiga nas manifestações de fé católica.

A partir de então, os leigos passam a ser reduzidos a uma condição de total dependência da autoridade clerical. Esse processo foi analisado com acuidade por Pedro Ribeiro de Oliveira num estudo de recente publicação. [4]

*Controle dos centros de devoção popular*

Já desde o período colonial alguns bispos lastimavam que os principais centros de romaria e devoção não mantivessem o caráter nitidamente religioso por eles desejado.

4. Vide Oliveira, Pedro A. Ribeiro de. 1976. "Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro", em: *REB* 36, 131-141.

ISER - BIBLIOTECA

Na época imperial, com os bispos reformadores, surge a idéia de confiar a direção desses centros de romaria a comunidades de religiosos. Essa idéia se consolida definitivamente nas primeiras décadas da República.

Desde o início do período republicano os bispos traçam o plano concreto de entregar a ordens religiosas européias os principais centros de devoção. As razões aduzidas pelos bispos para essa iniciativa eram as seguintes:

*1.ª)* A necessidade de aproveitar esses centros de grande aglomeração popular para uma autêntica catequese do povo e, ao mesmo tempo, suprimir as manifestações de superstição e fanatismo existentes;

*2.ª)* A necessidade de exercer um maior controle financeiro sobre as esmolas e ofertas que os romeiros deixavam nesses centros de devoção. Havia diversas denúncias de que os administradores leigos estavam malbaratando os bens dos centros de romaria.

*3.ª)* A oportunidade de aproveitar essas doações dos fiéis para uma obra de maior utilidade para o bem da Igreja, como seria, por exemplo, a formação de futuros sacerdotes.

Convém lembrar a respeito desse último ponto que, com o decreto da separação entre Igreja e Estado, o governo havia deliberado suprimir as subvenções que dava anteriormente para os professores de seminário. Deste modo, os bispos se viam repentinamente às voltas com um sério problema econômico, qual era o do sustento dos seminários, instituição tida como básica para a reforma católica do Brasil.

Não obstante as restrições encontradas por parte da administração leiga de diversos santuários, o processo de passagem para a direção clerical foi relativamente fácil, pois a maioria desses santuários, construídos pela devoção popular, não eram propriedade de nenhuma irmandade em particular.

Como o decreto de separação entre Igreja e Estado dava aos bispos autoridade plena sobre os edifícios do culto, era mais fácil que estes adjudicassem para si o governo e a administração desses santuários. Por conseguinte, a partir dos primeiros anos da República, diversos institutos religiosos passam a assumir o controle dos principais centros de devoção.

Os bispos de São Paulo confiaram aos redentoristas alemães o cuidado dos seguintes santuários: Aparecida do Norte, em 1894, Nossa Senhora da Penha de França, em São Paulo, em 1905, Bom Jesus dos Perdões, em 1913. E aos padres premonstratenses os bispos confiaram a direção do santuário de Bom Jesus de Pirapora.

O bispo de Goiás, Dom Eduardo Duarte Silva, chamou os redentoristas alemães para assumir a direção espiritual e material do santuário do Padre Eterno da Trindade, em Goiás, em 1894.

Em Minas, desde 1893 Dom Silvério Gomes Pimenta ofereceu aos redentoristas holandeses o santuário de Congonhas do Campo. Mas, por causa da resistência da irmandade local, eles só se decidiram a assumir a direção do santuário em 1924, aí permanecendo até 1974.

Em 1902, o arcebispo da Bahia, Dom Jerônimo Tomé de Sousa, confia aos padres recoletos de Santo Agostinho, expulsos das ilhas Filipinas, o santuário de Bom Jesus da Lapa.

O santuário de São Francisco das Chagas, em Canindé, foi entregue por Dom Joaquim Vieira aos capuchinhos italianos em 1897. Posteriormente, os franciscanos os substituíram na administração do santuário.

A paróquia de Nossa Senhora de Nazaré do Pará foi confiada aos padres barnabitas belgas em 1905. O santuário é célebre pela celebração do Círio, festa de caráter nitidamente popular.

Quanto ao Senhor do Bonfim da Bahia, a partir de 1890, as autoridades eclesiásticas proibiram a cerimônia da lavagem dentro da igreja.

Dentro desse panorama global, dois aspectos devem ser tomados em consideração.

Em primeiro lugar, convém ressaltar que não foram os religiosos estrangeiros que se apossaram indevidamente desses centros de devoção popular, mas foram os próprios bispos brasileiros que espontaneamente solicitaram a vinda desses religiosos.

Em segundo lugar, é preciso também assinalar que, não obstante o zelo missionário, nem sempre esses religiosos souberam respeitar as tradições religiosas e culturais do povo, passando, com freqüência, a imprimir à vida desses centros de devoção uma tônica mais europeizante e romanizada.

*Nova orientação do episcopado*

O movimento dos bispos reformadores, implantado no Brasil em meados do século passado, não se limitou simplesmente a criticar ou reformar o catolicismo de tradição colonial. Simultaneamente, procuraram os bispos dar uma nova orientação ao catolicismo do povo brasileiro, através de novas formas de devoção e de piedade. Convém ressaltar que essa nova orientação está centrada na vida sacramental. Tanto a instrução catequética como as novas formas de devoção e as associações religiosas têm como finalidade última levar o povo a uma vida sacramental mais intensa.

Essa ação do episcopado, contando com a colaboração do novo clero saído dos seminários diocesanos e de inúmeros institutos religiosos masculinos e femininos vindos para o Brasil nas primeiras décadas da República, teve evidentemente um forte impacto sobre o povo.

Em muitas famílias, localidades e mesmo em amplas regiões do país as novas formas religiosas propugnadas pelos bispos e enfatizadas pelos diversos institutos religiosos passaram paulatinamente a ser incorporadas no patrimônio cultural do povo.

Em alguns lugares o povo assimilou de tal forma alguns elementos do catolicismo romano e os integrou no catolicismo tradicional que passaram a constituir uma nova estrutura unitária da tradição religiosa popular.

Este processo de assimilação foi muito mais fácil nos estados do sul do país, onde, desde a época imperial, chegaram levas de imigrantes europeus, especialmente alemães, italianos e poloneses. Esses imigrantes em sua tota-

lidade já estavam familiarizados com o catolicismo tridentino, de modo que, em geral, não houve sequer ruptura cultural em seu mundo religioso com a vinda para o Brasil. Por outro lado, também, foi nos estados do sul que se estabelecerem e se expandiram, em maior parte, das congregações religiosas vindas da Europa.

Com razão, o Padre Gianfausto Roseli, num estudo recente sobre a imigração italiana, julga poder afirmar que o catolicismo europeu passou a ocupar o lugar da antiga Igreja luso-brasileira no Rio Grande do Sul [5].

Em outras regiões, porém, especialmente do norte, nordeste e centro-oeste, o catolicismo tradicional continuou a vigorar com relativa força e vitalidade, sobretudo na área rural.

Em diversos movimentos populares de caráter messiânico, em fins do século passado, e princípios deste, o catolicismo tradicional, de caráter leigo e medieval, aflorou com bastante ímpeto e só foi sufocado pela força policial, como no caso de Canudos, sob a liderança de Antônio Conselheiro, ou no caso do Contestado, movimento vinculado a João e José Maria, figuras leigas de monges.

Aliás, houve também aí a tentativa, embora frustrada, de religiosos estrangeiros, visando trazer esses grupos ao controle do catolicismo clerical tridentino.

*Instrução religiosa do povo*

Uma das tônicas principais das cartas pastorais dos bispos reformadores é a necessidade da instrução religiosa do povo. Essa preocupação dos bispos reflete um pouco o clima do século passado em que, sob o impacto do iluminismo e do racionalismo, passa-se a manter uma posição de reserva, quando não de desprezo, para com as pessoas analfabetas ou de cultura elementar.

Além disso, tanto os estrangeiros que visitam o país como os encarregados da Nunciatura do Brasil consideram o tradicional catolicismo lusitano como expressão de ignorância religiosa e superstição.

Nesse contexto, os bispos insistem repetidamente no dever que têm os párocos de ministrar instrução religiosa ao povo.

No princípio do século, aliás, a obrigação de pregar a palavra de Deus era bastante descuidada. O padre-funcionário do templo colonial limitava com freqüência suas atividades à administração do culto: batismos, casamentos, enterros, missas. A falta de uma sólida formação teológica dificultava, para muitos, o exercício da catequese do povo.

Por outro lado, os subsídios, mediante os quais os padres pudessem exercer sua função de pregadores, eram bastante escassos naquela época. Daí a preocupação dos bispos em oferecer aos párocos os elementos básicos, não

5. Roseli, Gianfausto. 1975. "O papel da Igreja entre os imigrados italianos no Rio Grande do Sul", em: *REB*, 35, 890.

só para a instrução do povo, como também para o fortalecimento de sua própria fé.

Os catecismos que se difundem no Brasil, a partir do período imperial, constituem uma das inovações mais expressivas utilizadas pelos bispos para reavivar a fé cristã entre o povo.

Diversos catecismos, quer traduzidos de edições européias, quer elaborados ou adaptados pelos bispos brasileiros, começam a ser divulgados.

O primeiro catecismo publicado nesse período é de autoria de Dom Romualdo Coelho, Bispo do Pará. O Arcebispo da Bahia, Dom Romualdo A. de Seixas, encarregou-se de promovê-lo em sua diocese, mediante a carta pastoral de 22 de janeiro de 1831.

Também em Mariana a divulgação de um catecismo popular constitui uma das preocupações de Dom Viçoso.

O bispo reformador de São Paulo, Dom Antônio Joaquim de Melo, fez também questão de compor um catecismo da doutrina cristã, apresentado aos fiéis da diocese em 1859.

Outros catecismos foram ainda elaborados por Dom Manuel Joaquim da Silveira, bispo do Maranhão, e por Dom Macedo Costa, bispo do Pará.

Em geral, esses manuais catequéticos são o resumo do Catecismo Romano, ou seja, um pequeno tratado da teologia tridentina. Falta em todos eles a conceituação do cristianismo como história da salvação, e, por conseguinte, uma apreciação do contexto sócio-cultural da religião.

*Missões populares*

Além dos catecismos, destinados ao ensino religioso do povo, os bispos procuraram, valendo-se do auxílio das ordens religiosas, difundir o novo espírito religioso através das missões populares ou sagradas missões.

Durante o período imperial, duas ordens destacaram-se na pregação das missões populares: os padres capuchinhos, de nacionalidade italiana, e os padres da missão ou lazaristas, de origem francesa. A atuação deles se estende por toda a época imperial.

Já no segundo império, colaboram também nas missões populares os padres dominicanos, chamados para a diocese de Goiás, e os jesuítas, que, pouco a pouco, voltam a se instalar no Brasil.

Ainda em fins do século XIX, mas já na época republicana, as pregações das missões populares recebem grande incentivo, com a vinda dos padres redentoristas ao Brasil.

Convém destacar alguns aspectos característicos dessas missões populares.

Em primeiro lugar, procura-se manter o clima sagrado e religioso durante todo o período das missões, evitando-se qualquer manifestação pública de caráter social e profano.

Em segundo lugar, toda a missão é organizada e dirigida pelos padres, ficando os leigos reduzidos à mera condição de assistentes e ouvintes. A ênfase da pregação é colocada nos novíssimos do homem. Os grandes temas são o pecado, a morte, o juízo de Deus e o inferno. Nas pregações, predomina o aspecto da justiça divina ofendida e o perigo do castigo eterno para os pecadores.

A finalidade primordial da missão é a conversão do povo à vida sacramental: casamentos religiosos, atendimento de confissões e distribuição de comunhões, além das eventuais extremas-unções e viáticos aos enfermos, constituem a atividade pastoral dos missionários e pregadores populares. O êxito da missão se mede pelos casamentos regularizados e pelo número de confissões e comunhões.

*Visitas pastorais*

Outro meio importante utilizado pelos bispos para implantar o espírito tridentino entre o povo foram as visitas pastorais. Não se contentam os bispos em pedir a colaboração dos religiosos na catequese do povo cristão. Eles próprios dedicam-se pessoalmente a essa missão, através das visitas pastorais.

A atividade apostólica de alguns dos destacados bispos reformadores do século passado, como Dom Antônio Viçoso, em Mariana, e Dom Antônio Joaquim de Melo, em São Paulo, é centrada em grande parte nas visitas pastorais da diocese. Diversos bispos reformadores dedicam a essa atividade pastoral a maior parte do ano.

Já durante o período colonial, os bispos tinham efetuado algumas visitas pastorais. Não obstante, foram elas relativamente escassas, e, com freqüência, se reduziram à atuação canônica e disciplinar.

A maioria dos bispos reformadores transforma a visita pastoral em verdadeira missão popular. Não se preocupam apenas em corrigir eventuais abusos, mas procuram também ministrar instrução catequética e promover o culto e devoções dentro dos moldes do Concílio de Trento.

Embora impregnados da concepção de sua função de autoridade eclesiástica, muitos bispos enfrentam longas caminhadas e o desconforto da viagem na precariedade das estradas da época, transformando-se em missionários do povo.

Nas visitas pastorais, além dos demais sacramentos, os bispos se preocupam em ministrar a crisma, quase desconhecida por grande parte da população do interior.

*Novas devoções*

Para melhor consolidar a reforma católica, os bispos se tornam promotores de novas devoções, visando a incentivar a vida sacramental.

A principal dessas devoções é a do Coração de Jesus, que conserva uma vinculação estreita com a Eucaristia. Já no século XVIII, alguns jesuítas,

como o padre Malagrida e o bispo de Mariana, Dom João da Cruz, haviam tentado introduzir essa devoção no Brasil. Mas o movimento não chegou a vingar. Foi somente no século XIX, com os bispos reformadores, que a devoção ao Coração de Jesus se consolidou no país. Em Vista Alegre, Minas Gerais, constrói-se a igreja do Coração de Jesus e o local passa a ser designado como Cordisburgo. Em São Paulo, constrói-se o templo do Coração de Jesus e o bispo Dom Lino Deodato pensa em transformá-lo num segundo Montmartre. Diversos bispos consagram suas dioceses ao Coração de Jesus. Em época mais recente, surgiu a prática da entronização da imagem do Coração de Jesus nos lares.

Vinculada ao Coração de Jesus, surge a prática das nove primeiras sextas-feiras.

O culto ao Santíssimo Sacramento passa a se tornar o centro da vida cristã. Difundem-se as práticas devotas da Hora de Guarda, Adoração Perpétua, Adoração Noturna, Adoração das Quarenta Horas, Visitas ao Santíssimo Sacramento. A primeira comunhão das crianças é outra prática devota que os bispos reformadores passam a incentivar.

Outro culto muito difundido é o da Imaculada, que se sobrepõe ao tradicional título de Virgem da Conceição. Altares e grutas de Lourdes surgem nas igrejas, nos pátios dos colégios e em outras instituições religiosas.

Em uma de suas pastorais, o bispo do Rio de Janeiro, Dom Lacerda, defende ardorosamente a nova devoção.

Seguindo a tradição européia, o mês de maio passa a ser celebrado como mês de Maria. Dom Viçoso, bispo de Mariana, foi um dos que primeiro difundiram essa devoção no Brasil. Nesse mês, as celebrações religiosas se restringem aos recintos das igrejas, com reza do terço, confissões e comunhões.

As novas congregações religiosas, convocadas pelos bispos, trazem para o Brasil novos títulos marianos, como Nossa Senhora Auxiliadora, padroeira dos salesianos, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, padroeira dos redentoristas, e Nossa Senhora da Salete, devoção trazida pelos saletinos. Cada Congregação que chega ao Brasil procura também difundir os próprios santos trazidos da Europa. Em geral, tanto as novenas como as práticas devotas a esses santos estão destinadas a enfatizar a prática da vida sacramental.

*Novas associações religiosas*

Após o decreto de separação entre Igreja e Estado, os bispos conseguiram submeter ou simplesmente suprimir um bom número de irmandades. Não obstante, muitas delas continuaram a perdurar, embora desde então marginalizadas dos novos rumos da Igreja.

A partir de então, passam a assumir importância efetiva novas associações religiosas.

Com a volta dos jesuítas, ressurgem com novo vigor as Congregações Marianas e as Filhas de Maria, vinculadas profundamente à autoridade eclesiástica.

Outra associação importante, muito incentivada pelos bispos reformadores, é o Apostolado da Oração.

Com exceção da Conferência dos Vicentinos, com finalidade caritativa, as demais associações introduzidas no século passado conservam um caráter nitidamente religioso.

Por recomendação da Santa Sé, já no período republicano os bispos introduzem no Brasil a Ação Católica.

Esse movimento ocupa um lugar de destaque na vida da Igreja por várias décadas. Em época recente, em vista de ter assumido um compromisso político e social mais sério, a Ação Católica foi suprimida pela CNBB. As razões aduzidas eram análogas às que haviam levado os bispos do século passado a um confronto com as irmandades:

*1.º*) Os bispos lamentavam a demasiada autonomia da Ação Católica, desvinculando-se da autoridade episcopal, quando o movimento devia ser destinado a ser intérprete do pensamento oficial da Igreja no mundo leigo.

*2.º*) Tendo assumido um compromisso político e social, a Ação Católica havia perdido a sua dimensão religiosa, não se justificando, portanto, sua vinculação à hierarquia eclesiástica.

Não obstante, surgiram, nesse período, outras associações religiosas, que, embora saindo um pouco do âmbito das igrejas, conservavam um caráter religioso mais profundo. Diversas dessas associações estavam relacionadas com a vida familiar, como as Equipes de Casais, o Movimento Familiar Cristão e outros.

Merecem destaque especial os Cursilhos de Cristandade, movimento de origem espanhola introduzido no Brasil e visando a formar, entre os adultos, católicos praticantes.

*Manifestações públicas da fé*

Transferido para o Rio de Janeiro em 1921, Dom Sebastião Leme se preocupou em que o catolicismo do Brasil, sob a direção do episcopado, readquirisse a dimensão social que havia perdido nas primeiras décadas da República. Em 1922, o bispo promoveu no Rio de Janeiro o primiero congresso eucarístico. Em 1931, Dom Leme organiza duas grandes manifestações de fé, com grande participação popular: a semana de Nossa Senhora Aparecida e a Semana de Cristo Redentor.

Por insistência da Santa Sé, na década de trinta os bispos iniciam a promoção dos congressos eucarísticos nacionais. O primeiro celebra-se na Bahia, em 1933; o segundo, em Belo Horizonte, em 1936; o terceiro, no Recife, em 1939; o quarto em São Paulo, em 1942. E periodicamente outros vêm sendo celebrados.

Destaque especial merece o 36.º Congresso Eucarístico Internacional celebrado no Rio de Janeiro.

Essas manifestações de fé, com ênfase num cunho público e social, conservavam duas características próprias do movimento reformador:

Em primeiro lugar, eram orientadas para reavivar a participação do povo na vida sacramental; em segundo lugar, eram promovidas e dirigidas pelas autoridades eclesiásticas, enquanto os leigos eram convidados a assistir devotamente a essas solenidades religiosas.

## *Conclusão*

Dois aspectos estão merecendo estudo especial nos anos mais recentes: as vinculações da religião com a cultura e as implicações da religião no processo de transformação social.

Após este panorama geral da evolução geral do catolicismo brasileiro, queremos concluir com algumas pistas de reflexão sobre esses dois aspectos.

### *1º) Catolicismo e cultura brasileira*

Na história do catolicismo do Brasil há duas fases nitidamente distintas: a fase luso-brasileira, que se estende desde os primórdios da colonização até a época imperial; e a fase do catolicismo romanizado, que se implanta a partir do século passado, com o movimento dos bispos reformadores.

Nesta segunda fase, o catolicismo tradicional foi, de certo modo, abafado e marginalizado. Não obstante, é evidente que o catolicismo romano foi maior e mais bem assimilado pelas elites culturais do país, enquanto o povo conservou-se, em geral, mais apegado ao catolicismo tradicional.

É necessário, porém, ressaltar que o catolicismo tradicional tem vinculações profundas com as raízes culturais do Brasil. Este aspecto é extremamente importante, porquanto permite ao povo expressar a fé dentro de categorias, valores e símbolos condizentes com sua formação familiar e comunitária, e com o ambiente no qual vive.

Cabe aqui, muito a propósito, a observação de Alberto Antoniazzi, que escreve sobre a orientação da Igreja com relação à cultura popular: "Foi dito bastante, felizmente, que houve duas fases do Concílio Vaticano II e do movimento de transformação da mentalidade da Igreja Católica que comportou: a primeira foi a descoberta de que não se pode ser católico sem ser cristão; a segunda foi a de que não se pode ser católico sem ser humano. Essas duas fases se reconhecem, a nosso ver, também na evolução da consideração da religiosidade popular: num primeiro momento (já antes do Vaticano II, e depois, como resultado mais imediato) o catolicismo popular foi criticado, enquanto insuficientemente "cristão" (pense-se nas limitações que o Concílio pôs a muitos elementos do catolicismo tradicional: culto dos santos e de Maria Santíssima, imagens, devoções etc.). Num segundo momento, porém, descobriu-se o valor humano, antropológico das manifestações religiosas dos povos (tanto do catolicismo popular como de outras religiões) e se aprofundou a consciência de certos princípios do Concílio, que nos impedem de continuar a camuflar uma concepção etnocêntrica debaixo de razões dogmáticas. Sem entrarmos aqui em aspectos teológicos, será suficiente recordar que se abre uma perspectiva radical-

mente diversa de considerar o catolicismo popular, reconhecendo-o como uma expressão cultural com sua dignidade própria" [6].

Outro aspecto importante é considerar que o catolicismo tradicional tem não apenas um valor cultural mas também um valor profundamente religioso. Não se trata simplesmente de uma manifestação social de folcolre. "O cristão verdadeiro", escreve Leonardo Boff, "é aquele que consegue ver para além dos quadros da organização religiosa em que vive a presença de Deus e do mistério de Cristo. Por isso é que missão não pode significar substituição do que encontra, mas assunção, aperfeiçoamento, purificação. Quando muitos sacerdotes no século passado, no processo de romanização do catolicismo, ou no pós-Concílio, no processo de reforma eclesiástica, tiraram dos altares os santos tradicionais do povo brasileiro e impuseram as devoções modernas trazidas da Europa, ou acabaram com festas populares para fazer valer uma piedade mais litúrgica e formal, também trazida da Europa, talvez agiram a partir de uma deficiente atitude teológica. Não souberam quiçá descobrir a presença de Deus em tais manifestações populares. Só conseguiram ver verdadeira substância cristã em seus santos queridos ou em suas festas litúrgicas oficiais. O povo, de modo geral, mostrou mais compreensão teológica: aceitou e soube encontrar Deus e sua graça nos novos santos impostos e se submeteu a uma reforma, na qual teve de renunciar a grandes valores de expressão que eram seus e de sua história" [7]

Reconhecer o valor do catolicismo popular tradicional não significa, absolutamente, negar suas limitações e deficiências. Mas talvez já o momento de enfatizar sua dignidade, após esse período bastante longo de desconhecimento e até mesmo de certo desprezo.

### *2.º) Catolicismo e transformação social*

A consciência do catolicismo como força de transformação social é uma conquista recente da teologia católica.

Na análise do catolicismo tradicional brasileiro observa-se que, não obstante conservar um aspecto social bastante explícito, esta dimensão nunca foi utilizada verdadeiramente como elemento de transformação da sociedade.

Na realidade, o catolicismo implantado no Brasil foi sempre utilizado pela Coroa portuguesa como meio de manter o povo numa situação de obediência e dependência colonial. Em certo sentido, pode-se até dizer que a religião constituiu uma espécie de anestesia para sufocar desejos de liberdade e igualdade social.

Quer no movimento de independência, que contou com a significativa participação do clero, quer no movimento de libertação dos escravos, a

6. Antoniazzi, Alberto. 1976. "Várias interpretações do catolicismo popular no Brasil", em: *REB*, 36, 90-91.

7. Soares-Boff. 1976. "Avaliação teológico-crítica", em: *REB*, 36, 278.

inspiração foi buscada mais diretamente nas idéias de liberalismo, do iluminismo e da Revolução Francesa, e não já nos princípios básicos da religião.

Nem sequer o catolicismo romano teve um caráter transformador da sociedade brasileira. Os bispos acentuaram demasiadamente o aspecto religioso e, abstendo-se de participação política, mantiveram geralmente uma atitude conservadora, que evidentemente servia de apoio ao poder dominante.

Entretanto, uma nova corrente de pensamento teológico começa a enfatizar o aspecto político-social do cristianismo. É o que J. B. Libânio chama de práxis extra-eclesiástica libertadora.

"A práxis libertadora se origina da irrupção do outro, do pobre, em nossas vidas, levando-nos a uma solidariedade ativa com seus interesses e lutas. Tal compromisso se revela no empenho em transformar uma ordem social que gera marginalizados e oprimidos. É, portanto, uma práxis de amor, amor a Cristo no próximo, e de encontro com o Senhor, no meio de uma histórica conflitual...

Como se vê, é uma perspectiva bem diferente daquela conservadora, em que o acento caía sobre a ortodoxia e a prática moral-religiosa. Na práxis libertadora, o elemento político entra na verificação da autenticidade do catolicismo. Percebe-se que uma apoliticidade é ilusória e que a práxis política está intimamente ligada com a opção evangélico-eclesiástica. Sendo uma opção de imensa importância, não pode deixar de estar entre os elementos fundamentais para discernir um autêntico catolicismo. É evidente que este caminho traz uma série enorme de problemas. Atitudes tradicionalmente católicas começam a receber, pelo menos, a "suspeita" de nem serem evangélicas, já que confirmam um *status-quo* injusto, opressor. A Teologia da Libertação tem trabalhado na explicitação de tal reflexão. Estamos no começo. Mas isto não significa que aqui não haja um filão rico a ser explorado e de enormes conseqüências para o discernimento do verdadeiro cristianismo" [8].

Seguindo uma visão católica tradicional, principalmente tridentina, os bispos do Brasil enfatizaram o aspecto vertical da religião, como vinculação do homem a Deus, pouco se preocupando com o aspecto horizontal, ou seja, sua inserção no mundo, na história, na cultura e no ambiente concreto em que viveram.

No presente momento, parece que os pastores começam a vislumbrar que sua missão não é simplesmente ficar rezando no alto do monte, ou procurar impor a divina lei eclesiasticamente interpretada, mas também solidarizar-se com o povo em seus anseios de libertação e em sua peregrinação em demanda da terra prometida da justiça social.

---

8. Libânio, João Batista. 1976. "Critérios de autenticidade do catolicismo", em: *REB*, 36, 71-72.

# NOTA DE INTRODUÇÃO AO DEBATE "A REVANCHE DO SAGRADO NA CULTURA PROFANA"

*Leszek Kolakowski é um filósofo polonês que se tornou mundialmente conhecido em meados da década de 1950 como um dos mais provocativos críticos marxistas do regime stalinista. Sua obra inclui estudos históricos sobre a filosofia medieval, Spinoza, o positivismo, Husserl, e uma história do marxismo em três volumes, que acaba de ser entregue a uma editora inglesa. Foi no contexto da crítica ao totalitarismo que L. Kolakowski forjou o seu interesse pelos fenômenos religiosos. Seus ensaios de 1955-57 redescobriram a problemática da "alienação religiosa" (jovem Marx) no interior dos valores, pensamento e instituições estabelecidas pela própria tradição revolucionária marxista. Suas reflexões sobre os* dilemas *da prática religiosa e sobre a* dificuldade *em superá-la orientaram uma volumosa pesquisa histórica sobre a crise da cristandade por ocasião da reforma protestante* (Chrétiens sans Églises, *Gallimard, 1969).*

*O ensaio que aqui publicamos pertence a uma nova fase na conturbada evolução do pensamento de Kolakowski. Foi escrito no exílio, provavelmente em Oxford, Inglaterra, onde vive atualmente. Está contudo associado a uma reorientação teórica em curso nos círculos dissidentes dos países socialistas da Europa de Leste. De 1956 a 1968, uma série de frustrações das tentativas de "democratizar o socialismo" contribuíram para desacreditar o projeto dos marxistas que preconizavam uma "revolução na revolução". No plano teórico, o "humanismo marxista" também foi desgastado pelo crescente desprestígio de uma filosofia da história construída sobre a noção de um progresso em cujo transcurso o "Homem" herdaria a função criadora e controladora do Demiurgo de antanhos. Verifica-se, então, um desenvolvimento ideológico muito complexo, no qual uma das mais importantes tendências veicula um profundo pessimismo diante "dos progressos da modernidade". Ocorre um ressurgimento da religiosidade em alguns dos setores mais rebeldes da juventude estudantil, assim como um crescente interesse pela literatura do conservadorismo romântico do século 19 (inspiradora, aliás, de valores libertários, tanto na Polônia quanto na Rússia). É este contexto, muito diferente do brasileiro, que está mais próximo de Kolakowski.*

*Apesar dos riscos de mal-entendidos (sem os quais a comunicação intelectual não seria possível), a redação de* Religião e Sociedade *julgou que o confronto com este texto tão claramente estrangeiro contribuiria para dramatizar a complexidade teórico-ideológica do interesse pelos fenômenos religiosos em nossos dias.*

# A REVANCHE DO SAGRADO NA CULTURA PROFANA (*)

LESZEK KOLAKOWSKI

As estatísticas são, ou parecem ser, indiscutíveis, quando demonstram o declínio da religiosidade e a ascensão da indiferença religiosa que acompanham, por quase toda parte, a urbanização e a expansão da educação geral. Nessas pesquisas, o grau de religiosidade é avaliado segundo o grau da participação nos ritos (freqüência das igrejas, casamentos religiosos, batismos, crismas, funerais etc.) e segundo a distribuição das respostas às *enquêtes* relativas a certas crenças tradicionais. Esta é, aliás, a única maneira pela qual os fenômenos da religiosidade se deixam apreender sob uma forma calculável. Não há, porém, por que se espantar de nosso desejo de saber mais a esse respeito: gostaríamos de conhecer o sentido cultural e o valor vaticinante desses cálculos. Aqui, entretanto, caímos na arbitrariedade, como ocorre em todos os casos em que tentamos apreender a significação e adivinhar o futuro dos processos globais da sociedade humana. Por mais modesto que seja o número das certezas de que dispomos nas previsões globais, uma coisa parece certa: é que o método menos válido consiste na extrapolação ilimitada das curvas traçadas, e que toda curva se quebra num certo ponto — isto em todos os domínios da vida. Há uma quinzena de anos, durante a explosão do ensino universitário, era simples calcular em que ano o número de sábios ultrapassaria o dos seres humanos. Admito que invoco um contra-exemplo fácil. De igual modo, é fácil predizer que a curva atual do crescimento da população não atingirá o ponto em que haverá um homem para cada centímetro quadrado da superfície terrestre. Não obstante, exemplos menos simplistas (mas também menos calculáveis) existem igualmente em abundância. No século XIX, todos os motivos pareciam confirmar a convicção racional segundo a qual os sentimentos nacionais achavam-se em via de rápida extinção, eliminados que seriam pelas forças que fatalmente impeliam a cultura humana na direção da unificação definitiva e da universidade. Evidentemente, quando a banal realidade desafia estas predições racionais, quando nos reencontramos diante de um crescimento formidável dos nacionalismos através do mundo,

* Texto da conferência de abertura do colóquio sobre "A Necessidade Religiosa" promovido por "Rencontres Internationales de Genève", em setembro de 1973. Tradução de Reynaldo Alves Ávila.

basta-nos fazer um pequeno esforço para explicar esses fenômenos com a mesma convicção racional que a que tinha acompanhado as profecias exatamente opostas de outrora. Nada mais simples, com efeito, do que explicar mais tarde a necessidade e a *razão* histórica dos acontecimentos; mas a contingência da história zomba de nossas predições. As vicissitudes da vida religiosa fazem igualmente parte das provas — se estas ainda fossem requeridas — de nossa inépcia profética; elas contribuem fortemente a nos convencer de que as mutações — imprevisíveis por definição, mas facilmente racionalizáveis desde que ocorreram — determinam mais o curso das coisas do que as pretensas leis. Quando reunimos as estatísticas de freqüência das missas, cobrindo algumas dezenas de anos, e com elas tentamos forjar uma lei da história, estamos seguindo um método científico? Na verdade, permanecemos tributários dos preconceitos filosóficos do evolucionismo aplicado à ciência das religiões, preconceitos herdados diretamente dos clichês progressistas do iluminismo. É verdade que, na ciência contemporânea das religiões, esse evolucionismo se acha praticamente abandonado; ele não cessa, contudo, de influenciar os espíritos que se dizem esclarecidos e que, nesse domínio, determinam, numa larga medida, a educação pública. Lemos com muita freqüência, nos jornais, que a política substituiu a religião, que o psiquiatra passou a ocupar a função do padre, e que as utopias tecnológicas suplantaram os sonhos escatológicos. Tudo isso parece plausível à primeira vista e confirmado pela observação cotidiana de intelectuais preferindo a assistência espiritual do psiquiatra à do confessionário; os grandes semanários aos boletins de paróquia, ou, ainda, o lançamento da Apolo na TV às missas de domingo. Entretanto, para elevar essas observações à categoria de uma lei da história, é preciso admitir muito mais do que o que elas autorizam por si mesmas. É preciso ter, de antemão, aceito esse clichê do evolucionismo, segundo o qual tanto a magia como a própria religião não foram e não são senão técnicas ineficazes, preenchendo as lacunas de nosso saber e de nossos poderes práticos. Nada, porém, é menos garantido. Se fosse apenas uma técnica falsa, apoiada em associações contingentes e em conexões inexistentes na natureza, sua persistência seria absolutamente inconcebível, porquanto ineficaz: poderíamos ver nisso a prova de que nosso sistema nervoso, regido pelas leis dos reflexos condicionados, é inferior ao de todos os outros animais, pois que ele não é capaz de realizar a abolição dos reflexos baseados em conexões inexistentes. Se esta explicação é verdadeira, a sobrevivência mesma da humanidade seria um milagre incompreensível, sem falar de suas *performances* tecnológicas extraordinárias. Podemos dizer o mesmo da idéia segundo a qual as crenças propriamente religiosas se reduzem a instrumentos práticos, dos quais os homens se servem nas esferas que dependem do acaso, quando não são capazes de dominá-las por outros meios. Se a crença religiosa procedesse de um desejo de domínio, não chegaríamos a compreender por que e como essa atitude puramente técnicas pôde conduzir a imaginação do homem e uma aberração tal: a busca de significações latentes e tecnicamente inutilizáveis atrás dos fenômenos empíricos; não chegaríamos a compreender por que e como o

sentimento do sagrado se formou. Não procuro de modo algum construir uma teoria geral do sentido da religião; ponho apenas em relevo que as predições referentes ao desaparecimento do fenômeno religioso em nossa cultura baseiam-se menos em estatísticas simples do que em uma certa interpretação dessas estatísticas, deduzida por sua vez de uma metafísica arbitrária da natureza humana. A situação é a mesma, quer se trate de uma teoria que concebe a religião como uma técnica aplicada aos fenômenos naturais, quer se trate de uma outra teoria que vê nela uma técnica de adaptação às instituições sociais; a situação é portanto a mesma, quer apliquemos à religião uma interpretação inspirada de Durkheim, quer uma inspirada de Marx.

É incontestável — será que preciso insistir sobre isso? — que, numa época não muito distante de nós, as categorias religiosas absorviam quase todas as outras; que quase todas as formas da cultura, todos os vínculos humanos, as aspirações e os conflitos foram dotados de uma significação religiosa e que muito dessa universalidade se perdeu. Não sentimos mais a necessidade de procurar, na tradição religiosa, a explicação causal dos fenômenos da natureza ou uma inspiração ideológica em caso de conflito social. A aplicabilidade universal das categorias e das sanções religiosas parece ter-se acabado. Contudo, o fato de que os sentimentos, as idéias, as imagens e os valores religiosos se tenham prestado a todos os usos, que tenham podido funcionar na qualidade de instrumentos em todas as cristalizações da vida social e em todas as formas da comunicação, esse fato não somente não fornece a prova da teoria instrumental do sagrado, mas antes corrobora o contrário. Para que os valores religiosos possam ser atribuídos aos interesses e às aspirações "profanas", é preciso que esses valores tenham sido reconhecidos como tais, prévia e independentemente desses interesses e dessas aspirações. Para que seja possível defender não importa qual causa dizendo "Deus se acha do meu lado", é preciso que a autoridade de Deus seja já reconhecida, e não inventada *ad hoc* para essa causa. O sagrado deve estar presente antes de que dele se possa tirar proveito: é portanto um absurdo dizer que o sagrado não é senão o instrumento de todos os interesses possíveis que o empregaram. É a ilusão intelectualista que se esconde na interpretação instrumentalista do sagrado: o sentido cultural de uma picareta pode ser inteiramente apreendido no uso que dela faz o jardineiro (ou um uso secundário, visto que ela pode servir para matar um homem); mas dizer que as ideologias, os valores morais ou os valores religiosos são inteligíveis da mesma maneira, significa não somente não reconhecer tudo o que constitui a distinção entre a cultura humana e o esforço imediato de adaptação biológica, mas ainda tornar essa cultura incompreensível; se houve passagem de uma fase em que as necessidades humanas se exprimiam diretamente a uma outra fase em que elas começaram a invocar a sanção do sagrado para se exprimirem, ou a buscar apoio na "inversão ideológica", essa passagem não se explica de modo algum pelo conteúdo das necessidades. Por conseguinte, o que devia ser explicado permanece tão misterioso quanto no começo.

Essas considerações gerais não tendem a negar a evidência do fenômeno designado correntemente sob o nome de "secularização": elas têm por objeto indicar o simples fato de que o sentido desse fenômeno está longe de ser imediatamente inteligível, e que o termo se presta a confusão, pois que abarca vários processos que, em geral, não se desenrolam conjuntamente. Se a "secularização" (no mundo tradicionalmente cristão) significa o decréscimo de participação nas atividades dos organismos cristãos tradicionais, ela é perceptível embora suas causas não sejam tão evidentes; se ela acompanha invariavelmente os processos da industrialização, os dois fenômenos não ocorrem, absolutamente, segundo um mesmo ritmo, ou segundo uma lei apreensível. As sociedades industrialmente mais avançadas estão longe de serem as mais "secularizadas" nesse sentido.

Se, contudo, identificamos o processo de secularização com o definhamento da necessidade religiosa, a questão torna-se muito mais duvidosa. Se disséssemos que todas as funções da religiosidade estão sendo irreversivelmente açambarcadas pelas instituições profanas, todos os sintomas de renascimento religioso, que conhecemos bem, tornar-se-iam incompreensíveis para nós. Não penso apenas nos fenômenos de renascimento à margem ou fora do cristianismo tradicional, em toda a extraordinária proliferação do interesse pelo oculto, pela magia e pelas artes herméticas, na invasão dos cultos e da crenças orientais no mundo cristão, ou das pequenas seitas ou grupos, mais ou menos efêmeros, às vezes esquisitos, às vezes grotescos ou extravagantes. Penso, também, no número notável das conversões no interior mesmo do cristianismo. Se o fato de pertencer a uma comunidade religiosa, se mesmo uma participação na vida dessa comunidade, pode ser conseqüência da pura inércia da tradição, em compensação as conversões — não importa em que direção — confirmam, habitualmente, a vitalidade da consciência religiosa no sentido próprio da palavra.

Por mais convincentes que sejam as pesquisas dos sociólogos mostrando as correlações entre o comportamento religioso e um grande número de variáveis sociais tais como a idade, o sexo, a ocupação, a classe social etc., não há métodos infalíveis para penetrar as camadas latentes, os subterrâneos da cultura, que são pouco discerníveis em condições habituais e cujo poder se revela no momento de crises ou de catástrofes sociais. A distribuição das forças de tradição, sedimentadas através de milênios, não se deixa apreender sob uma forma quantitativa, o que faz com que as grandes erupções históricas e suas conseqüências sejam tão pouco previsíveis quanto o comportamento dos indivíduos em face das crises violentas.

O destino da fé religiosa não constitui exceção, tanto no plano pessoal quanto no coletivo. Nos campos de concentração, houve crentes que perdiam a fé e ateus que a adquiriam. As duas reações nos são intuitivamente compreensíveis: tanto a atitude de quem declara: "Se tais atrocidades são possíveis, Deus não existe", quanto a outra, oposta: "Em face de tais atrocidades, só Deus pode salvar o sentido da vida". Os ricos e os satisfeitos podem tornar-se indiferentes ou devotos porque são ricos e satisfeitos; os pobres e os humilhados podem tornar-se indiferentes ou devotos porque

são pobres e humilhados; e tudo se explica sem dificuldade. Aqueles que conhecem bem a Rússia têm razões de supor que, com um mínimo de liberdade religiosa nesse país, não seria de surpreender a ocorrência de uma verdadeira explosão religiosa; mas seria difícil prever, com base nas informações accessíveis, as formas que ela tomaria. O desespero pode abrir a sepultura da fé religiosa, ou anunciar-lhe a renovação; as guerras, a opressão, as grandes infelicidades podem reforçar os sentimentos religiosos ou atenuá-los, ao capricho de circunstâncias múltiplas, cuja influência adivinhamos, mas cujos efeitos acumulados são quase impossíveis de serem antecipados.

Sem dúvida, não desejamos contentar-nos com o que nos revelam as correlações constatadas entre os comportamentos religioso e profano. Queremos saber mais a esse respeito. Há uma questão que não podemos deixar de colocar: ao lado de todas as funções "profanas" que a religião pode preencher, ao lado das mil conexões que, tornando-a inseparável de todas as atividades sociais e de todos os conflitos, tinham feito com que seus destinos dependessem dos da sociedade "secular", será que persiste um resíduo indestrutível no fenômeno religioso enquanto tal? Fará ele parte inalienável da cultura? Gostaria de saber se a necessidade religiosa é indissolúvel e não se deixa nem substituir nem recalcar por outras satisfações.

A essas questões, não há resposta que seja autorizada por métodos cientificamente impecáveis; uma resposta a essas questões depende da especulação filosófica. Mas sugestões — respostas definitivas, certamente — não podem ser fornecidas pela reflexão sobre certos efeitos da degenerescência que o fenômeno do sagrado sofreu em nossas sociedades.

O qualificativo de "sagrado" foi aplicado a tudo aquilo que não devíamos "pegar", sob pena de punição; ele estendeu-se, portanto, também ao poder e à propriedade, à vida humana e à lei. O aspecto sagrado do poder foi abolido com o desaparecimento do carisma monárquico; o aspecto sagrado da propriedade, com os movimentos socialistas. Trata-se de formas do sagrado cujo desaparecimento não causa habitualmente lástima. A questão, entretanto, é de saber se a sociedade é capaz de sobreviver e de tornar a vida tolerável para seus membros no caso de o sentimento do sagrado e o fenômeno do sagrado serem inteiramente eliminados. A questão é de saber se certos valores, cuja vigência é necessária para a própria duração da cultura, podem sobreviver sem se enraizar no reino do sagrado, no sentido próprio do termo.

Notemos, em primeiro lugar, que existe ainda um outro sentido (um terceiro sentido) do termo "secularização". Nesse último sentido, a secularização não implica o declínio da religião institucionalizada; podemos observá-la, igualmente, nas igrejas e nas doutrinas religiosas: essa secularização se define como o esvaecimento da fronteira entre o sagrado e o profano, como o fim da separação entre os dois; é a tendência que consiste em atribuir um sentido sagrado a todas as coisas. Universalizar o sagrado significa aboli-lo. Com efeito, dizer que tudo é sagrado, equivale a dizer que nada o é, pois que as duas qualidades — o sagrado e o profano — só

são inteligíveis em oposição mútua, pois que "toda determinação é negação", e que os atributos da totalidade são inefáveis.

A secularização do mundo cristão cumpriu-se menos sob a forma direta da negação do sagrado, e mais sob uma forma mediatizada: ela cumpriu-se por intermédio da universalização do sagrado que, abolindo a distinção entre o sagrado e o profano, conduz ao mesmo resultado. É a cristandade que renuncia a suas fontes gnósticas, é a cristandade que se apressa em santificar, de antemão, todas as formas da vida profana, consideradas como outras tantas cristalizações da energia divina; é a cristandade sem o mal: a cristandade de Teilhard de Chardin; é a fé na salvação universal de tudo e de todos, a fé que nos assegura que, não importa o que façamos, participamos na obra do Criador e contribuímos para a construção grandiosa da harmonia futura. É a igreja dessa esquisita palavra: *aggionarmento,* que confunde duas idéias não apenas diferentes, mas, em certas interpretações, contraditórias: uma, que diz que ser cristão é sê-lo não somente fora do mundo, mas também no mundo; outra, que diz que ser cristão é não ser jamais contra o mundo; uma, que afirma que a Igreja deve assumir, como sua, a causa dos pobres e dos oprimidos; outra, que implica que a Igreja não pode lutar contra as formas dominantes da cultura, que ela deve, por conseguinte, dar seu apoio aos valores e às modas que ela vê reconhecidos na sociedade profana — portanto, finalmente, que ela deve estar do lado dos fortes e dos vitoriosos. Obcecada pelo medo de ser cada vez mais reduzida à posição de uma seita isolada, a cristandade parece fazer loucos esforços de mimetismo — reação aparentemente defensiva, autodestrutiva na realidade — para não ser devorada por seus inimigos: ela parece disfarçar-se com as cores do seu meio ambiente, na esperança de se salvar; na realidade, ela perde sua identidade, que se apóia precisamente sobre a distinção do sagrado e do profano e sobre a idéia do conflito, sempre possível e com freqüência inevitável, entre os dois.

Mas por que se queixar? Por que não dizer: "Se a ordem imaginária do sagrado se evapora da consciência humana, isso não faz senão liberar mais energia, que os homens poderão empregar em seus esforços práticos para melhorar sua vida"? Aí se acha verdadeiramente o nó do problema. Deixando de lado a questão insolúvel (ou, antes, mal posta) da verdade ou da falsidade da fé religiosa, perguntemos se a necessidade e a inevitabilidade do sagrado são defensáveis de um ponto de vista que se limita a uma filosofia da cultura. Creio que esse ponto de vista é legítimo, e que ele é importante. Tentarei exprimir o que, para mim, é uma suposição mais do que uma certeza: a existência de uma estreita conexão entre o processo de dissolução do sagrado — dissolução favorecida em nossas sociedades tanto pelos movimentos influentes no seio das igrejas quanto por seus inimigos — e os fenômenos espirituais que, creio eu, ameaçam nossa cultura e conduzem à sua degradação, senão ao suicídio coletivo.

Penso nos fenômenos que poderíamos chamar muito genericamente de amor à amorfia, de desejo da homogeneidade, de ilusão da perfectibilidade ilimitada da sociedade humana, de escatologias imanentes, de atitude instru-

mental a respeito da vida individual. Tratarei de explicar-me um pouco melhor.

Uma das funções do fenômeno do sagrado em nossa cultura consistia no seguinte: todas as distinções fundamentais da vida humana, todas as formas mais importantes da atividade foram envolvidas por uma significação adicional, impossível de justificar unicamente pela observação empírica. O sentido sagrado foi atribuído à morte e ao nascimento, ao casamento e à diferença dos sexos, à hierarquia das idades e das gerações, ao trabalho e à arte, à guerra e à paz, ao crime e ao castigo, às profissões. Inútil especular agora sobre o que esteve na origem dessa significação adicional de que foram providas as formas fundamentais da vida profana. Qualquer que tenha sido a sua origem, o sagrado forneceu à sociedade um sistema de signos destinado não simplesmente a identificar os fenômenos, mas a lhes conferir um valor, valor próprio a cada um desses fenômenos, ligando cada um deles a uma ordem diferente, inacessível à percepção direta. Os signos do sagrado ajuntavam, por assim dizer, o peso do inefável a cada forma dada da vida social. Que o sagrado tenham assim desempenhado um papel conservador, não resta dúvida. A ordem sagrada, que englobava as realidades profanas, não havia cessado de produzir, implícita ou explicitamente, a mensagem que declarava: "É assim, e não pode ser de outra maneira". Ela afirmava e estabilizava simplesmente a estrutura da sociedade, suas articulações, seu sistema de formas, portanto, necessariamente também suas injustiças, seus privilégios, seus instrumentos institucionalizados de opressão.

É vão perguntar-se como a ordem sagrada imposta à vida profana pode ser mantida sem que seja mantida sua força conservadora. Essa força não lhe será jamais retirada. A questão é, antes de saber como a sociedade humana pode sobreviver sem a presença de forças conservadoras, isto é, sem a tensão perpétua entre a estrutura e o desenvolvimento. Essa tensão é pura e simplesmente própria à vida e se ela devesse ser um dia eliminada, tudo leva a crer que isso significaria, seja a morte por estagnação (no caso em que apenas as forças de conservação permanecessem em ação), seja a morte por ruptura (no caso em que as forças de transformação ficassem sozinhas em jogo, no vazio estrutural).

Esta é a maneira mais abstrata de pôr a questão do definhamento do sagrado. Vivemos num mundo onde todas as formas e todas as distinções herdadas sofrem ataques violentos, em nome de um ideal de homogeneidade total e por meio de equações vagas segundo as quais toda diferença significa hierarquia, toda hierarquia significa opressão — o inverso exato, o pólo simétrico das velhas equações conservadoras que reduziam a opressão à hierarquia, e a hierarquia à diferença. Temos às vezes a impressão de que todos os signos e todas as palavras que formavam nossa rede básica de conceitos e que punham à nossa disposição um sistema de distinções rudimentares desmoronam sob os nossos olhos: é como se todas as barreiras entre as noções opostas se desvanecessem gradualmente. Não há mais uma distinção clara, na vida política, entre a guerra e a paz, entre a soberania e a servidão, entre a invasão e a liberação, entre a legalidade e o

despotismo; não há mais uma distinção incontestável entre o carrasco e a vítima, entre o homem e a mulher, entre as gerações, entre o crime e o heroísmo, entre a lei e a violência arbitrária, entre a vitória e a derrota, entre a esquerda e a direita, entre a razão e a loucura, entre o médico e o paciente, entre o mestre e o discípulo, entre a arte e a farsa, entre a ciência e a ignorância. De um mundo em que todas essas palavras isolavam e identificavam certos objetos, certas qualidades e situações bem definidas, agrupadas em pares opostos, passamos a um outro mundo, em que as oposições e as classificações mais importantes deixaram de ter vigência.

É fácil citar os exemplos precisos dessa curiosa ruptura dos conceitos; eles existem, aliás, em abundância e são universalmente conhecidos. Mencionemos, ao acaso, em certas correntes da psiquiatria, os esforços grotescos em apresentar o conceito mesmo de doença mental como o instrumento de uma opressão espantosa exercida pelos médicos sobre pretensos doentes; mencionemos os esforços no intuito de negar a idéia mesma da profissão médica, considerada como a expressão de uma hierarquia intolerável; ou a força com a qual o esvaecimento da identidade do homem e da mulher é desesperadamente buscado em certas formas do "movimento de liberação das mulheres" e nas modas juvenis; ou as ideologias da descolarização, visando não à reforma da escola, mas à sua supressão global, visto que a diferença entre o docente e o discente não é senão um embuste inventado pela sociedade opressiva; ou os movimentos que, invocando (erroneamente) o marxismo, pregam o banditismo comum e a pilhagem dos indivíduos como meio de remediar as desigualdades sociais; ou os que invocam (com razão) o marxismo para constatar que, como a guerra não é senão a continuação da política, a diferença entre a política de guerra e a política de paz é apenas uma diferença entre duas técnicas às quais seria ridículo atribuir valores morais adicionais; argumentação que prossegue declarando que, como a lei não é outra coisa que um instrumento de opressão de classe, não há diferença importante, salvo na técnica, entre a legalidade e a violência.

Estou longe de sustentar que essa decomposição dos conceitos encontra sua fonte principal no terreno político. Cabe crer, pelo contrário, que são as ideologias políticas que exprimem, à sua maneira, uma tendência mais geral. A paixão de destruir a forma e de suprimir as fronteiras manifestou-se na pintura, na música e na literatura, sem que possamos atribuir-lhe uma inspiração política distinta, e sem relação direta com as tendências análogas que emergiam na filosofia, no comportamento sexual, nas igrejas, na teologia e nas condutas indumentárias. Certamente, não faço questão de exagerar a importância de todos esses movimentos; alguns dentre eles não passam de extravagâncias passageiras. Convém, entretanto, prestar-lhes atenção, menos em razão de suas dimensões que de seu número, da convergência das tendências de fraqueza da resistência que eles encontram.

Trata-se, aqui, de uma defesa do espírito conservador, estou longe de negá-lo. Mas — reserva importante — trata-se de um espírito conservador sob condição, consciente não apenas de sua própria necessidade mas tam-

bém da necessidade do que se lhe opõe. Ele sabe, por conseguinte — o que seu adversário está raramente pronto a reconhecer —, que a tensão entre a tradição e a crítica constitui a condição mesma da vida humana. E isso não significa, absolutamente, que estamos ou que estaremos um dia em posse de uma balança ou de um instrumento de síntese que nos permitiria pesar e dosar as forças opostas, de garantir finalmente, por conseguinte, sua harmonia e de suprimir a tensão. Não, essas forças só podem agir enquanto opostas, no conflito, e não na cooperação.

O espírito conservador reduzir-se-ia a uma satisfação vã e vazia se ele não fosse constantemente suspicaz a respeito de si mesmo, e se ele não se lembrasse a que ponto foi, é e poderá sempre ser utilizado para a autodefesa do privilégio social irracional — e isso, não em conseqüência de circunstâncias contingentes ou de *abusos* ocasionais, mas pela natureza mesma do espírito conservador. Falamos de um espírito conservador que sabe fazer a diferença entre o conservantismo dos grandes burocratas e o dos camponeses, da mesma maneira que sabe reconhecer a diferença entre a revolta dos famintos ou de uma nação escravizada e o revolucionarismo puramente cerebral que reflete o vazio emocional.

Com efeito, a função do sagrado não é apenas a de estabilizar as distinções fundamentais da cultura dotando-as de um sentido adicional, cuja única fonte é a autoridade da tradição. Fazer a distinção entre o sagrado e o profano é já negar a autonomia total da ordem profana, e é reconhecer os limites de seu aperfeiçoamento. Tendo-se definido o profano em oposição ao sagrado, sua imperfeição é reconhecida como intrínseca e, numa certa medida, como incurável. Quando se evapora o sentido sagrado das qualidades da cultura, é o sentido pura e simplesmente que se evapora.

Com o desaparecimento do sagrado, que impunha limites à perfectibilidade do profano, uma das mais perigosas ilusões de nossa civilização não tarda a se difundir: a ilusão de que as transformações da vida humana não conhecem limites, que a sociedade é "em princípio" perfeitamente maleável e que negar essa maleabilidade e essa perfectibilidade é negar a autonomia total do homem, é negar, portanto, o próprio homem. Essa ilusão é não somente desvairada, mas não pode terminar senão num desastroso desespero.

A quimera nietzschiana ou sartriana, tão difundida entre nós, segundo a qual o homem pode liberar-se totalmente, liberar-se de tudo — de toda a tradição e de todo sentido preexistente — e que proclama que todo sentido se deixa decretar segundo uma vontade ou um capricho arbitrário, essa quimera, longe de abrir ao homem a perspectiva da autoconstituição divina, suspende-o na noite. Ora, nessa noite em que tudo é igualmente bom, tudo é, da mesma maneira, igualmente indiferente. Crer que sou o criador todo-poderoso de todo sentido possível é crer que não tenho nenhuma razão para criar seja lá o que for. Mas trata-se de uma crença que não se deixa admitir de boa-fé, e que só pode produzir uma fuga furiosa do nada em direção ao nada. Ser totalmente livre a respeito do sentido, ser livre de toda pressão da tradição, é situar-se no vazio, é anular-se simples-

mente. E o sentido não vem senão do sagrado, porque nenhuma pesquisa empírica pode produzi-lo. A utopia da autonomia perfeita do homem e a esperança da perfectibilidade ilimitada são talvez os utensílios de suicídio mais eficazes que a cultura humana tenha inventado. Rejeitar o sagrado equivale a rejeitar os limites do homem e também a rejeitar o mal, pois que o sagrado se descobre através do pecado, da imperfeição, do mal, e que o mal, por sua vez, só é identificado através do sagrado. Dizer que o mal é contingente significa dizer que não há mal, que não temos necessidade, portanto, de um sentido que se imponha enquanto sentido já constituído, obrigatório. Mas dizer isso, significa dizer também que, para decretar o sentido, não temos outros meios senão nossos impulsos inatos; significa, portanto, ou partilhar da confiança infantil dos velhos anarquistas na bondade natural do homem, ou admitir que o homem só se afirma quando torna a ser o que era antes da cultura, que ele só se afirma, por conseguinte, como animal não domesticado. Assim, a última palavra do ideal da liberação total é a aprovação dada à força e à violência: finalmente, portanto, é o consentimento ao despotismo e à destruição da cultura.

Se é verdade que, para tornar a sociedade mais tolerável, é preciso crer que ela se deixa melhorar, é verdade também que é preciso que haja sempre pessoas que pensem no preço pago por cada passo dado no caminho que se chama progresso. A ordem do sagrado é também a sensibilidade ao mal — único sistema de referência que permite revelar esse *preço a pagar* e que obriga a perguntar se ele não é exorbitante.

A religião é a maneira pela qual o homem aceita sua própria vida como derrota inevitável. Que ela não seja uma derrota inevitável, só de má-fé é que podemos pretendê-lo. Certamente, é possível dispersar a vida na contingência do dia; mas, ainda quando nos entregássemos a essa dispersão, a vida não seria senão o desejo desesperado e incessante de viver e, finalmente, o arrependimento de não ter vivido. Aceitar a vida e, ao mesmo tempo, aceitá-la como uma derrota, só é possível sob a condição de admitir um sentido que não seja totalmente imanente à história humana, isto é, sob a condição de admitir a ordem do sagrado. Num mundo hipotético no qual o sagrado tivesse sido suprimido, não restariam senão duas eventualidades: ou o fantasma vão, e se conhecendo como tal, ou a satisfação imediata, que se esgota em si mesma. Não haveria senão a escolha proposta por Baudelaire: os amantes das prostitutas e os amantes das nuvens; os que só conhecem a satisfação do momento, e são, por conseguinte, desprezíveis — e os que se perdem na imaginação ociosa, e são, por conseguinte, desprezíveis. Tudo então é desprezível, e eis tudo. E a consciência liberada do sagrado o sabe, mesmo se ela o esconde de si mesma.

# O REINO DESTE MUNDO

OCTAVIO IANNI

O reino do sagrado tem as suas raízes na tradição. O sagrado funda-se, principalmente, no passado, nas estruturas consolidadas, nos subterrâneos da cultura. Os mortos estão sempre presentes nos passos dos vivos. Os deuses e os santos acham-se entronizados no espírito das gentes. A família, a escola, a igreja, a seita, a fábrica, o quartel, a indústria cultural, o Estado, muitas são as organizações que colaboram, isoladamente ou articuladas entre si, na preservação das tradições dos deuses e santos, dos ritos e cerimônias, que delimitam e renovam constantemente os perfis e os movimentos do sagrado. Há muito de tradição, de passado redivivo, na sacralidade do nascimento, do casamento e da morte; também na aura do poder, da guerra e da paz. Há aves e animais sagrados; também gentes. Os deuses e os santos são o passado santificado, presentes na santificação do presente. "Qualquer que tenha sido a sua origem, o sagrado forneceu à sociedade um sistema de signos destinados não simplesmente a identificar o fenômenos, mas a lhes conferir um valor, valor próprio a cada um desses fenômenos, ligando cada um deles a uma ordem diferente, inacessível à percepção direta. Os signos do sagrado ajuntavam, por assim dizer, o peso do inefável a cada forma dada da vida social. Que o sagrado tenha assim desempenhado um papel conservador não resta dúvida. A ordem sagrada, que englobava as realidades profanas, não havia cessado de produzir, implícita ou explicitamente, a mensagem que declarava: "É assim, e não pode ser de outra maneira". Ela afirmava e estabilizava simplesmente a estrutura da sociedade, suas articulações, seu sistema de formas, portanto necessariamente também suas injustiças, seus privilégios, seus instrumentos institucionalizados de opressão. E vão perguntar-se como a ordem sagrada imposta à vida profana pode ser mantida sem que seja mantida sua força conservadora. Essa força não lhe será jamais retirada" [1].

Mas essa é apenas uma dimensão — a mais visível talvez — do reino do sagrado. Olhado com alguma demora, o sagrado pode ganhar outra luz, talvez sem perder a sua sacralidade.

O sagrado não se inscreve apenas no passado, na tradição, nas estruturas consolidadas, nos subterrâneos da cultura. O que governa as suas manifes-

1. Leszek Kolakowski, "A revanche do sagrado na cultura profana", traduzido por Reynaldo Alves Ávila, Genebra, 1973, mimeografado, p. 14.

tações e metamorfoses, ou melhor, o comércio dos santos e deuses, entre si, com os padres, pastores, pregadores, guias, pais-de-santo, aparelhos e com os homens, são as relações sociais dos homens vivos, presentes. Da mesma forma, são as relações sociais, ou melhor, econômico-políticas, dos homens entre si que governam tanto a secularização dos valores religiosos como a profanação desses valores. O sagrado é o produto sempre renovado — sob a mesma forma ou formas renovadas — das relações dos homens entre si com a natureza e com o próprio sobrenatural. São os homens vivos, presentes, em suas relações pessoais, familiares, grupais e de classes que reproduzem e recriam, a todo instante, o sagrado que consagra as suas relações presentes. Na maioria dos casos, o sagrado é a consagração passada do presente. Também há casos em que o próprio presente sacraliza-se, pela invenção de novo sagrado, pela sacralização das coisas, acontecimentos ou gentes. A ciência, por exemplo, às vezes barra e confina o sagrado; mas outras vezes ela própria sacraliza idéias, explicações, teorias, como deusa do que é certo ou errado, inocente ou pecado. Tanto assim que o cientista pode aparecer como o sacerdote de um novo tabu, nova revelação, novo milagre, ou apenas novo jargão.

A rigor, é a fé dos homens vivos, presentes, que está continuamente a sacralizar o passado, a tradição, as estruturas consolidadas. É a fé que retira continuadamente de misteriosos subterrâneos da cultura as coisas, os acontecimentos e as gentes passados que consagram as coisas, os acontecimentos e as gentes presentes. A fé dos homens sacrifica e redime ininterruptamente o Cristo, consagrando-o na cruz, nas igrejas, lares, escolas, fábricas e quartéis. É a fé do burguês que põe o Cristo na fábrica, suspenso na cruz, como exemplo de resignação, diante da vida, e redenção, depois da morte.

Visto ao nível dos homens, em suas relações recíprocas, com a natureza e o sobrenatural, o sagrado perde a aura de ente situado fora ou acima da história. Ele se profana no jogo cotidiano das relações econômicas e políticas dos grupos e classes sociais. Kolakowski afirma que é o sagrado que confere sentido ao homem, à sua vida. Neste passo das suas reflexões sobre a revanche do sagrado na cultura profana, ele associa a tradição ao sagrado, ambos fundamentando o sentido possível da vida humana. "Ser totalmente livre a respeito do sentido, ser livre de toda pressão da tradição, é situar-se no vazio, é anular-se simplesmente. E o sentido não vem senão do sagrado..." [2]. E acrescenta: "A ordem do sagrado é também a sensibilidade ao mal — único sistema de referência que permite revelar esse *preço a pagar*..." [3]. Mas é só na aparência que o sagrado se apresenta como o segredo da identidade do mal, do pecado, do profano ou secularizado. Não é o sagrado que confere sentido à vida, à existência, às relações de burgueses e operários. Ao contrário, é a vida, é a existência, são as relações de uns e outros que conferem sacralidade às coisas, acontecimentos

2. Leszek Kolakowski, "A revanche do sagrado na cultura profana", citado, p. 19.
3. *Ibidem*, p. 20.

e gentes. As relações e as estruturas de apropriação econômica e dominação política podem refazer ininterruptamente o que é sagrado e o que é profano, o proibido e o permitido. O nascimento da criança é sagrado, mas a taxa de mortalidade infantil na classe operária é apenas um índice estatístico. A propriedade privada é sagrada, mas o produto do trabalho do operário não lhe pertence.

Ocorre que o sagrado não é inocente, em face das relações dos homens entre si, com a natureza e com o sobrenatural. O reino do sagrado é o reino deste mundo, do mundo dos vivos. Há a religião dos vencedores e a dos vencidos, dos governantes e dos governados. Mesmo quando a religião é a mesma de todos, dominantes e subalternos, mesmo nesse caso seria enganoso tomá-la como única, indiferenciada ou homogênea. O catolicismo do burguês é muito mais de pompa e circunstância; ou um arranjo entre governantes, empresários, generais e cardeais. Nesse arranjo, sacraliza-se o contrato, a disciplina, a hierarquia, a ordem, a segurança, a propriedade, o lucro, a civilização ocidental e cristã. A fé do empresário na propriedade privada pode levá-lo a entronizar o crucifixo, ou algum sagrado coração, na fábrica, para consagrar a harmonia entre o capital e o trabalho; ou para lembrar cotidianamente aos operários que o reino deste mundo, na sua forma presente, está consagrado. O catolicismo do operário é muito mais uma busca duvidosa, um tateio inseguro, um clamor mudo ou um movimento de resignação. O operário pode operar diariamente uma máquina complexa, ir ao terreiro de umbanda às quintas-feiras à noite, casar na igreja católica apostólica romana num sábado e freqüentar alguma missa aos domingos. O operário confia e desconfia do Cristo que aparece nas pompas e arranjos, do Cristo que o empresário entroniza na fábrica. E o catolicismo do campônio é muito mais um diálogo com a natureza, sobre a fecundidade da terra, a bênção das chuvas, o ciclo das estações, a boa colheita. É esse o nível no qual ele projeta a sua relação com o latifundiário, o comerciante, a autoridade, o governo. Para resguardar-se da espoliação, o camponês põe a sua fé no diálogo com a natureza, imaginando que trabalhar a natureza é talvez o único modo de contrabalançar a espoliação.

Acontece que a religião também se estratifica com a sociedade, em conformidade com as classes dominantes e subalternas. Essa condição das religiões maiores e menores, ou igrejas e seitas, foi observada por diferentes autores. Vejamos o que escreveu Nietzsche. "O ascetismo e o puritanismo são meios de educação e de enobrecimento quase indispensáveis, desde que uma raça pretenda superar a sua origem plebéia e elevar-se ao domínio futuro. Aos homens vulgares, enfim, aos mais numerosos, àqueles que existem para servir, para serem úteis ao bem comum, e que só assim têm *direito* à existência, a religião proporciona um conformismo inestimável em face da sua situação, paz do coração, enobrecimento da sua obediência, além de uma felicidade e uma dor iguais às dos seus, uma espécie de transfiguração e de embelezamento, uma espécie de justificação de vida cotidiana, de toda a baixeza, de toda a pobreza quase animal da sua alma. . . . Talvez nada exista no cristianismo e no budismo tão digno de respeito como a arte

de ensinar os mais baixos a elevarem-se pela religiosidade a uma fictícia ordem superior das coisas e a contentarem-se, assim, com a verdadeira ordem em que vivem muito duramente — é justamente esta dureza que é precisa!" [4]. Gramsci também se preocupou com esse problema. "A força das religiões, notadamente da Igreja Católica, consistiu e consiste no seguinte fato: que elas sentem intensamente a necessidade de união doutrinal de toda a massa 'religiosa' e lutam para que os estratos intelectualmente superiores não se destaquem dos inferiores. A Igreja romana foi sempre a mais tenaz, na luta para impedir que se formassem 'oficialmente' duas religiões, a dos 'intelectuais' e a das 'almas simples'. Esta luta não foi travada sem que ocorressem graves inconvenientes para a própria igreja; mas estes inconvenientes estão ligados ao processo histórico que transforma a totalidade da sociedade civil e que contém, em bloco, uma crítica corrosiva das religiões" [5]. Em seguida, ele especifica o que considera característico da "religião dos subalternos". Escreve que a religião cristã "foi e continua a ser uma "necessidade", uma forma necessária da vontade das massas populares, uma forma determinada de racionalidade do mundo e da vida, fornecendo os quadros gerais para a atividade prática real" [6]. Assim, a integridade da doutrina religiosa e da organização da igreja está sempre ameaçada pelas divisões e pelos antagonismos que percorrem continuamente as relações das classes sociais. Essa condição impõe à igreja, enquanto burocracia especializada, um esforço suplementar, no sentido de preservar-se como uma singular estrutura de poder. Daí o seu empenho em manter a integridade da doutrina religiosa, num mundo social dividido em classes sociais adversas. "A religião — ou uma igreja determinada — mantém a sua comunidade de fiéis (dentro de certos limites fixados pelas necessidades do desenvolvimento histórico global) na medida em que mantém permanente e organizadamente a própria fé, repetindo infatigavelmente a sua apologética, lutando sempre e em cada momento contra argumentos similares, e mantendo uma hierarquia de intelectuais que emprestem à fé pelo menos a aparência da dignidade do pensamento" [7]. A aparente integridade doutrinária garante à igreja boa parte da sua capacidade de diálogo e arranjos com uns e outros, dominantes e subalternos, o Estado e os humilhados e ofendidos.

Se é verdade que a religião da burguesia é diversa da religião do proletariado, ou do campesinato, resta explicar por que todas as classes sociais se curvam ao sagrado. Resta explicar por que burgueses e operários curvam-se a algum deus, santo, sacerdote, pregador, guia ou pai-de-santo. A despeito das variações — às vezes acentuadas — das crenças e práticas religiosas das diversas classes sociais, é inegável que umas e outras estão impregnadas de valores religiosos. Esse fato exige algum comentário.

---

4. Friedrich Nietzsche, *Para além do bem e do mal*, tradução de Hermann Fflüger, Guimarães & Cia. Editores, Lisboa, 1974, p. 74.
5. Antônio Gramsci, *Concepção dialética da história*, tradução de Carlos Nelson Coutinho, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1966, pp. 16-17.
6. Antônio Gramsci, *Concepção dialética da história*, citado, p. 24.
7. *Ibidem*, p. 27.

Uns dirão que a permanência e a generalidade da religião se deve à força do passado, da tradição, das estruturas consolidadas, dos subterrâneos da cultura. E isso realmente alcança a todos, ainda que sob diferentes modalidades. Outros dirão que a religião guarda o sagrado, sagrado esse que permite ao homem discernir o bem do mal, a inocência do pecado, o permitido do proibido. E isso também alcançaria a todos, mesmo que sob distintas formas.

Mas também se pode sugerir que o que explica a generalidade do sagrado, a despeito das suas variações, segundo as classes sociais, é o fato de que as condições de existência social fundam-se na alienação econômica e política de uns e outros. Em algum grau, todos se acham imersos numa trama de relações sociais que se funda na alienação das gentes.

O operário, na indústria ou na agricultura, é alienado no produto do seu trabalho e na sua pessoa, como produtor e cidadão. Ele dispõe de escassos ou nulos graus de liberdade para negociar o produto do próprio trabalho. Mais do que isso, o produto do seu trabalho não aparece socialmente como seu, mas do empresário. As relações sociais de produção organizam-se de tal forma que o operário é levado a pensar que o seu salário é sagrado; e que o seu emprego é uma dádiva do empresário. A preeminência da força de trabalho do operário, na criação de valor, na produção da mercadoria, submerge no arranjo dos diferentes e díspares "fatores" da produção: capital, tecnologia, gerência, administração, *marketing* e outros. Fetichizam-se as relações sociais de produção: as relações das pessoas, operários e burgueses aparecem como se fossem relações entre coisas, salário e mercadoria A despeito das reações críticas do operário, esse fetichismo predomina enquanto predominam as relações capitalistas de produção. E tanto mais se mantém esse fetichismo quanto mais agressiva é a burguesia na manipulação da atividade sindical e política do operário. Além disso, a família, a escola, a igreja, a seita, a fábrica, o quartel, a indústria cultural e as agências do Estado com freqüência articulam-se na recriação cotidiana de uma visão fetichista das coisas, acontecimentos, gentes, em si e em suas relações. Talvez seja essa alienação básica e generalizada que fundamente a religiosidade da classe operária.

Seria equívoco, no entanto, pensar que a burguesia está imune à alienação na qual se funda o seu poder. Ao produzir uma cultura alienada, na qual as coisas, os acontecimentos e as gentes, em suas relações reais, aparecem transfiguradas, misteriosas, a burguesia também se impregna dela. A transfiguração das relações sociais reais de produção, sem o que não se reproduz a alienação cotidiana do operário, não se circunscreve apenas ao âmbito da classe operária. Ela alcança também a burguesia. Nas relações capitalistas de produção há uma alienação de segunda instância envolvendo a burguesia. A burguesia é uma classe social alienada ao produto da alienaçao da classe operária. Essa alienação de segundo grau, ou reflexa, compromete a burguesia com a visão transfigurada, misteriosa, fetichizada, das relações sociais de produção que fundamentam o seu poder.

Nessa perspectiva, o fetichismo que envolve a classe operária envolve também a burguesia, ainda que em outra gradação. As relações capitalistas de produção são relações de interdependência, alienação e antagonismo, nas quais o proletariado e a burguesia acham-se reciprocamente referidos, atados e opostos. Mas esses vínculos não são apenas materiais; são também e, ao mesmo tempo, espirituais. São vínculos impregnados de alguma metamorfose, magia ou mistério, sob o qual se encobrem os conteúdos econômicos e políticos desses vínculos. Por isso, as duas classes curvam-se ao sagrado, à religião, a alguma igreja, seita, terreiro, altar, nicho, pegi, talismã. O reino do sagrado é o reino deste mundo. Mas não porque os deuses e os santos estão entre os homens. O reino do sagrado é o reino deste mundo, porque o mundo dos homens é um mundo transfigurado, fantasmagórico. No capitalismo, "uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas" [8]. Como no reino do sagrado, "aí os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos" [9]. O reino deste mundo é o reino no qual o criador se torna subalterno à criatura, no qual a mercadoria impera sobre os homens, operários ou burgueses. "A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho. ... Através dessa dissimulação, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, com propriedades perceptíveis e imperceptíveis aos sentidos" [10]. Todos, burgueses e operários, subsumem-se na mercadoria, assim como subsumem-se num mundo de outros produtos dos seus trabalhos e das suas visões. Ocorre que a mercadoria talvez seja o principal produto dos trabalhos e visões de uns e outros. Tanto assim que também os deuses e os santos, os ritos e as cerimônias, têm o seu preço marcado, ou as suas classes de preços, nas igrejas e lojas.

8. Karl Marx, *O capital*, 3 livros, tradução de Reginaldo Sant'Anna. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1968-1974, Livro Primeiro, vol. I, p. 81.
9. Karl Marx, *O capital*, citado, Livro Primeiro, vol. I, p. 81.
10. *Ibidem*, p. 81.

# O SAGRADO E A HISTÓRIA

HENRIQUE C. DE LIMA VAZ

*1*. Aparentemente, a conclusão do texto de Kolakowski apresentado ante os Encontros Internacionais de Genebra de 1973, [1] está em oposição com a apologia de uma certa visão racionalista tal como é desenvolvida no último capítulo do seu livro *Sobre a Mortalidade da Razão*. [2] Ali, Kolakowski afirma: "O ponto de vista racionalista exige a renúncia absoluta ao sentimento do sagrado" [3]. No fim do nosso texto, ao contrário, a supressão do sagrado implicaria duas eventualidades destruidoras do sentido da vida: o vão fantasma ou a satisfação do momento. É lícito supor, porém, tratar-se de uma oposição aparente. Com efeito, o que está no fundamento dessa rejeição do sagrado de uma parte e, de outra, na sua defesa, é a crítica de Kolakowski a toda concepção do mundo que suprima a tensão entre a estrutura e o movimento e submeta a realidade à norma de um absoluto estático e homogêneo. Compreende-se assim que, enquanto o texto de 1973 apresenta uma apologia do "espírito conservador" como expressão do sagrado, cuja função é "estabilizar as distinções fundamentais da cultura, dotando-as de um sentido adicional cuja única fonte é a autoridade da tradição", as páginas de *Sobre a Mortalidade da Razão* nos falam da atitude racionalista como autocrítica que questiona o conservadorismo e, com ele, a natureza humana enquanto natureza conservadora [4]. Assim, entre a estrutura e o movimento, o sagrado situa-se no pólo da estrutura, da estabilidade de um sentido que o profano, na sua incessante transformação, não pode — ou não deve — arrastar consigo. O diagnóstico da crise atual que Kolakowski apresenta no texto de 1973 denuncia exatamente essa profanidade absoluta, que suprime o sentido constituído e transcendente ao homem, cuja fonte é o sagrado, e condena o homem e a cultura ao absurdo e ao nada.

No Capítulo que fecha o seu livro *O Homem sem Alternativa* [5], Kolakowski tematiza a mesma oposição entre a estrutura e o movimento

1. As citações entre aspas, sem menção da fonte, são extraídas desse texto.
2. L. Kolakowski, *Sobre la mortalidad de la razón*, tr. esp., Monte Ávila. Caracas, 1969, p. 253 e segs.
3. *Ibid.*, p. 313.
4. *Ibid.*, p. 114-120; p. 325.
5. L. Kolakowski, *El hombre sin alternativa*, tr. esp., Alianza, Madrid, 1970.

— ou entre o sagrado e o profano, a tradição e o racionalismo — ao estudar a herança teológica do pensamento contemporâneo. Aí os dois pólos são figurados através da "filosofia do sacerdote" e da "filosofia do bufão": a filosofia do guardião do absoluto, que mantém o culto do definitivo e das evidências tradicionais reconhecidas, e a filosofia daquele que duvida de tudo o que se considera evidente [6]. É verdade que Kolakowski admite sua preferência pessoal pela "filosofia do bufão" [7], mas dá as razões pelas quais julga a "filosofia do sacerdote" inevitável e necessária. Estamos novamente em face da tensão fundamental entre estrutura e movimento, que não pode ser suprimida impunemente. Os textos de *O Homem sem Alternativa* foram escritos entre 1956 e 1959, nos momentos mais dramáticos do combate antiestalinista de Kolakowski, quando uma certa forma monstruosa de "filosofia do sacerdote" pesava opressivamente sobre a cultura dos países socialistas. Combate, afinal, perdido para Kolakowski, hoje exilado no Ocidente. Nesse outro lado do mundo parece ser a "filosofia do bufão" que Kolakowski coloca sob suspeita, ao ver delinear-se aquilo que, em 1959, ele chamava "seus perigos e seus absurdos" [8]. No caso, a filosofia de um evolucionismo desvairado que se manifesta nos fenômenos de "amor à amorfia, de desejo de homogeneidade, de ilusão da perfectibilidade humana, de escatologias imanentes, de atitude instrumental a respeito da vida individual".

O pensamento de Kolakowski sobre o sagrado, nas duas fases da sua carreira de pensador — antes e no curso do exílio ocidental —, parece mostrar, assim, uma profunda coerência na aparente oposição da sua expressão. Entre os dois pólos da estrutura e do movimento que, no seu equilíbrio, dão consistência ao mundo da vida e, em particular, ao mundo humano como mundo da cultura, o sagrado é alienação quando a balança pende para o lado da estrutura, da conservação, da tradição, da diferença, do absoluto transcendente, em suma; e é salvação quando o movimento desequilibra a seu favor a tensão dialética, e prevalecem os "mitos" profanos do progresso indefinido, da primazia do que é novo, da homogeneidade, da paradoxal absolutização do relevo afinal, ou seja, quando "as oposições e as classificações mais importantes deixaram de ter vigência".

Como o próprio Kolakowski proclama, é "do ponto de vista que se limita a uma filosofia da cultura" que o texto de 1973 pretende mostrar a necessidade e a inevitabilidade do sagrado. Trata-se, portanto, de estudar a "necessidade religiosa" e seu objeto específico, o sagrado, desde um ponto de vista em que as expressões sociais da religião atestam seu caráter primigênio e irredutível. Situado num dos pólos constitutivos da dialética da sociedade e da cultura, o sagrado explica, num dos seus aspectos fundamentais, o fenômeno sócio-cultural global, e não é explicado por ele. Daqui a rejeição, no início do texto de 1973, de toda teoria

6. *Ibid.*, p. 312.
7. *Ibid.*, p. 316.
8. *Ibid.*, p. 316.

instrumentalista do sagrado. Esse ponto de vista fora, de resto, utilizado por Kolakowski como roteiro metodológico na sua grande obra sobre as seitas cristãs dissidentes do século XVII e aparece formulado com toda nitidez na sua introdução. [9] Ele supõe que a especificidade do fenômeno religioso não se esgota na intenção da consciência nem na sua expressão social, mas existe na sua expressão social justamente porque responde a uma necessidade da consciência que reivindica uma esfera própria de autonomia. Kolakowski pensa poder conciliar essa concepção com a regra fundamental do materialismo histórico. Para ele, o ser social determina a consciência, mas exatamente na medida em que os conteúdos vividos pelos homens devem ser compreendidos como formas de uma assimilação interiorizada de sua presença no mundo objetivo dos comportamentos coletivos [10]. Isso significa que o mundo sócio-cultural subsiste através da tensão dialética de esferas relativamente autônomas do comportamento humano e nas quais a intenção vivida e sua exteriorização social constituem, por sua vez, uma indissolúvel unidade.

Tal o modelo de universo cultural proposto por Kolakowski para situar o fato religioso. Ele se afasta, como se vê, do clássico modelo vertical da base e da superestrutura, através do qual foi vulgarizado o materialismo histórico e apresenta-se como modelo horizontal de pólos em oscilação e equilíbrio. Se na introdução da sua obra histórica, cuja primeira edição polonesa é de 1965, Kolakowski invoca ainda a seu favor o materialismo histórico, no texto de 1973 é rejeitada qualquer interpretação da religião fundada em Marx. [11]

É a partir, pois, de uma filosofia da cultura inspiradora do modelo bipolar do universo sócio-cultural que Kolakowski reivindica energicamente, no texto de 1973, a especificidade e a autonomia do sagrado e sua necessidade imprescritível. A perda do sagrado ou a negação da sua relativa autonomia viriam a significar a impossibilidade de se referir o mundo da cultura a um modelo explicativo coerente. Em termos axiológicos, a dissolução do sagrado significaria, pois, a dissolução da própria cultura: a dissolução da sua forma fundamental, seu desaparecimento na insensatez e no caos.

2. Ora, o que parece mais perturbador aos olhos do filósofo polonês é o fato da "secularização", não nos seus aspectos sociológicos e sociométricos — sempre de interpretação discutível — mas naquele aspecto cultural que se descobre no fenômeno paradoxal que é o movimento, a partir da própria esfera do sagrado, da abolição dos seus limites: a universalização do sagrado pela sua encarnação no profano que equivale, rigorosamente, à

9. L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église: la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIème siècle*, Paris, Gallimard, 1969, p. 51.

10. *Ibid.*, p. 53.

11. A rejeição de Marx tem lugar, nesse texto, a partir de uma crítica dos esquemas reducionistas que fazem da religião seja uma técnica aplicada à natureza (Durkhein), seja uma técnica de adaptação às instituições sociais (Marx).

sua autonegação. É justamente esse fenômeno que se mostra com nitidez na "secularização" tal como se vem desenvolvendo no seio do mundo cristão que nos leva a colocar algumas interrogações à teoria kolakowskiana do sagrado.

Em primeiro lugar, ainda que aceitemos o modelo bipolar da cultura proposto por Kolakowski como válido em primeira aproximação, parece arbitrário situar totalmente no pólo da estrutura o domínio do religioso e do sagrado. Convém mesmo perguntar se existe algum fenômeno cultural fundamental que possa definir-se em termos exclusivos de estrutura ou de movimento e se essa tensão bipolar, antes de caracterizar a cultura como um todo, não caracteriza cada uma das suas esferas e, conseqüentemente, a esfera do religioso e do sagrado. Seja como for, se é verdade que o sagrado exerce indiscutivelmente uma função social estabilizadora, na medida em que estrutura o tempo humano a partir de arquétipos reguladores (significações que negam o tempo pela repetição e tornam possível a *tradição* no sentido estrito), não é menos verdade que a história nos mostra autênticas "revoluções" do sagrado". Elas estão ligadas a profundas transformações sociais de um dado mundo de cultura, e propiciam o aparecimento daquelas que R. Schaeffler denominou "religiões de crítica da religião" (*Religionkritische Religionem*). [12] É justamente a possibilidade do aparecimento de uma "consciência crítica" a partir da atitude religiosa que a teoria de Kolakowski parece excluir, e eis um ponto onde ela se mostra extremamente contestável. Tudo leva a crer que o descrédito das teorias evolucionistas em história das religiões tenha levado Kolakowski a atribuir uma significação privilegiada ao aspecto estrutural do fenômeno religioso. [13] Mas esse privilégio, ao tornar-se exclusivo, torna impossível a compreensão de uma face essencial do fenômeno, aquela justamente que se volta para o devir histórico para dele participar ou para assumir as suas vicissitudes.

A insuficiência da teoria kolakowskiana aparece de modo flagrante na sua aplicação ao cristianismo e na sua tentativa de explicação da "secularização" e nos traços que o fenômeno apresenta no mundo de cultura marcado pelo sagrado cristão. Com efeito, ela torna inutilizável toda a imensa bibliografia que vê justamente no sagrado bíblico-cristão um potencial crítico que irá conduzir a um conflito irremediável com outras formas de sagrado, e provocar o fenômeno típico da "dessacralização" como "desencantamento" (*Entzauberung*) no sentido weberiano [14]. Não se trata, aqui, de submeter esse fenômeno aos critérios de uma axiologia da cultura, como faz Kolakowski em algumas páginas do seu texto de 1973. Trata-se de confrontá-lo com uma teoria imobilista do sagrado que, ao menos no caso específico do cristianismo, propõe um enigma muito mais difícil do

12. R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Karl Alber, München, 1973, p. 352 e segs.

13. É o que aparece das explicações embaraçadas de Kolakowski em *Chrétiens sans Église*, p. 51-53.

que aquele que pretendera resolver, isto é, como explicar que as mais profundas transformações culturais da história humana tenham tido lugar justamente no seio da civilização que passara a evoluir sob o signo do sagrado bíblico-cristão?

Se é lícito criticar a insuficiência metodológica dos esquemas evolucionistas em etnologia e história das religiões, uma filosofia da religião como filosofia da cultura — nível no qual Kolakowski explicitamente se colocou — não pode deixar de levar em conta a tensão dialética que se estabelece entre o estático e o dinâmico ou a tradição e a revolução dentro da própria esfera do sagrado, num determinado mundo de cultura.

Nesse sentido, não obstante os interditos estruturalistas, aos quais Kolakowski parece ceder, é difícil escapar a uma filosofia da religião como filosofia da cultura segundo o modelo hegeliano, no qual a dialética do sagrado se articula como uma dialética rigorosamente histórica. Uma filosofia da religião não pode deixar de assumir necessariamente, nesse caso, a forma de uma filosofia da história [15]. Do ponto de vista do sagrado cristão, o problema que aqui surge, e que está no centro da temática cristã da "religião revelada", refere-se à abolição do sagrado tradicional [16] pelo evento da Encarnação. A santificação do profano como movimento que parte do sagrado cristão e emana da sua essência (e, nesse sentido, as "fontes gnósticas" da "Cristandade" de que fala Kolakowski é que seriam estranhas ao Cristianismo original) não se apresentaria como simples perda do sagrado mas como sua supressão dialética nesse nível que Hegel denominou "religião absoluta" e que se traduz na atitude da *fé* no sentido especificamente cristão. Todo o problema fundamental na relação entre Religião e Fé que, a partir de Barth, ocupa um amplo campo de discussões na teologia contemporânea [17] dificilmente encontraria lugar na perspectiva de Kolakowski, pois nela a originalidade cristã da encarnação no profano fica reduzida a um comportamento de mimetismo puramente defensivo.

Se a concepção "conservadora" do sagrado proposta por Kolakowski mostra-se inadequada à inteligência do sagrado em geral, ela torna impossível, portanto, a compreensão do fato religioso cristão no mundo ocidental, sobretudo nas suas evoções recentes. Tudo nos leva a afirmar que a tensão entre a estrutura e o movimento faz parte do sagrado como tal. Mas, no caso do sagrado cristão, ela apresenta esta característica origi-

---

14. Ver R. Schaeffler, *Op. cit.*, p. 315 e segs.

15. Para Hegel, ver M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, W. de Gruyter, Berlin, 1970, p. 77-100; e G. Guibal, *Dieu selon Hegel: essai sur la problématique de la "Phénoménologie de l'Esprit"*, Aubier, Paris, 1975.

16. "Religião natural" e "religião da arte" ou da "individualidade espiritual" segundo a terminologia hegeliana, representando o sagrado das religiões primitivas e orientais e da religião grega.

17. Ver, por ex., Cl. Geffré, *Le Christianisme et les métamorphoses du sacré*, ap. *Le Sacré: études et recherches* (Actes du Colloque de Rome de 1974), Aubier, Paris, 1974, p. 133-150.

nal que reside na impossibilidade de se fixar seu centro de equilíbrio no interior do próprio sagrado como domínio separado. Trata-se de um sagrado propriamente "excêntrico", que se nega permanentemente como esfera particular e se recusa a definir-se numa oposição de exclusão com o profano como o "exterior" que é também o "estranho". Em outras palavras, o sagrado cristão somente pode ser pensado, como viu profundamente Hegel, no interior de uma dialética do universal em que a particularidade do sagrado tradicional subsiste apenas no movimento da sua "supressão" (*Aufhebung*) pela universalidade da fé. [18]

Na concepção kolakowskiana não há nenhum lugar para essa universalidade da fé, que é o mais evidente traço do fenômeno religioso cristão tal como se faz presente no mundo da cultura ocidental. É uma carência grave para uma concepção que pretende justamente interpretar a crise e a ressurgência atuais do sagrado do ponto de vista de uma filosofia da cultura.

18. Esse universalismo da fé — ou a atitude que corresponde à "religião absoluta" — exprime-se, para Hegel, na caracterização da esfera do Espírito absoluto em geral como Religião: tanto como elevação do sujeito finito ao Espírito absoluto em si, quanto como presença do mesmo Espírito absoluto na comunidade humana. Ver *Enzyklopädie der phil. Wiss. (1830)*, § 554, e os comentários de Theunissen, *Op. cit.*, p. 118-128; *Philosophie der Religion*, III. Teil, ed. Lasson, Meiner, Hamburg, 1966, Bd. II, p. 198 e segs. Ver igualmente A. Chapelle, *Hegel et la Religion*, vol. III, Éditions Universitaires, Paris, 1971, e A. Léonard, *La foi chez Hegel*, Paris, Desclée, 1970.

# O SAGRADO E A SOCIOLOGIA

ROBERTO DA MATTA

*Introdução*

Quero, inicialmente, desejar que este tipo de debate — que me parece novo na nossa vida intelectual tão segmentada quanto provinciana — dê realmente certo. É, pois, com o espírito de colaborar com esta inovação que escrevo estes comentários. Desejo também agradecer a distinção dos organizadores e editores desta publicação por me terem convidado a colaborar e a discutir este texto. Muito aprendi com ele — como se verá a seguir — e não gostaria de deixar passar a oportunidade de agradecer esta leitura estimulante e, às vezes, perturbadora. Finalmente gostaria de dizer algumas palavras de caráter geral, já endereçadas aos meus comentários:

*1*. Quero dizer, de saída, que não sei quem é o Sr. Leszek Kolakowski, que não sei qual o seu instrumento de trabalho, onde, ou se leciona, o que escreveu. Apenas sei, por meio de informações dadas voluntariamente por um colega — e que a propósito, chegaram ontem às minhas mãos, quando grande parte destes comentários já estava esquematizada —, que o Sr. Kolakowski é um conhecido filósofo polonês que abandonou seu país em 1968 por idéias pouco ortodoxas.

*2*. Assumo que é fundamental dizer isso porque — a minha experiência de pesquisa confirma tal ponto — o *contexto* é sempre um elemento crítico (senão *o* elemento crítico) de grande parte das situações sociais que, enquanto cientistas, nos cabe deslindar. Fico, pois, na incômoda situação de comentar um texto cujas bases posso apenas intuir e, mesmo assim, intuir de modo incerto, já que o meu desconhecimento de filosofia polonesa deve ser somado à minha ignorância da filosofia em geral.

*3*. Finalmente, não conheço as circunstâncias do encontro no qual o artigo foi apresentado. Nem sei dos antecedentes e conseqüentes da leitura do trabalho de Kolakowski. Escrevo, assim, sobre um texto que me parece muito com um mito de uma sociedade tribal que conheço mal, com os agravantes de não saber quem o colheu, ou por quem foi produzido, ou para quem foi contado. Embora, é lógico, tenha conhecimento de algumas de suas coordenadas.

Mas passemos ao texto.

*1*. Revelador, após a leitura do trabalho, o título do artigo: *"A revanche* do sagrado na cultura profana" (o grifo é meu), como se entre o *sagrado* e o *profano* estivéssemos autorizados a estabelecer uma *hierarquia*. Creio que isso seria improdutivo e que a obra do grande introdutor da distinção na Sociologia da Religião, Durkheim, justamente evita tal hierarquização. De fato, a releitura de Durkheim, especialmente *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, surpreende precisamente pela falta de revanche, já que os termos são dados como fórmulas mais ou menos vazias, o sagrado sendo definido (?) pela interdição e o profano como aquilo que sobra ou resta da interdição. Assim, tanto se pode partir do sagrado quanto do seu complemento, o profano. Visto isso, a hierarquização só pode sugerir a presença de um pensamento evolucionista, senão historicista, nas reflexões de Kolakowski. É, de fato, como se ele nos estivesse dizendo: o profano já teve sua vez, agora é o tempo de o sagrado ser redescoberto e executar, como uma espécie de Conde de Monte-Cristo, sua vingança. Claro está que, num tal pensamento, a hierarquização ocupa uma posição importante e isso significa pretender, como descobrimos lendo o artigo, que Kolakowski ancora surpreendentemente o sagrado na própria substância da ordem. Ele assume, assim, uma posição que ele próprio chama de conservadora, mas que para mim não seria conservadora por equacionar, como pensa Kolakowski, o sagrado à ordem humana, mas por esquecer-se justamente de que não se institui a ordem sem que se institua simultaneamente a ambigüidade. Esse, a meu ver, os antolhos de uma perspectiva evolucionista vitoriana: a concepção de que houve um tempo sem injustiça, um paraíso terrestre que urge recuperar, uma era de pura ordem. Como se a desordem fosse algo criado a partir de um dado momento e, por isso mesmo, passível de eliminação. Ora, a lição de Durkheim e seus seguidores, que Kolakowski recusa, é que não há ordem sem desordem; nem classificação sem ambigüidade, nem sagrado sem profano. Não haveria, pois, revanches. Mas haveria, sim, uma dialética entre sagrado e profano, pois na medida em que um deles é valorizado como centro, ele acaba por engendrar o outro. Impossível, como creio que demonstra a antropologia social moderna, uma ordem total, de onde a desordem esteja definitivamente excluída.

*2*. Também perturbador — e aqui o contexto certamente faz muita falta — o tipo de sociologia religiosa que nos indica Kolakowski. É claro que, como todo moralista, ele não indica fatos muito concretos, dados muito precisos, autores localizáveis. Assim, ficamos com uma idéia de que, para ele, a sociologia da religião resume-se a inquérito de caráter estatístico fundado "na freqüência às igrejas, casamentos religiosos, batismos, crismas, funerais etc...." É claro que tal sociologia da religião existe. Mas será ela realmente importante? Ou estaria o nosso autor construindo, como manda o bem-pensar em filosofia moral, um espantalho? Creio que o espantalho é uma sugestão justa. Ou pelo menos assim parece a quem, como eu, tenho visto precisamente a invenção de uma "antropologia simbólica",

devotada menos à explicação e origem dos fenômenos classificados como religiosos ou místicos ou mágicos e muito mais com sua interpretação segundo uma certa perspectiva, um determinado ponto de vista. Ou, para parafrasear Clifford Geertz, um dos inventores destas análises: ver o fenômeno de um ritual, por exemplo, como uma estória que sobre si mesmas, as pessoas de uma cultura contam a eles próprios! Nota-se, então, que o problema não é definir o fenômeno como um *tipo* acabado, construído, reificado e substantivo, mas como o resultado da operação de muitas variáveis, numa combinatória complexa que, freqüentemente, tem *um sujeito,* isto é, serve a algum grupo social, mas às vezes pode nos surpreender (como fez com Lévi-Strauss e com todos aqueles que estudaram mitos e rituais tribais) pela sua recorrência e universalidade. Em outras palavras, eu diria que a grande promessa da moderna antropologia da religião são os estudos onde, mudando a perspectiva do grupo que conta a estória, ou do grupo que ouve a estória, pode-se mesmo mudar a estória. Assim, uma assembléia de pessoas comemorando uma data cívica preestabelecida serve a uma classe dominante. Mas uma outra assembléia de pessoas, da mesma sociedade, comemorando o dia de um santo, pode despertar sentimentos de libertação de uma dada classe dominante. Em ambos os fenômenos, existe um foco, existe também alguém que conta a estória de uma certa perspectiva. Mas enquanto olhamos para os fatos com olhos tipológicos, somos fadados a vê-los como coisas estanques, ao passo que quando os situamos como fundados num conjunto complexo de fatores (atores, relações e oposições e contradições entre essas relações), tudo pode mudar. Assim, o que era *religioso,* pode passar a ser *político* e o que era *político* (comemoração de uma data cívica), pode surgir como *religioso:* sagrado e interdito.

Nesta perspectiva posso observar — clarificando Kolakowski — que estatísticas de freqüência a igrejas, batismos, casamentos etc.... e, ainda, uma sociologia toda ela voltada para a previsão de curvas não me parece ser o ponto justo ou forte da sociologia da religião moderna. Creio que, nesta parte, seria preciso citar — como uma espécie de contrabalanço — o impacto dos importantes trabalhos dos nossos colegas Geertz, Victor Turner, Mary Douglas, Edmond Leach, E. E. Evans-Pritichard, I. Lewis, e talvez muito especialmente a obra ainda desconhecida de Louis Dumont; pois que todos vêm colocando com maior ou menor felicidade e clareza os formidáveis impasses de uma sociologia evolucionista da religião.

Concordaria, pois, com Kolakowski quando ele critica um evolucionismo onde as previsões são simples e muito gerais, mas discordo da posição segundo a qual, a partir deste momento, se possa dar uma espécie de pulo da onça e ao mesmo tempo abandonar a busca de uma raiz social para o fenômeno religioso, como ocorre na página 5. De fato, não compro nem a visão de que se possa deixar de lado a perspectiva marxista nem de Durkheim. E não vejo como ambas possam ser abandonadas porque reduzem os fenômenos religiosos a meras técnicas. Dizer isso é, evidentemente, não fazer justiça a dois formidáveis pensadores. O desejo de domínio, como

diz nosso Autor, pode estar na raiz do fenômeno religioso desde que se explique o que significa esse domínio. Parece plausível e razoável que o domínio seja interno e externo de modo simultâneo. No mais, creio que cada dia se chega mais perto e com demonstrações mais e mais "científicas" de que a nossa sobrevivência foi e será mesmo milagrosa... Isso, então, também não me arrepia.

*3*. Passemos, finalmente, ao problema central de Kolakowski, já colocado por nós no primeiro comentário. Trata-se, evidentemente, da possibilidade de ver um "resíduo indestrutível no fenômeno religioso enquanto tal". E aqui Kolakowski retoma o problema da instrumentalidade, pois que coloca o problema da *necessidade da religião* como algo que não se deixaria recalcar por outras satisfações. Em outras palavras, quando o Autor introduz (e isso, creio, é importante) o problema da necessidade, ele introduz no seu próprio pensamento o que condenou durante todo o texto no pensamento dos seus adversários. Pois que é impossível pensar a necessidade sem pensar num sujeito. E aqui, talvez, evidencie-se melhor a natureza do pensamento de Kolakowski como um pensamento que confunde no plano epistemológico e lógico uma sociologia centrada num sujeito com uma socologia que pode se admitir sem sujeito. De fato, é possível estudar o mito da criação do Estado na Itália e revelar como esse mito estava colado às necessidades das classes dominantes na Itália. Aqui, temos uma sociologia com sujeito, ou melhor, uma sociologia que só é de fato sujeito, pois o mito se reduz a desejos e necessidades de uma classe e, assim, vai conduzindo sucessivamente o fio do pensamento, até chegar à ganância e a todos os outros instrumentos utilizados pela classe. Qual a vantagem desta perspectiva? Ora, a vantagem é que ela permite, de pronto, alocar responsabilidades e pensar a História como um conjunto de vontades. A história é, deste ângulo, uma lógica e tem uma lógica.

Um outro modo de estudar a história é tomar os mitos e estudar sua lógica. Aqui, já não se especula por que e para quem o mito foi inventado, mas as relações entre pedaços do mito, pedaços que são descobertos por sua recorrência num dado *corpus*. Ora, fazer de relações e elos o objeto da investigação é fazer uma sociologia sem sujeito. Aqui, claro, já não se sabe mais para quem servem os mitos, pois o foco é muito mais em conjuntos de relações. Mas, talvez, se saiba mais como são os mitos. Fica, por outro lado, muito difícil responder questões de dinâmica social relativas à mitologia, pois a investigação abandona totalmente o sujeito. De fato, aqui, só temos conjuntos de relações, pedaços de coisas, uma fantástica bricolagem, como disse um dos seus praticantes (senão o seu inventor) mais destacado, Claude Lévi-Strauss.

Introduzir, pois, o problema da necessidade é introduzir o problema do instrumental. Se é necessário, é necessário a alguém. Logo, corre-se o risco de reificar o fenômeno antes de realmente saber como é esse fenômeno, numa dimensão mais profunda. Eu diria que todo o pensamento historicista sempre retoma o problema do sujeito; ao passo que todo o pensamento

sociológico (a partir de Durkheim e Mauss) desloca o problema do sujeito. Creio que ambos são complementares (como olhar as árvores e daí partir em busca da floresta; ou fazer o contrário. E não só complementares, mas fundamentais um ao outro. Seria tolice nossa equacionar um pensamento instrumental, que busca o sujeito dos acontecimentos e das relações, que fala das necessidades (como fez Malinowski) como um pensamento superado ou a superar. Do mesmo modo, seria tolice querer fazer o mesmo de um pensamento que pretende ter como objeto conjuntos, relações, lógicas ou princípios. Um pensamento que se volta para a universalidade e a partir daí, procura dar a volta sobre si mesmo para chegar à particularidade.

Uma saída para esse aparente impasse, já que — como tentei mostrar — o pensamento histórico corrige e é corrigido pelo pensamento estruturalista, é instituir a *substância*. Creio que é precisamente isso que procura fazer Kolakowski, assemelhando-se sua posição com a de Victor Turner. De fato, substantivando, escapa-se tanto do dilema do historicismo marxista, na sua vertente menos moralista e, suponho, mais produtiva e aberta; quanto do oceano de relações, elementos, lógicas e posições aberto pelo estruturalismo, na sua vertente menos humanística e, suponho, menos produtiva e mais formalista. Ficamos, pois, com um pensamento como o do Autor, onde é claro o equacionamento do sagrado com a moral, com um ponto fixo, com a ordem e com a essência (ou substância). Em suma, toma-se o sagrado como ocorre na página do artigo, como uma significação adicional, isto é, uma espécie de sobre-sentido. Então, condena-se as teorias historicistas e especialmente o marxismo por sua posição claramente instrumentalista da religião (e aqui condena-se, pelo mesmo modo e com o mesmo argumento, a posição de Durkheim), mas em seguida fala-se de um sobre-sentido do sagrado puro, instaurado em eventos que Kolakowski toma como naturais: morte, nascimento, casamento, diferenças de sexos e gerações. O sagrado confere valor. E por quê? É claro agora, porque para Kolakowski, um substantivista, o sagrado continha o profano. Assim, ele não enxerga a classificação como feita a partir do dualismo fundamental entre sujeito e objeto, um ou outro sempre recriando a ordem ou a desordem, o sagrado ou o profano. Mas, como algo sempre presente, independente de seu oposto.

O sagrado, pois, fica centrado como fim, como meio e como ponto de ancoragem de todas as mensagens. Assim, em vez de sabermos as distinções, reduzimos tudo a uma única diferença: o sagrado e seu valor. E em vez de, finalmente, praticarmos uma sociologia, onde tudo tem um valor, praticamos uma forma de conservadorismo moral. Não custa nada, pois, terminar meus comentários com uma citação de Durkheim, pois que suas palavras têm servido muito para mim e, creio, servirão também para esse indignado e inquieto Kolakowski: "O que importa é sentir, sob o frio moral que reina à superfície da nossa vida coletiva, as fontes de calor que as nossas sociedades têm em si mesmas. Podemos mesmo ir mais longe e dizer com certa precisão em que região da sociedade estas novas forças estão particularmente em vias de formação: é nas classes populares. (...)

Há uma idéia a que nos temos necessariamente de habituar: é que a humanidade foi abandonada sobre a terra às suas únicas forças e não pode contar senão consigo mesma para dirigir os seus destinos. À medida em que se avança na história, esta idéia ganha terreno; duvido, portanto, que ela o perca no futuro." (Émile Durkheim, "O Futuro da Religião", 1914, em *A Ciência Social e a Ação,* São Paulo: Difusão Editorial S.A., 1975).

# BIBLIOGRAFIA SOBRE RELIGIOSIDADE POPULAR

*Esta enumeração de livros, artigos e comunicações sobre* religiosidade popular *no Brasil relaciona 326 títulos. Ela é um recorte sobre uma relação bibliográfica significativamente maior feita por Etienne Samain em outubro de 1975.*

*Da relação original foram retirados títulos de caráter teórico e geral, que podem ser encontrados noutras listagens. De qualquer forma, esperamos estar prestando serviço aos pesquisadores do ramo, que muito colaborariam se enviassem nomes de obras não relacionadas aqui.*

*A Redação*


ALMEIDA, Renato., *Tablado folclórico. Essência do Folclore brasileiro. Um aspecto da formação e evolução do Brasil,* Rio de Janeiro (Jornal do Comércio), 1953, 585 pp.

AMORIM, José Pimentel., *Medicina popular em Alagoas.* São Paulo (Pref. do Município), 1959, 184 pp.

ANDRADE, Mario de., *Música de feitiçaria no Brasil,* São Paulo (Liv. Martins), s.d. 300 pp.

ANDRADE, Mario., *Danças dramáticas do Brasil,* São Paulo (Livr. Martins), 1959, 3 volumes.

ANDRADE FILHO, Oswaldo de., *A sala dos milagres (de Iguape),* in *RBF* 2(4): Setem./Dezembro de 1962, pp. 5-22.

ANSELMO, Otacilio., *Padre Cícero. Mito e realidade,* Rio de Janeiro (Civilização Brasileira: col. 'Retratos do Brasil', 66), 1968, 584 pp.

ANTONIAZZI, Alberto., *Chiesa e "religiosità populare" in Brasile,* Man. (Inst. Nacional de Pastoral), Rio de Janeiro, 11 pp.

ANTONIAZZI, Alberto., *Teologia e pastoral face às religiões não-cristãs e ao espiritismo brasileiro,* in *Atualização* 4 (1973), 917-925.

ARAUJO, Alceu Maynard., *Folclore nacional,* São Paulo (Ed. Melhoramentos), 1964, 3 volumes.

ARAUJO, Alceu Maynard., *Folclore nacional. Festas, bailados, mitos e lendas,* São Paulo (Ed. Melhoramentos), 1964, 469 pp.

ARAUJO, Heitor., *"A Bahia e a Imaculada Conceição",* Bahia (Ed. Nova Era), 1954, 30 pp.

ARAUJO, João Dias de., *Imagens de Jesus Cristo na literatura de Cordel,* in *Vozes* 7 (1974), 41-48.

ARINOS, Alfonso., *Lendas e tradições brasileiras,* São Paulo (Tipog. Levi), s.d., 184 pp.

AZEVEDO, Fernando de., *A cultura brasileira. Introdução ao estudo da cultura brasileira*, t. 2: *A cultura* (cfr. cap. 1): *Instituições e crenças religiosas*, São Paulo (Ed. Melhoramentos), 1ª ed., 1943; 3ª ed., 1950.

AZEVEDO, Thales de., *Catolicismo no Brasil?*, in *Vozes* 63/2 (1969), 117-124.

AZEVEDO, Thales de., *As tarefas da sociologia da religião no Brasil*. Relatório apresentado no Congresso Pro Mundi Vida, Lovaina, Set. de 1964, Man. (Inst. Nacional de Pastoral), 4 pp.

AZEVEDO, Thales de., *Cultura e situação racial no Brasil*, Rio de Janeiro (Ed. Civilização Brasileira: Col. 'Retratos do Brasil', 42), 1966, 200 pp.

AZEVEDO, Thales de., *Problemas Metodológicos da sociologia do Catolicismo*, in *Cultura e Situação Racial no Brasil*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro. 1966, 29 pp.

AZZI, Riolando., *A evangelização e a catequese na história religiosa do Brasil*, Rio de Janeiro (CERIS), 1969, 132 pp. datil.

BAKKER, Nicolau., *Romarias. Questionamento a partir de uma pesquisa*, in *REB* 34 (1974), 546-571.

BANDEIRA, Armando Cavalcanti., *Umbanda. Evolução histórico-religiosa*, Rio de Janeiro, 1961, 135 pp.

BARBOSA, Waldemar de Almeida., *"O Congado no Oeste mineiro"*, in *RBF* 5 (11), Jan./Abril de 1965.

BARRETO, Felicitas., *Danças do Brasil*, Rio de Janeiro, 1958.

BARROS, Souza., *Arte, Folclore, Subdesenvolvimento*, Rio de Janeiro (Graf. Edit. Itambé), 1971.

BARROSO, Gustavo., *O Sertão e o mundo*, Rio de Janeiro (Liv. Leite Ribeiro), 1923, 301 pp.

BASTIDE, Roger., *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Paris (Payot: col. 'Bibliothèque Scientifique'), 1967, 236 pp.

BASTIDE, Roger., *O Candomblé da Bahia (rito Nagô)*, São Paulo (Ed. Nacional: col. 'Brasiliana', 313), 1961.

BASTIDE, Roger., *Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista*, in *Sociologia do Folclore brasileiro*, São Paulo, 1959, pp. 106-135.

BASTIDE, Roger., *Les métamorphoses du sacré dans les sociétés en transition*, in *Civilisations* 9 (1959), 432-441.

BASTIDE, Roger., *As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, 2 vol., São Paulo (Bibl. Pioneira de Ciências Sociais), 1971.

BASTIDE, Roger., *Sociologia do Folclore brasileiro*, São Paulo (Edit. Anhambi), 1954.

BELMONTE., *Tradições paulistas: A Festa do Divino*, São Paulo, s.d.

BENKO, Antonius., *Aspectos psico-sociais da religiosidade no Estado da Guanabara*, in *Síntese* (Nova Fase), vol. II (1975), nº 3, pp. 49-103.

BITTENCOURT, Gastão de., *Os 3 Santos de Junho no Folclore brasileiro*, Rio de Janeiro (Ed. Agir), 1947.

BITTENCOURT, Gastão de., *Bahia e o seu folclore: relatório de tradições portuguesas*, Coimbra (Ed. Coimbra), 1951, 60 pp.

BO, Vicente., *As peregrinações na comunidade cristã. Apontamentos para uma pesquisa histórica*, in *Oss. Romano* 5 (1974), n. 22, pp. 10-12 e n. 24, pp. 6-8.

BOMBARD, J. P., *Les cultes protestants dans une favela de Rio*, in *America Latina*, n. 3 (Julho de 1969).

BONINO, José M., *A piedade popular na América Latina*, in *Concilium* 96 (1974) 810-818.

BORBA FILHO, Hermilo., *Espectaculos populares do Nordeste, São Paulo* (Ed. São Paulo: col. 'Buriti, 10'), 1966, 178 pp.

BORBA FILHO, Hermilo., *Apresentação do Bumba-meu-boi*, Recife (Univ. Federal de Pernambuco. Imprensa Universitaria), 1967, 175 pp.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues., *Cavalhadas de Pirenópolis*, Ed. Oriente, Goiânia, 1974.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues., *Peões, Pretos e Congos: Trabalho e Identidade Étnica em Goiás*, Ed. Oriente, Goiânia, 1976.
BRANDAO, Théo., *Folguedos natalinos de Alagoas. Estudo introdutório e Descrição*, Divulgação do Departamento Estadual de Cultura, 1961, 209 pp.
BREEVELD, M.-Madeleine., *Uma revisão do conceito de Sincretismo religioso e perspectivas de pesquisa*, in *REB* 35(1975) fasc. 138, pp. 415-423.
BREEVELD, M.-Madeleine, *Religiosidade popular: reflexões antropológicas e psicológicas*, Rio de Janeiro (Inst. Nacional de Pastoral), manusc. 1974, 13 pp.
BRENTO, L. Waldemar., *A magia no Brasil*, Rio de Janeiro (Gráfica Jornal do Brasil), 1939, 150 pp.
BRITTO, Manoel Joaquim de Souza, *Cantos e festas populares*, Salvador (Centro de Estudos Bahianos, 35), 1957, 20 pp.
BRO, Bernard., *O homem e os sacramentos. A subestrutura antropológica dos sacramentos cristãos*, in *Concilium* 1 (1968), 32-47.
BRUNEAU, Thomas., *O Catolicismo brasileiro em época de transição*, São Paulo (Ed. Loyola), 1974, 442 pp.
BÜNTIG, Aldo., *El catolicismo popular y su insercion en el processo de liberacion. Diagnostico y aplicaciones pastorales*, Rio de Janeiro (Inst. Nac. de Pastoral), 1972, Manusc. 5 pp.
BÜNTIG, Aldo., *Magia, Religion o Cristianismo?*, Buenos-Aires (Ed. Bonum), 1970, 299 pp.

CABAUERA, Ernesto Gimenez., *Bahia de todos os Santos e de todos os demônios*, Salvador (Liv. Progresso), 1958, 90 pp.
CALDERON, Ester Ferreira Viana., *Religião, Mitos e Crendices*, Rio de Janeiro (Of. Ind. Gráfica), 1935, 493 pp.
CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de (Ed.), *Católicos, protestantes, espíritas*, Petrópolis (Vozes), 1973, 184 pp.
CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de., *Essai de typologie du Catholicisme brésilien*, in *Social Compass* 14/5-6 (1967), 399-422.
CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de., *Aspectos sociológicos del espiritismo en S. Paulo*, Bogotá (Feres: Col. 'Estudos Sociológicos latino-americanos, 7'), 1961, 125 pp.
CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de., *Kardecismo e Umbanda.*, São Paulo (Ed. Pioneira), 1961.
CAMPOS, Eduardo., *Estudos do Folclore Cearense*, Fortaleza (Imprensa Universitária do Ceará), 1960, 122 pp.
CAMPOS, João da Silva., *Procissões tradicionais da Bahia*, Salvador (Secretaria de Educação e Saúde), 1941, 265 pp.
CAMPOS, José de Freitas., *Religiosidade popular e evangelização no Brasil.* Publicação do Jornal 'O São Paulo', de 16 e 24/08/74: ver: Inst. Nacional de Pastoral, Rio de Janeiro.
CANTEL, Raymond., *Temas de atualidade na literatura de Cordel*, São Paulo (USP: col. 'Série Jornalismo', 23), 1972, 74 pp.
CARDIM, Fernão., *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, Rio de Janeiro (Ed. Nacional), 2ª ed., 1939, 379 pp.
CARMO NETTO, Henrique José do., *Recordações e aspectos do culto de Sant'Anna*, Rio de Janeiro (Imprensa Nacional), 1927.
CARNEIRO, Edison., *Antologia do Negro brasileiro*, Rio de Janeiro (Ed. de Ouro, 833), 1967, 466 pp.
CARNEIRO, Edison., *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro (Ed. Conquista), 3ª ed., 1961, 190 pp.
CARNEIRO, Edison., *Dinâmica do Folclore*, Rio de Janeiro (Ed. Civil. Brasileira, Col. 'Perspectivas do Homem, 9'), 1965, 188 pp.
CARNEIRO, Edison., *Ladinos e crioulos. Estudos sobre o negro no Brasil*, Rio de Janeiro (Ed. Civ. Brasileira: Col. 'Retratos do Brasil', 28), 1964, 240 pp.

CARNEIRO, Edison., *Negros bantus: notas de etnografia religiosa e de Folclore,* Rio de Janeiro (Ed. Civil. Brasileira), 1937, 187 pp.
CARNEIRO, Edison., *O Quilombo de Palmares,* Rio de Janeiro (Ed. Civ. Brasileira), 1966.
CARNEIRO, Edison., *Religiões negras.* Rio de Janeiro (Ed. Civ. Brasileira), 1936.
CARNEIRO, Edison., *Ritos africanos cresceram na Bahia,* Rio de Janeiro (Inst. Nacional de Pastoral), s.d., Manus. 16 pp.
CARNEIRO, Edison., *"As Pastoras do Natal",* in *RBF* 16/6 (Set.-Dez. 1966).
CARNEIRO, Edison., *A sabedoria popular do Brasil,* Rio de Janeiro (Ed. de Ouro), 1968, 238 pp.
CARNEIRO, Souza., *Os mitos africanos no Brasil. Ciência e Folk-lore,* Rio de Janeiro (Comp. Edit. Nacional), 1937, 506 pp.
CARVALHO, Deda., *Brefaias e Burundangas. Encomendação das almas, do folclore sergipano,* Aracaju (Liv. Regina), 1967, 270 pp.
CARVALHO, Hernani de., *O mundo maravilhoso do Folclore,* Rio de Janeiro (Tip. Batista de Souza), 1966, 179 pp.
CASCAES, Franklin., *As Bruxas da Ilha de Santa Catarina,* in *RBF* 3/6 (Maio-Agosto de 1963).
CASCUDO, Luís da Câmara., *Antologia do Folclore Brasileiro;* Vol. I: *Séculos XVI-XVII-XVIII — Os Cronistas coloniais. Os viajantes estrangeiros;* Vol. II: *Séculos XIX-XX. Os estudiosos do Brasil,* São Paulo (Liv. Martins), 3ª ed., 1965, 356 pp. e 356 pp.
CASCUDO, Luís da Câmara., *Anubis e outros ensaios. Mitologia e Folclore,* Rio de Janeiro (Ed. O Cruzeiro), 1951.
CASCUDO, Luís da Câmara., *Coisas que o povo diz,* Rio de Janeiro (Ed. Bloch), 1965, 205 pp.
CASCUDO, Luís da Câmara., *Dicionário do Folclore brasileiro,* 2 vol. Rio de Janeiro (Edições de Ouro), 1969; 3ª ed., Brasília (Instituto Nacional do Livro. Ministério da Educação e Cultura), 1972.
CASCUDO, Luís da Câmara., *Folclore do Brasil. Pesquisas e notas,* Rio de Janeiro (Bibl. Fundo Nacional de Cultura), 1967.
CASCUDO, Luís da Câmara., *Geografia dos mitos brasileiros,* Rio de Janeiro (Livr. José Olympio: Col. 'Documentos brasileiros, 52'), 1947.
CASCUDO, Luís da Câmara., *Religião do povo,* João Pessoa (Impr. Universitária da Paraíba), 1974.
CASCUDO, Luís da Câmara., *Tradição, ciência do povo. Pesquisas na cultura popular do Brasil,* São Paulo (Ed. Perspectiva: Col. Debates, 4), 1971.
CASCUDO, Luís da Câmara., *Tradições populares da pecuária nordestina,* Rio de Janeiro (Ministério da Agricultura: Col. 'Documentário da vida rural, 9'). 1956.
CELAM — Depto. Liturgia., *Encontro de reflexão para presidentes e secretários das Comissões nacionais de liturgia dos países latino-americanos.* Documento: *Religiosidade popular* (Medellin, 17 de Julho a 19 de Agosto de 1972). Veja: Com. mensal da CNBB, 241 (1972), 20-43.
CENIBIO, Segura Villanova., *Bom Jesus da Lapa, resenha histórica,* São Paulo (Graf. Ave Maria), 1937, 217 pp.
CESAR, Waldo A., *Urbanização e religiosidade popular. Um estudo da função da doutrina pentecostal na sociedade urbana,* in *Vozes* 7 (1974), 19-28.
CESAR, Waldo A., *Para uma sociologia do protestantismo brasileiro,* Petrópolis (Vozes), 1973, 48 pp.
CHAVES, Luís., *Folclore religioso,* Porto (Ed. Portucalense), 1944, 189 pp.
CINTRA, Raimundo., *Cultos afro-brasileiros,* Publicação do *Jornal do Brasil* de 4/9/73: ver Inst. Nacional de Pastoral, Rio de Janeiro, 1 pág.
CINTRA, Raimundo., *Subsídios para uma pastoral dos cultos afro-brasileiros,* in *Atualização* 4 (1973), 903-916.

CNBB — Assembléia Geral (I)., *Campanha nacional contra a heresia espírita. Ante-projeto de pastoral coletiva sobre o espiritismo,* Rio de Janeiro (Inst. Nac. de Pastoral), Agosto de 1953, man. 12 pp.

CNBB — Secr. Nac. Past. Espec., *Canindé — Centro regional de Romaria,* Rio de Janeiro (Inst. Nacional de Pastoral), s.d., Man., 18 pp.

CNBB — Secr. Nac. Past. Espec., *Encontro nacional de responsáveis por centros de peregrinação,* Petrópolis, 19-23 de Julho de 1965. Ver: Comunicado mensal — CNBB 155/6 (1965), 53-57.

CNBB — Secr. Nac. Past. Espec., *Entrevendo o sertão bahiano. Notas de uma viagem a Bom Jesus da Lapa* (26-29 de Março de 1965): ver: Inst. Nacional de Pastoral, Rio de Janeiro, Man., 7 pp.

CNBB — Reg. Nordeste 3., *Levantamento sobre a religiosidade popular,* Salvador, 1973: Ver: Inst. Nacional de Pastoral, Rio de Janeiro, Man., 35 pp.

CNBB — Reg. Leste 1., *Cadernos dos cultos populares, nº 1,* Rio de Janeiro (Inst. Nacional de Pastoral), 1969, Man., 13 pp.

CNBB — Reg. Leste 1., *Cultos afro-brasileiros, Candomblé, Umbanda. Observações pastorais,* CNBB 1972: Ver: Inst. Nacional de Pastoral, Rio de Janeiro, 66 pp.

CNBB — Com. Episc. Past. L. 2 e 3., *II Encontro nacional de pastoral dos Santuários. Resoluções,* Comunicado mensal — CNBB 258 (1974), 234-243; ver tbm.: *Sedoc* 7 (1974-75), 122-126.

CNBB — Reg. Sul 3., *Diretório dos Santuários do Rio Grande do Sul,* Santa Maria, 1970; Ver: Inst. Nacional de Pastoral, Rio de Janeiro, 31 pp.

COMBLIN, José., *Para uma tipologia do Catolicismo no Brasil,* in *REB* 28/1 (1968), 46-73.

COMBLIN, José., *Problemas atuais da fé no Nordeste* (III Curso de atualização pastoral para o episcopado: Ponta Negra, 13-23 de Set. de 1967), Ver: Inst. Nacional de Pastoral, Rio de Janeiro, 31 pp.

COMBLIN, José., *Prolegômenos da catequese no Brasil,* in *REB* 27/4 (1967), 845-874.

COMBLIN, José., *Reflexões sobre a condição concreta da evangelização hoje,* in *REB* 27/3 (1967), 570-597.

COMBLIN, José., *Situação histórica do Catolicismo no Brasil,* in *REB* 26/3 (1966), 574-601.

CORREA, Maria Amalia Giffoni., *Danças folclóricas brasileiras. Sistematização pedagógica,* São Paulo (Liv. Martins), 1955, 356 pp.

CÔRTES, J. C. Paixão., *Terno de Reis. Cantigas do Natal Gaúcho,* Porto Alegre (Ed. da Comissão Gaúcha de Folclore), 1960, 188 pp.

COSTA, Esdras Borges., *Cerrado e retiro, cidade e fazenda no alto São Francisco,* Rio de Janeiro (Comissão do Vale de São Francisco), 1960.

COSTA, Fernando., *A prática do Candomblé no Brasil,* Rio de Janeiro (Ed. Peres), 1974, 144 pp.

DA MATTA e SILVA, W. W., *Doutrina secreta da Umbanda,* Rio de Janeiro (Livr. Freitas Bastos), 1967, 201 pp.

DELLA CAVA, Ralph., *Miracle at Joaseiro,* New York and London (Columbia Univ. Press), 1970, 374 pp.

DIAMANTE, Francisco., *O Bom Povo. Festas, Costumes e Lendas populares,* São Paulo (Graf. Monteiro Lobato), 1925, 106 pp.

DIAS, Euripedes da Cunha., *Fraternidade Eclética Espiritualista Universal: tentativa de interpretação de um movimento messiânico* (Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Univ. Federal), Rio de Janeiro (Museu Nacional), 1974, 116 pp. (Mimeog.).

DOS SANTOS, J. E., *La religion Nago génératrice et réserve de valeurs culturelles au Brésil,* in *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation,* Paris (Présence africaine), 1972, pp. 156-171.

DUARTE, Abelardo., *Um folguedo do povo. O Bumba-meu-boi. Ensaio de história e Folclore,* Maceió (Ed. Caeté), 1957, 51 pp.
DUARTE, Alfredo., *Folclore Negro das Alagoas. Pesquisas. Interpretação,* Rio de Janeiro (Org. Simões).

EPISCOPADO DO BRASIL (Prov. Ecles. Setentrionais)., *Carta pastoral coletiva das Prov. ecles. Setentrionais do Brasil sobre o espiritismo,* Bahia (Tip. São Francisco), 1915, 40 pp.
ESTADO DE SÃO PAULO., *O catolicismo brasileiro em crise,* Série de 9 reportagens do Jornal *'O Estado de São Paulo'* (9-17 de Jan. de 1973): Ver Inst. Nacional de Pastoral, Rio de Janeiro, Man. 29 pp.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA., *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda* (Rio de Janeiro, 19-26 de Out. de 1941), Rio de Janeiro (Jornal do Comércio), 1942, 280 pp.
FERES-AL., *Pesquisa religiosidade popular. Modelo de questionário,* Rio de Janeiro (Inst. Nacional de Pastoral), s.d., Man. 6 pp.
FERNANDES, Florestan., *A integração do Negro na sociedade de classes,* Vol. 1: *O legado da 'raça branca';* Vol. 2: *No limiar de uma nova era,* São Paulo (Ed. da Universidade de São Paulo: Col. 'Ciências Sociais' Dominus, 3), 1965, 262 pp. e 394 pp.
FERNANDES, Florestan., *Mudanças sociais no Brasil,* São Paulo (Dif. Européia do Livro), 1960, 401 pp.
FERNANDES, Florestan., *O Folclore mágico do Nordeste. Usos. Costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas,* Rio de Janeiro (Ed. Civil. Brasileira), 1938, 117 pp.
FERNANDES, Gonçalves., *O sincretismo religioso no Brasil,* Curitiba, 1941.
FERNANDES, Gonçalves., *Xangô do Nordeste. Investigações sobre os cultos negro-feiticistas do Recife,* Rio de Janeiro (Ed. Civil. Brasileira), 1937, 158 pp.
FILHO, José Inacio., *Fatos, cultos e lendas do Acre,* Rio de Janeiro (Ed. Comp. Erasileira de Artes Gráficas), 1964.
FISCHER, W., *Umbanda. Auf dem Weg zur Volksreligions. Beobachtungen und Tendenzen der neuesten Entwicklung in der Umbanda-Religion Brasiliens,* in *Evangelisches Missions-Zeitung* 30/4 (1973), 193-201.
FONTENELLE, Aloisio., *Exu,* Rio de Janeiro (Ed. Espiritualista), 4ª ed., 1960, 243 pp.
FRATERNIDADE ECLÉTICA Espiritualista Universal., *Evangelho de Umbanda. Escrituras,* Rio de Janeiro (F.E.E.U.), 1954, 284 pp.
FREIRE, José Eduardo de Carvalho Filho., *A devoção do Senhor Bom Jesus do Bomfim e sua história,* Rio de Janeiro (Imprensa Nacional), 2ª ed., 1944, 142 pp.
FREITAS, Byron Torres de e TANCREDO DA SILVA., *As impressionantes cerimônias da Umbanda,* Rio de Janeiro (Ed. Souza), 1955, 93 pp.
FREITAS, Byron Torres de e TANCREDO DA SILVA., *Doutrina e Ritual de Umbanda,* Rio de Janeiro (Gráf. Ed. Aurora), 2ª ed., 1954, 191 pp.
FREITAS, Byron Torres de e TANCREDO DA SILVA., *Guia e Ritual para organização de terreiros de Umbanda,* Rio de Janeiro (Ed. Eco), 1963, 123 pp.
FREITAS, Byron Torres de., *Os Orixás falam no jogo dos Búzios,* Rio de Janeiro (Ed. Eco), 2ª ed., 1966, 91 pp.
FREITAS, João de., *Umbanda. Reportagens, Entrevistas, Comentários, Rituais,* Rio de Janeiro (Ed. Eco), 8ª ed., s.d.
FREITAS, João de., *Xangô, Djacuta. História. Mitologia — panteísmo — similitudes — sincretismo — liturgia — ritualismo — espiritismo — magia — curandeirismo — culinária,* Rio de Janeiro (Ed. Baptista de Souza), 1955, 222 pp.
FREITAS, João de., *Umbanda. Reportagens, entrevistas, comentários, rituais, etc.,* Rio de Janeiro (Cultura Afro-Aborígene), 7ª ed., s.d.

FREYRE, Gilberto., *Novos estudos Afro-Brasileiros,* Rio de Janeiro (Ed. Civ. Brasileira: Col. 'Bibl. de Divulgação Científica', 3), 1937, 352 pp.

FREYRE, Gilberto., *Casa grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal,* Rio de Janeiro (Ed. José Olímpio), 8ª ed., 1954, 2 vol.

FREYRE, Gilberto., *Em torno de alguns túmulos Afro-Cristãos,* Salvador (Liv. Progresso), 1959, 88 pp.

FRY, Peter., *Reflexões sobre o crescimento da conversão à Umbanda,* Campinas, 1973, Man. 20 pp. Ver tbm. in *Cadernos do Iser* 1 (1974), nº 1, pp. 29-40.

FRY, Peter Henry e HOWE, Gary Nigel., *Duas respostas à aflição. Umbanda e Pentecostalismo,* in *Debate & Crítica* (Revista quadrimestral de Ciências Sociais), nº 6 (Julho de 1975), 75-95.

GALILEA, Segundo., *La fé como principio crítico de promoción de la religiosidad popular,* Madrid, 1972: Ver: Rio de Janeiro (Inst. Nacional de Pastoral), man. 11 pp.

GALILEA, Segundo., *Catolicismo popular,* Quito (Departamento de Pastoral CELAM), 1969, 124 pp.

GALVÃO, Eduardo., *Santos e visagens. Um estudo da vida religiosa de Ita-Amazonas,* São Paulo (Comp. Editora Nacional: Col. 'Brasiliana', Série 5ª, vol. 284), 1955, 202 pp.

GOES DE FARIAS, Jayme., *Festas tradicionais da Bahia,* Bahia (Liv. Progresso), 1961, 106 pp.

GOLARTE, Paulo., *A iniciação eucarística ou a catequese e a adesão religiosa. Sua função sociológica de integradora de atitudes,* in *REB* 32 (1972), fasc. 128, pp. 915-928.

GONÇALVES FERNANDES, Albino., *Região, crença & atitude; uma visão da religiosidade reativa de pequenos e médios agricultores de sub-áreas de Pernambuco,* Recife (Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais), 1963, 70 pp.

GOVAERS, Marie-Madeleine., *Aspects du syncrétisme religieux brésilien dans le cadre de son acculturation,* Louvain (Diss. de Licences en Sciences Religieuses de L'UCL), Mimeo. 1969, 197 pp.

GREELEY, Andrew., *Simbolismo religioso — Liturgia e comunidade,* in *Concilium* 62 (1971), 185-194.

GROETELAARS, Martin Maria., *Religiosidade popular e suas implicações eclesiais,* Salvador, 1974: Ver: Rio de Janeiro (Inst. Nac. de Pastoral), man. 15 pp.

GROETELAARS, Martin Maria., *O Senhor do Bomfim: o significado na vida do povo da Bahia. Estudo histórico-sociológico-religioso em torno do santuário e da figura do Senhor do Bomfim,* Salvador, 1973: Ver: Rio de Janeiro (Inst. Nac. de Pastoral), man. 153 pp.

GROETELAARS, Martin Maria., *Sincretismo religioso afro-brasileiro: um diálogo cultural em perspectiva missionária,* Salvador, 1974: Ver: Rio de Janeiro (Inst. Nac. de Pastoral), Man. 24 pp.

GROSS, Daniel R., *Ritual and Conformity: A Religious Pilgrimage to Northeastern Brazil,* in *Ethnology,* Vol. X, n. 2, abril, 1971.

GUERRA-PEIXE, Cesar., *Rezas-de-defuntos,* in *RBF* 8/22 (1968), 235-268.

GUIMARÃES, Alba Maria Zaluar., *Sobre a lógica do Catolicismo popular,* in *Dados* (Publicação do Inst. Univers. de Pesquisas do Rio de Janeiro), nº 11, 1973, pp. 173-193.

GUIMARÃES, Alba Maria Zaluar., *Os homens de Deus. Um estudo comparativo sobre o sistema de crenças e práticas do catolicismo popular em algumas áreas do Brasil rural,* Rio de Janeiro (Tese de Mestrado no Museu Nacional), 1974. 124 pp.

HOORNAERT, Eduardo., *A distinção entre 'lei' e 'religião' no Nordeste,* in *REB* 29/3 (1969), 580-606.

HOORNAERT, Eduardo., *Formação do Catolicismo brasileiro 1550-1800*, Petrópolis (Vozes), 1974, 140 pp.
HOORNAERT, Eduardo., *Para uma história da Igreja no Brasil*, in *REB* 33/1 (1973), 117-138.
HOORNAERT, Eduardo., *Verdadeira e falsa religião no Nordeste*, Salvador (Ed. Beneditina), 1973, 108 pp.

INST. NAC. de Pastoral., *Sincretismo religioso afro-brasileiro (Candomblé, Macumba, Umbanda, etc.)*. Rio de Janeiro, Man. 10 pp.
INST. NAC. de Pastoral., *Seminário de estudos sobre religiosidade popular. Trabalho dos estagiários*. Rio de Janeiro, 2-27 de Set. de 1974, Man. 146 pp.

KOSIYAMA, Alice Mitika., *Análise do conteúdo da literatura de Cordel: Presença dos valores religiosos*, São Paulo (USP: Col. Série 'Pesquisa em Comunicação, 9'), 1952, 159 pp.

LAPASSADE G., *La macumba, une contre-culture en noir et en rouge*, in *Homme et Societé* 22 (Out.-Dez. de 1971), 147-180.
LAPASSADE, Georges., *O segredo da macumba*, Rio de Janeiro (Ed. Paz e Terra: Col. 'Estudos sobre o Brasil e a América Latina, 19'), 1972, 101 pp.
LAYTANO, Dante de., *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes. Estudo de uma tradição das populações afro-brasileiras de Porto Alegre*, Porto Alegre (Comissão Estadual de Folclore do Rio Grande do Sul), 1955, 128 pp.
LEACOCK, S., e LEACOCK, R., *Spirits of the deep: a study of an Afro-Brazilian cult*, Garden City-New-York (Doubleday Natural History Press), 1972, 404 pp.
LEERS, Bernardino., *Religiosidade popular e evangelização*, in *Atualização* 3 (1972), 475-487 e 4 (1973), 597-608.
LEERS, Bernardino., *Religiosidade rural. Uma contribuição local*, Petrópolis (Vozes: Col. 'Igreja de hoje', 14), 1967, 61 pp.
LEPINE, Claude., *A psicologia do Candomblé* (Tese de Doutoramento na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP): Ver FAPESP (Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo).
LISBOA, João Francisco., *A festa de N. S. dos Remédios*, Maranhão (Departamento de Cultura do Estado), 1963, 19 pp.
LOPES, Jaime Dias., *A festa do Divino como elemento da área cultural comum luso-brasileira*, in *Estudos e ensaios folclóricos em homenagem a Renato de Almeida*, Rio de Janeiro, 1960, pp. 423-424.
LIMA, José., *Folclore baiano (Festa de Ogum)*, Bahia, 1946, 133 pp.
LIMA, José., *Rezas, Versinhos, Meisinhas, Mandingas e Mandingueiros da Bahia*, Bahia (Ed. Manu). 2ª ed., 1952, 66 pp.
LIMA, Rossini Tavares de., *Alguns complexos culturais das Festas Juninas*, in *RBF* 1/1 (Setemb.-Dezembro 1961), 17-28.
LIMA, Rossini Tavares de., *Folguedos populares do Brasil*, São Paulo (Ed. Ricordi), 1962, 221 pp.
LIMA, Vivaldo Costa., *Uma festa de Xangô*, Bahia (Unesco-Universidade da Bahia), 1959, 20 pp.
LUZ, M. Aurélio e LAPASSADE, G., *O segredo da Macumba*, Rio de Janeiro (Ed. Paz e Terra: Col. 'Série Estudos sobre o Brasil e a América Latina, 19'), 1972, 102 pp.

MACEDOM, Fernando., *O Brasil religioso. Trabalho apresentado ao quinto Congresso Brasileiro de Geografia*, Bahia (Imprensa Oficial do Estado), 1920, 420 pp.
MACIEL, Zaide de Castro e COUTO, Aracy do Prado., *Folias de Reis*, Guanabara (Secr. de Estado da Educação e Cultura), 1961, 82 pp.

MAGNO, Oliveira., *Práticas de Umbanda. Fórmulas mágicas, banhos, defesas, regras de alimentações, orientações, defumadores e trabalhos,* Rio de Janeiro (Ed. Aurora), 1951, 78 pp.

MAIA, Teresa Regina de Camargo., *Parati (SP) — Religião e Folclore,* Parati. 1975.

MARTINS, Jair., *Aspectos da vida religiosa na cidade de São João d'El Rei,* 1969 (manuscrito).

MARTINS, Saul., *A Dança de São Gonçalo,* Belo Horizonte (Ed. Mantiqueira), 2ª ed., 1954, 80 pp.

MARZAL, M. Ma., *Le système religieux africano brésilien,* in *Religions populaires d'Amérique du Sud,* in *Recherches de Science religieuse* 63/2 (1975), 233-240.

MARZAL, M. Ma., *Religions populaires d'Amérique du Sud,* in *Recherches de Science religieuse* 63/2 (1975), 215-242.

MATTA, Roberto da., *Antropologia social da Baixada Maranhense: Epílogo com proposta de um modelo,* Rio de Janeiro (Museu Nacional): *Pesquisa polidisciplinar 'Prelazia de Pinheiro'; Aspectos antropológicos,* São Luís (IPEI), vol. 3, 1975, 165-184.

MATTA, Roberto da., *O Carnaval como um rito de pasagem,* in *Ensaios de Antropologia estrutural,* Petrópolis (Vozes), 1974, 121-168.

MATTA, Roberto da., *Hipotese de trabalho: Significação social da religiosidade popular,* Rio de Janeiro (Museu Nacional: *Pesquisa polidisciplinar 'Prelazia de Pinheiro'; Aspectos antropológicos,* São Luís (IPEI), vol. 3, 1975, pp. 5-11.

MATTOS, Armando de., *Santo Antônio de Lisboa na tradição popular (Subsídio etnográfico),* Rio de Janeiro (Liv. Civ. Brasileira), 1937, 206 pp.

Mc GREGOR, Pedro., *La lune et les 2 montagnes. Les mythes, les rites et la magie du spiritisme brésilien,* Paris (Albin Michel), 1971, 260 pp.

MEDINA, Carlos Alberto de., *Bom Jesus da Lapa: uma analise socio-religiosa,* in *Mudança Social e atividades religiosas,* Rio de Janeiro (CERIS/CNBB), 1970, pp. 6-41 (datil.)

MEDINA, Carlos Alberto de., *Bom Jesus da Lapa. Desenvolvimento e tradição,* in *América Latina* 15(1972)44-57.

MEDINA, Carlos Alberto de., *Mudança social e atividades religiosas,* Rio de Janeiro (CERIS/CNBB), 1972.

MEDINA, C. A. de., e RANGEL, Alice., *Participação e Igreja,* Rio de Janeiro (CERIS/CNBB), 1969 (mimeog.)

MEDINA, C. A. de., e RANGEL, Alice., *A transmissão de valores religiosos entre duas gerações,* Rio de Janeiro (CERIS/CNBB), 1969, 158 pp. (mimeog.).

MEDINA, C. A., e RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A., *Autoridade e participação; estudo sociológico da Igreja católica,* Petrópolis (Vozes/CERIS), 1973, 191 pp.

MEDINA, C. A., de e RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A., *A Igreja católica no Brasil: uma perspectiva sociológica,* in *REB* 33/129 (1973) 72-91.

MEDINA, C. A., e VALLADARES, Licia., *Favela e religião; um estudo de caso.* Rio de Janeiro (CNBB/CERIS), 1968, 283 pp. (mimeog.)

MELIA, Bartomeu., *Pueblo y reliosidad popular en America Latina. Un seminário (Buenos-Aires: 29/4-2/5 de 1973),* in *Cat. Lat. Amer.* 6(1974)51-55.

MELO MORAIS, Filho., *Festas e tradições populares do Brasil,* Rio de Janeiro, 3ª ed., 1946.

MELO, Oswaldo Ferreira de., *O terno de Reis no Folclore Catarinense,* Impresso nas Oficinas IOE, 16 pp.

MENEZES, Bento Bruno de., *'Boi Bumbá' (auto popular),* Belém (H. Barra), 1958, 79 pp.

MENEZES, Bento Bruno de., *São Benedito da Praia (Folclore do Ver-o-pêso)* Belém (H. Barra), 1959, 80pp.

MONTEIRO, Duglas Teixeira., *Os errantes do novo século. Um estudo sobre o surto milenarista do contestado, São Paulo* (Tese de Doutoramento do Depart. de Ciências Sociais da Univ. de São Paulo), 1972, 235 pp.
MONTENEGRO, F. Abelardo., *História do fanatismo religioso no Ceará*, Fortaleza (Ed. A. Batista Fontenelle), 1959, 76 pp.
MORAIS FILHO, Alexandre José de Mello., *Festas e tradições populares do Brasil*. Rio de Janeiro (Ed. de Ouro), 4ª ed., 1962, 562 pp.
MUHLMANN, W. R., *Messianismes révolutionnaires du Tiers-monde*, Paris (Payot: Col. 'Bibl. des Sciences humaines'), 1968, 389 pp.
MULLER, Valderez de Sousa., *Aspectos tradicionais da Festa do Divino no Paraná*, Curitiba, 1956 (Separata do Boletim do Inst. histórico e etnográfico Paranaense), vol. 6, Fasc. 3-4, 1956.
MOREL, Edmar., *Padre Cícero. O Santo do Juazeiro*, Rio de Janeiro (Ed. Civ. Brasileira: Col. 'Retratos do Brasil', 43), 1966, 228 pp.

NEVES, Luis Felipe Baêta., *O Combate dos soldados de Cristo na terra dos Papagaios* (Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal), Rio de Janeiro (Museu Nacional), 1975, 115 pp. (Mimeog.).
NEGRÃO, Lysias N., *O Movimento Messiânico de Yokanaam*, tese de doutoramento, FFLCH, USP, 1974, mimeo.

PANNET, R., *Le Catholicisme populaire. 30 ans après 'La France, pays de mission'*, Paris (Centurion) 2ª ed., 1974, 270 pp.
PERANI, Claudio., *Religiosidade popular e mudança social*, in *Cadernos do CEAS* (Centro de Estudo e Ação Social) nº 30, Salvador, 1974, pp. 65-73.
PEREIRA DA COSTA, Augusto., *Folclore Pernambucano*, Revista do Instituto historico e geografico Brasileiro, Rio de Janeiro (Imprensa Nacional), t. LXX, 1908, pp. 7-134.
PEREIRA, Maria Isaura de Queiroz., *A dança de São Gonçalo, fator de homogenização social numa comunidade do interior da Bahia*, São Paulo (USP: Separata da *Revista de Antropologia*, Vol. 6, nº 1, 1958).
PEREIRA, Miguel., *A religiosidade popular no cinema brasileiro*, in *Vozes* 2 (1974) 59-64.
PIAZZA, Walter T., *Aspectos folclóricos catarinenses*, Florianópolis (Comissão Catarinense de Folclore), 1953, 138 pp.
PIERSON, Donald., *Brancos e Pretos na Bahia. Estudo de contacto racial com introdução de A. Ramos*, Rio de Janeiro (Comp. Nacional: Col. 'Brasiliana, vol. 241'), 1945, 486 pp.
PIERSON, Donald., *Cruz das Almas*, Rio de Janeiro (Ed. J. Olimpio), 1966.
PIMENTEL, Alberto., *As alegres canções do Norte*, Lisboa (Liv. Viúva Tavares Cardoso), 1905, 285 pp.
PIN, Emile., *Elementos para uma sociologia do catolicismo latino-americano*, Petrópolis (Vozes/CERIS: Col. 'Sociologia e Pastoral', 3), 1966, 178 pp.
PINTO, E., *Sincretismo religioso afro-brasileiro*, in *Muxarabis e balcões*, São Paulo, 1958, pp. 59-63.
PINTO, L. A. Costa., *O negro no Rio de janeiro. Relações de raças numa sociedade em mudança*, São Paulo (Comp. Ed. Nacional: Col. 'Série 5ª Brasiliana, vol. 276'), 1953, 355 pp.
PRADO, Regina., *Funcionários religiosos na zona rural da Baixada Maranhense*, in *REB* 35/137 (1975) 59-86.
PRADO, Regina., *Parentesco e compadrio: análise da estrutura social do caboclo maranhense*, Rio de Janeiro (Inst. Nac. de Pastoral), 1973, 30 pp. (Man.).
PRADO, Regina., *Rede de solidariedade: um estudo sobre o parentesco e o compadrio no interior maranhense*, Rio de Janeiro (Museu Nacional: *Pesquisa*

*polidisciplinar 'Prelazia de Pinheiro'; aspectos antropológicos,* São Luís (IPEI), vol. 3, 1975, pp. 61-86).

PRADO, Regina., *Sobre a classificação dos funcionários religiosos da zona da Baixada Maranhense,* Rio de Janeiro (Museu nacional: *Pesquisa polidisciplinar 'Prelazia de Pinheiro'; aspectos antropológicos,* São Luís (IPEI), Vol. 3, 1975, pp. 25-59.

QUEIROZ, Maria Isaura Paula de., *Aspectos gerais do Messianismo,* in *Revista de Antropologia* (Junho de 1960) 66-75.

QUEIROZ, Maria Isaura Paula de., *O Campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rusticos no Brasil,* Petropolis (Vozes/USP: Col. 'Estudos Brasileiros', 3), 1973.

QUEIROZ, Maria Isaura Paula de., *Classification des messianismes brésiliens,* in *Archives de Sociologie des Religions* 5 (Jan.-Jun. 1968) 111-120.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira da., *Os catolicismos brasileiros,* in *Cadernos* 4 (1971) 157-188.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de., *Catolicismo rústico no Brasil,* in *Revista do Instituto de estudos brasileiros* 5 (1968) 103-123.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira da., *Images messianiques du Brésil,* in *CIDOC* Sondeus Mexico, nº 87 (1972).

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira da., *O messianismo no Brasil e no Mundo,* São Paulo (Ed. da Univ. de São Paulo: Col. 'Ciências Sociais. Dominus, 5'), 1965, 374 pp.

QUEIROZ, Mauricio Vinhas de., *Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja de Contestado, 1912-1916,* Rio de Janeiro (Civ. Brasileira: Col. 'Retratos do Brasil', 45), 1966, 353 pp.

RAMOS, Arthur., *O Folclore negro do Brasil. Demopsicologia e psicanálise,* Rio de Janeiro (Ed. da Casa do Estudante do Brasil), 2ª ed., 1954, 264 pp.

RAMOS, Arthur., *O negro brasileiro. Ethnografia religiosa e psycanálise,* Rio de Janeiro (Civ. Brasileira: Col. 'Bibl. de Divulgação Científica', Vol. 1), 1934, 303 pp.

RAMOS, Arthur., *O negro na civilização brasileira,* Rio de Janeiro (Casa do Estudante do Brasil), 1956, 246 pp.

RESENDE, Angélica de., *Lembrando o Natal e suas tradições,* Belo Horizonte (Gráf. Ed. Sion), 1967, 110 pp.

RIBEIRO COSTA, Adroaldo., *São João na Bahia,* Salvador (Ed. Galeria Bazarte), 1966, 34 pp.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A., *Catequese e socialização da fé,* Rio de Janeiro (CERIS/CNBB), 1974, 183 pp. (mimeo).

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A., *Le catholicisme populaire en Amérique Latine,* in *Social Compass* 19 (1972), Fasc. 4, pp. 567-584.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A., *Catolicismo popular no Brasil,* Rio de Janeiro (FERES-AL/CERIS), 1970, 123 pp. (Mimeog.).

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A., *Catolicismo popular na América Latina,* Rio de Janeiro (FERES), 1971, 80 pp. (Mimeog.).

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A., *Eléments pour une étude sociologique de la magie,* Louvain (UCL: Institut des Sciences Politiques et Sociales), 1967.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A., *Evangelização e catequese: um problema em formulação,* in *REB* 34/134 (1974), 318-328.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A., *Religiosidade popular na América Latina,* Pesquisa encomendada pelo CELAM, Rio de Janeiro (CERIS), 1971 (Mimeog.). Ver o resumo in *REB* 32 (1972), 354-364.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A., *Religiosidade popular na América Latina.* in *REB* 32/126 (1972), 354-364.

RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges., *A festa do Divino em Lagoinha,* in *RBF* 4/8-10 (1964).

RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges., *Um grupo de Moçambique de Aparecida do Norte,* São Paulo (Prefeitura do Município), 1959, 177 p.
RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges., *Inquérito sobre práticas e superstições agrícolas de Minas Gerais,* Rio de Janeiro (Min. da Educação e da Cultura), 1971.
RIBEIRO, René., *Africanos, seus descendentes e catolicismo no Brasil,* in *Cadernos brasileiros* 47 (1968), 111-118.
RIBEIRO, René., *Análise sócio-psicológico de la possessión e los cultos afro-brasileiros,* in *Acta neuropsiquiátrica,* V, 1959.
RIBEIRO, René., *Cultos afro-brasileiros do Recife. Um estudo de ajustamento social,* in *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco* (Nº especial).
RIBEIRO, René., *Personality and the psychosexual adjustment of Afro-Brazilian members,* in *Journal de la Société des Américanistes,* Tomo LVIII, 1969.
RIBEIRO, René., *Relações do negro ao cristianismo na América portuguesa,* Rio de Janeiro (Inst. Nac. de Pastoral), s.d., 25 pp. (Man.).
RIBEIRO, René., *Religião e Relações raciais,* Rio de Janeiro (Mec), 1956, 241 pp.
RIBEIRO, René., *Significado sócio-cultural das cerimônias de Ibeji,* in *Revista de Antropologia* (São Paulo), Vol. 5, nº 2 (Dez. de 1957).
RIO, João do., (Paulo Barreto), *As religiões no Rio,* Rio de Janeiro (Ed. Garnier), 1906, 245 pp.
ROCHA, Wagner Neves. *O Sábado e o tempo. Análise de alguns aspectos simbólicos relativos à guarda do Sábado na Igreja Adventista do Sétimo dia* (Trabalho apresentado como conclusão do Curso de Mestrado em Antropologia Social), Rio de Janeiro (Depart. de Antropologia do Museu Nacional), 1972, 74 pp. (Mimeog.).
RODRIGUES, José Honório., *Brasil e Africa: outro horizonte.* Vol. 1: *Relações e contribuições mútuas;* Vol. 2: *Política brasileiro-africana,* Rio de Janeiro (Ed. Civ. Brasileira: Col. 'Retratos do Brasil', Vol. 9 e Vol. 9-A), 1961 e 1964, 442 pp. + 442 pp.
RODRIGUES, Nina., *O animismo fetichista dos negros bahianos,* Rio de Janeiro (Ed. Civ. Brasileira: Col.: Bibl. de Divulgação Científica, 2), 1935, 199 pp.
RODRIGUES, Nina., *Os africanos no Brasil,* 3ª ed., São Paulo, 1945.
ROLIM, Francisco Cartaxo., *Canindé, centro de romaria do Nordeste,* Rio de Janeiro (SPESE), 1966 (Mimeog.).
ROLIM, Francisco Cartaxo., *Contribuição ao encontro sobre a religiosidade popular,* Rio de Janeiro (Inst. Nac. de Pastoral), 1974, 10 pp. (Datilog.).
ROLIM, Francisco Cartaxo., *Catolicismo no Brasil,* in *Limiar* 7/26 (Abril de 1970), 93-153.
ROLIM, Francisco Cartaxo., *Diocese de Oeiras. Estudo sócio-religioso,* Rio de Janeiro (SPESE), 1966 (Mimeog.).
ROLIM, Francisco Cartaxo., *Um estudo sobre o protestantismo em Nova Iguaçu,* in *REB* 33/131 (Set. de 1973), 661-675.
ROLIM, Francisco Cartaxo., *Pentecostalismo,* in *REB* 33/132 (Dez. de 1973), 550-564.
ROLIM, Francisco Cartaxo., *Quelques aspects de la pratique dominicale au Brésil,* in *Social Compass* 14/5-6 (1967), 457-468.
ROLIM, Francisco Cartaxo., *Religiosidade popular,* em *Missão da Igreja no Brasil,* São Paulo (Ed. Loyola), 1973.
ROLIM, Francisco Cartaxo., *Religiosidade popular em Nova Iguaçu,* Rio de Janeiro (SPESE), 1971 (Mimeog.).
ROZESTRATEN, Ricardo., *Resultado de uma pesquisa catequística no meio rural,* in *REB* 18/1 (1958), 91-98.

SÁ, Lais Mourão., *Colonização e resistência cultural,* Rio de Janeiro (Museu Nacional: *Pesquisa polidisciplinar 'Prelazia de Pinheiro'; aspectos antropológicos*), São Luís (IPEI), Vol. 3, 1975, pp. 87-147.
SÁ, Lais Mourão., *Sobre a classificação de entidades sobrenaturais,* Rio de Janeiro (Museu Nacional: *Pesquisa Polidisciplinar 'Prelazia de Pinheiro';*

*aspectos antropológicos*), São Luís (IPEI), Vol. 3, 1975, pp. 15-24.
SAINT-CLAIR, David., *Magie brésilienne. Macumba. Enigmes et mystères du Brésil*, Paris (Denoël), 1972.
SAMARIN, W. J., *Tongues of men and angels: the religious language of Pentecostalism*, New York (Macmillan), 1972, 277 pp.
SANTOS, Deoscoredes Max. dos., *Festa da Mãe d'Água, em ponta de Areia Itaparica (Bahia)*, in *RBF* 4/14 (1966).
SANTOS MAIA, Eduardo., *Recontos da minha terra. Fatos, lendas, tradições*, Taubaté (São Paulo), 1937, 284 pp.
SCHADEN, Egon., *Homem, Cultura e Sociedade no Brasil. Seleções da Revista de Antropologia*, Petrópolis (Ed. Vozes: Col.: 'Estudos Brasileiros, 1'), 1972, 450 pp.
SETTI, Kilza., *Recomendação das Almas*, in *RBF* 6/16 (Set.-Dez. de 1966).
SILVA, José Gonçalves da., *Aspectos sócio-culturais do comportamento religioso*, in *Revista da Faculdade Salesiana* (Lorena) 14/21 (1973), 77-94.
SPESE (Sociedade de Pesquisas e Estudos sócio-eclesiais), *A Igreja católica e a religosidade popular no Brasil. Questionário de pesquisa*, Rio de Janeiro, 1974, 37 pp.
SONEGHET, Yamara Melchiors., *Aspectos do Folclore Vianense*, Vitória (Comissão Santense de Folclore), 1962, 31 pp.
SOUZA, Beatriz M. de., *Aspectos de protestantismo pentecostal em São Paulo*, in *Protestantismo e imperialismo* (W. Cesar et alii), Petrópolis (Vozes), 1969.
SOUZA, Beatriz M. de., *A experiência da salvação*, São Paulo (Duas Cidades), 1969.
SPALDING, Walter., *Tradições e superstições do Brasil Sul*, Rio de Janeiro (Ed. da Organização Simões: Col.: 'Rex'), 1955.
SPARTA, Francisco., *A dança dos Orixás. As reliquias brasileiras da Afro-Ásia pré-biblica*, São Paulo (Herder), 1970, 289 pp.
STEFFEN, J. E., *Aspectos do Sagrado em 'Tenda dos Milagres' de Jorge Amado*, in *Estudos Leopoldenses* 27 (1974), 21-24.

TROMBETTA, Bruno., *Expressões religiosas. Pesquisa pastoral*, Rio de Janeiro (CNBB/CERIS), 1971, 268 pp. (Mimeog.).
TAVARES, Odorico., *Bahia. Imagens da terra e do povo*, Rio de Janeiro (Ed. Civ. Brasileira), 4ª ed., 1964, 248 pp.
TEIXEIRA, José A., *Folclore Goiano. Cancioneiro — Lendas — Superstições*, São Paulo (Comp. Ed. Nacional), 2ª ed., 1959.
THILS, Gustave., *Syncrétisme ou Catholicité*, Tournai (Casterman), 1967, 194 pp.

VALENTE, Waldemar., *Sincretismo religioso afro-brasileiro*, São Paulo, 1955.
VALENTE, Waldemar., *Misticismo e religião. Aspectos do Sebastianismo Nordestino*, Recife (Inst. Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais), 1963, 119 pp.
VASCONCELOS, Francisco de., *Cariri. O grande centro de Folclore do Nordeste*, Crato, 1967, 71 pp.
VELHO, Ivone Alves., *Guerra de Orixás*, Rio de Janeiro (Ed. Zahar), 1975.
VENTURELLI, Isolde Helena Brans., *Aspectos estéticos nos cultos afro-brasileiros*, in *Cadernos do Iser* 2 (1974), 25-32.
VÁRIOS., *As religiões do Povo*, in *Vozes* 63/2 (1969).
VÁRIOS., *A fé popular no Nordeste*, Pesquisa do Instituto de Teologia do Recife (ITER), Salvador (Ed. Beneditina: Col. 'Evangelho Povo e Nordeste', Sér. II: Documentos), 1974, 102 pp.
VÁRIOS., *Religiosidade popular no Brasil*, in *Revista de Cultura Vozes* 7 (Set. de 1974).
VÁRIOS., *Missão da Igreja no Brasil*, São Paulo (Ed. Loyola), 1973.
VERGER, Pierre., *Flux et reflux de la traite des Nègres entre le golfe de Benin et Bahia*, Paris (Mouton), 1958.

VERGER, Pierre., *Notes sur le culte des Orisa et Vodum à Bahia, la baie de tous les saints au Brésil et à l'ancienne côte des esclaves en Afrique,* Dakar (IFAN, Mémoires de l'Inst. Français d'Afrique Noire, 5), 1958, 609 pp.

VERGER, Pierre., *Raisons de la survie des religions africaines au Brésil,* in *Les religions africaines comme source de valeurs de Civilisation,* Paris (Présence Africaine), 1972, pp. 172-185.

VIANNA, Arthur., *Festas populares do Pará: A festa de Nazareth,* Belém (Tipografia A. A. Silva), 1905. 55 pp.

VIANNA, Hidelgardes., *Festa de Santos e Santos festejados,* Bahia (Livraria Progresso), 1960, 71 pp.

VIEIRA FILHO, Domingos., *A festa do Divino Espírito Santo,* in *Revista da Academia Maranhense de Letras* (São Luis), Vol. 9 (1954), 10 pp.

VIEIRA FILHO, Domingos., *Folclore do Maranhão. Ensaio bibliográfico,* São Luís, 1959, 18 pp.

VERISSIMO DE MELO., *Duas devoções populares, Natal* in *Arquivos do Instituto de Antropologia da URN* nº 1 de março de 1964, 28 pp.

WAGLEY, Charles., *Uma comunidade amazônica,* São Paulo (Ed. Nacional), 1957.

WARREN, Donald Jr., *Portuguese routs of brazilian spiritism,* in *Luzo Brazilian Review* 2 (1968).

WEINGÄRTNER, Lindolfo., *Umbanda. Synkretische Kulte in Brasilien. Eine Herausforderung für die christiche Kirche,* Erlangen (Verlag der Ev. luther. Mission), 1969, 230 pp.

WEISER, Francis., *Fêtes et coutumes chrétiennes de la liturgie au Folklore,* Paris (Mame), 1960, 265 pp.

WERREN, Donald Jr., *Spiritism in Brazil,* in *Journal of interamerican Studies* (Julho de 1968): Ver: Rio de Janeiro (INP), 12 pp.

WILLEMS, Emilio., *Religious mass movement and social change in Brasil,* in *New perspectives of Brazil* (Ed.: E. N. Balkanoff), Vanderbilt University Press, 1966.

WILLEMS, Emilio., *El protestantismo y los cambios culturales en Brasil y Chile,* Barcelona (Herder), 1972.

WILLEMS, Emilio., *Uma vida brasileira: tradição e transição,* São Paulo (Difusão Européia do Livro: Col.: Corpo e Alma do Brasil), 1961.

XIDIEH, Oswaldo Elias., *Narrativas pias populares,* São Paulo (Inst. de Estudos Brasileiros), 1967, 145 pp.

XIDIEH, Oswaldo Elias., *Semana santa cabocla,* São Paulo (Inst. de Estudos Brasileiros), 1972, 113 pp.

ZIEGLER, J., *La mort à Gomeia. Eléments d'une théorie de la mort dans les théocraties de la diaspora africaine au Brésil,* in *Homme et Société* (Paris), 23 (1972), 153-165.

# A RELIGIÃO NAGÔ: NEGRISMO E RESISTÊNCIA CULTURAL

*Os Nagô e a Morte*, Juana Elbein dos Santos. Tradução do original francês *Les Nago et la Mort*, pela Universidade Federal da Bahia, Petrópolis: Vozes, 1976, 244 p. Tese de doutorado em Etnologia na Universidade de Sorbonne.

O livro mergulha na complexidade da cultura nagô, tal como existe na Bahia, na Nigéria e no Daomé, para mostrar através do sistema religioso, da análise esmiuçada da dinâmica trama de seus conteúdos manifestos e latentes, uma das mais complexas concepções do existir, num nível de abstração só comparável naquelas que se convencinou chamar de grandes civilizações.

O livro descortina uma nova percepção do universo nagô, através de uma reavaliação metodológica e epistemológica que a autora qualifica de iniciática — de dentro para fora — desmistificando ideologias importadas, reavaliação que permite aprofundar na própria essência do discurso simbólico e do pensamento negro-africano.

Temos o universo nagô explicitado no confronto dos elementos rituais, do riquíssimo material fatual, com o conteúdo dos mitos e lendas conservadas na África e no Brasil, com a etimologia e a tradução de vocábulos, invocações e cânticos, textos rituais que pela primeira vez foram compilados, traduzidos e analisados verticalmente inserindo-os no contexto geral do sistema. Acontecer ritual, mitos e textos se compatibilizam e se complementam para formar uma dinâmica unidade conceitual. O acontecer ritual, seu calendário litúrgico, as práticas individuais e grupais, dinamizam a existência, mantêm coeso o grupo, transmitindo uma peculiar maneira de viver em que nascimento e morte complementam-se dialeticamente com o homem reintegrando-se à terra — a grande cabaça da existência — perpetuando sua vitalidade. Nos rituais da morte, a afirmação da continuidade da vida.

Em nove dos dez capítulos, a autora examina e nos introduz aos elementos estruturais do sistema nagô. Por primeira vez são analisados conceitos como axê, poder e princípio de realização, os dois mundos paralelos — *aiye* e *orun* — o natural e o sobrenatural, a importância dos pontos do universo, da direita e da esquerda, a simbologia das cores — puras, combinadas ou em variações, resumindo os atributos essenciais conferidos ao branco, ao vermelho e ao preto —, a estrutura ternária do sistema — os três princípios básicos de expansão e procriação indispensáveis para que a existência seja —, o significado do sacrifício e seu papel no deslocamento transferencial da morte.

Em dois capítulos dedicados a exu, o livro desmistifica e redescobre toda sua profunda simbologia como princípio dinâmico responsável pelo devir existencial quer seja no mundo natural quer seja no sobrenatural. É precisamente em torno do sacrifício, do papel de exu e das cerimônias do padê e axexê, ritos propiciatórios e fúnebres que a autora elabora no último capítulo, suas propostas mais originais, objeto de sua tese. Os ritos de sacrifício e os fúnebres vinculam-se ao próprio equilíbrio da vida; a morte é o cumprimento de um ciclo instrumentando um novo tipo de interação do indivíduo com o universo. As substâncias do corpo retornam a seus elementos naturais e o axê — o seu poder espiritual — virá a reforçar o da coletividade, garantindo o poder e a sobrevivência do grupo e do sistema.

*Padres Amanhã?* Vários autores, Petrópolis: Vozes, 1970

São nove variações sobre o mesmo tema: o padre, estudado dentro de parâmetros teológicos, bíblicos e sociológicos. Diante das profundas transformações por que passa atualmente a imagem do sacerdote, os autores se perguntam: terá ainda sentido o sacerdote para o homem de hoje? Sobreviverá ele para o futuro? Com rara felicidade são estudadas as candentes questões sobre os desajustes do padre, sua militância numa sociedade pluralista e secularizada, o celibato, a preparação dos candidatos, o drama dos que abandonaram o ministério. "Padres Amanhã?". Um título interrogativo, mas de sentido altamente positivo.

*La Violenza nella Città e nella Chiesa di Roma,* Documenti nº 8. Supplemento a *Com-nuovi tempi,* nº 23 del 20/6/76, Roma, 1976.

A *Comunidade de São Paulo* (Roma), liderada por Dom Giovanni Franzoni, agora reduzido ao estado leigo, publicou este documento de 56 páginas no dia de Pentecostes (20/6/76).

Seus autores *pretendem* oferecer dados concretos para a reflexão durante a Conferência Episcopal Italiana (31 de outubro a 4 de novembro de 1976) no debate dos problemas relacionados à "Evangelização e Promoção Humana".

Numa rápida visão é apresentada aos bispos a realidade em que deve calar o anúncio do Evangelho e, sem rodeios, os mesmos são convidados a denunciar, não só os males que afligem a sociedade, como também a corrigir as injustiças praticadas na Igreja e pela Igreja.

Isso acarreta riscos, não dá brilho e pode, até mesmo, sacudir as bases do poder. Mas é, sem dúvida, bem mais evangélico (*Mat.* 7, 3-5) e poderá servir de exemplo para outras Conferências Episcopais.

O endereço da *Comunità di San Paolo* é Via Ostiense 152/B, 00154 — Roma.

*Mariano Baraglia*

*Os Deuses Dançantes, um Estudo dos Cursilhos de Cristandade,* Otto Dana, Petrópolis: Vozes, 1975, 171 p.

Os Cursilhos de Cristandade, pelo sucesso que têm como movimento de reavivamento religioso na Igreja Católica Romana, estavam merecendo um estudo detalhado e sério como este que O. Dana apresenta em seu livro. Nele encontramos uma descrição bem documentada, sistemática e de leitura agradável sobre o modo como se opera esse reavivamento religioso, a "conversão", e as transformações do indivíduo que passa pela experiência do cursilho. O. Dana aproveita os documentos cursilhistas e, ao mesmo tempo, sua experiência, para, complementando-os com dados de entrevistas e anotações pessoais, mostrar como funciona o cursilho. O Autor não fica "neutro" face ao cursilho, mas completa sua análise com algumas críticas à "ideologia" cursilhista que, como se sabe, vem até hoje provocando polêmica. O livro é pois de grande utilidade para os pesquisadores que se voltam para o estudo da religião no Brasil, pelos dados nele contidos.

Adotando uma perspectiva "psico-sociológica", O. Dana vai buscar nos fatores de ordem psicológica, que ele considera próprios de pessoas em situação de anomia, a explicação do sucesso do cursilho no Brasil. Sua interpretação está

montada sobre o pressuposto de que existe uma necessidade de apoio, de normas religiosas e de segurança entre os indivíduos e que o cursilho vem preencher esse vazio. No fundo, O. Dana faz sua a explicação que o próprio cursilhista dá para o sucesso do cursilho: o reavivamento espiritual produzido pelo cursilho é uma resposta a uma necessidade já preexistente, mas ainda não explicitada. Tornando explícita e sentida essa necessidade, o indivíduo iria buscar na mensagem e nas práticas religiosas do cursilho um meio para satisfazê-la. Tal interpretação não satisfaz porque os dados trazidos por O. Dana mostram que o cursilho não brota da iniciativa dos que serão convertidos (ao contrário, os candidatos fazem o cursilho em geral devido a pressões de amigos e parentes) e sim da iniciativa dos agentes "provocadores" da conversão, isto é, dos dirigentes cursilhistas.

Por isso, quero sugerir uma outra interpretação aos dados trazidos por O. Dana. No livro é muito acentuado o fato de que o cursilho (aqui faço referência ao cursilho propriamente dito, isto é, ao retiro de três dias) é montado com todo cuidado para provocar a conversão. Ou seja, tudo é feito para, no primeiro dia, despertar a necessidade do reavivamento religioso no candidato. No segundo dia, o ponto alto é o "rollo" dos Sacramentos como canais de encontro com Deus, isto é, oferece-se ao candidato os meios para satisfazer a necessidade religiosa despertada (talvez falar de "gerada" fosse forte demais) no dia anterior. No terceiro dia, a ênfase é colocada na relação com o próximo, valorizando-se o comportamento moral e a necessidade de integração na comunidade religiosa. Ou seja, o processo da conversão é montado para trazer para a vida sacramental e moral da Igreja Católica Romana aquele que entra como candidato ao cursilho.

Examinando as características do cursilho, verifica-se que a camada social de referência é a camada que poderíamos chamar de "abastada", isto é, gente cujo padrão de vida é suficientemente elevado para não ter como preocupação pessoal a ameaça da fome, do desabrigo ou do desemprego. Nas palavras de O. Dana: "90% dos cursilhistas se identificavam, antes do curso, como pessoas razoavelmente satisfeitas com a vida, mas sentindo que 'faltava alguma coisa'. Era bom marido, bom pai, bom empregado, não deixava faltar nada em casa, tinha bastantes amizades, mas... 'vivia em busca de mais alguma coisa'" (p. 72). Nos depoimentos citados e nos fatos que servem de base à reflexão, os personagens em geral têm um trabalho que permite ganhar o suficiente para manter a casa sem faltar nada, muitos têm carro, a casa tem televisão, têm empregada doméstica, as crianças estão na escola, enfim, os personagens têm um padrão de vida pelo menos de classe média. No livro todo não se encontra caso de cursilhista cuja preocupação central fosse a sobrevivência material. As necessidades que sentem, o "algo mais", é de ordem espiritual e moral. Isso não significa que não haja cursilhista pobre; ao contrário, o autor fala várias vezes que participam do cursilho, em pé de igualdade, ricos e pobres, patrões e empregados, doutores e gente semi-analfabeta. O que desejo chamar a atenção é para o mundo ao qual se refere a linguagem cursilhista, que é o mundo daqueles que já estão "bem de vida".

Ora, é nessa camada social que mais se fazem sentir os efeitos da chamada "secularização": a doutrina católica é contestada (se não explicitamente, o é de fato) e as práticas sacramentais são abandonadas. O cursilho, revalorizando os sacramentos e a doutrina católica (sobretudo a moral católica), corresponde então a uma necessidade de sobrevivência da Igreja Católica Romana nas camadas sociais abastadas. O reavivamento religioso e a "conversão" produzidos pelo cursilho são meios de que dispõe a Igreja para reforçar sua posição como instituição religiosa entre as pessoas de nível social mais alto e mais sujeitas ao efeito diluidor da "secularização" sobre o catolicismo romano.

A interpretação aqui sugerida não exclui a interpretação oferecida por O. Dana, que enfatiza carência de ordem psicológica nos candidatos ao cursilho.

O que ela acrescenta ao estudo em questão é uma hipótese que explica a impossibilidade de o cursilho constituir-se em instrumento de crítica à posição do rico na sociedade. O cursilho não pode criticar (como desejaria O. Dana) a camada social abastada porque ele é antes de tudo um meio para atraí-la para a Igreja. Nesse sentido, ele tem que oferecer os bens religiosos por ela solicitados, isto é, bens de ordem espiritual, e não uma visão crítica do rico na sociedade.

*Pedro A. Ribeiro de Oliveira*

*Os Mortos e os Outros. Uma Análise do Sistema Funerário e da Noção de Pessoa Entre os Índios Krahó*, M. Manuela L. Carneiro da Cunha. Tese de doutoramento apresentada ao IFCH da UNICAMP, defendida a 28/11/75.

A tese começa por uma etnografia minuciosa da morte, das representações que a colorem — critérios e definição de morte, causas da morte, analisadas enquanto discurso simbólico, presságios, origem mítica — e das ações que a cercam, ou seja, essencialmente o desenrolar do enterro e a eventual refeição póstuma.

Com a repartição das tarefas funerárias e a descrição do luto, deixo o domínio das ações para me concentrar nos atores, e evidencio assim a dupla e contraditória ação da procura de prestígio e da contabilidade rigorosa das prestações matrimoniais.

No capítulo seguinte, procuro chegar a uma descrição exaustiva do ritual do fim de luto, separando a parte fixa da parte facultativa realizada somente sob certas condições. A complexidade do corpus ritual Krahó impede, no entanto, que se proceda a uma análise deste ritual.

O estudo da amizade formal e do companheirismo, esboçado a esta altura sob um pretexto fútil, tenta evidenciar os princípios lógicos — o da oposição e o da semelhança — que presidem à edificação da pessoa entre os Krahó.

Retomando uma exposição diacrônica, detenho-me na prática, hoje extinta, do enterro secundário. Tento, primeiro, reconstituir os fatos e, em seguida, as representações que tal costume supunha, o que nos leva a uma longa digressão sobre a posição semântica do sangue e sua ligação com uma noção de força vital.

Tento, a seguir, fazer uma análise interna das crenças escatológicas e da luz que projetam sobre a autoconcepção da sociedade Krahó. Configura-se que se pode interpretar uma escatologia não como o reflexo, mas como uma verdadeira reflexão da sociedade que a concebe sobre suas próprias condições.

Enfim, a ausência de culto dos antepassados foi confrontada com as explicações funcionalistas. Mais do que tentar adequar os fatos à teoria — aliás os fatos satisfazem a *todas* as teorias — preferi propor uma interpretação em termos conceituais, cujo valor explicativo global exponho em conclusão.

Esta interpretação poderia resumir-se assim: os Krahó percebem uma clivagem radical entre os vivos e os mortos. Tal oposição, que por certo existe em todas as sociedades, assume aqui — como provavelmente em várias outras sociedades indígenas brasileiras — preeminência sobre outras classificações. A "continuidade consangüínea que é realçada, por exemplo, na maioria das sociedades africanas e que de certa forma prevalece sobre a morte é, entre os Krahó, rompida pela oposição primária vivos/mortos. A alteridade dos mortos permeia assim instituições e representações: morto e inimigo são noções vizinhas; e a sociedade edênica dos mortos, onde a aliança é abolida e se vive "entre parentes", revela-se condenada por sua ausência de porvir.

A análise das instituições de amizade formal e companheirismo, embora possa parecer apenas tenuamente ligada ao resto do trabalho, parece-me importante. Nela, tento indicar como o amigo formal encarna o princípio da alteridade, e o companheiro o da gemeleidade; e como, através dessas duas coordenadas, de semelhança e oposição, me parece ser percebida e delimitada a noção de "pessoa" entre os Krahó.

O tema que portanto percorre e dá sua unidade à tese é o da alteridade, tal como se expressa na sociedade Krahó: alteridade dos mortos, que revela a feição da sociedade dos vivos; alteridade do amigo formal que, por contraste, afirma a identidade. Ou os Krahó, ou eu, ou ambos, somos hegelianos.

*M. M. L. C. C.*

*Catholic Radicals in Brazil,* Emanuel de Kadt, Londres: Oxford Univ. Press, 1970.

O Movimento de Educação de Base (MEB) foi, pelo menos entre 1960 e 1964, uma das mais importantes experiências mundiais em Educação de Adultos e Cultura Popular. Sobre o que foi e fez até ser quase completamente desfigurado por força dos que tomaram o poder em 1964, muitas reportagens e muitos artigos foram escritos, sobretudo fora do país. O livro de Emanuel de Kadt é, até agora, o trabalho mais completo. Nos primeiros capítulos, o autor discute a política nacional e as relações igreja-estado em períodos anteriores ao aparecimento do MEB. Examina, a partir de sua categoria de catolicismo radical, a história e a atuação da Ação Católica, mais especificamente da JUC. A ideologia e a práxis desse catolicismo radical são distribuídas por dois capítulos que antecedem a análise do MEB. Esta análise começa por explicar a organização e o modo de operação do MEB: o seu acelerado desenvolvimento até abril de 1964; e as suas condições de trabalho após esta data. Aspectos de sua prática educativa, entre o populismo e o não diretivismo, são discutidos inclusive com a apresentação de casos concretos: escolas e locais de atuação do MEB no Nordeste. O livro é de leitura obrigatória para quem queira conhecer um período concreto de ideologia e atuação da Igreja Católica no Brasil, através da história de um de seus movimentos de maior significado.

*C. R. B.*

*Fenomenologia da consciência universitária cristã no Brasil,* José Luís Sigrist, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro, Tese de Doutoramento, mimeografada, 1973.

O autor procura apreender e explicar o modo como a consciência universitária expressou-se, fenomenologicamente, no Brasil, durante o período de maior atuação da Juventude Universitária Católica — entre 1960 e 1964. Reconstrói a história do "movimento" a partir de fatos e datas da Igreja Católica, inclusive anteriores a ele. A consciência do laicato da JUC é analisada através da passagem de cada um de seus momentos ideológicos fundamentais: os primórdios de constituição de significados religiosos e políticos próprios, o ideal histórico, a consciência histórica.

*C. R. B.*

*Peões, Pretos e Gongos: Relações de Trabalho e Identidade Étnica em Goiás,* Carlos Rodrigues Brandão, Goiânia: Ed. Oriente, 1976.

O autor é antropólogo social e o trabalho é sua dissertação de mestrado. Retoma a discussão a respeito das relações interéctnicas na sociedade de classes, tomando como *locus* de estudo uma antiga cidade de mineração do interior de Goiás. Começa por contextualizar a presença do negro na história e na sociedade atual, sobretudo através da análise de variações de sua posição nas relações de produção. A seguir, desdobra a ideologia do trabalhador negro tal como ela se constitui sob formas de identidade do "peão" (trabalhador rural), "preto" (a categoria étnica) e "congo" (o sujeito do ritual da Dança dos Congos). Nesta última parte a prática e a ideologia existentes em um ritual católico tradicional são chamadas para completar a identidade do negro da Cidade de Goiás. O autor descreve a Dança dos Congos em seus detalhes, examina as formas de relações entre categorias de sujeitos implicados em sua realização e, finalmente, a partir de um desdobramento do discurso das "embaixadas" do ritual, procura demonstrar como a ideologia religiosa de um pequeno auto religioso-popular recobre as condições do domínio do branco sobre o negro.

*R. C. F.*

*Prática Educativa e Sociedade,* Jether Pereira Ramalho, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976, 183 pp.

Tomando como modelo três colégios protestantes implantados no Brasil por três importantes ramos do protestantismo (presbiterianos, batistas e metodistas), o autor procura verificar de que modo a educação se constitui numa estratégia proselitista e até que ponto se pode pensar numa exportação ideológica. Uma leitura atenta deste livro possibilita o levantamento da seguinte hipótese: a implantação dos colégios protestantes no Brasil não se teria constituído numa vasta utopia americana para a América Latina (o Reino de Deus na terra?)

*A. G. M.*

*Religion y Ideologia en una Perspectiva Sociologica,* Christian Lalive D'Epinay, Puerto Rico: Ediciones del Seminario Evangelico de Puerto Rico, Distribuidores La Reforma, Rio Piedras, 1973, 62 pp.

Trata-se de três conferências que o conhecido estudioso do protestantismo chileno (*O Refúgio das Massas,* Paz e Terra, 1970) fez no Seminário Evangélico de Porto Rico a respeito da sociologia da religião. Inspirando-se nas proposições teóricas de Gurvitch o autor procura entender e equacionar o fenômeno protestante frente ao problema do subdesenvolvimento na América Latina e conclui que o protestantismo reforça o mecanismo de dependência do continente ao universo capitalista.

*A. G. M.*

*Profeta da Unidade*, Júlio Andrade Ferreira, Rio de Janeiro e Petrópolis: Vozes e Tempo e Presença, 1975, 149 pp.

Tem como subtítulo "Erasmo Braga — Uma Vida a Descoberto" e procura pôr em relevo a visão ecumênica desse pastor presbiteriano, que, precocemente, já sonhava com a unidade religiosa. Embora de caráter biográfico este livro é uma contribuição para a compreensão de um momento significativo do desenvolvimento da religião no Brasil.

*A. G. M.*

*Um só Batismo, Uma só Eucaristia e um só Ministério Mutuamente Reconhecido*, Documento nº 73 da Comissão "Fé e Ordem" do Conselho Mundial de Igrejas, Genebra, Suíça, 1975, distribuído pelo CEI.

Como mostra o título, trata-se, na realidade, de três documentos versando sobre o Batismo, a Eucaristia e o Ministério. É um esforço grandioso do CMI para remover as barreiras históricas que separam as igrejas cristãs. Para pensar: até que ponto é utópico esse esforço dos teólogos no sentido da unificação, com desconhecimento dos caminhos que toma a sociedade contemporânea, com reflexos diretos sobre a religião?

*A. G. M.*

*O Tambor das Flores: Uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)*, Anaíza Vergolino e Silva, Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1976.

Esta tese representa uma descrição e análise da citada federação baseada em dados colhidos pela autora durante mais de dez anos. A tese começa definindo o "campo umbandístico" de Belém, enfatizando a importância de fofoca para a solidariedade entre os membros dos cultos cujas relações são caracterizadas por uma intensa rivalidade. A autora traça a carreira ideal do pai-de-santo e apresenta dois casos concretos para chegar a definir o que é que lhe sustenta o poder e prestígio. Destaca a importância de uma ampla rede de relações sociais. No terceiro capítulo, a autora analisa a Federação propriamente dita, notando uma aparente contradição entre a sua existência num campo político onde cada pai-de-santo zela pela sua mais absoluta autonomia. O papel do tesoureiro tem importância, pois esta figura domina tanto o "código do santo" quanto o "código burocrático". Vendo a federação como vivendo um constante conflito entre estes dois princípios, Anaíza Vergolino analisa um ritual anual (O Tambor das Flores) onde esta contradição é dramatizada e conciliada. A importância do trabalho está, dentre outras coisas, em tratar pela primeira vez de analisar uma federação dos cultos afro-brasileiros, e em apresentar dados minuciosos a respeito destes cultos em Belém.

*Peter Fry*

*Caridade e Demanda: Um Estudo de Acusação e Conflito na Umbanda em Marília (SP)*, Toshiko Tanabe Mott. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social apresentada ao Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1976.

Esta tese não propõe responder a perguntas tais como porque Umbanda, nem sequer procura desvendar as relações entre o aparecimento da Umbanda em Marília e industrialização. Ela focaliza a organização dessa religião através de um estudo de sua história interna nesta cidade paulista. A autora observou uma intensa rivalidade dentro e entre terreiros e um alto grau de acusações entre médiuns e babás. Partindo da hipótese de que tais acusações são indicadoras de tensão e conflito, a autora analisa a sua generalidade estrutural da perspectiva da sociologia das acusações de feitiçaria e bruxaria desenvolvida a partir do trabalho de Evans-Pritchard entre os Azande. A autora demonstra existir uma contradição entre uma ética de caridade e uma luta indisfarçada pelo prestígio e poder dentro da religião, que se trava entre médiuns dum mesmo terreiro e entre líderes de terreiros. Tal luta se relaciona com o processo de expansão da religião em Marília, pois novos terreiros surgem a partir de conflitos internos nos mais antigos. Com este processo de fissão, os terreiros permanecem relativamente pequenos e a autonomia dos grupos é garantida. A tese inicia com a discussão da cidade de Marília e a situação da Umbanda *vis-à-vis* outras formas religiosas. Passa a descrever a história da Umbanda em Marília, desde a fundação do primeiro terreiro em 1957 até hoje. Com base neste material, a autora analisa a estrutura interna dos terreiros e as relações entre terreiros. No capítulo final há uma análise das acusações de exploração. de demanda, demistificação e uma demonstração de como tais acusações efetuam a fissão nos terreiros, seguindo as linhas estruturais de conflito e tensão. O trabalho representa um passo além do trabalho da Yvonne Velho (*Guerra de Orixá*), pois mostra que a fissão reportada neste livro é um fato estrutural mais geral.

*Peter Fry*

*Autoridade e Participação*, C. A. de Medina, Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Petrópolis: Vozes, CERIS, 1973.

Um estudo sociológico dos mecanismos determinantes do comportamento desta instituição complexa e diversificada que é a igreja católica brasileira. Funcionários do CERIS, os autores dispunham de "um verdadeiro banco de dados sobre a Igreja no Brasil, que estavam a exigir uma interpretação atualizada e científica". A análise das "regras quase automáticas que regem os comportamentos" distingue dois níveis de determinação: o campo interno às estruturas eclesiásticas e a sua articulação com a sociedade abrangente. Este esforço de definição sociológica das determinações estabelecidas pelas relações *internas* à igreja é pioneiro no Brasil e merece a atenção dos que não se satisfazem com as impressões espetaculares provocadas pelas manchetes dos jornais. O engajamento prático dos autores é expresso no realce que dão ao problema da "participação" das bases nas estruturas de poder eclesiástico, questão esta que partindo dos conflitos internos à igreja transborda os seus limites e contribui de uma maneira específica para dar formas ao problema do poder na sociedade brasileira.

*Rubem Alves*

*O Pietismo no Brasil,* Elter Dias Maciel, Tese de doutoramento, não publicada, apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

Estuda a função ideológica de um grupo de denominações protestantes, genericamente cobertas pela designação *Pietismo.* Em contraposição ao Protestantismo de imigração, do qual as igrejas luteranas são o exemplo mais marcante e aos movimentos pentecostais, o Pietismo refere-se ao Protestantismo que foi fruto da ação missionária norte-americana, usando o autor dados principalmente das denominações majoritárias como a Batistas, Metodistas e Presbiteriana. O Pietismo se caracteriza, ideologicamente, pelo fato de não se preocupar com a transformação da ordem da sociedade e sim com a transformação do homem dentro de qualquer ordem. Seu moto pode ser assim resumido: "Transforme-se o indivíduo e a sociedade se transformará". Sua preocupação, portanto, é a experiência individual de salvação, que se expressa em estados emocionais e em termos de perfeição moral pessoal. Ao buscar a função ideológica destes grupos o autor indica as formas como a sua atuação obscurece a compreensão da realidade nacional e as maneiras pelas quais eles se relacionam com as ideologias seculares e a ideologia emergente no país.

*Rubem Alves*

*Prática Educativa e Sociedade,* Jether Pereira Ramalho, Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

O Protestantismo, resultado do movimento missionário norte-americano, penetrou na América Latina através de duas agências: igrejas e escolas, converter o coração, converter as mentes. Esta obra analisa: (*1*) O paralelismo entre ideologia religiosa e ideologia educacional. A escola é a versão secularizada da igreja. (*2*) A natureza da ideologia educacional e sua conexão necessária com a ideologia dominante no país donde provinha o movimento missionário. Trata-se da ideologia liberal. Os valores fundamentais que se buscava transmitir através da educação eram o individualismo, o sentido de responsabilidade, de disciplina e de sucesso que se constituem, segundo tal perspectiva, nos fundamentos da democracia e do progresso. Sendo estes os valores da sociedade norte-americana, tal ideologia implicava, consciente ou inconscientemente, na elevação da sociedade norte-americana à condição de modelo para a sociedade brasileira. Os colégios protestantes (o autor analisa especificamente o "Mackenzie College", presbiteriano, o "Colégio Batista Americano Brasileiro" (hoje Colégio Batista do Rio de Janeiro) e ao "Colégio Bennett", metodista, hoje Instituto Bennett do Ensino. Tais instituições tiveram uma grande função inovadora, pois que respondiam a determinadas necessidades da época do seu estabelecimento. Com a modificação da sociedade brasileira, entretanto, e o efetivo estabelecimento do modelo capitalista, tais instituições deixam de ser renovadoras, para ser simplesmente reduplicadoras.

*Nota:* A literatura sociológica e antropológica sobre o Protestantismo que resultou do movimento missionário norte-americano é muito reduzida, quando comparada com os estudos sobre os cultos afro-brasileiros e o Pentecostismo. Falta-lhe o caráter de *exotismo.* No entanto, sua significação político-ideológica parece ser importante bastante para exigir novos trabalhos nesta área.

*Rubem Alves*

## FICHÁRIO DE PESQUISAS

Se você está fazendo uma pesquisa na área de religião envie-nos as informações abaixo, para que possamos publicá-las. Isto permitirá o estabelecimento de intercâmbio entre pesquisadores que estejam trabalhando numa mesma área.

Título da Pesquisa .....

Problema investigado .....

.....

.....

.....

Hipóteses principais .....

.....

.....

.....

Nome do pesquisador principal .....

.....

Instituição em que trabalha .....

.....

Endereço da instituição .....

.....

Endereço do pesquisador .....

.....

Bolsa ou financiamento recebidos .....

.....

Pesquisadores auxiliares .....

.....

Estado atual da pesquisa .....

.....

Previsão da data de finalização .....

.....

Forma de publicação prevista .....

.....

# RELIGIÃO E SOCIEDADE

MAIO 1977 Nº1

Cr$ 60,00

NESTE NÚMERO

ARTIGOS

Roberto da Matta
CARNAVAIS, PARADAS E PROCISSÕES: REFLEXÕES SOBRE O MUNDO DOS RITOS

Diana Brown
UMBANDA E CLASSES SOCIAIS

Renato Ortiz
A MORTE BRANCA DO FEITICEIRO NEGRO

Manuela Carneiro da Cunha
RELIGIÃO, COMÉRCIO E ETNICIDADE: UMA INTERPRETAÇÃO PRELIMINAR DO CATOLICISMO EM LAGOS, NO SÉCULO XIX

Duglas Teixeira Monteiro
A CURA POR CORRESPONDÊNCIA

Margaret E. Crahan
PENETRAÇÃO RELIGIOSA E NACIONALISMO EM CUBA: ATIVIDADES METODISTAS NORTE-AMERICANAS, 1898-1958

Peter Fry
MEDIUNIDADE E SEXUALIDADE

Riolando Azzi
CATOLICISMO POPULAR E AUTORIDADE ECLESIÁSTICA NA EVOLUÇÃO HISTÓRICA DO BRASIL

DEBATE

BIBLIOGRAFIA

RESENHAS

CENTRO DE ESTUDOS DE RELIGIÃO
EDITORA DE HUMANISMO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA "HUCITEC" LTDA.