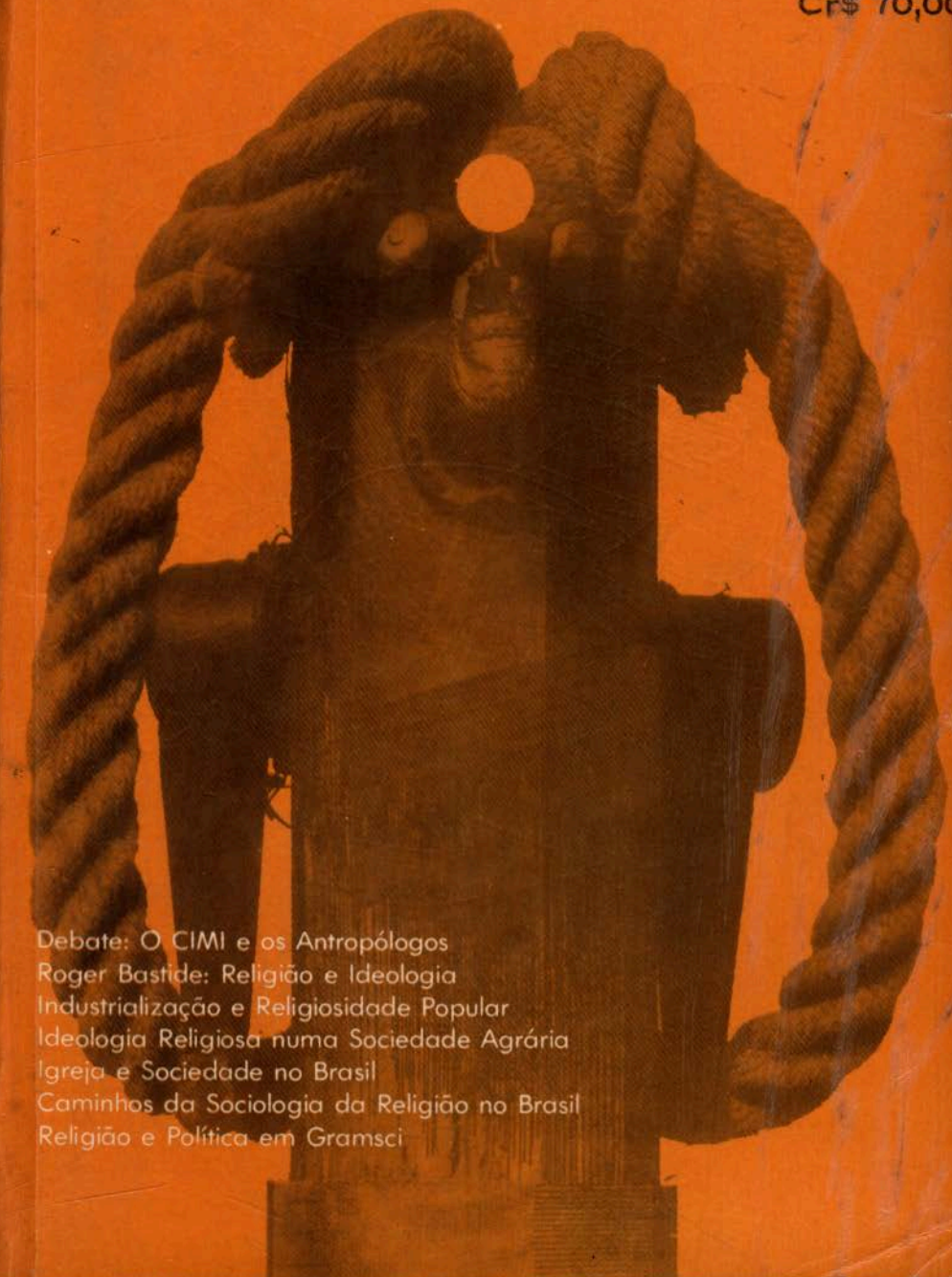
RELIGIÃO E SOCIEDADE

OUT. 1978
Nº 3

Cr$ 70,00



Debate: O CIMI e os Antropólogos
Roger Bastide: Religião e Ideologia
Industrialização e Religiosidade Popular
Ideologia Religiosa numa Sociedade Agrária
Igreja e Sociedade no Brasil
Caminhos da Sociologia da Religião no Brasil
Religião e Política em Gramsci

D. HÉLDER CÂMARA:
PASTOR, POETA, IRMÃO DE TODOS OS HOMENS

SEU NOVO LIVRO JÁ ESTÁ EM TODAS AS LIVRARIAS

Depois do enorme sucesso de **O deserto é fértil** e **Um olhar sobre a cidade,** ambos em sucessivas reedições, o poeta Hélder Câmara se revela em toda a grandeza de seu pensamento nestes versos que serão uma fonte inesgotável de inspiração e amor para todos que buscarem sua palavra plena de amor e esperança num mundo melhor.

Pedidos pelo reembolso postal à
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA S.A.
Rua Muniz Barreto, 91-93, Rio-RJ - 22.251

ISER - BIBLIOTECA

RELIGIÃO E SOCIEDADE

Comissão Editorial

Alba Zaluar / Duglas Teixeira Monteiro / Rubem A. Alves
Rubem César Fernandes / Waldo Cesar

Este número é dedicado à memória do professor Duglas Teixeira Monteiro que, como Presidente do Centro de Estudos da Religião, foi o seu principal idealizador e coordenador.

Com a sua trágica morte, recentemente ocorrida em Olinda, a Universidade de São Paulo perde uma de suas figuras mais atuantes na área das Ciências Humanas e Sociais. E a cultura brasileira perde um dos seus corações mais bem equipado para servir, como vinha servindo, a tudo que embeleza e dignifica a existência dos homens.

Coleção RELIGIÃO E SOCIEDADE

Número 3 – Outubro de 1978

Conselho de Redação

AFONSO GREGORY / ALBERTO ANTONIAZZI / LEONARDO BOFF / CÂNDIDO PROCÓPIO F. CAMARGO / CHRISTIAN LALIVE D'EPINAY / EDÊNIO VALLE / EDUARDO HOORNAERT / ELTER DIAS MACIEL / IVONE MAGGIE / JACY MARASCHIN / ROBERTO DA MATTA / JETHER PEREIRA RAMALHO / JOSÉ OSCAR BEOZZO / LUÍS EDUARDO WANDERLEY / MOACYR FÉLIX / OSWALDO ELIAS XIDIEH / PEDRO A. RIBEIRO DE OLIVEIRA / RALPH DELLA CAVA / FRANCISCO CARTAXO ROLIM / THOMAS BRUNEAU / THALES DE AZEVEDO.

Religião e Sociedade está aberta para colaborações, mas reserva-se o direito de publicar ou não o material espontaneamente enviado à redação. A correspondência de cunho editorial deve ser enviada para: *Religião e Sociedade* – Centro de Estudos da Religião – Depto. de Ciências Sociais – F.F.L.CH – U.S.P. – Caixa Postal 8.105 – 01000 – São Paulo – SP.

Religião e Sociedade é uma edição do Centro de Estudos da Religião, publicada e comercializada pela Editora Civilização Brasileira S.A., Rua Muniz Barreto, 91-93, 20.000 – Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

RELIGIÃO E SOCIEDADE

3

civilização
brasileira

Capa:
EUGÊNIO HIRSCH

Diagramação:
LÉA CAULLIRAUX

Revisão:
LÚCIA MOUSINHO

Ilustram este volume reproduções de gravuras francesas do século XV.

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

R321 Religião e sociedade / Duglas T. Monteiro . . . [et al.] — Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
(Religião e sociedade; n. 3)

Resumos biográficos

1. Ensaios — Coletânia I. Monteiro, Duglas T. II. Série

78-0534

CDD — 808.84
CDU — 824(082)

Sumário

INTRODUÇÃO 7

ENSAIOS

Roger Bastide: Religião e Ideologia
Duglas T. Monteiro 11
Manchester e São Paulo: Industrialização e Religiosidade Popular
Peter H. Fry 25
O Número dos Eleitos: Religião e Ideologia Religiosa em uma Sociedade de Economia Agrária no Estado de São Paulo
Carlos Rodrigues Brandão 53
Igreja e Sociedade no Brasil: 1950-64/1964-75
Luís Eduardo Wanderley 93
A Volta do Sagrado: os Caminhos da Sociologia da Religião no Brasil
Rubem A. Alves 109
Religião e Política em Gramsci
Carlos Alberto Dória 143
Notas sobre a Cosmologia Yawalapíti
E. B. Viveiros de Castro 163

DEBATE: O CIMI E OS ANTROPÓLOGOS

A Importância das Assembléias Indígenas para os Estudos Brasileiros
Pe. Eduardo Hoornaert 177

COMENTÁRIOS 189

Carmem Junqueira
E. B. Viveiros de Castro
Mércio Pereira Gomes
Pedro Agostinho
Roque de Barros Laraia
Silvio Coelho dos Santos

DOCUMENTOS

Memorando de Teólogos da República Federal da Alemanha a Respeito da Campanha contra a Teologia da Libertação
Vários autores 209
Uma Estratégia Protestante para a Evangelização do Brasil
Edward R. Dayton 215

BIBLIOGRAFIA

A Obra de Roger Bastide
Organização: Charles Beylier 231

RESENHAS 245

História da Igreja no Brasil
Duglas T. Monteiro
O Messianismo Maya no Período Colonial
Antônio Porro
Antropologia Cultura e Cultura Subalterna
Renato Ortiz

Introdução

A apresentação de Religião e Sociedade, *em seu lançamento, notava que vinha preencher um vazio no elenco de publicações periódicas deste país. "Revistas sobre religião têm sido monopólio de grupos religiosos, menos por conquista do que por abandono. A religião, como objeto de interesse científico, foi praticamente marginalizada pelos círculos universitários, e apenas um grupo restrito de pesquisadores orientou seus esforços para esta área." Um ano de trabalho foi o suficiente para convencer-nos de que esta situação está mudada. Os fenômenos religiosos tornam-se um foco de interesse generalizado gerando controvérsias nos mais variados meios científicos e culturais.*

Quem entra no assunto não tarda a perceber que o tema é delicado. As práticas religiosas são de tal maneira envolventes, que pressionam quem delas se aproxima a decidir por uma adesão ou rejeição global, submetendo o analista à necessidade de provar, de alguma forma, sua lealdade ou deslealdade para com os agentes religiosos que está a questionar. São, ademais, marcadas por tensões internas que se cristalizam em instituições, facções e lideranças personalizadas, que disputam entre si a fidelidade de quantos delas se aproximam. Não é fácil manter "o distanciamento científico" nestas circunstâncias.

Uma iniciativa como Religião e Sociedade *parece, portanto, estar condenada a oscilar entre alternativas excludentes: aderir às disputas religiosas, tornando-se, em conseqüência, porta-voz de algumas de suas tendências nos meios universitários; ou preservar a posição do observador externo, como se nenhum vínculo existisse entre as pessoas, as instituições e o discurso científico, de um lado, e religiosos de outro. Se o dilema é inevitável, preferimos oscilar entre os extremos, e sustentar a tensão resultante, de que abandonarmo-nos a uma destas possibilidades. Cremos que a primeira sofre os defeitos da apologética e que a segunda corre o risco da irrelevância.*

Em termos práticos, esta perspectiva editorial define Religião e Sociedade *como um veículo de comunicação entre posições divergentes, sejam elas mantidas por cientistas sociais ou o resultado de uma troca entre cientistas e religiosos. Pretende-se, assim, abrir um espaço de debates, significativo não*

só em termos de conhecimento, como também para as opções ideológicas provocadas pelos agentes religiosos no Brasil. Evidentemente, esta proposta não resolve o dilema das visões interna e externa à religião, pois que o espaço aberto por uma publicação como esta é, de saída, limitado pelo número de suas páginas. Escolhas de inclusão e exclusão do que será publicado continuam a ser necessárias. Contudo, o sentido geral deve ser claro: Religião e Sociedade *não se assemelha nem a um órgão confessional, nem a um periódico de "ciência pura". Ela busca a encruzilhada entre estes dois caminhos.*

Propósitos tão elevados podem tropeçar nas coisas mais terra-a-terra, como por exemplo uma circulação reduzida da publicação. A partir deste terceiro número, Religião e Sociedade *multiplica por cinco a sua tiragem, passando a ser impressa e distribuída pela Editora Civilização Brasileira. Muda também seu estatuto jurídico, deixando de ser uma revista para tornar-se um livro em série, com a periodicidade mínima de dois números por ano.*

A Comissão Editorial

Ensaios

A EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA
SEMPRE NA VANGUARDA DAS EDIÇÕES DE TEATRO
INICIA A PUBLICAÇÃO DA OBRA COMPLETA
DE UM DE NOSSOS MAIORES DRAMATURGOS

Cr$ 150,00

A coleção completa das peças de teatro, acrescida de alguns textos escritos para a TV, do autor, ator e diretor cujo trabalho constituiu-se em um marco da renovação do teatro brasileiro.

Pedidos pelo reembolso postal à
Editora Civilização Brasileira S.A.
Rua Muniz Barreto, 91-93, Rio-RJ - 22.251

Roger Bastide: Religião e Ideologia

Duglas Teixeira Monteiro

Departamento de Ciências Sociais – USP e Centro de Estudos da Religião

Les Religions Africaines au Brésil, de Roger Bastide é o resultado de um vasto trabalho de pesquisa. No decurso de muitos anos, durante sua permanência no Brasil e, depois, já de volta à França, o Autor construiu pacientemente seu objeto, coletando dados e elaborando interpretações parciais. Não seria exagero, por isto, considerar esta obra como o coroamento de uma existência, toda ela dedicada à investigação científica nos campos da sociologia e da antropologia.

No início de seu trabalho, os dados disponíveis sobre as populações negras e, especificamente, sobre as religiões africanas no Brasil, eram fragmentários, extremamente dispersos e colhidos sem rigor científico, ou então, sofriam das limitações próprias de quadros teóricos comprometidos com uma orientação psicológica e, não raramente, marcados por um viez "branco".

---

* Com algumas modificações, este trabalho é uma parte da Introdução à edição norte-americana de *Les Religions Africaines au Brésil* a ser publicada pela Johns Hopkins University Press. Aqui são registrados os agradecimentos a essa editora pela autorização recebida.

Assumindo a condição de etnógrafo paciente -- que, aliás, nunca abandonou — e rejeitando as tentações de uma sociologia apressada, Bastide buscou preencher essas lacunas. Mas o fez de um modo muito especial. Primeiramente, seu "brasilianismo" resultou de uma identificação global com a cultura e com a sociedade brasileiras. Interessado, por temperamento, pela literatura e pela arte, desenvolveu intensa atividade crítica nesses setores, e isso, certamente também porque reconhecia nessas expressões da cultura brasileira a presença de ricas sugestões para suas investigações enquanto sociólogo.

Em segundo lugar, Bastide não se voltou para a realidade brasileira apenas como um *scholar*. Em sua abordagem lúcida e extremamente erudita, vê-se o sinal de uma paixão pelo objeto escolhido, na maior parte dos casos, posta a serviço de uma compreensão profunda dos fenômenos que estudou. E isto não apenas como parte do que às vezes se designa como uma "equação pessoal", mas como uma opção metodológica. *Pour faire de la sociologie il faut aimer les hommes*, disse ele, certa vez. Não, entretanto, amando-os frouxa e inespecificamente, mas, ao contrário, escolhendo como alvo de seu interesse as camadas mais pobres da população brasileira e, nelas, principalmente os duplamente desfavorecidos – os negros.

É com razão, portanto que, nas linhas finais da *Introdução* deste livro, no limiar de sua tese, pode dizer: "*Africanus sum*"[1]. Aceito, como de fato foi, enquanto membro, por uma das comunidades religiosas que estudou, Bastide pôs em prática a decisão metodológica que indica ao comparar sua posição com a de Gilberto Freyre em *Casa Grande e Senzala*: olhou os fenômenos do lado oposto da luneta.[2]

Em estreita conexão com as apreciações anteriores, é preciso lembrar que, conquanto Bastide tenha-se tornado conhecido como um especialista na sociologia e na antropologia das religiões, seus trabalhos sobre o comportamento religioso de tradição africana inscrevem-se dentro de uma preocupação mais ampla: o estudo das condições de existência social das populações de cor, no contexto multi-racial brasileiro. É por isso que sua sociologia das religiões africanas no Brasil é também uma sociologia das "interpenetrações de civilizações" e, num certo sentido, uma sociologia das relações interétni-

---

1. Roger Bastide, *Les Religions Africaines au Brésil*. Paris, PUF, 1960, pp. 37-8. Todas as indicações subseqüentes, sem menção do título da obra, referem-se a esta edição. A versão em português foi editada em 1971 pela Livraria Pioneira Editora/EDUSP.
2. p. 97.

cas. Este livro, e o ensaio resultante da investigação que coordenou com Florestan Fernandes, sobre o preconceito de cor em São Paulo definem as linhas mestras de seu campo de interesse.[3]

1. ALTERNATIVAS TEÓRICAS DE CONTRASTE

Do ponto de vista teórico-metodológico, Roger Bastide enfrenta de maneira reiterada e sob vários aspectos alguns problemas clássicos da sociologia e da antropologia. Procede mesmo o que poderia ser chamado de "um acerto de contas" com relação a questões cruciais da tradição acadêmica dessas disciplinas. Marx, seguramente, ocupa o lugar mais importante entre os interlocutores presentes nesse diálogo. Das linhas iniciais de sua *Introdução*, ao capítulo final das *Conclusões*, as interpretações marxistas afloram. São apresentadas, discutidas, às vezes incorporadas, mas quase sempre nuançadas ou, simplesmente, rejeitadas. Formam como que as alternativas teóricas de contraste adotadas pelo Autor no processo de elaboração de suas próprias posições.

Em seu enfrentamento dos problemas colocados pelo marxismo na interpretação dos fenômenos religiosos, Bastide é levado a selecionar duas questões principais. A das ideologias, ou melhor, das religiões enquanto ideologias, e a das relações entre supra-estruturas e infra-estruturas. Neste trabalho somente a primeira delas será considerada.

2. UMA RELIGIÃO OCULTA NA SOCIOLOGIA BASTIDIANA?

Roger Bastide tem, a respeito das religiões enquanto ideologias, um ponto de vista que se vai definindo ao longo do livro, mas que pode ser resumido numa expressão: há uma correspondência entre a ideologização da religião e a emergência de uma distorção do sagrado. Bem no início de seu trabalho, reporta-se a um estudo sobre o *vodu* haitiano no qual se afirma que, de expressão da resistência dos escravos contra os senhores, esse culto

---

3. R. Bastide e F. Fernandes, *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo*. S. Paulo, Editora Anhembi Ltda., 1955. Também, *Brancos e Negros em Sao Paulo*. S. Paulo, Cia. Editora Nacional, 1959.

passou a ser um instrumento de dominação política da burguesia mulata, assumindo o caráter de epifenômeno.[4] Bem mais à frente, e num contexto diverso, assinala que a escravidão levou à ruptura entre o mundo dos valores e das estruturas sociais africanas, fazendo com que essas representações (os valores) corressem o risco de "flutuar por um momento no vazio", transformando-se em ideologias ou, pelo menos, perdendo suas significações sagradas ao se deixarem "penetrar por ressentimentos, cóleras raciais e reivindicações econômicas".[5] Mais do que uma possibilidade, isto teria realmente ocorrido quando santos católicos (Sto. Antônio, por exemplo) e orixás (como Ogum, por exemplo) foram contrapostos no antagonismo entre senhores e escravos. Para Bastide, um exemplo, entre outros, da degradação do sagrado.[6]

Nem sempre, entretanto, na opinião do Autor, o sagrado degrada-se em instrumento de dominação e de luta. Nesse sentido, observa que os senhores desejavam fazer da Igreja dos negros (católica) um instrumento de dominação, difundindo a crença em compensações *post mortem*. Para a casta senhorial, confessadamente ou não, a religião era considerada como "ópio". Mas o uso tático da religião como instrumento de dominação e como condição de alienação nem sempre surtiu efeito. O negro das confrarias católicas reinterpretava os santos cristãos e reconhecia neles, como nos orixás, não os intercessores para a obtenção de graças celestiais, mas sim os protetores para a vida neste mundo. Esse catolicismo reinterpretado em termos africanos "não foi, ou quase não foi 'ópio para o povo' ".[7]

Nas considerações apresentadas na parte das *Conclusões* seus pontos de vista tornam-se mais claros. Para Bastide a concepção marxista da religião, resposta às contradições do regime de produção (tal como aparece em Engels, citado logo nas primeiras páginas desta obra) é infinitamente mais aplicável à magia. Esta, restaura a segurança ameaçada, enquanto que a religião cimenta a comunhão entre indivíduos. E exemplifica, a partir de seu próprio objeto de estudo. Durante a escravidão, a orientação do comportamento místico das massas escravas foi predominantemente mágico. Os quadros sociais do regime servil (dizemos nós, interpretando) reduziam ao mínimo a área de liberdade, intensificando as tensões e hostilidades internas ao sistema. Por outro lado, mesmo antes da Abolição, no caso dos negros

---

4. p. 21.
5. pp. 217-8.
6. Ibidem.
7. pp. 195-7.

livres e, obviamente, após a supressão do regime escravista, impôs-se para a massa liberada a necessidade de construir uma comunhão étnica ou racial em torno da religião dos orixás.[8]

É nas páginas finais deste livro que a posição do Autor a respeito da questão das ideologias torna-se inteiramente explícita.[9] Seu ponto de partida é uma referência a duas concepções de ideologia que identifica em Marx. A primeira recobre amplamente todas as manifestações supra-estruturais; conforme a segunda, a ideologia, sendo ainda um aparelho conceptual, exprime uma situação de luta de classes, é arma de combate em um mundo dilacerado e se relaciona com a teoria da *má consciência*, da alienação e da mistificação. Quando expressa, no nível da consciência, um determinado estágio das forças produtivas e quando é nucleada por um sagrado "íntegro" e "autêntico" (estas qualificações são nossas) porque enraizado numa dada situação social[10] – cimento de uma comunidade axiológica – a religião é ideologia, mas na primeira das acepções. Nesse sentido é que se deve compreender a afirmação do Autor, segundo a qual o sagrado seria sempre um dos níveis da realidade social global e nunca "um problema a ser resolvido em 'ideologia' ".[11]

Do que foi exposto até o momento parece possível extrair aquilo que seria um dos quadros de referência na análise de Bastide.[12] Ao que parece, o Autor opera a partir de um instrumento de aferição: uma concepção antes implícita do que explícita de religião "autêntica". É dessa perspectiva que analisa duas direções em um processo de gradação (ou de degradação): a que conduz à *religião enquanto ideologia* e a que vai da magia que chamaríamos de "eunômica" (cujas funções no candomblé ele descreve[13]) para a magia que qualificaríamos como "disnômica".

É importante assinalar que, na concepção do Autor, o ponto de referência principal – a *religião "autêntica"* – não é construído como resultado

---

8. pp. 550-1.
9. pp. 554-8.
10. Uma descrição minuciosa dessa "situação social" com relação ao candomblé pode ser encontrada nas pp. 312ss. Em contraste, ver sobre umbanda, p. 557-8.
11. pp. 3-4. Cf. p. 35.
12. Na p. 36 Bastide menciona um artigo que publicou em *Renaissance*, (2-3): pp. 13 a 29, jan. 1946, New York, onde um quadro conceptual de referência estaria delineado. Nesse artigo, entretanto, (que pudemos ler graças à generosidade do P. Beyllier, pesquisador que no momento trabalha na preparação de um estudo sobre a obra bastidiana) o Autor apresenta as linhas de pesquisa que pretende adotar e não um quadro teórico.
13. pp. 316-7.

ISER - BIBLIOTECA

de um procedimento metodológico deliberado. Antes, permanece como um pressuposto latente. Na verdade, Bastide lida com seitas afro-brasileiras que se aproximam, conforme se pode pensar, dessa concepção implícita de religião. Em termos empíricos, seu instrumento de aferição são os núcleos daomeianos e iorubanos da Bahia e do Nordeste. Assim, tratando do processo de desagregação dos cultos afro-brasileiros, afirma que essa desagregação é "tanto mais acentuada" quanto mais nos afastamos desses núcleos, "que agem como uma espécie de freio".[14] Nesses paradígmas empíricos da *religião "autêntica"* os "valores religiosos, base da comunhão axiológica, encontram-se sujeitos a pressões exteriores e o resultado tem sido um compromisso lábil entre o sagrado e o ideológico".[15] É por isso que, ao referir-se à economia do candomblé, internamente fundamentada na cooperação e, externamente, no *potlach*, menciona a infiltração de valores novos, e com ela, a desagregação trazida pelo espírito capitalista. Esses novos valores, contraditórios com relação aos do candomblé, geram comprometimentos e acentuam as tensões internas, podendo conduzir a modificações profundas da religiosidade negra, como ocorre em umbanda. Um "verme roedor" introduzira-se no candomblé.[16]

A umbanda, por sua vez, é apresentada como o paradigma empírico da *religião-ideologia*.[17] Apesar disso, porém, *ainda é religião*, dada a tendência inerente às seitas para a constituição de comunidades axiológicas.[18] Por este motivo (conquanto Bastide não o diga), seria possível identificar, a partir do extremo *religião-ideologia*, como que um vetor orientado para o extremo oposto, o da *religião "autêntica"*.

Nas páginas finais de seu livro o Autor refere-se a *ameaças* que pairam sobre umbanda, como de resto, diz ele, sobre toda ideologia religiosa. Essas ameaças decorreriam da ruptura do que poderíamos chamar de vínculos orgânicos entre a supra-estrutura dos valores religiosos e a infra-estrutura. As representações místicas *flutuam* — a metáfora é de Bastide — passando a ser *reflexos* das infra-estruturas e não mais suas *expressões* significativas. Rompem-se os laços (que chamamos de orgânicos) entre os dois níveis, tais como poderiam ser identificados no paradigma empírico representado pelo candomblé, onde, de modo exemplar, os valores religiosos estariam vitalmente articulados com os valores econômicos, estéticos e políticos. Essa continui-

14. p. 408.
15. p. 556.
16. p. 321. Cf. p. 553.
17. pp. 557-8.
18. p. 558.

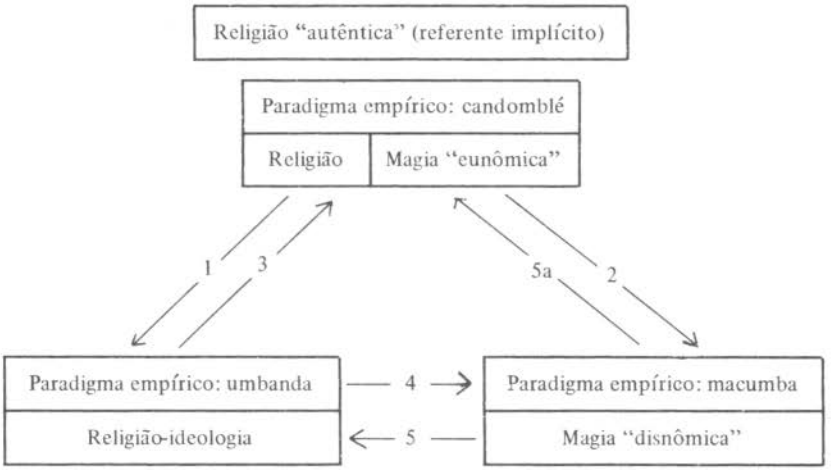
dade é referida por Bastide como sendo aquela na qual "os valores eram estruturados, e as estruturas valorizadas".[19] Quando se dissolve – caso da umbanda, por exemplo – não há mais defesa segura contra as tensões e conflitos peculiares à sociedade de classes. As comunidades umbandistas não mais seriam "nichos". Nelas, os valores de um sagrado corrompido apenas refletiriam os dilaceramentos da sociedade inclusiva.[20]

Caberia indagar a respeito da natureza dessa "ameaça" que pesa sobre umbanda. Seria, talvez, a tendência que tem encaminhado essa religião para uma eventual acentuação dos conteúdos mágicos, inferência que, no caso, retoma a linha interpretativa de Bastide quando ele menciona a perda de significações sagradas sob as condições de conflito e de tensão no regime escravista.[21] No plano dos valores místicos seria possível identificar então, no âmago da umbanda, a presença de uma tendência na direção da magia "disnômica" – da macumba – tal como a descreve o Autor quando afirma que ultrapassa abertamente a linha que separa religião de magia.[22]

Tomando agora os extremos – magia "eunômica" (englobada na polarização da *religião "autêntica"*) e magia "disnômica" (associada ao que poderia ser considerado como um paradigma empírico fornecido pela macumba), entre ambos teríamos duas orientações opostas. A primeira configura um processo simétrico ao da "degradação" do sagrado em ideologia, dirigindo-se da magia "eunômica" para a "disnômica", evidenciando a tendência assinalada por Bastide para o período escravista: "... as estruturas sociais da época escravista agiram ... sobre as representações religiosas orientando-as na direção da magia".[23] A transposição não seria abusiva: um processo de "degradação" vai, de comportamentos mágicos integrados em contextos religiosos, para comportamentos mágicos desarticulados com relação a esses contextos. A segunda orientação, a partir do extremo magia "disnômica", pode apontar tanto para a magia "eunômica", como para a institucionalização na umbanda enquanto *religião-ideologia*. E isto, porque segundo Bastide "... há uma tendência para a estruturação das representações coletivas mágicas, do mesmo modo que das religiosas, no quadro de organizações institucionalizadas".[24] (O gráfico apresentado a seguir representa uma tentativa que busca exprimir as tendências descritas.)

---

19. p. 558.
20. pp. 447 e 558.
21. pp. 217-8 e 550-1.
22. p. 391.
23. p. 549.
24. Idem.



1 – "degradação" do sagrado.
2 – de comportamentos mágicos integrados a comportamentos mágicos descontextualizados.
3 – tendência para a constituição de comunicades axiológicas.
4 – uma "ameaça" paira sobre a umbanda.
5 e 5a – tendência à estruturação das representações coletivas mágicas.

3. OS FUNDAMENTOS DA RELIGIÃO "AUTÊNTICA"

Em diversos momentos Roger Bastide recusa-se a indagar sobre a origem da religião e sobre o lugar dos valores religiosos no conjunto dos valores sociais.[25] Não quer passar – diz ele – da sociologia à filosofia, engajando-se numa teoria dos valores. Para ele, os valores, inclusive os religiosos, são considerados como parte de um dos níveis da realidade social.[26] Entretanto, de modo implícito, na maior parte dos casos, e de modo explícito, quando diz que "a transcendência *com relação ao social*, a participação do humano em *qualquer coisa* que o ultrapassa",[27] distingue os valores religiosos dos

25. p. 541.
26. p. 555.
27. Idem. (Grifos nossos.)

demais, o Autor transpõe a barreira por ele mesmo criada entre a ciência e uma filosofia dos valores.

Uma posição como essa não teria maiores conseqüências se Bastide a colocasse "entre parênteses", mantendo a análise dos valores na perspectiva científica, orientação que, aliás, é adotada por ele como regra. A exceção é, contudo, por demais importante: o reconhecimento de um fundamento supra-empírico para os valores religiosos é uma das bases de seu pressuposto implícito de uma religião "autêntica". De fato, se a essa vinculação a uma transcendência – diferente da que foi postulada por Durkheim para a consciência coletiva – acrescentarmos a encarnação dos valores religiosos e das comunidades axiológicas de que são o núcleo, em *situações sociais*, teríamos os fundamentos da religião "autêntica".[28]

Para Bastide essas situações sociais *podem* agir sobre as comunidades axiológicas, levando a distorções do sagrado pela "inserção . . . de elementos estranhos, como interesses de classes sociais e outras impurezas".[29] Parece claro, portanto, que ao caracterizar *religião* (aqui qualificada como "autêntica"), em contraste com *religião-ideologia*, propõe um modelo no qual, a uma articulação perfeita entre valores religiosos, vinculados a uma transcendência, com *situações sociais* que os encarnam, corresponderia um sagrado "autêntico".

Neste ponto é necessário reconhecer a pertinência que, em certos casos, podem ter noções como a de um sagrado "autêntico". Mas isto, no plano dos valores e das aspirações e enquanto presença mais ou menos incômoda no seio de ideologias religiosas acomodadas com o "século". É oportuno também reconhecer em ideologias messiânicas e milenaristas a ocorrência de aspirações que apontam na direção de uma superação radical da própria categoria do sagrado (e, por conseguinte, do profano), bem como o papel dinâmico dessas aspirações nas transformações de estruturas religiosas e sociais, de um modo geral. Outra coisa, entretanto, é incorporar tais valores e aspirações a um modelo sociológico.[30] Do ponto de vista de uma análise dos valores, vistos como elementos encarnados em situações sociais somente o sagrado "inautêntico" nos seria dado. Em outras palavras, o que se afirma aqui é que não apenas em situações sociais determinadas um "verme roedor"

---

28. Idem.
29. p. 555.
30. Certamente, é "outra coisa". Mas cabe aqui uma observação sobre a possibilidade da construção de tipologias fundamentadas em valores não realizados, ou imperfeitamente realizados, incorporados ao imaginário religioso ou político, por exemplo. E ainda, sobre a eficácia social configurada pelas "profecias que se auto-realizam" e sobre a potência do projeto e da aspiração.

(que em Bastide é de origem exógena) ameaça as comunidades axiológicas religiosas e o sagrado que constitui o seu núcleo. A ação das situações sociais sobre essas comunidades não é uma possibilidade, mas é a única condição na qual elas se apresentam à observação. O que se sugere então é a presença de uma tensão interna congênita, atuante em todas as comunidades axiológicas religiosas e intrínseca aos valores sagrados.

4. NATUREZA TENSIONAL DO SAGRADO

É conhecida a polarização entre *repressão* e *aspiração*, tal como aparece em análises clássicas da categoria do sagrado. Durkheim salientou inicialmente a primeira dessas dimensões[31] para, depois, quando escreveu *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, salientar principalmente a segunda delas. Em Rudolf Otto elas aparecem sob a forma do *mysterium tremendum* e do *mysterium fascinans*.[32] Concepções como essas particularmente as da sociologia da religião de Durkheim – têm sido submetidas a severas críticas por parte de sociólogos e de antropólogos. Distinções e oposições, tais como entre sagrado e profano e critérios como o da interdição, teriam pouco ou nenhum significado operacional, vinculando-se a um sociologismo superado e inaceitável. Seriam, além do mais, fortemente marcados pelas limitações da herança cultural judaico-cristã a que se ligariam, não podendo reivindicar nenhuma pretensão generalizadora.[33] Por isto elas são aqui retomadas com a devida reserva e a título de sugestão, bem como pelo fato de que não são estranhas à formação sociológica de Roger Bastide. Seja como for, a incorporação dessas polarizações nos parece significativa no estudo dos fenômenos religiosos. *Interdição*, sentida como a expressão de uma potência externa que se impõe e *fascínio*, vivido como comunhão, seriam as dimensões complementares que constituem o cerne da tensão instituidora do sagrado.

---

31. Durkheim, E., "De la définition des phénomènes religieuses". In: *L'Année Sociologique*, Paris, 1898. Também publicado em Matthes, J., *Introducción a la Sociología de la Religión* (2 vols.). Madrid, Alianza Editorial, 1971.
32. Otto, R., *Le Sacré*. Paris, Payot, 1949.
33. Ver, por exemplo, Evans, E. E. e Pritchard, *Theories of Primitive Religions*. Oxford at the Clarendon Press, 1972, pp. 63 a 77. Cf. Balandier, G., *Antropologia Política*. S. Paulo, Difusão Européia do Livro/EDUSP, 1969, pp. 93 a 114.

5. O QUE PODE SER REVELADO PELA PALAVRA PROFÉTICA

Uma longa digressão torna-se agora necessária para que nos seja possível incorporar a esta discussão as reflexões de dois cientistas sociais contemporâneos. O primeiro deles, Pierre Clastres, cuja morte prematura foi recentemente lamentada, interpreta a iniciação nas sociedades primitivas como um ritual onde uma *lei* é inscrita no corpo. Sua argumentação leva-o a distinguir entre essa *lei* adscrita e a dura lei "separada, distante, despótica"[34] própria das sociedades divididas, nas quais, de um poder destacado, emana uma normatividade que – não por acaso – assume a forma objetiva, exterior e "transcendente" de códigos escritos. A *lei* primitiva, "cruelmente ensinada", interdita a desigualdade, como se, na iniciação, se dissesse ao neófito: "Você não vale mais do que os outros; você não vale menos do que os outros".[35] Mais à frente, refere-se à emergência de formas autóctones de profetismo entre os tupi-guarani do século XVI, no Brasil – reação contra uma tendência de reforço autoritário das chefias e, por conseguinte, contra a instauração de uma *lei separada*. Do discurso desses profetas, pouco se conhece. Sabe-se apenas que convocavam os indígenas ao abandono de uma *terra má* e à busca da *Terra sem Males*, lugar não mais de deuses, nem de homens, mas de homens-deuses. Na afirmação de Clastres, esse discurso profético implicava "numa condenação à morte da estrutura da sociedade e de seu sistema de normas".[36] Ou seja – dizemos nós – numa condenação da lei primitiva, inscrita no corpo. Nestas palavras proféticas, como em outras, a interdição é condenada como um peso, anunciando-se ao mesmo tempo uma *terra* (não um *mundo* nem uma *ordem*) sem interdições, onde, utopicamente, a distinção sagrado/profano é suprimida.

Pierre Bourdieu é o segundo dos autores cujas reflexões serão objeto de consideração no contexto desta digressão. Importa aqui mencionar a distinção que faz entre *autoconsumo* e *monopolização completa da produção religiosa por parte de especialistas*, pólos em que se colocam diferentes formações sociais, conforme o grau de "diferenciação das agências objetivamente incumbidas de assegurar a produção, reprodução, conservação e difusão dos bens religiosos".[37] A essas estruturas polarizadas faz corresponde-

---

34. Clastres, P., *La Société contre l'État, Recherches d'Anthropologie Politique*. Les Éditions de Minuit, 1975, pp. 158 a 160. Publicado em português com o título: *A sociedade contra o Estado*. Ed. Francisco Alves, 1978.
35. Ibidem.
36. Idem, p. 183.
37. Bourdieu, P., *A Economia das Trocas Simbólicas*. S. Paulo, Ed. Perspectiva, 1974. p. 40.

nem as seguintes oposições: domínio X domínio erudito; mitos (ou sistemas mítico-rituais) X ideologias religiosas (teogonias, cosmogonias, teologias). Relaciona ainda as ideologias religiosas – que são reinterpretações letradas – com exigências novas, ligadas à existência no campo religioso de corpos de especialistas mais ou menos autônomos (exigências internas), e com funções externas, tais como as que emergem da constituição de Estados e do desenvolvimento dos antagonismos de classe.[38]

O que Bourdieu não diz, mas sugere, é que a essa oposição podem corresponder um *sagrado transcendente* e um *sagrado imanente* (nos termos da interpretação de Bastide aqui tentada: um sagrado que tende para a direção da religião ideologizada e um sagrado que tende para o pólo da religião "autêntica"). Quando sua análise volta-se para o profetismo, revela-se a limitação decorrente do fato de que considera o fenômeno apenas dentro do campo de atuação dos agentes religiosos, o que não lhe possibilita identificar o que nele pode existir de ruptura radical. Ruptura não apenas com as interdições de uma *lei separada*, própria das estruturas onde prevalece o *monopólio*, mas também com as estabelecidas por uma *lei adscrita*, bem como com os mecanismos de envolvimento que obscurecem o caráter violento das interdições e instituem o *fascínio*.

De Pierre Clastres convém reter o elemento de *interdição* inerente à própria *lei primitiva*, posto em relevo pelo discurso profético. De Bourdieu, a polarização paralela à de Bastide e uma ausência que nos parece significativa: o não reconhecimento do sentido de ruptura radical representada pelo profetismo.

6. CONCLUSÕES

Voltando a Bastide, é preciso reconhecer que, em seu quadro teórico de referência a categoria do sagrado não aparece com um caráter constitutivamente contraditório e tensional. As conseqüências disto para a análise a que procede são pequenas já que, praticamente, seu ponto de partida é antes o paradigma empírico fornecido pelo candomblé, ainda que referido implicitamente a uma concepção subjacente de *religião "autêntica"*. A crítica que pode ser feita diz respeito apenas ao viés que sofrem suas análises das modalidades religiosas mais afastadas do modelo oferecido pelo candomblé. E, em

38. Idem, ibidem.

conseqüência, à inaceitável qualificação deste culto como *religião*, em contraste com a umbanda, uma *ideologia religiosa*.

Tudo indica que, na elaboração da distinção entre *religião* e *religião-ideologia*, Bastide valeu-se das noções de *comunhão*, *comunidade* e *massa*, "formas de sociabilidade" na sociologia em profundidade de G.Gurvitch.[39] Assim, diz ele:

> *"Na medida em que o candomblé restaura a civilização africana, é o sagrado que domina* (certamente o sagrado "autêntico"), *a fusão das consciências em um mesmo sistema de crenças, a participação nos mesmos valores, qualquer que seja, além do mais, a posição ocupada pelos membros do candomblé na sociedade – livres ou escravos, ricos ou pobres . . ."*[40]

Com base no que já foi exposto, e a partir deste excerto, parece impor-se a verificação de que: a) este sagrado, no caso do candomblé, encobre contradições sociais de origem externa que, internamente, nele podem manifestar-se; b) que, talvez, a análise do modo de manifestação desse sagrado poderia levar à identificação, *em sua própria interioridade* dos reflexos das clivagens externas; c) que a *comunhão*, fundada na "fusão das consciências em um mesmo sistema de crenças", pode configurar-se enquanto aspiração, estar presente como utopia regressiva, mas que possui caráter nitidamente ideológico, na medida em que esconde a sugerida natureza tensional inerente ao sagrado; d) que não pode ser aceita a operação metodológica, pela qual esta *comunhão* e o sagrado que aspira, definem as linhas constitutivas e o princípio ordenador de um paradigma teórico de religião.

É preciso reconhecer, entretanto que Bastide demonstra o caráter diverso da articulação entre supra-estruturas e infra-estruturas conforme se considere o caso do candomblé ou da umbanda. Constituído como um "nicho" e garantido pelo *principe de coupure*[41], o candomblé pode, dentro de certos limites, fazer valer em sua interioridade uma orientação axiológica diversa e oposta com relação à dominante na sociedade inclusiva.

Sob essas condições, os valores religiosos, ao mesmo tempo em que expressavam importantes aspectos da existência "profana" dos membros do candomblé, embebiam-na profundamente. A natureza precária desse insula-

---

39. Gurvitch, G. *La Vocation Actuelle de la Sociologie, Vers une Sociologie Différentielle*. Paris, PUF, 1950.
40. p. 556.
41. pp. 234-5 a 420-1 a 533-4 a 544.

mento é salientada por Bastide: é sempre relativo e está sempre sob aquilo que, freqüentemente qualifica como ameaça de degeneração mágica ou ideológica. Entretanto, essas confrarias religiosas, "formadas . . . nas fronteiras da civilização luso-católica",[42] na luta em defesa de seus limites definiram, sem a menor dúvida, um modo diferente de articulação entre supra e infra-estrutura, com relação ao que aparece na umbanda.

Com as reservas decorrentes do que acima foi dito, e sem que isso altere o caráter ideológico da religião do candomblé, Bastide poderá ter razão ao afirmar que neste os valores e símbolos religiosos eram modelos vivos das infra-estruturas.[43] Ou, conforme a citação de J. Piaget que aparece no início do livro: um meio material prolongava-se em representações coletivas.[44]

Em contraste, com a umbanda teria ocorrido algo como que uma *espiritualização* da religião. Se no caso anterior, valores e símbolos religiosos expressam as situações sociais; neste, eles *refletem* os dilaceramentos dos grupos humanos envolvidos e pairam acima de subversões estruturais que "dependem de outras causalidades e de outras dialéticas".[45]

Expressão e *símbolo*, de um lado; *imagem, reflexo* e *produto*, de outro: formulações que podem corresponder às realidades descritas. Desde, porém, que sejam tomadas como a indicação de tendências.

42. p. 556.
43. Idem.
44. p. 3.
45. p. 558.

Manchester, Século XIX e São Paulo, Século XX — Dois Movimentos Religiosos

Peter H. Fry

Antropologia
UNICAMP, Campinas

> A transição (para uma sociedade industrial) percorre toda a cultura. E esta cultura inclui o sistema de poder, as relações de propriedade, instituições religiosas etc. que, se não considerados, conduzem ao nivelamento dos fenômenos e tornam a análise trivial.[1]

Este ensaio propõe-se a examinar a dimensão religiosa no século XIX em Manchester e no século XX em São Paulo, focalizando o metodismo, no primeiro caso e, no segundo, o que se chama geralmente de religião afro-brasileira de umbanda. Estes movimentos surgiram e delinearam-se claramente do eclodir geral da atividade religiosa nas duas situações, crescendo bastante rápido com a industrialização, provocando comentários de estudiosos contemporâneos e historiadores. A partir da observação do crescimento da organização, da cosmologia e dos sistemas morais destes dois movimentos, assim como as formas pelas quais adquiriram sentido, surgiram e se combinaram nas sociedades onde se desenvolveram, serão levantadas

questões sobre as diferenças essenciais entre estas duas experiências de industrialização.

O argumento que desenvolveremos baseia-se em questões levantadas numa pesquisa que pretendeu entender a expansão paralela do pentecostalismo e da umbanda em São Paulo.[2] A coexistência destes dois movimentos religiosos é problemática, pois é impossível distinguir sociologicamente os membros dos dois movimentos, que diferem profundamente em termos de organização e cosmologia e representam duas maneiras distintas de interpretar e lidar com as aflições do meio urbano.

Outros autores já discutiram anteriormente que estas religiões tiveram sucesso porque funcionavam como instituições que "integravam" o imigrante rural na vida urbana.[3] Este argumento tem como premissa que a sociedade urbana existe como um todo funcional e que *novos* membros podem a ela se "integrar", na medida em que estabelecem laços primários ao se filiarem a congregações religiosas e assumem compromisso com uma cosmologia que oferece interpretação coerente dos fatos da vida social urbana. Contudo, a conversão a qualquer movimento social, definido ou não como "religioso" envolve um compromisso não somente com a cosmologia do movimento, mas também com um conjunto de relações sociais, que demandam investimento de tempo e dinheiro, reduzindo em conseqüência a escala de outros investimentos similares. Assim, é claro que estas conversões não "integram" o novo convertido propriamente na cidade, mas num novo campo de relações sociais, ou atua como um substituto, um reforço ou uma fuga de outras relações primárias, tais como parentesco.

Esta interpretação também é insatisfatória, porque não leva em consideração a natureza distinta dos dois movimentos. A umbanda é essencialmente congregacionista, no sentido de que prolifera na base da ruptura de grupos existentes, espalhando-se pela paisagem urbana como uma tribo acéfala. O pentecostalismo cresce através do proselitismo de grandes pregadores e forma grandes congregações, cuja autonomia fica restrita a federações eficientes. A umbanda se atém a uma cosmologia altamente eclética, com tantas variações quantos são praticantes; orienta-se para uma solução ritual a curto prazo dos problemas prementes. O pentecostalismo liga-se a uma cosmologia unificada, com noções bem delimitadas de "bem" e "mal", que definem uma moral ética rigorosa, base do caminho para a salvação eterna depois da morte, além de colocar o crente à parte dos não-crentes durante toda a vida.

Estas duas formas de manifestação religiosa correspondem a duas maneiras diversas, e em verdade contraditórias, de captar a sociedade brasileira e de nela atuar. Enquanto a umbanda busca prioritariamente atingir metas sociais, definidas a curto prazo, através da manipulação de relações sociais

(chamadas algumas vezes de "clientela"), a última representa a celebração de uma espécie de racionalismo burocrático que acompanha o crescimento do capitalismo industrial moderno e a formação do estado.

É possível estabelecer, de muitas maneiras, paralelos evidentes entre o pentecostalismo de hoje, em São Paulo, e o metodismo no século XIX, na Inglaterra; ambos são movimentos de evangelização, ambos pregam uma rigorosa disciplina moral como caminho para a salvação num mundo futuro e ambos preocupam-se com a organização em larga escala e com a hierarquia. Contudo, é o crescente vigor da umbanda que marca uma diferença radical entre as duas cidades e é sobre as características deste último movimento que este trabalho se concentrará.

O que determina a diferença básica entre as duas cidades que comparamos é o fato de que não havia um equivalente estrutural à umbanda no século XIX, em Manchester. Pelo contrário, o que nós chamamos convencionalmente de "magia" decaiu durante o século XVII e XVIII na Inglaterra, abrindo caminho à revolução industrial e o puritanismo que grassava neste período. Keith Thomas demonstrou que os *cunning men* que experimentaram uma espécie de renascimento depois da Reforma[4] tornaram-se insignificantes quando das mudanças religiosas e industriais que caracterizaram o fim dos séculos XVIII e XIX. No caso do Brasil deu-se o inverso, pois em vez de decair com a industrialização e o conseqüente crescimento das cidades, a umbanda parece florescer paralela à crescente sofisticação industrial.

À primeira vista pode parecer absurdo tentar comparar uma religião, cujas origens culturais vêm do catolicismo romano, do espiritismo europeu e dos sistemas religiosos da população indígena brasileira e da África com outra, cujas raízes estão na Reforma e no puritanismo do século XVII. Afinal, a histórica cultural do Brasil em nada assemelha-se à da Inglaterra. Contudo, tomando-se por base a *estrutura* da organização e da cosmologia destas duas formas religiosas e relacionando-as com a estruturação das relações sociais nas duas situações, torna-se possível a comparação. Deixando-se de lado a ênfase nas genealogias culturais das duas religiões e tomando-se apenas seus princípios estruturais básicos é possível levantar-se questões sobre a maneira como a experiência social se organiza nas duas situações.

SÃO PAULO

O Crescimento e a Organização da Umbanda

Os relatos mais antigos de grupos religiosos afro-brasileiros descrevem a situação do Rio de Janeiro e Salvador no final do século passado e início

deste[5]. Em ambos os casos, ignorando as diferenças sutis de estilo e ritual, o quadro geral é de pequenas comunidades chamadas *candomblé* em Salvador e *macumba* no Rio, constituídas por negros, sob a liderança de um *pai* ou *mãe-de-santo*. O ritual centralizava-se no culto e na possessão por divindades originárias das tradições culturais da África Ocidental, que escondiam-se atrás de máscaras de santos católicos. Estes grupos visavam a manutenção do bem-estar de seus membros e ajudavam aqueles que procuravam seu auxílio em horas de aflição. A organização do culto era complexa mas baseava-se na autoridade dos *pais* e *mães* sobre seus filhos-de-santo. O conflito existia dentro e entre os centros de culto o que levava algumas vezes à ruptura e à fundação de novos centros. Este processo era controlado pela tradição de que, para adquirir legitimidade como líder do culto, a pessoa tinha que completar certo número de rituais de iniciação que além de consumir tempo, eram caros.

Depois de algum tempo (provavelmente nos anos 20)[6], esta estrutura organizacional altamente controlada começou a fracionar-se e foram aparecendo simultaneamente algumas mudanças. Novos líderes se estabeleceram sem terem, necessariamente, passado por todos os *ritos de passagem* anteriormente requeridos, filiaram-se um maior número de homens ao culto e um novo espírito, o *caboclo*, apareceu, acreditando-se que representava os membros mortos de grupos étnicos indígenas. Perdeu-se algo da velha ordem; a organização tornou-se, então mais fluida, talvez em relação direta à maior fluidez da sociedade como um todo durante os anos em que a industrialização tornou-se uma força notável em São Paulo.

Também durante este período elementos da doutrina espírita de Kardec começaram também a ser incorporados por alguns grupos deste tipo de culto, em particular a noção de que os espíritos passam por reencarnações sucessivas, durante as quais vão-se elevando até alcançarem a perfeição. Diana Brown documentou este processo no Rio de Janeiro, onde o termo umbanda apareceu primeiro. Simultaneamente com a adoção de doutrinas espíritas, estes centros começaram a não dar importância a aspectos mais "africanos" da doutrina e rituais, como o sacrifício de animais, numa tentativa de tornar sua religião mais "respeitável" – desenvolvimento que Brown denominou "processo de branqueamento".[7]

Do início ao fim do Estado Novo, os cultos afro-brasileiros foram reprimidos pela polícia, pois eram considerados alienadores pela classe dominante. Entretanto, depois da Segunda Guerra Mundial, a umbanda começou a se alastrar nas grandes cidades, e São Paulo não foi exceção.[8] Ela não se espalhou sob o controle de um líder carismático, mas espontaneamente, enquanto os centros se dividiam, novos centros eram formados por médiuns ambiciosos, que sentiam ter o número necessário de seguidores que possibili-

taria um bom apoio financeiro. A rivalidade e a competição entre os médiuns dentro dos "terreiros", levando à ruptura, é também uma característica das relações entre estes grupos.

Alguns líderes ambiciosos estabeleceram federações de centros de culto tentando estabelecer uma hegemonia ritual e política sobre esta religião que se expandia rapidamente. Contudo, a rivalidade é ainda mais intensa neste nível de organização e nenhuma federação conseguiu penetrar efetivamente na autonomia política e ritual, zelosamente guardada, dos centros de culto individuais.[9]

Composição Social e Relações com a Sociedade Mais Ampla

No começo deste século, os *candomblés* e as *macumbas* eram constituídos por descendentes de escravos. Os cultos tiveram origem entre os escravos e para mitigar a repressão por parte da elite branca, os deuses da África eram disfarçados sob as denominações dos santos católicos. As relações entre os cultos e a elite governante eram, no entanto, ambíguas, pois, se por um lado a burguesia os reprimia, por outro reconhecia seu poder ritual. Os que não tinham poder econômico ou político eram vistos como possuidores de poderes sobrenaturais. Em Salvador, os membros da elite branca eram recrutados como membros (*ogans*) dos candomblés. Assim, obtinham proteção "espiritual" em troca da proteção política que ofereciam aos cultos. Em outras palavras, a mesma elite que reprimia os cultos também era responsável por sua proteção. No Rio a situação era similar e o jornalista João do Rio descreveu como os ricos dependiam das *macumbas* para ajuda ritual em problemas políticos, amorosos e nos negócios e como as *macumbas* dependiam dos ricos para sua existência. "Somos nós" – e aqui ele certamente se refere aos membros da classe média que consultam as macumbas – "que asseguramos a sua existência como o amor de um homem de negócios por sua amante atriz".[10] A metáfora de João do Rio foi bem escolhida, pois embora as classes média e alta declarassem professar a religião católica, freqüentavam clandestinamente as *macumbas*.

Nas três últimas décadas, a umbanda cresceu não só exponencialmente, como a composição social de seus membros também mudou. Embora seja quase impossível estimar com precisão a natureza sociológica dos praticantes da umbanda, a maior parte dos trabalhos mais recentes sobre o assunto apontam o fato de que ela deixou de ser monopólio dos pretos e penetrou em todas as classes sociais.[11] O "processo de embranquecimento" aplicou-se não somente ao ritual, mas também à composição social da umbanda. De certa maneira, a umbanda deixou de ser um culto marginal e aqueles que

mantinham no passado relações semi-clandestinas com esta religião são hoje encontrados agindo publicamente, como médiuns altamente convictos.

Com estas mudanças na composição social, as relações entre o culto e o Estado também mudaram. Onde, no passado, os políticos procuravam o apoio dos membros da umbanda através de visitas discretas aos seus rituais em troca de votos, o governo do estado de São Paulo manifestou recentemente seu apoio público. A Secretaria de Turismo patrocina a Festa anual de *Ogum* (Festa de São Jorge) no parque do Ibirapuera e os funcionários municipais locais são presença importante na Festa anual de Iemanjá na Praia Grande, ainda maior. É quase como se a atriz amante se estivesse transformado em legítima esposa.

A mais provável interpretação desta nova política por parte do estado de São Paulo é que o patrocínio dos cultos leva à possibilidade de um maior controle sobre eles. Mas também esta corte pública pode ser vista como uma forma dos governadores estaduais não-eleitos, nomeados pelo presidente, procurarem uma espécie de simulacro de legitimidade pública. Como explicou um ex-deputado estadual eleito numa chapa de umbanda no Rio Grande do Sul: "Hoje a umbanda é importante para a segurança nacional. Olhe a população do Brasil – 110.000.000 – e nós temos, de acordo com as estatísticas oficiais, 20.000.000 umbandistas. É claro que o governo não pode ignorar esta massa enorme".[12]

Se os políticos acham conveniente apostar no sucesso da umbanda isto não significa que todos os setores da população deixaram de considerar o culto como "desviante". *O Estado de São Paulo*, cujos editoriais podem geralmente ser considerados como representativos dos interesses da burguesia de São Paulo, apresenta uma postura crítica constante. Em um editorial de 1973[13], os cultos eram descritos como "antros de perversão e corrupção" e o crescimento do culto visto como contra-evolução. Argumentava-se que era iníquo encorajar práticas consideradas "bárbaras" no contexto de um estado-nação sofisticado, práticas que eram imorais e "culturalmente retrógradas". Culpando em grande parte a hierarquia católica, que acusava de ser basicamente marxista, *O Estado de São Paulo*, lamentava que o Governo pudesse prestar-se a apoiar este "culto grotesco", "onde dominam a miséria física, a miséria econômica, a miséria moral e miséria educativa (. . .). A lei não pode proteger a superstição nem a crendice, assim como não pode autorizar o imoralismo, o crime e a corrupção que normalmente acompanham as práticas fetichistas nos terreiros".[14] Este ponto de vista expressa o sentimento de que o crescimento da umbanda é contrário ao crescimento do moderno estado industrial e reflete o pensamento positivista, que postula uma incompatibilidade fundamental entre "magia" e "ciência". Mas observemos mais de perto a cosmologia da umbanda, a qual numa recusa palpável

do dogma evolucionista de que a "magia" é incompatível com a industrialização avançada, atrai um número sempre crescente de pessoas em São Paulo.

Cosmologia

Ficará claro agora que, com uma natureza altamente independente dos "terreiros" individuais, onde cada líder do culto se reconhece ele mesmo como o verdadeiro intérprete da doutrina, a cosmologia da umbanda é altamente eclética. Contudo, subjacente a este ecletismo pode-se perceber certos liames comuns.

O culto é monoteísta somente em seu nome. A divindade é ociosa e aproxima-se através de uma corte magnífica de espíritos menores que, segundo a crença, manifestam-se aos vivos através da mediunidade espiritual, sonhos e outras aparições. Estes espíritos são organizados numa espécie de hierarquia para-militar de linhas e falanges. A hierarquia é conduzida pelos santos ou *orixás*: São Jorge, *Ogum*; São Sebastião, *Oxossi*; São Jerônimo, *Xangô*; Santa Bárbara, *Iansã*; Nossa Senhora da Imaculada Conceição, *Oxum*; Jesus Cristo, *Oxalá*; Nossa Senhora da Glória, *Iemanjá*; São Cosme e Damião, *Ibeji*. Cada um destes santos tem sob seu controle um número de espíritos menores de vários tipos. Sem esgotar a lista, os principais são os *pretos velhos, caboclos* (índios) e *ibejis* (crianças). Os pretos velhos são tidos como espíritos de escravos africanos mortos; são quietos e reservados, levam seus médiuns a inclinar-se e a andar com dificuldade e são famosos por seus poderes de cura. Os *caboclos* ficam eretos, são valentes e poderosos. Seus médiuns vestem cocares de penas coloridas mais assemelhados aos do "faroeste" americano do que aos do Amazonas. Os espíritos crianças, liderados pelos santos Cosme e Damião, são brincalhões e são também famosos por seus poderes de cura. Todos estes espíritos respondem aos apelos de ajuda de seus clientes, contanto que os pedidos sejam julgados como moralmente aceitáveis. Neste sentido, podem ser definidos como guardiães da moralidade. Contrastam com dois últimos tipos de espíritos, os *Exús* e seu equivalente feminino, as *Pombagiras*. Assim são considerados espíritos de marginais mortos, no primeiro caso, especialmente de ladrões e fazendeiros malvados, enquanto que as últimas são os espíritos de "mulheres perdidas" mortas, muitas das quais dizem ser de ascendência espanhola e terem tido mais de sete maridos. Acredita-se que os *Exús* e *Pombagiras* tenham grandes poderes e sejam capazes de trazer efeitos desejados na terra. Contudo, ao contrário dos outros espíritos, eles não têm senso moral e fazem o que lhes pedem em troca de pagamento. Porém, se o cliente negligencia seu pagamento, pode esperar sofrer as conseqüências intentadas para sua vítima.

Tradicionalmente, os *Exús* eram os Mercúrios dos cultos afro-brasileiros, e ainda agora são essencialmente personalidades "meio-a-meio, associadas com barreiras, encruzilhadas e perigo. Nenhum ritual pode começar sem primeiro ser feita uma oferenda a Exú, por exemplo. A iconografia dos Exús retrata-os numa forma Mefistofélica clássica e muitos os identificam com o Diabo, embora alguns adeptos recusem esta associação. De qualquer modo algumas oposições bem claras podem ser estabelecidas entre os dois grupos de espíritos:

Orixás, santos	*Exús* e *Pombagiras*
• espíritos de luz	• espíritos de trevas
• lado da mão direita	• lado da mão esquerda
• moral	• amoral
• espíritos "descem" para incorporar em seus médiuns, os quais são denominados "cavalos"	• espíritos "sobem para seus médiuns, os quais são denominados "burros".

É importante observar nestas oposições e ambigüidades que a cosmologia da umbanda, embora faça distinção entre "bem" e "mal" e entre moralidade e amoralidade, não condena os *Exús* e as *Pombagiras*. Os espíritos das trevas são tão fundamentais para a eficácia ritual quanto os espíritos de luz. Seus poderes e forças são considerados necessários e continuamente invocados para tentar ajudar a resolver os problemas que perseguem seus clientes no cotidiano de suas vidas.

Os "terreiros", então, tornam possível a homens e mulheres comuns encontrarem as várias divindades e procurarem sua ajuda na solução de seus problemas e para afastar as dificuldades da vida urbana. Os problemas vão desde doenças a desemprego, sinais de dificuldades mentais, frustrações no amor e problemas de negócio. Estas dificuldades são interpretadas como sendo devidas a "más" relações do sofredor com os espíritos, ou ao fato de que um inimigo prejudicou-o através de um Exú. Em nenhum caso a desgraça é interpretada como de responsabilidade pessoal, no sentido em que a Reforma, e mais tarde o metodismo, ajudaram a desenvolver na cultura inglesa. A aflição é percebida como um assunto inter-pessoal, envolvendo espíritos e inimigos potenciais. Assim sendo, sua solução pode ser encontrada na manipulação efetiva do ritual, o que pode ser ordenado pelos médiuns em transe.

A cosmologia da umbanda, como em todo movimento taumatúrgico, é essencialmente particularista. Cada homem ou mulher é o centro de seu

universo privado de espíritos e mortais e qualquer explicação de desventura será construída a partir destas variáveis. Na verdade, o particularismo dos cultos é um tema recorrente. Cada centro faz suas próprias leis; cada membro do culto, seja homem ou mulher, tem suas obrigações rituais específicas para com certos espíritos, e os umbandistas como um todo não se comprometem com qualquer moral envolvente ou código ritual. Esta visão do mundo nega efetivamente a responsabilidade social e interpreta o sofrimento humano em termos de uma constelação de relações sociais e espirituais, na qual o indivíduo está imerso. Não se relaciona a morte de uma criança à taxa de mortalidade infantil, nem a perda de um emprego à taxa de desemprego. A pobreza não é vista como resultando da exploração e da política da distribuição de renda, mas associada à desventura individual. No fundo, a umbanda presta um serviço dentro das cidades que propõe-se a interpretar o infortúnio que é gerado socialmente em termos individuais, e a tratá-lo como tal.

MANCHESTER

O Crescimento e a Organização do Metodismo

Diferentemente da umbanda, que emergiu quase sub-repticiamente e expandiu-se sem uma diretriz, proliferando-se num grande número de centros, o metodismo cresceu do proselitismo de John Wesley e, mais tarde, através de ministros e pastores escolhidos. Em 1775, Manchester era reconhecida na Casa dos Lordes como "um centro de uma crescente – e para o Conde de Carlisle, alarmante – fé."[16] Os novos convertidos tornavam-se membros de classes, que se incorporavam às capelas, circunscrições e distritos, e, finalmente, à Conferência. Wesley foi chamado de "organizador, administrador e legislador superlativamente enérgico e perspicaz. Ele conseguiu combinar nas proporções corretas democracia e disciplina, doutrina e emotividade."[17]

Mas o elemento democrático mostraria ser ilusório, pois Wesley controlava as classes indiretamente, "governava-as em termos de inquisição, e expulsava muitos que não se conformavam com isto".[18] Contrastando com o movimento que descrevemos em São Paulo, o metodismo era regido quase que ditatorialmente por Wesley até sua morte em 1791, continuando sua tradição com seus sucessores, notadamente Jabez Bunting, um nativo de Manchester. Os buntingistas acreditavam no poder sacerdotal da posição do pastor e achavam que este poder deveria estar "nas mãos daqueles que se

distinguissem por suas mentes, caráter, posição social, propriedade e influência."[19]

Contudo, Wesley (e wesleyanismo) não poderia escapar das conseqüências de seu próprio igualitarismo espiritual. "Se os pobres de Cristo acreditarem que suas almas são tão boas quanto as almas dos aristocratas e burgueses, isto poderia levá-los aos argumentos dos *Direitos do Homem.*"[20] Na verdade, a tensão entre a ideologia da democracia e a realidade das normas autoritárias levaram ao aparecimento de grupos dissidentes e rupturas dentro da organização wesleyana, propriamente dita.

A primeira dissidência da congregação wesleyana foi em 1797 com a Nova Conexão Kilhamita. Seguiram-se outras, como os Cristãos Bíblicos, em 1819, os Metodistas Primitivos, em 1812 e a Tenda Metodista, em 1822. Em geral, estes grupos dissidentes contestavam o que eles viam como "um governo extremamente arbitrário e injusto sob o qual trabalhávamos como Metodistas".[21] Estas dissidências tenderam também a seguir as linhas de classe social. "A linha divisória entre os homens conferencistas e os reformadores se estabelecia, repetidamente, entre níveis diferentes de educação, riqueza e prestígio. Durante 50 anos um mero punhado de ministros wesleyanos e leigos conferencistas sustentaram os movimentos que, em 1857, tinham a fidelidade de 45% de Metodistas."[22]

Enquanto o processo de dissidência tendia a agir como um sifão com grande número de pobres da congregação wesleyana, as rupturas levaram a uma separação espacial dos ricos e dos pobres dentro da organização central. Os ricos, mudando-se do centro das cidades industriais para suas casas de campo no subúrbio construíam capelas mais novas, maiores e melhores e estabeleceram novos distritos e circunscrições, deixando as velhas capelas centrais sem sua ajuda financeira. Este mesmo processo foi documentado em Manchester em 1824 e 1827 e para Leeds e Liverpool em 1826.[23]

Diante disso, parece provável que, embora o movimento metodista "obtivesse seu grande sucesso servindo simultaneamente como a religião da burguesia industrial . . . e de amplas seções do proletariado"[24], como E. P. Thompson argumentou convincentemente, a dissidência e a ruptura tenderam a resultar na separação espacial das denominações dos crentes pela sua classe social.

Metodismo e Estado

Não é este o momento de entrar numa polêmica sobre se o metodismo frustrou a revolução no século XIX na Inglaterra[25], se o renascimento religioso cresceu como o "Chiliasmo do desespero"[26] durante os anos contra-revolucionários, ou se o metodismo progrediu com o avanço do radicalismo.[27] Contudo, para levar adiante a comparação com a umbanda em São

Paulo, é relevante examinar a natureza das relações formais estabelecidas entre o wesleyanismo e o Estado Inglês. O fator crucial aqui é que a igreja wesleyana, como um todo, enfatizava explicitamente sua fidelidade ao Rei e ao País, tanto na Conferência como no púlpito. Quando expressaram-se preocupações do Governo sobre o caráter potencialmente "subversivo" do Metodismo, a reação foi clara. Em 1811, a resolução do Distrito de Manchester atribuiu "a preservação deste país feliz dos horrores advindos do frenesi revolucionário que tem desolado tanto as nações do continente ao alto grau de liberdade religiosa que a Inglaterra goza."[28] Wesleyanos ortodoxos ficaram aliviados ao ver uma ala radical afastar-se na Dissidência Kilhamite e em 1812 John Stephens conduziu um expurgo de membros radicais da igreja em Manchester. A Igreja Metodista estava tão identificada com o Estado que, em 1820, o *Manchester Observer* classificou os ministros como "bajuladores mercenários" e em várias partes de Lancashire, "ministros wesleyanos temiam sofrer atentados, tal era sua impopularidade com a classe trabalhadora".[29] Embora tenham havido movimentos para restringir a pregação metodista, estes nunca foram promulgados, mesmo que, como discutiu Thompson, "os metodistas raramente fossem admitidos pelo poder estabelecido para audiências – e, mesmo assim, eram recebidos somente pela porta dos fundos: nunca condecorados com as honras de quem tinha *status* . . ."[30] Mesmo assim, como leais defensores do *status quo*, as conferências anuais não cessavam de propalar agradecimentos ao governo tolerante. Numa delas, em 1812, depois da revogação do Ato Conventículo e da Lei 5 Milhas, a Conferência agradeceu o Governo "pelo efeito que isto terá sobre a felicidade dos *pobres crentes*". O Metodismo é uma religião que "conforta-os na miséria e no sofrimento e, pela graça de Deus, torna-os felizes sob manifestações aparentemente adversas da Divina Providência, e ensina-os a esperar com paciência pela herança que é incorruptível".[31]

O Governo da Inglaterra no começo do século XIX não poderia estar descontente com a prosperidade de uma religião que vociferava sua "sincera lealdade ao Rei e o apego verdadeiro à Constituição".[32] Voltando à cosmologia dos metodistas podemos ver mais claramente porque ela não foi reprimida pelo governo e, nas palavras de E. P. Thompson, o metodismo e utilitarismo, "tomados conjuntamente, foram a ideologia dominante da Revolução Industrial".[33]

Cosmologia

A teologia metodista é descrita como uma forma de "oportunismo promíscuo".[34] Abandonando a noção Calvinista de "eleição", a Graça poderia ser atingida por todos.

"Todo homem que teve convicção do pecado poderia ser visitado pela Graça e redimido pelo sangue de Cristo. (. . .) Mas a redenção de Cristo era provisória. A doutrina de Wesley não estava estabelecida. Neste ponto, ele considerou perpétua a noção da Graça, uma vez visitado o penitente; e assim, uma forma calvinista abatida (o 'eleito' sendo agora o 'salvo') entrou novamente pela porta dos fundos."[35]

A Graça podia ser mantida de três maneiras: por serviço na igreja, por experiência religiosa contínua e "através de uma disciplina metódica em todos os aspectos da vida. Principalmente, no trabalho."[36] Bem ao contrário dos umbandistas, os metodistas não podiam salvar-se somente pelo ritual; a fé implicava na adoção de um modo de vida marcado por uma disciplina metódica "combinada com a negação restrita de todos os divertimentos espontâneos."[37] Um catálogo de pecados, composto pelos dissidentes cristãos bíblicos em 1850, continha proibições de bailes, jogos de cartas, festas fúnebres, corridas de cavalos, boliche, cricket, e freqüência a bares e cervejarias. A dança era considerada tão imoral quanto o futebol; ler romances ou ir ao teatro eram coisas más e havia, logicamente, um controle muito severo da sexualidade.[38] A submissão, humildade e falta de orgulho, a negação da espontaneidade e trabalho duro eram virtudes que se definiam teologicamente em oposição ao demônio e ao fogo do Inferno, dos quais o pecador arrependido podia esperar se salvar. Toda a vida era uma batalha contra as tentações de Satanás e do Inferno.

"Lá multidões sem fim de pecadores
Na escuridão jazem em correntes!
Torturados por forte desespero eles choram,
Esperando ainda por penas mais violentas."[39]

Assim como o Diabo se opunha a Cristo, a congregação Metodista opunha-se ao mundo pecador. Ou se estava com Cristo, ou com o Demônio; ou se era um Metodista ou não se era. As fronteiras deveriam ser delineadas com muita clareza e na verdade John Wesley esperava que seus Metodistas fossem "gente especial", prontos "para a abstenção do casamento fora das congregações, serem distinguidos por suas vestimentas e pela seriedade de seus discursos e comportamento; e prontos para evitar a companhia, mesmo de parentes, que ainda estivessem no reino de Satanás".[40] Se aqueles que pecavam esperavam ser excluídos da futura bem-aventurança no céu, que também esperassem ser expulsos certamente da igreja de sua comunidade, uma punição mais tangível (a curto prazo). O comportamento moral e ritual

era bem policiado nas classes e nas capelas e aqueles que erravam eram expulsos sem clemência do que era "o único grupo comunitário que conheciam na selva industrial."[41] Isto podia representar um problema sério, pois na verdade os Metodistas providenciavam compensações materiais para os custos do compromisso e "para muitas pessoas (. . .) o 'bilhete' metodista de membro da igreja adquiria uma importância fetichista; para o trabalhador imigrante poderia ser o bilhete de entrada na nova comunidade quando ele mudava de uma cidade para outra."[42]

Ser membro de uma igreja metodista era também um sinal para o mundo exterior de sobriedade, dependência e capacidade de trabalhar duro. "Agindo por interesse, os proprietários de fábricas (. . .) escolhiam homens sóbrios e devotos para seus contra-mestres e supervisores."[43]

Contrastando completamente com o sistema de crença particularista da umbanda, o metodismo colocava em evidência uma visão de mundo universalista. Todos podiam ser salvos e aqueles que assim o desejassem eram obrigados a seguir as mesmas regras da mesma maneira. Obedecendo a estas regras, os metodistas davam testemunho público de sua conversão à religião, a longo prazo, com promessas de salvação final.[44]

Algumas Interpretações Sobre o Surgimento do Metodismo

As maneiras pelas quais o surgimento do metodismo é explicado varia de acordo com a maneira pela qual a Revolução Industrial é teoricamente percebida. Assim, Semmel, numa disposição otimista, vê o metodismo como "a forma teológica tomada pela ideologia liberal do período"[45], uma mediação entre "a sociedade estática, agrária e tradicional" e o "industrialismo progressivo e competitivo".[46] Perguntava se as seitas da Velha Dissidência ou a Igreja Estabelecida poderiam "fazer 'novos homens' das classes mais baixas e presidir acima de seus ritos de passagem não-violentos na sociedade moderna? Os fatos demonstram que foi o Metodismo e não o Unitarismo ou Quakerismo, que atraiu milhares de indivíduos das classes mais baixas para seus quadros durante o período crítico de transição."[47]

Brian Wilson enfatiza a ruptura das estruturas da comunidade tradicional e o aumento da individualização quando as condições levavam a conversões a religiões como o metodismo.

> "Este processo de intensa individualização foi consideravelmente reforçado, no século XVIII, pela ruptura social provocada pela revolução industrial. Nesta situação, os homens foram desvinculados de contextos sociais estáveis, e adquiriram independência

de pensamento e o grau de controle emocional para responder a um novo e ordenado sistema de segurança psíquica e explicação intelectual. O sistema que o metodismo introduziu foi mais adiante, como um processo de socialização secundária, na expansão de seu sistema de ordem e na difusão de sua influência além de suas próprias fronteiras, para campos mais amplos da vida pública e social. (. . .) Criticando o elitismo Calvinista através dos ensinamentos da livre vontade Arminiana, o metodismo era muito menos reprimido que o não-conformismo anterior. Sua ênfase na livre vontade de se converter supunha um dogma implícito de igualdade de oportunidades para a salvação (embora o Metodismo rejeitasse a democracia neste mundo, e mesmo nas suas igrejas e reuniões de grupos)."[48]

E. P. Thompson, em sua análise pouco otimista considera o Metodismo o contexto de uma nova espécie de exploração trazida pelo capitalismo industrial, levando em consideração o fato importante de que o metodismo era uma religião não somente do proletariado, mas também da burguesia industrial. Assim, sua organização e doutrina serviam a dois propósitos. No caso da burguesia, funcionava como um estímulo ideológico para a acumulação de capital. No caso do proletariado, o Metodismo tinha um importante papel em forjar uma disciplina no trabalho, necessária ao novo sistema fabril. Através das escolas, das proibições, das classes inquisidoras, da ameaça do fogo do Inferno, da repressão ao prazer sexual e aos divertimentos espontâneos e através de reencenações emotivas, domingo após domingo, do drama da conversão da pecaminosidade improdutiva em produtiva disciplina metódica, a igreja wesleyana contribuía para a transformação do trabalhador 'tradicional' num operário comprometido e devotado à fábrica.

Tendo estabelecido a relação entre o metodismo e a inculcação da disciplina no trabalho, Thompson faz a pergunta mais difícil, ". . . porque tantos trabalhadores se submetiam a esta forma de exploração psíquica. Como é que o Metodismo podia desempenhar com tanto sucesso este duplo papel de religião dos exploradores e dos explorados? "[49] Thompson atribui três razões: doutrinação, principalmente através das escolas dominicais, "o sentido comunitário" metodista e as "conseqüências psíquicas da contra-revolução."[50]

As duas primeiras razões parecem suficientemente plausíveis em vista da evidência. As escolas dominicais desejavam realizar mais uma "salvação moral" do que educação no seu sentido mais amplo; afinal de contas, Jabez Bunting conseguiu proibir a aprendizagem da escrita até o fim dos anos 1840 e as crianças foram submetidas ao que Lecky chamou de "terrorismo religioso".

O sentido de comunidade Metodista também era muito forte e a importância de ser membro do grupo Metodista já foi mencionada. Contudo, como foi levantado anteriormente neste ensaio, todos os movimentos sociais envolvem algum tipo de "comunidade", de maneira que, embora seja revelador descobrir como cada movimento desenvolve suas próprias regras a este respeito, isto não nos ajuda necessariamente a entender porque as pessoas podem ser atraídas para um certo tipo de comunidade ou ideologia e não outro. A resposta que Thompson dá a isto é sua hipótese de que o Metodismo no período 1795-1830 era essencialmente um refúgio para a frustração política por parte da classe trabalhadora; o que ele denominava de "quiliasmo do desespero."[51] Propõe que o Metodismo ortodoxo e os grupos "revivalistas" avançaram quando o radicalismo político declinou, invertendo assim a hipótese principal de Hobsbawm de que a expansão do metodismo acompanhou o ressurgimento da atividade política radical.[52] As evidências de cada lado são confusas e complicadas pelas sutilezas do contexto local e a existência de vários tipos de metodismo. Ward, por exemplo, alega que o "revivalismo" urbano em Manchester era desenfreado antes de Peterloo, mas que depois do massacre, o "fogo-selvagem" nunca mais retornou.[53] Stigant, outro escritor interessado em testar a hipótese de Thompson afirma que isto se verifica no caso dos metodistas primitivos.[54] Qualquer que seja o veredito que uma pesquisa mais detalhada possa indicar sobre esta questão, o que permanece é o fato de que o metodismo wesleyano e suas ramificações tiveram seu auge de conversões durante o período após a Revolução Francesa, um período que testemunhou o crescimento do capitalismo industrial no Norte da Inglaterra. No conjunto – a forma de organização, a ênfase na submissão e na diligência, e a polaridade absoluta entre Cristo e Satanás – o avanço metodista é consistente em relação à sua época e está intimamente ligado às mudanças sociais e intelectuais da Inglaterra neste período, durante o qual realizaram-se transformações radicais no padrão das relações sociais e econômicas através de reformas contínuas, em vez de uma transformação revolucionária abrupta.

Metodismo e Umbanda

Da maneira como o Metodismo foi apresentado e analisado pelos autores citados, parece que seria uma característica necessária de qualquer sociedade que passasse pela industrialização; mas estes são os perigos de análises com tendência funcionalista e os resultados freqüentes da alquimia da explicação sociológica *a posteriori*. Pois, se nós retornarmos para a situação em

ISER - BIBLIOTECA

São Paulo, veremos que, pelo menos quanto às instituiçoes religiosas, o quadro é radicalmente diferente. É verdade que o surgimento do pentecostalismo pode ser analisado quase da mesma maneira. Assim como o metodismo possui uma estrutura hierárquica complexa, sustentando um sistema de crenças que acentua a conversão, e uma batalha constante contra Satanás e seus trabalhos. Os pentecostais de São Paulo, como os ingleses Metodistas, são separados dos não-crentes em resultado de seus dramáticos tabus contra bebida, televisão, futebol e outros. Também gozam da reputação de trabalho duro e honestidade. O movimento pentecostal difere do metodismo do século XIX, principalmente no fato de não ser, também, uma religião da burguesia.

Mas, o que dá sentido à umbanda, que representa, em muitos aspectos, a antítese do metodismo e do pentecostalismo (ver o quadro na p. 32) é que esta também se desenvolveu numa situação de expansão industrial e urbanização. A umbanda, com exceção dos líderes das federações, tem poucas pretensões morais e, na verdade, seus oponentes consideram-na um "foco" de vício e anarquia. A organização, crença e ritual umbandista não parecem ser 'funcionais' no contexto do crescimento do capitalismo industrial, exceto pelo fato de que possam ser vistos como um sedativo tomado por aqueles que mais sofrem a exploração capitalista. Afinal, a umbanda exalta muitos dos valores que o metodismo e o capitalismo industrial rejeitam violentamente, tais como, danças, bebidas, e, o pior deles, o ritual de invocação dos "espíritos das trevas". Assim como os pentecostais vêem a umbanda como seu arquiinimigo, certamente Jabez Bunting e John Wesley a definiriam como a fortaleza de Satanás. Que diferenças podem ser detectadas, todavia, entre os dois processos industrializantes em Manchester e São Paulo, que sugerissem possibilidades para, no primeiro caso, um quase monopólio de ideais e práticas puritanas e utilitárias, e, no último, a expansão de um movimento social que despreza as noções a longo prazo de regras universalistas em favor de soluções rituais particularistas a curto prazo para males, vistos especificamente do indivíduo que se trata?

A Formação Intelectual do Metodismo e da Umbanda

Para se tentar chegar a algumas respostas sobre esta questão, é necessário apresentar certo número de fatores. Primeiramente, deve-se lembrar que o metodismo foi o fruto de 200 anos de atividade religiosa pós-Reforma. De certa maneira, ele é o final do desabrochar de idéias que se enraizaram no tempo da Reforma.

"A Reforma iniciou um avanço numa direção fundamentalmente nova. As pessoas aprenderam que suas dificuldades práticas só poderiam ser resolvidas pela combinação de ajuda própria e oração a Deus. A ação substitutiva que envolvia a prática da magia era condenada como impiedosa e inútil. A forte ênfase nas virtudes de trabalho duro e aplicação, que se tornaria uma característica marcante nos ensinamentos religiosos dos séculos XVI e XVII, tanto católicos como protestantes, tiveram reflexos e ajudaram a criar uma estrutura mental que rejeitava as soluções baratas oferecidas pela magia, não porque fossem más, mas porque eram muito fáceis. O homem deveria ganhar seu pão com o seu próprio suor."[55]

Assim, na Inglaterra, os elementos mágicos da religião estavam morrendo antes da revolução industrial. Thomas reconhece que a magia nunca morreu realmente e que o espiritismo, psicografia, astrologia e o ocultismo foram tão importantes no século XIX quanto o são hoje. Contudo, durante os séculos XVI e XVII ocorreu uma mudança de atitudes, que era condição necessária para o desenvolvimento da tecnologia que levou à Revolução Industrial.

"O paradoxo é que na Inglaterra a magia perdeu seu atrativo antes que as soluções técnicas apropriadas tivessem sido criadas para tomar seu lugar. Foi o abandono da magia que tornou possível o surgimento da tecnologia e não o inverso. (. . .) A tradição racionalista da antigüidade clássica matizou-se com a doutrina cristã de uma Providência única e condutora para produzir o que Weber chamou de 'o desencantamento do mundo' – a concepção de um universo racional e ordenado, em que o efeito segue a causa de uma maneira previsível. Uma crença religiosa na ordem era uma presunção prioritária, sobre a qual seria fundado o trabalho subseqüente de cientistas naturais."[56]

Até o Concílio Vaticano II, a Igreja Católica no Brasil foi em grande parte uma instituição "mágica" com menos ênfase na vida moral e uma preocupação maior nas soluções a curto prazo dos problemas – através da Missa, promessas discretas a santos em horas de infortúnio, e um ciclo regular de dias de festa onde comida, bebida e dança estavam na ordem do dia. Apesar da importância da filosofia positivista entre a elite brasileira no começo do século, a experiência religiosa da maioria dos brasileiros, incluindo os italianos imigrantes de São Paulo, era o catolicismo popular e os cultos afro-brasileiros.

Mas por mais importantes que sejam estes fatos, eles pouco ajudam a entender o crescimento da umbanda, pois com a introdução de tecnologia moderna e o crescimento do sistema educacional em parte concebido para ensinar os fundamentos desta tecnologia, as crenças em questão simplesmente cresceram na aceitação pública. Isto só parece paradoxal se mantivermos a premissa etnocêntrica e evolucionária de que a 'magia' necessariamente abre caminho para aquilo que chamamos de ciência. Em primeiro lugar, não há uma razão lógica para supor que os homens em sociedade tendam a ser consistentes com suas crenças e práticas. Em segundo lugar, e relativamente à primeira, não há uma razão para que um sistema de crença como a umbanda não floresça simultaneamente e sem contradições, com os outros sistemas explicativos.[57]

É por esta razão que não concordamos com os que interpretam o surgimento da umbanda com sua apregoada capacidade de curar doenças e resolver inúmeros problemas da vida urbana.[58] Afinal há outras possíveis soluções para estes problemas, e estamos interessados em saber porque a umbanda é encarada como eficaz. Para entendermos esta questão, é necessário observar os aspectos da experiência social no Brasil, em São Paulo, em particular, que conferem uma plausibilidade à crença e prática da umbanda.

A Manipulação dos Espíritos e das Relações Sociais

Observamos anteriormente que o pentecostalismo possui fortes similaridades estruturais com o metodismo e que pode-se atribuir funções similares a um e outro com relação à formação de uma sociedade baseada no capitalismo industrial, onde a magia não seria aceita e onde o trabalho duro e a abstinência da classe trabalhadora agiria em benefício total do sistema e daqueles que o dominam. Podemos dizer que os que se convertem a Igreja Pentecostal encaram a sociedade nestes termos e preferem voltar suas atividades neste sentido. Os pentecostais não têm nenhum amor pelos umbandistas, que consideram como "pessoas do demônio". "A umbanda é maligna. Aqueles que a ela pertencem são instrumentos do demônio". "Eles são o pior tipo de pessoa". "São pessoas que estão deslocadas da sociedade industrial", ou "São pessoas que não ouviram ainda a palavra de Deus"; estes são exemplos da maneira como os pentecostais vêem os umbandistas.[59] A identificação que fazem dos umbandistas com o demônio demonstra dramaticamente até que ponto estas duas religiões estão estruturalmente opostas. Enquanto a crença pentecostal, como a dos metodistas, é universalista e coloca todos os homens iguais perante Cristo, a crença da umbanda enfatiza

a solução imediatista de magias a curto prazo para os problemas que vão surgindo. Estas duas maneiras coexistentes e contrárias de interpretar a desventura derivam sua plausibilidade de regras conflitantes e da percepção de como estas regras operam na sociedade brasileira contemporânea. Dito de modo simples, o pentecostalismo deriva sua plausibilidade da ideologia oficial corrente, articulada pelo Estado e instituições subsidiárias, de que o Brasil é essencialmente democrático e que o sucesso econômico é o justo prêmio para aqueles que estudam e trabalham. A umbanda deriva sua plausibilidade de uma ideologia menos explícita, mas igualmente presente, de que o sucesso na vida pode ser obtido não somente através de canais oficiais de trabalho e estudo, mas também pela manipulação estudada de relações pessoais em bases particularistas.

A coexistência destes modos aparentemente contraditórios de operar na sociedade brasileira tem suas origens no século XIX, antes da abolição da escravatura em 1888. A colonização do Brasil produziu três classes, o *latifundiário*, o *escravo* e o *homem livre*. Roberto Schwarz afirma que o *favor* era o mecanismo pelo qual os homens livres conseguiam sobreviver.

> "Assim, com mil formas e nomes, o favor atravessou e afetou no conjunto a existência nacional, ressalvada sempre a relação produtiva de base (a escravidão), esta assegurada pela força. Esteve presente por toda parte, combinando-se às mais variadas atividades, mais e menos afins dele, como administração, política, indústria, comércio, vida urbana, Corte etc. Mesmo profissões liberais, como a medicina, ou qualificações operárias, como a tipografia, que, na acepção européia, não deviam nada a ninguém, entre nós eram governadas por ele. E assim como o profissional dependia do favor para o exercício de sua profissão, o pequeno proprietário depende dele para a segurança de sua propriedade, e o funcionário para o seu posto. *O favor é a nossa mediação quase universal.*"[60]

Dependente política e economicamente dos poderes econômicos europeus, o Brasil adotou a ideologia liberal universalista desenvolvida na Europa, que era, logicamente, antagônica ao particularismo inerente à instituição do favor. Assim, aqueles que levavam adiante estas idéias liberais no Brasil eram os próprios beneficiados por um sistema baseado na escravidão e na doação de favores.

> "O mesmo se passa no plano das instituições, por exemplo com burocracia e justiça que, embora regidas pelo clientelismo, proclamavam as formas e teorias do estado burguês moderno. Além

dos naturais debates, este antagonismo produziu, portanto, uma coexistência estabilizada – que interessa estudar. Aí a novidade: *adotadas as idéias e razões européias, elas podiam servir e muitas vezes serviram de justificativa, nominalmente 'objetiva', para o momento de arbítrio que é da natureza do favor.* Sem prejuízo de existir, o antagonismo se desfaz em fumaça e os incompatíveis saem de mãos dadas."[61]

Diríamos que a coexistência do favor e da ideologia liberal européia sobreviveram após o período colonial e que foi somente exacerbada pelo crescente poder do Estado centralizado e a expansão do capitalismo industrial, acima de um sistema social que se caracterizava por sua autonomia regional com base num sistema em que os líderes locais competiam entre si pelo poder, trocando proteção e recursos por apoio político de seus 'clientes'. Este processo evidenciou-se mais durante o primeiro período de Getúlio Vargas no poder, de 1930 a 1945. Contudo, o novo governo centralizado, embora observasse ostensivamente as regras de uma burocracia racional, era utilizado na prática como um meio de garantir o poder político em troca de cargos burocráticos. "O executivo federal ganhou grande poder, tanto no sentido de cargos controlados federalmente quanto no favoritismo e discriminação inerente ao exercício destes poderes administrativos crescentes."[62]

Desde a morte de Vargas e principalmente desde o golpe militar de 1964, os governos seguintes continuaram a consolidar a hegemonia federal, mas o aparato burocrático que se desenvolveu continuou a ser utilizado por aqueles no poder como um fundo de recursos para ser trocado por apoio político. No dia-a-dia da vida política e social, os princípios burocráticos e "clientelísticos" funcionam simultaneamente e são utilizados de acordo com as situações, dependendo dos benefícios estratégicos relativos. Isto ficou claramente demonstrado na eleição para governador do Estado em São Paulo, em 1962, quando os dois princípios foram personificados pelos dois candidatos, Adhemar de Barros e Jânio Quadros. Embora os dois fossem políticos populistas, seus estilos eram bem diferentes.[63] Adhemar se projetava como um homem progressista de ação, um patriarca cujo *slogan* da eleição era "Roubo, mas faço". Weffort afirma que seus seguidores, "esperavam subir individualmente, fazendo uso das fissuras na estrutura social" e vivendo das migalhas do poder.[64] Por outro lado, Jânio Quadros, apresentava-se como um moralista e um puritano, determinado a varrer a corrupção. Na verdade, seu emblema na eleição era uma vassoura. Seus seguidores projetavam-se "através da identificação com o ascetismo rigoroso de seu líder, a aspiração por um Estado abstrato o que os seguidores de Adhemar não poderiam conceber de maneira alguma."[65]

Nossa interpretação da plausibilidade da umbanda, portanto, é que ela expressa e ritualiza a 'outra face' do capitalismo industrial no Brasil, tal qual o representado pelas idéias de Adhemar de Barros.[66] A umbanda é plausível na medida em que as relações particularistas que se estabelecem com os espíritos na esperança de se obter favores são homólogas às relações reais estabelecidas para o benefício de pessoas no sistema social vigente. Questiono, por exemplo, se há uma grande diferença entre o eleitor suplicante que promete seu voto em troca de uma casa do BNH e um cliente da umbanda que faz um acordo com o espírito de *Exú* para ganhar emprego. Em nenhum dos casos, a promessa inicial leva sempre à sua obtenção e, mesmo que não leve, o alicerce das crenças que orientaram a promessa não é abalado.

Na verdade, as próprias palavras usadas na terminologia da umbanda sustentam esta interpretação. Não é por acaso que os rituais ordenados para se alcançar um dado fim são chamados de *despachos*, quando esta mesma palavra é também usada para descrever despachos burocráticos. Indo mais longe, talvez não seja tão fora de propósito notar que um derivativo da mesma palavra, *despachante* (aquele que faz despachos) é usada para descrever as hostes de pseudo-advogados, cuja função é ser o mediador do homem da rua e a esmagadora e complicada burocracia da qual sua existência depende. O *despachante*, em troca de pagamento à vista, parcialmente usado para subornar funcionários, consegue obter em pouco tempo os documentos necessários para o acesso ao serviço médico, trabalho e outros, e que normalmente levariam meses para se adquirir pelos canais 'normais'. Os *despachantes* e os políticos locais fazem a mediação entre o Estado e o homem comum assim como os espíritos da umbanda mediam sua relação com um Deus distante e desinteressado.

A umbanda, com sua doutrina e organização, é uma dramatização ritual dos princípios que governam a vida nas grandes cidades do Brasil, mas que estão à parte da ideologia governamental *oficial*. Como observamos anteriormente neste ensaio, os 'espíritos das trevas' são tão fundamentais como os 'espíritos de luz'. Como diz um hino da umbanda:

> *Exú da meia noite*
> *Exú* da encruzilhada
> O povo da umbanda
> Sem *Exú* não consegue nada.

Enquanto a figura de *Exú* lembra imediatamente as figuras históricas de *capangas*, seu equivalente estrutural de hoje é muito provavelmente encontrado em certos policiais. Em nenhum lugar isto é mais claro do que no

recente livro de Hélio Bicudo sobre o *Esquadrão da Morte*, no qual ele documenta a maneira pela qual os 'heróis' do regime, aqueles que assassinaram ou obrigaram os membros e líderes de grupos militantes opositores ao regime a um acerto de contas, estavam também envolvidos com o tráfico de drogas e com o extermínio de seus rivais do submundo. Talvez seja demais afirmar que a importância de *Exú* dramatiza o poder dos 'homens marginais' na vida política do país, mas outros aspectos da crença associados com este espírito dão maior peso a este argumento.

Já é lugar comum observar que os praticantes da umbanda são 'psiquiatras populares'. Mas é significativo que na maioria dos casos, os médiuns interpretam os males de seus clientes em termos de supostos ataques místicos de inimigos através de um espírito intermediário de *Exú*. Antídotos rituais são prescritos para eliminar o feitiço e garantir a proteção para o cliente contra ataques futuros.

Se a umbanda pode ser vista como psicoterapia popular, poderia-se dizer que ela tende a reforçar os sentimentos de "paranóia" nos seus clientes, enfatizando elementos de medo e desconfiança, inerentes à vida cotidiana. O medo é real em São Paulo. "Não é por acaso que uma das reivindicações populares mais sentida é sobre segurança."[68]

Uma pesquisa de opinião pública feita pelo *Jornal da Tarde* em novembro de 1975 mostrou que em 10 pessoas, sete vivem com medo de serem presas e 6 de serem assaltadas.[69] Com base nestes fatos, Camargo levantou a hipótese de que "É também a exigência de segurança que fundamenta, muitas vezes, a busca da experiência religiosa como refúgio, à margem da dureza e crueldade da sociedade humana".[70] Este argumento é atraente, mas como sugerimos no começo deste trabalho, é mais interessante ir adiante e tentar averiguar que tipos de refúgio são construídos e porquê.

A umbanda pretende prover proteção; a palavra *proteção* é uma constante na terminologia da umbanda e as lojas que vendem a parafernália de ritual têm suas prateleiras cheias de incensos, banhos e talismãs para proteção; mas o suprimento de proteção não responde somente a uma necessidade; exacerba também esta necessidade, reforçando o medo, a desconfiança e a insegurança.[71] Os mesmos princípios estão presentes na sua estrutura organizacional, caracterizada por violenta competição entre líderes e as frustradas tentativas de criar federações fortes. Nenhum líder de umbanda sente-se a salvo, ele e seu centro, do ciúme dos outros e elaboradas precauções rituais são realizadas para defesa de possíveis ataques místicos. Dentro do movimento, o medo e a desconfiança do mundo exterior reproduzem-se na forma de acusações e contra-acusações de agressão mística.[72]

Se é correto afirmar que a umbanda dramatiza os princípios que estão presentes na sociedade como um todo, quando *O Estado de São Paulo*

expressou choque e horror pelo crescimento desta seita[73], estava, de fato, expressando choque e horror por toda a ordem política e social. Classificando-a como anti-evolutiva, deixava de apreciar, ou não tinha vontade de reconhecer, que o estabelecimento do capitalismo industrial não extingue necessariamente a 'magia', seja em movimentos religiosos, seja nos mecanismos para a alocação e distribuição de poder e privilégio na sociedade. É a vitalidade do favor, a manipulação 'mágica' das relações sociais que permite à magia da umbanda ser atraente e plausível em São Paulo. Seu particularismo, seu alto grau de rivalidade e cisma, a ênfase na solução de problemas a curto prazo e as manifestações de medo e insegurança fazem sentido no contexto de um sistema social onde o surgimento do capitalismo industrial e a expansão de multinacionais não eliminaram a vitalidade e a viabilidade da 'magia' nas relações sociais, mesmo que se esperasse que isto induziria à dominância de uma ordem mais 'racional' e universalista.

A umbanda floresce, assim como a magia floresce nas relações sociais, onde o poder formal é controlado autocratica e arbitrariamente acima do povo, que não possui nenhuma forma democraticamente institucionalizada de expressão política. Nesta situação, uma das únicas maneiras de alcançar certos fins é a manipulação astuta de relações pessoais. O favor, que era um elemento integral na reprodução da sociedade brasileira colonial baseada na escravidão continua a ser importante na reprodução do regime atual. Que *O Estado de São Paulo* julgasse conveniente patrocinar os festivais de umbanda não é somente sintomático de uma sagacidade política, na tentativa de destruir a independência dos cultos e cortejar o seu apoio, mas também um reconhecimento de que todos estão basicamente jogando o mesmo jogo. A umbanda é uma metáfora ritualizada e dramatizada que se refere à realidade social e política do Brasil. A lição de tudo isto é que o que chamamos de 'magia' morre não com mudanças puramente intelectuais, nem necessariamente com o advento do capitalismo *per si*, mas com a instituição e a subseqüente legitimidade de regras universais governando as relações entre os homens e os grupos. É exatamente isto, poderia-se afirmar, que aconteceu extraordinariamente durante o século XIX na Inglaterra.

Não seria possível sustentar que a estabilidade crescente do Estado inglês relacionava-se com a maneira como a burguesia conseguiu estabelecer uma hegemonia estável no país como um todo, da mesma maneira que ela (burguesia) dirigia um movimento religioso que incluía grande número de trabalhadores, algo que não aconteceu no Brasil, exceto, talvez, durante os anos de política populista antes de 1964, quando membros de todas as classes foram arrastados, temporariamente, para a ética puritana de Jânio Quadros?[74]

UMBANDA	METODISMO
Organização	
• Congregação pequena e autônoma. • Autoridade de líderes essencialmente carismática. • Federações sem grande representatividade. • Sem proselitismo.	• Grandes congregações ligadas a uma hierarquia eficiente e autocrática. • Tensão entre ideais democráticos e autocracia. • Proselitismo.
Filiação • Maioria de pobres urbanos com crescente adesão da classe média. • Número potencialmente infinito de clientes reais e potenciais. • Proporção entre mulheres e homens de 2:1.	• Burguesia e classe trabalhadora, embora a última concentre-se em grupos dissidentes e paróquias centrais. • Depois de 1820, o wesleyanismo ortodoxo torna-se menos aceito na classe trabalhadora e mais na burguesia e classe média.
Crença e Moral	
• Deus ocioso. • Grande quantidade de santos e espíritos menores. • Variação eclética de um grupo para outro. • Uso do ritual igualmente para os 'espíritos de luz' e os 'espíritos das trevas'. • Relação pequena, ou quase nula, entre ser um umbandista e o comportamento cotidiano. • Cada umbandista preenche suas obrigações rituais particulares, para assegurar o bem-estar de sua vida. • Particularista.	• Um sistema comum de crenças e rituais codificados para todas as congregações e governados por organização centralizada. • Tabus vigorosamente mantidos contra certos comportamentos no cotidiano, como necessários para obter a salvação e escapar do fogo do Inferno. • Satanás e seus trabalhos totalmente rejeitados. • Universalista.

UMBANDA	METODISMO
Relação com o Estado	
• Originalmente reprimida, depois cortejada abertamente por governadores indicados pelo executivo. • Não tendo uma liderança nacional claramente definida, a umbanda não tem uma 'plataforma' política.	• Suspeitas originais de jacobinismo potencial afastadas por uma insistente lealdade ao Rei, ao país e à constituição.

NOTAS

1. Thompson, E. P., "Time Work-Discipline and the Industrial Revolution". *Past and Present*, 38, 1967, p. 80.

2. O conteúdo deste parágrafo é um sumário das conclusões de P. H. Fry e G. N. Howe, "Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo". *Debate e Crítica*, 6, 1975. Agradeço à Fundação Ford pelo auxílio financeiro a esta pesquisa.

3. Entre estes são notáveis os trabalhos de Camargo, C. P. F. de, *Kardecismo e Umbanda*, São Paulo, 1961 e Willems, E., "Religious Mass Movements and Social Change in Brazil", in: Balkanoff, E. N. (ed.), *New Perspectives of Brazil*, Vanderbilt, 1967. Ver Thomas, K., *Religion and the Decline of Magic*, Harmondsworth, 1973.

4. É interessante notar nesta relação que a Umbanda tirou proveito das recentes mudanças na Igreja Católica, como a desritualização que resultou do Vaticano II e a expulsão da santidade de figuras populares como São Jorge e Santa Bárbara, ambos sendo dos mais importantes santos da umbanda. Muitos umbandistas afirmam que o ritual que consideravam eficaz na Igreja Católica, pode ser encontrado agora somente nos centros de umbanda.

5. Ver Rodrigues, N., *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio, 1935 e Rio, J. do, *As Religiões no Rio*. Rio, 1906.

6. Ver Landes, R., *City of Women*. New York, 1947 e Carneiro, E., *Ladinos e Crioulos*. Rio, 1964.

7. Brown, D., "O Papel Histórico da Classe Média na Umbanda". *Paper* apresentado na 10.ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Salvador, 1976.

8. A taxa de crescimento do movimento é extremamente difícil de ser estimada com precisão, mas pode-se ter uma idéia do seu crescimento nos últimos anos pelos dados publicados na imprensa com relação ao Festival Anual de Iemanjá na praia, na cidade de Praia Grande. Em 1973, a polícia contou 1.500 ônibus e em 1975, 3.500. Em 1973, 200 crianças se perderam, em 1974, 329 e em 1975, 480. Em 1973, aproximadamente 400.000 pessoas visitaram a Praia Grande e mais de 550.000 em 1975.

9. A maioria das federações surgiram para servir de intermediárias entre os umbandistas e a polícia. Filiando-se a uma federação, um líder de culto obtinha permissão para promover rituais e uma certa proteção da intervenção arbitrária da polícia. Para uma análise detalhada da política interna destas federações ver Vergolino, A., *O Tambor das Flores*. Tese de Mestrado, não-publicada, Campinas, 1975.

10. Rio, *op. cit.*, p. 26.

11. É provavelmente certo afirmar que todos os grupos étnicos e classes sociais estão representados na umbanda, mais ou menos nas proporções em que se encontram na sociedade propriamente dita. Um fator importante, que não é tratado neste ensaio, é a predominância de mulheres no culto. A proporção de mulheres em relação aos homens é de 2:1, enquanto no começo do século era provavelmente maior.

12. Moab Caldas na praia de Praia Grande, novembro, 1976.

13. *O Estado de S. Paulo*, 1-4-73.

14. *Ibidem*.

15. Esta terminologia é de Wilson, Brian, *Magic and Millenium*. Paladin, Frogmore, 1975, 24-5. Nestes movimentos taumatúrgicos, "a preocupação individual é o alívio de males específicos e atuais através de graças especiais. A demanda por ajuda sobrenatural é pessoal e local: esta operação é mágica. (. . .) Os males temidos são bem específicos, e é da sua incidência particular (e não de sua operação universal) que a salvação é procurada. Os milagres e oráculos são instrumentos de salvação neste caso ao invés de compreensão de novos princípios sobre a vida."

16. Marshall, L. S., *The Development of Public Opinion in Manchester 1780-1820*. Syracuse, 19, p. 42.

17. Thompson, E. P., *The Making of the English Working Class*. Harmondsworth, 1968, p. 41.

18. Currie, R., *Methodism Divided: A Study in the Sociology of Ecumenicalism*. London, 1968, p. 19.

19. *Ibidem*, p. 41.

20. Thompson, *op. cit.*, p. 46.

21. Cit. in: Currie, *op. cit.*, p. 81.

22. *Ibid*, p. 82.

23. Ward, W. R., *Religion and Society in England 1790-1850*. London, 1972, pp. 141-2.

24. Thompson, *op. cit.*, p. 391 (grifos de Thompson).

25. Halévy, *A History of the English People in 1815*. Harmondsworth.

26. Thompson, *op. cit.*

27. Hobsbawm, E., "Methodism and the Threat of Revolution". *History Today*, fevereiro, 1957.

28. Cit. in: Semmel, B., *The Methodist Revolution*. London, 1974, p. 132.

29. Stigant, P., "Wesleyan Methodism and Working Class Radicalism in the North, 1792-1821". *Northern History*, VI, 1971, p. 109.

30. Thompson, *op. cit.*, p. 386.

31. Semmel, *op. cit.*, p. 134.

32. Thompson, *op. cit.*, p. 45.

33. *Ibid.*, p. 441.

34. *Ibid.*, p. 398.

35. *Ibid.*, p. 399.

36. *Ibid.*, p. 401.

37. *Ibid.*, p. 406.

38. Semmel, *op. cit.*, p. 132.
39. *Ibid.*, p. 417.
40. Thompson, *op. cit.*, p. 41-2.
41. *Ibid.*, p. 400.
42. *Ibid.*, p. 417.
43. Warner, B. J., *The Wesleyan Movement in the Industrial Revolution*, 1930, p. 178.
44. Seguindo a terminologia de Brian Wilson (*op. cit.*), o metodismo pode ser definido como um movimento de conversão.
45. Semmel, *op. cit.*, p. 7.
46. *Ibid.*, p. 8.
47. *Ibid.*, p. 183.
48. Wilson, *op. cit.*, pp. 39-40.
49. Thompson, *op. cit.*, pp. 411-2.
50. *Ibid., ibidem.*
51. "Qualquer religião que dá grande ênfase à vida após a morte é considerada como um quiliasmo dos vencidos e sem esperança", Thompson, *op. cit.*, p. 419.
52. Hobsbawm, *op. cit.*
53. Ward, *op. cit.*, p. 83.
54. Stigant, *op. cit.*, p. 116.
55. Thomas, *op. cit.*, p. 331.
56. *Ibid.*, p. 786. Mesmo que o argumento de Keith Thomas seja bem convincente, é difícil documentar a incidência da 'magia', ou seu declínio. Tais fenômenos deixam pouca documentação escrita, especialmente se são estigmatizados e reprimidos. Thompson (*op. cit.*, p. 446) argumenta que em certas áreas do sul de Lancashire, dos Potteries, do West Riding e do Black Country, "os costumes locais, superstições e dialetos não foram cortados nem transplantados".
57. Ver, neste sentido, Gluckman, M., *Custom and Conflict in Africa*. Oxford, 1956.
58. Ver, por exemplo, Camargo, *op. cit.*, e para um argumento semelhante com relação ao pentecostalismo, Souza, B. M. de, *A Experiência da Salvação: Pentecostais em São Paulo*. São Paulo, 1969.
59. *Informantes*, Campinas, 1974.
60. Shwarz, R., *Ao Vencedor as Batatas*, (1) São Paulo, 1977, p. 16 (grifos de Shwarz).
61. *Ibid.*, p. 17 (grifos de Shwarz).
62. Skidmore, T. E., *Politics in Brazil, 1930-1964: An Experiment in Democracy*. London, 1967, p. 35.
63. A minha compreensão desta eleição baseia-se no trabalho de Weffort, Francisco, "Raízes Sociais do Populismo em São Paulo", *Revista Civilização Brasileira*, 2, 1966, p. 39-60.
64. Weffort, *op. cit.*, p. 57.
65. *Ibid.*, p. 59.
66. Muitos admiradores e críticos de Adhemar de Barros afirmam que ele era um fervoroso umbandista. Significativamente, não circulam estórias semelhantes sobre Jânio Quadros.
67. Bicudo, H., *O Esquadrão da Morte*. São Paulo, 1976.
68. Camargo, C. P. F. de, *et. al.*, *São Paulo 1975: Crescimento e Pobreza*. São Paulo, 1976, p. 149 (grifos de Camargo).
69. *Jornal da Tarde*, 12.11.75, cit. in: Camargo *et al., op. cit.*
70. Camargo *et. al., op. cit.* p. 149.

71. Seria interessante investigar um palpite pessoal de que enquanto a umbanda cresce, os 'espíritos das trevas' crescem em popularidade à custa dos 'espíritos de luz'. Numa fábrica que produz estátuas de espíritos, os dois 'lados' são produzidos na mesma proporção.

72. Para uma descrição e análise deste fenômeno na cidade de Marília, São Paulo, ver Mott, Yoshiko Tanabe, *Caridade e Demanda*, tese de Mestrado, Campinas, 1976.

73. *Ibidem.*, p. XXXX.

74. As observações deste paralelo entre o metodismo e a política populista de Jânio Quadros foram feitas por Michael Hall. Ele não é responsável pela maneira como estas observações foram usadas neste ensaio.

(Tradução de Mônica Siqueira Leite de Barros)

O Número dos Eleitos: Religião e Ideologia Religiosa em uma Sociedade de Economia Agrária no Estado de São Paulo

Carlos Rodrigues Brandão

Antropologia
UNICAMP, Campinas

Este trabalho é o resultado de uma pesquisa de campo realizada entre outubro de 1976 e junho de 1977, em uma pequena sociedade de economia agrária do estado de São Paulo.

Não se trata de uma etnografia da vida religiosa de uma comunidade brasileira, desde o ponto de vista da religião dominante no país, o Catolicismo. Também não se trata de um estudo exaustivo de uma só religião, ou de um único grupo religioso. Ao contrário, procurei situar-me nos limites de um ponto equidistante, dentro do sistema de relações entre as religiões e as igrejas de Monte Mor, para encontrar explicações a alguns dos aspectos mais importantes: a) da constituição de um campo religioso concreto; b) da organização atual do sistema de relações entre classe social e instituição reli-

giosa; c) dos modos de produção simbólica de ideologias religiosas, na convergência de interesses entre categorias de leigos e de agentes religiosos.

1. MONTE MOR: BATATAS E CRUZES

Quem chega a Monte Mor vindo pela estrada de Campinas, estranha avistar ao longe três torres de igrejas; um número grande para uma cidade tão pequena. Estranha também não encontrar mais, pelos dois lados do caminho, a mesma quantidade de campos de plantação de batatas.

O povo da cidade fez como em algumas outras no Brasil. Um dia seus políticos mudaram o nome original do lugar, porque descobriram, 100 ou 200 anos depois, que ele tinha um som estranho, às vezes barroco e religioso.

No ano de 1820 foram construídas algumas casas rústicas, de taipa, por sitiantes que ocuparam terrenos doados por senhores de terra para a edificação da capela de Nossa Senhora do Patrocínio do Capivari de Cima.[1]

Ainda no Império, o lugarejo foi promovido a freguesia, tomando então o nome de Nossa Senhora do Patrocínio da Água Choca. Como tantas outras cidades do país, Monte Mor nasceu "à sombra de uma capela e de seu santo protetor". A "Senhora do Patrocínio" foi, desde sempre, a padroeira do lugar e reparte com outros quatro santos as maiores festas religiosas de todos os anos. As "águas chocas" eram os brejos formados pelas curvas do rio Capivari. Em 1871 a freguesia foi elevada a vila e tomou então o nome de Monte Mor, embora não haja no lugar morro algum digno do título.

Durante muitos anos a região foi passagem entre a capital do estado – São Paulo – e o interior. Quando novas vias de penetração deixaram Monte Mor à margem dos eixos de transporte de pessoas e café entre o interior do estado, a capital e o porto de Santos, a cidade já estava bastante perto de Campinas, uma das quatro maiores cidades de São Paulo. Hoje em dia há ônibus a cada trinta minutos entre os dois municípios e não são poucos os moradores de Monte Mor que estudam ou trabalham em Campinas.

Ao contrário do que aconteceu em outros municípios da região, Monte Mor não foi dominado, desde o período da explosão cafeeira, por uma economia agrária concentrada em grandes propriedades rurais e pela monocultura exclusiva de produtos de exportação, primeiro o café e, atualmente, a cana-de-açúcar. Quase todas as grandes propriedades do passado foram desdobradas em sítios e chácaras, de cujas lavouras o município obtém até hoje quase toda a sua renda. Pela ordem de rendimento, Monte Mor produz:

arroz, tomate, cana-de-açúcar, algodão, batata inglesa, mandioca, milho e café. Existe alguma produção de leite e, a cada ano, aumenta a produção de aves e ovos, nas pequenas granjas que se espalham por entre sítios de agricultores (Monte Mor, *Dados Históricos e Estatísticos* – 1820/1972).[2]

A produção agrária dominante distribui-se entre a força de trabalho camponesa de inúmeros sitiantes e chacareiros; a de "meeiros", em menor número que os sitiantes; e a de trabalhadores assalariados das poucas fazendas.

Apesar de possuir hoje uma produção agrícola relativamente diversificada, Monte Mor sempre foi considerada como produtora de batata e tomate. Desde fins do século passado, famílias de migrantes alemães chegaram para os sítios do município. Ao lado das lavouras tradicionais (milho, arroz, feijão, algodão cana e café, além de mandioca) os alemães introduziram a batata na região. Durante muitos anos Monte Mor foi o maior produtor paulista de batata inglesa.

Os poucos fazendeiros são quase todos "a gente do lugar", ou são proprietários rurais absenteístas e moradores em Campinas ou em São Paulo. Quase todos os sitiantes são também gente nascida e criada no lugar, descendentes de famílias de brasileiros ou, em grande proporção, de famílias de migrantes italianos e alemães. Em posição inversa, tanto os lavradores parceiros (meeiros) quanto os trabalhadores rurais assalariados, são "a gente de fora", pessoas vindas de outras regiões de São Paulo ou do estado de Minas Gerais. Um número reduzido deles veio de estados do Nordeste ou do Sul do país. Vejamos as proporções destas afirmativas.

Entre os naturais do município, 90,69% dos produtores rurais são proprietários e 9,31% são trabalhadores meeiros. Entre os nascidos em outros municípios do estado, 70,58% são proprietários e 29,42% são meeiros. 93,75% dos mineiros (nascidos no estado de Minas Gerais) são trabalhadores meeiros e 6,25% são proprietários. A mesma proporção se repete para os que vieram de outros estados. Os dados aqui apresentados foram colhidos nos arquivos do Sindicato Rural de Monte Mor. Não há informações sobre as proporções de trabalhadores assalariados, mas as pessoas com quem conversei no Sindicato acreditam que quase todos eles são migrantes vindos de regiões mais distantes de São Paulo, ou de Minas Gerais.

Existem cerca de 30 pequenas indústrias dentro de um município de pouco mais de 9.000 habitantes, dos quais menos de 4.500 moram na cidade. Estas "indústrias" na verdade não passam de oficinas de trabalho rústico e apropriação do trabalho de poucos operários. Mais da metade delas são olarias espalhadas pela periferia da cidade.[3]

No entanto, este panorama rústico e rural ameaça modificar-se nos próximos 4 anos. Cinco fábricas de porte médio e de capital estrangeiro

estão sendo instaladas ao longo da estrada de Campinas, junto à cidade. Uma fração já razoável da força de trabalho local foi deslocada da agricultura para os serviços operários da construção civil. Um número muito maior de atuais assalariados da agricultura deverá ser transferido para o trabalho das fábricas.

Mas, pelo menos por mais alguns anos, Monte Mor continuará sendo um pequeno oásis camponês a meio caminho entre a fumaça das indústrias de Campinas e a das usinas de cana-de-açúcar dos outros municípios limítrofes, alguns dos quais tornam-se, cada dia mais, centros de oferta de trabalhadores volantes ("bóias-frias") para as lavouras de cana.

2. A PRODUÇÃO DO SAGRADO

Nas manhãs e noites dos domingos, nas noites de quarta, às vezes também nas de terça ou quinta-feira, uma boa parte da população de Monte Mor distribui-se entre seus templos: a igreja matriz católica de Nossa Senhora do Patrocínio, a igreja luterana, o templo evangélico da igreja presbiteriana, a igreja batista, os dois templos da Assembléia de Deus e a Congregação Cristã do Brasil. Em noites de quarta e sábado, um pequeno punhado de fiéis pode ocupar 8 ou 10 lugares do centro espírita.

A história da constituição do campo religioso em Monte Mor é a história da chegada da Igreja Católica oficial sobre um espaço de catolicismo popular anterior; da chegada de igrejas protestantes sobre um território "oficialmente" católico e, finalmente, da chegada tardia de grupos pentecostais sobre uma sociedade já acostumada a dividir-se pacificamente entre seus padres e pastores, católicos e protestantes. Ao final deste estudo teremos oportunidade de mostrar que esta constituição de um campo religioso é o resultado nunca concluído de processos de alianças de classe entre leigos e agentes religiosos, e de concorrência entre categorias destes agentes, não tanto entre diferentes confissões religiosas, mas entre modos populares (dominados) e eruditos (dominantes), de determinação de crença e culto.

a) *Os católicos*

Monte Mor começou como um bairro rural povoado aos poucos ao redor de uma capela construída sobre terras doadas a Nossa Senhora do Patrocínio.[4] Os seus primeiros agentes do sagrado foram os "rezadores" populares, os "puxadores de terço", as beatas de "igreja sem padre", os "encarregados de capela" e os "curandeiros". Eram todos leigos e quase sempre também camponeses, mas, entre os seus iguais, reconhecidos como

mediadores legítimos de serviços religiosos e de comunicação eficaz entre os fiéis e seus padroeiros.

Esses agentes de catolicismo popular representavam a presença contínua do religioso coletivo em um pequeno agrupamento rural paulista, com duas características iguais em tudo à de todos os outros no país: 1) um sistema de prática religiosa predominantemente devocional e familiar; 2) a presença esporádica de agentes eclesiásticos (padres seculares da Arquidiocese de Campinas, ou missionários, padres regulares). Entre chefes de família e agentes católicos populares "do lugar", a gente católica de Monte Mor construía seu cotidiano de crença e culto. Com a chegada de um padre, fazia os seus dias de festa, ocasião em que o agente oficial atualizava a vida sacramental da gente dos sítios e da vila: batizava crianças, jovens e adultos, fazia casamentos dos que já viviam juntos e dos que iam começar a viver, ouvia confissões de filas de "pecadores" e promovia comunhões em massa.

O controle eclesiástico da vida religiosa de uma comunidade dividida entre poucos grandes fazendeiros e uma pequena multidão de camponeses é exercido por etapas. Começa com a determinação de padres, em nome do bispo, dos agentes leigos responsáveis pelos cuidados da capela e dos atos religiosos coletivos aí realizados, quando exercidos sem a presença de um sacerdote. Aumenta quando, a partir das cidades próximas e maiores, um ou mais padres estendem visitas freqüentes (por exemplo, em todos os terceiros domingos do mês) à capela da comunidade. Consolida-se quando o bispo nomeia um vigário residente para o lugar.

A chegada de um vigário altera bastante os usos da religião por parte de fazendeiros que incluem os serviços da igreja na escala de seus interesses político-partidários. Mas, na verdade, ela altera inicialmente em muito pouco a vida religiosa cotidiana da população camponesa. De qualquer maneira, atualiza a oposição sempre existente entre os sistemas de prática religiosa devocional e popular, e os de prática sacerdotal e sacramental.

Em Monte Mor a presença de vigários católicos é pouco posterior à construção da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Patrocínio, que substituiu a capela anterior e para onde foi levada a imagem da "santa padroeira". A cronologia dessa presença pode ser dividida em dois momentos. O primeiro é o período de domínio sacerdotal exercido por vários padres que se sucedem uns aos outros, permanecendo na região por poucos anos. Durante todo este tempo a Igreja Católica de Monte Mor tem as características da igreja colonial brasileira.

O segundo momento começa com a chegada do vigário atual. Ele nasceu em Monte Mor, veio de uma outra paróquia do estado e está no município há 43 anos. O período é marcado por esforços de atualização das relações de controle e dos modos de prática religiosa, a partir da progressiva redução do

poder religioso detido pelas irmandades de leigos, diante de um domínio crescente do padre, e de associações pias de leigos, introduzidas em São Paulo e na região, sobretudo a partir dos anos vinte.

Entre o primeiro capelão e o vigário atual, estiveram em Monte Mor 23 vigários. Este número é sem dúvida exagerado para um tempo não superior a 90 anos, dos quais 43 ocupados pelo atual padre titular da paróquia de Nossa Senhora do Patrocínio. A seqüência de sacerdotes confirma o ponto de vista das pessoas do lugar, de que ali "não parava padre", porque todos os anteriores acabavam envolvendo-se inadequadamente no jogo da política regional, dividida entre os interesses de grupos antagônicos de fazendeiros.

O próprio vigário atual confirma essa versão popular. Ele substituiu padres que não conseguiram ficar no município por mais do que um par de anos, e foi o único que interrompeu a corrente de "padres políticos". Na verdade, ouviu de seus colegas de outras paróquias a certeza de que não permaneceria em Monte Mor por mais "de 6 meses". Atribui sua aceitação, livre de conflitos graves, a dois fatos: haver-se mantido sempre em um ponto equidistante nas disputas da pequena política partidária do lugar e da região; haver constituído sua base de apoio sobre os sitiantes e sobre outras categorias de "gente do povo", não se submetendo, portanto, ao controle de um dos grupos de fazendeiros dominantes.

A chegada do vigário atual sucede de poucos anos o tempo em que a igreja de toda a região atravessa os momentos mais ligeiros de um processo de atualização política e religiosa. As mudanças operadas são interpretadas por alguns estudiosos do catolicismo brasileiro, como a transferência de uma "igreja tradicional": "luso-brasileira, leiga, medieval, social e familiar"; para uma "igreja renovada": "romana, clerical, tridentina, individual e sacramental". (Ver Azzi, Riolando na Bibliografia, ao final).

Em termos de diocese, essa passagem significa uma retomada do poder religioso em mãos do bispo (supremacia do controle centralizado desde Roma e modificação nos termos de alianças entre o poder de Igreja e o de Estado). Na esfera da paróquia, significa a concentração do capital religioso nas mãos do vigário e de seus auxiliares designados (auxiliares pessoais ou institucionais).[5]

Quando a paróquia de Nossa Senhora do Patrocínio está efetivamente implantada com um vigário estável, três fatos aconteceram: 1.º) os mediadores populares de práticas devocionais (rezadores, benzedores, curandeiros, etc.) são marginalizados do uso do capital religioso tido como legítimo; perdem clientes dada a facilidade de recurso direto ao padre, e apenas conservam uma regularidade de prestação de serviços (rezas de terço, orações, curas, etc.) nas áreas rurais mais distantes (ainda que se afirme que há alguns benzedores reconhecidos dentro da própria cidade, até hoje); 2.º) as irman-

dades de antigo controle de leigos (Irmandade do Santíssimo Sacramento, Irmandade de São Benedito) são inteiramente submetidas ao controle do padre vigário e, assim, perdem todo o seu poder político no campo religioso, para se transformarem em meros grupos rituais de missa e procissão. Conseqüentemente, as grandes festas religiosas patrocinadas por leigos e por irmandades são esvaziadas em seu significado e desempenho; 3.º) há uma reorganização do espaço de corporação religiosa. São introduzidas e prestigiadas as associações pias trazidas no Brasil por missionários franceses e italianos (Pia União das Filhas de Maria, Congregação Mariana, Obra dos Vicentinos, etc.). Anos mais tarde, sobretudo depois do Concílio Vaticano II.º, estas próprias associações pias estarão enfraquecidas e a igreja local buscará reforço e ordem em novas instituições subordinadas ao controle eclesiástico, como os Cursilhos de Cristandade; ou em modalidades renovadas de distribuição para os leigos dos segredos do sagrado (ministros da palavra, ministros da eucaristia, etc.).

Desta maneira, a consolidação de um setor legítimo da Igreja Católica em Monte Mor produz dois momentos de alteração das relações entre os leigos e o sacerdote: a) o esvaziamento político dos leigos e a concentração do controle religioso em mãos do padre e de seus auxiliares designados; b) a redistribuição de modalidades de exercício de controle religioso, do padre para os leigos escolhidos como seus representantes preferenciais. Em outros momentos do estudo teremos a oportunidade de verificar formas e efeitos destas relações de concorrência e aliança.

b) *Os protestantes*

Em Monte Mor há três grupos de protestantes não-pentecostais: os luteranos, os presbiterianos e os batistas. Das três igrejas constituídas, a única que conta com um pastor residente é a luterana.

Os luteranos do município são os alemães e seus descendentes. Embora restem apenas três dos primitivos migrantes do começo do século, em toda a região a Igreja Luterana ainda é reconhecida como "dos alemães".[6]

Os migrantes alemães reuniram-se inicialmente em Campinas. De lá, ocuparam terras da colônia de Friburgo, próximo de Monte Mor, de onde algumas famílias dispersaram-se para ocupar sítios nas cidades circunvizinhas: Monte Mor, Indaiatuba e Capivari.

As igrejas destas cidades, somadas às de Campinas, constituem a Paróquia Luterana de Campinas.

A história dos primeiros protestantes no estado de São Paulo é diferente da dos migrantes chegados ao Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo e aos estados do Sul. Ao contrário do que acontece aí, os migrantes estran-

geiros não são oficialmente convidados pelo governo imperial e, portanto, não constituem colônias agrícolas patrocinadas e protegidas pelo governo brasileiro. São colonos de iniciativa própria, chegados ao estado de São Paulo a partir da segunda metade do século passado, na maior parte dos casos, como empregados rurais das grandes fazendas de café. É sobre a decadência de fazendeiros de café que os colonos estrangeiros se tornarão sitiantes, ao adquirirem de proprietários rurais falidos, frações de suas terras.

De um lado, os migrantes evangélicos (luteranos e presbiterianos, quase sempre) são mais perseguidos por agentes eclesiásticos católicos, recebendo menor proteção das autoridades civis. De outro lado, ao se dispersarem mais do que nas áreas de "colônias oficiais", os protestantes perdem contato com os raros pastores então presentes no estado. Segundo alguns viajantes, muitos deles tornam-se "infiéis", abandonando a religião ou convertendo-se ao catolicismo.[7]

No entanto, ao chegarem a Monte Mor, já nas primeiras décadas do século XX, os luteranos alemães encontram uma sociedade católica pouco hostil, principalmente pelo fato de que os luteranos não fazem proselitismo religioso entre os brasileiros. A pequena comunidade de alemães funda em Monte Mor uma sociedade (hoje conhecida pelo seu nome brasileiro de "Sociedade Germânia"), uma escola e uma igreja. Apenas durante a 2.ª Grande Guerra os luteranos sofrem restrições oficiais. A sociedade é temporariamente fechada e seu patrimônio posto sob guarda do governo. A escola é impedida de continuar lecionando em língua alemã. A partir daí a comunidade nacionaliza-se muito depressa. Por causa de dificuldades com a língua, alguns descendentes de primeira geração deixarão a igreja, não raro convertendo-se ao presbiterianismo.

No ano de 1859 chega a São Paulo o primeiro pastor presbiteriano, um norte-americano que inicia pregações evangélicas em cidades vizinhas ou próximas a Monte Mor: Campinas, Itu, Sorocaba. Em 1866, cerca de 90 famílias presbiterianas de sulistas norte-americanos migram para a cidade de Santa Bárbara, vizinha a Monte Mor. Em 1869 chegam a Campinas os primeiros missionários enviados pela Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos. A partir daí, sobretudo Campinas torna-se um importante centro de irradiação de proselitismo presbiteriano.

Na história dos presbiterianos de Monte Mor há um fato de grande importância, que os próprios evangélicos do município parecem ignorar. O conhecido padre José Manuel da Conceição, o primeiro padre católico convertido ao protestantismo, fora um dos párocos de Monte Mor.[8] Depois de convertido, ele se desloca pelos estados de São Paulo, Paraná e Minas Gerais, em viagens de evangelização. Não há registros, entre os presbiterianos de Monte Mor, de que ele tenha estado na região.

Nos últimos 20 anos do século XIX há inúmeras conversões de brasileiros para a Igreja Presbiteriana nos municípios próximos ou vizinhos a Monte Mor: Campinas, Sorocaba, Itu (onde o clero chega a queimar bíblias em praça pública), Capivari e Santa Bárbara. No entanto, é só nos primeiros vinte anos deste século que o proselitismo presbiteriano é mais intenso em Monte Mor. Os fundadores da Congregação Presbiteriana do município já são brasileiros, e pelo menos alguns deles estão ainda vivos.

Ao contrário dos luteranos, os presbiterianos de Monte Mor são brasileiros, convertidos do catolicismo e francamente proselitistas. Eles introduzem a primeira igreja que oferece uma proposta alternativa de afiliação religiosa aos moradores dos sítios e da cidade. O trabalho conversionista dos presbiterianos em Monte Mor não é reprimido pelas autoridades católicas ou civis. Ao tempo em que ela se inicia, já não há mais condições políticas para isso. Por outro lado, seus resultados não são muito expressivos. Cerca de 50 anos depois, os presbiterianos contam com 55 membros professos e pouco mais de 80 participantes da Escola Dominical.

No Brasil, os batistas são uma igreja limite entre o protestantismo histórico e o pentecostal. Muitos de seus integrantes não-convertidos do catolicismo, vieram de igrejas protestantes anteriores (sobretudo dos presbiterianos). Muitos dos atuais pastores pentecostais foram pastores ou leigos batistas.

Os batistas de Monte Mor derivam de uma família de migrantes letões chegados a São Paulo poucos anos depois da Revolução Russa. Eles migraram da Letônia com o objetivo de constituir uma colônia agrícola, a Colônia Varpa, em terras do município de Tupã. Algumas famílias separam-se da colônia e procuram outras cidades do Estado, abandonando, inclusive, o trabalho agrícola. Várias delas deslocaram-se para o município vizinho de Nova Odessa onde, até hoje, existe um dos núcleos batistas mais atuantes do estado.

Uma das famílias vem para Monte Mor. Seu chefe transfere-se da agricultura para o comércio, aproveitando o pequeno capital que conseguiu trazer da Letônia. Tão logo a família chega a Monte Mor instaura uma Congregação Batista. Mas somente em 1940 será criada a Igreja Batista. Até hoje ela é dominada pelos descendentes do fundador, através de um de seus filhos que permaneceu na cidade e prosseguiu os negócios do pai. O desempenho de proselitismo batista foi, durante algum tempo, mais intenso do que o presbiteriano. No entanto, também entre os batistas os resultados não serão notáveis. A igreja conta hoje com pouco mais de 30 membros comungantes.

Os grupos protestantes de Monte Mor resultam, direta ou indiretamente, dos trabalhos regionais de evangelização de estrangeiros (batistas e

presbiterianos), ou da transferência maciça de colonos, também europeus (luteranos). No caso dos luteranos – uma igreja de "protestantismo de imigração" – a comunidade evangélica evita o proselitismo religioso e se perpetua através de descendentes. Entre os batistas, uma família estrangeira constitui a igreja através de ação conversionista entre os próprios moradores brasileiros da região. Os presbiterianos penetram no município através de convertidos nacionais e constituem uma igreja dominada por antigos moradores da região.

É sobre um campo religioso católico e dividido entre a igreja oficial da paróquia de Nossa Senhora do Patrocínio e o catolicismo popular dos sitiantes e dos rezadores rurais, que se estabelecem, em um período de cerca de 30 anos, as igrejas protestantes. Fora as mudanças pacíficas e absorvidas sem conflitos, derivadas da chegada maciça de migrantes alemães e protestantes, quando a cidade era ainda uma vila rural usada para o pequeno comércio de sitiantes, pouca coisa se alterou nas relações religiosas de Monte Mor. A presença de grupos religiosos não-católicos, competitivos e capazes de alterar as relações do campo será determinada pela chegada dos protestantes pentecostais.

c) *Os pentecostais*

Há três igrejas pentecostais constituídas em Monte Mor: a Congregação Cristã do Brasil e duas igrejas da Assembléia de Deus, uma do "ministério de Belém", e outra do "ministério de Madureira".[9]

A história das três igrejas pentecostais pode ser contada em conjunto. Todas elas são posteriores à década de 50 e resultam da iniciativa pessoal de agentes religiosos populares: leigos da igreja, chegados a Monte Mor para ali começarem "uma obra do Senhor". A Congregação Cristã do Brasil foi fundada pelo seu atual "cooperador" (nome dado ao agente religioso equivalente ao pastor das outras igrejas pentecostais). Este cooperador é um operário do departamento estadual de estradas de rodagem. Morou parte de sua vida na capital do estado. Marcado por sofrimentos e "tentações", procura médicos e centros espíritas. Nada produz resultados. Um dia ganha uma bíblia e começa a lê-la. Procura "os crentes", assiste a alguns dos seus cultos e resolve "entregar tudo pra Jesus". Demora, no entanto, a ser batizado. Antes de vir para Monte Mor, reside em Americana (outra cidade da região).

Um dia, em oração, recebe uma "ordem do Senhor" com a missão de ir para Monte Mor. Vai com a família e começa um trabalho conversionista. De sua iniciativa pessoal resulta um primeiro grupo de convertidos e a comunidade constrói a Congregação com seus próprios recursos.

As duas igrejas da Assembléia de Deus foram introduzidas em Monte Mor com uma diferença de cerca de 7 anos entre uma e outra. Em ambos os casos, a instauração das igrejas é em tudo semelhante à da Congregação. Uma família "crente" sentiu-se vocacionada por Deus a "começar uma obra" em Monte Mor. Chegada ao município começa a realizar cultos em casa e a fazer um trabalho conversionista, inclusive com "culto ao ar livre" (pregações em praça pública, modalidade de trabalho conversionista abandonada há anos pelos presbiterianos e condenada pela Congregação Cristã no Brasil).

A rápida conversão de um número suficiente de fiéis possibilitou a construção do templo da Assembléia de Deus do Ministério de Belém, na entrada da cidade. A igreja do Ministério de Madureira tem um número menor de filiados e não conseguiu ainda concluir seu templo.

A própria maneira como é contada a história do estabelecimento das igrejas na cidade marca algumas diferenças ideológicas que aprofundarei na terceira parte do estudo. Os luteranos, presbiterianos e batistas contam casos de histórias entre homens: a migração de colonos alemães para a região; a presença de missões presbiterianas de norte-americanos e o trabalho evangelizador dos primeiros convertidos paulistas; a mudança para Monte Mor de uma família batista de migrantes letões.

Os pentecostais invariavelmente contam uma história profética, de ordens divinas e obediências humanas. É sempre "o Senhor" quem se revela de algum modo a um seu "crente", e ordena a vinda para a cidade, a fim de que seja iniciada "uma obra de Deus". Mesmo que em um outro momento do discurso o criador da igreja declare que veio para a região em busca de trabalho, ao falar da origem dos "trabalhos de evangelização" de seu grupo pentecostal, sempre dirá que ele foi determinado por um chamado divino.

Quando os pentecostais chegaram a Monte Mor, o campo religioso local estava dividido entre uma massa dominante de católicos congregados em torno da paróquia de Nossa Senhora do Patrocínio e de seu vigário, ou distribuídos entre os lugares e os agentes rurais de práticas católicas populares. Uma pequena e coesa comunidade de descendentes de alemães luteranos; um número menor ainda de presbiterianos, quase esquecidos dos tempos de fervorosa atividade missionária; e uma fração ainda menor de batistas, dividiam com os católicos os espaços sociais e as alternativas de vida religiosa coletiva. É a chegada dos grupos pentecostais que irá alterar o equilíbrio ecumênico anterior da pequena comunidade. Os pentecostais chegam para uma atividade conversionista sem precedentes. Dedicam uma parte relevante do seu tempo ao trabalho de evangelização entre os moradores da periferia: trabalhadores da agricultura, operários ou pequenos artesãos autônomos (pedreiros, carpinteiros, oleiros).

Esta população da periferia da cidade e das relações de trabalho local é católica, em sua quase totalidade. Mas é entre eles que os pentecostais obtêm quase todos os seus fervorosos adeptos. Veremos isto a seguir.

d) *Os espíritas e as religiões sem igreja*

Há poucos espíritas em Monte Mor, mas desde 1960 foi construído um Centro na cidade, fundado por um casal convertido depois de revelações feitas à mulher. Ela sofreu, durante anos, de profundas alterações psíquicas. Como nenhum tratamento médico resolvesse, o casal procurou um Centro Espírita em Jundiaí. Durante a sessão, o espírito protetor da mulher manifestou-se através de um dos médiuns, e indicou, como missão libertadora de seus sofrimentos, a criação de um centro em Monte Mor.

O casal, já residente no município, começou a tentar criar o centro, o que só foi possível com as iniciativas de um médium, parente da mulher e que, aposentado do seu trabalho na Rede Ferroviária Federal, transfere-se para Monte Mor e se dedica exclusivamente à edificação do centro. Ele o dirige até hoje, dividindo-se entre suas sessões semanais e as que oferece em um outro centro, na cidade de Americana.

Algumas pessoas da cidade, sempre moradores ligados ao trabalho urbano, praticam outras religiões sem igreja constituída em Monte Mor. Assim, uma família completa e mais o chefe de uma outra, converteram-se recentemente à Igreja Apostólica.[10] Participam de cultos em Campinas e fazem por sua conta um trabalho conversionista. Testemunhas de Jeová de Campinas têm feito incursões proselitistas a Monte Mor, com alguma regularidade. Não há ainda notícias de convertidos.

Finalmente, não há centros ou terreiros de Umbanda na cidade, o que parece estranho, se considerarmos que em São Paulo, em Campinas e em várias cidades maiores das proximidades de Monte Mor, há atualmente uma verdadeira pequena "explosão umbandista". Quando perguntados, todos os membros de outras igrejas negam a presença de terreiros ou de crentes de Umbanda na cidade. Mas é sabido que, com alguma freqüência, pelo menos alguns católicos procuram tais centros ou terreiros em Campinas.

3. IGREJAS, AGENTES E FIÉIS

Ninguém precisa acreditar rigorosamente na estatística oficial, mas de acordo com ela, Monte Mor tem uma das porcentagens altas de "evangélicos" (nome com que nelas comparecem os protestantes de migração, históricos e pentecostais) e baixas de espíritas.[11] Em 1970, no último recensea-

mento nacional, foram entrevistados 89,39% de católicos, 5,70% de protestantes e 1,62% de espíritas, no estado de São Paulo. Na região de Campinas onde se inclui o município de Monte Mor, os números são equivalentes: 90,20% de católicos, 5,88% de protestantes e 1,47% de espíritas. Nesta cidade, os católicos foram em 1970, 88,95%, os protestantes 9,89% e os espíritas 0,44%. 0,40% possuem "outras religiões" e 0,26% não se consideram filiados a nenhuma delas. (IBGE, *VIII.º Recenseamento Geral, Série Regional*, São Paulo, vol. I, Tomo XVIII, 2.ª e 3.ª partes).[12]

Não há uma contagem diferenciada para o número de fiéis de cada uma das igrejas do município. Para uma população de cerca de 7.960 habitantes, há aproximadamente 800 evangélicos em Monte Mor, e não mais do que uns 30 espíritas. Entre os protestantes, perto de 65 são membros comungantes da Igreja Presbiteriana, pouco mais de 30 são batistas e por volta de 300 são luteranos. Em menos de 20 anos os pentecostais são a metade dos protestantes do município e, cada vez mais, todo o crescimento evangélico por conversão, é pentecostal.

Vimos na parte anterior que cada uma das igrejas: a) aparece em Monte Mor em um momento próprio, a partir do estabelecimento de uma paróquia católica; b) diversifica, após as primeiras igrejas evangélicas, o campo religioso, oferecendo outras alternativas de filiação; c) é constituída a partir de um tipo de iniciativa mobilizada por uma categoria específica de agente religioso (leigo popular do catolicismo, padres e missionários, pastores protestantes, leigos migrantes estrangeiros, leigos migrantes nacionais). Veremos agora que este campo religioso se articula sociologicamente com a formação de grupos de filiados recrutados de classes e categorias de sujeitos sociais diferentes, entre seus agentes eclesiásticos e seus fiéis praticantes.

Quase sempre os dados apresentados aqui são obtidos de questionários aplicados junto a 423 católicos (219 homens e 204 mulheres), 58 luteranos (30 X 28), 20 protestantes (9 X 11) e 50 pentecostais (23 X 27).[13]

a) *As relações das quantidades*

Em São Paulo há 4 centros maiores de romarias e peregrinações: o de Nossa Senhora da Aparecida – "santuário nacional", na cidade de Aparecida do Norte, entre o Rio de Janeiro e São Paulo; e os três do "Senhor Bom Jesus" – Pirapora do Bom Jesus, Bom Jesus dos Perdões e Bom Jesus do Iguape. Pirapora do Bom Jesus é o mais próximo de Monte Mor, distando apenas 104 km. Todos os anos partem do município, depois de receberem em praça pública a bênção do vigário, grupos de romeiros a pé, a cavalo, de charrete, de caminhão e de automóvel. De acordo com o meio de transporte, pequenos subgrupos saem da cidade em horas diferentes, ao longo de um dia

e de uma noite, de modo a que, entre bandeiras e rojões, cheguem todos juntos "aos pés do Bom Jesus de Pirapora".

Em 14 de julho de 1977 saiu uma das romarias; sua composição era a seguinte: a) romeiros a pé – 2 auxiliares de motoristas e 4 trabalhadores subempregados; b) a cavalo – 4 sitiantes, 1 comerciante, e 4 empregados do comércio, 1 funcionário público, 3 motoristas, 4 operários qualificados; c) de charrete – 3 sitiantes, 1 meeiro, 3 operários qualificados; d) de automóvel – 3 sitiantes, 1 comerciante e 1 operário qualificado. Jovens, foram a cavalo 13 estudantes e 2 de charrete.

Procuremos reunir este curioso quadro de católicos romeiros a um outro, não menos festivo e, para o povo do lugar, não menos fervoroso.

Entre 14 e 24 de outubro de todos os anos, os católicos de Monte Mor festejam seus "quatro santos padroeiros": São Benedito, São Roque, São Lázaro e São Sebastião.[14] Esta é uma antiga festa de tradição rural. A composição dos homens responsáveis por setores dos festejos é a seguinte:

Ocupação na sociedade / Posições na festa	Sitiantes	Trabalhadores rurais	Comerciantes	Empregados no comércio	Funcionários públicos	Professor liberal	Operários não-qualificados	Operários não-qualificados	Trabalhador subempregado
Festeiros dos três santos	3[b]	–	–	–	–	–	–	–	–
Festeiros de São Benedito	15	–	4	4	2	1	5	2	–
Festeiros do gado[a]	10	–	–	–	–	–	–	–	–
Responsáveis por barracas	4	–	1	–	4	–	8	1	–
Tesoureiros	–	–	–	–	–	–	2	–	–
Leiloeiros	1	–	–	–	–	–	2	–	–[c]

(a) Um dos festeiros é, ao mesmo tempo, sitiante e comerciante.

(b) São os doadores de bezerros e novilhos para o "leilão do gado", parte obrigatória de qualquer "festa de santo".

(c) As mulheres participantes ativas da festa estão também desigualmente distribuídas. Duas são esposas de sitiantes (os homens rurais gostam da festa, mas não gostam de ver suas mulheres participando delas, sobretudo à noite); 4 são esposas de comerciantes; duas são esposas de motoristas; 4 são esposas de operários qualificados; duas são empregadas domésticas; 3 são professoras; 3 são operárias e 3 são estudantes.

Veremos um pouco mais adiante que os católicos são "a gente do lugar". Eles são também "quase toda a gente daqui", como se diz em Monte Mor, e ocupam todas as posições no sistema local de relações de trabalho: são sitiantes, meeiros e trabalhadores rurais; quase todos os fazendeiros não-residentes em Monte Mor são também católicos; são os pequenos comerciantes e quase todos os comerciários; são os poucos profissionais liberais da cidade; os funcionários públicos (todos os prefeitos e quase todos os funcionários graduados); são os operários qualificados; os operários não-qualificados e os trabalhadores subempregados. Os dados dos questionários aplicados registram 58,74% de trabalhadores braçais, incluídos os sitiantes e os trabalhadores rurais ou urbanos, contra 41,25% de empregados "de colarinho e gravata" e donos de seu próprio negócio (funcionários públicos, profissionais liberais, bancários, contadores, comerciantes e pequenos industriais).

Os números sociais dos católicos são equivalentes aos dos luteranos. Eles são 57,89% de produtores braçais (incluindo uma alta porcentagem de sitiantes, produtores diretos) e 42,10% de trabalhadores não-braçais. Entre os luteranos, na geração migrante a proporção de sitiantes era quase absoluta. Os números se modificam, a partir da atual geração de adultos jovens, em duas direções: a transferência do trabalho agrário para o urbano; a passagem do trabalho autônomo nos sítios, para o trabalho apropriado. Entre 38 homens entrevistados, há 2 trabalhadores rurais, 5 pedreiros, 1 operário qualificado e 5 não-qualificados.

Houve, nos anos heróicos de pregação evangélica, uma seqüência de trabalho conversionista muito intenso nos sítios e nas fazendas da região. Mas os presbiterianos reúnem hoje apenas uma meia dúzia de famílias de sitiantes e, pelo que apuramos, apenas uma família rural é batista. Os protestantes históricos são crescentemente urbanos e não-proletários. 37,5% dos homens são trabalhadores braçais, na maior parte dos casos, artesãos urbanos relativamente autônomos (pedreiros). 62,5% são donos de pequenos negócios, empregados públicos, ou do comércio. Ao descrever a distribuição social dos presbiterianos, o presbítero (um pequeno comerciante local convertido do luteranismo) fez a melhor síntese ao dizer: "na igreja tem desde gente que dá 1.900 cruzeiros mensais de dízimos, até quem dá 5 cruzeiros".

Os pentecostais ocupam tanto as ruas sem asfalto da periferia da cidade, quanto as profissões mais subalternas dos sistemas locais de trabalho. Todos os homens entrevistados são trabalhadores braçais, inclusive o "cooperador" da Congregação Cristã do Brasil e os diáconos das duas assembléias de Deus. Entre eles contamos 1 sitiante, 1 trabalhador rural, 7 operários urbanos qualificados, 6 pedreiros, 2 trabalhadores braçais não-qualificados, 1 motorista de caminhão e 2 aposentados do trabalho braçal.[15]

O que caracteriza os católicos, do ponto de vista de posições no mercado local de trabalho, é que eles estão desigualmente presentes em todos os postos. Junto ao vigário e participantes mais ativos da "vida da igreja", estão os profissionais e empregados graduados, os fazendeiros, os donos de pequenos negócios na cidade (comércio e indústria) e os trabalhadores civis do município. Mais próximos de um espaço anterior de catolicismo popular, congregado em torno ao culto de santos, a devoções familiares e à presença de agentes religiosos não-eclesiásticos (rezadores, etc.), estão quase todos os sitiantes, meeiros, trabalhadores rurais e operários urbanos.

Os protestantes se dividem desigualmente como os católicos, mas com uma diferença notável. Os protestantes históricos ocupam, em maioria, as posições sociais equivalentes às dos católicos da "vida da igreja", enquanto os pentecostais enchem seus templos de proletários e de subempregados urbanos. Um pequeno esquema será útil para sintetizar o que foi dito até aqui:

APROPRIADORES DE FORÇA DE TRABALHO (fazendeiros, comerciantes e industriais)	TRABALHADORES RURAIS RELATIVAMENTE AUTÔNOMOS (sitiantes e meeiros)
CATÓLICOS (paróquia) PROTESTANTES (raros LUTERANOS)	CATÓLICOS (populares) LUTERANOS (raros PROTESTANTES)
TRABALHADORES LIBERAIS OU EMPREGADOS PÚBLICOS URBANOS	**TRABALHADORES DE VENDA DE FORÇA DE TRABALHO BRAÇAL (operários rurais e urbanos, subempregados urbanos)**
CATÓLICOS (paróquia) LUTERANOS (raros) PROTESTANTES	CATÓLICOS (populares) LUTERANOS PENTECOSTAIS

Em Monte Mor, a posição no sistema de relações de trabalho corresponde, via de regra, ao lugar de origem do sujeito. 59,6% dos católicos são do município e viveram sempre nele. 14,6% vêm de municípios da região e cerca de 17% são de Campinas, da capital, ou de outros municípios do interior. Entre todos os homens entrevistados, 20 vieram do estado de Minas Gerais e 16 de outros estados da federação. São estes migrantes os que ocupam maciçamente os postos de trabalho braçal e as posições de venda de

força de trabalho, ou de autonomia relativa, como pequenos artesãos, empreiteiros de seu próprio trabalho.

Ora, uma proporção entre a procedência migrante e a venda de força de trabalho braçal é muito mais acentuada entre os pentecostais. Um grande número deles é a "gente de fora", convertida à religião atual em suas cidades de origem ou, com maior probabilidade, em uma das muitas cidades por onde transitam em São Paulo as levas de trabalhadores braçais da lavoura, das construções civis, ou das fábricas. 18% dos pentecostais são nascidos em Monte Mor, 14% vieram de municípios da região, 5,4% chegaram de Campinas ou São Paulo, 16% de municípios agrários do estado e 46% dos outros estados, principalmente de Minas Gerais. A maior parte destes migrantes: a) saiu direto do trabalho rural em seus lugares de origem e transferiu-se, já em trânsito, para o trabalho operário urbano; b) saiu do trabalho rural em seus lugares de origem, conheceu outras experiências de trabalho rural em São Paulo (por exemplo, passando de sitiante ou de meeiro em Minas Gerais para "volante" – trabalhador diarista – em São Paulo), transferindo-se para o trabalho urbano depois de chegar a Monte Mor.

Originados do trabalho conversionista de missionários ou fiéis estrangeiros, ou constituídos como uma colônia alemã, os luteranos e protestantes históricos de Monte Mor são hoje, quase todos, a "gente do lugar". 86,2% dos luteranos são do município, 3,4% de municípios da região, 3,4% de Campinas e 6,9% de outros estados. De modo correspondente, 70% dos presbiterianos e batistas são de Monte Mor, 25% de municípios da região e 5% vieram de Campinas. Entre todos os entrevistados nenhum protestante migrou de outro estado e, de fora de São Paulo, existe apenas um casal de letões batistas.[16]

Finalmente, o alcance do estudo escolar dos membros dos diversos grupos religiosos acompanha os números da participação no trabalho e da procedência. 14,25% dos católicos, 6,89% dos luteranos, 5,0% dos protestantes e 42% dos pentecostais são analfabetos, ou apenas sabem ler e escrever rudimentarmente. Num grau mais acima, 74% dos católicos, 67,24% dos luteranos, 75% dos protestantes e 54% dos pentecostais fizeram, pelo menos, parte do curso primário. 4,75% dos católicos, 6,89% dos luteranos, 20% dos protestantes e 4% dos pentecostais possuem o curso secundário incompleto. Finalmente, 7,0% dos católicos e 8,62% dos luteranos pesquisados completou o curso secundário e fez, pelo menos, parte de algum curso superior.

Entre os pentecostais arrolados no primeiro grupo, quase todos os que sabem ler e escrever não receberam qualquer instrução escolar em seus lugares de origem. São neoleitores que se alfabetizaram precariamente depois de convertidos, com esforço próprio e com objetivos de conseguir ler a Bíblia.

Não foi feita uma pesquisa através de questionários com os espíritas. No entanto, visitamos por mais de 8 vezes o Centro e participamos de várias "sessões de desenvolvimento". Em Monte Mor todos os espíritas acompanham, a partir dos próprios médiuns, posições no sistema de trabalho equivalentes em tudo à dos pentecostais. São predominantemente trabalhadores braçais não-proprietários. Apenas uma família, de um dos bairros rurais do município, é de sitiantes. A maior parte dos espíritas veio também de outros municípios de São Paulo e todos eles possuem um baixo grau de instrução, possivelmente inferior mesmo ao dos pentecostais.

A situação social dos espíritas de Monte Mor não é a mesma da de outros, em outros municípios do estado. Em cidades maiores há quase sempre centros espíritas e centros ou terreiros de Umbanda ("espiritismo de mesa branca" e "espiritismo de terreiro", como dizem alguns). Nestes casos, os mais freqüentes, há uma separação quase equivalente à que existe em Monte Mor entre o protestantes históricos e os pentecostais. Constituem os grupos espíritas, a pequena burguesia urbana, raros operários e um número quase insignificante de trabalhadores rurais. O proletariado urbano e parte dos trabalhadores rurais recorre com maior freqüência aos serviços da Umbanda. Em cidades de porte médio, há um "branqueamento" da Umbanda que passa a ser muitas vezes controlada por setores menos escolarizados da burguesia urbana.

b) *As relações e os usos da fé*

Três fatores da ordem das relações sociais no campo religioso respondem pela posição de um grupo confessional neste campo, bem como pela constituição da ideologia religiosa que cada um deles produz para traçar simbolicamente o estatuto de sua legitimidade: 1.º) a posição de classe dos agentes eclesiásticos X o do núcleo dominante de leigos (os fiéis atuantes nos serviços da religião e/ou determinantes, desde fora, da orientação destes serviços; 2.º) as alianças de prestação de serviços religiosos estabelecidas entre os agentes eclesiásticos e categorias de leigos filiados à igreja; 3.º) as alternativas derivadas, de participação e controle, de parte de agentes e leigos, em setores determinantes das relações sociais (política local, sistema jurídico, educação, etc.).

Já na discussão do aparecimento da Igreja Católica no município, procurei indicar brevemente como o processo de sua constituição representa uma imposição de uma ordem religiosa erudita e dominante sobre uma outra, popular e dominada. A criação progressiva de uma paróquia católica no lugar, representa a destituição do controle religioso exercido por leigos

católicos ligados ao trabalho rural. O vigário passa a ser a presença oficial da ordem hierárquica constituída. Ele conduz "a religião da sociedade". Os atos públicos católicos são serviços a Monte Mor e nunca a setores restritos. Os dias de festa da igreja são os dias de festa da cidade, ou então, os dias de festa da cidade são comemorados com rituais da igreja, como o dia 24 de maio, data da emancipação político-administrativa de Monte Mor, que começa com uma missa campal.[17]

No interior da ordem da paróquia, os leigos se diferenciam ocupando diversas posições, mantendo com os vigários relações de controle e deferência, e participando de associações e rituais segundo seus dados de classe e cultura. A oposição tradicional entre um espaço de catolicismo popular e um outro de catolicismo oficial acompanha, também em Monte Mor, uma linha de classe social e uma linha de articulação rural X urbano.

O padre constrói a ordem da paróquia através de alianças com as "pessoas de bem" da cidade. Com a participação de leigos escolhidos ele produz: a) *a ordem hierárquica* da igreja local, sob seu comando direto e através da delegação de serviços e segredos específicos do capital religioso a um pequeno grupo de leigos co-responsáveis (ministro da palavra, ministro extraordinário da eucaristia);[18] b) *a ordem para-institucional* da igreja local, através dos serviços, igualmente específicos e restritos, de associações laicas de culto coletivo.

As associações laicas – tanto as irmandades de tradição portuguesa quanto as associações pias e os movimentos recentes – recrutam leigos, segundo a opinião dos seus membros, "de tradição", ou "das melhores famílias de Monte Mor". Não são os maiores fazendeiros os membros da Irmandade do Santíssimo Sacramento, mas eles são alguns dos seus melhores representantes na cidade. A Irmandade é hoje uma espécie de pequena guarda de honra da igreja. Homens e mulheres "de bem" fazem parte dela e, segundo o ministro extraordinário da eucaristia, "todos os prefeitos de Monte Mor, fora o atual, foram da Irmandade do Santíssimo". As outras irmandades são menos importantes e estão decadentes. O mesmo acontece com a Congregação Mariana, até há algum tempo, considerada como "o braço direito do vigário". As mulheres e moças da cidade são oferecidas várias associações de culto laico, religiosamente fervorosas e politicamente inexpressivas, no próprio jogo das relações de poder paroquial. Finalmente, movimentos laicos mais autônomos não existem, ou são pouco atuantes. Estão no primeiro caso grupos leigos de atuação política como a Associação Católica Operária; estão no segundo, movimentos de pequena burguesia e criação recente, como os Cursilhos de Cristandade.

O modo como se dão as alianças entre leigos e padre parece ter produzido até agora uma estranha combinação de "tempos" dentro da paróquia

de Nossa Senhora do Patrocínio. O vigário prestigia ao extremo a Irmandade do Santíssimo Sacramento e não demonstra maior interesse pela formação de agrupamentos laicos pós-conciliares. Por outro lado, delega poder religioso a leigos escolhidos nos moldes mais modernizantes do catolicismo, mas evita cuidadosamente qualquer tipo de atividade religiosa construída sobre a experiência de Comunidades Eclesiais de Base, sem dúvida a experiência de renovação mais significativa, hoje, na Igreja Católica do Brasil.

Em outras paróquias de São Paulo e de vários outros estados, esta modalidade de reorganização das relações de trocas de serviços religiosos entre os padres e os leigos: a) é dirigida preferencialmente ao proletariado rural e urbano; b) contesta a ordem hierárquica da igreja e obriga a uma efetiva redistribuição das responsabilidades pela gestão do capital religioso; c) provoca uma presença laica com características marcadamente políticas que atualizam o próprio desempenho da igreja na sociedade nacional.[19]

Os sitiantes e outros produtores agrários, assim como os operários urbanos da periferia da cidade, comparecem aos atos e exercícios paroquiais esporadicamente, uma vez que, em maioria, estão cada vez mais à margem das associações e dos cargos leigos relevantes. São esses fiéis, sobretudo os sitiantes e meeiros, os que se conservam mais apegados a uma prática religiosa devocional, familiar, não-associativa e ruralmente comunitária, típica do catolicismo popular.

Sobre segmentos de uma mesma sociedade que se considera "católica", os protestantes fazem de suas igrejas *comunidades separadas*, os pentecostais, *comunidades antagônicas* e os espíritas, o *espaço de serviços* a uma clientela não comprometida.

Entre católicos, luteranos e presbiterianos há no momento uma paz ecumênica. Ela parece ter existido sempre entre os dois primeiros porque, como vimos, os luteranos formaram uma comunidade e uma igreja separadas, sem atividades de conversão sobre os católicos do lugar. Até hoje os luteranos são considerados como "a gente dos sítios", mesmo depois de tantas transferências para a cidade e para o trabalho urbano. Fora os católicos, os seus leigos são os que participam hoje mais intensamente de todos os setores da pequena vida comunitária de Monte Mor. No entanto, de modo diferente da atuação dos católicos, raramente participam da política local em postos de alguma relevância.[20]

O pastor luterano serve a mais três comunidades. É responsável pela vida religiosa de todas elas e se sustenta do que recebe como contribuição de cada uma. Sob um aspecto, os luteranos de Monte Mor estão mais próximos dos católicos do que dos outros protestantes. É que o trabalho religioso da igreja não alcança com regularidade a todos os fiéis nominais. Em sucessivos sermões que escutamos durante cultos de domingo, o pastor repetia queixas

sobre a ausência de numerosos leigos da igreja, sobretudo os mais jovens; e sobre o pouco envolvimento pessoal da maioria dos fiéis. Em momentos de menor paciência, indicava a quantidade de bancos vazios e se perguntava se aquela não era uma "igreja de velhos".

Presbiterianos e batistas compõem "pequenas igrejas da gente média da cidade", como muito bem definiu um deles. Uma atuação proselitista intensa é, para ambas, uma coisa do passado. Às vezes ela parece haver-se encerrado no momento em que se descobriu que o número de convertidos e descendentes estava mais ou menos igual ao número de bancos disponíveis no interior do templo. Uma observação histórica mais acurada de presbiterianos e batistas no interior do país, reforçaria o conhecimento de como se constitui, dentro de uma "sociedade católica" como a brasileira, o campo confessional protestante. A atividade proselitista – sobretudo no caso presbiteriano – é feita através de missionários, inicialmente norte-americanos, e cresce bastante com a conversão de "pessoas de bem". Ainda que as igrejas presbiterianas recrutem "a gente do povo", é com a liderança fervorosa de profissionais liberais, de executivos de médio porte, de pequenos empresários de indústria e comércio, de empregados de firmas ou do governo, que ela se constitui e organiza seu sistema local de controle. O desempenho conversionista parece decair quando o repertório de convertidos não-populares está por completar-se.

Ao contrário dos pentecostais de agora, os protestantes históricos, tal como os católicos, consolidam igrejas legitimamente subordinadas às classes dominantes, exercidas por agentes da pequena burguesia e com mecanismos de controle sobre a conduta social e o desempenho religioso das classes populares. Mesmo quando pobre, o pastor presbiteriano ou batista é um agente erudito, e a sua atuação não só conduz uma ideologia erudita (a ideologia dominante), como a apresenta como modelo a ser inculcado e seguido. Mais do que o católico, todo o proletário protestante nega a sua classe (na roupa, nos modos, nas aspirações e no discurso) ao afirmar a sua fé.

A ausência atual de um proselitismo protestante contestador da ordem social e da dominância católica, resultou em dois efeitos aparentemente opostos para presbiterianos e batistas de Monte Mor. Em primeiro lugar isolou-os da vida social, em uma pequena e bem estabelecida comunidade exemplar, quase à margem da sociedade envolvente. Em segundo lugar, integrou-os pacificamente na ordem do campo religioso, com espaços, direitos e características hoje em dia não contestados. Todo mundo sabe quem são os protestantes, quantos são, e o que fazem. Eles não se envolvem nos negócios políticos "dos de cima" e em muito pouco estão presentes entre "os de baixo".[21]

Tal como o luterano, os pastores protestantes de Monte Mor são funcionários eclesiásticos de dedicação exclusiva. Além da cidade, atendem em outras da região e, alternadamente, comparecem à Igreja Evangélica de Monte Mor a cada 15 dias, para dirigirem os cultos dominicais.[22]

É especificamente sobre a reserva periférica de católicos populares, deixados de lado hoje em dia por presbiterianos e batistas, que os pentecostais recrutam os seus fiéis. Fora um ou outro pentecostal convertido do protestantismo histórico (sobretudo dos batistas), todos os "crentes" das três igrejas de Monte Mor foram antes católicos. Não é difícil concluir que, sociologicamente, os pentecostais estão para os protestantes históricos como os católicos populares para os eruditos e oficiais (os "fiéis de paróquia"). Há uma acentuada diferença entre um lado e outro, no entanto. Os pentecostais constituem, contra os protestantes, igrejas institucionalizadas, atuantes e de crescimento explosivo. Ao mesmo tempo, produzem ideologias religiosas exclusivas e publicamente declaradas em oposição às religiões eruditas (católicos e protestantes) e às religiões "demoníacas" (espíritas e umbandistas).

Enquanto os católicos se apresentam como a sociedade local e os protestantes como uma comunidade separada de crentes, os pentecostais identificam-se como um povo eleito e oposto "ao mundo" (onde estão as outras religiões). Todo o trabalho conversionista é feito sobre as populações periféricas da cidade e concentrado sobre operários urbanos e trabalhadores rurais. Diferentes de católicos eruditos e dos protestantes, quase todos os "pentecostes" seguram suas bíblias com as mesmas mãos calejadas com que os católicos populares seguram seus terços. Os "crentes" de Monte Mor são uma gente recrutada entre subempregados (que logo se empregam), pedreiros, operários de fábricas e trabalhadores rurais. Nos municípios vizinhos de economia agrária de *plantation* da cana-de-açúcar, grande número dos pentecostais serão os trabalhadores "volantes".

Os próprios agentes eclesiásticos das igrejas pentecostais de Monte Mor são trabalhadores braçais e fazem disto um ponto de honra. O "cooperador" da Congregação Cristã no Brasil repetia com insistência: "aqui ninguém ganha pelo trabalho do Senhor. Eu mesmo sou um humilde operário do DR (Departamento de Estradas). Na Bíblia está escrito, 'de graça recebêsteis, de graça dai', e São Paulo vivia do seu trabalho, para não pesar no bolso dos irmãos".[23]

Depois de constituírem não só uma igreja, mas uma verdadeira comunidade oposta à sociedade inclusiva, os pentecostais "saem do mundo" e vivem a igreja. Isto significa que eles se recusam ainda hoje a participar de toda a vida social de Monte Mor, de que podem livremente se esquivar. Trabalham para senhores católicos. São reconhecidos por todos como "a melhor gente para o trabalho" (em Campinas as empregadas domésticas

"crentes" são disputadas pelas patroas). Votam, quando alfabetizados, de preferência em candidatos "evangélicos" (sempre existentes, no caso da política estadual e nacional) e não participam, de modo algum, em qualquer outro tipo de atividade política ou de classe.

Os espíritas de Monte Mor formam a igreja, ao mesmo tempo, mais aberta a todos e mais separada de todos. Qualquer pessoa pode ir a uma de suas duas sessões noturnas semanais. Qualquer pessoa, sem sequer se apresentar, pode "pedir um passe" e receber serviços dos dois médiuns principais. Os freqüentadores do Centro Espírita são a mesma gente da periferia da cidade. Ali não há exigências de fidelidade religiosa, de presença nos rituais e de um comportamento exemplar. O Centro divide-se entre uma clientela esporádica e um pequeno grupo de médiuns "em desenvolvimento". Os médiuns são aqueles que se descobrem possuidores de poderes espíritas (em geral manifestados através de "sofrimento" e de alterações psíquicas) e que participam das sessões semanais do Centro, para o desenvolvimento do seu poder de controle sobre os espíritos de "desencarnados" que os utilizam como "aparelhos" para comunicações com o mundo dos vivos.

Como em Monte Mor ainda não existem centros de Umbanda constituídos, mesmo contra a vontade dos seus médiuns, os espíritas ocupam o lugar dos serviços e da identidade que os membros dos outros grupos religiosos reservam para os umbandistas. A posição ocupada pelos espíritas se reforça pelo fato de que, tanto os médiuns quanto os clientes, são a gente do povo e da periferia de Monte Mor. Já fizemos referência ao fato de que em cidades maiores é comum o exercício do espiritismo, como religião, por sujeitos sociais da burguesia urbana: profissionais liberais, comerciantes, funcionários públicos. Nessas sociedades o espiritismo aparece como uma religião erudita e se opõe, dentro do campo confessional mediúnico, à Umbanda.

Desde o começo deste estudo dividimos o catolicismo de Monte Mor em duas áreas organizadas de crença e de culto, o catolicismo popular dos agentes leigos da zona rural e o catolicismo oficial (a Igreja Católica constituída), erudito e dirigido por agentes urbanos. Se conservamos esta divisão até aqui, este é o momento de afirmar que os grupos religiosos do município podem ser divididos da seguinte maneira, de acordo com a posição social e a posição religiosa de seus agentes de controle: a) cinco grupos com *agentes populares* (não-eruditos do ponto de vista cultural, e não-dominantes, do ponto de vista político), produtores civis não-dedicados com exclusividade ao serviço religioso e não-remunerados por seu desempenho ritual — o catolicismo popular (agentes: sitiantes e trabalhadores rurais), a Congregação Cristã no Brasil (agente: operário urbano não-qualificado), a Assembléia de Deus do Ministério da Missão (agentes: operários urbanos), a Assembléia de Deus

do Ministério de Madureira (agentes: operários urbanos) e o Centro Espírita (agente: operário ferroviário, atualmente aposentado); b) quatro grupos com *agentes eruditos*, não-produtores civis, dedicados com exclusividade ao serviço religioso e remunerados por seu desempenho ritual – o catolicismo oficial, a Igreja Luterana, a Igreja Presbiteriana e a Igreja Batista.

Do ponto de vista confessional, o campo religioso de Monte Mor divide-se atualmente em três grandes setores: o católico, o protestante e o mediúnico. O setor católico subdivide-se em uma área popular e outra, oficial. O protestantismo local subdivide-se em uma igreja de imigração, duas igrejas do protestantismo histórico e três igrejas pentecostais. O setor mediúnico, por enquanto, é constituído por um só grupo espírita.

No entanto, do ponto de vista das articulações concretas com a sociedade, através das trocas de serviços entre classes e agentes eclesiásticos, sob esta divisão confessional *proclamada* (ou seja, explicitada por agentes e leigos) há uma outra divisão *praticada*, e ela segue uma linha de classe e diferença cultural de identidade religiosa, que reúne, de um lado, as religiões eruditas e, de outro, as religiões francamente populares, da seguinte maneira:

CATOLICISMO OFICIAL	X	PROTESTANTISMO	
paróquia católica		igreja luterana igreja presbiteriana igreja batista	
X		X	X
CATOLICISMO POPULAR		PENTECOSTALISMO	ESPIRITISMO
sistemas católicos populares de crença e culto sob controle de agentes populares		C. Cristã no Brasil A. de Deus (Missão) A. de Deus (Madureira)	

Procuremos ver como, simbolicamente, a ideologia religiosa dos grupos confessionais de Monte Mor constitui a ordem e o código das relações entre as igrejas.

4. AS REPRESENTAÇÕES DA SANTIDADE

Uma parte importante da *tarefa simbólica* do agente eclesiástico é a de produzir, reproduzir e inculcar aquilo que chamamos aqui de *estatuto de*

legitimidade da religião. Uma parte importante da tarefa de fidelidade do leigo é a de confirmar, com a sua crença consentida, o estatuto produzido pelo padre, pelo pastor ou pelo médium.

Cada uma das igrejas de Monte Mor estabelece a sua legitimidade construindo, simbolicamente, um espaço de religiões e de igrejas; estabelecendo, sobre ele, posições e relações de/entre grupos religiosos; definindo a especificidade dos fundamentos verdadeiros de suas relações com a divindade, logo, dos seus direitos à gestão exclusiva ou preferencial dos bens de salvação.[24] Por outro lado, em termos de atuação social, o estatuto de legitimidade redefine *sujeitos sociais* como *sujeitos religiosos*, para estabelecer, com os critérios da religião, os direitos e os modos de participação social dos agentes e dos leigos da igreja.

Para constituir o domínio do religioso e, no seu interior, o domínio confessional *de uma religião*, a ideologia produzida por uma igreja lança mão de indicadores acreditados como *sociais* e de indicadores considerados como *propriamente religiosos*. Uma igreja se profetiza como legítima porque garante que representa a delegação sagrada de uma ordem de crença e de prática entre os homens e a divindade; e também porque, no limite, uma ou mais categorias de sujeitos sociais são os seus agentes e os seus fiéis.

A leitura paralela do estatuto de legitimidade das igrejas de Monte Mor aproxima o leitor de um amplo universo de símbolos onde se combinam os princípios de identidade do sagrado comuns às grandes vertentes religiosas ocidentais, com componentes cotidianos da cultura popular brasileira. Todos os deuses e demônios e todas as modalidades de relações entre eles e os homens parecem coexistir no interior de uma grande matriz simbólica de uso comum, sobre a qual cada grupo religioso faz seu próprio recorte e combina seu repertório de crenças, de tal maneira que, para repetir Weber e Freud, muitas vezes os deuses de uns são os demônios dos outros. Onde também a linguagem de fazer verdadeira e respeitável "a minha religião", proclama como sacerdote o meu agente do sagrado, enquanto classifica como feiticeiro ou como falso profeta, o do meu vizinho.

Católicos, luteranos, presbiterianos, batistas, pentecostais e espíritas de Monte Mor consideram, em conjunto: como "maus espíritos", como demônios ou como "entidades atrasadas", os "santos" e divindades que os umbandistas acreditam "baixar" em seus terreiros, nas noites "de gira". Os "pais-de-santo" da Umbanda são unanimemente proclamados como "uma gente ignorante", enquanto sujeitos sociais, e são "feiticeiros", enquanto sujeitos religiosos. Justamente por ser identificado pelos agentes das outras igrejas locais como a pessoa mais próxima dos pais-de-santo, é o médium dirigente do Centro Espírita quem mais estigmatiza a Umbanda.[25] Em algumas entrevistas, tanto ele quanto o padre católico separadamente agradeciam a

Deus porque, "pelo menos até agora, não temos a Umbanda aqui em Monte Mor". O médium acredita no poder de o pai-de-santo trazer ao seu terreiro as "entidades da Umbanda", mas não considera legítimas, nem a sua prática, nem os usos que dá ao seu poder religioso.[26]

Mas o padre e os fiéis católicos atribuem aos espíritas o que os espíritas dizem da Umbanda das cidades vizinhas. Eles recorrem aos "espíritos dos mortos", a entidades espirituais ilegítimas e, assim, atentam contra a palavra de Deus e pecam contra a sua vontade. O exercício do espiritismo é, em si mesmo, um grande pecado e uma grande profanação. Os seus médiuns agem como feiticeiros e muitas vezes exploram financeiramente os ingênuos (o médium dirigente do Centro sempre insistiu em que "aqui não se cobra um centavo de ninguém"). Para a maior parte dos católicos, os espíritas não são sequer cristãos.

Os protestantes contestam a respeitabilidade religiosa dos católicos na medida em que eles, mesmo sem caírem nos erros grosseiros dos espíritas, produziram um repertório indevido de mediadores entre Deus e os homens, e praticam, sobre eles, rituais idólatras. Para um protestante, se o espírita é um não-cristão, o católico é um cristão ilegítimo. O católico recorta o mundo religioso local entre um lado *não-cristão* (Umbanda e espiritismo) e um outro, *cristão* (católico e protestante), de que a igreja legítima é a católica. O protestante divide o campo cristão em dois lados igualmente opostos: "não estar no evangelho" (catolicismo), "estar no evangelho" (protestantismo).

Por seu turno, os pentecostais reconhecem como empobrecidos, diante dos seus, os sistemas protestantes de crença e de prática. Acreditando de maneira quase correta no Deus verdadeiro, os protestantes teriam perdido de vista o poder apostólico da igreja primitiva, de conviver, no cotidiano, com a presença viva deste mesmo Deus, sob a forma do Espírito-Santo. É comum um pentecostal dizer que os protestantes de Monte Mor são uma gente mais instruída e que têm "mais leitura e conhecimento da Bíblia". Mas eles não têm o conhecimento e o poder de Deus, que são "dados" ao fiel pentecostal diretamente pelo Espírito Santo. Assim, sobre o recorte protestante do campo religioso, os "crentes" apostam em outro plano oposto, para separarem-se dos protestantes. De um lado estão os pentecostais, que acreditam no poder atuante do Espírito Santo sobre a Igreja e os fiéis. De outro lado estão os protestantes que, sendo "do evangelho", consideram o "pentecostes" como um acontecimento histórico, passado em outro lugar e num outro tempo, e que não se atualiza mais em cada "crente".

Os protestantes não reclamam dos pentecostais só os erros de leitura da Bíblia. Reclamam principalmente o fato de que, sendo os seus agentes "uma gente sem instrução e sem qualquer formação teológica", produziram uma

popularização ilegítima da doutrina evangélica". Uma popularização semelhante à que os católicos populares teriam realizado, sobre os modos de crença e culto do catolicismo erudito.[27]

Com uma linguagem mais canônica do que evangélica, os católicos "da paróquia" acusam os praticantes do catolicismo popular de serem uma "gente atrasada e ignorante", supersticiosa e responsável pelo modo depreciado com que o catolicismo em geral é avaliado pelos protestantes. Por outro lado, fazem aos pentecostais acusações semelhantes às dos próprios protestantes, no sentido de que eles são — como os católicos populares — "gente sem instrução", cujo maior erro é, também, o de haverem popularizado uma religião erudita (o protestantismo erudito). Com muito menos empenho, em um tempo de aproximações ecumênicas, os católicos reconhecem nos protestantes a perda de uma legitimidade cristã, que se preserva somente através da seqüência de uma tradição evangélica e canônica de que a igreja católica é a única continuadora e guardiã.

Finalmente, os espíritas fazem uma explicação bastante diferente das relações de legitimidade entre as religiões de Monte Mor. Todas as religiões são verdadeiras em princípio, dizem, mas ocupam espaços diferentes em termos de "evolução". A religião mais evoluída é o espiritismo ("a verdadeira religião, a verdadeira filosofia, a verdadeira ciência", dirão repetidamente); distantes, e em segundo plano, estão o pentecostalismo e o protestantismo; depois o catolicismo, uma religião politicamente dominante e opressora, segundo o médium dirigente, e confessionalmente atrasada. Nos limites entre a religião e a magia, está a Umbanda.

Entre religiões sob controle de sujeitos sociais equivalentes e eruditos (católicos, luteranos, presbiterianos e batistas, estes, no limite) as oposições são constituídas sobre diferenças de crença e culto. Entre religiões de classes antagônicas (sujeitos sociais populares X sujeitos sociais eruditos), as oposições são determinadas por diferenças de classe e de cultura. Um católico de Monte Mor diz isso de modo exemplar: "os luteranos são quase como os católicos, se a gente não olhar os detalhes. É quase uma coisa só. Já os protestantes, é um pouco diferente, mas tem certas mudanças na igreja (católica) que estão fazendo tudo ficar quase de um jeito só. Agora, já os pentecostais são uma gente fanática e ignorante, e os espíritas é só mesmo uma negrada que vai lá".[28] Um pentecostal disse, por sua vez: "nós somos a Igreja do Senhor. Somos uma gente pobre, mas somos os eleitos. Mas os ricos já estão condenados". Entre todos os agentes religiosos, é o dirigente espírita o que mais enfatiza o fato de que as religiões eruditas e, sobretudo, a igreja católica, estão associadas ao poder do estado e são sempre opressoras das religiões populares.

A escala de legitimidade religiosa de cada uma das igrejas do município

classifica os grupos confessionais segundo valores que vão de um pólo "mais legítimo" (mais ortodoxo, mais verdadeiro, "a minha religião"), até um pólo oposto, "menos legítimo" (menos ortodoxo, menos verdadeiro, "as outras religiões"). Para que o exame desta classificação não se estenda por muitas páginas ainda, vejamos como ela poderia ser reunida em um só esquema:

Versão católica	Cristianismo	Não-cristianismo
	CATOLICISMO (cristianismo legítimo) PROTESTANTISMO PENTECOSTALISMO (cristianismo ilegítimo)	ESPIRITISMO UMBANDA

Versão protestante	Cristianismo evangélico	Cristianismo não-evangélico	Não-cristianismo
	PROTESTANTISMO (cristianismo legítimo) PENTECOSTALISMO (cristianismo ilegítimo)	CATOLICISMO (cristianismo ilegítimo)	ESPIRITISMO UMBANDA

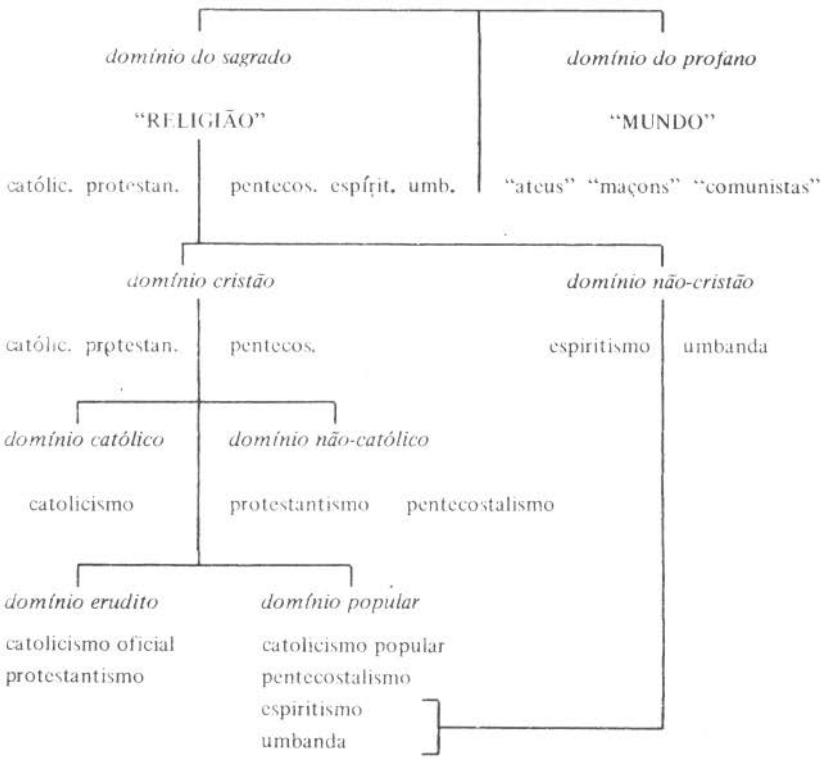
Versão pentecostal	Cristianismo pentecostal	Cristianismo evangélico	Cristianismo não-evangélico	Não-cristianismo
	PENTECOSTALISMO (cristianismo legítimo)	PROTESTANTISMO (cristianismo inadequado)	CATOLICISMO (cristianismo ilegítimo)	ESPIRITISMO UMBANDA

Versão espírita	religião mais evoluída ←			→ religião menos evoluída
	ESPIRITISMO (religião plenamente evoluída)	PENTECOSTALISMO · PROTESTANTISMO (religiões menos evoluídas)	CATOLICISMO (religião atrasada)	UMBANDA (magia)

Se reunirmos imediatamente uma classificação produzida sobre avaliações ideológicas de legitimidade, o outro critério diferenciador, importante e sempre manifesto no discurso de agentes de todos os grupos, teremos uma classificação complementar, baseada em oposições entre uma ordem eclesial

e simbólica erudita e uma outra, popular. Aqui, católicos, luteranos, presbiterianos e, no limite, os batistas, apresentam-se como religiões eruditas através de atributos de identidade, que podem variar de um grupo religioso para o outro. No entanto, em conjunto, eles podem ser reunidos da seguinte maneira: a) o domínio da tradição X o domínio da recentividade (os católicos apostam na sua tradição contra os protestantes e os protestantes na sua, contra os pentecostais); b) a formação letrada e prolongada do agente religioso (padre, pastor protestante) X a formação espontânea e imediata do agente popular (pastor pentecostal, médium espírita, missionário pentecostal); c) o domínio religioso de leigos eruditos e a aliança da igreja com setores das classes dominantes X o domínio religioso de leigos populares e a aliança da igreja com setores das classes dominadas.

Procuremos reunir os dados do primeiro esquema com os indicadores da segunda, tomados estes, em conjunto, do modo como católicos, protestantes e pentecostais constróem a idéia de seu mundo religioso local.



Sobre esta oposição entre a religião definida como parte de um domínio erudito, ou de um domínio popular, segundo critérios simbólicos de classe e cultura, o mundo religioso de Monte Mor, construído como *proclamação religiosa* do modo como vimos, é reconstruído como *articulação social*, como veremos a seguir.

Alguns fatos chamam a atenção quando se procura compreender como as igrejas de Monte Mor estabelecem, simbólica e socialmente, suas relações de concorrência e aliança. Tomemos dois apenas: a direção das conversões e as linhas de aliança, tolerância e concorrência.

De um modo geral as conversões em Monte Mor são concordantes com uma linha de classe social. Católicos da órbita da religião popular (domínio do "rezador") freqüentam o Centro Espírita e convertem-se a uma das igrejas pentecostais. Presbiterianos convertem-se ao luteranismo e, com maior freqüência, luteranos ao presbiterianismo. Luteranos convertem-se ao catolicismo oficial e católicos "da paróquia", à Igreja Luterana. Quase sempre a passagem pessoal de uma religião de domínio popular para uma outra, é produzida por razões tidas como biográficas e, muitas vezes, dramáticas: cura milagrosa em um culto da Assembléia de Deus, um *chamado* direto de Jesus Cristo (que os pentecostais insistem em dizer que "na nossa igreja é mais forte"); a descoberta de poderes mediúnicos que devem ser "desenvolvidos" entre espíritas. No passado, ainda dentro dos limites da história oral, houve conversões de católicos ao presbiterianismo e à Igreja Batista, por convicção pessoal e por mudanças radicais na leitura evangélica. Hoje em dia, praticamente todas as conversões no âmbito das religiões eruditas são motivadas por razões sociais, quase sempre as do casamento.[29]

As relações entre as igrejas protestantes são de aliança, mais determinada entre presbiterianos e batistas, mais difusa entre estes e os luteranos.[30] As relações entre a Igreja Católica paroquial, e as igrejas protestantes, são de tolerância mútua ou, se quisermos, de um ecumenismo variável. Ele é acentuado entre católicos e luteranos. Considerável entre católicos e presbiterianos, e apenas iniciante entre católicos e batistas. As relações entre católicos e protestantes, com os pentecostais e os espíritas, são de dupla ordem para o caso católico: a) de acentuada concorrência ao nível dos agentes religiosos; b) de procura acentuada entre os leigos populares (os pentecostais se apresentam cotidianamente com atos proselitistas e os católicos se aproximam, inclusive em busca de bens de salvação: cura física ou psíquica, retorno de harmonia familiar, entre os motivos mais freqüentes). Entre protestantes e pentecostais as relações são de declarada concorrência e as oposições entre pastores correspondem às atitudes dos seus fiéis.[31]

O estado atual das relações entre grupos religiosos, a partir das determinações dos agentes eclesiásticos é a seguinte, portanto:

Relações de aliança	BATISTAS	+	PRESBITERIANOS
	PRESBITERIANOS	+	LUTERANOS
Relações de tolerância	BATISTAS	–	LUTERANOS
	CATÓLICOS	–	LUTERANOS
	CATÓLICOS	–	PRESBITERIANOS
Relações de concorrência	CATÓLICOS	X	PENTECOSTAIS
	PROTESTANTES	X	PENTECOSTAIS
	ESPÍRITAS	X	PENTECOSTAIS
Relações de controle	CATOLICISMO ERUDITO ⟶ CATOLICISMO POPULAR		

Ao conduzirem trocas de serviços entre as igrejas e com outros setores da sociedade, os grupos confessionais sobrepõem a uma ordem determinada por critérios de legitimidade religiosa, uma outra, de legitimidade social. Esta segunda linha se recorta, como já vimos antes, por uma oposição de tipo erudito X popular.

Nas relações do cotidiano as diferenças de valor religioso – ou "evangélico", em uma sociedade onde todas as religiões constituídas afirmam-se como cristãs – são encobertas, entre os grupos eruditos, através de uma ênfase colocada sobre identidades e diferenças sociais (que sujeitos sociais fazem o quê, em que grupos religiosos?) e culturais (de que modos são produzidos e usados os conhecimentos e os gestos religiosos?). Entre católicos e protestantes, cada grupo religioso procura: 1.º) conservar sem perdas seu plantel de filiados; 2.º) manter as bases políticas e econômicas de sua posição no campo religioso e na sociedade (a "catolicidade" dos católicos e a "respeitabilidade" dos protestantes).

Em conjunto, as igrejas eruditas produzem, com os valores do sagrado, os significados de legitimação da ordem atual da sociedade inclusiva. Aos atos públicos, quando não sob o controle direto do padre, são convidados pelo menos os pastores das três igrejas protestantes. Dos quatro se espera dois desempenhos: a) a reprodução simbólica e ritual de uma ordem de relações construída pelo controle de sujeitos sociais aliados ao comando das igrejas eruditas; b) um fraco desempenho proselitista, suficiente para não colocar em risco o equilíbrio religioso, pelo menos nos setores não-populares dos leigos do lugar.

De certo modo, é verdadeiro dizer-se que os agentes das religiões eruditas estão mais comprometidos em conservar sua posição e a de sua igreja,

através de alianças de trocas de serviços com os sujeitos que controlam politicamente a sociedade local, do que com um envolvimento pastoral dirigido aos grupos populares.

Por isso mesmo o mundo religioso local tende a acentuar uma oposição entre os dois pólos tratados aqui. Os pentecostais, praticamente o único conjunto de grupos confessionais com desempenho coversionista, expressam a divisão de modo claro, ao afirmarem todos os dias que são uma "igreja dos pobres", que veio criar para eles "um lugar de salvação". A partir do momento em que líderes religiosos populares, desimpedidos da tradição e dos compromissos dos pequenos agentes populares católicos, descobriram que também eles podem produzir suas igrejas, a profecia conquistou o cotidiano. Os pastores das duas Assembléias de Deus, o cooperador da Congregação Cristã no Brasil e o médium dirigente do Centro Espírita, são um exemplo da probabilidade socialmente afirmada de construção institucional (igrejas, religiões nacionais) de um espaço definidamente popular no campo das relações religiosas.

Enquanto a Igreja Católica pós-conciliar desenvolve modos de recuperação, para a sua órbita, de contingentes de leigos diluídos pelo catolicismo popular rural, pela primeira vez, com os pentecostais, uma religião e uma igreja podem ser populares, pelo menos momentânea e localmente.

Para concluir, a análise do que tem ocorrido em sociedades maiores e mais diferenciadas do que Monte Mor, quase permite supor as seguintes variações religiosas, no município:

1.º) A Igreja Católica oficial deverá submeter a seu controle setores mais amplos de agentes e de leigos populares, sobretudo dos sítios e das fazendas. Para tanto, ela não só fará concessões conciliatórias para com os modos tradicionais de culto e crença do povo, como produzirá meios de retomar um desempenho de conquista quase abandonado, desde a passagem dos últimos padres pregadores de "santas missões".

2.º) As igrejas Luterana, Presbiteriana e Batista, deverão preservar-se através de um crescimento apenas vegetativo e de um incremento de alianças ecumênicas, assumindo em Monte Mor o desempenho já consagrado em cidades maiores: a formação de uma pequena ordem de serviços dirigida com exclusividade a um pequeno corpo de fiéis, nunca, entretanto, tão perigosamente reduzido que não possa mais sustentar, com a participação de outros 3 ou 4 municípios, a presença quinzenal de um pastor.

3.º) O pentecostalismo deverá, em primeiro lugar, aumentar explosivamente o número de seus filiados, às custas, sobretudo, de contingentes urbanos do catolicismo popular. Em segundo lugar, deverá diferenciar-se, elitizando as igrejas constituídas há algum tempo, e apoiadas em uma já

sólida organização nacional (a Congregação e as Assembléias); e promovendo a chegada de pequenas seitas "de cura divina". A concorrência então mais acentuada em todo o campo religioso, será observada entre os pastores e missionários das "igrejas" e das "seitas" pentecostais (ver nota 23).

4.º) O pequeno Centro Espírita de Monte Mor deverá desaparecer com a aposentadoria religiosa de seu médium dirigente, já bastante velho. Sob a influência de Campinas, é possível que o espiritismo de Monte Mor seja reativado através de líderes eruditos, capazes de colocarem, como acontece em tantas outras cidades, o espiritismo local no campo dos grupos não-populares. O seu espaço de periferia será ocupado pela Umbanda, cujos centros e terreiros francamente populares cercam o município, desde todas as cidades das vizinhanças.

E o lugar da pequena antiga Vila de Nossa Senhora do Patrocínio da Água Choca, onde as pessoas são religiosas e fazem a sua igreja, será redesenhado para apresentar uma ordem de relações e conflitos que divide o mundo religioso da maior parte das sociedades de São Paulo, segundo pares de opostos em cada setor confessional:

catolicismo oficial	protestantismo	espiritismo de mesa (kardecista)
X	X	X
catolicismo popular	pentecostalismo (igrejas pentecostais X seitas pentecostais de "cura divina")	espiritismo de terreiro (umbandista)

NOTAS

1. "Sitiante" é o nome mais comum com que se nomeia na região os pequenos produtores agrícolas donos de sítios, de chácaras ou granjas, sobre as quais produzem arroz, batata, tomate, mandioca, milho e café, além de aves e ovos, com o trabalho direto do proprietário e de sua família camponesa.

2. Durante o período da pesquisa havia no município 780 propriedades rurais, das quais 413 foram cadastradas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária em 1976. 38 delas têm mais de 100 ha e 5 têm mais de 400. 118 possuem mais de 30 e menos de 100 ha. Finalmente, 257 têm menos de 30 ha (*Cadastro do INCRA*, 2.ª etapa, 1976).

3. Do ponto de vista das categorias de trabalho oficialmente cadastradas, a população do município distribui-se da seguinte maneira: na agricultura 54,78% dos produtores ativos; na indústria 18,41%; no comércio 5,41%; em serviços urbanos 7,14%; nos transportes 3,19%; em atividades sociais 2,82%; na administração pública 3,25%; em outros setores de atividades profissionais 4,95% (IBGE, VIII.º Recenseamento Geral, vol. I, tomo XVII da série regional).

4. Terras "de santo", doadas por algum "promesseiro", administradas pela Igreja Católica e utilizadas por camponeses que reconhecem a propriedade "da santa", existem ainda no Brasil (Mourão Sá, Laís, *O Pão da Terra* – Propriedade Comunal e Campesinato na Baixada Ocidental Maranhense, Museu Nacional, 1975). Por outro lado, a construção comunitária de capelas rurais foi uma prática muito comum em todo o estado de São Paulo. Em lembrança de mortos, ou como pagamento de promessa por um "voto válido", uma pessoa ou uma família assumia a responsabilidade de edificar uma pequena capela para a guarda da imagem do santo. A construção da capela era assumida por toda uma comunidade de camponeses de um "bairro rural", em terrenos doados pelo autor da promessa, muitas vezes, um fazendeiro. A autonomia do uso e das práticas religiosas nestas capelas rurais populares sempre foi motivo de tensões entre os agentes eclesiásticos e os agentes religiosos leigos. Desde o tempo dos primeiros bispos de São Paulo, não são raras as ordens expressas de proibição de práticas religiosas coletivas nas capelas, enquanto elas não tenham sido reconhecidas por párocos que deveriam determinar, inclusive, os responsáveis pelo cuidado do local e pelos atos religiosos ali praticados.

5. Na atual sociologia do catolicismo no Brasil, discute-se muito o que significou o movimento de "renovação" deflagrado pelos bispos "romanistas", em uma sociedade cuja vida religiosa foi, durante todo o período da colônia, e em parte do tempo do império: a) *politicamente* dominada pelo Estado (regime de Padroado); b) *institucionalmente* dissolvida entre o controle de grandes fazendeiros, o exercício comunitário e leigo, entre camponeses, e o controle urbano das irmandades herdadas de Portugal. Pedro A. Ribeiro de Oliveira consegue demonstrar como o processo de romanização da Igreja Católica no Brasil é, na verdade, o processo imposto de destituição religiosa do leigo e a recuperação do controle do sagrado por parte da hierarquia e de seus agentes designados (padres seculares e, em menor escala, padres regulares) Ribeiro de Oliveira, Pedro, "Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro"; *Revista Eclesiástica Brasileira* – REB, v. 36, março/1976).

6. É a seguinte a distribuição atual de estrangeiros em Monte Mor: 3 alemães, 14 italianos, 11 japoneses, 8 rumenos, 6 russos (incluindo letões), 4 sírios, 5 libaneses, 2 norte-americanos, 2 portugueses, 1 argentino e 1 austríaco. Os 3 alemães residentes em Monte Mor são os últimos sobreviventes da primeira geração de migrantes.

7. Vejamos o testemunho de um missionário norte-americano: "Já houve uma congregação alemã em São Paulo, mas o pastor, um racionalista, não conseguiu se estabelecer firmemente e, assim, a congregação se dispersou novamente. Os alemães são quase todos infiéis e pouco sabem do Evangelho e não se interessam por ele. Preguei lá a uma pequena audiência, e logo depois fui censurado por dizer que somente os verdadeiros cristãos podem ter esperanças de ganhar o céu". "No dia 10 de fevereiro (1862) dirigi-me a Campinas, que dista cerca de 69 milhas de São Paulo, e conta aproximadamente 6.000 habitantes; entre estes algumas centenas de alemães, dos quais os mais influentes também são infiéis" (Schneider, F. J. C., *apud* Ribeiro, Boanerges, *Protestantismo no Brasil Monárquico*, São Paulo, Pioneira, 1973).

8. "Como vimos, em sua primeira viagem ao interior, em outubro de 1863, Blackford teve seu primeiro encontro com o Padre Manoel da Conceição, que morava em sítio de sua propriedade em Corumbataí, perto de Rio Claro. José Manuel da Conceição era então chamado 'padre protestante' pelo Bispo Sebastião Pinto do Rego, em virtude de sua pregação reformista . . . Pároco em Limeira, Santa Bárbara, Água Choca (Monte Mor), Constituição, Ubatuba; vigário da vara residindo em Corumbataí (Rio Claro), viveu anos nos centros de colonização alemã e suíça" (Ribeiro, Boanerges, *Protestantismo no Brasil Monárquico*).

9. A Assembléia de Deus foi instituída no Brasil por volta de 1910, em Belém do Pará. A iniciativa coube a dois missionários suecos enviados dos EUA. Daí a Igreja espalhou-se por todo o território nacional e hoje é o ramo pentecostal com maior número de fiéis. Divisões internas produzem a separação de "ministérios". A igreja original conserva o nome de "Ministério da Missão" (ou "de Belém"). Um pastor divergente cria o "Ministério do Ipiranga". Finalmente, um outro pastor inicia o "Ministério de Madureira". "Tudo é a mesma coisa", dizem, "é a mesma Igreja". Mas não há relações estreitas entre as igrejas dos diferentes ministérios, pelo menos nas pequenas cidades onde há mais de um deles, como em Monte Mor.

10. Depois de constituídas as quatro igrejas maiores entre os pentecostais: Congregação Cristã no Brasil, Assembléia de Deus, Cruzada de Evangelização (Evangelho Quadrangular) e "Brasil para Cristo", começaram a se multiplicar em São Paulo, outras pequenas igrejas deste tipo, muitas vezes de influência apenas regional e, em alguns casos, de existência efêmera. Muitas se apresentam hoje como "igrejas de cura divina" (ver Monteiro, Duglas Teixeira, "A Cura por Correspondência", *Religião e Sociedade*, n. 1, maio/1977). Algumas delas se apresentam com características diferentes das igrejas pentecostais. Uma das que observa crescimento mais acentuado hoje em dia é a Igreja Apostólica. Uma grande parte da pregação do bispo fundador (antigo pastor da Cruzada de Evangelização) é feita por emissoras de rádio de São Paulo e do Paraná, com grande penetração no interior do país. Esta igreja se apresenta como a verdadeira representante da verdade de Deus e prega a existência de uma "Santa Avó Rosa" (uma fiel da igreja, morta em acidente de automóvel), enviada e revelada por Deus como o seu "espírito consolador".

11. Na contagem do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, estão somadas também as "outras religiões" (judaísmo, cristianismo ortodoxo, religiões orientais, etc.). Os dirigentes da federações umbandistas reclamam seguidamente destas estatísticas. Eles insistem em uma contagem específica dos praticantes de Umbanda que, segundo alguns de seus dirigentes, chegariam a 20% em algumas regiões do país.

12. Ao contrário do que tem sido afirmado com alguma freqüência na "sociologia do pentecostalismo brasileiro", não é só e sempre nos centros metropolitanos e industrializados que existe uma proporção muito elevada de crentes pentecostais. Em primeiro lugar, há altas concentrações de pentecostais e protestantes históricos nas cidades-dormitório da periferia da capital do estado: 11,27% em Carapicuíba; 7,49% em Embu-Guaçu; 8,64% em Itaquaquecetuba; 10,38% em Juquitiba; 9,14% em Mauá; e 10,08% em Osasco. Em segundo lugar, há taxas equivalentes em municípios de vocação agrária, de pequena concentração urbana e bastante afastados da capital: 11,77% em Registro; 9,75% em Panorama; 10,66% em Ouro Verde; 11,83% em Lucianópolis; 26,59% em Jacupiranga; 12,49% em Indiaporã; 11,30% em Iguapé, um dos três santuários de peregrinação católica ao Senhor Bom Jesus; 9,90% em Cunha; e 12,28% em Apiaí. Em terceiro lugar, alguns municípios obtêm uma elevada taxa de protestantes, da combinação de uma antiga colonização européia e uma acentuada presença pen-

tecostal nos dias de hoje: Monte Mor, 9,89%; Nova Odessa, 12,78%; Americana, 7,31%; e Rio Claro, 10,84%.

13. De um total de 541 pessoas entrevistadas, apenas 46 são menores de 26 anos e 119 são maiores de 55 anos. Por outro lado, 526 são casados. Os dados evidenciam que trabalhamos com uma população adulta e idosa.

14. Sem dúvida, um caso original. Em todas as sociedades brasileiras de economia agrária, há pelo menos uma festa anual dedicada a um santo padroeiro. Às vezes, sobretudo mais para o interior, as festas de padroeiros "da cidade" são associadas, em dias seqüentes, a festas de patronos de grupos profissionais ou étnicos. Assim, em Pirenópolis, festeja-se por volta do dia de Pentecostes, o Divino Espírito Santo. Na segunda e terça que seguem imediatamente o domingo da festa, há procissões de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, santos padroeiros dos negros. No entanto, são raros os casos de festejos de mais de um santo ao mesmo tempo. Vimos que, em Monte Mor, a padroeira da cidade é Nossa Senhora do Patrocínio e há festejos anuais a ela. Mas a grande festa católica de todos os anos é a dos 4 santos, dentre os quais o mais festejado é São Benedito (em uma sociedade com um número muito reduzido de negros).

15. Todas as 27 mulheres pentecostais entrevistadas trabalham apenas em suas próprias casas. Os "crentes" resistem ainda a que suas esposas saiam "ao mundo" para trabalhar. Entre 10 mulheres protestantes, 5 trabalham em casa e 5 fora, das quais nenhuma exerce ocupação braçal. Proporção equivalente é a das luteranas: 24 trabalham em casa, 4 são pequenas comerciantes, uma é professora e 7 são funcionárias públicas. Tal como os seus maridos, as esposas católicas estão distribuídas ao longo de todas as posições nos sistemas de trabalho: 172 trabalham em casa, 11 são trabalhadoras braçais (6 operárias de fábricas), 22 são pequenas comerciantes, ou funcionárias públicas (11 professoras).

16. 59,6% dos católicos, 86,2% dos luteranos, 70% dos protestantes e 18% dos pentecostais são de Monte Mor e sempre viveram no município. 24,6% dos católicos, 6,9% dos luteranos, 20% dos protestantes e 44% dos pentecostais migrantes moram no município há mais de 5 anos. Finalmente, 15,6% dos católicos, 10% dos protestantes e 38% dos pentecostais estão em Monte Mor há menos de 2 anos.

17. Quase à margem de nosso texto, algumas palavras devem ser ditas sobre o padre vigário de Monte Mor, um curioso personagem religioso, a meio caminho entre os sacerdotes mais tradicionais da igreja e os feiticeiros que ela mesma condena. Trata-se, sem dúvida alguma, de um homem profundamente aceito e respeitado entre os seus paroquianos. Embora ele se proclame um padre aliado do povo do lugar (referindo-se sobretudo aos sitiantes, de onde teria tirado o seu pólo de apoio, assim que chegou à paróquia) é com as autoridades urbanas com poucos senhores rurais que se entende mais de perto. Ex-prefeitos, funcionários públicos e profissionais liberais são a sua equipe mais imediata de serviços. O padre foi diretor do colégio estadual de Monte Mor durante algum tempo e, por muitos anos, um dos seus professores. Estas não são, no entanto, as razões pelas quais ele é conhecido até muito além das fronteiras do pequeno município. Nos dias de hoje, ele é um dos poucos "padres que benzem" no Estado de São Paulo. Declara-se um profundo conhecedor de magnetismo, assunto a respeito do qual possui uma notável biblioteca. Revela-se capaz de fazer diagnósticos e indicar curas com o uso de seu conhecimento científico. Insiste em que não emprega qualquer tipo de poder atribuído aos médiuns espíritas, cuja atuação condena com insistência, embora reconheça a existência de fenômenos próximos aos que interessam aos espíritas. Todos os dias o vigário atende a uma fila de fieis postada pelos bancos de um

corredor da igreja diante da sacristia. Pessoas de Brasília, a 1.200 km, e de Belém do Pará, a 3.000 km, já vieram a Monte Mor consultá-lo. Vários fazendeiros da região não fazem negócios de maior monta sem ouvir suas palavras. Sabe-se que pessoas de relativa importância na política estadual são clientes dos conselhos do vigário. Ele define suas entrevistas com os que o procuram, como uma consulta de valor científico. Não mistura a religião com o magnetismo, embora aconselhe fé e oração aos seus clientes. Ao final da consulta "dá uma benção", quando ela é pedida. Quase sempre é. Para quantos o procuram, ele é um agente religioso quase milagroso: "um homem de muita fé e muito poder", "um padre meio espírita", "um homem santo" ou, simplesmente, "um padre que benze". Não cobra coisa alguma por suas consultas, mas ninguém que se sinta atendido deixa de colocar sobre a mesa uma contribuição para a igreja. Com alguma freqüência recebe presentes de pessoas ricas, e um dos seus clientes uma vez o presenteou com um automóvel. Talvez seja importante observar que o padre é mais procurado por pessoas de fora, do que da própria cidade. Algumas pessoas dos bairros pobres de Monte Mor acusam o padre de não atender a quem não tem dinheiro, coisa que o vigário nega com veemência. O fato é que, nas vezes em que rondamos a fila de clientes diários, encontramos raros moradores populares do município (ver, Lemos Filho, Arnaldo, "Padres que curam: uma análise antropológica de medicina popular", in: *Klinica*, 3 (6), julho/1976).

18. Dentre as pessoas que auxiliam o padre diretamente estão um ex-prefeito, um dentista e o irmão do prefeito atual.

19. Sobre "comunidades eclesiais de base" foi construído todo o serviço religioso de dioceses e paróquias que assumiram mais integralmente o que seus próprios agentes definem como "conseqüências pastorais e políticas do Concílio". São exemplos muito atuais paróquias de dioceses e prelazias como Recife e Olinda, Goiás, Cratéus, Nova Iguaçu, Volta Redonda, São Félix do Araguaia e Vitória.

20. Apenas uma vez por ano os luteranos de Monte Mor fazem uma grande "festa da comunidade". Ela é feita no dia 1.º de maio e, ao culto matinal, comparece sempre um número maior de fiéis do que o dos domingos comuns. Durante o restante do dia, na "parte profana" da festa, comparece um grande número de católicos para almoçar os "pratos alemães", beber cerveja e participar dos leilões. São raros os presbiterianos presentes e, os que vão, são os que têm parentes luteranos. Não encontramos nenhum batista na festa de 1977 e, muito menos, algum pentecostal.

21. Todas as pessoas da cidade *sabem* da existência de igrejas: luterana, presbiteriana e batista. Sabem onde ficam, o horário de seu cultos, o nome dos membros mais importantes. Por outro lado, mesmo entre os protestantes, muito pouco se sabe a respeito dos pentecostais. Muitas pessoas, sobretudo entre os católicos, ignoram a existência de grupos de "pentecostes" na cidade. Outros sabem da presença de "crentes" mas não conhecem o nome das igrejas. Fora os próprios pentecostais, quase ninguém, a não ser os vizinhos, sabe quem são os pastores, presbíteros e diáconos. Dizia um dos católicos, antigo morador no lugar: "Lá em cima? Não sei. Parece que é a igreja dos 'língua de fogo'. É a Assembléia de Deus. Não, é a Congregação Cristã.

22. Como o teto da Igreja Batista de Monte Mor estivesse para ruir, pediram aos presbiterianos o uso de seu templo. No prédio dos fundos fazem suas escolas dominicais. O culto de domingo tem sido feito em conjunto. Em um domingo sob a direção do pastor presbiteriano e, no outro, com o pastor batista. Esta experiência ecumênica forçada tem-se prolongado e a cada dia gera um conflito de convivência ritual que tende a tornar-se dificilmente superável. Recentemente os batistas lançaram a pedra fundamental de seu novo templo.

23. Em municípios mais desenvolvidos, mais industrializados e com um centro urbano bastante maior, o crescimento muito acentuado do pentecostalismo produz um duplo efeito: a) a "protestantização" das igrejas maiores (Assembléia de Deus e Congregação Cristã no Brasil), com o ingresso de filiados eruditos e a especialização do pastor como um funcionário religioso exclusivo; b) o aparecimento de inúmeras pequenas seitas pentecostais de "cura divina". Não raro acontece nestas sociedades uma mudança de orientação política das grandes igrejas pentecostais. Elas se aproximam ecumenicamente das igrejas protestantes (menos a Congregação Cristã no Brasil, sempre absolutamente fechada a qualquer relacionamento com outras igrejas, mesmo pentecostais). Elas passam a hostilizar as pequenas seitas, muitas vezes usando para com estas os adjetivos que os protestantes reservavam para criticá-las.

24. Estas poucas anotações sobre ideologias religiosas são obtidas aqui a partir do discurso-manifesto em entrevistas e em momentos de cultos nas igrejas. Parte do estudo considera também a ideologia prática de agentes eclesiásticos e de leigos: o modo como estabelecem, dentro de suas igrejas, nas relações entre igrejas e com outros setores da sociedade, trocas de serviços e de enfrentamentos. Portanto, tudo o que é dito nas páginas seguintes não pode ser confundido com uma análise da produção de significados religiosos, segundo os agentes mais eruditos e as autoridades religiosas extramunicipais das igrejas em questão.

25. Para o dirigente do Centro Espírita, só há uma coisa pior do que ser "da Umbanda". É ser "maçom", a quem ele sempre identifica como "gente sem religião". Sempre que em sessões do Centro "baixava um espírito das trevas", uma das primeiras perguntas que ele fazia era: "Diga, meu irmão, o senhor em vida foi maçom?" Catolicismo e Umbanda são duas religiões atrasadas. A Umbanda mais do que o catolicismo. Mas em posições diferentes. A Umbanda é uma religião de gente pobre e ignorante. O Catolicismo, uma religião de dominadores e de opressores, ignorantes pelo mal uso do seu próprio poder político. O presidente do Centro conta uma pequena história para explicar ao entrevistador a identidade e o poder de cada religião. "Os espíritos da sombra se reuniram na floresta. Não sei porque eles sempre se reúnem na mata. Foi pra discutir como haviam de atrapalhar a vida de um presidente de Centro. Começaram concordando que era muito fácil atrapalhar (criar obstáculos espirituais perturbadores) os católicos, porque os católicos não sabem de nada. Eles têm a doutrina errada, têm o poder e não sabem das verdades básicas da lei e da fé. São muito pouco desenvolvidos e espiritualizados e por isso é possível levá-los pra onde quiser. Os crentes, esses que se chamam crentes, são mais difíceis de serem atrapalhados. Eles têm uma doutrina mais correta e são mais desenvolvidos. Mas os espíritos maus também concordaram que eles conseguiam atrapalhar a vida dos crentes, no fim das contas, através da sexualidade. É muito fácil atrapalhar a vida dos umbandistas porque eles são muito atrasados e já vivem nas trevas. 80% ou 90% dos trabalhos (rituais religiosos umbandistas com vistas a obter algo de uma divindade ou um mediador) são pro mal. Mas é muito difícil atrapalhar a vida dos chefes de Centro, porque são muito desenvolvidos na lei espiritual". A história termina com a derrota dos espíritos das trevas diante do médium.

26. Tanto os pastores pentecostais entrevistados, como os leigos "crentes" de Monte Mor, jamais negam a evidência de curas e de supostos milagres nos terreiros de umbanda e nos centros espíritas. Todos são também unânimes em afirmar que o que acontece ali é "o poder do demônio", biblicamente permitido por Deus, para testar os homens na fé. Todos insistem, com o peso de seis ou sete citações da Bíblia, em que Deus permite aos "espíritos das trevas" operarem maravilhas e prodígios através da invocação feita por homens. Os umbandistas e os espíritas atualizam profecias de "falsos

profetas" "falsos prodígios". Os umbandistas das cidades vizinhas se defenderão com explicações equivalentes às dos espíritas. Cada religião existe em um momento de evolução e cada uma delas serve aos homens a seu modo. A Umbanda se proclama a serviço de pessoas que precisem dos seus serviços, qualquer que seja a sua religião, ou mesmo que não tenham nenhuma.

27. A acusação protestante mais comum, sobre os pentecostais: os seus agentes "não têm estudo teológico suficiente". É uma das primeiras necessidades negadas por um pastor pentecostal para a formação de um líder religioso. "São Paulo mesmo considerou o conhecimento do mundo como esterco". Todo o conhecimento é dado ao crente diretamente por Deus, através dos "dons do Espírito Santo" e unicamente aos seus verdadeiros crentes. O que os católicos reclamam para si por sua *tradição religiosa* e os protestantes por sua *reta doutrina*, os pentecostais reclamam pelo seu *poder religioso*, tanto mais poder quanto mais o crente é pobre, humilde e fiel.

28. Na verdade, nos cultos do Centro Espírita a que assistimos, havia uma proporção acentuada de mulatos. Mas nunca encontrei um negro, de resto, raros em Monte Mor. É muito difundida a idéia de que na Umbanda e, por extensão, no espiritismo, dominam os negros e os marginais. Há estudos que demonstram hoje que, mesmo historicamente, isto é falso, sobretudo para o caso dos grandes centros metropolitanos do país (ver, Brown, Diana, "Umbanda e Classes Sociais"; in: *Religião e Sociedade*, n. 1, maio/1977.

29. Entre os presbiterianos com quem conversei, 2 converteram-se do luteranismo por dificuldades de compreenderem os cultos em alemão, quando jovens. 5 pessoas passaram do catolicismo para o luteranismo por razões de casamento e 3, do presbiterianismo para o catolicismo pela mesma razão. Entre os entrevistados, todos os que passaram para o pentecostalismo vieram do catolicismo. As igrejas pentecostais só atraem protestantes quando se elitizam, aproximando-se, por seus novos convertidos, à posição social de um grupo erudito.

30. Na verdade toda a relação entre agentes e grupos religiosos é de concorrência. Mas a diferença está no modo como ideologicamente a concorrência é proclamada. Um pastor luterano considera-se na defensiva com relação aos pentecostais, enquanto se vangloria de sua crescente aproximação amistosa para com os católicos.

31. Dizia um pastor da Assembléia de Deus de uma cidade maior e próxima a Monte Mor: "padre não se ocupa da gente mais não. Eles nem sabem da existência da gente. A gente penou mesmo é com os próprios irmãos evangélicos".

32. Alguma coisa precisa ser dita sobre a Congregação Cristã do Brasil. Ao contrário da Assembléia de Deus, que faz com freqüência proselitismo em praça pública e usa de revistas e rádio para as suas campanhas, a Congregação só trabalha no interior do seu templo ou, "de casa em casa". Os cooperadores da Congregação ordenam a seus fiéis uma absoluta separação "do mundo" e uma atitude de não proximidade nem sequer com os pentecostais de outras igrejas. Entre pastores da Assembléia de Deus costuma haver grande ressentimento para com "o pessoal da Congregação".

BIBLIOGRAFIA

Azzi, Riolando, "Elementos para uma História do Catolicismo Popular". In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, 141 (36), março/1976.

Bourdieu, Pierre, "Gênese e Estrutura do Campo Religioso". In: *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1974.

Brown, Diana, "Umbanda e Classes Sociais". In: *Religião e Sociedade*, n.º 1, 1977.

Lemos Filho, Arnaldo, "Padres que Curam: um Estudo Antropológico de Medicina Popular. In: *Klínica*, n.º 6, ano 3, julho/1976.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, *VIII Recenseamento Geral; Série Regional*. São Paulo, vol. 1, tomo XVIII.

Instituto Brasileiro de Reforma Agrária, *Cadastro*. 2.ª etapa.

Monteiro, Duglas Teixeira, "A Cura por Correspondência". In: *Religião e Sociedade*, n.º 1, 1977.

Mourão Sá, Laís, *O Pão da Terra: Propriedade Comunal e Campesinato na Baixada Ocidental Maranhense*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1975 (mimeo.).

Ribeiro, Boanerges, *Protestantismo no Brasil Monárquico*. São Paulo, Ed. Pioneira, 1973.

Ribeiro de Oliveira, Pedro, "Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro". In: *REB*, 141 (36), março/1976.

Monte Mor, *Dados Históricos e Estatísticos – 1820/1972*. 1973.

Igreja e Sociedade no Brasil: 1930-64 / 1964-75

Luiz Eduardo Wanderley

História
P.U.C., SP e
C.E.D.E.C., SP

INTRODUÇÃO

O presente texto consta de algumas notas introdutórias que, por condições adversas de preparação, se apresentam ainda extremamente simplificadas e desarticuladas. Foram elaboradas para servirem de roteiro – constituído de colocações gerais que vêm sendo trabalhadas por um grupo de investigadores sociais – como parte de um projeto amplo de pesquisa a ser em breve desenvolvido. Essas notas têm um caráter exploratório, para permitir uma abertura de linhas de reflexão que tragam uma compreensão mais precisa das relações Igreja e Sociedade, destacando as relações da Igreja com o Estado.

O trabalho compreende três partes.

A primeira situa certos elementos que consideramos significativos como categorias de análise, tendo por ponto de partida determinadas contradições fundamentais que permeiam as relações citadas. Apesar de não suficientemente amadurecidas, possibilitam delinear a direção pretendida, por aproximações sucessivas.

As contradições, a seguir apontadas, devem ser inseridas dentro de marcos estruturais e históricos, condicionantes da gênese, constituição e mecanismos pelos quais se organizam os elementos na dinâmica de cada período

escolhido. Esses marcos constituem um momento prévio necessário, se se deseja encontrar explicações abrangentes e em profundidade. Ou seja, uma análise de conjunturas compreende cortes de curta duração, privilegiamento de certas características próprias das conjunturas selecionadas, onde se sobressaem, de modo mais explícito, as bases estruturais do processo histórico percorrido por uma dada formação social. Ademais, podem ser vistas nas várias dimensões do real – por exemplo, econômica, política, ideológica – que se interconectam sob formas diferentes.

A segunda levanta uma listagem sob forma de itemização, constando de tópicos bastante genéricos (proposições, fatos, tendências) enfatizados como suficientemente representativos de dois períodos históricos do país, que mostram, num esquema comparativo, fatores de conservação e de transformação. Cada item, é óbvio, necessita um desenvolvimento posterior para o seu perfeito entendimento. O conjunto não é exaustivo nem discrimina o maior ou menor peso dos mesmos, objetivando no caso traçar um quadro de referência inicial.

A terceira traz umas poucas interrogações, que buscam balizar o estudo futuro.

O objeto de análise reduz-se ao caso brasileiro, e qualquer generalização torna-se muito arriscada. Enfocar-se-á, além disso, somente a Igreja Católica.

I – CATEGORIAS DE ANÁLISE

1. *Integração Temporal-Espiritual*

Tratando-se a Igreja como uma religião e uma fé, em termos da visão das ciências sociais e dos processos de secularização e racionalização típicos do desenvolvimento do capitalismo, qualquer explicação que se funde em verdades reveladas, ou de natureza extraterrena, defronta-se com graves dificuldades para se sustentar. Esta contradição poderia ser situada como a principal do ângulo das relações entre as sociedades civis e as sociedades religiosas, a partir de suas naturezas.

O problema centra-se aqui na definição de campos, na delimitação das áreas de competência de cada sociedade. Se enfocado em termos históricos, tem-se um *continuum* que vai do cristianismo como religião do Estado, o regime das Concordatas, separações oficiais e estabelecimento de limites definidos em Constituições, até contextos de quase desconhecimento ou de perseguição.

Na perspectiva do interior da Igreja, duas correntes históricas se destacam: os "integristas" e os "progressistas" que, apesar de caminharem em pólos opostos no plano das opções e dos interesses, formalmente chegam a

se coincidir ao aceitarem, explícita ou implicitamente, um "mundo cristão". Nesse sentido, a Igreja institucional atacou, inicialmente, todos os movimentos inovadores – liberalismo, modernismo, racionalismo, socialismo – para, num segundo momento, assimilar componentes básicos de suas teorias e mesmo práticas. Hoje, setores dentro dela, de alguma significação, tentam a integração temporal-espiritual explicitando sua fé no comprometimento integral com a *práxis* histórica da humanidade.

2. *Ser Cristão e Ser Cidadão*

Nesta contradição, o *ser cidadão* identifica um cristão com qualquer indivíduo vivendo em determinada formação social, e seus problemas são comuns. Para citar três deles, fundamentais na constituição das formações sociais capitalistas periféricas, tem-se por exemplo: (a) o antagonismo entre as classes sociais, (b) as conseqüências derivadas da problemática do imperialismo e da dependência para as relações entre os grupos e as classes sociais, e (c) a dinâmica das relações entre a sociedade civil e o Estado.

Para se analisar os efeitos que estes problemas exercem na teoria e na prática dos cristãos em geral, podem-se salientar os seguintes pontos:

a) como a situação de classe e a origem de classe incidem sobre o clero, condicionando sua reflexão, seus interesses institucionais, sua ideologia, seu comportamento social etc.; inversamente, as modalidades de socialização típicas do clero condicionam sua formação e prática com efeitos decisivos em suas relações com os grupos e classes sociais.

b) a ajuda material que as Igrejas de países desenvolvidos prestam a grupos e entidades de países subdesenvolvidos, normalmente empregada em projetos de cunho reformista, pode contrariamente ser canalizada para apoio de projetos de mudança social que conflitem com os rumos de planejamentos governamentais, ou com políticas das corporações multinacionais.

c) o fortalecimento do Estado e o empobrecimento da sociedade civil, características estas acentuadas dos países subdesenvolvidos hoje em dia, trazem implicações de monta para a atuação da Igreja quando, por exemplo, estimula os chamados "organismos intermediários", ou quando encoraja a participação crítica de setores marginalizados da população.

3. *Igreja como Estado e Estado Nacional*

A Igreja Católica, por natureza, apresenta a ambigüidade de se constituir em uma instituição da sociedade civil dentro dos Estados nacionais e, ao mesmo tempo, ser um Estado com particularidades muito especiais. É nesse

sentido que se chega a afirmar que ela possui os atributos de uma multinacional (poder centralizado, massa crítica de recursos para alocar, planejamento internacional etc.). Esta contradição gera problemas de enorme complexidade.

Agindo como um Estado reconhecido, deve respeitar, a nível das relações diplomáticas, cada Estado nacional *de jure* e *de facto*. Contudo, em conjunturas definidas, através de alguns de seus setores (nacionais e/ou estrangeiros), chega a contestar políticas governamentais com relação ao divórcio, à limitação da natalidade, aos direitos humanos, e a apoiar a partidos e movimentos políticos de oposição etc.

Um bispo é uma autoridade que representa um Estado e, concomitantemente, é um cidadão categorizado de um Estado nacional. Relacionados com essa sua posição social surgem tensões como nos casos dos atos de nomeação e de transferência de bispos para dioceses importantes, tanto a nível nacional como no Vaticano. Por outro lado, pela voz dos bispos partem pressões, nacionais e do Vaticano, na defesa de valores tidos como universais, contra torturas e violações de todos os tipos, dentro dos Estados.

Ademais, inúmeros equívocos são engendrados pelos contatos que se estabelecem entre as autoridades governamentais e os núncios apostólicos, quando se trata de solucionar problemas que afetam membros nacionais e estrangeiros das instituições religiosas, nas crises governo e hierarquia, e em questões mais particulares. Das variadas críticas advindas dos desempenhos dos núncios em suas funções, tem-se colocado em xeque a validade, ou não, da continuidade mesma da figura dos núncios. Mesmo assim, eles permanecem e continuam agindo com desenvoltura e maior ou menor influência dentro de cada país, na dependência direta de sua personalidade, força junto à administração romana, ligações com os episcopados locais e, mais especialmente, com a pessoa do Papa. Dada sua situação delicada como diplomata, os governos nacionais tentam envolvê-los de todas as maneiras para legitimar suas ações em fatos de maior gravidade e ressonância, que possam melindrar principalmente as relações com Roma.

4. *Igreja Nacional e Estado Nacional*

A contradição principal n.º 1 se reproduz nesta relação, quando se procura precisar os campos próprios de atuação de cada sistema em particular.

Na realidade brasileira, com o peso histórico das aproximações entre Igreja e Estado, a ideologia dominante – mesmo não sendo religiosa – está impregnada de catolicismo. A contradição expressa-se em ocasiões em que setores representativos do governo, ou das classes dominantes, se sentem no

direito de opinar e defender interpretações, em nome da ortodoxia, sobre teologia, eclesiologia e demais dimensões da vida religiosa, e o que é legítimo ou não para a sociedade do país. E isso, em conflito público com interpretações das autoridades eclesiásticas e de seus órgãos representativos, apoiando-se em declarações de alguns bispos e padres que sustentam as mesmas posições.

Na história do país, em conjunturas decisivas, sempre houve tensões entre membros das duas instituições, atingindo números e níveis variáveis. E, em alguns casos especiais, expulsões, repressões e perseguições, claras ou veladas. O ponto crítico, no tópico em causa, está (a) na continuidade – de uma posição que, em última instância, sempre acabou por prevalecer – da Igreja como legitimadora da ordem estabelecida; ou (b) dela assumir uma postura de conflito com o Estado ao se comprometer com ações de apoio direto aos oprimidos e injustiçados pelo sistema, especificamente, por parte de setores restritos, em recusar o próprio sistema vigente.

Há um grau de autonomia relativa que a Igreja-instituição possui dentro da sociedade civil e em suas relações com o Estado, que necessita ser melhor investigado.

5. *Igreja Universal e Igreja Nacional*

As tensões mais conhecidas nesta relação referem-se às orientações emanadas dos Concílios e do Papa, com o controle e implementação operados pelos organismos da administração em Roma, e à correspondência, ou não, com as orientações e execução das conferências episcopais e dos membros da igreja em geral.

Um fato elucidativo dá-se nas decisões sobre escolha de bispos, que cabe a Roma, enquanto cresce a aspiração de grupos considerados "progressistas" para que os critérios definidores obedeçam às necessidades das comunidades locais, pertencentes às dioceses. E, mais radicalmente que, no limite, a escolha seja feita por eleição dos representantes das igrejas locais, clero e leigos.

Irrompem também pontos críticos relacionados com temas especiais. Um exemplo, enquanto uma parcela do clero nacional aspira a permissão para a existência de padres casados, o que tem levado inclusive um grande contingente deles a sair da instituição, Roma mantém-se irredutível na afirmação das excelências do celibato.

6. *Instituição e Instituição Religiosa*

Os aspectos pertinentes nesta esfera são comuns à qualquer instituição e dizem respeito aos processo de burocratização, de centralização-descentrali-

zação, aos temas da liberdade-autoridade, da participação plena, ou não, no poder e no saber internos das instituições.

Ser membro da instituição Igreja Católica engendra problemas particulares e complexos. Um bem atual concerne à possibilidade, ou não, de se continuar pertencendo à "Igreja invisível", ao Povo de Deus; em uma palavra, a ser cristão, sem a adesão explícita à instituição, como se apresenta hoje estruturada. Sabe-se de pequenos grupos que buscam novas fórmulas de comunhão, de vivência da fé cristã, não ligadas às da instituição oficial, a fim de escapar ao controle direto da hierarquia. Em termos amplos, surgem tensões entre a Igreja profética e sacerdotal e a burocracia envolvente da instituição.

Outro problema difícil resulta da existência de classes antagônicas no seio da Igreja e a aceitação da mensagem ética do amor entre os homens, ou seja, como conciliar luta de classes e caridade, violência e não-violência. Por conseguinte, e dadas as diversidades de vias e tendências permitidas dentro da Igreja, como manter a coesão interna, a unidade da instituição, se o corpo social admite em seu interior ideologias e movimentos conflitantes.

Além do mais, estas contradições se interpenetram com influências recíprocas, tornando extremamente complexa a análise das relações entre Igreja e Sociedade brasileira.

O esforço que será tentado é o de ir montando uma matriz com o cruzamento destas contradições, até se chegar a um quadro aprofundado e amplo dos fatores explicativos das relações, rigor conceitual e maior precisão nas análises.

II – ESQUEMA COMPARATIVO DE DOIS PERÍODOS HISTÓRICOS (1950-1964 E 1964-1977)

1950-1964	1964-1977
Aspectos Teológicos	
• Acento tradicional na visão da teologia clássica:	• Formulação e acento crescente da "nova teologia":
– Igreja-mundo moderno, relação vista como entre dois "mundos" e partindo das seguintes pressuposições: (a) o cristianismo é uma fé e uma religião no sentido histórico-	– transformação da linguagem (da linguagem original da revelação à linguagem do homem de hoje) – relação com a linguagem da ciência (adaptação? diálogo? integração?);

cultural do termo; (b) o cristianismo tem uma presença no mundo como "modelo". As duas possibilidades levam a formas de cristandade.

- Acento nas tarefas clássicas da teologia:
  - teologia como sabedoria, ligada à vida espiritual; perfeição buscada no desprezo pelo mundo;
  - teologia como saber racional, "ciência subalterna", encontro da fé e da razão.
  - espiritualidade monacal, contemplativa.
  - renovação litúrgica.
  - grupos pioneiros já enfatizavam que a integração dos planos natural e sobrenatural é complexa e tensa; desenvolvem uma linha que vai do humanismo integral, da ascensão humana, para o "ideal histórico", à "consciência histórica".

- ateísmo e "morte de Deus".
- encarnação do cristianismo: o catolicismo como mediação; sua identidade buscada na sacramentalidade dialeticamente assumida, superada e reassumida, e encontrada no processo histórico (sinais dos tempos).

- Ênfase na teologia como reflexão crítica sobre a *práxis:*
  - caridade no centro da vida: compromisso como postura de vida.
  - espiritualidade fundada em aspectos antropológicos da revelação (Deus feito homem).
  - filosofia das relações do homem com a natureza (avanço da técnica e da ciência); influência do pensamento marxista.
  - *práxis* histórica, destacando a solidariedade entre os homens e a prática política.
  - teólogo conceituado como "intelectual orgânico".
  - elaboração e difusão da "teologia da libertação" originária de práticas e reflexão latino-americanas.

Aspectos Organizativos

- Poder e saber exclusivos do clero (bispos e padres), na teoria e na prática.

- Aberturas para que os leigos participem das decisões e da reflexão teológica (leigos selecionados e para um poder e saber limitados).

- Bispos, sinônimos de autoridade.

- Bispos, sinônimos de serviço.

- Grande número de padres de origem rural, formados em seminários fechados.
- Início e consolidação de novas estruturas institucionais: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, Conferências regionais, secretariados nacionais e regionais (liturgia, pastoral, ação social etc.); e cursos especializados para todos os membros, em todo o país.

- Numero crescente de padres de origem urbana, formados em comunidades abertas.
- Amadurecimento e expansão das novas estruturas internas, com grande desenvolvimento da Conferência Nacional; crescimento ponderável das comunidades de base; fortalecimento de outras formas organizativas: Comissão Pastoral da Terra (problemas da terra); Conselho Indigenista Missionário (CIMI – problemas dos índios); Comissões Justiça e Paz (problemas de direitos humanos).

Aspectos da Doutrina e Práticas Sociais

- Certas tarefas temporais consideradas supletivas em relação à competência do Estado.
- Atividades sociais em geral desenvolvidas no sentido restrito do termo caridade (trabalho em hospitais, asilos, dar esmolas etc.), mais como extensão e complemento do plano religioso.
- Prioridade no trabalho social para com as elites (ênfase para com as escolas, com a formação de dirigentes, de líderes, nos diversos meios); início e expansão de trabalhos de educação de base e de sindicalização rural, mais voltados para o povo.
- Movimentos ligados à Igreja de cunho mais voluntarista e com

- Mesmas tarefas passam a ser encaradas como missão própria da instituição eclesiástica.
- Atividades sociais, no sentido anterior, ainda com grande valorização; novo sentido, com vistas a um compromisso com a totalidade da vida humana, assumido por um número crescente de grupos.
- Prioridade no trabalho social para com o povo (oprimidos, pobres, injustiçados); maior ênfase na conscientização e preparação de agentes de base; organização de instrumentos de participação a nível local, sob a bandeira da pastoral popular.
- Reversão da orientação anterior de alguns Movimentos (educação

predomínio da ação cultural (esta pensada como ponto de partida para mudar as demais dimensões da realidade); linha geral de promoção humana, na base de reformas dentro do sistema; defesa contra o avanço de idéias e movimentos de esquerda.

de base e sindicalismo); descoberta de formas mais simples de atuação no social; pequenos grupos defendendo uma transformação crítica constante do sistema, com opção política mais definida e assumida integralmente (aceitação da necessidade de transformar a base econômica como primordial); ação cultural tida como importante ainda, mas condicionada e com um papel de mediação; grupos reduzidos com opção pelo socialismo.

- Relações com outros credos religiosos mais de afastamento, suspeita e combate, por parte da maioria.

- Relações mais de incentivo ao pluralismo e à tolerância, ao ecumenismo, através de diálogo e trabalho conjunto num círculo amplo de atividades, por parte de alguns setores expressivos.

- Defesa de privilégios institucionais históricos (palácios episcopais) e de interesses específicos (garantia para a escola particular, campanha de apoio à lei de diretrizes e bases da educação).

- Perda voluntária de certos privilégios (deixar os palácios e ir morar em casas nas periferias das cidades) e de alguns interesses (deixar a propriedade e direção de escolas e semear no meio, junto com os outros).

- Composição predominante com alianças tradicionais (poderes constituídos, classes dominantes).

- Tentativas de composição com novas alianças (setores intelectuais, classes dominadas).

- Pesquisas religiosas mais sociográficas e descritivas, empregando categorias de análise mais vinculadas à correntes teóricas e metodológicas de base durkheiminiana, weberiana e funcionalista, instrumentais das pastorais existentes.

- Pesquisas religiosas utilizando técnicas mais sofisticadas das ciências sociais, com outro enfoque de estímulo para rever as pastorais e reorientar as que se planejam; em alguns casos, emprego de categorias de análise de base marxista, buscando redefinir o lugar do religioso-ideológico.

- Consciência e adesão prática às orientações que emanariam do Concílio Vaticano limitadas a setores reduzidos dos membros da Igreja, apesar de algumas manifestações oficiais e públicas da instituição já seguirem e anteciparem essa perspectiva.

- Número crescente dos que adquirem consciência e assumem concretamente as orientações pós-conciliares e as declarações de Medellin, dentre os leigos e o clero, e no interior mesmo do episcopado.

- Desgaste das associações de leigos mais antigas (Congregações Marianas, Filhas de Maria etc.), com poução ação e reprodução mínima de seus quadros humanos, em descompasso com as novas realidades da Igreja e do país; crescimento dos quadros e ampliação do raio de ação dos Movimentos da Ação Católica especializada; ordens e congregações religiosas e maioria do episcopado ocupados com suas funções clássicas.

- Surgimento de tipos diferentes de associações e movimentos de leigos, com espiritualidade e visão de mundo tidas como "passadas", revitalizando práticas antigas, e utilizando formas inovadoras e técnicas organizativas modernas (Cursilhos de Cristandade, pentecostalismo católico); associações antigas tentando se atualizar com a atual pastoral; crise e extinção de setores da Ação Católica especializada; religiosos mudando atitudes e organização (trajes, modo de vida interna, objetivos, ação etc.), e um grupo de bispos redefinindo seu lugar e atuação na igreja e no mundo.

- Início de conflitos internos mais intensos entre membros e entidades católicas de orientações divergentes, com acusações mútuas de infidelidade ao Evangelho e à tradição da Igreja, e de maior ou menor comprometimento com ideologias e práticas políticas de "esquerda" ou de "direita", efetuando denúncias internas (declarações disciplinares dos bispos, e de particulares em publicações reli-

- Setores católicos tradicionais se organizam com atuação sistemática (ações de rua, denúncias às autoridades etc.); grupos de tendência pós-conciliar e da teologia da libertação reprimidos pelo sistema político; representantes católicos das elites e da administração governamental fazem declarações de fé para com a "velha Igreja" e com as tradições cristãs do povo brasileiro, criti-

giosas) e externas (livros, jornais, etc.).

cando os defensores da "nova Igreja" como "não-cristãos" e "subversivos".

- "Catolicismo popular" controlado, com certa permissividade quanto às práticas locais dos fiéis, e com um certo desprezo por esse tipo de vivência do cristianismo que vem da época colonial do país.

- Tentativas oficiais de reestruturar o "catolicismo popular", com base nas diretivas pós-conciliares, negando-lhe algumas práticas seculares e ainda sem outras alternativas substitutivas eficientes; colocação desse catolicismo como ponto de partida para a pastoral popular e como fonte de inspiração para o catolicismo oficial.

Aspectos da Dinâmica Externa

- Cidadãos comuns encarando as pessoas do padre e do bispo com um respeito devido a autoridades, como tendo símbolos (batina) e estilos de vida específicos (celibato); as críticas mais comuns dirigidas contra o clero se referiam ao seu comportamento sexual e ao seu grau de santidade; nos anos 60, aumentam as críticas à sua interferência em assuntos tidos como de natureza do poder civil; uns poucos incentivavam a modernização do clero e a necessidade de atitudes mais liberalizantes e de presença social e política mais comprometidas com a mudança social.

- Número crescente de cidadãos perdendo o respeito às figuras quase míticas do clero, por discordâncias de teor ideológico, de qual é o seu papel na sociedade, pelo abandono da batina, e pelo avanço da secularização em certos meios (o fato pode ser percebido, por exemplo, nos processos de expulsão de padres estrangeiros, no tratamento de detidos e em interrogatórios de bispos, nas campanhas difamatórias organizadas, e nas contestações públicas de padres e bispos mesmo quando tratam de temas religiosos).

- Grande parte da população aceitando a existência de duas éticas para os católicos: a) uma ética "intra-muros", propriamente reli-

- Estratos mais secularizados da população aceitando que o abandono da instituição eclesiástica por um bom número de padres, a se-

giosa, de caridade, perdão, justiça, castidade; b) uma ética "extra-muros", na vida secular, de competição individualista, de trapaça nos negócios, de permissão de relações sexuais fora do casamento etc.

paração de casais, o uso de pílulas anticoncepcionais etc. são fatos normais e mesmo independentes de uma vida religiosa autêntica.

- Constata-se, historicamente, a consideração do catolicismo como religião dominante *de facto* da Nação, do Estado, das classes detentoras do poder e do povo em geral; os demais credos religiosos, ou assimilavam a linguagem e práticas católicas (os de origem africana), ou combatiam a Igreja católica, com um sucesso relativo em certas épocas; setores reduzidos (civis e militares) sempre procuraram mostrar seu anticlericalismo em palavras e atos.

- Com a expansão do capitalismo e o processo de modernização o catolicismo tradicional é posto em xeque; o Estado tudo faz para demonstrar que ao menos implicitamente a "ideologia" do desenvolvimento pretendido continua a ser ocidental e cristã, mas a recíproca de solicitar a legitimação da Igreja para todos os atos importantes do Estado já não é buscada com a insistência anterior; mesmo sem ataques frontais, os outros credos religiosos têm disputado na prática a clientela tradicional da Igreja e têm crescido de modo ponderável nos meios populares (pentecostalismo protestante, macumba); o anticlericalismo acirrou-se por parte de alguns grupos e, de outro lado, tem havido uma redescoberta da Igreja por parte de outros, em função de sua nova orientação.

Aspectos da Interação das Dinâmicas Interna-Externa

- Da presença histórica da Igreja na Sociedade brasileira, ressaltam-se as funções que ela desempenhou na colonização, na evangelização, na integração nacional, nas lutas pela independência, na manuten-

- Várias dessas funções tradicionais ainda permanecem de forma expressiva, mas se desenvolve em parcelas crescentes dos membros da Igreja a convicção de sua função crítico-profética; com a ela-

ção da estabilidade política e social, na oposição ao comunismo e na assistência aos pobres; com as novas orientações das encíclicas papais, a mobilização nas zonas agrárias, e maior consciência das injustiças estruturais (principalmente no Nordeste do país), muitos bispos são levados de uma posição de conservadorismo para a de estimular a mudança social (na década 1950-60); nos anos 1960-64 institucionaliza-se a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), base da nova influência da Igreja; o PDC cresceu antes de 1964, mas sem muita vinculação com a Igreja no seu todo; expande-se a influência da JUC e da JEC nos meios universitário e estudantil secundarista, e o meio rural é dinamizado com as atividades do Movimento de Educação de Base (MEB) e do sindicalismo rural; declarações da Comissão Central da CNBB denunciam a ordem vigente como não sendo cristã e pedem pelas reformas de base, num tom de certa forma genérico e difuso.

- As relações da Igreja com a Sociedade e com o Estado, à época colonial e da Primeira e Segunda Repúblicas, foram de integração, e a Igreja recebeu, deles, favores, recursos materiais e privilégios; nas conjunturas em que padres, bispos e leigos contestaram efetivamente a ordem vigente, o Estado puniu-os de modo exemplar

boração pela CNBB do Plano de Pastoral de Conjunto, esboça-se um planejamento interno da Igreja, pouco articulado, mas de efeito multiplicador e animador nos Regionais (1966-1971); MEB modifica sua linha de mudança anterior e a Ação Católica é quase extinta; surgem projetos locais incentivando a participação social, que enfrentam oposições políticas oficiais fortes; expandem-se as comunidades de base; questiona-se a implicação dos equívocos entre ação pastoral e ação política; os pronunciamentos de bispos, coletivos e individuais, com exceção dos de linha conservadora, adquirem conteúdo de crítica direta a aspectos da ordem social e a fundamentos do sistema de poder atual, com um tom concreto de denúncias de fatos reais de injustiças, de ofensas aos direitos humanos, e com a pregação da necessidade de uma sociedade civil ativa e participante para todo o povo.

- A partir de 1964, o Estado recebeu da parte da maioria da Igreja-institucional um apoio genérico, e perseguiu os seus setores mais dinâmicos na linha da mudança social; na medida em que foi se tornando um Estado mais autoritário e repressivo, áreas significativas da Igreja passaram a se opor a ele; nos últimos anos, o

(expulsão dos jesuítas, Questão Religiosa etc.); à época de Vargas (1930-45), ela recebeu algumas concessões, em troca de seu apoio ao governo: financiamento de escolas e seminários, permissão de educação religiosa em escolas públicas etc.; no período populista, o Estado aceitou as orientações da Igreja no sentido da mudança social, apoiou-a em suas atividades, e buscou manipulá-la ideologicamente (uso de sua mensagem e de seus símbolos em atos políticos e outros) e na prática (tentando incorporar os resultados do trabalho feito nas bases através de seus programas).

Estado vem discordando dos objetivos e ações da Igreja em pontos críticos (terra, índios, direitos humanos) e mesmo em outros (censura a jornais religiosos); as duas instituições têm procurado manter relações de diálogo a nível de suas cúpulas, a retórica das declarações acentua a defesa das competências exclusivas e das autonomias respectivas, mas elas não controlam manifestações individuais e coletivas de setores mais radicalizados; o Estado tem punido leigos e padres, e mantido bispos sob suspeita; determinadas correntes da sociedade civil, usando pressões de grupos e os meios de comunicação de massa, sonegam informações sobre pessoas e atividades que conflitam com suas perspectivas ideológicas e posições políticas, e apropriam-se de declarações de representantes da Igreja favoráveis às suas linhas, apontando-as como sendo as "ortodoxas".

III – INDAGAÇÕES GERAIS

1. Pode-se afirmar que a Igreja católica detém o monopólio da religião no país, como religião oficialmente dominante e realmente vivida? Não está ela cindida em práticas pastorais conflitantes, originadas em bases teológicas e eclesiais divergentes? A expansão do capitalismo no campo e do processo de urbanização estão contribuindo para um afastamento da religião?

2. O *catolicismo popular*, praticado pelo povo, é diferente da definição de catolicismo dada pela hierarquia? A alternativa formulada por cientistas da religião de que há um *sistema religioso católico*, composto de várias vias que se somam – o popular, o sincrético, o oficial – tem mais poder explicativo? Ao se difundir o ecumenismo e o diálogo com as outras confis-

sões, tem-se uma intenção de mera tolerância e de conquista, ou um desejo sincero de um pluralismo consciente?

3. Considerando-se a organização social da Igreja católica no Brasil, com seu imenso aparato institucional e com sua presença física e histórica em quase todos os recantos do território nacional, ao lado de um empobrecimento crescente da sociedade civil brasileira, quais as potencialidades, possibilidades concretas e limites de sua ação no processo de mudança social global? o enfrentamento com o Estado é meramente conjuntural, ou poderá conduzir a uma ruptura estrutural?

4. É correta a afirmação de que, analisada historicamente e vista na totalidade de suas práticas e não apenas por aspectos isolados, a Igreja católica foi conservadora e legitimadora dos sistemas vigorantes? Poderá ela, agora, e como expressão de uma parcela significativa de seu corpo social, se comprometer com posições contestatórias? A se aceitar a hipótese de que ela "envolve os que pode e excomunga os que não pode", como se comportará com os movimentos de vanguarda, com os católicos que negam o capitalismo e buscam a "via socialista"?

5. As formas atuais de pastoral popular, como as *comunidades de base* por exemplo, constituem um caminho válido que converge para a libertação dos povos latino-americanos, formas proféticas, ou formas novas de manipulação, executadas de cima para baixo e controladas pela instituição eclesiástica, sem participação efetiva no poder e no saber?

6. Como interpretar um certo recrudescimento de alguns fenômenos religiosos em formações sociais capitalistas, tidas como utilitárias, racionalizadas e secularizadas? Há novas funções para a religião nas experiências de desenvolvimento que se concretizam em países da África e da América Latina? Que aproximações podem existir nas relações entre a teologia da libertação e as ciências sociais, a nível latino-americano?

Uma última observação: como este texto seguia a apresentação do trabalho do prof. Francisco C. Weffort sobre a "Crise do Populismo", apresentado no mesmo Seminário, o enfoque das relações ora esquematizadas privilegiou um dos pólos — o da Igreja Católica. Para uma correspondência adequada nas conjunturas selecionadas, faz-se absolutamente necessário uma análise que explicite o que foi e o que é a Sociedade e o Estado brasileiros, com definições e conceitos claros, qualificando os diversos níveis e instâncias da formação social histórica, a estrutura de classes, os interesses e as alianças em jogo, as distintas modalidades de Estado e de sua intervenção na realidade. Caso contrário, teórica e metodologicamente, esta análise pouco acrescentará ao que já se tem escrito e visará a perspectiva que o autor quis assumir.

A DENÚNCIA DE UMA ÉPOCA

Pela sinceridade, honestidade e fidedigna pesquisa em que se baseia; pela vivência e participação que teve no período enfocado; pela interpretação abrangente que lhe proporciona o método dialético de análise; e pela vibrante oportunidade política do momento em que divulga este estudo, Moniz Bandeira oferece ao público um livro que vem despertando, em suas sucessivas reedições, o mais vivo interesse.

Cr$ 100,00

Este é o mais completo balanço até agora realizado entre nós sobre as relações dos dois países. Abarcando o tempo histórico que vai do Brasil Colônia à queda de João Goulart, fundamentado em exaustiva e minuciosa pesquisa, esta é uma obra indispensável para quem deseje conhecer até que ponto nossa vida política, econômica e cultural tem estado ligada à grande nação do Norte.

Cr$ 200,00

Pedidos pelo reembolso postal à
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA S.A.
Rua Muniz Barreto, 91-93, Rio de Janeiro - RJ - 20.000

A Volta do Sagrado

(Os Caminhos da Sociologia da Religião no Brasil)

Rubem A. Alves

Filosofia
UNICAMP, Campinas

I – POR UMA SOCIOLOGIA DA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO

O objetivo deste artigo é indicar os caminhos da sociologia da religião no Brasil. O procedimento mais simples consistiria em oferecer respostas a perguntas como estas: que problemas têm ocupado mais intensamente os sociólogos brasileiros? Que teorias têm informado suas investigações? Quais os métodos e as técnicas que têm sido adotados? Quais os resultados mais significativos? Esta abordagem, sendo simples do ponto de vista metodológico, nos obrigaria a realizar um balanço de toda a nossa produção científica, o que não é possível, dentro dos limites de um artigo. Por outro lado, ela nos deixaria soltos no ar, pois não nos informaria da tecitura social que fez com que tal empreendimento acadêmico fosse possível e necessário. Pesquisas não ocorrem num vácuo. Elas fazem parte do contexto de problemas reais da sociedade e são mediadas pelos quadros ideológicos de referência dominantes. A investigação sociológica é uma resposta a uma problemática, e só pode ser compreendida na medida em que os elos que ligam uma a

outra são trazidos à luz. A problemática que nos tem acompanhado desde a década de 30 (ocasião em que as ciências sociais se estabeleceram entre nós) se expressou através dos temas da superação da cultura brasileira arcaica, do subdesenvolvimento, da modernização, industrialização e urbanização, dos conflitos de classe, do capitalismo dependente, do Estado.[1] Em torno deles giraram os círculos acadêmicos do país. A sociologia da religião, disciplina modesta e de importância secundária, foi apenas um satélite que acompanhou, de forma dependente, estes grandes temas dominantes.

Desejo sugerir a forma como se deu o entrosamento entre as pesquisas de religião no Brasil e o quadro ideológico abrangente dentro do qual emergiram. Pergunto-me acerca das condições sociais e políticas que fizeram com que a construção científica do objeto religião se tenha dado da forma como se deu, e das razões de suas sucessivas metamorfoses. Procuro não apenas as interpretações sociológicas das religiões brasileiras como também o local social do sociólogo, na realização do seu trabalho. "Os sociólogos", observa Alvin Gouldner, "devem parar de pressupor que há dois tipos distintos de homens, sujeitos e objetos, sociólogos e leigos, cujos comportamentos devem ser compreendidos de formas distintas"[2]. Ao investigar a religião como ideologia, ou como uma forma peculiar de expressão cultural, o sociólogo o faz a partir também de um quadro ideológico e de um contexto cultural. E na medida em que estes se alteram, alteram-se também suas formas de construir seu objeto.

II – TEORIA SOCIOLÓGICA E SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO

Desejo esclarecer que, no correr deste artigo, a expressão *sociologia da religião* será usada de forma frouxa, de sorte a incluir investigações feitas em outras áreas das ciências sociais. Maria Isaura Pereira de Queiroz indicou que, entre nós, os trabalhos de pesquisa se desenvolveram "sem que seja possível traçar um limite claro entre uma abordagem sociológica e uma abordagem etnológica (ou sócio-antropológica). Pelo contrário, ela continua, "há uma 'auspiciosa compenetração' (. . .) em que se apagam as fronteiras tantas vezes ilusórias, resultantes de um traçar inteiramente artificial de linhas de demarcação".[3]

Nosso primeiro problema refere-se à relação entre o fenômeno religioso e os quadros mais amplos da teoria sociológica. Muito embora esta questão pareça ser essencialmente interna à sociologia, a sua explicação nos remete às condições sociais que determinaram a empresa sociológica no Brasil.

Para que nossa situação fique clara temos de nos lembrar do lugar da religião no pensamento dos fundadores da sociologia.

Alvin Gouldner relembra-nos os laços muito estreitos que existiram entre sociologia e religião, quando esta ciência dava ainda os seus primeiros passos:

> "No início da sociologia francesa, depois que Saint-Simon morreu, seus estudantes iniciaram uma série de conferências. Numa rua estavam as conferências dadas por Augusto Comte, e numa outra estavam as conferências que competiam com as suas, pronunciadas por Elefantin e Bazard. Cada um deles explorava a pergunta: o sociólogo, quem é ele, o que é ele? E, no fim, todos deixaram bem claro que o seu propósito era o estabelecimento de uma nova religião, uma religião da humanidade, e que a sua crença era que os sociólogos constituiriam o seu corpo sacerdotal. Em resumo, o sociólogo foi compreendido primeiramente como um tipo de sacerdote".[4]

Mesmo Comte, que antevia o fim da religião, ao pretender inaugurar uma religião científica afirmava, implicitamente, a permanência das necessidades e das funções religiosas. O que iria desaparecer não era a função religiosa, mas as instituições que até então a tinham monopolizado.

Creio não ser exagero afirmar que a religião ocupou um lugar central nas formulações teóricas dos fundadores da sociologia. Falamos hoje em sociologia da religião como um corpo de conhecimento que aparece ao lado de outros, como um capítulo da sociologia, como um ramo de especialização. A preocupação com a religião é uma questão acidental, que se deriva dos interesses peculiares do cientista. Ela não pertence ao centro mesmo da teoria sociológica. A situação era muito distinta no início da nossa ciência. Vejam, por exemplo, Émile Durkheim. Ao se propor a pergunta, "como é possível a ordem social? ", e levado a rejeitar as explicações derivadas do empirismo individualista, ele se refere ao sentimento de reverência e autoridade que caracteriza a relação do indivíduo face à consciência coletiva, fundamento da ordem social. Mas reverência e autoridade são atributos religiosos. A ordem social é possível, portanto, em virtude do caráter essencialmente religioso da consciência coletiva. No seu pensamento a religião não aparece como um tópico separado, depois que os problemas da teoria social foram resolvidos. A idéia de uma sociologia da religião, como corpo acidental de conhecimentos sobre um fenômeno histórico acidental lhe é estranha, porque não pode existir sociedade sem religião. Assim, na primeira página de *As Formas Elementares da Vida Religiosa* ele declarava que o

objeto do seu estudo era "a natureza religiosa do homem, ou seja (. . .) um aspecto *essencial* e *permanente* da humanidade". E, na conclusão do seu estudo afirma que "há algo de *eterno* na religião que está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares com que ela sucessivamente se envolveu".[5]

Em Weber a religião aparece como fator indispensável na explicação de desenvolvimentos econômicos. O comportamento econômico não pode ser entendido, ele afirma, se se ignora a ética econômica, "os impulsos práticos para a ação que encontram seus fundamentos no contexto psicológico e pragmático das religiões".[6] Quem quer que estude a sociologia da religião de Weber, como um corpo independente de conhecimento, sem se dar conta de que a sua sociologia da religião está integrada no seu pensamento econômico, está perdendo o que há de essencial tanto na sua sociologia da religião quanto na sua teoria econômica.

Em Marx e Engels a religião aparece igualmente como problemática central. O capitalismo não produz apenas mercadorias. Ele produz, juntamente com estas, a sua legitimação ideológica, seja sob a forma da religião, da teologia, do direito ou da filosofia. A análise da religião em particular, e da ideologia em geral, se impõe, assim, como tarefa para a ciência. A religião não é um tópico à parte. Está organicamente ligada a um sistema específico de relações de produção.

Em relação ao marxismo é necessário fazer uma outra observação. A intenção científica dos seus fundadores não evitou que ele viesse a assumir uma verdadeira função religiosa. E esta é, talvez, uma das razões de sua eficácia histórica. Na verdade, encontramos no marxismo a paixão profética que denuncia uma sociedade baseada no lucro, na opressão e na alienação, combinada com a visão escatológica de uma nova ordem não mais construída sobre os antagonismos de classe mas sobre a comunidade dos meios de produção. Marx secularizou a religião e ao fazer isto transformou a política no seu substituto. "Somente Marx entendeu que uma religião que não abraçou a transcendência deveria ser propriamente chamada de política", comenta Camus.[7] Sem paixão não existe política. E a paixão já nos introduz na esfera da religião.

O que nos interessa notar é esta íntima associação entre a religião e a sociologia, no seu período formativo, seja porque a sociologia se presta a desempenhar o papel de uma alternativa funcional à religião, seja porque seus teóricos entenderam a religião como fenômeno central para a própria construção da teoria sociológica.

Quando comparamos este quadro com a orientação geral das investigações do fenômeno religioso no Brasil, constatamos que a religião, entre nós, ocupou sempre um lugar marginal e de importância secundária. Assim, não

encontramos, dentro do que foi produzido na área da sociologia da religião, nenhum esforço teórico globalizante que coloque a religião no centro mesmo da teoria sociológica. O enfoque dos fundadores da sociologia foi decididamente abandonado. Além disto, o interesse pela religião era, até há bem pouco tempo, episódico e acidental. Poucos eram os intelectuais que com ela se preocupavam e os fenômenos que mais atenção atraíam eram aqueles considerados marginais e localizados, eleitos mais em virtude dos seus aspectos curiosos e excêntricos, que em virtude de sua importância reconhecida dentro da corrente central de eventos que moviam a sociedade brasileira.

É necessário reconhecer, em relação à nossa primeira observação, que a empresa sistemática e globalizante nunca atraiu adeptos entre os nossos sociólogos. Florestan Fernandes, por exemplo, num balanço que fez da pròdução sociológica no Brasil, afirmou não haver encontrado esforços de construção de sistemas sociológicos, "seja por meio da 'exploração de conceitos básicos, de caráter axiomático', seja pela 'integração de novos conhecimentos ao *corpus* teórico da sociologia'".[8] As razões para tal situação se encontram nas próprias origens e desenvolvimento desta ciência no Brasil. Implantada tardiamente, na década de 30, por importação da Europa, viu-se imediatamente frente a uma série de crises que demandavam atenção imediata. E se ela foi aceita "foi porque forneceu aos pesquisadores uma técnica que se lhes afigurou eficiente para perscrutar os problemas sócio-econômicos e culturais do país; foi utilizada então essencialmente como instrumento de análise".[9] A sociologia da religião participou das condições gerais que regeram o desenvolvimento do pensamento sociológico no país: ela não produziu sínteses teóricas originais. Este fato não impedia que nossos cientistas se valessem da tradição teórica que coloca a religião no centro mesmo dos processos sociais. Mas nem isto ocorreu. O que se desenvolveu foi uma sociologia da religião de tipo basicamente monográfico, em que os fenômenos analisados são mantidos em áreas cuidadosamente circunscritas. Em outras palavras, do lugar central que o fenômeno religioso ocupa em Durkheim, Weber e mesmo Marx, ela foi deslocada para as margens da teoria sociológica. É significativo que a universidade brasileira nunca tenha feito um lugar institucional para esta ciência. Contrariamente ao que ocorre nos Estados Unidos e alguns países da Europa, onde há, nas universidades, departamentos de religião e mesmo de teologia, não encontramos aqui um desenvolvimento paralelo. A religião só fez um espaço institucional em seminários religiosos e em instituições religiosas de pesquisa. Na área universitária as investigações sempre foram realizadas por indivíduos isolados, em virtude de seus interesses particulares e pelos grupos informais que em torno deles se congregaram. Não creio que isto seja acidental e desejo, portanto, indicar algumas das razões para esta marginalização dos fenômenos religiosos.

III – SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO: PREOCUPAÇÃO MARGINAL

A superação do Brasil arcaico e seu ingresso na modernidade foram as preocupações dominantes dos nossos círculos intelectuais, a partir da década de 30 (marco que nos interessa, por ser o momento da implantação da sociologia na universidade brasileira, como já indicamos). Não iremos discutir aqui as ambigüidades, imprecisões e contradições que estas noções contêm. Nós as empregamos apenas para indicar um foco geral de interesse, que combina numa só constelação fatores de ordem política, econômica, social e cultural. Ora, as oligarquias que viviam no topo do Brasil arcaico tiveram a Igreja Católica como um poderoso aliado, de enorme peso histórico, institucional, ideológico e cultural. A luta contra o arcaísmo tinha de assumir, necessariamente, a forma de uma luta contra uma visão sacral do mundo, esteio do pensamento conservador. O objetivo político, econômico e cultural a ser alcançado era o de uma sociedade secular, científica, educada, moderna. Em oposição ao mágico-sacral, a investigação empírica e a ciência; contra "as orientações estagnadas e de cunho religioso" da educação clerical, uma escola laica e estatal. A ciência tinha de se constituir no pólo irradiador de um Brasil moderno. Ciência e educação secular, pesquisa e difusão da nova cultura erudita: assim se constituía o cerne ideológico da alternativa ao arcaísmo sacral da Igreja e das oligarquias – postura muito compreensível numa universidade que ensaiava seus primeiros passos e que tinha de legitimar a sua significação cultural e política.

É evidente que, dentro deste quadro ideológico, a religião não poderia ter emergido como fenômeno significativo e digno de ser estudado. Tudo contribuia para que fosse identificado com as forças mais reacionárias do país – e é provável que assim tenha sido. Num momento em que a tarefa urgente era preparar o caminho para o futuro, a preocupação com a religião só poderia significar um desperdício fútil das forças da ciência, tão débeis naquele momento. Especialmente quando se leva em conta que se pressupunha que o modo religioso de pensar estava condenado ao desaparecimento, pela expansão da ciência. Permanece a sabedoria evangélica: "Deixa que os mortos enterrem os seus mortos . . ." E assim foi. Estabeleceu-se uma tácita divisão de áreas de influência entre a Igreja e a Universidade. A religião ficou reclusa nas instituições eclesiásticas, e a Universidade praticamente se calou sobre ela, voltando suas atenções para os assuntos que julgava dignos de serem investigados.

Este silêncio é significativo. E isto porque, se uma das tarefas que a inteligência universitária brasileira se propôs era promover a liquidação dos

sistemas legitimatórios do Brasil arcaico, seria de se esperar que a Igreja Católica tivesse sido objeto da mais rigorosa elucidação sociológica. Tal não se deu. No campo da história, por exemplo, Oscar Beozzo, historiador católico atual, estranha que a Igreja Católica tenha sido resolvida por nossos historiadores clássicos em uns poucos parágrafos. Por que o silêncio? O problema se torna mais curioso quando se verifica que a maioria absoluta dos estudos de sociologia da religião que se desenvolveram até 1959 toma fenômenos considerados exóticos como objeto de investigação. A Igreja Católica, como realidade institucional de enorme peso político e ideológico, é deixada de lado. Este silêncio talvez se explique por razões ambivalentes. De um lado, a ideologia dizia que a religião não era objeto digno de ser estudado. Por outro, a prudência política sugeria que não se deve cutucar o tigre com vara curta . . . Talvez que a Igreja ainda fosse poderosa demais para ser diretamente desafiada. A divisão de áreas de influência se impunha, assim, como o arranjo mais conveniente para um momento de transição.

A década dos anos 50 é marcada por um rápido processo de mudanças sociais, provocadas pela industrialização, com todas as conseqüências que se seguem: urbanização acelerada, migrações das zonas rurais "arcaicas"[9] para a cidade, secularização. Novas esperanças surgem. "O caminho da burguesia, culta ou inculta, conhecerá então um novo ídolo: o desenvolvimentismo. Superar o Brasil periférico, arcaico, ignaro e supersticioso, cuja agonia, aliás, se prova com miudezas de observação em pesquisas universitárias. O que não tem função 'morra e pereça': não é outro o sentido do novo progressismo, vestido agora à americana, e forrado de palavras de ordem: pela industrialização, pela urbanização, pela tecnologia; e logo: pelo controle racional em todos os níveis. (. . .) O modelo, a rigor neocapitalista, vai arrastando quase todas as frentes; até mesmo os intelectuais radicais esperam os benefícios de uma 'revolução burguesa'. (. . .) O alvo era a passagem, ou melhor, o 'arranque' salvador, graças ao qual teríamos uma infra-estrutura nacional sem passar pelo inconveniente do Estado opressor".[10]

Clima claramente favorável às bandeiras do capitalismo liberal. Juntamente com os milagres econômicos, a industrialização capitalista haveria de produzir milagres políticos e culturais. Os rápidos processos de transformação social por ela inaugurados haveriam de apressar a liquidação do Brasil miserável, rural, folclórico, curiosamente supersticioso e pré-moderno. Instaura-se uma atmosfera secular que, a despeito do seu impacto doloroso sobre os recém-migrados dos redutos rurais-sacrais, só podia ser recebida como evento auspicioso. O crescimento de religiões urbanas do tipo Pentecostalismo e umbanda não questionava a secularização, pois podia ser interpretado como resultado de mecanismos religiosos compensatórios, de natureza puramente transitória e efêmera. O Brasil repetia, de forma ace-

ISER - BIBLIOTEC

lerada, os processos por que os países industrializados haviam passado. "Indústria pesada e sufrágio universal" haveriam de caminhar de mãos dadas. Não se levava em conta, naquele momento, a advertência de Max Weber de que a racionalização "científica" da sociedade implicava o estabelecimento de mecanismos totalitários de controle.

O advento da secularização decretava o fim de uma série de manifestações religiosas pitorescas e exóticas, ligadas ao Brasil arcaico. Era necessário estudá-las para documentar fenômenos culturais únicos, em vias de extinção. O estudo, assim, tem o ar de "precoce necrológio do objeto estudado", conforme sugeriu Alfredo Bosi. Neste momento é impensável que a "cultura popular" possa, de alguma forma, contribuir para a preparação do futuro. O interesse pela cultura popular só irá surgir no início da década dos anos 60. Os fenômenos religiosos, juntamente com a cultura popular, continuam nas margens do interesse científico. O momento ideológico não permitia que eles emergissem como fenômenos significativos. A Igreja Católica, enquanto instituição clerical, continua a aceitar a divisão das esferas de influência: seus interesses são claramente institucionais, voltados para dentro, e suas energias são dirigidas no sentido de articular a sua própria sobrevivência neste novo mundo.

O colapso das esperanças desenvolvimentistas, entretanto, veio rapidamente. As contradições internas e externas do desenvolvimento econômico, o conflito entre os donos de poder e as classes pobres, a compreensão de nossa situação como uma de capitalismo dependente (cabendo-nos as desvantagens do capitalismo, sem usufruir as suas vantagens . . .), e finalmente, a inauguração de um Estado totalitário em 1964, solução de força para os conflitos indicados acima, decretaram o fim do esquema ideológico anterior. Como entender o novo momento? O marxismo oferece chaves que o modelo anterior não possuía. É verdade que a sua influência já se fazia sentir nos anos 50. "Nenhum analista dos anos 50 teria escapado, no limite, de entrar pelas veredas do nacionalismo, ou do marxismo ortodoxo, ou do desenvolvimentismo, ou do populismo",[12] observa Carlos Guilherme Mota. Na medida em que se descobre a contradição entre o capitalismo dependente e os ideais nacionalistas, desenvolvimentistas e populistas, entretanto, o marxismo ganha um peso ideológico que não tivera antes.

Qual a influência do marxismo sobre as investigações do fenômeno religioso? É interessante que Carlos Guilherme Mota tenha se referido ao marxismo *ortodoxo* como aquele que mais influência exerceu. O marxismo ortodoxo parece-me uma solução teórica para os momentos de impasse ideológico. Ao afirmar uma dialética determinista e inevitável ao nível das relações econômicas, ele torna nossas confusões teóricas suportáveis, porque elas passam a ser vividas na certeza de que a razão imanente na história

conduzirá o capitalismo à sua própria destruição e, conseqüentemente, superação. Versão secularizada da doutrina cristã da providência. Observa-se, na verdade, a existência de uma passagem fácil do cristianismo ortodoxo para o marxismo ortodoxo. Muitas "conversões" aconteceram nestas fronteiras. Ora, se a dialética do real é interna à esfera econômica, os fatores ideológicos e culturais são reduzidos à condição de simples epifenômenos, reflexos invertidos das forças que realmente movem a história. Tal postura já determina, de antemão, os objetos dignos da atenção do cientista. E que objetos são estes? Aqueles que se relacionam diretamente com as relações de produção. A religião, como reflexo invertido, como efeito, é reduzida à insignificância. Dedicar-se à investigação da religião implica um perigoso desvio teórico e prático. Se, entretanto, a religião vai ser investigada, é necessário que o pesquisador saiba que a chave para o seu problema se encontra a nível das relações de produção e relações de classe. Mas, se este é o caso, por que adotar este caminho sinuoso para a análise dos impasses que vive o país? Por que não abandonar a religião, simplesmente, e atacar o problema das relações de produção numa abordagem frontal?

Este é apenas um esboço grosseiro das condições que explicam a marginalidade da preocupação com o fenômeno religioso, na sociologia brasileira. Para fins de análise tive de deixar de lado fenômenos muito significativos, como a politização dos setores leigos das igrejas Católica e Protestante, na década de 50, e o surgimento da preocupação com a cultura popular, no início dos anos 60. Voltarei a eles mais tarde. O que me interessa é isolar os fatores ideológicos que explicam a situação marginal das investigações dos fenômenos religiosos. E creio que as perspectivas positivistas-cientificistas, as pressões no sentido de superar o Brasil arcaico para a instauração do Brasil moderno, o processo de secularização e o peso do marxismo são de fundamental importância.

Se os fenômenos religiosos se mantiveram à margem das preocupações da comunidade científica, isto não significa que tivessem sido objetivamente marginais. A emergência dos objetos de conhecimento dentro do campo de interesse dos cientistas se liga às condições ideológicas dentro das quais se formaram e trabalham. E estas, por sua vez, se ligam ao lugar social do cientista e da Universidade. Comentando as razões que se encontram por detrás dos caminhos trilhados pela inteligência universitária de São Paulo, centro das atividades científicas do país, Alfredo Bosi observa que, "para entender as suas razões profundas, (. . .) além de reconhecer a sua filiação (primeiro oligárquica, depois de classe média nobilitada pelo *status* na hierarquia docente); além de notar a sua desconfiança em relação a todo nacionalismo; além de verificar o seu descentramento em face do poder, é preciso por-se nos meandros da sua prática intelectual. A Universidade fez ciência

social nos moldes franceses e americanos, correndo, às vezes conscientemente, o risco de ser positivista e funcionalista, logo 'cientificamente' neutra; e de alhear-se, durante largos anos, ao processo de 'conscientização' que se promovia em outras áreas menos acadêmicas da inteligência brasileira . . . Aquele afastamento de qualquer prática popular foi o tributo pago por uma universidade asséptica, laboriosa e penetrada até o âmago dos ideais do rigor acadêmico. (. . .) Ocupada com o retrato objetivo da 'transição do tradicional para o moderno', ela não poderia ter visto que a ciência 'pura' acompanha o curso da dominação. De onde, o seu ar de precoce necrológio do objeto estudado".[13]

Reconhecidas as origens oligárquicas e de classe média da inteligência brasileira, a sua fácil e acrítica aceitação do ideal de superação do arcaico, na direção da modernização, e o acoplamento de tais origens e posturas com os critérios da ciência rigorosa, descritiva e neutra, segue-se, naturalmente, um divórcio entre a universidade e o povo. Observa-se, então, "a distância entre a vanguarda e o popular, entre a cultura 'séria' e a de consumo", sem que se suspeitasse, ainda que de leve, que "o progresso técnico pode ter um conteúdo social reacionário".[14] Cultura de elites que "não chegaria a atingir, com regularidade e amplitude, 50.000 pessoas, num país de 90 milhões de habitantes",[15] nas palavras de Roberto Schwartz. Parece-me que a marginalização dos fenômenos religiosos encontra suas raízes na separação que existiu entre universidade e povo. A cultura popular, com suas manifestações religiosas, pertencia ao Brasil que se pretendia soterrar. Mesmo quando a universidade se debruça sobre o popular para estudá-lo, o produto final tem uma forma erudita, pois só assim ele pode ser usado nos processos de trocas simbólicas interiores à vida acadêmica. A produção científica é ininteligível aos setores populares que ela estudou.

O novo impulso que os estudos da religião experimenta atualmente no Brasil se deve a uma transformação ideológica profunda, que implica uma crítica ao ideal de modernização e secularização e na descoberta da contribuição efetiva que os oprimidos (que, como tais, não têm acesso à cultura acadêmica) podem e devem trazer à política.

IV – TENDÊNCIAS GERAIS DA INVESTIGAÇÃO SOCIOLÓGICA DA RELIGIÃO: TEMAS E ABORDAGENS

a) *Polêmica*

A polêmica não possui as características analíticas e explicativas do pensamento sociológico. Sua intenção é marcadamente política: a liquidação

do adversário. Mas, por isto mesmo, ela se vale constantemente de técnicas de *desmistificação ideológica*, de inegável inspiração sociológica. Quando uma determinada religião recobre totalmente uma ordem social, com ela se confundindo, não existem as condições sociais para que a religião seja pensada de forma científica, como objeto de conhecimento. É com a instauração de um pluralismo religioso e ideológico que as religiões e ideologias se estabelecem como problemas a serem elucidados. E o seu caráter problemático se revela na desmistificação ideológica que surge, a princípio, do próprio entrechoque de religiões e ideologias.

Desejo sugerir que as polêmicas que marcaram o confronto entre o Catolicismo Brasileiro e o Protestantismo, transplantado dos Estados Unidos a partir da segunda metade do século XIX, podem ser consideradas precursoras da crítica sociológica. Muito embora elas sejam, na maioria das vezes, dominadas por motivos teológicos, os oponentes freqüentemente fazem análises das implicações culturais, sociais, econômicas e políticas do adversário. O Protestantismo, por exemplo, explorou de forma constante as relações entre Catolicismo e atraso econômico, Catolicismo e autoritarismo, Catolicismo e superstição (sua oposição à ciência). Este juízo acerca das implicações culturais e sócio-políticas do Catolicismo era compartilhado pelos setores progressistas do país, e em particular pela Maçonaria e pelos Positivistas. Formava-se, assim, uma frente única contra a Igreja Católica. A Igreja Católica, por sua vez, denunciou as implicações das atitudes modernizantes e secularizantes, das quais o Protestantismo era o representante norte-americano, indicando suas conseqüências corrosivas para a autoridade e a ordem política, pelo cultivo de um individualismo inspirado em modelos estrangeiros, e que inevitavelmente haveria de provocar a ruptura de nossa ordem cultural e social.

Os círculos acadêmicos, depois da instauração da sociologia no Brasil, não julgaram que nem a Igreja Católica e nem as denominações Protestantes fossem fenômenos dignos de atenção. Já indiquei as razões para o silêncio em relação à Igreja Católica. Retomarei o problema do Protestantismo mais adiante.

b) *Religiões Exóticas*

Foram as religiões exóticas que provocaram o número mais significativo de pesquisas, no período que vai de 1930 a 1959. Maria Isaura Pereira de Queiroz, no artigo já citado (p. 517), observa que "as 63 obras especificamente etno-sociológicas publicadas sob a forma de livros giravam em torno de problemas que poderíamos chamar de 'exóticos' (caboclos, negros, índios, imigrantes); enquanto que os problemas da vida habitual e sem aspec-

tos extraordinários não haviam determinado o aparecimento senão de 11 obras, sob a forma de estudos sobre a vida urbana".

Como explicar este fenômeno, se se considera que a temática da superação do arcaico pelo moderno era o fulcro da preocupação da comunidade científica?

Maria Isaura Pereira de Queiroz aventa a hipótese de que "é provável que a influência de professores estrangeiros fosse responsável por esta orientação para o 'exótico'". Temos de nos lembrar aqui de dois nomes que marcaram o desenvolvimento da sociologia e da sociologia da religião no Brasil. O primeiro deles, Roger Bastide, ficou fascinado com as religiões africanas no Brasil, e produziu significativa literatura. O segundo, Emílio Willems, preocupou-se com o problema dos imigrantes e a religião aparece como fator dentro dos processos de aculturação dos mesmos. "Até então", ela continua, "os problemas da realidade urbano-industrial, que 'constituíam o problema cotidianamente vivido pelos pesquisadores' pareciam ser considerados como suficientemente conhecidos e dispensando, portanto, maiores atenções" (p. 517). É compreensível que os problemas típicos da 'modernidade' tenham sido considerados, por tais pesquisadores, vindos de países já altamente industrializados e urbanizados, como de importância secundária num país que, com sua imensa variedade de expressões culturais exóticas, se oferecia como um extraordinário laboratório. O transplante de interesses, entretanto, pode implicar num desvio da atenção daquilo que é importante para o que é simplesmente curioso. Ela conclui, assim, que a concentração em tais fenômenos pode significar uma "fuga adiante dos problemas históricos contemporâneos".[16]

Há, entretanto, outras explicações possíveis.

Parece-me que o estabelecimento de uma ciência rigorosa, preocupação dominante numa atividade de pesquisa incipiente, toma comumente o caminho do "tratamento metodológico rigoroso". Ciência se confunde com o método científico. Ora, numa situação em que um grande número de investigações é feito a fim de passar os crivos acadêmicos da vida universitária, é possível que o rigor metodológico tenha influenciado a escolha dos problemas a serem tratados. Escolhe-se um problema não em função da sua importância, mas em função da possibilidade de submetê-lo a um tratamento metodológico rigoroso. Neste caso os fenômenos exóticos se apresentam como objetos privilegiados. São restritos a comunidades reduzidas e manifestam-se em ocasiões delimitadas, o que muito simplifica a coleta de dados. São suficientemente externos ao pesquisador, de sorte a permitir uma observação objetiva. Podem ser, por um processo de abstração analítica, destacados da complexidade da sociedade global, de tal sorte a serem tomados como universos isolados. Permitem um tratamento sincrônico, o que livra o

pesquisador dos meandros da história. Seria este um caso em que a obsessão com o rigor metodológico determina a escolha dos objetos? Não sei. Apenas levanto a questão. Se este é o caso a "fuga diante dos problemas históricos contemporâneos" não pode ser interpretada em termos individuais e psicológicos (como se o pesquisador fosse culpado!), mas deve ser relacionada com as próprias regras do jogo científico.

Carlos Guilherme Mota, criticando a obra de Gilberto Freyre, observa que "o gosto pelo popular . . . compõe um traço peculiar à visão aristocrática do mundo, conforme a lição de Alfred Weber".[17] Se nos lembrarmos das origens sociais daqueles que vieram a compor os quadros de nossas universidades, o gosto pelo exótico se torna revelador de uma postura aristocrática. Os problemas econômicos e sociais são deslocados pela perspectiva estética – e como negar que as religiões exóticas sejam profundamente estéticas? Não é o exótico uma categoria estética? Mas, não será este esteticismo uma reação à obsessão funcional da sociedade capitalista, industrializada e urbana? Não será a busca do estético uma rebelião contra o próprio formalismo do pensamento científico – como se o investigador estivesse tentando subverter, através do exótico, as arquiteturas formais e vazias com que ele é forçado a trabalhar? Assim, é possível que a necessidade de documentar as religiões que iriam desaparecer no avanço inevitável da modernidade, documentar antes que acabe, possa significar um brando protesto contra o avanço ininterrupto do capitalismo.

Somente mais tarde, no final dos anos 60 e no início dos anos 70, e retomando os enfoques dos movimentos de cultura popular (início da década 60) é que as implicações políticas da religiosidade popular (não mais classificadas como exóticas) iriam ser levadas a sério. O exótico, categoria estética, será compreendido como fenômeno cultural da resistência, categoria política.[18]

c) *Movimentos Messiânicos*

Os movimentos messiânicos das zonas rurais do Brasil foram outro foco de interesse dos nossos sociólogos da religião. Eles podem ser facilmente confundidos com os fenômenos exóticos. Mas eles não devem aí ser classificados, porque são marcados pelo emprego da violência, o que põe de relevo, imediatamente, a sua significação política. Violência exótica, porque divorciada do uso racional da violência, que a organiza em termos de *meios* adequados aos *fins* pretendidos. Ela se dá num mundo *sacral* (no nosso caso específico, rural), no qual não valem as regras dominantes numa realidade "desencantada". Transcrevo um trecho de Duglas Teixeira Monteiro que define o problema de forma precisa:

"A violência inspirada ou impulsionada manifestamente por valores religiosos é um traço comum na História. Tão comum quanto a violência política, com a qual muitas vezes confunde-se. Mas a violência do 'fanático' brasileiro apresenta-se como um enigma. Bastante próximo de nossa compreensão urbana e civilizada está o banditismo social (na acepção de Hobsbawm). Não nos parece difícil compreender os *Robin Hoods* e até mesmo, simpatizar com eles. Há na conduta do bandido social um elemento de racionalidade. No caso dos 'fanáticos', ao contrário, algumas de suas práticas, tais como a exumação sistemática dos adversários, a destruição do dinheiro [no movimento milenarista do Contestado], o emprego simultâneo de eficazes técnicas de guerra e a valorização de modalidades 'arcaicas' e notoriamente ineficazes de luta, provocam uma inevitável perplexidade".[19]

O enigma da violência dos fanáticos e a perplexidade provocada pelo seu comportamento pertence, evidentemente, ao pesquisador, que se move dentro de um mundo racionalmente organizado em termos de meios e fins. Ela contraria a ótica do investigador e, por isto mesmo, é *ex-ótica*. Para os fiéis, entretanto, as relações são claras, porque elas se realizam dentro dos marcos do seu mundo sacral.

Movimentos exóticos não-messiânicos têm podido sobreviver sem maiores problemas no Brasil, chegando mesmo a ser integrados dentro da lógica do sistema capitalista. Um turista europeu ou norte-americano que não foi a um Candomblé baiano ou não visitou um terreiro de Umbanda deixou de provar o que deveria ser provado, no cardápio de pratos típicos brasileiros. Os movimentos messiânicos, ao contrário, em virtude do seu aspecto claramente contestatório e violento, não puderam ser tolerados, e foram liquidados violentamente. Eles não se contentam em produzir e consumir, internamente, as suas esperanças de um paraíso na terra. Lançam-se à tarefa de "transformar o mundo em que vivem". E aqui o Estado é chamado a intervir. Contrariamente aos cultos africanos, que poderiam ser considerados transplantes culturais ou manifestações de sincretismo, com funções claramente integradoras, e ao Pentecostalismo e Umbanda que parecem ser, igualmente, religiões funcionais à sociedade global, os messianismos nascem nos pontos de tensão e de conflito, expressam estas tensões e conflitos, e pretendem resolvê-los não pela integração do grupo na sociedade, mas pela transformação radical da sociedade. Eles não podem ser tratados como universos isolados e fechados em si mesmos, possuidores de uma lógica imanente. Os messianismos sempre se abrem para as tensões e conflitos que marcam a ordem dominante. Maria Isaura, assim, indica que é necessário compreender

a relação dos messianismos com "a estrutura e a organização das sociedades globais às quais se vinculam". [20] Se, por um lado, as religiões exóticas permitiriam, eventualmente, que o pesquisador fosse levado a pensar a sociedade global como uma democracia cultural em que há espaço para as mais variadas e contraditórias articulações de valores, os messianismos bloqueiam imediatamente esta possibilidade. O espaço cultural existe somente se ele permanece politicamente impotente: existe sempre liberdade para que os oprimidos sonhem seus sonhos. Quando os sonhos pretendem invadir o mundo real, entretanto, aparecem os mecanismos estatais de repressão.

A investigação dos messianismos contribuiu para que o mito do caráter incruento e pacífico de nossa história fosse desfeito. Gilberto Freyre, por exemplo, certamente marcado por suas experiências de conflitos raciais nos Estados Unidos, viu o Brasil como um paraíso não só de convivência pacífica entre as raças, mas de frutífera interpenetração entre elas. O mestiço e a mestiçagem, categorias fundamentais de sua análise, têm uma significação não apenas biológica, mas sobretudo cultural. A ponto de afirmar que foi da mestiçagem que surgiram os tipos dotados de "uma sabedoria de contemporização, um senso de oportunidade, um equilíbrio que fazem deles os melhores pacificadores, os melhores bispos, os diplomatas mais finos, os políticos mais eficientes". [21] As diferenças e oposições não desembocam em conflitos; elas se resolvem por meio de sínteses. Não foi esta a visão de um intelectual isolado, mas um mito que se encontrou presente nas interpretações populares da história e da sociedade brasileira. A análise dos movimentos messiânicos acaba com este mito, pois ela revela não só as tensões que fizeram com que tais movimentos surgissem, como também as soluções violentas pelas quais o Estado, em alianças com a Igreja, resolveu os conflitos pela liquidação dos oprimidos. [22]

d) *A Temática da Secularização e as Religiões de Ajustamento*

A década dos 50 viu o desenvolvimento paralelo de duas ordens de fenômenos. De um lado, o crescimento rápido da urbanização e, de outro, a expansão acelerada, nas zonas urbanas, de religiões do tipo Pentecostalismo e Umbanda. Não é necessário dizer que tal expansão religiosa, justamente nos centros urbanos, onde, segundo a teoria, o processo de secularização deveria se fazer de forma mais intensa, colocava em questão o processo mesmo de secularização e todos os seus pressupostos. O desenvolvimento paralelo da expansão religiosa e do crescimento das cidades sugeria, ao mesmo tempo, que deveria haver uma relação funcional entre eles. Como conciliar esta dependência funcional entre o religioso e o urbano, de um lado, e a relação causal urbanização-secularização?

Este fenômeno não atraiu a atenção apenas de sociólogos. Tanto a Igreja Católica quanto as Protestantes já se perguntavam: por que crescem as seitas pentecostais e os terreiros de umbanda, enquanto o Cristianismo, nas suas versões eclesiais clássicas, perde contato com as massas e experimenta um declínio nas práticas sacramentais e cúlticas? As evidências sugeriam que o sopro conversor do Espírito Santo se manifesta em locais e situações privilegiadas, que podem ser detetados pela análise sociológica! Assim, por exemplo, o Conselho Mundial de Igrejas encomendou do sociólogo Christian Lalive D'Epinay um estudo do crescimento pentecostal no Chile, crescimento este que se dava ao mesmo tempo em que as denominações históricas haviam atingido um período de estagnação. No Brasil, a Igreja Católica passou a fazer uso do trabalho de sociólogos para analisar sua crise institucional, sendo esta a primeira aproximação entre Igreja e sociologia. Não é necessário dizer que, nesta situação, a sociologia é uma serva da teologia, a ciência é usada como instrumento da fé. Christian Lalive D'Epinay denuncia esta relação entre ciências sociais e Igreja como sendo uma abdicação, por parte daquelas, de sua verdadeira vocação. Em resumo, "*elles* informent *les 'théoriciens de l'Église (les docteurs de la Loi), sur la société, mais évitent de dire ce que l'Église et la religion signifient comme* fait social. *Or n'est-ce pas justement cela la tâche d'une sociologie de la religion?* "[23] Creio, entretanto, que seria pedir demais que, num primeiro contato, a Igreja trocasse a teologia pela sociologia. O que é significativo é que aqui se iniciou um processo em que a Igreja reconheceu as *técnicas* sociológicas. Os resultados desta aproximação são reconhecidos, em escala mundial, pelo impacto do Vaticano II e da Conferência dos Bispos Latino-Americanos em Medellin, ambos fortemente informados pelos resultados das ciências sociais. Retornaremos a esta questão mais tarde.

Um dos enfoques privilegiados na interpretação do crescimento do Pentecostalismo e da Umbanda se encontra resumido de maneira muito clara nos primeiros parágrafos do livro *Católicos, Protestantes, Espíritas*, organizado por Cândido Procópio Ferreira de Camargo, que transcrevo a seguir:

> "A civilização ocidental viveu processo histórico de secularização, cujas raízes se encontram na Renascença e Reforma Protestante. O Brasil, dependente das transformações culturais do mundo ocidental, passou igualmente por mudanças quanto à importância relativa da instituição religiosa, entendida como legitimadora e matriz de organização de valores e normas sociais. Crescente, se tornou no país concepção secularizada, coerente com o crescimento da população urbana e o da educação formal, bem como ligada ao desenvolvimento tecnológico e industrial. Nessa perspectiva, pare-

cem restar, nas áreas mais distantes dos pólos dinâmicos do país, resíduos agrários economicamente atrasados; estes conservariam visão sacral do mundo, cujos valores, normas de conduta e formas de conhecimento acham-se influenciados de modo profundo pela religião. Se esse panorama representa os resultados atuais de tendência histórica secular, alguns aspectos da vida cultural-religiosa contemporânea brasileira merecem ser analisados. Por um lado, nas áreas mais caracteristicamente urbanas e industriais do país, cresce de maneira rápida o número de conversões às seitas pentecostais e divulgam-se práticas de Umbanda. Estas religiões de massa, densamente sacrais, caracterizam-se por sua difusão em camadas populacionais urbanas e pobres; representam, de modo análogo ao ocorrido nos Estados Unidos e países da Europa, em fases incipientes de industrialização, a resposta religiosa à situação de anomia e privação, para segmentos populacionais desraizados de formas tradicionais de organização econômica e social."[24]

Esta obra tem o grande mérito de ser, se não me equivoco, a única tentativa de oferecer uma interpretação global das relações entre religiões e sociedade brasileira, buscando encontrar "as funções contraditórias desempenhadas pelas religiões" e se "há indícios de que potencialidades das religiões venham a exercer influência significativa no processo de mudança social brasileiro" (p. 16). O que nos interessa agora, entretanto, é o quadro que ele oferece para a compreensão do fenômeno da expansão urbana de religiões do tipo Pentecostalismo e Umbanda. O texto transcrito é muito claro, não sendo necessários esclarecimentos. Gostaria de sublinhar, entretanto, a identidade entre o enfoque adotado e os pressupostos mais gerais da inteligência universitária brasileira, sobre as relações entre religião e modernização. Nas linhas de Weber, aceita-se que modernização implica secularização. A religião, como cosmovisão sacral, não é um elemento constitutivo da sociedade como tal, mas trata-se de um mecanismo ideológico e psicológico compensatório, produto de certas situações sociais específicas. A visão sacral subsiste, entretanto, nos resíduos agrários atrasados. Trata-se de um retardamento cultural destinado a desaparecer pelo desenvolvimento econômico. O crescimento de religiões populares em zonas urbanas não significa, portanto, uma inversão do processo de secularização, mas é resultado dos mecanismos de ajustamento daqueles que migram das zonas rurais para as urbanas, a fim de resolver o problema da anomia. A anomia, entretanto, é um fenômeno que ocorre na transição de uma área para outra, sendo portanto efêmero, como efêmeras deverão ser as expressões religiosas criadas para a sua resolução.

e) *Religião e Classes Sociais*

Muito embora esta abordagem seja muito atraente, pela resolução elegante e convincente do problema que se propõe analisar, ficam de pé algumas perguntas. O problema de uma abordagem funcionalista se encontra menos no funcionalismo, como tal, que na tentação de se fazer a transição do *funcional* para o *desejável*, do descritivo para o ético. Isto se torna evidente quando a abordagem funcionalista se encontra acoplada a uma filosofia do desenvolvimento histórico que vê na modernização, industrialização e secularização, processos inevitáveis ou desejáveis. Não importa, realmente, se se aceita que eles sejam inevitáveis, com uma dolorosa resignação, ou se se aceita que eles sejam desejáveis, com uma ansiosa expectativa. O resultado final é o mesmo: o ajustamento funcional deve acontecer. Se o crescimento do Pentecostalismo e da Umbanda é um indício de que as populações de migrantes rurais estão se integrando na cidade, ele deveria ser saudado como índice do acelerado processo de liquidação dos resíduos sacrais de nossa sociedade. Tal postura ideológica é denunciada por Bosi, quando afirma que "fora da integração funcional na esfera 'desenvolvida' a ciência só via 'anomia' e 'regressão'. E continua, criticando esta posição a partir das experiências do presente: "Hoje, o que se lastima é precisamente a rapidez e a violência da 'integração' a qualquer custo, que destrói a natureza e ameaça os valores de dignidade e solidariedade familiar e vicinal do pobre dando-lhe, em troca, laços de dependência econômica mais apertados".[25] É aqui que se encontra o nó do problema: os laços de dependência econômica mais apertados.

Foi esta questão que fez com que outros pesquisadores agarrassem o problema por um novo ângulo. Abandonando categorias abrangentes como industrialização, modernização, secularização, urbanização, trataram de ver como estas religiões se relacionam com a organização capitalista das relações de produção. Que classes estão sendo integradas? As classes pobres, evidentemente. Integradas a quê? A um sistema de produção capitalista. Integradas a que condição? À condição de força de trabalho, a ser usada e explorada pelos pólos dominantes do sistema econômico. Tais religiões populares, portanto, não podem ser interpretadas como simples mecanismos de integração do rural ao urbano. São mecanismos ideológicos de dominação. Na verdade elas são populares apenas no exterior. Quando se analisou a sua clientela verificou-se que era constituída de pessoas que pertenciam às classes mais pobres (pesquisas mais recentes, entretanto, indicam uma alteração nesta tendência; já existe um Pentecostalismo de classes médias e altas e uma Umbanda em que estas classes participam – e mesmo controlam – efetivamente). Ao se analisar a lógica destas religiões, entretanto, constatou-se que

ela reproduz simbolicamente as relações de dominação da sociedade capitalista, conferindo-lhes, assim, uma legitimação sacral. Se este é o caso, o elemento religioso não pode ser interpretado como um "resíduo" de uma situação agrária miserável, algo que o pobre migrante traz consigo do campo, mas como uma produção ideológica que surge exatamente da sociedade que se pretende moderna, industrial e secular. O sagrado, assim, não seria fruto de um descompasso cultural, maneira rural de pensar numa forma urbana de viver. Ao contrário, tratar-se-ia de uma produção religiosa surgida do próprio mundo que pretende haver ultrapassado a religião.

É evidente que tal enfoque implica uma reinterpretação não só da significação do fenômeno religioso, como também de noções como as de industrialização, urbanização, modernização e secularização. Em uma abordagem puramente funcionalista elas se prestam a ser usadas de forma vaga e abstrata, que oculta a sua íntima relação com a estrutura de dominação de classes na sociedade capitalista. As dicotomias se organizam em torno das polaridades rural-urbano, arcaico-moderno, produção rural-indústria, sacral-secular, sem levar em consideração as contradições internas que marcam o segundo termo da relação. O urbano, o moderno, a indústria, o secular, noções vagas abrangentes, devem ser compreendidas analiticamente de sorte que se traga à luz as relações de dominação que lhe são internas.

Ao lado de sua importância téorica, esta abordagem tem implicações extremamente práticas. Já nos referimos ao uso que a Igreja começou a fazer da sociologia, como instrumento de sua política pastoral. Se é uma abordagem funcionalista que domina, a Igreja será levada a tentar descobrir o segredo do crescimento do Pentecostalismo e da Umbanda, para tentar reproduzi-lo em proveito próprio. Quando, entretanto, o referido crescimento é compreendido dentro de uma perspectiva de classes sociais, desaparece a sua aparente significação positiva, pois que ele se encontra intimamente associado ao crescimento da dominação. Tal enfoque, na verdade, obriga a Igreja a se perguntar a si mesma acerca dos seus compromissos políticos. O compromisso acrítico com o crescimento da Igreja esconde uma aliança política com os poderosos. Um compromisso com os pobres, entretanto, obriga a Igreja a abandonar o ideal de simplesmente mantê-los sob a sua tutela.[26]

f) *As Igrejas e a Sociologia da Religião*

Já me referi ao *uso* que a Igreja começou a fazer dos instrumentos de análise das ciências sociais, em determinado momento do seu desenvolvimento. Este fato novo, entretanto, não pode ser compreendido isoladamente, pois ocorreu dentro de um quadro abrangente de crises institucionais e

ideológicas que produziram profundas alterações nas relações entre as Igrejas (Católica e Protestante) e a sociedade brasileira, nos anos 50 e 60. Desejo indicar alguns aspectos e conseqüências destas crises.

1. Os anos da década de 50 foram anos de rápidas mudanças sociais representados, como já indicamos, pela aceleração dos processos de urbanização e de industrialização. Modificações deste tipo tendem a corroer as maneiras tradicionais de pensar, pois enfraquecem os mecanismos sociais tradicionais de controle do pensamento e da ação. O clero jovem, seminaristas e estudantes universitários ligados às Igrejas foram frontalmente atingidos por estes processos. A sua situação institucional ainda frouxa e indefinida os colocava numa situação privilegiada. Livres ainda de comprometimentos e interesses institucionais, gozavam de uma grande liberdade para repensar sua condição de cristãos.

2. Nossas contradições políticas, sociais e econômicas começaram a ficar expostas, a despeito do ufanismo desenvolvimentista que dominou os anos 50. A realidade da pobreza, representada pelas ondas de migrantes que invadiam os grandes centros urbanos e não eram assimiladas pelo mercado de trabalho, a consciência de nossa condição de país subdesenvolvido, a penosa descoberta de que o subdesenvolvimento não era expressão de uma inferioridade cultural (não poderia ser resolvido pela escola!) mas antes o resultado das relações de subordinação face aos países ricos, a compreensão de que, paradoxalmente e a despeito de todos os programas internacionais de ajuda, o abismo entre os países ricos e as nações pobres aumentava cada vez mais: estas eram as questões quentes que passaram a dominar os debates ideológicos e políticos, nos fins dos anos 50 e início da década de 60.

3. Os movimentos leigos católicos e protestantes, criados dentro de uma ideologia eclesiocêntrica, como instrumentos para tornar a Igreja presente no mundo, já que o mundo não se fazia presente na Igreja, fugiram do controle eclesial e ganharam uma dinâmica própria. Não lhes interessava a expansão da Igreja e nem mesmo a sua sobrevivência. Interessava-lhes, isto sim, participar nos processos políticos da sociedade, com o propósito de torná-la mais justa, humana e livre. Muito embora tais movimentos não tenham produzido nenhuma teologia, na compreensão acadêmica desta disciplina, os documentos que produziram revelam que uma nova teologia estava em gestação. Não mais uma teologia metafísica, mas uma teologia política. Foi então que surgiram os germes daquilo que, no final dos anos 60, receberia o nome de "teologia da libertação". É necessário compreender que esta categoria, libertação, não surgiu acidentalmente. Foi o resultado de inúmeros debates teológicos e políticos. A sua significação é polêmica e pretende contestar os ideais de desenvolvimento quantitativo, que se silencia

sobre as condições opressivas das relações sociais, seja a nível internacional, seja a nível doméstico. O que importa não é o crescimento, puro e simples, crescimento que preserva a continüidade das relações de dominação, mas o salto qualitativo que transforma os homens de objetos em sujeitos de sua própria história.

4. Não é necessário dizer que tais desenvolvimentos produziram inúmeras crises internas nas Igrejas, crises que separaram claramente setores conservadores dos setores "progressistas", que colocaram em oposição uma forma metafísica de compreender a fé e uma visão político-profética da mesma.

5. As crises internas não tiveram uma significação puramente política. Já observei atrás que, numa situação em que uma religião recobre totalmente a ordem social, o pensamento sociológico sobre a religião não pode emergir. É necessário que concepções religiosas antagônicas coexistam lado a lado para que surja a crítica ideológica das mesmas. Vejam agora o que ocorreu com as Igrejas. Enquanto seus espaços institucionais eram dominados por um relativo consenso ideológico (teológico), a verdade e a origem revelada de suas doutrinas não podia ser questionada. Quando, entretanto, dois grupos opostos se confrontam, com articulações conflitantes da fé, cada grupo é *forçado* (na realidade, ele não tem escolha) a negar a legitimidade das pretensões do opositor. E isto se faz indicando as origens sociais, humanas e, portanto, externas à revelação divina, das articulações do adversário. Assim, os "progressistas" foram desqualificados pelos conservadores, em função das origens marxistas, seculares e modernistas do seu pensamento. Enquanto que os conservadores, por sua vez, foram criticados pelas relações de suas posturas com os interesses das classes dominantes. Note-se que aqui as perspectivas sociológicas não mais são *usadas* pela instituição, como o denunciou Christian Lalive D'Epinay. A sociologia, com todo o seu peso teórico, é empregada para a crítica da própria Igreja. Foi deste contexto que surgiu a idéia da ambigüidade da Igreja. Os teólogos a definem muito bem. Será, entretanto, que suas definições correspondem à realidade política e social daquilo a que se dá o nome de Igreja? Há a Igreja que é a voz dos ricos. Mas onde está a Igreja que é a voz dos pobres? Assim como a análise de fenômenos como Pentecostalismo e Umbanda exigiu que conceitos abrangentes e indefinidos como urbanização e industrialização fossem analisados em termos de suas contradições internas, agora a mesma análise destrói a unidade fictícia a Igreja, para revelar uma Igreja dos fortes e uma Igreja dos fracos. Que significa isto? Que a Igreja capitulou frente à análise sociológica? Será que a teologia foi engolida pela sociologia? Estas questões se abrem para uma das produções mais originais da Igreja na América Latina, a "teologia da libertação".[27] O que encontramos aqui é uma teologia que, pelo peso das

análises sociológicas, foi levada a redescobrir uma tradição profético-política nas Sagradas Escrituras, tradição esta que privilegia os fracos e oprimidos, que se orienta no sentido da superação real e histórica das condições de opressão. E, inversamente, se volta para as ciências sociais para denunciar o seu uso pelas classes dominantes. Num primeiro momento é a sociologia que desmistifica a abstração dos conceitos abrangentes que escondem as contradições. Num segundo momento é a teologia que se volta para a ciência para denunciá-la como conceito abstrato que esconde a sua ambivalência pelo recurso às suas pretensões de neutralidade. Não existirá também a ciência dos fortes e a ciência dos fracos? Esta questão, entretanto, nos leva para longe dos propósitos deste artigo. O que desejo enfatizar, simplesmente, é o frutífero confronto entre teologia e sociologia que surgiu dos conflitos deste período.

6. Os conflitos a que nos referimos, a elucidação sociológica que se lhes seguiu, e as pressões dos setores mais conservadores das Igrejas (Católica e Protestante) contra os representantes desta teologia política tiveram um outro resultado que é digno de menção. Para muitos as Igrejas perderam a sua legitimação teológica. Uma perspectiva radicalmente sociológica liquida com o ideal de verdade absoluta e a idéia de revelação. Roubadas dos seus mantos sagrados, as Igrejas só se legitimariam, para estes, em termos do seu potencial humano e político. A violência dos mecanismos eclesiais contra esta nova direção, entretanto, chegou em certos casos a assumir a forma de uma verdadeira inquisição. Permanecer nas Igrejas se tornou uma opção extremamente dolorosa. Assim, muitos padres e pastores simplesmente abandonaram sua posição clerical e buscaram um lugar na vida universitária, onde parecia haver mais liberdade. Mas qual o setor das ciências sociais que se lhes abria mais naturalmente? O da sociologia da religião. Assim, hoje, uma parcela significativa dos trabalhos neste campo, é feita por cientistas que um dia foram padres, pastores ou militantes dos movimentos eclesiais leigos. Quando se analisa a explosão de investigações dos fenômenos religiosos no momento atual, este fato não pode ser ignorado. Ele tem suas raízes nas crises eclesiásticas que marcaram os anos de 50 e início da década de 60.

7. O Protestantismo nunca se interessou pelas religiões populares. Ele as desprezou como expressões de um Catolicismo inculto e supersticioso. A Igreja Católica, por sua vez, aceitou a religiosidade popular como a forma de religião própria para os ignorantes, incapazes de compreender as sutilezas e profundidade da teologia erudita. A inteligência acadêmica, pelo fato de ser acadêmica, considerou as formas populares de religião como um fenômeno exótico que seria liquidado mais cedo ou mais tarde pela própria expansão da ciência. O início dos anos 60, entretanto, iria contemplar o nascimento de uma nova compreensão da "cultura popular" e, com ela, da religiosidade

popular. Foi nestes anos que nasceu o método de alfabetização de Paulo Freire. Rejeitando a educação tradicional que, consciente ou inconscientemente, funcionava como um instrumento de dominação ideológica, Paulo Freire visualizava uma educação libertadora. Retomamos a temática da libertação. Que significa ela? Libertação é o processo pelo qual os oprimidos, *partindo de sua própria condição cultural*, e *aceitando-a como verdadeiramente expressiva de suas dores e aspirações*, se lançam na transformação do mundo. O problema dos pobres não será resolvido enquanto os ricos se decidirem a dar-lhes uma fatia maior do bolo. A questão não é esta. O problema é: quem faz a história? Quem determina as formas pelas quais a sociedade se organiza? Quem escolhe as metas a serem atingidas? O problema dos oprimidos é que eles são fracos e impotentes. A história se faz sem que a sua voz seja ouvida. O que Paulo Freire pretendia era dar coragem aos pobres para falar. E, daí, coragem para se tornarem criadores do seu próprio mundo. Note-se o valor positivo da cultura do povo. É daí que devem partir os projetos de transformação social. Um mundo livre e humano é aquele que é um espelho das dores e aspirações que se encontram presentes naquilo que os oprimidos produzem como cultura. Outros movimentos em que a cultura popular apareceu como um valor positivo e que tinham por objetivo despertar o seu potencial político foram o *Movimento de Cultura Popular*, iniciado em 1960, e que contou com a participação ativa de membros da Juventude Universitária Católica (JUC) e o *Movimento de Educação de Base* (MEB), diretamente ligado à CNBB. Iniciado em 1961 e depois de passar por um período de grande expansão, declinou rapidamente depois de 1964.

A temática da significação antropológica e política da cultura popular nasceu como resultado do colapso dos mitos desenvolvimentistas. "O planejamento, *in abstracto*, revelou-se um equívoco. Nenhuma política democrática, nenhum cuidado de humanização do cotidiano pobre guiou o processo de industrialização e urbanização. Na linguagem de um grande economista que viveu as suas diversas fases: 'A maioria dos investimentos industriais efetuados no Brasil entre 50 e 60 não contribuiu em nada para a mudança da estrutura de emprego da população'. O 'desenvolvimento', nos moldes em que foi executado, agravou os desníveis econômicos e políticos".[28] Os mitos da racionalidade científica e tecnológica, bem como as esperanças políticas e democráticas que deveriam vir no bojo da urbanização e da secularização se revelaram como nada mais que ídolos. Onde é que havíamos perdido o caminho? Pensava-se que a jornada para um futuro novo passaria pela liquidação do arcaico e do sacral. Mas o que ocorreu não havia sido previsto. Liquidado um tipo de irracionalidade, defrontávamo-nos com uma outra, maior ainda, que não sabíamos como exorcizar. A lição clara de Weber não havia sido levada em consideração: a racionalidade científica

exige o desencantamento do mundo. Mas ela exige também processos cada vez mais racionais de controle e repressão. O círculo racional se fechava. Mas, como bem havia observado Mannheim, "em certas circunstâncias, nada contém impulsos mais irracionais que uma visão de mundo intelectualista e plenamente auto-suficiente".[29] De quem é a culpa? É evidente que a ciência tem parte da responsabilidade. Mas não toda. Porque a ciência não tem pernas. Ela vem sempre à cavalo. O que não foi percebido por aqueles que se dedicavam à ciência é que "a ciência 'pura' acompanha sempre o curso da dominação".[30] Propuseram um ideal científico que deveria se expandir horizontalmente pelo povo. Mas o povo foi educado (se é que foi) através do caminho tantas vezes denunciado por Paulo Freire: educação bancária, em que uma elite faz depósitos de conhecimento no educando, na esperança de que este conhecimento venha a soterrar, definitivamente, a herança cultural que ele trazia consigo. As elites continuavam a deter o monopólio da ação histórica. O povo, pelo próprio processo educacional, era reduzido à condição de objeto da história. A cultura séria deveria triunfar sobre a cultura popular. É neste contexto que a cultura popular emerge como temática. Por um lado, tratava-se de um protesto contra a repressão a que o popular se encontrava submetido e, por outro, uma busca de alternativas políticas para o beco sem saída em que nos encontrávamos.

8. Riolando Azzi preparou uma cronologia de eventos marcantes na Igreja Católica desde o início da década de 50 até os nossos dias e que deverá aparecer em próximo número do periódico *Religião e Sociedade*. A sua leitura revela uma vertiginosa evolução. Os anos 50 revelam uma Igreja ainda introvertida e preocupada com problemas institucionais e "religiosos". A partir de 1964, entretanto, ela começa a sentir de maneira crescente as pressões do Estado brasileiro, pressões estas que chegam ao limite da violência policial. Este novo estado de coisas tornou evidente que o Estado brasileiro havia realmente se secularizado. Não mais necessitava da legitimação ideológica da Igreja. Legitimava-se com bandeiras totalmente seculares: desenvolvimento com segurança, milagres econômicos com a repressão da oposição, ordem e progresso. Pela primeira vez a Igreja se descobriu marginalizada politicamente e isto fez emergir, como problema central, a questão das relações entre a Igreja e o Estado. Ainda que o quisesse ela não mais poderia se entender como "mecanismo ideológico de Estado". Igreja marginalizada e perseguida, ela foi forçada a se perguntar acerca de suas lealdades e alianças. Reprimida pelos poderosos, ela descobriu a sua solidariedade com os oprimidos.

Por outro lado, a "teologia da libertação", ainda não formulada, e que havia sobrevivido de maneira marginal, se apresentou como a alternativa ideológica coerente capaz de dar sentido ao novo momento histórico por que a

Igreja passava. Com a conferência de Medellin a "teologia da libertação" deixou de ser expressão de grupos para-eclesiásticos radicais, e foi elevada à condição de voz do episcopado latino-americano.

Que significaram estes desenvolvimentos para a sociologia da religião?

Em primeiro lugar a metamorfose da Igreja, juntamente com a crise da ideologia da secularização, fizeram com que a Igreja emergisse como objeto de importância fundamental, para os círculos acadêmicos. O que chamava a atenção era não somente o conflito da Igreja com o Estado totalitário, mas a sua estreita e orgânica ligação com o povo comum. A Igreja podia falar de uma forma que o povo entende. Este não era, definitivamente, o caso das elites universitárias.

Em segundo lugar, as relações entre Igreja e Estado se tornaram num problema a ser elucidado histórica e sociologicamente, *pela própria Igreja*.

E, por último, a descoberta das duas Igrejas, a dos fortes e a dos oprimidos, das elites e do povo, acoplada com a crise dos mitos desenvolvimentistas e a novo interesse na cultura popular, fizeram com que no seio da própria Igreja surgisse um interesse novo pela religiosidade popular.

Demos a esta seção do nosso artigo o título de "As Igrejas e a Sociologia da Religião" porque desejávamos indicar os eventos sociais que nas décadas de 50 e 60 contribuíram para uma alteração nos quadros gerais em que a investigação científica da religião se processa. Modificou-se a ideologia da Igreja, criaram-se condições internas às Igrejas para que a teoria sociológica fosse usada de maneira crítica e não meramente instrumental, alteraram-se as relações entre a Igreja e o Estado, Igreja e classes populares, formou-se um plantel de sociólogos a partir daqueles que, em decorrência de tensões internas, foram levados a abandonar a Igreja, a religião – problema já resolvido dentro dos quadros teóricos tradicionais – ressurge com uma nova significação para os setores acadêmicos. Vamos dedicar alguma atenção a alguns destes desenvolvimentos. Notamos, entretanto, que permanece a tônica antiga: não existe nenhum interesse, por parte dos sociólogos da religião brasileiros, na elaboração de qualquer coisa semelhante a uma grande teoria. A pressão da situação política é de tal ordem que o que se busca é a elucidação de problemas politicamente significativos, dentro do quadro presente de conflitos e alternativas.

g) *Investigações sobre o Protestantismo*

Os primeiros estudos sobre o Protestantismo no Brasil foram realizados por Emílio Willems, cientista alemão que permaneceu entre nós de 1936 a

1949. A princípio, estudou o Protestantismo dentro dos processos de aculturação de migrantes alemães dentro da sociedade brasileira e, posteriormente, o fenômeno do crescimento pentecostal dentro do quadro da transição rural-urbano.

A situação peculiar de Willems, entretanto, não me permite incluí-lo dentro de uma sociologia brasileira, muito embora tenha trabalhado sobre problemas brasileiros.

Émile Leonard, de maneira idêntica, foi um estrangeiro que examinou a história do Protestantismo brasileiro da perspectiva dos seus interesses peculiares de historiador europeu.

As primeiras tentativas de uma compreensão sócio-política do Protestantismo brasileiro, empreendida por brasileiros, se encontram ligadas à fermentação ideológica do final da década de 50, e foram patrocinadas pelo *Setor de Igreja e Sociedade,* da Confederação Evangélica do Brasil que, naquela época, não podia fugir à dinâmica dos acontecimentos na ordem secular. Em 1964, entretanto, este setor foi dissolvido, e a Confederação não mais se interessou por investigações "perigosas".

O crescimento do Pentecostalismo foi fenômeno que atraiu a atenção não só de setores eclesiásticos (tanto a Igreja Católica quanto agências Protestantes internacionais subvencionaram pesquisas nesta área) quanto de cientistas acadêmicos, dado o interesse deste fenômeno como sintoma das transformações sociais por que o país passava. Como já indiquei, os enfoques podem ser classificados, grosso modo, em abordagens funcionalistas e de classes sociais.

O Protestantismo histórico não atraiu a atenção nem dos setores eclesiásticos, nem dos setores acadêmicos (exceção feita aos cientistas estrangeiros a que já nos referimos). Movimentos estagnados, não possuíam condições internas para promover uma auto-avaliação sociológica, especialmente depois das crises internas dos anos 50, provocadas exatamente pelos "inconformados" que empregavam a sociologia como arma de ataque. Com um crescimento puramente vegetativo ou tendendo para zero, não tinham nenhum segredo (como os Pentecostais) que merecesse os esforços da compreensão da Igreja Católica. Por que razão a inteligência acadêmica deveria se preocupar com eles, quando havia tantos outros fenômenos importantes a desafiar a sua capacidade de análise?

Os cientistas que se dedicaram a fazer uma análise crítica do Protestantismo são, todos eles (na medida em que conheço), ex-pastores, ex-seminaristas, ex-líderes leigos forçados a deixar suas funções. Não se encontra em seus trabalhos a atitude amorosa que marca, por exemplo, os relatos de E. Leonard. Os trabalhos, sem exceção, procuram as relações do Protestantismo com os processos de invasão cultural e ideológica que marcaram a expan-

são colonial norte-americana. O Protestantismo é analisado como uma ideologia repressora, totalitária, capitalista, que se encontra em casa num Estado Capitalista e totalitário. O que explicaria, em parte, o seu silêncio no Brasil após 1964.[32]

h) *Igreja e Estado*

Os conflitos entre Igreja Católica e Estado no Brasil provocaram problemas de alta significação teórica. Em primeiro lugar, a função necessariamente legitimadora da ideologia religiosa foi colocada em questão. Se, em períodos anteriores, os quadros ideológicos exigiam que a religião fosse identificada com as forças mais reacionárias do país, agora estas mesmas ideologias são questionadas. Pode-se identificar o arcaico com o reacionário e o racional com o revolucionário? Será que o próprio desenvolvimento histórico não nos surpreende com curiosas inversões, de sorte que o racional se torna uma ideologia reacionária, e do arcaico vêm as visões críticas do presente? Como relacionar o comportamento da Igreja com as classes sociais? Será que as tendências ideológicas contraditórias, em torno das quais se construíram os conflitos de 50 e 60 se superpõem às linhas demarcatórias entre uma classe e outra? Se, hipoteticamente, este não for o caso, teríamos de invocar uma relativa autonomia dos fatores ideológicos para explicar as diferenças? Todas estas questões giram em torno da problemática Igreja-Estado, que se tornou o ponto central das discussões do momento e que dada a sua novidade, ainda não produziu obras de vulto sobre o assunto. Tem ela merecido, entretanto, a atenção dos cientistas e tem-se feito presente nos debates acadêmicos.[33]

De uma perspectiva da Igreja, o conflito fez com que o Estado emergisse como problema central a ser analisado de um ponto de vista histórico e político. A questão da terra, a situação dos índios e dos direitos humanos, a doutrina da segurança nacional, estes têm sido os problemas da hierarquia Católica brasileira – e em todos eles o que está em jogo é a questão do autoritarismo estatal. É curioso notar que o Estado tem reagido freqüentemente de forma "teológica", invocando a clássica divisão de áreas de competência: a Igreja tem jurisdição sobre o sobrenatural, enquanto que ao Estado compete reger o natural. Mais curioso ainda é que setores "liberais" da imprensa (*O Estado de São Paulo*, em particular), enquanto opostos ao Estado, em virtude de sua interferência na livre circulação de idéias e livre circulação de interesses econômicos (*laissez-faire*!) tem apoiado o Estado contra a Igreja Católica. Por razões óbvias: o compromisso da Igreja com as classes pobres a leva muito próximo de uma opção socialista, o que contraria

os interesses do empresariado capitalista liberal. Esquematizando as posições, diríamos que o Estado brasileiro já compreendeu que o desenvolvimento do capitalismo exige a criação de mecanismos coersitivos fortes. Doutra forma não se pode criar a racionalidade de que o capitalismo depende. Os setores liberais do empresariado ainda alimentam a ilusão de um sistema de livre competição protegido por um Estado frouxo e democrático. A Igreja tenderia a concordar com o diagnóstico do Estado, acerca da relação entre capitalismo e repressão. Mas enquanto isto justificaria a repressão, do ponto de vista do Estado, o mesmo fato tornaria o capitalismo ilegítimo, do ponto de vista da Igreja.

i) *Religiosidade Popular*

O estudo da religiosidade popular passou por dois momentos ideológicos radicalmente distintos. No primeiro deles o popular era identificado com o exótico. E o uso desta categoria estética se liga ao domínio da ideologia da secularização e do desenvolvimentismo. No segundo, o popular é apreendido como fenômeno antropologicamente significativo e politicamente fundamental. Antropologicamente significativo porque, ao invés de ser construído como *sobrevivência* de um arcaico e como sintoma de descompasso cultural, é tomado como expressão de *resistência*: a religiosidade popular é um protesto contra uma realidade estranha (cultural, econômica, política) que é imposta de cima para baixo, que não brotou do próprio povo. Como o povo que produz este tipo de religiosidade é impotente, o seu protesto não pode, no momento, assumir uma forma notadamente política. Entre a recusa de ajustamento e a impossibilidade de ação política efetiva, o protesto assumiria uma forma simbólico-religiosa. A religiosidade popular, assim, seria um ato político camuflado, comprimido como uma mola, à espera do momento para a sua revelação e expressão. O arcaico se transfigura em utópico, a aparente presença do passado se transforma em anúncio do futuro, a memória torna-se profecia.

Esta nova interpretação da religiosidade popular explica a aliança de "teologia da libertação" com aquilo que, até bem pouco tempo, era considerado, pela própria Igreja, como alienação a ser erradicada. Por detrás desta nova construção do objeto "religiosidade popular", entretanto, se encontram várias alterações ideológicas e políticas anteriores: o colapso do desenvolvimentismo; a perda, por parte da Igreja, de sua posição privilegiada junto aos donos do poder; a descoberta do potencial político da cultura popular, no início dos anos 60.

Torna-se muito difícil fazer uma análise da literatura existente sobre o assunto, pois é aqui que se concentra a grande maioria das investigações.

Como já indicamos em uma nota, a revista *Religião e Sociedade* publicou, em maio de 1977, uma bibliografia incompleta sobre religiosidade popular no Brasil com cerca de 326 títulos. Merece menção o impacto da temática da religiosidade popular sobre a historiografia. Privilegio esta obra com uma citação específica por ser um caso único, em oposição à enorme quantidade de investigações na área da sociologia: *História da Igreja no Brasil – Ensaio de Interpretação a Partir do Povo* (Petrópolis, Vozes, 1977). Parte de um projeto ambicioso que pretende reescrever a história da Igreja na América Latina, adotou como seu objetivo "compreender a história da Igreja a partir do povo, a partir do pobre. Dá-se assim um instrumento de interpretação às forças de libertação e conscientização atualmente vivas no Continente, e ao povo uma consciência histórica". Sabe-se que a história é um poderoso instrumento ideológico de legitimação, pois ela é, via de regra, escrita pelas elites dominantes. O que se pretende, aqui, é escrever uma história da perspectiva da religiosidade popular: como é que o povo viveu suas experiências? Como é que ele contou as suas experiências? "Daí o interesse na cultura popular e suas manifestações (romarias, imagens, festas, santuários, confrarias, missões, etc.)" (pp. 9-10), como fontes para a reconstrução histórica.

Após o desencanto com a racionalidade tecnológica segue-se a descoberta da religiosidade popular. Teremos aqui a repetição da reação romântica contra o formalismo frio, cerebral, anti-emocional do Iluminismo? Uma versão latino-americana do fenômeno "contra- cultura" norte-americano, em oposição aos mecanismos repressores da sociedade capitalista opulenta? É impossível prever. Já existem, entretanto, advertências de que é perigoso romantizar a cultura popular. Talvez este conceito seja por demais abrangente e indefinido, não suficientemente problematizado por meio de uma análise de suas ambigüidades. Pentecostalismo e Umbanda – não podem estas religiões ser classificadas como populares? Mas podem ser caracterizadas como fenômenos de resistência cultural? A resposta já oferecida pela investigação científica, seja de uma perspectiva funcionalista, seja de uma perspectiva de classes sociais, é negativa. O popular pode também ser integrado no sistema capitalista: remendo velho em pano novo. Vai-se o remendo, fica o pano. Esta problemática está merecendo a atenção de sociólogos, muito embora as investigações estejam numa fase incipiente. Sabe-se, por exemplo, que a "cura divina", um tipo de Pentecostalismo orientado para o problema de enfermidade e saúde, expande-se rapidamente, através de receitas densamente sacrais e mágicas. O curioso, entretanto, é que o sacral e o mágico estão sendo administrados segundo normas empresariais da organização capitalista, tanto assim que um dos seus estudiosos (Duglas Teixeira Monteiro) a elas se refere como "*empresas* de cura divina". Não teremos

aqui uma situação clara em que o popular foi reduzido à condição de mercadoria, e é vendido e comprado segundo a lógica dos valores de troca?

V — CONCLUSÕES

Propusemo-nos a sugerir pistas para uma sociologia da sociologia da religião no Brasil. Para isto tentamos relacionar a construção teórica do objeto "religião", as temáticas privilegiadas e o lugar institucional desta ciência com a evolução da problemática concretamente vivida pelo país e as alterações dos quadros ideológicos que regularam a sua compreensão. Não é necessário dizer que o próprio conceito de religião passou por uma metamorfose radical desde sua compreensão como fenômeno exótico, até sua captação como fenômeno politicamente significativo. Metamorfoseou-se também a compreensão da Igreja, de instituição comprometida com os poderosos, a instituição com potenciais contestatórios. Não é necessário enfatizar a contribuição da sociologia, em geral, e da sociologia da religião, em particular, neste processo.

Como resultado temos hoje, no Brasil, um novo interesse na religião e na sociologia da religião. Ampliam-se os debates e os lugares institucionais para as investigações nesta área. Dentre as instituições que se dedicam especificamente à investigação dos fenômenos religiosos temos de mencionar o *Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais* (CERIS), ligado à Igreja Católica, o *Centro de Estudos da Religião*, organizado em torno de um núcleo de professores da Universidade de São Paulo (USP) e o *Instituto Superior de Estudos da Religião* (ISER), que no momento empreende uma investigação, na qual estão envolvidos cientistas de várias partes do país, sobre "Religião e Classes Sociais" e "Religião e Política". Ainda não temos, em nossas Universidades, nem Departamentos de Religião e nem pós-graduações nesta área. Mas a religião já deixou de habitar as margens do interesse dos cientistas e se tornou temática central dos debates atuais. Surgiu, em 1977, o primeiro periódico acadêmico dedicado exclusivamente à análise do problema da religião, *Religião e Sociedade*.

As transformações que mencionamos só foram possíveis, entretanto, porque se metamorfosearam também os ídolos que a comunidade científica havia erigido como absolutos. Cada reestruturação do objeto de conhecimento revela uma reestruturação paralela do sujeito cogniscente. Sujeito e objeto se relacionam dialeticamente. Enquanto o mito da ciência pura e o ideal de uma cultura erudita prevaleceram, a religião tinha de ser mantida segregada nos limites do exótico, do irracional, do conservador, do arcaico.

Quando as relações entre a ciência pura e a cultura erudita com as relações de dominação se revelaram, sob as evidências do nosso desenvolvimento histórico, o mito caiu por terra. Creio que somente agora estamos em condições de compreender a advertência profética de Max Weber, no fim de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Não podíamos compreendê-lo, porque pensávamos que Weber estava apenas fazendo uma interpretação sociológica da história passada e ignorávamos que toda leitura lúcida do passado se abre para a profecia:

> "Ninguém sabe quem irá viver nesta jaula no futuro, ou se no fim deste tremendo desenvolvimento novos profetas surgirão, ou se haverá um grande renascimento de velhas idéias e ideais, ou, se nada disto ocorrer, petrificação mecanizada, adornada de um sentimento convulsivo de importância própria. Mas acerca deste último desenvolvimento cultural, pode-se dizer, verdadeiramente: 'Especialistas sem espírito, sensualistas sem coração; esta nulidade imagina haver atingido um nível de civilização nunca dantes atingido."[34]

NOTAS

1. Para uma análise do desenvolvimento da ideologia da Universidade no Brasil, consulte-se a obra de Mota, Carlos Guilherme, *Ideologia da Cultura Brasileira*. São Paulo, Ática, 1977.
2. Gouldner, Alvin, *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York, Avon Books, 1971, p. 26.
3. Queiroz, Maria Isaura Pereira de, "Desenvolvimento, no Brasil, das Pesquisas Empíricas em Sociologia. Ontem e Hoje". In: *Ciência e Cultura*, vol. 24, n.º 6, 1972, p. 513.
4. Gouldner, Alvin, *op. cit.*, p. 24.
5. Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York, The Free Press, 1969, pp. 13 e 474.
6. Gerth & Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York, Oxford University Press, 1958, p. 267.
7. Camus, Albert, *The Rebel*. New York, Vintage Books, 1951, p. 196.
8. Queiroz, Maria Isaura Pereira de, *op. cit.*, p. 512.
9. *Ibid.*, p. 512.
10. Bosi, Alfredo, "Um Testemunho do Presente". In: Mota, Carlos Guilherme, *op. cit.*, p. iv.
11. *Ibid.*, p. iv.

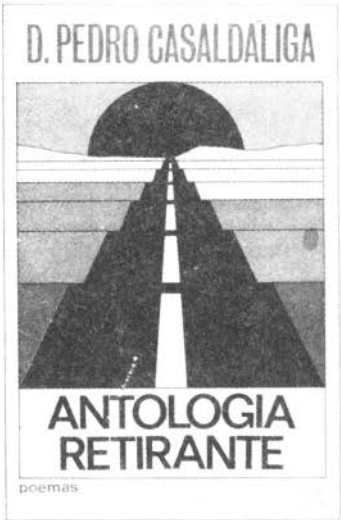
ISER - BIBLIOTECA

12. Mota, Carlos Guilherme, *op. cit.*, p. 175.
13. *Ibid.*, pp. vi-vii.
14. *Ibid.*, p. 246.
15. *Ibid.*, p. 22.
16. Queiroz, Maria Isaura, *op. cit.*, p. 517.
17. Mota, Carlos Guilherme, *op. cit.*, p. 63.
18. Existe uma vastíssima literatura sobre os fenômenos exóticos e não é possível catalogá-la aqui. A Revista *Religião e Sociedade* (a/c Rubem César Fernandes, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Conjunto de Antropologia, UNICAMP, Cidade Universitária – Barão Geraldo – 13.100 Campinas, Brasil), publicou uma bibliografia sobre o assunto, com cerca de 326 títulos.
19. Monteiro, Duglas Teixeira, *Os Errantes do Novo Século*. São Paulo, Duas Cidades, 1974, p. 11.
20. Queiroz, Maria Isaura Pereira de, *Os Messianismos – no Brasil e no Mundo*. São Paulo, Dominus Editora, 1965, p. 22.
21. Cit. por Mota, *op. cit.*, p. 66
22. Uma larga bibliografia sobre o assunto se encontra na obra de Maria Isaura Pereira de Queiroz. A bibliografia sobre Religiosidade Popular, publicada por *Religião e Sociedade* inclui esta área.
23. D'Epinay, Christian Lalive, *Religion, Dynamique Sociale et Dépendance*. Paris, Mouton, 1975, p. 3.
24. Camargo, Cândido Procópio Ferreira de (org.), *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973, pp. 9-10.
25. Bosi, *op. cit.*, pp. ix-x.
26. Este enfoque tem tido um grande peso nas posições da Igreja Católica Brasileira e Latino-Americana, desde Medellin. A chamada "teologia da libertação", que já produziu uma vastíssima literatura, se constrói sobre este enfoque.
27. Uma bibliografia sobre a "teologia da libertação" será publicada em próximo número de *Religião e Sociedade*. Veja-se a obra de Torres, Sérgio e Eagleson, John, *Theology in the Americas*. Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1976, que contém um debate continental sobre o assunto.
28. *op. cit.*, pp. vii-viii.
29. Mannheim, Karl, *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro, Globo, 1954, p. 204.
30. Bosi, *op. cit.*, p. vii.
31. O método Paulo Freire é muito conhecido por suas obras *Educação como Prática da Liberdade; Cultural Action for Freedom; Pedagogia do Oprimido*. O *Movimento de Educação de Base* tem sido estudado academicamente. Menciono a obra de Kadt, Emanuel de, *Catholic Radicals in Brasil*, London, Oxford University Press, 1970; e o trabalho de investigação que está sendo realizado presentemente por Wanderley, Luiz Eduardo, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
32. Uma análise da sociologia do Protestantismo se encontra no trabalho de Waldo Cesar, *Para uma Sociologia do Protestantismo Brasileiro*, Petrópolis, Vozes, 1973, 48 p., resultado de uma investigação patrocinada pelo Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER). Gostaria de acrescentar os seguintes títulos a mais: Maciel, Elter, *O Pietismo no Brasil*, tese de doutoramento, USP, que deverá ser publicada brevemente; Ramalho, Jether P., *Ideologia e Prática Educativa*, Rio de Janeiro, Zahar, 1976, que contém uma análise da penetração da ideologia capitalista-liberal norte-americana no Brasil, através das escolas protestantes; Alves, Rubem, *Protestantismo e Repressão*. São Paulo, Ática, 1978.

33. Praticamente toda a "teologia da libertação" lida com o problema do Estado. O material mais significativo no momento não são as análises teóricas do asssunto, mas os documentos do episcopado. Ver *Igreja e Governo*. São Paulo, Edições Símbolo, 1977; Comblin, Joseph, *A Ideologia da Segurança Nacional – O Poder Militar na América Latina*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

34. Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York, Charles Scribner's Sons, 1958, p. 182.

DOIS POETAS E SUAS VISÕES DO MUNDO, DA VIDA E DA MORTE



Em edição bilingüe, composto em grande parte pelos versos já famosos de *Tierra nuestra, libertad* e também por novos poemas diretamente inspirados na realidade brasileira, este novo livro do bispo de São Félix do Araguaia, Mato Grosso, é uma mensagem progressista em forma poética, por um mundo melhor, mais justo e mais livre.

Cr$ 100,00

O autor da insuperável *História do Modernismo Brasileiro* brinda-nos agora com um admirável livro de poemas em que a superação da dor humana pela consciência da transitoriedade de todas as coisas é a mensagem maior. Seu verso escoimado, experiente, atinge neste livro alturas líricas e musicais que só os grandes poetas conseguem realizar.

Cr$ 85,00

Pedidos pelo reembolso postal à
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA S.A.
Rua Muniz Barreto, 91-93, Rio de Janeiro - RJ - 20.000

Religião e Política em Gramsci

(Elementos de uma Pesquisa)

Carlos Alberto Dória

Em famoso ensaio de 1919, Lukács definia ortodoxia marxista como fidelidade exclusiva ao *método de análise* inaugurado por Marx, mesmo promovendo a superação de seus resultados, fidelidade capaz de "possibilitar praticamente" o avanço do proletariado.[1] Com a derrota do fascismo e com a morte de Stálin o novo avanço do movimento comunista internacional possibilitou retomar o ambiente de debate necessário ao desenvolvimento do pensamento marxista, esbarrando novamente na questão da ortodoxia. Esta revisão, contudo, não se faria mais segundo necessidades impostas ao movimento comunista por um evento internacional da dimensão da Revolução de Outubro mas, ao contrário, segundo experiências nacionais de partidos políticos marxistas.

Somente neste novo contexto entende-se o surgimento de escolas marxistas como a italiana. Resta, pois, saber em que o desenvolvimento de conceitos como *hegemonia, bloco histórico, ideologia, religião* etc., representa uma contribuição real ao método marxista além de simplesmente marcar as posições diferenciais de Gramsci frente à obra de Marx. É o signifi-

---

* Trabalho final do curso de pós-graduação ministrado pelo prof. Duglas Teixeira Monteiro.

cado que queremos dar a esta investigação sobre algumas relações entre religião e política, no domínio do pensamento gramsciano.

I – IDEOLOGIA, RELIGIÃO E POLÍTICA

Qualquer que seja a "leitura" que se faça de Marx visando extrair indicações sobre a natureza e processo do conhecimento, é impossível descartar a relação entre processo cognitivo e objeto do conhecimento. O objeto do conhecimento, ao contrário das formulações positivistas, jamais repousa como uma coisa estável: "o caráter de produto, matéria-prima ou meio de trabalho, não se fixa a um valor de uso, senão conforme a posição determinada que ele assume no processo de trabalho, senão conforme o lugar que ele aí ocupa, e sua mudança de lugar muda sua determinação".[2] Como ser em processo, o real impõe ao conhecimento seu próprio movimento. "O conhecimento não visa pois construir um modelo reduzido da coisa, procura ao contrário surpreender o movimento vivo do seu ser assim, do seu condicionamento e sua destinação".[3] A objetividade do conhecimento fica, pois, subordinada ao processo de constituição do próprio objeto, do qual agora é parte, apagando a dualidade clássica entre o sujeito e o objeto.

Impõe-se ainda ao conhecimento umas outras tantas determinações. A apropriação da natureza pelo homem – através de condições dadas pela própria natureza circundante e por traços gerais da organização humana – acabam impondo ao processo de apropriação (produção) umas tantas *formas* que operam como *condições gerais* do trabalho. Estas condições, eminentemente históricas, "se tornam autônomas, e precisamente frente ao trabalhador",[4] superando o caráter elementar da dialética homem-natureza. No capitalismo, o produto do trabalho não é mais fruto de um produtor individual, mas de um produtor específico, "produto comum de um trabalhador coletivo",[5] este produtor não é mais qualquer homem que *produz* um objeto capaz de satisfazer necessidades humanas, mas é aquele que produz *mais-valia*, isto é, "um instrumento direto de valorização do capital".[6]

O desenvolvimento da forma especificamente capitalista de sociabilidade tende a "purificar" cada vez mais o capital e o trabalho como elementos que se enfrentam de modo antagônico: "o capital pode se colocar em relação com todo trabalho *determinado*; ele enfrenta *potencialmente* a *totalidade* dos trabalhos, e o trabalho particular que ele enfrenta num momento dado é questão irrelevante".[7] A indiferença do capital frente ao trabalho tem um papel ativo na própria definição concreta, histórica, do trabalho: "Esta relação econômica – o caráter que o capitalista e o trabalhador possuem como extremos de uma simples relação de produção – se desenvolve

assim de modo mais puro e adequado na proporção em que o trabalho perde todas as características de arte: na medida em que sua habilidade (*skill*) particular vai-se tornando abstrata e irrelevante, e na medida em que se vai transformando mais e mais numa *atividade puramente abstrata*, puramente mecânica, ou, o que é o mesmo, numa atividade meramente material (*stofflich*), atividade pura e simples, indiferente à sua forma".[8]

A indiferença do capital quanto às formas concretas do trabalho é o princípio estruturante de toda alienação capitalista. O indivíduo, privado de propriedade, vê-se compelido à venda da força de trabalho ("à renúncia a todos os frutos do trabalho", dirá Marx) e, assim, a potencializar involuntariamente o poder de domínio do capital frente a si, através do próprio desenvolvimento das forças produtivas – "como os resultados da ciência, invenções, divisão e combinação do trabalho, melhoramento dos meios de comunicação, criação do mercado mundial, maquinaria etc." – com tudo isto apenas se incrementa "o poder produtivo do capital".[9] Toda a civilização, toda a cultura capitalista, erige-se, pois, frente ao trabalhador como algo que lhe é adverso, como um ser de espessura própria que em tudo imprime o signo da mercadoria elevado a princípio cognitivo. No âmbito da própria consciência a tendência do desenvolvimento desta sociedade é, justamente, *objetivar* de modo crescente todos os momentos do processo de produção dominados pelo capital; por exemplo, a *atenção* devida ao trabalho na relação transformadora homem-natureza abre passo, no capitalismo, à função eminentemente social da *vigilância* exercida por segmentos burocráticos da empresa; a *invenção*, criatividade prática do trabalho, separa-se da habilidade do artesão para ser confinada em laboratórios onde o trabalho experimental também é exercido segundo os desígnios exclusivos do capital etc.

Imerso num universo totalmente "ideologizado", onde a atividade totalizadora do trabalho se fragmenta e se fetichiza para ser reordenada no discurso do capital – com seus aspectos "reveladores" e "acobertadores" –, é que o proletariado toma consciência de sua existência histórica. A ideologia é, pois, o modo possível de perceber a história, e a atividade crítica é o ato discriminador da consciência que nos faz remontar ao caráter totalizador do trabalho.

Esta afirmação nos introduz no campo problemático do estudo da ideologia, campo onde Gramsci firmou a originalidade de seu pensamento no interior da ortodoxia marxista. Seu grande mérito, neste particular, reside em ter relacionado a filosofia com a política, isto é, ter procurado detetar a determinação política da ideologia.[10]

Para Gramsci *ideologia* possui um duplo sentido na linguagem corrente: "dá-se o nome de ideologia tanto à superestrutura necessária a determinada

estrutura, como às elocubrações arbitrárias de determinados indivíduos".[11] Esta primeira aproximação coloca, de saída, uma ruptura entre necessidade e arbítrio, entre coletividade e individualidade. Numa abordagem como a de Levi-Strauss, por exemplo, a distância mediadora entre o indivíduo e a coletividade, por mais particular que fosse a concepção individual, seria o espaço capaz de abarcar os elementos que nos dão passagem para as estruturas inconscientes. O mesmo não ocorre em Gramsci. Para ele as ideologias "necessárias a determinadas estruturas" são também "desejadas" pelos homens, isto é, portadoras de "validade 'psicológica'" e capazes de organizar as massas humanas: "formam o terreno em meio ao qual os homens se movem, adquirem consciência de sua posição, lutam etc."[12] Esta subordinação do indivíduo à sociedade, privando de qualquer significado maior a consciência individual – fato que nos lembra o ideário durkheimniano – não chegou, contudo, a ser questão encerrada para Gramsci que procurou, inclusive em Freud, a explicação para a construção do "homem coletivo" e do "conformismo social",[13] ou seja, os vínculos que ligam o indivíduo à sociedade no tocante à consciência.

Gramsci toma de Croce a idéia de que a religião é uma concepção da vida a que corresponde uma atitude ética e a aplica ao conjunto das ideologias.[14] "Para a filosofia da práxis as superestruturas são uma realidade (ou se tornam realidade quando não são puras elocubrações individuais), objetiva e operante; ela afirma explicitamente que os homens tomam consciência de sua posição social e, portanto, de seus objetivos, no terreno das ideologias (. . .) a própria filosofia da práxis é uma superestrutura, é o terreno em que determinados grupos sociais tomam consciência de seu próprio ser social, de suas forças, de seus objetivos, de seu *dever*".[15] A aproximação feita à religião não é sem propósito. Acaso não é ela uma forma difusa (e difundida) de consciência que se pauta por *normas de conduta* (ética)? A normatividade imbricada na vida cotidiana é o ponto de partida para a reflexão sobre qualquer ideologia. A experiência cotidiana é o elemento mais primário da ação humana, forma um sistema unitário, lógico, coerente, a partir do qual se destacam os elementos simbólicos organizados sob forma superior.[16] Mas a formação de sistemas simbólicos *coerentes* e *racionalmente* organizados, isto é, de ideologias particulares, não é algo arbitrário. Deve-se à natureza das *mediações* exigidas pela prática humana, mediações historicamente necessárias.

A *necessidade* de uma dada ideologia é indicada pela correspondência entre uma superestrutura e uma infra-estrutura determinadas. A contradição operante entre estes dois níveis da realidade social é denominada *bloco histórico*: conjunto complexo, contraditório e discordante das superestruturas que devem corresponder no tempo às relações econômicas de produ-

ção.[17] Aliás, a definição problemática de bloco histórico é, segundo analistas como Portelli, Piotte, Bobbio e outros, o elemento que diferencia as definições gramscianas da tradição marxista:

> "Em Marx, a sociedade civil se estende a toda a vida social pré-estatal e determina o momento político, o Estado, enquanto momento de desenvolvimento das relações econômicas. A sociedade civil coincide, pois, *grosso modo*, com a infra-estrutura e condiciona os dois momentos de superestrutura, a ideologia e as instituições políticas (. . .). É precisamente a nível do conceito de 'sociedade civil' onde Gramsci introduz uma inovação em relação à tradição marxista: 'A sociedade civil em Gramsci não pertence ao momento da estrutura, mas ao da superestrutura'.
>
> As organizações por meio das quais se elabora e difunde a ideologia, e a ideologia mesma, são o que Gramsci denomina sociedade civil. No seio desta é o terreno onde a classe dominante deverá exercer sua hegemonia sobre o conjunto das demais classes sociais com o fim de obter seu consentimento na direção que imprime à sociedade (. . .)".[18]

Este deslocamento da sociedade civil para a superestrutura faz com que, em Gramsci, o momento politicamente determinante no bloco histórico seja aquele onde a mediação superestrutural confere ao conjunto das forças historicamente vivas o seu papel eminentemente *ativo*.[19] Nos momentos críticos, quando há condições objetivas para a subversão de uma dada práxis, os homens – até então imobilizados pela força das estruturas vigentes – encarnam a vontade consciente de um fim e se transformam em criadores de uma nova forma ético-política.

Pelo que foi exposto, vê-se que tão importante como o caráter totalizador da prática política, capaz de converter a necessidade em liberdade, é o papel ativo (e ativador) das ideologias e das instituições que as encarnam. Para exemplificar o significado destes elementos em Gramsci façamos um rápido reconhecimento do que entende ser a função pedagógica do marxismo e do Partido.

Num artigo de julho de 1917 Gramsci definia o papel dos bolchevistas como sendo o de "impedir que se chegue a um compromisso definitivo entre o passado milenar e a idéia, quer dizer, continuar sendo o símbolo vivo da meta última a que se deve buscar; impedir que o problema imediato do que fazer hoje se dilate até ocupar toda a consciência e se converta na única preocupação", pois o perigo de toda revolução é a "convicção de que um momento determinado da vida nova seja definitivo".[20] Esta definição im-

pressionantemente viva do socialismo apóia-se na convicção de que a revolução "não encerra seu ciclo" e de que é possível realizar o socialismo "em qualquer momento";[21] concepção semelhante à de revolução permante em Trotsky, no sentido de que as contínuas transformações nas relações sociais não permitem "à sociedade alcançar o equilíbrio".[22] Por isso é sempre possível traçar uma linha divisória entre a nova ordem e aquela em vias de se esgotar e – em muitos casos – dirá Gramsci – basta que as experiências se passem no plano do pensamento para serem superadas e se poder seguir adiante no caminho revolucionário. Queimar etapas, revelar e suscitar novas forças no seio da massa, persuadir as consciências e propagar idéias-mestras – eis o papel do partido do proletariado.

O Partido, animador e criador da vontade social, não é, sequer, elemento estranho à velha ordem: apenas "antecipa idealmente os momentos do processo histórico da sociedade e se prepara para ser capaz de dominá-los quando ocorram".[23] Isto porque na ordem burguesa as instituições de vida social características da classe trabalhadora já são, potencialmente, o "Estado socialista".[24] Esta concepção histórica do Partido e da Revolução como *processo* inerente à própria constituição e desenvolvimento da classe operária representa, na verdade, a constatação de sua gênese no seio da sociedade civil e em contradição com as antigas organizações e ideologias: o associacionismo e o sindicalismo figuram apenas como etapas "espontâneas" na tradição libertária da classe operária, formas desenvolvidas entre a I.ª e a II.ª Internacional, que atinge sua etapa superior com a formação do Partido Comunista. Esta visão gradualista dos avanços da classe operária – a despeito de qualquer "voluntarismo" que se possa imputar a Gramsci – encontra sua plena justificativa teórica na seguinte passagem, digna da melhor tradição marxista: "A história é ao mesmo tempo liberdade e necessidade. As instituições, em cujo desenvolvimento e em cuja atividade a história se encarna, surgiram e se mantêm porque possuem uma tarefa e uma missão a realizar. Surgiram e se desenvolveram em determinadas condições objetivas de produção dos bens materiais e de consciência espiritual dos homens. Se estas condições objetivas (. . .) mudam, muda também o conjunto de relações que regula e informa a sociedade humana; muda o grau de consciência dos homens; a configuração social se transforma, as instituições tradicionais se empobrecem, são inadequadas à sua tarefa, se convertem em difíceis e perigosas".[25]

A superação objetiva de certas instituições da sociedade civil, que corresponde à quebra da eficácia organizativa de certas ideologias (por exemplo: a Igreja e o cristianismo) é um dos princípios centrais animadores do bloco histórico. É o que tentaremos estudar a seguir no tocante à Igreja Católica e à religião na Itália.

II – RELIGIÃO, IGREJA E POLÍTICA

Para Gramsci, entre as diversas ideologias particulares a *religião* é, sem dúvida, a mais complexa delas, e mais heterogênea, por atravessar o conjunto das classes sociais de um país e sofrer os condicionamentos inerentes à diversidade de situações, além de vincular as formas de consciência com a *tradição* – isto é, com situações históricas passadas.[26] Mas não só a religião constitui um núcleo problemático de sua análise. A seu lado está a Igreja Católica, apresentando uma homogeneidade ideológica exemplar e de importância crucial para a sociedade italiana.[27] "*A força das religiões, e especialmente da igreja católica, consistiu e consiste em que elas sentem energicamente a necessidade da união doutrinária de toda a massa 'religiosa' e lutam para que os estratos intelectualmente superiores não se separem dos inferiores. A igreja romana tem sido sempre a mais tenaz na luta para impedir que se formem 'oficialmente' duas religiões: a dos 'intelectuais' e a das 'almas simples' (. . .) mas tais inconvenientes estão unidos ao processo histórico que transforma toda a sociedade civil e que contém, em bloco, uma crítica corrosiva das religiões*".[28]

Pela citação acima fica claro que a Igreja: a) é uma organização *modelar* pela natureza dos vínculos orgânicos entre sua hierarquia e suas bases; b) sua "necessidade" corresponde a um determinado bloco histórico, isto é, sua unidade é historicamente transitória. *É verdade que em muitos momentos da história a Igreja pode minimizar os efeitos das rupturas provocadas em seu interior, como reflexo das transformações sociais, promovendo assim seu próprio* aggiornamento. *Estes momentos correspondem à formação das diversas ordens* – Franciscana, Dominicana, Jesuíta – *e, mais recentemente, uma organização externa à Igreja mas com papel político semelhante: a Democracia Cristã.*[29] Porém a importância histórica da Igreja na análise gramsciana decorre em grande parte de sua presença política no cenário italiano do *Risorgimento* e, mais tarde, no advento do fascismo; secundariamente, aparece também como modelo de uma "ideologia orgânica", isto é, aquela que vincula numa instituição por alguns poucos elementos comuns – mas essenciais – os intelectuais e as massas. Em síntese: a presença da Igreja no interior da análise gramsciana decorre muito mais de sua importância política no cenário italiano do que de seus atributos inerentes à organização que pastoreia almas.

Gramsci, comentando Croce, observa que as ideologias "são construções práticas, instrumentos de direção política",[30] mediação onde os homens tomam consciência da realidade para sobre ela agir. Mas, ao definir religião como "concepção da realidade" apresentada "em forma mitológica" (onde o que conta não é seu caráter de "atividade teórica", mas de "estímulo para

a ação") e aproximá-la às ideologias políticas que, como ela, são "concepção do mundo tornada 'fé'". O que pretende nos dizer com isso ao usar uma terminologia religiosa? Mais adiante, lemos: "Uma concepção do mundo não pode revelar-se como válida e impregnar toda uma sociedade até converter-se em uma fé, se não demonstra que é capaz de substituir as concepções e crenças anteriores em todos os graus da vida estatal (...) uma fé que não consegue traduzir-se em termos 'populares' mostra por isso mesmo que é característica de um determinado grupo social".[31] Vê-se, pois, que *fé* nada mais é do que um determinado ideário feito "força viva" da história ao penetrar amplos setores de massa; palavra desprovida de qualquer significado metafísico e que coloca em pé de igualdade tanto a Igreja como o Partido, enquanto organizadores de massa. Esta afirmação de Gramsci significa o reconhecimento, contra o materialismo vulgar, de que a história não se faz apenas a partir do livre jogo das forças econômicas e que, ao contrário, elas passam antes pela consciência. Não existe um determinismo histórico, o que existe – para usar uma expressão de Merleau-Ponty – é um "semideterminismo". Resta saber então como organizações ideologicamente concorrentes, como a Igreja e o Partido, se enfrentam e se superam; como um aponta para o futuro e a outra para o passado.

Para Gramsci o catolicismo dos anos 30 nada mais era do que sinônimo do papismo.[32] A corrosão do catolicismo data da Contra-Reforma, quando então o papado havia transformado radicalmente a estrutura de seu poderio: havia-se afastado das camadas populares e se tornado um promotor de guerras exterminadoras, confundindo-se irremediavelmente com as classes dominantes e perdendo "a capacidade de influir, seja direta ou indiretamente, nos governos através da pressão das massas populares fanáticas ou fanatizadas".[33] Ao ver corroída sua penetração popular, a Igreja só pôde agir, a partir de então, como um grupo de pressão, como um componente da política burguesa. Em decorrência, vive uma ambigüidade ideológica e uma fraqueza política que fazem com que Gramsci saúde entusiasticamente a intenção dos católicos italianos em formar um grande partido nacional católico, com programa próprio, capaz de se inserir na vida do Estado imprimindo-lhe "a forma peculiar à sua ideologia particular e a seus interesses nacionais e internacionais particulares".[34] A trajetória *universalismo-particularismo* que corresponde à liquidação da Igreja enquanto organização ideologicamente hegemônica na história da Itália é que nos permite pensar a transitoriedade das organizações que informam a ação política dos homens, até encontrarmos a "vocação universal" do Partido. Porém entre a Igreja e o Partido interpunha-se, ainda, a revolução croceana.

Detenhamo-nos um pouco mais sobre a Igreja e seu papel. Gramsci reconhece de modo explícito que na Itália, ao contrário de outras nações,

não poderia ter lugar um movimento de massas como a Reforma religiosa. Esta impossibilidade respondia a dois fatores principais. Primeiro, a importância do papado no âmbito dos reinos italianos, ligado à política regalista internacional. Em segundo lugar, o caráter incipiente e débil da economia capitalista na Itália.[35] Em consequência, os anseios unitaristas empunhados pela pequena burguesia e pela intelectualidade sob influência da Revolução Francesa não puderam evitar que a bandeira da "república una e indivisível" fosse transformada em "monarquia una e indivisível ou concentrada".[36] Se por estas razões, no entanto, a Reforma religiosa não fornecia as vias de acesso às condições da moderna civilização capitalista, este salto haveria de ser dado de outra maneira —onde a travessia do rio fosse mais fácil. De fato, a filosofia de B. Croce constituiu a "única Reforma historicamente possível", mudando a direção e o método de pensar. A partir dela, dirá Gramsci, "foi construída uma nova concepção do mundo que superou o catolicismo e qualquer outra religião mitológica"; cumpriu uma função *nacional*, fazendo intelectuais e massas participarem "na cultura nacional e européia e, através desta cultura, os fez se ocuparem completamente da burguesia nacional e depois do bloco histórico".[37] Esta função "moderna" de Croce somente foi superada com o aparecimento do jornal *Ordine Nuovo*.

Croce, ao realizar a "Reforma" possível na Itália o fez movendo uma crítica severa às ideologias pequeno-burguesas que explicavam "as debilidades do organismo nacional e estatal italiano pela ausência de uma Reforma religiosa".[38] Além disso, *agiu verdadeiramente à maneira de um "reformador religioso" distanciando os intelectuais do catolicismo e, assim, dificultando a renovação clerical entre as massas populares. Croce mostrou, enfim, que modernamente era possível assimilar os elementos vitais do cristianismo e vivenciá-los sem uma religião mitológica.*[39] Contudo, não eram estranho a Gramsci os limites da filosofia de Croce que, com todo liberalismo, ficava restrito a poucos grupos intelectuais, sem chegar às massas, e por isso chegando mesmo a capitular em dado momento, frente a "uma nova forma de catolicismo liberal".[40] *Servindo como elemento de renovação ideológica indiretamente deu nova vida ao catolicismo – Croce não "foi até o povo", não conseguiu popularizar sua filosofia e converter-se, assim,* realmente, *num elemento "nacional".*[41]

Somente o marxismo, como o catolicismo, mas de um modo diverso, lograria penetrar a fundo as massas populares. Isto porque "*não é possível pensar na vida e na difusão de uma filosofia que não seja simultaneamente política atual, estreitamente vinculada à atividade preponderante na vida das classes populares: o trabalho, o que não se apresente, portanto, dentro de certos limites, como vinculada necessariamente à ciência*".[42] Este caráter

necessário de determinada ideologia como mediação imbricada não na sociedade em geral, mas no mundo do trabalho, é o verdadeiro motor das transformações ideológicas; vale dizer, da formação da ideologia requerida por uma dada estrutura material da sociedade. Por isso, mesmo que inicialmente o marxismo assuma feições de "religião mitológica" mais tarde ele "encontrará em si mesmo e nas forças intelectuais que o povo extrairá de seu seio os elementos para superar esta fase primitiva".[43] *Este caráter "popular" de uma ideologia é seu teste crucial como elemento que encaminha uma hegemonia, e se ele deve se basear necessariamente no mundo do trabalho, isto significa que as classes populares estão "livres" de certos fetiches propiciados por ideologias particularistas, embora momentaneamente elas possam ser hegemônicas pelo fascínio que exercem sobre os intelectuais.*

Pelo que foi dito anteriormente fica claro como Gramsci vê o papel das ideologias num determinado bloco histórico e como, com o desagregar de um bloco, elas perdem sua eficácia (popular, naturalmente) para se converterem em *ideologias particulares*, restritas a classes e grupos burgueses e pequeno-burgueses. O marxismo, ao contrário, em vez de uma vocação particularista possui uma vocação universalista: pela ação pedagógica de um grupo minoritário de intelectuais *tende* a fascinar as massas e converter-se no modo pelo qual elas tomam consciência da "vida estatal". O caráter inexorável desta dialética particular/universal foi muito bem expresso por Gramsci na seguinte frase: "A história contemporânea oferece um modelo para compreender o passado italiano; existe hoje uma consciência cultural européia e existe uma série de manifestações de intelectuais e homens políticos que sustentam a necessidade de uma unidade européia; pode-se inclusive dizer que o processo histórico tende a esta união e que existem muitas forças materiais que só em tal unidade poderão desenvolver-se. Se esta chegar a concretizar-se com o passar dos anos, a palavra 'nacionalismo' terá o mesmo valor arqueológico que o atual 'municipalismo' ".[44]

Retomando o núcleo da questão, Gramsci reconhece ainda que as ideologias e posições de classe já superadas podem se atualizar. Como exemplos o *aggiornamento* do catolicismo provocado pelos jesuítas com base na eliminação dos contrastes entre religião e ciência[45] ou a atitude do papado frente ao "modernismo", sendo condenado por Pio X na encíclica *Pascendi* para mais tarde, sob Pio XI, converter-se na base de sua política mundial populista.[46] Contudo, estes movimentos não passam de períodos de agonia de um dado grupo ou ideologia que, reacionariamente, procuram resistir à marcha da história. O autor é muito claro sobre isto: "não existe uma classe independente de intelectuais, senão que todo grupo social tem seu próprio setor intelectual, ou tende a formá-lo mas os intelectuais da classe historicamente

(e de modo real) progressista, em condições dadas, exercitam um tal poder que termina, em última análise, subordinando aos intelectuais de outros grupos sociais e criando, por fim, um sistema de solidariedade entre todos os intelectuais com vínculos de ordem psicológica (vaidade etc.) e, a rigor, de casta (técnico-jurídico, corporativo etc.). Este fato se verifica 'espontaneamente' nos períodos históricos nos quais o grupo social dado é realmente progressista (. . .) Tão logo o grupo social dominante tenha esgotado sua função, o bloco ideológico tende a desagregar-se e então a 'espontaneidade' pode ser substituída pela 'constrição' de forma cada vez menos sub-reptícia e indireta, até chegar a verdadeiras medidas de polícia e aos golpes de estado".[47]

Por fim, o suceder de ideologias não é algo que se processa apenas à custa do confronto de idéias. É necessário que um grupo social, além de se propor como dirigente intelectual, tenha condições reais de tornar efetiva sua direção; "a supremacia de um grupo social se manifesta de dois modos, como 'domínio' e como 'direção moral e intelectual'. Um grupo social é dominante sobre os grupos adversários aos quais tende a 'liquidar' ou a submeter também com a força armada, e é dirigente com os grupos afins e aliados. Um grupo social pode, e inclusive deve, ser dirigente antes de conquistar o poder governativo (e esta é uma das condições principais para a própria conquista do poder); depois, quando detém o poder, e inclusive se o mantém fortemente em mãos, se transforma em dominante, mas deve continuar sendo igualmente 'dirigente'".[48] Por esta afirmação, onde transparece que a política é no limite a violência, fica também patente que direção e domínio – política e ideologia – caminham juntos. A Igreja, que aparentemente é apenas um organismo de direção, não foge a esta regra. Gramsci contesta que o cristianismo tenha-se difundido sem o auxílio da força; embora não seja religião de Estado (ou ao menos deixou de sê-lo em Constantino), "no momento em que se tornou o modo externo de pensar de um grupo dominante, sua sorte e sua difusão não pode distinguir-se da história geral e da história da guerra".[49] Assim, a análise do processo de corrosão do catolicismo, como do liberalismo, é algo que se dá também através da análise do processo de transformação da vida estatal. Vejamos como isto se passou na Itália, tanto a nível nacional como no *Mezzogiorno*.

Analisando o problema do Estado na Itália, Gramsci lembra que sua forma liberal ou parlamentar, própria da economia livre cambista do capitalismo, isto é, como ideal burguês, difundiu-se de modo menos intenso que em outras nações pela simples razão de que seu processo de desenvolvimento histórico esteve sempre ligado à *questão religiosa*, entendida como o "complexo de problemas econômicos e políticos inerentes aos enormes interesses constituídos em tantos séculos de teocracia".[50] Este embaraço à vida estatal

fez com que o partido liberal no gôverno se centrasse num único problema político: as relações Estado-Igreja, entre a dinastia e o papado – implantando-se empiricamente e descuidando-se das funções de um Estado moderno quanto à política econômica e financeira externa e interna. Por esta razão o Estado careceu também de uma *política religiosa*, abrindo mão de suas prerrogativas em consórcios com a Igreja. Numa passagem Gramsci mostra as conseqüências desta política: "Os homens do Estado não tinham a preocupação de firmar um compromisso com o catolicismo, de subordinar ao Estado liberal a energia católica dispersa e obter sua colaboração para a renovação da mentalidade italiana e sua unificação, de suscitar e estreitar a disciplina nacional através do mito religioso (. . .) Para que o catolicismo se subordinasse ao Estado laico, teria sido necessário um ato de humilhação da autoridade pontifícia, uma renúncia à vida de parte da hierarquia eclesiástica: só com a força e a audácia o Estado teria realizado sua vontade, com a dissolução dos institutos jurídicos e econômicos que prestigiam socialmente o catolicismo. O partido liberal não teve a audácia e a força que teriam sido necessários; a tática ditatorial da direita não deu o resultado esperado, e o Estado italiano ameaçou muitas vezes de se decompor pelas reações populares violentas à sua política (. . .) sem unidade e hierarquia nacional, o liberalismo acabou por se subordinar ao catolicismo, cujas energias sociais são, ao contrário, fortemente organizadas e centralizadas e possui, na hierarquia eclesiástica, uma ossatura milenária firme e preparada para qualquer forma de luta política e de conquista das consciências e das forças sociais: o Estado italiano se tornou executor do programa clerical . . ."[51]

O quadro traçado diz respeito à uma situação de transição, pois *se no cenário político italiano o catolicismo, através de sua hierarquia, pode triunfar sobre um liberalismo tacanho e uma burguesia vascilante, Gramsci não deixou de observar argutamente que às suas espaldas o catolicismo ia perdendo terreno no seio das massas por não corresponder mais plenamente à realidade do trabalho. "O fator econômico reagiu fortemente sobre a estrutura da sociedade italiana; o capitalismo inicia a dissolução dos aspectos tradicionais inerentes à instituição familiar e ao mito religioso. O princípio da autoridade vê-se abalado nos fundamentos: a plebe torna-se proletária e aspira, embora vagamente e de modo confuso, sua independência frente ao mito religioso: a hierarquia eclesiástica, em seus estratos inferiores, vê-se pressionada a tomar posição na luta de classes marcada por intensidade e clareza cada vez mais forte".*[52] Este processo de corrosão foi aprofundado pela guerra, quando se desenvolveu o Estado laico liberal, até consolidar-se como "antítese do legitimismo romano pontifício",[53] dispensando assim o "auxílio da energia católica para liberar as forças sociais imaturas da história".[54] *A partir de então, o catolicismo surge como força retrógrada (não*

unitária) e ideologia particular de um grupo burguês: "O mito religioso, como consciência difusa que modela com seus valores toda as atividades e os organismos da vida individual e coletiva, se dissolve, na Itália, como antes em outros lugares, e se torna partido político definido. Se laiciza, renuncia à sua universalidade, para se tornar vontade prática de um grupo burguês particular que se propõe, conquistando a direção do Estado, não a conservação dos privilégios gerais da classe, mas a conservação dos privilégios particulares de seus adeptos". [55] Por isso, a "constituição dos católicos em partido político é o fato mais importante da história italiana após o *Risorgimento*". [56] *O mito religioso, ao aparecer como ideologia de um grupo particular, perde seu caráter fetichizante para as massas e passa a figurar como reflexo dos conflitos inconciliáveis entre indivíduos e grupos a nível da organização do Estado*, elemento da crise constitucional em que mergulha a burguesia. Enquanto isso, diz Gramsci, "o proletariado agrícola e urbano encontra, na idéia dos Soviet, o esteio de sua energia revolucionária, a idéia estruturante da nova ordem internacional." [57]

Dentro deste quadro geral de reflexão Gramsci analisa o significado da questão nacional. Segundo Felice e Parlato, nos escritos de 1919-20 Gramsci ainda considera a questão camponesa como "questão agrária em geral", [58] mas já em *Alcuni Temi Della Quistione Meridionale* sua análise denota uma nova concepção: a questão da aliança operário-camponês na Itália assume estrategicamente a forma de uma aliança específica entre o operário do norte e o campesinato do *Mezzogiorno*. Desta formulação concreta da política proletária a nível nacional podemos extrair alguns elementos para nossa argumentação.

"O *Mezzogiorno* pode ser definido como uma grande desagregação social; os camponeses, que constituem a grande maioria da população, não possuem nenhuma coesão entre si (. . .) A sociedade meridional é um grande bloco agrário constituído de três estratos sociais: a grande massa camponesa amorfa e desagregada, os intelectuais da pequena e média burguesia rural, os grandes proprietários de terras e os grandes intelectuais. Os camponeses meridionais estão em perpétua fermentação mas, como massa, são incapazes de dar uma expressão centralizada às suas aspirações e necessidades. O estrato médio dos intelectuais recebe da base camponesa os impulsos para sua atividade política e ideológica. Os grandes proprietários, no campo político, e os grandes intelectuais, no campo ideológico, centralizam e dominam, em última análise, todo este complexo de manifestações". [59]

A definição do Mezzogiorno *como uma "desagregação social"* é sem dúvida o elemento central de sua análise. Ela denota que *se as ideologias tem em geral a propriedade de produzir coesão*, unificando grandes parcelas da sociedade, *nem por isso deixam de ser ideologia de classe dominante, atrain-*

do, conformando e excluindo as classes subalternas da sociedade política. Assim, as classes subalternas não estão de fato unificadas e sua presença na história marca uma descontinuidade na sociedade civil, um potencial desagregador da sociedade civil e do Estado.[60] Contudo, este potencial desagregador das relações orgânicas só se atualiza, segundo Pizzorno, quando se verifica uma *crise orgânica* com a presença de uma nova formação social (em geral o partido).[61] Estes elementos estão dados no *Mezzogiorno*: a "fermentação" do campesinato é um fato e Gramsci aponta nele apenas a falta de condução política. "O que obtém um camponês pobre invadindo uma terra inculta ou mal cultivada? Sem máquinas, sem habitações no local de trabalho, sem crédito para aguardar o tempo da colheita, sem instituições cooperativas que adquiram o produto do plantio (...) e o salvem das garras dos usurários, o que pode obter um camponês pobre com a invasão?".[62] A divisão dos latifúndios só perderá o caráter espontâneo e arbitrário, e será politicamente conseqüente, sendo "enquadrada em uma ação revolucionária geral das duas classes aliadas, sob a direção do proletariado industrial".[63]

Concorrendo com a politização do campesinato e sua luta está a camada intelectual do *Mezzogiorno*, dentre os quais se recrutam 3/5 da burocracia estatal italiana.[64] Estes intelectuais possuem características especiais, particularmente no tocante ao clero. "O padre do norte comumente é filho de um artesão ou de um camponês, tem sentimentos democráticos e é mais ligado à massa dos camponeses; moralmente é mais correto do que o padre meridional, o qual, freqüentemente, convive quase abertamente com uma mulher (...) No Norte, a separação da Igreja e do Estado e a expropriação dos bens eclesiásticos foi mais radical do que no *Mezzogiorno*, onde as paróquias e os conventos ou conservaram ou reconstituíram notáveis propriedades imobiliárias e mobiliárias. No *Mezzogiorno* o padre se apresenta ao camponês: 1) como um administrador com o qual o camponês entra em conflito pela questão dos arrendamentos; 2) como um usurário que pede elevadíssimas taxas de juro e joga com o elemento religioso para resgatar seguramente a renda ou a usura; 3) como um homem subordinado às paixões comuns (mulheres e dinheiro) e que, portanto, espiritualmente não inspira confiança de discrição e de imparcialidade. A confissão desempenha, por isso, uma deficientíssima ocupação dirigente *e o camponês meridional, se freqüentemente é supersticioso no sentido pagão, não é clerical.*[65] Toda camada intelectual vincula o campesinato meridional ao grande proprietário. Por isso, os movimentos camponeses "acabam por sistematizarem-se sempre nas ordinárias articulações do aparato estatal – comunas, províncias, Câmara dos deputados – através de composições e decomposições dos partidos locais, cujo pessoal é constituído de intelectuais".[66]

Ao apontar as diferenças entre o norte e o sul, destacando nelas a função do clero, Gramsci nos permite ver como o desenvolvimento do capitalismo produz diferentes efeitos sobre situações diversas. Se no norte o desenvolvimento do capitalismo com o conseqüente *aggiornamento* do catolicismo, que se aproxima do liberalismo burguês ou faz o baixo clero participar mais ativamente dos conflitos de classe, permite uma maior identidade Igreja-massa, no sul, ao contrário, seu desenvolvimento agrava ainda mais o caráter parasitário da camada dominante que lança mão, nas relações com os camponeses, de mecanismos tradicionais de dominação – que aparecem de forma desnudada – reduzindo assim a eficácia orgânica (ideológica) do clero. O campesinato rebelde, entregue a seu espontaneísmo, ou acaba se rearticulando de modo instável em torno do aparato estatal, ou abraça a via de uma política de classe oferecida pelo partido do proletariado. Somente esta última é uma verdadeira saída, e independe da burguesia local. Isto porque internamente ao bloco agrário do *Mezzogiorno*, no que diz respeito à burguesia, "não existe nenhuma luz intelectual, nenhum programa, nenhum impulso aos melhoramentos e progressos. Se alguma idéia e algum programa foi afirmado, tiveram sua origem fora do *Mezzogiorno* . . .".[67] Entre as forças externas, capazes de dar "expressão orgânica" às aspirações camponesas, o programa do Partido aparece concorrendo com o liberalismo croceano em sua função integradora-nacional, ao mesmo tempo em que aparece como "uma ruptura completa com aquela tradição e o início de um novo desenvolvimento".[68] Aqui, como se vê, encerrando o círculo da análise, o pensamento gramsciano reencontra-se plenamente com a teoria leninista do partido proletário e sua função diretiva para o conjunto das classes subalternas. Conclui então o autor: "O proletariado destruirá o bloco agrário meridional, na medida em que conseguir, através de seu partido, organizar, em formações autônomas e independentes, maiores massas de camponeses pobres: atingirá nisto, de modo mais ou menos amplo, sua tarefa obrigatória, ainda que subordinada à sua capacidade de desagregar o bloco intelectual, que é a armadura flexível, mas muito resistente do bloco agrário".[69]

III – PARA A ANÁLISE DOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS POPULARES

Vimos, pelos argumentos alinhavados até aqui, como a obra de Gramsci permite – dentro da literatura marxista – uma série de aproximações e diferenciações entre religião e política. Primeiramente, a nível das "funções" da ideologia, a religião se aproxima em muito das ideologias profanas como espaço em que os homens tomam consciência de sua prática e se tornam coesos para a ação. Em segundo lugar, considerando a análise gramsciana

como historicamente datada e referida a uma realidade nacional específica, vimos como é possível estabelecer paralelos e diferenças em relação à organização da Igreja e do Partido – a primeira por seu caráter "modelar" no interior da sociedade civil. A seguir, vimos como o desenvolvimento do capitalismo, com a secularização que lhe é inerente, tende a converter a Igreja em organismo retrógrado ao passo que o Partido aponta para o futuro. Esta análise só é possível ao notarmos que o mesmo processo produziu, especialmente na Itália, uma ruptura na Igreja que permite distinguir o catolicismo (ideologia) da política cupulista da Igreja (papismo) – ruptura responsável por uma certa dialética interna à Igreja que acaba resultando, em certos casos, em seu *aggiornamento* (catolicismo liberal), em outros, no aprofundamento de seu conteúdo político conservador e retrógrado (*Mezzogiorno*). Finalmente, vimos como no *Mezzogiorno* uma crise orgânica cria as condições objetivas e abre passo para a construção de uma *nova ordem*, onde a Igreja se não está necessariamente está, ao menos, potencialmente excluída.

Em decorrência, uma questão deve ser colocada neste momento: a partir da análise gramsciana, e levando em conta as condições concretas em que ele se nos oferece, é possível, dentro da tradição marxista, perguntar por uma *relação nuclear entre religião e política*? Complementarmente: não restringindo religião a "catolicismo" ou "Igreja" como entender, nos marcos da questão anterior, a eclosão de *movimentos religiosos* de cunho popular desvinculados de hierarquias de tipo católico?

Analisando ainda o caso particular do *Mezzogiorno*, Gramsci nos dá uma interessante pista. Segundo ele, a aliança das diversas classes rurais que se realizava "num bloco reacionário por meio dos diversos setores intelectuais legitimistas-clericais poderia ser desfeita, para resultar numa formação liberal-nacional", apenas se se verificassem forças em duas direções: 1) sobre a base camponesa, incorporando suas reivindicações elementares em novos programas de governo; 2) sobre os intelectuais de estratos médios e inferiores, concentrando-os e interessando-os na formação de um novo aparato de governo.[70] A relação entre estas duas ações implicaria ainda numa reciprocidade dialética: "os camponeses se movem por impulsos 'espontâneos', os intelectuais começam a oscilar e, reciprocamente, se um grupo de intelectuais se coloca em uma nova base de política filo-camponesa concreta, termina por arrastar atrás de si massas cada vez mais importantes".[71] Considerando ainda a dispersão e o isolamento do campesinato acrescenta que "convém iniciar o movimento nos grupos intelectuais".[72]

Esta relação ambígua (e por isso instável) entre intelectuais e massas camponesas tende a se tornar ainda mais aguda nos momentos em que o capitalismo produz mudanças significativas no campo, resultando numa crise

orgânica. Neste momento, ao se ativar a desagregação, qual a previsão que se pode fazer sobre o comportamento de certos grupos e classes sociais? Como observa Pizzorno, as classes a que pertencem os indivíduos privados de alternativas na ação econômica são as únicas que podem se deparar com o descortinamento de uma alternativa política. Por outro lado, *há certos objetivos perseguidos pelos sujeitos históricos que não dependem de mediações políticas, porque são perseguidos no campo estritamente econômico: não precisam passar pelo Estado e se tornam acessíveis pelo simples jogo das forças econômicas.* [73] Não é este, enfim, o significado político de "crise econômica" para o marxismo? Um avanço que se faz *apesar* do Estado? *Ainda assim, em se tratando do campesinato, os momentos de crise dificilmente conduzem por si só a avanços políticos: é "quase impossível criar partidos camponeses. O partido camponês se concretiza em geral apenas como uma forte corrente de opinião, não sob a forma esquemática do enquadramento burocrático".* [74]

Se na *crise orgânica* o campesinato não tem como modelo de ação política aquele oferecido pelos intelectuais orgânicos, pelo Partido, se fica relegado ao espontaneísmo, as alternativas políticas que é capaz de construir nesta situação só podem ser provenientes de um repertório tradicional – ou modelados pelos organismos da ordem burguesa, ou apoiados no mito religioso.

Na medida em que o "mito religioso" tende a se distanciar, na imaginação popular, da prática religiosa de uma Igreja corroída pela própria dinâmica do capitalismo, e na medida em que os organismos da ordem burguesa possam ser identificados como organismos igualmente opressores, talvez haja maior *probabilidade* de reativação do "mito religioso" com fortes conotações passadistas ou desejadas. Esta hipótese, que podemos formular na base dos movimentos religiosos de cunho popular, está condicionada à situação de crise orgânica resultante da penetração do capitalismo no campo e obedece à dialética dos dois conjuntos de forças que agem sobre as bases camponesas e sobre os intelectuais médios e inferiores.

No nível mais inclusivo da política e da religião, o próprio Gramsci se interroga a respeito da relação entre a unidade religiosa de um país e a multiplicidade de partidos políticos e vice-versa. Observa então que na Rússia Czarista, onde os partidos políticos legais inexistem, ou eram reprimidos, havia, ao contrário, uma enorme multiplicidade de seitas religiosas de cunho "fanático". A mesma relação é verificada nos Estados Unidos, onde era reprimida a formação de outros partidos que não o republicano e o democrático, dando origem à multiplicação de seitas financiadas por grupos econômicos "para canalizar os efeitos da compressão cultural-política". [75] Nos países católicos, por outro lado, "dado o centralismo hierárquico vatica-

nesco, a criação de novas ordens religiosas (que substituem a criação de seitas nos países protestantes) não é mais suficiente para este fim (o foi antes da Reforma), e se recorre a soluções de caráter local: novos santos, novos milagres, companhias missionárias etc." [76] Por isso, diz Gramsci: "A história dos partidos e das correntes políticas não podem andar separadas da história dos grupos e da tendência religiosa". [77]

De modo conclusivo, talvez se possa dizer – tendo em vista futuras pesquisas – que a obra de Gramsci sugere duas interpretações quanto às relações entre religião e política. A primeira está sintetizada na seguinte frase: "*Pode-se deduzir que tanto o partido como a religião são formas de concepção do mundo e que a unidade religiosa é aparente, como é aparente a unidade política: a unidade religiosa acoberta uma real multiplicidade de concepções de mundo que adquirem expressão nos partidos, porque existe 'indiferentismo' religioso, como a unidade política esconde a multiplicidade de tendências que adquirem expressão nas seitas religiosas etc.* " [78] Segundo esta concepção a dialética religião/política é uma dialética de forças complementares que refletem, em sua relação, os condicionamentos gerais da sociedade a que ambas estão subordinadas. Há, pois, uma complementariedade organizacional entre religião e partido ao lado de uma descontinuidade ideológica, já que uma não chega a se reduzir à outra. Uma segunda interpretação, decorrente da análise histórica concreta da Igreja e do catolicismo no interior de uma sociedade capitalista, mostra que no mundo moderno os movimentos de cunho religioso *que operam ao lado do Partido e concorrendo com ele* na conquista das energias da massa são movimentos eminentemente *pré-políticos*, porque pertencem à pré-história da Revolução – apontam para o passado e não para o futuro. Estas duas alternativas analíticas constituem, a nosso ver, o mérito da análise gramsciana no tocante às relações entre religião e política. Sem dúvida um avanço original no campo da teoria marxista que abre novas perspectivas para a pesquisa histórica.

NOTAS

1. Lukács, G., *Historia y Consciencia de Clase*. México, Grijalbo, 1969, pp. 2-3.
2. Marx, K., *El Capital*. Mexico, I. F. C. Economica, 1968, p. 135 (trad. confrontada com o original).
3. Giannotti, J. A., *Origens da Dialética do Trabalho*. São Paulo, Difel, p. 25.
4. Marx, K., *Capítulo VI (Inédito)*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1972, p. 18.
5. Marx, K., *El Capital* I. p. 425.
6. Idem, ibidem, p. 426.

7. Idem, *Grundrisse*. Londres, Pelican Marx Library – Penguin Books/New Left Review, 1973, p. 237.
8. Idem, ibidem, p. 237.
9. Idem, ibidem, p. 308.
10. Althusser, L., "Discusion Sobre el Pensamiento de A. Gramsci", *Materialismo Histórico y Materialismo Dialéctico*. Cordoba, Cuadernos de Passado y Presente/8, 1969, p. 68.
11. Gramsci, A., *El Materialismo Historico y la Filosofia de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Nueva Vision, 1971, p. 56. (Obs.: citado a partir daqui pelas iniciais MH.)
12. MH, pp. 56-7.
13. Idem, *Pasato e Presente*. Torino, Giulio Einaudi Editore, 1964, p. 216/17. (Obs.: citado a partir daqui pelas iniciais PP.)
14. Riotte, J. M., *El Pensamiento Politico de Antonio Gramsci*, Cuadernos de Cultura Revolucionaria/2, 1973, p. 109.
15. MH, p. 245.
16. Postura idêntica perante o problema pode ser atribuída a Lukács, no "Prólogo" de sua *Estética* (Mexico, Grijalbo, 1966, pp. 11-14).
17. MH, p. 46; Piotte, ibidem, p. 113.
18. Piotte, ibidem, p. 113.
19. Não confundir com *determinante*, como parece sugerir Bobbio (cit. em Piotte, p. 115).
20. Gramsci, *La Concepcion del Partido Proletario*. Buenos Aires, Editora Latina, 1973, p. 7. (Obs.: citado a partir daqui pelas iniciais CPP.)
21. CPP, p. 9.
22. Trotsky, L., *La Revolucion Permanente*. Buenos Aires, El Yunque Editora, 1972, p. 31.
23. CPP, p. 19.
24. CPP, p. 23.
25. CPP, p. 32.
26. Piotte, ibidem, p. 111.
27. Portelli, H., *Gramsci y el Bloque Historico*. Mexico, Siglo XXI, 1974, p. 25.
28. MH, p. 12.
29. MH, pp. 12-15.
30. MH, p. 245.
31. MH, pp. 189-90
32. PP, p. 120.
33. Gramsci, A., *El "Risorgimento"*. Buenos Aires, Ed. Granica, 1974, p. 66. (Obs.: citado a partir daqui pela inicial R.)
34. Idem, *Scritti Giovanili: 1914-1918*. Torino, G. Einaudi, 1958, p. 345. (Obs.: citado a partir daqui pelas iniciais SG.)
35. Ver especialmente a este respeito Sereni, Emilio, *Il Capitalismo nelle Campagne*. Torino, G. Einaudi, 1968.
36. R., pp. 6870.
37. Gramsci, A., "Alcuni Temi Della Quistione Meridionale", *La Questione Meridionale*. Roma, Riuniti, 1973 (citado segundo trad. manuscrita, p. 17) (Obs.: citado a partir daqui pelas iniciais AT.)
38. MH, pp. 232-33.
39. MH, p. 190.
40. MH, p. 233.

41. MH, p. 233.
42. MH, pp. 234-35.
43. MH, p. 235.
44. R, p. 70.
45. MH, p. 235.
46. R, pp. 99-100.
47. R, p. 98.
48. R, p. 96.
49. PP, pp. 120-21.
50. SG, p. 346.
51. SG, pp. 346-47.
52. SG, p. 347
53. SG, p. 348.
54. SG, p. 349.
55. SG, p. 349.
56. SG, p. 349.
57. SG, pp. 349-50.
58. Felice e Parlato, "Introdução" à *La Questione Meridionale*. p. 17.
59. AT, p. 12.
60. Este argumento é desenvolvimento em Pizzorno, A., "Sobre el Método de Gramsci", *Gramsci y las Ciencias Sociales*. Cordoba, Cuardernos de Pasado y Presente/19, 1970.
61. Conforme Pizzorno: "uma crise orgânica" significa "a ruptura da representação natural entre os grupos sociais e seus partidos (. . .) tais situações de crise orgânica se verificam quando massas politicamente passivas são induzidas a promover novas reivindicações (ou, em outros termos, quando necessidades latentes da massa são transformadas em 'demanda' política). Em tais situações é possível uma transformação revolucionária das relações de poder e o começo de uma nova política (*op. cit.*, p. 48).
62. AT, p. 2.
63. AT, p. 2.
64. AT, p. 12.
65. AT, pp. 13-4.
66. AT, p. 14.
67. AT, p. 15.
68. AT, p. 17.
69. AT, p. 19.
70. R, p. 109.
71. R, p. 109.
72. R, p. 109.
73. Pizzorno, *op. cit.*, p. 43.
74. R, p. 110.
75. PP, p. 207.
76. PP, pp. 207-8.
77. PP, p. 207.
78. PP, p. 162.

Notas sobre a Cosmologia Yawalapíti

E. B. Viveiros de Castro

Antropologia
Museu Nacional, RJ

INTRODUÇÃO

Pretendo aqui lançar algumas hipóteses sobre as concepções de tempo, criação, mito e ritual entre os Yawalapíti, grupo de língua Aruaque que participa do sistema social do Alto Xingu. A tentativa é a de uma caracterização da cosmologia xinguana, não em termos de seus conteúdos, mas de seus princípios gerais.

Podemos começar discutindo uma noção ocidental: a de "Sobrenatural", intuitivamente acionada para dar conta de uma variedade de noções e "crenças" xinguanas: espíritos, mundo místico etc. Desde que Evans-Pritchard (1937) tentou utilizar esta noção na análise da bruxaria Zande, sabemos como é perigoso recortar outras cosmologias a partir dos princípios da(s) nossa(s).

No caso dos grupos do Alto Xingu, a dicotomia Natureza/Cultura, erigida em dualismo básico das sociedades sul-americanas por Lévi-Strauss (1964), não pode ser mecanicamente aplicada. Algo como o domínio do

*. Este trabalho retoma resumidamente o cap. III de minha dissertação de mestrado (Viveiros de Castro, 1977), e se baseia em pesquisa de campo realizada em setembro-outubro de 1976 e julho de 1977. O que foi publicado no *Boletim do Museu Nacional* (Viveiros de Castro, 1978) aborda aspectos complementares do tema aqui desenvolvido.

"sobrenatural" parece ser relevante. Mas uma das concepções entre nós dominantes do "sobrenatural" – algo que escapa dos *frames* natural e social (ver Goffman, 1974, cap. I), e que se dispõe serialmente como uma camada adicional à Natureza e à Cultura (um super-Superorgânico) – esta concepção não explica a cosmologia Yawalapíti. Um modelo melhor, seria o que representa o Sobrenatural Yawalapíti como uma intercessão entre os domínios da Natureza e da Cultura. Tal intercessão é originária, funda a diferença entre os dois domínios, e a razão da ordem do mundo. O mito, para os Yawalapíti, é um discurso sobre, ou em, este modo do mundo. O que chamaríamos de sobrenatural refere-se, para os Yawalapíti, ao domínio de criação da ordem: os arquétipos dos seres e eventos do mundo atual. Mas isto que cria a ordem, escapa a ela: a prototipia é o excesso, o modelo se cria num fluxo, e a perfeição se encontra com a monstruosidade. Vejamos.

CRIAÇÃO E CRIADORES

Os Yawalapíti distinguem entre uma modalidade narrativa denominada *awnatí*, que poderíamos traduzir por "mito", e uma outra, *inutayá*, significando "história" e "estória" (de *inutayata* – contar, narrar). Os personagens e ações que ocorrem nos *awnatí* têm um estatuto especial: são modelos do que deve ocorrer no presente, explicam porque ocorre o que ocorre no presente, são excessivos (perfeitos/monstruosos) em relação ao mundo presente.

A maior parte dos personagens míticos antropomorfos – o demiurgo Kwamuty, os gêmeos Sol e Lua – são referidos como *awapúka*: nossos primeiros, os que nos começaram (cf. |*-púk-*|, brotar, crescer). Os ancestrais nomeados nas *inutayá*, por outro lado, são classificados como *shikúñalaw*: "os antigos". Estes antigos são próximos, se comparados com os primeiros; são também chamados de *tshawakálaw*: "os de ontem". O tempo em que viveram – vivem – os *awapúka* é um "outro tempo", de essência diversa do atual (*kumã iwáku*).

Uma distinção fundamental para que as propriedades do tempo mítico possam ser entendidas é a que fazem entre os *awapúka* e uma categoria de seres denominada *umañí* – "criação", tudo o que foi feito pelos *awapúka*: o protótipo dos seres. *Umañí* pode ser aproximado de |*umá*|, fazer, fabricar; deve ser oposto a *inumakiná*, forma participial que se refere a tudo o que foi feito pela mão do homem; *umañí* é dito ser "*inumakiná dos awapúka*", os quais assim se distinguem dos homens atuais, enquanto criadores dos protótipos dos seres. Tivemos muita dificuldade em conseguir uma definição compreensiva do termo *umañí*; os Yawalapíti enumeravam: "gente, os bichos, a

água, a terra, os caramujos (com os quais se fazem os valorizados colares) que Takumã descobriu em tal lugar . . .". Em outras situações, determinados animais eram ditos *umañí*, e por isso proibidos para o consumo de pais de recém-nascidos, como o macuco, ou vários outros, sem serem objeto de restrições específicas, como a anta, a onça, o queixada, a abelha, o veado campeiro. Normalmente, indicavam animais que desempenham papel importante nos mitos: mas várias "coisas" (*yakawaká*) também são *umañí* – as pedras que enfeitam os colares, os atributos diferenciadores dos diversos grupos (panelas de barro, arcos de uma certa madeira, armadilhas de pesca, espingarda, etc.). Sobretudo, *umañí* são os "espíritos" – *apapálutápa*; ou melhor, tudo aquilo que é *umañí* é de algum modo "espírito".

Ora, os *awapúka* são ditos morrerem; os seres *umañí* são imortais (*makamári*). Neste sentido, o Sol e Lua e Kwamuty muitas vezes foram-nos classificados como *umañí*, uma vez que ainda vivem no sítio original da humanidade, o travessão Morená. *Umañí*, de certa forma, é uma noção mais inclusiva que *awapúka*, não necessitando uma referência explícita a um criador; *awapúka*, na verdade, é uma noção semi-histórica, dá conta dos *primeiros* que até certo ponto também são os *modelos*, nesta última atribuição, os *awapúka* não morrem, são *umañí*.[1] Mas, o que nos permite identificar *umañí* como sendo "o protótipo dos seres"?

Quando perguntávamos sobre quais os bichos *umañí*, uma das referências mais constantes eram os animais que alguns Yawalapíti tinham visto nos jardins zoológicos do Rio ou S. Paulo. Assim, se eu inquiria se o jacaré (*yaká*) era *umañí*, invariavelmente me diziam: "esse que tem aqui não, só aquele que tem lá no Rio" (o crocodilo africano?). Este jacaré carioca, *umañí*.[1] seria justamente aquele que deu origem ao pequi, em um mito. A girafa é o veado mítico, o boi a anta.[2] Os animais *umañí* eram demasiado ferozes, e por isso foram "mandados embora" por Sol e Lua, que estabeleceram a fisionomia atual do mundo xinguano; assim, estes animais foram "para a África", aqui "só ficou *a onça* – animal que estaria ainda ligado ao tempo mítico de forma mais direta. Como se vê, a distância espacial passou a espelhar, na cosmologia xinguana adaptada ao contato com os brancos, uma distância temporal – o que está "no Rio" é o que estava "nos mitos";

---

1. Sol e Lua são alternativamente, *awapúka*, ou *umañí*. *Ayanamá* e *Yumú*, personagens míticos que freqüentemente se opõe a Sol e Lua, são descritos como *italuñirilaw* – os primos cruzados – sendo apenas *umañí*, não *awapúka*: representariam o arquétipo do primo cruzado.

2. Estes animais não-xinguanos são classificados pela anexação do modificador [*kumã*] ao termo para o animal existente na região. Girafa é *ayáma-kumã*, "outro cervo", "cervo sobrenatural" – que é como se descreve o cervo mítico (Ver Viveiros de Castro, 1978).

os animais xinguanos atuais não passam de versões enfraquecidas dos protótipos míticos originais, mais ferozes, maiores. Outra característica dos animais míticos é que eram, quase sempre, seres com forma humana e essência animal ou, inversamente, com essência humana e forma animal – o jacaré original era gente debaixo de sua "roupa" (*iná*); a onça pai dos gêmeos Sol e Lua tinha forma felina e comportamento semi-social.

Por outro lado, quando eu perguntava se "gente" era *umañí*, diziam-me que "nós" – os ali presentes – não éramos, mas que "gente" era sim . . .[3] De certa forma, é a noção, o conceito de ser humano (*ipuñiñiri*) que é *umañí*, não as pessoas concretas, individuais; *umañí* são os *putáka ipúka*, os ancestrais-modelo dos xinguanos, criados por Sol e Lua. Portanto, se um determinado animal é dito *umañí*, isto se refere à espécie, não aos exemplares individuais; é a espécie, enquanto entidade conceitual, que é *umañí*, e esta é representada por um ser mítico que, no caso limite, só tem existência empírica fora do espaço xinguano. Devo observar que não podemos explicar por que certas espécies foram classificadas como *umañí*, outras não.

Se examinarmos os mitos xinguanos, veremos que um de seus temas básicos é a diferença, estabelecida no discurso mítico, entre os modelos originais e as atualizações empíricas posteriores. Assim, o pequizeiro original dava frutos muito maiores, com muita carne e pouco caroço; as primeiras flautas *apapálu* eram espíritos aquáticos, mas seu descobridor as escondeu, fabricando réplicas de madeira, que jamais emitiram o som potente do original (Villas Boas, 1972, pp. 101ss.; Agostinho, 1974, M26). Os primeiros humanos foram feitos de madeira, pelo demiurgo Kwamuty, que também chegou a ressuscitá-los a partir de troncos desta madeira; não o conseguindo,[4] a morte definitiva passa a ser comemorada numa cerimônia que usa os troncos como modelo/símbolo do morto (o *itsatí, em Kamayurá kwarip*).[5] Os gêmeos Sol e Lua, além de modeladores dos índios xinguanos, são também seus modelos: a maioria de suas aventuras resume-se na realização originária de práticas adotadas pelos xinguanos, luta, escarificação, xamanismo.

---

3. Esta foi exatamente a formulação da resposta pelo informante. À minha pergunta: "a gente, nós todos, aqui, somos *umañí*?", replicou: "Nós aqui . . . não, quem fez a gente foi pai . . . agora, gente, assim, *ipuñiñiri*, é *umañí*, foi Sol que fez".

4. Pela incontinência sexual de um homen; cf. Villas Boas, 1972, pp. 55-57. Esta relação entre "vida breve" e incontinência é observada por Lévi-Strauss, 1964, pp. 155ss. Por outro lado, indica uma correlação negativa entre sexualidade e transformação cultural dos indivíduos, realizada através da reclusão ritual.

5. "Agora só vai ter festa", diz o demiurgo ao fracassarem suas tentativas de ressureição. As "festas", cerimônias, como se verá, são o momento privilegiado, mas não-exclusivo, de contato entre os modelos míticos e a vida atual.

Umañí, portanto, parece referir-se à "essência" dos seres, manifestada nos mitos; o mito em si é um discurso sobre as coisas *umañí*, e é isso que o distingue das *inutayá*, "história" e "estórias". Esta é uma distinção Yawalapíti, não do autor: Tatiñowálu, chefe da primeira aldeia Yawalapíti, pode muito bem ser um personagem "mítico", mas não surge nos *awnatí*, não é *yawalapíti ipúka*, é apenas um homem. Os Yawalapíti parecem ter consciência aguda da diferença entre o que ocorre no mito e no tempo histórico. Os seres e ações pertencentes ao mito são *arquétipos*: maiores, mais ferozes, diferentes na forma mas antecipando a essência dos seres atuais. É deste mundo de arquétipos que se retira a inteligência do mundo: as relações entre humanos e animais, entre parentes e entre grupos locais, são estabelecidas com clareza nos mitos. Mais que exemplo, contudo – pois a função do mito como modelo/exemplo é talvez universal – as realidades *umañí* vão definir uma partição ontológica no pensamento Yawalapíti, entre arquétipos originais e aquilo que existe hoje, uma réplica enfraquecida da origem. Tampouco se trata apenas de uma "idealização" do passado, é verdadeiramente uma "criação" de idéias encarnadas em protótipos. "Platonismo"? Não me arrisco a rotular; as coisas *umañí* são efetivamente *umañí* em seu aspecto idéia, de conceito. Podem ser vistas como tipos ideais – e realmente o são –, mas sua encarnação mítica dá-lhes uma feição concreta.[6] *Umañí* é também um qualificativo que legitima aquilo a que se aplica: assim, Takumã, o xamã Kamayurá admirado pelos Yawalapíti, costuma descobrir certos apetrechos, como pedras em forma de peixe capazes de propiciar pesca abundante, cacos de cerâmica atribuídos a uma tribo desaparecida, que são ditos *umañí*, isto é, que sempre existiram, não foram feitos por mão humana – conectam o presente com o mundo original.

Esta partição entre tempo mítico/arquétipo e atualidade/réplicas reproduz uma feição da cultura xinguana mais geral, que surge em várias áreas. Tal distinção, observe-se, não é radical nem dualista. Na verdade, os seres podem estar mais ou menos próximos dos arquétipos: há uma continuidade, uma gradação entre o modelo e a réplica. Em termos de organização social, isto pode ser observado, por exemplo, na diferença entre a classe dos *amulaw* ("chefes") e a dos "comuns". Esta diferença nunca é absoluta; a

---

6. Seria interessante comparar esta discriminação xinguana com as concepções Jívaro de um mundo "real", aonde as coisas se manifestam em sua essência, que surge quando se ingerem determinados alucinógenos, e um mundo enfraquecido, falso, que envolve a vida cotidiana (Harner, 1973, cap. IV). A esfera real é onde a causalidade dos efeitos percebidos no mundo ordinário se manifesta: no pensamento Yawalapíti, a ênfase não me parece ser em uma *causalidade*, mas em uma *originariedade* que se organiza e se exprime no discurso mítico.

maioria dos *amulaw* é apenas "um pouquinho" *amulaw*; os *amulaw* integrais, *amulawruru* ("de verdade, autênticos") existiram apenas no passado. Mas a distinção permanece, e o importante é que ela *não* exprime uma complementaridade orgânica (um dualismo), mas uma suplementaridade: os *amulaw* representam o tipo ideal xinguano, seja por seu comportamento, seja pelo privilégio de uso de certos símbolos visuais e verbais; eles estão mais próximos dos arquétipos; todo personagem mítico classificado como humano é sempre um *amulaw*.[7] Mas, o próprio fato de que a classe dos *amulaw* não é definida por critérios rígidos, que há uma gradação entre indivíduos mais ou menos *amulaw*, indica que há uma continuidade entre modelos míticos, seres humanos próximos do modelo e seres humanos afastados do modelo.[8]

O MITO NO MUNDO

O tempo histórico não é objeto de extrema elaboração entre os Yawalapíti. Podem organizá-lo por certos eventos significativos – uma epidemia ocorrida quando o informante era "deste tamanho", a visita de um determinado branco, uma escaramuça com os Trumai etc. Não há, contudo, marcas relevantes de um tempo histórico coletivo. Os eventos comemorados em certas cerimônias, ou lembrados através de um topônimo, referem-se a ocorrências dentro do tempo mítico. As genealogias terminam quase sempre na terceira geração ascendente – os nomes se repetem em gerações alternadas, e o termo para ascendentes da geração + 3 em diante é *natukíri-kumã* – "avô grande, outro avô, avô fora de meu mundo real".

A presença simbólica dos "avós", dos "antigos", surge entretanto no discurso formal, quando o "dono da aldeia", ao receber os mensageiros de outro grupo, lamenta a decadência do próprio grupo, que não mais têm homens de verdade, homens que sabiam falar apenas coisas verdadeiras. Nossos avós, diz ele, detinham a fala verdadeira.[9] Os "antigos" também são lembrados em relação a certos costumes hoje semi-esquecidos – o jogo com

---

7. A noção de *amulaw*, assim, parece conter um princípio individualizador; os não-*amulaw* normalmente são referidos como conjunto indiferenciado – o "pessoal do chefe". Por outro lado, esta individualização se faz associada à idéia de proximidade de um modelo positivo: o chefe é um indivíduo porque simboliza um conjunto de qualidades ideais (refiro-me ao *status* de *amulaw*, não aos chefes concretos); o feiticeiro, sua contrapartida, oferece a face anti-social da individualização.

8. As categorias de "muito", "de verdade", ou de "pouquinho", "apenas da espécie de", "falso", são fundamentais nas classificações Yawalapíti (ver Viveiros de Castro, 1978).

9. Ver também Gregor, 1977, p. 80ss.

bolas feitas do látex da mangabeira, por exemplo – ou como participantes de um momento em que a cultura xinguana tinha condições de se realizar plenamente – as aldeias eram grandes, havia mais gente.

Não obstante, os Yawalapíti nunca respondem à questão: "por que vocês fazem isso (escarificam-se, lutam, jejuam na reclusão etc.)?" com o difundido "nossos avós assim o faziam, sempre se fez assim". Ou respondem através de uma explicitação de efeito – não comemos peixe quando nasce filho, porque senão a barriga incha, o sangue não sai –, ou, mais comumente, lembravam: "foi Sol que ensinou, quem fez primeiro". Outras vezes, contavam fragmentos de um mito, que apresentasse a origem do costume em questão. Embora não tenhamos condições de descrever as situações concretas em que os mitos são acionados como explicação, pelo menos na conversa com o antropólogo os Yawalapíti comprazem-se em referir seu comportamento atual aos eventos mitológicos. Comentando sobre um Kuikúru que mantinha relações sexuais com a sogra, um informante sentenciou: "esse rapaz fica fazendo igual a Warakuní"; Warakuní, vim a saber depois, é o nome do personagem que inaugurou o incesto (não com a sogra, mas com a irmã) (cf. Schultz, 1965/66, pp. 76ss).

Assim, o mito para os Yawalapíti não é apenas o repositório de eventos originários que se perderam no começo dos tempos; ele orienta e justifica a atualidade. A geografia da região é pontilhada de sítios onde ações míticas se desenrolaram; as cerimônias se explicam pela iniciativa de seres míticos ("foi Sol que abriu festa"); o mundo é povoado de seres espirituais (*apapalutápa*) que, imortais, remontam à origem do mundo; os criadores da humanidade de alguma forma ainda vivem no Morená.

Na verdade, este "tempo" mítico não é apenas, ou essencialmente, uma esfera localizável na duração; versão xinguana do "tempo estrutural" (Evans-Pritchard, 1940), o mundo mítico é um passado que não se liga ao presente por laços cronológicos estritos, mas por uma relação de arquétipo a atualidade. Os seres *umañí* estão aí hoje, desencarnados, tornados categorias; a ação dos homens replica a ação dos modelos. O mito existe como referência temporal, mas também espacial e comportamental. De certo modo, sua localização no tempo é menos importante.[10]

---

10. Note-se, porém, que os "antigos" estão mais próximos, não apenas cronologicamente, mas em termos de adequação cultural, aos modelos míticos. À ruptura originária, do tempo dos *awapúka* para o tempo dos *sikuñalaw*, não seguiu-se um tempo uniforme, sempre igual a si mesmo como réplica enfraquecida do modelo originário. Também há gradação-continuidade cronológica: os antigos estão mais "perto" dos modelos; o "tempo" – duração – é usado como suporte metafórico de uma relação lógica intemporal.

RITUAL E MODELO

O momento ritual, as cerimônias, mantêm uma relação privilegiada com este mundo do mito. Em linhas gerais, dois tipos básicos de cerimônia existem no Xingu: (a) as festas que recebem o nome de um espírito, geralmente um espírito que causou uma doença no "dono" da cerimônia, e que se restringem ao âmbito da aldeia; os participantes ativos do ritual (dançarinos, cantores, músicos) "representam" visual ou musicalmente este espírito; (b) as cerimônias interaldeias: a festa dos mortos (*itsatí* ou *amakakáti*), o duelo de dardos (*iraláka*) e a festa de perfuração de orelhas (*pihiká*), que não estão ligadas a nenhum espírito nem têm "dono" fixo. Esta última classe de cerimônias deve-se à invenção dos gêmeos Sol e Lua; as "aldeias" participantes, no mito, são animais que vivem em meios diferentes: animais terrestres X pássaros, peixes X animais terrestres. O primeiro tipo de cerimônias inclui cantos e danças aprendidos por um humano que entrou em contato com o mundo sobrenatural: um homem que visitou o mundo subaquático e assistiu o *Tapanawaña*, capturou os espíritos/flautas *apapálu*, etc. Em ambos os casos, o que se faz no ritual é algo que está descrito em um mito; o mito, de fato, é a explicação última (descrição) das ações rituais, cujo simbolismo não é elaborado exegeticamente pelos Yawalapíti.

Se formos ao mito, porém, veremos que o ritual não é uma simples repetição, ou encenação, de um mito. O ritual celebra (oculta e simboliza) uma *impossibilidade de repetição*: "agora só vai ter festa", diz Kwamuty ao fracassar na transformação de troncos de árvores em ressurretos. A festa, o ritual, é dito em Yawalapíti *jumualhí* "alegria"; o mito, por outro lado, divide-se em dois "gêneros"; as narrativas *kihári*, "saborosas", picantes (estórias de adultério, em geral), e os grandes mitos etiológicos, ditos *katupa*: tristes.[11] O mito é "triste", o ritual "alegre"; o que quererá dizer isto? Uma interpretação possível, é que o mito narra em geral a diferença entre um

11. A classificação dos mitos etiológicos como *katupa* (tristes, ou mais apropriadamente, o *sentimento de luto* – *katupalhi* é o viúvo – posto que há vários termos Yawalapíti para "tristeza") foi aplicada ao ciclo de criação da humanidade; à invenção da festa dos mortos (que no entanto é definida como "alegria" hoje), à narrativa das Amurikumálu, as mulheres monstruosas; ao mito de origem do pequi, em que o jacaré que copula com humanas é queimado. Não sabemos exatamente *o que* faz os mitos serem tristes; a interpretação que adiantamos a seguir é parcial e sem base em informações diretas. Observe-se, porém, que a definição do mito como discurso "triste", ou de "luto", indica que os mitos não são apenas instrumentos cognitivos, mas despertam *emoções* culturalmente definidas sendo, portanto, objetos complexos. É este aspecto emocional do mito que mais dificuldades levanta para o pesquisador de outra cultura.

arquétipo e o que passa a existir na atualidade, entre um espírito e sua representação, entre um evento original e sua continuação enfraquecida. O ritual, por sua vez, para além de sua função "eufórica", oculta com a alegria esta tristeza originária. Ele preenche assim uma dupla necessidade: no ritual, os homens adequam-se às ações realizadas por seus *ipúka*, seus originadores; agem conforme o modelo; mas a diferença entre "festa" e "realidade" é clara – o ritual com:nora aquilo que no mito era atualidade, e hoje é apenas "imitação" (*ishirikutaa pá* – imitar, diz-se por exemplo do comportamento das mulheres do Amurikumálu, quando elas simbolizam as mulheres que se revoltaram contra os homens), ou "símbolo" (*pitalatíji*, figura, desenho, representação).

Como prova indireta destas considerações sobre o tempo mítico enquanto esfera dos arquétipos, e o tempo histórico como esfera das réplicas enfraquecidas, podemos lembrar as afirmações muito semelhantes que Menezes Bastos (Menezes Bastos, 1978) faz sobre a cosmologia Kamayurá, aonde a distinção tempo mítico e histórico exprime-se nas categorias *mawe* e *ãng*. O autor privilegia, em sua reflexão, o ritual como momento de atualização dos modelos míticos. Mas sugerimos que o mito participa da ideologia xinguana em inúmeras outras situações. Na verdade, toda e qualquer ação que se conforme a um modelo – e qual a que não se conforma? – é passível de uma referência mitológica. O mito está sempre, de certo modo, sendo *atuado*".[12]

Outro ponto que merece ênfase, é que esta diferença mito-atualidade, como já dissemos, não é absoluta, dualista. O ritual é, de fato, um momento em que o cotidiano está *mais próximo*, sem atingi-lo, do modelo mítico. As coisas em geral, no pensamento Yawalapíti, ordenam-se neste esquema contínuo, de gradações entre um tipo ideal e atualizações mais ou menos próximas dele. Este tipo ideal, que surge em várias áreas semânticas da cultura do grupo, pode ser visto como encarnado no tempo e no mundo do mito.

---

12. Qualquer situação em que uma ação "costumeira" passa a ser objeto de reflexão por parte de um Yawalapíti – como por exemplo na conversa com o antropólogo –, implica o recurso ao discurso mítico como explicação e modelo. O ritual, por sua vez, pode ser considerado como um momento "espontâneo" de auto-reflexão da sociedade – um tempo em que se focaliza aquilo que é tido como essencial pelo grupo (cf. por exemplo o eclipse). Neste sentido, o ritual leva diretamente ao mito; as ações humanas são descoladas das injunções conjunturais, de suas motivações fragmentárias e situacionais, e passam a girar (o rito é centrípeto) em torno de um modelo único. Tudo faz sentido a partir de uma só fonte: o mito. Mas o que dá sentido ao cotidiano também está no mito; a sociedade xinguana pode ser "fluida", os indivíduos podem manipular amplamente as regras – mas sempre existe, implícita, uma referência a valores estabelecidos no mito.

Os participantes e objetos de um dado ritual são ditos "iguais" ou "parecidos" com personagens e seres míticos. Por exemplo, as flautas *apapálu* existentes na aldeia são referidas como *apapálu ipiriáti* – "da mesma categoria" que os espíritos *apapálu* originais; as mulheres na cerimônia do Amurikumálu são *tinaw-kumã law ipiki*, "semelhantes" às mulheres monstruosas. Embora não tenhamos condições de determinar exatamente a natureza destes conceitos de equivalência e semelhança em Yawalapíti (*ipiriáti* diz-se de objetos de mesma natureza, arco e arco, pote e pote; *ipiki* diz-se de coisas parecidas, pai e filho, dois desenhos, etc.), parece certo que não existe a idéia de uma identidade de substância entre ação/personagens rituais e míticos.[13] Em suma, a relação mito (como modelo) e atualidade (ritual ou cotidiano) é uma relação de gradação entre arquétipo e empiria, por um lado, e uma relação entre referente e símbolo, por outro lado – metonímia e metáfora. A relação metonímica, não obstante, parece ser a dominante no sistema, que é justamente um sistema contínuo; se o pensarmos apenas como oposição entre tipos ideais (mito-modelo X realidade atual), o lado metafórico emerge.

Se o mito é discurso, o ritual, para os Yawalapíti, pertence essencialmente à categoria do *fazer*. Além de *jumualhí*, alegria, há um outro termo para ritual, que se aplica propriamente à festa dos mortos: *itsatí*. *Itsatí* ora foi-nos glosado por "festa", ora aplicado como termo designativo da festa dos mortos (também chamada *amakakáti*, "perna de rede", referência provável ao enterramento dos chefes em redes presas a dois troncos subterrâneos). Só esta cerimônia é *itsatí*, disseram-me, porque dela participam conjuntamente todas as aldeias xinguanas; as demais festas são só *jumualhí* ou *pahitsí*

---

13. Por muito tempo se considerou como fato estabelecido esta identidade entre a ação ritual e a ação mitológica, típica do pensamento "pré-lógico" (ver Cassirer, 1972, p. 61: "... os ritos têm originalmente, não um sentido simplesmente alegórico, de imitação ou encenação, mas um sentido perfeitamente real ..."). Pesquisas recentes, preocupadas com o conceito de metáfora e com as concepções nativas sobre símbolo (ver, para este último tema, Turner, 1974, pp. 29-30, e para casos sul-americanos, Seeger, 1974, p. 42, e Reichel-Dolmatoff, 1973, pp. 117ss), introduzem considerável variação nesta área. Nossos dados Yawalapíti são parcos; a noção mais próxima ao que chamaríamos "símbolos" é a de *pitalatíji* – figura, desenho, fotografia, imagem [*pitála*] – desenho, traço; – [*tiji*] – partícula reflexiva ou enfática, *Pitalatíji* poderia ser traduzido como "*forma*", e surge por exemplo na pergunta: "*kanw pitalatíji?*" – "o que é isso, o que isto representa?", feita a respeito de um desenho ou gesto ritual. As complexas noções Yawalapíti sobre semelhança, diferença, equivalência e oposição, contudo, restam por analisar. Em qualquer caso, porém, a diferença entre símbolo e referente é constante no pensamento Yawalapíti, e está submetida, até certo ponto, ao esquema arquétipo-atualização, contínuo, que marca toda a cultura do grupo.

itsatí: "pouco" *itsatí*. Ora, *itsatí* é um qualificativo que se aplica a indivíduos, artesãos, muito hábeis no *fazer* objetos culturalmente valorizados: bancos, máscaras, cestos, flautas etc. Isto se explica por uma referência mitológica: Kwamuty, o demiurgo, é sempre chamado de *itsatí* por seus interlocutores míticos. Dizem os Yawalapíti que é porque ele é muito hábil no fazer ("ele sabe fazer muita coisa"). De fato, Kwamuty fez o artefato mais precioso: os seres humanos. Fez o protótipo do "fazer": transformou troncos de árvore em gente. E a cerimônia dos mortos tem como símbolo focal toras desta madeira (*miri*), que simbolizam os mortos (são *ipuñiñiri pitalatíji*, "figura de gente"). Assim, esta festa parece ser o "tipo ideal" de cerimônia (é *itsatí-ruru*, "festa de verdade"); seu nome relembra o demiurgo criador, e, através dele, o fazer como essência do ritual: recriação de protótipos, replicação, fabricação de exemplares das essências *umañi*. A alegria está no fazer.

Assim, as noções de tempo mítico, mito e ritual, giram em torno da idéia de que os seres que povoam o mundo derivam sua essência de "criaturas", idéias fabricadas e encarnadas em arquétipos míticos. O mundo é uma aproximação ao mito.

BIBLIOGRAFIA

Agostinho, Pedro, *Mitos e Outras Narrativas Kamayurá*. Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1974.

Cassirer, Ernst, *La Philosophie des Formes Symboliques, 2: la Pensée Mythique*. Paris, Ed. de Minuit, 1972.

Evans-Pritchard, E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Londres, Oxford University Press, 1937. Tradução portuguesa da edição resumida: *Bruxaria, Oráculos e Magia Entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

Evans-Pritchard, E. E., *The Nuer*. Londres, Oxford University Press, 1940.

Goffman, Ervin, *Frame Analysis, an Essay on the Organization of Experience*. Nova Iorque, Harper and Row, 1974.

Gregor, Thomas, *Mehinaku, the Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago, Chicago University Press, 1977.

Harner, Michael, *The Jivaro, People of the Sacred Waterfalls*. Nova Iorque, Anchor Press/Doubleday, 1972.

Lévi-Strauss, Claude, *Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon, 1964.

Menezes Bastos, Rafael, *A Musicológica Kamayurá*. Brasília, FUNAI, 1978.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Desana, le Symbolisme Universel des Indiens Tukano du Haut Vaupés*. Paris, Gallimard, 1973.

Schultz, Harald, *Lendas Waurá. Revista do Museu Paulista*, N. S., vol. XVI, São Paulo, 1965/66.

Seeger, Anthony, Nature and Culture and its Transformations in the Cosmology and Social Organization of the Suyá, a Gê-Speaking Tribe of Central Brazil. Tese de doutoramento não-publicada, Illinois, Universidade de Chicago, 1974.

Turner, Victor, *O Processo Ritual, Estrutura e Anti-Estrutura*. Petrópolis, Ed. Vozes.

Villas Boas, O. e Villas Boas, C., *Xingu, Seus Índios, Seus Mitos*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1972.

Viveiros de Castro, Eduardo, *Indivíduo e Sociedade no Alto-Xingu: os Yawalapíti*. Tese de mestrado não-publicada, Rio de Janeiro, Museu Nacional, UFRJ, 1977.

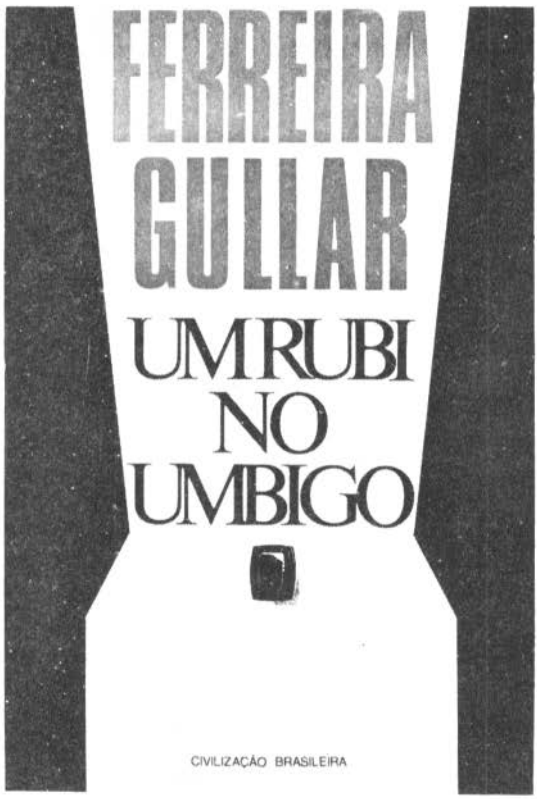
Viveiros de Castro, Eduardo, "*Alguns aspectos do pensamento Yawalapíti (Alto-Xingu): Classificações e transformações*". *Boletim do Museu Nacional*, N.S., Antropologia, n.º 26, Rio de Janeiro, 1978.

Debate:
O CIMI e os Antropólogos

O texto-base para esta seção de "debates" foi originalmente escrito pelo Pe. Eduardo Hoornaert para um colóquio sobre as Assembléias de Chefes Indígenas promovidas pelo CIMI nos últimos anos, que teve lugar no Seminário Ipiranga, São Paulo, em novembro de 1977. O autor concordou em publicá-lo em Religião e Sociedade *acompanhado de comentários de antropólogos que se dedicam ao estudo das sociedades indígenas no Brasil. O interesse genuíno numa troca de opiniões entre missionários e antropólogos é recente em nosso país e dificilmente poderá ser satisfeito sem gerar críticas e mal-entendidos de parte a parte. Contudo, a possibilidade da comunicação existe e não deve ser perdida. A Comissão Editorial convida outros interessados a escreverem sobre as questões suscitadas neste debate para publicação em números subseqüentes de* Religião e Sociedade.

UM MOMENTO EXCEPCIONAL DO TEATRO BRASILEIRO

A PEÇA INÉDITA DE



Um texto extraordinário, em que o trágico e o cômico se interpenetram e se completam, para a criação de um retrato ao mesmo tempo contundente e sutil da realidade brasileira.

Pedidos pelo reembolso postal à
Editora Civilização Brasileira S.A.
Rua Muniz Barreto, 91-93, Rio, RJ, 22.251

A Importância das Assembléias Indígenas para os Estudos Brasileiros

Pe. Eduardo Hoornaert

CEHILA, Brasil

Desde alguns anos, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) vem publicando em seu boletim sucessivos relatórios de assembléias que os próprios indígenas estão realizando em diversos pontos do Brasil e que devem ser colocadas no conjunto maior das assembléias realizadas por indígenas nos demais países latino-americanos e mesmo por africanos e asiáticos que vivem à margem do gigantesco sistema capitalista, no qual estamos todos engajados.[1]

A importância deste fato novo não nos pode passar despercebida. Trata-se realmente de uma dinâmica capaz de influenciar poderosamente a maneira de "explicar o Brasil". Seja-nos permitido apontar para alguns elementos desta novidade, a partir de uma leitura das oito primeiras assembléias indígenas, através dos boletins do CIMI. Antes de passar a uma análise das assembléias, queremos colocar este acontecimento: os indígenas estão falando de modo a serem ouvidos por nós, dentro da tradição, já multissecular, dos "explicadores do Brasil".[2]

1. OS EUROPEUS COMO EXPLICADORES DO BRASIL

Os europeus foram, no horizonte limitado de nosso conhecimento, os primeiros a tentar explicar o Brasil. Américo Vespúcio escreve no ano de 1504, em Lisboa, quatro cartas relatando suas viagens no que ele chamava "o Novo Mundo". Na terceira carta, fala de sua passagem pelo cabo de Santo Agostinho em 1501-1502 e dos indígenas (que ele chama de "índios", segundo uma terminologia que atravessou os séculos) usando termos como estes: "gente da terra", "gente pior do que animais", "gente bestial e desumana": tudo isto porque viu, pelo menos ao que relata, um ato de antropofagia. Interessante observar o ponto de vista de Vespúcio: ele não menciona em nenhum ponto de sua narrativa o fato óbvio da invasão praticada pelos europeus, mas tem toda a sua atenção voltada para um rito dos indígenas que tinha tudo, dadas as condições em que foi narrado, para causar a mais profunda aversão nos leitores.

O discurso a partir do ponto-de-vista europeu vai repetir nas mais variadas formas estrutura idêntica: é um discurso guerreiro, um discurso qualificado e caracterizado pela guerra. Vespúcio faz distinção entre "gente da terra" e "cristãos". Os brasileiros, antes de serem educados pelos europeus, são "gente da terra", pagãos, gentios. Os europeus, pelo contrário, são cristãos, não são bestiais nem desumanos. Vamos reencontrar a mesma estrutura fundamental nos cronistas do Brasil quinhentista e seiscentista como Pero Vaz de Caminha, Ulrich Schmidl, Jean de Léry, Manuel da Nóbrega, Fernão Cardim, Gabriel Soares, Ives d'Évreux, Hans Staden, Thévet, Simão de Vasconcelos, e tantos outros.[3] Quando o cronista Simão de Vasconcelos escreve nos anos 1650 o seu *Paraíso na América* (O Brasil é a terra do pica-flor), quando o franciscano Cristóvão de Lisboa elabora a sua *História Natural e Moral do Maranhão e do Grão-Pará*, eles na realidade inauguram o discurso dos naturalistas europeus que demonstram interesse pela natureza extra-européia, concebida, contudo, como exótica, fundamentalmente a partir do mesmo ponto de partida e de referência: o modelo europeu. Assim, também, no século XIX, Spix e Martius, Pohl, Neuwied, Saint-Hilaire, Adalberto da Prússia, Darwin, Wallace, Bates, Koster, Eschwege, Lund, von der Steinen, Ehrenreich. Estes já são os iluministas, que terão influência predominante sobre pessoas 'nativas' como Rondon e, atualmente, os irmãos Vilas-Boas.

2. OS "NATIVOS" COMO EXPLICADORES DO BRASIL

A partir dos anos 30 surge uma explicação do Brasil a partir de brasileiros. Os nomes são por demais conhecidos: Gilberto Freyre, Sérgio Buarque

de Holanda, Fernando de Azevedo, Caio Prado Júnior. A leitura que fazem do Brasil tem decerto seus méritos, mas fica "marcando passos" em formulações como "país miscigenado", "confraternização das raças", "democracia racial", "o homem cordial", "a mestiçagem como solução brasileira e original" e, no plano religioso, "o sincretismo religioso", a "religiosidade popular" etc.

A partir de uma leitura, que se pode talvez qualificar de "crioula", das elites nativas e, contudo, herdeiras da cultura européia, não se vê surgir um enfoque diferente do Brasil: a terminologia fica sendo a de um país "subdesenvolvido" em relação aos "países desenvolvidos". Existe uma evidente incapacidade de ir além. Típica, em relação aos indígenas, a atitude de Cláudio e Orlando Vilas-Boas que seguem os princípios – heróicos decerto ("morrer se preciso for, matar nunca") – de Rondon, para o qual o indígena é fundamentalmente pretérito, pertence ao passado, segundo as lições positivistas de Auguste Comte.

O Brasil iluminista, liberal e humanitário dos irmãos Vilas-Boas remonta a Rondon e, através deste, a Comte, e mais adiante Voltaire, Montesquieu, Rousseau. Estamos na presença do "bom selvagem", de um esquema mental dentro do qual o indígena nunca será "contemporâneo" e, mais ainda: nunca será "histórico", no sentido que exprime o nosso passado, de nós civilizados; ele é nossa origem, mas nunca pensamos em nos identificar com ele, de nos considerarmos "índios". Eis o problema.

3. OS INDÍGENAS COMO EXPLICADORES DO BRASIL

Daí se compreende o valor das assembléias indígenas. Claro que os indígenas sempre "falaram" no Brasil e sempre o explicaram. Mas sua voz só chegou até nós de maneira esporádica, indireta (através do filtro do ouvido do cronista); Jean de Léry relata a surpresa de um indígena diante do comércio do pau-brasil e da agitação dos europeus. Por que esta preocupação pelo trabalho? O indígena "descansa sem maiores cuidados" pois a terra que o nutre nutrirá também seus filhos.[4] Claude d'Abbeville, talvez o mais sensível dos cronistas daquela época, relata o escândalo de um chefe indígena diante do casamento cristão. Para ele, o casamento cristão é roubo da mulher indígena em função do projeto europeu, redução da mulher indígena e, por conseguinte, do filho mestiço num mundo colonial, enquanto a tradição ameríndia da "oferta da mulher" é tentativa de engajar o homem branco no mundo indígena, fortalecimento do grupo indígena, promoção do Brasil não-colonizado.[5] Charles Expilly relata o seguinte desabafo de um principal indígena:

> Ah! A civilização! Tenho-a encontrado mais de uma vez em meu caminho. Os brancos trazem-na no canhão e nos fuzis e a lançam voluntariamente no deserto, acompanhando a mentira, a espoliação e o homicídio."[6]

Koster traz também alguns elementos interessantes no sentido de explicar o Brasil a partir dos indígenas: a aldeia indígena serve como recrutamento de mão-de-obra para os brancos.[7] Spix e Martius fazem observações no mesmo sentido: os indígenas das aldeias tinham um verdadeiro pavor diante do serviço militar. Visitando uma aldeia fundada em 1811 pelos carmelitas observaram uma reação violenta:

> "A notícia de nossa chegada logo espalhou terror entre os neófitos do bondoso padre, supondo eles que os vínhamos prender para o serviço público."[8]

Kidder diz a mesma coisa: "Agora que o índio já não pode ser ostensivamente reduzido à escravidão, é recrutado para o serviço do exército e da marinha!"[9]

O mesmo é observado pelo casal dos Agassiz: "Os recrutadores podem praticar todas as crueldades, sem receio de terem que prestar contas".[10]

Estes relatos de cronistas e viajantes decerto já implicam uma explicação do Brasil a partir do ponto de vista indígena, contudo nem se comparam com o material que agora temos entre as mãos, oriundo de assembléias nas quais a intervenção de pessoas de fora foi mínima e que traduzem pois, com certa fidelidade, o que os indígenas entendem por Brasil. Desta "explicação do Brasil" pelos chefes indígenas reunidos em assembléias queremos apenas destacar dois termos que nos parecem capazes de rever o conceito de Brasil e de superar a ideologia colonialista que tão profundamente marcou as explicações dadas, tanto por europeus como por brasileiros de descendência européia, no sentido não apenas biológico. Dois termos surgem com vigor de uma leitura dos textos:

A. O Brasil é, antes de mais nada, uma fronteira.
B. O Brasil é, antes de mais nada, "diferente".

Seja-nos permitido comentar ambos os temas a partir das afirmações indígenas.

A. *O Brasil é, Antes de Mais Nada, uma Fronteira*

"Nós somos os primeiros brasileiros" (1.ª assembléia, 10).
"Somos os primeiros aqui" (2.ª assembléia, 39).
"Somos os donos da terra" (2.ª assembléia, 38).

"Senhor presidente (da Funai): A terra para nós é tudo. É a nossa riqueza e a nossa vida. Terra e índio são uma coisa só. Índio sem terra é nada" (32, 8).

Como estas formulações contrastam com as que estamos acostumados de ouvir, desde Pero Vaz de Caminha até os atuais manuais de ensino: o índio é marginal, atrasado, brabo, gentio. "Índio é bicho" (1.ª assembléia, 5, 8;). "Outros dizem que o índio é bicho" (1.ª assembléia, 8). "Índio é preguiçoso, não é gente" (passim).

Em outras palavras: numa ideologia de expansão, na qual o "outro" (que não pertence à totalidade em expansão) surge no horizonte do conhecimento, existe uma fundamental inconsciência das fronteiras, existe sim uma consciência de margem.

A ideologia expansionista é inconsciente de seus limites, desconhece as fronteiras marcadas pela alteridade do outro, considera o outro como "marginal", isto é, vivendo às margens de um sistema do qual o centro é a sua totalidade (econômica, social, política, cultural).

Isso tem conseqüências muito práticas: numa ideologia de margem, é o fazendeiro que tem que receber o arame para demarcar as terras. Numa ideologia de fronteira, contudo, é o índio que tem que marcar as terras diante do invasor que é o fazendeiro. A distinção é absolutamente essencial: ela foi tratada na sétima assembléia indígena do Brasil, e "silenciada". A partir da análise desta questão do arame os indígenas concluem com razão que a Funai é órgão colonial, na medida em que parte do ponto de vista do invasor.

Isso nos faz recolocar o conceito Brasil. Onde começa e onde termina a fronteira do Brasil? Nos primeiros séculos da colonização, entre os séculos XVI e XVIII, tivemos num primeiro momento a fronteira do açúcar, que foi litorânea (a zona da mata); depois a do gado, que era o respaldo da economia açucareira; subseqüentemente a das minas de ouro e diamantes, sem contar com a fronteira "excêntrica" (fora do centro do sistema econômico brasileiro) das "drogas do sertão", no então chamado estado do Maranhão e do Grão-Pará. No século XIX vamos conhecer as fronteiras da colonização alemã, partindo de São Leopoldo, e italiana, partindo de Caxias do Sul; as fronteiras do café de São Paulo (1850-1930), do café do Paraná (1930-1960), da borracha da Amazônia (1890-1910) e, finalmente, nos tempos atuais, a imensa fronteira aberta pela Transamazônica e demais empreendimentos em Goiás e Mato Grosso: é desta questão de fronteiras que surge a tensão entre Igreja e Estado atualmente, como bem analisou Dom Pedro Casaldáliga no seu depoimento perante a CPI da terra em Brasília, no dia 14 de junho de 1977.[12]

Toda a história do Brasil é a de uma fronteira que se desloca sobre terras indígenas, mas, por incrível que pareça, esta realidade patente ficou obscurecida diante das consciências por causa da ideologia imperante.

Ao nosso entender só os indígenas são capazes de colocar esta questão em termos verdadeiros. Aimberé a colocou no século XVI, com a Confederação dos Tamoios, que não é uma confederação de índios da tribo "tamoio" como muitos pensam erradamente, pois nunca houve tribo "tamoio". Tamoio significa "gente da terra", "gente daqui", em oposição aos "de fora". A mesma questão foi colocada por Ajuricaba às margens do Rio Negro no ano 1735, que conseguiu também uma "confederação" de gente da terra, que impediu, durante quatro anos, a penetração portuguesa em vastas regiões do extremo norte do atual Brasil. Dizer que os indígenas não tinham senso de terra e interpretar tudo em termos de oposição entre portugueses, franceses, ingleses etc., dos quais os indígenas seriam aliados ou inimigos, é pecar contra uma fundamental verdade antropológica: que não há pessoa humana neste mundo que não se defina pelo lugar. Lugar é conceito antropológico.

Daí a fundamental insuficiência das antropologias culturalistas que desconhecem esta questão do lugar ou da terra, e a necessidade de elaborar uma antropologia com dimensões políticas.

A verdadeira fronteira do Brasil não é pois aquela que Joaquim Nabuco e outros diplomatas do segundo império traçaram para separar o Brasil da Guiana Inglesa por exemplo, ou da Bolívia: a verdadeira fronteira do Brasil coloca a questão da invasão de um território habitado por seres humanos iguais a nós. Joaquim Nabuco explicitou, no litígio fronteiriço com a Guiana Inglesa, que ele não entendia as coisas assim:

> "Portugal nunca fundou seu direito sobre instrumentos passados com chefes indígenas (sic!), aos quais ele não reconhecia soberania política. Este direito simplesmente não existia. Por este motivo nós não apresentamos nenhum título derivado do direito indígena. No momento em que se tomava posse do território, os índios e tudo (sic!) que se encontrava nele passavam a pertencer a esta posse. Eis a simples noção do direito português."[13]

Realmente, não podia ser mais simples. Assim como no Antigo Testamento os bois e os escravos pertenciam da mesma forma ao fazendeiro, na ideologia de Joquim Nabuco o Brasil é uma fazenda com índios de antemão definidos como escravos.

É contra esta ideologia que os indígenas reunidos em assembléia se insurgem com vigor, rejeitando da mesma forma os conceitos de integração e

de tutela e afirmando o conceito da autodeterminação: "Tudo sai de nossa cabeça". "Vou fazer por mim mesmo" (1.ª assembléia).

A partir da sexta assembléia, esta atitude se firma: os indígenas afastam os jornalistas, só aceitam o caminhão da Missão Anchieta (Diamantino), solicitam aos brancos que permaneçam calados. Na sétima assembléia criticam abertamente a Funai e no encontro de Utiariti a Missão Anchieta, com delicadeza, mas com firmeza. Na 8.ª assembléia este tema é explícito, desde as primeiras palavras: "Na nossa aldeia bororo não é os missionários nem a Funai que mandam, é nós que mandamos" (38, 2); "Já chegamos à conclusão de que quem tem interesse na vida do índio, na pessoa do índio, é o próprio índio" (38, 23).

Interessante observar que na sexta assembléia a missão religiosa é comparada com a Funai, em benefício da missão – é claro – mas, mesmo assim, a comparação revela o lugar real da missão em relação aos indígenas. Claro que tanto a Funai como a Missão estão do lado do civilizado. Daí porque a missão é ambígua:

"Alguma parte dos padres é que presta, a outra que não presta" (35, 22).

"O padre é da estrada" (1.ª assembléia, 12).

"Os padres não foram feitos para ajudar índio" (2.ª assembléia, 41).

Quer me parecer que esta consideração acerca do Brasil como um país antes de mais nada "fronteiriço", com fronteiras internas, dentro das fronteiras oficiais, é de máxima importância para superar a atual ideologia da "ajuda para o desenvolvimento", que não pode colocar esta questão que, por si só, revelaria sua fundamental falta de cientificidade. Raciocinando em termos de uma "cultura indígena" em oposição com a "cultura nacional", uma cultura que tem que ser "aculturada" ou "integrada" na "sociedade nacional", estamos em plena ideologia. Carlos Guilherme Mota analisou isso em setores um tanto diferentes, contudo estruturalmente idênticos.[14]

Antes de estudarmos a "cultura indígena" temos que estudar o que significa para nós a "cultura nacional" ou "cultura brasileira". Aqui o indígena nos revela a nossa verdade, ele nos ensina quem somos nós. Do horizonte da alteridade do outro surge a verdade sobre nós mesmos, e esta verdade nos fará certamente descobrir:

– que toda ciência é praticada num contexto político determinado;

– que a cientificidade de uma ciência depende da colocação do problema do "destinador" (que "destina" o discurso) e do "destinatário" (ao qual o discurso é destinado);

– que toda ciência, em outras palavras, tem que estudar não só o objeto de seu estudo, mas, sobretudo, o sujeito que está estudando. (Esta

percepção, aliás, é uma das grandes conquistas da atual antropologia e das atuais ciências humanas em geral).

B. *O Brasil é Antes de Mais Nada, um País Diferente*

O Brasil, nos discursos tanto europeus como "nativos", resulta ser uma extensão da totalidade ocidental, fruto de uma expansão econômica-social-política-cultural. O Brasil não tem sentido em si, senão em relação ao "exterior". Exportar é o que importa. O país não se define por si mesmo, de tal sorte que o sistema, ao se implantar aqui, criou a palavra "índio", que significa uma des-historização de determinadas pessoas humanas. "Ele é índio", significa, em última instância, que não é civilizado", é pretérito, não tem história nem contemporaneidade. Temos que colocá-lo em aldeamentos ou reservas, criar "serviços de proteção", de assistência, de ajuda ou de evangelização (entendida sobretudo e quase exclusivamente como doutrinação).

Diante destes discursos os indígenas não se declaram opostos, contestadores, inimigos, mas simplesmente diferentes: "Nós somos gente como o branco, mas diferente" (2.ª assembléia, 41); "O índio tem sentido diferente" (ibidem).

Diferentes sim, porque não atingidos pelo universal sistema capitalista e, por isso, portadores de novas possibilidades para toda a humanidade, pelo menos para o mundo que se chama "ocidental". Neste sentido nada mais estimulante para quem está engajado na ideologia em que o sistema que domina o ocidente se criou, a ideologia da guerra total, a ideologia da bi-polaridade (os "dois blocos"), finalmente a ideologia da segurança nacional, do ouvir com atenção esta voz, ou estas vozes, que ressoam sem muita potência, mas com insistência crescente, nas margens do mundo que se considera avançado, progressista, na ponta do desenvolvimento e do caminho de toda a humanidade. As vozes que ressoam nas margens são vozes que nos lembram uma humanidade que perdemos, uma sensibilidade que não é mais a nossa, um senso de vida que o princípio do lucro desenfreado apagou em nós ou, pelo menos, ameaça apagar: Os indígenas nos lembram dois temas ou princípios:

– o princípio da federação, oposto ao da centralização;

– o princípio da autogestão das terras, oposto ao da propriedade privada.

Primeiramente a federação:

"Vou contar na minha aldeia" (1.ª assembléia).

"Vou contar ao chegar lá" (ibidem); "Reunir os parentes dispersos" (11).

"Não deixar reunião inútil. Os índios fazem reunião para pensar todos igual" (14).

"Só um não é bom pensar. Fazer reunião entre nós" (14).

A "reunião" significa audição do outro, partilha de experiência. Desta forma as tribos emergem como microunidades sócio-políticas absolutamente independentes do Brasil, mas também entre si, contudo ligadas por laços de interesses comuns.

"Somos povos diferentes mas a área é uma só e todos somos uma só nação" (32, 8).

"Procurar muito Funai não resolve nada. Os chefes mesmos é que tomam conta" (1.ª assembléia, 12).

"Somos um só sangue" (3.ª assembléia, 49). "Vou contar ao meu pessoal" (passim).

Assim se instala uma consulta permanente, o que para a atual "civilização ocidental" significa uma utopia (realizável? Que os políticos o digam) de organização federal de diversos povos, diversas nações. Neste sentido o Brasil seria uma federação de diversos povos, diferentes mas respeitosos entre si. Numa civilização minada e ameaçada pela extensão da tecnocracia econômica e cultural, que reduz tudo e centraliza tudo, que massifica e não considera a pessoa como valor supremo, estas microexperiências não devem ser desprezadas nem tratadas com leviandade, pois podem conter no bojo de sua experiência histórica, na América, na Ásia e na África, uma esperança para toda a humanidade, uma forma mais satisfatória de convivência humana. Numa linguagem aparentemente pobre e deficiente os chefes indígenas reunidos em assembléia enuciam um princípio de alto valor para todos nós: o princípio da congregação federal, o princípio do federalismo, diferente das formações "piramidais", nas quais estamos todos engajados.

Em segundo lugar o princípio da autogestão das terras.

A idéia central, em todas as assembléias indígenas, gira em torno da terra e do relacionamento com ela. Ora, este relacionamento é diferente do nosso. Nós "possuímos" a terra por títulos privados, entre eles, pelo contrário, existe uma distribuição de direitos e deveres complementares acerca do mesmo bem: a terra, atribuídos a diversas instâncias das quais nenhuma possui, por si só e a título próprio, como pessoa física ou moral, o direito de propriedade. Eis como o indígena enuncia isso no final da sexta assembléia: "O índio trabalha só coisa dele. Trabalha hora que quer. O branco é diferente, tem que acordar cedo. Tem um que trabalha de dia, outro que trabalha de noite. Quando chega fazenda, a gente fica preocupada com terra. Agora chegam esses brancos. Deus fez essa terra não só para um morar, é para todos" (35, 34).

Claro que os indígenas percebem que existem, mesmo entre eles, elementos contrários a esta autogestão federativa da terra:

– Um inimigo é a "polícia indígena". Na linha dos famosos traidores da causa indígena na história do Brasil como Tibiriçá, Araribóia, Felipe Camarão, Sorobabé, que se colocaram a serviço dos projetos coloniais contra seus irmãos; esta polícia significa a violência do pobre contra o pobre, do índio contra o índio, do oprimido contra o oprimido: "A polícia que a Funai usa lá é polícia indígena ou polícia rural. Mas na verdade é uma polícia mestiça: paraguai e civilizado" (3.ª assembléia, 46). Comparemos com os bandeirantes na história do Brasil.

– Outro elemento adverso é casamento com branco: "Casar com branco é perder a força perante a comunidade indígena" (3.ª assembléia, 48).

– Outro perigo é a perda de identidade pela aceitação da tecnologia dos civilizados: "Hoje índio não é só índio. Todo índio segue modo de índio e de civilizado. Agora precisa roupa" (35, 21): "Este Negócio de roupa, nós acostumamos, não pode largar" (35, 24).

– Outro elemento adverso é a influência daqueles que, desde Anchieta e os jesuítas dos primeiros séculos, até homens como Rondon e os irmãos Vilas-Boas, têm sensibilidade pelo indígena, mas não pensam o problema até sua raiz e, desta forma, acabam prejudicando os que pretendem ajudar:

"A operação Caiabi de 1964, feita pelos irmãos Vilas-Boas, acabou dividindo os indígenas e destruindo laços culturais" (1.ª assembléia, 6).

"O primeiro que estragou vida dos índios foi nosso vovô Rondon: ele deu machado, espingarda. Foi ele que primeiro cortou cabelo do índio. Ele que deu tesoura. Nós cortamos cabelo. Depois começamos viver misturado com branco. Depois vieram os padres, os americanos. Já conhecemos um pouco do branco. Aquele que vive entre nós conhece. Precisa dar força" (35, 28).

Apesar destes perigos e elementos contrários, o princípio existe e define a nosso ver o indígena, no sentido que a definição não deve ser procurada na biologia, nem nos elementos puramente culturais, mas sim nestes dois princípios: o da federação e o da autogestão das terras. Na sétima assembléia os chefes fazem esta importante distinção entre indígena, fazendeiro e camponês:

"Índio é aquele que luta pela sua terra, que tem consciência de um determinado relacionamento com a terra, diferente do relacionamento do civilizado: na sua mensagem do 'dia do índio 1977', os chefes reunidos em São Miguel, RS rejeitam com energia as palavras 'emancipação' e 'integração' e aceitam as de 'reconhecimento de nossa integridade física e cultural' " (38, 33).

"Fazendeiro é aquele que invade terra dos outros, que está imbuído de uma ideologia desconhecedora das fronteiras que existem neste nosso mundo."[15]

"Camponês é aquele que já perdeu a sua terra (melhor; o relacionamento que tinha com a terra) e, por conseguinte, perdeu também a consciência histórica. O índio tem consciência de terra, o camponês não tem mais."

Estas considerações nos parecem eminentemente propícias para servir de base para uma ação. No Brasil os indígenas são poucos, os camponeses muitos. Contudo, os indígenas são, por assim dizer, a consciência histórica dos camponeses. Daí o valor da presença missionária: o missionário pode garantir as reuniões indígenas, possibilitar a ressonância da voz indígena, apresentar a face indígena no mundo civilizado, fazer com que os temas de federação e de autogestão passem do pequeno mundo indígena ao imenso mundo camponês, num processo lento e educativo. A experiência de micro-unidades sócio-políticas tem valor de redenção para todos nós: o importante é que o missionário não abandone a área, que ele descubra meios pedagógicos apropriados. Mas isso já é outro assunto.

De qualquer modo, pensamos ter iniciado uma reflexão sobre a maneira certa de definir o Brasil e, parece-nos, que esta maneira só se descobre a partir do horizonte indígena, revelado nas assembléias indígenas.

NOTAS

1. Dial, *Le Réveil Indien en Amérique Latina*. Paris, Cerf, 1976.
2. A terminologia é de: Mota, Carlos Guilherme, *Ideologia da Cultura Brasileira: 1933-1974*. São Paulo, Ática, 1977.
3. Cassou, Jean, *La Découverte du Nouveau Monde*. Paris, Albin Michel, 1966.
4. Léry, Jean de, *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo, Ed. USP, 1972, p. 125-6.
5. D'Abbeville, Claude, *História da Missão dos Padres Capuchinhos da Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1945.
6. D'Expilly, Charles, *Mulheres e Costumes no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1935, p. 259.
7. Koster, Henry, *Viagem ao Nordeste do Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1942, p. 169.
8. Spix e Martius, *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. São Paulo, Melhoramentos. Tomo 3, p. 289.
9. Kidder, Daniel, *Reminiscências de Viagens e Permanências no Brasil*. São Paulo, Livr. Martins, 1972, p. 190.
10. Agassiz L. E., *Viagem ao Brasil: 1865-1866*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1938, p. 352.

11. As citações de páginas obedecem à paginação dos diferentes boletins do CIMI relativos às assembléias indígenas.
12. Casaldáliga, Pedro, *Questão Agrária, uma Questão Política;* depoimento diante da CIPI da terra. Brasília, 14 de junho de 1977 (texto mimeo.).
13. Nabuco, Joaquim, *Frontières du Brésil et de la Guyane Anglaise;* Troisième Mémoire Exposé final. Paris, A. Lahura, 1904.
14. Mota, Carlos Guilherme, *op. cit.*
15. Veja neste sentido os diversos estudos, sobretudo americanos, reunidos in: Copans, Jean, *Anthropologie et Impérialisme*. Paris, Maspéro, 1975.

Comentários

I

Carmen Junqueira

Antropologia
P.U.C., São Paulo

A leitura do texto de Eduardo Hoornaert sugere não ser demais insistir sobre a importância de se adotar uma perspectiva ampla para situar com mais clareza problemas relativos aos povos indígenas.

Já há algum tempo, a Antropologia tem dado realce ao estudo da expansão capitalista e à conseqüente ampliação de suas fronteiras. Ao ultrapassar os limites dos estudos da diversidade cultural e, mais importante ainda, ao superar a mera indicação das condições gerais de exploração, buscou compreender o colonialismo como processo de criação de condições para o desenvolvimento local da produção capitalista. São muitos os estudos que indicam como nessa trajetória inicia-se, com intensidade variável, a destruição progressiva das condições para a reprodução autônoma de sistemas indígenas. Empiricamente, o fenômeno pode ser percebido através da política econômica dos Estados, das ações concretas implantadas em nome do desenvolvimento nacional. Num primeiro momento, a mudança nas relações sociais tem início sem que seja alterado o processo de trabalho tradicional. Mas desde logo, ampla variedade de contradições, anteriormente desconhecidas, passam a permear os grupos nativos que direta ou indiretamente estabelecem contato com o capital. Da "pacificação" à tutela insinua-se em suas vidas um poder maior, cuja legitimidade desconhecem. No tempo, a invasão e redução de suas terras, a depopulação, o desaparecimento dos recursos fundamentais à sua sobrevivência aproxima-os cada vez mais do lugar que lhes é reservado na estrutura nacional. Mudanças profundas atingem essas culturas milenares de modo irreversível.

No Brasil a população indígena é formada de aproximadamente 100.000 pessoas, distribuídas em cerca de 150 grupos diferentes. Essa diversidade vai aos poucos se igualando na pobreza, que reduz cada um deles a mais um conjunto de vítimas de forte discriminação: tratados como crianças, irresponsáveis, quando não, selvagens, experimentam talvez uma das formas mais dramáticas de vida na sociedade capitalista.

Nesse contexto, a atual mobilização dos povos indígenas com o objetivo de defender suas terras e tradições constitui evento de relevância, e a estratégia mais viável de luta contra a opressão, levando-se em conta a atual correlação de forças e o quadro político do país.

Será mesmo compreensível que, de imediato, equacionem sua libertação exclusivamente em termos étnicos sem se darem conta de que essa contradição se articula em torno da contradição fundamental que define o sistema de classe.

Na ausência de organizações capazes de legitimamente representar os interesses de camadas e classes exploradas, a mobilização indígena ganha ainda maior expressão. Não se trata de estimular aqui discussões, já cansativas, sobre o problema da consciência étnica e da consciência de classe. Parece claro que a consciência espontânea, formada no seio da contradição básica do capitalismo e aí expressa como luta pela terra, ou mesmo conflito inter-étnico, deve vir a se enriquecer com uma perspectiva histórica mais ampla, a fim de que seja possível não perder de vista as raízes mais profundas do processo responsável pela opressão que atinge indígenas como trabalhadores, estigmatizados ainda pelo fato de serem "índios". Mas é importante igualmente que diferenças étnicas não operem como obstáculo à sua identificação com as classes exploradas. Mesmo porque a ideologia dominante, embora encubra com zelo os conflitos da estrutura social, sente-se à vontade em denunciar o conflito inter-étnico, estimulando assim a apreensão de contradições secundárias que se avolumam e obscurecem a percepção da contradição fundamental. A situação particular dos povos indígenas corre o risco de ser explicada como resultado de sua oposição ao "mundo branco", passando despercebida sua relação com a classe dominante. Não há dúvida que as tentativas de dividir a classe explorada encontram aí campo fecundo para se exercitarem.

Resta ver se a ação no nível político que ora se inicia pode levar os povos indígenas a desenvolverem consciência ampla de sua situaçao histórica, abrindo espaço para debaterem seus problemas específicos, sem que para isso seja necessário abrir mão de sua identidade e das tradições que lhes restam.

A sociedade do futuro por certo não será mero aperfeiçoamento do mundo capitalista e tampouco réplica desenvolvida da "vida tribal". Contra-

dições entre velhos e jovens, homens e mulheres e mais ainda contradições alimentadas pela ideologia da superioridade branca podem ser superadas ao longo da luta pela supressão das classes. Nesse sentido, devem ser fornecidos elementos para que esses povos não se isolem dos demais grupos oprimidos e percebam que o direito a ser indígena só poderá vigorar numa sociedade que comporte a diversidade: numa sociedade efetivamente livre.

II

E. B. Viveiros de Castro

Antropologia
Museu Nacional, RJ

Em matéria de índio, nenhum branco tem razão – partamos deste princípio: nem antropólogos, nem CIMI, nem FUNAI, nem Villas-Boas, etc. É claro, alguém deve ter razão: os próprios índios. Mas a eles, não se costuma deixá-los falar. Então, fala-se deles, sobretudo fala-se por eles. Assim, por eles, ganha-se razão. Razão para que fins? Nesse jogo infernal, "os índios" transformam-se em mais um símbolo dentro de processos de competição entre agências da sociedade nacional: cada uma dessas agências tem o "seu" índio. O índio, é o conjunto dessas imagens? À sua revelia, os índios são, como o foram desde o começo, analisadores institucionais da sociedade "brasileira". A única saída está em que não mais o sejam às próprias custas.

Bem, aí se descobre que, finalmente, os índios *estão* falando, nas assembléias indígenas. Sim, falando – mas sozinhos? Vamos direto a um problema: as assembléias indígenas publicadas pelo CIMI, cujo caráter espontâneo é afirmado pelo Prof. Hoornaert, seriam: (a) A voz indígena via *Boletim do CIMI*, o qual seria uma espécie de *pneuma* que conduz limpidamente esta voz original? Ou seriam: (b) A voz do CIMI via índios?

Propor este dilema talvez seja inoportuno. Afinal, as assembléias indígenas são algo de novo e importante, que deve ser ouvido com atenção. Afinal, a atuação do CIMI na defesa das populações indígenas merece respeito, pois é uma luta contra a morte. Mas, pessoalmente, desconfio do messianismo subjacente às posições deste órgão, desconfio da persistência de sua atitude não-catequética (que caracteriza uma parcela muito pequena dos

missionários), e considero que uma relativização do papel do CIMI é importante.

Mas, o que está em jogo no trabalho do Prof. Hoornaert é mais uma (não tão nova) "ideologia da cultura brasileira", e mais uma opinião sobre o que é realmente bom para os índios: isto é inevitável. Meu problema, assim, não são as assembléias ou o CIMI, mas este trabalho, que coloca perplexidades interessantes para o antropólogo. O que fazem os índios nesta história?

O que fazem os índios nesta versão da história é claro: as sociedades indígenas ("os índios") são vistas como *símbolo* de um processo de devoração do "Brasil" pelo "Europeu", e, dialeticamente, como *modelo* de uma sociedade brasileira ideal. Trivial, irreal – muito católico. Até certo ponto, é isto mesmo; só que não é bem assim.

O Prof. Hoornaert parte do princípio que o Brasil existia antes de Cabral; e que os índios são naturalmente brasileiros (p. 5). E que os europeus viam o Brasil como olhos europeus – isto sim, é natural. Junta os cronistas, os naturalistas europeus do século XIX, Rondon, Villas-Boas, todos considerados como etnocêntricos e/ou iluministas bem intencionados, mas incompetentes. Isto me soa como mais uma intolerância messiânica que visa puxar a brasa para a própria sardinha. Em seguida (em 1930), o Prof. junta Caio Prado e Gilberto Freyre como partilhando uma mesma visão crioulo-elitista do Brasil, no que contraria acertadamente (neste nível) sua fonte legitimadora (C. Guilherme Mota). Aí, afirma que os brasileiros brancos sempre viram o Brasil pelos olhos da Europa (p. 2). Quanto ao índio, "ele é nossa origem, mas nunca pensamos em nos identificar com ele, de nos considerarmos 'índios'. Eis o problema." À parte Oswald de Andrade, que pôs o mesmo problema: *tupi or not tupi*.

Mas esta posição do Prof. é sugestiva. Se a sociedade nacional sempre procurou assimilar (isto é, tornar igual a si, destruir enquanto diferente) os índios, a proposta do Prof. coincide, ao inverter este movimento, com o "novo missionarismo" de certos setores da Igreja, o qual postula as sociedades indígenas como o *locus* do espírito cristão original (cf. o Éden americano do século XVI), cabendo portanto ao missionário trazer, e não levar até os índios, o testemunho. Esta é, aliás, a conclusão do trabalho ora comentado. Mas, nem toda inversão é dialética . . .

E depois, "nos considerarmos índios" não será simplesmente o recurso a esta imagem para a construção de algo que aqui cheira a um nacionalismo ingênuo. Claro, não é só isso. Mas, adiante (p. 5), o Prof. Hoornaert se queixa que o Brasil, na visão dos "brancos", é um país que não se define por si mesmo, mas sim em relação ao exterior, ao Ocidente. Bem, em primeiro lugar, nada se define "por si mesmo". Depois, o Brasil, enquanto tal, foi

uma colônia, e hoje se articula de modo complexo a este "exterior". Por fim, o Prof. parece confundir as teorias do colonialismo com ideologias colonialistas.

A partir da p. 3, o Prof. Hoornaert passa a interpretar o que considera ser a visão indígena do Brasil. O primeiro tema – "o Brasil é uma fronteira" – padece em seu desenvolvimento de um uso ambíguo e pouco ortodoxo da noção de fronteira. Mas coloca bem o ponto de que a história do Brasil é a história da expropriação violenta de um conjunto de sociedades por parte de uma outra – o que, embora óbvio, permite a fundamentação de uma ação política indígena, e permite ainda historicizar o conceito de índio. "Índio", na verdade, é uma identidade produzida historicamente, por este processo de destruição e expropriação. Mas isto, não sei se o Prof. Hoornaert o percebe claramente – pois isto coloca problemas à sua visão de uma "essência indígena" que encerra a verdade do "Brasil". Não obstante, as críticas que o Prof. levanta contra as visões que des-historicizam os índios, são pertinentes.

O segundo tema identificado pelo Prof. Hoornaert é: "o Brasil é um país diferente". Tudo o que ele cita, dito pelos índios, diz apenas que eles, índios, é que são diferentes dos brancos, não que "o Brasil" é diferente. De qualquer modo, a diferença pensada pelo Prof. Hoornaert visa propor dois princípios que, segundo ele, *definiriam* a noção de "índio": o princípio da federação, e o da autogestão das terras (p. 6). Estes dois princípios – sendo que primeiro ecoa o secular debate que sacode as "explicações do Brasil" – seriam a mensagem indígena sobre o Brasil. Sobre o Brasil? Mas quem está falando de Brasil é o Prof., não os indígenas.

A questão do princípio federativo, porém, coloca a questão crucial que subjaz às assembléias indígenas. Em que condições uma sobreidentidade étnica – "Índio" – pode ser assumida pelas diversas sociedades indígenas do país, cujas matrizes de identificação étnica sempre sublinharam a especificidade, a singularidade de cada grupo? Em que condições a identidade "índio" pode ser utilizada como arma de luta, retirando assim das mãos do colonizador este conceito destruidor e globalizante – "índio" – e invertendo sua polaridade? Este é um processo delicado; a identidade "índio" pode surgir, neste sentido, apenas na medida em que os índios já foram transformados em "índio" genérico pelo contato. Que o índio genérico do Prof. Hoornaert se defina pelos princípios mencionados, a mim me parece simplista, e não sei até que ponto é mais uma definição imposta sobre os índios sobre como devem se comportar e ser entendidos. A questão mais além: em que condições a identidade índio genérico pode ser sobregeneralizada em termos de uma identidade de classe? A verdade das classes oprimidas é o "índio"? Não sei não.

É evidente que o trabalho do Prof. Hoornaert coloca problemas fundamentais – para os índios inclusive. Pretendi apenas, neste comentário, chamar a atenção para as inflexões específicas que este tipo de visão provoca na visão indígena (seja lá o que isto for). Meu problema básico, é saber se as questões levantadas pelos índios em suas assembléias tem realmente algo a ver com o "conceito" de "Brasil". E não sei também se o Prof. Hoornaert entendeu algo da natureza do capitalismo autoritário no Brasil, para que proponha estas linhas de ação missionária, com *esta* fundamentação ideológica. Mas, afinal, "em terra imatura, até o Evangelho é virulento" (Márcio Souza, *Galvez, o Imperador do Acre*).

III

Mercio Pereira Gomes

Antropologia
UNICAMP, Campinas

O artigo em questão parece ser uma tentativa de abrir uma nova perspectiva sobre como deve-se ver o índio brasileiro na atualidade, e, em última instância, como deve ser o relacionamento sociedade brasileira-sociedade indígena. É também uma espécie de pronunciamento, digamos, sobre o que tem feito de bom para os índios a ação missionária católica nestes últimos anos. É, em suma, um artigo com pretensões teóricas, ideológicas e práticas acerca do índio brasileiro e, portanto, passível de críticas pelo menos no campo teórico.

A primeira é que todos nós que escrevemos nesta revista não somos índios, não podemos nos considerar índios – como frisa o autor – mas nem por isso deixamos de pensar em nos identificar com o índio, ou pelo menos em empatizar com a sua situação. Esta empatia, porém, não pode vir sem uma visão teórica do problema indígena. A questão então é se esta visão é autocrítica e flexível para absorver a contribuição do pensamento indígena sobre si e sobre nós.

Por outro lado, os índios estão querendo dialogar entre si, para que desse diálogo surja uma visão concreta e crítica da sociedade brasileira. Chauvinismo à parte, não creio que eles tenham condições de surgir com

essa visão sem a colaboração do espírito crítico científico, isto é, de nós que estamos do outro lado da cerca. Certamente que os índios, como grupo explotado, têm condições objetivas de ver e compreender sua realidade em relação ao confronto que têm com a sociedade brasileira. Mas não se pode concluir disso que sua visão seja ampla e abrangente, como acreditamos que possa vir a ser a nossa. Os grandes movimentos messiânicos dos *cargo cults* da Melanésia foram baseados numa visão da condição de explotado dos muitos grupos melanésios *vis-à-vis* o colonialismo britânico-australiano. Nem por isso esses movimentos foram bem sucedidos até o momento em que eles começaram a utilizar-se das possibilidades de engajamento no sistema sócio-político britânico. Mas que fique bem claro: não é que estejamos propondo o direito de votar como solução do problema indígena. Na verdade estou me dirigindo a E. Hoornaert para lhe propor que o índio não guarda consigo próprio a chave de sua salvação na terra, no Brasil, mas que muito bem poderia aprender de nós alguma coisa. Eu acho que o índio sabe disso, então eu quero que Hoornaert também tenha consciência disso.

As assembléias indígenas, organizadas ou patrocinadas pelo CIMI e "realizadas pelos próprios indígenas", são realmente uma novidade, uma importante novidade, na história do índio brasileiro. Segundo Hoornaert, o resultado dessas oito assembléias (quando e onde foram realizadas e quais grupos indígenas delas participaram, isso não nos é dado conhecer), é que os indígenas se articulam e trazem duas novidades para o Brasil e o mundo ocidental: (1) que a terra deve ser autogestada pelos princípios comunitários indígenas e não pelos princípios capitalistas de propriedade privada e explotação; e (2)que as nações indígenas estão se autoconscientizando como uma federação – um só povo composto por tribos (nações) interdependentes, porém independentes entre si.

Muito bem, porém são estas duas idéias "novidades" para o mundo ocidental ou Marx não existiu? Visto que Marx existiu, a questão então se resume à viabilidade que o "modelo" indígena possa ter para ser utilizado por nós ocidentais. Em seguida, ou concomitantemente, há a questão de se esse modelo de autogestão e federação realmente existe, como acha Hoornaert, ou se já não é mais aquele de antes, da era do "bom selvagem", que Hoornaert tanto critica.

Certamente que os nossos indígenas estão aí, no presente etnográfico, para oferecer um excelente modelo de como se deve organizar uma sociedade de economia de auto-suficiência e subsistência e de organização sócio-política igualitária, vivendo portanto em harmonia com o seu meio-ambiente. Porém, mesmo que o Brasil queira ser auto-suficiente economicamente não pode certamente ter uma economia de subsistência, no caso, uma economia exclusivamente agrária. Donde se conclui que o igualitarismo sócio-

político se torna estruturalmente impossível dentro da lógica do modelo indígena.

Por outro lado, não precisam os índios de roupa. "Hoje índio não é só índio. Todo índio segue moda de índio e civilizado. Agora precisa roupa" (p. 7). De machado de ferro, facão e espingarda? Como obtêm estes objetos e como continuarão a obtê-los? A resposta mostra que a economia indígena não é mais o que era antes, de auto-suficiência e subsistência, e ao se transformar em economia dirigida também à troca, mudaram-se os padrões originais de organização social do trabalho. Realmente, é difícil encontrar entre índios que "estão acostumados com roupa" uma organização social do trabalho onde a força de trabalho predominante seja o grupo coletivo. Onde estão as grandes roças feitas pelo grupo coletivo como entre os Tupinambá do século XVI? Só nos grupos "nus", digamos, é que poderemos ainda encontrar tais roças, e eles certamente não estavam presentes nas assembléias de chefes indígenas.

Dentro dessa economia também voltada para a troca e portanto de caráter individual, ou pelo menos de caráter não-coletivo, continua existindo entre os nossos índios vestidos uma ideologia de cunho coletivo, comunitário, de um responsável por todos (através das redes de parentesco). A ideologia existe e imprime um caráter de auto-identificação que os índios sentem e articulam em relação à sociedade brasileira. No dia-a-dia, porém, essa ideologia freqüentemente vai de encontro à realidade expressa na economia de troca. Isso cria uma contradição na sociedade indígena que, por ser mal entendida, é manipulada por todos: os próprios índios, os seus vizinhos brasileiros, nós antropólogos, a FUNAI e os missionários. "Fulano só quer para si", diz um índio de outro; "O índio é um preguiçoso", diz o vizinho brasileiro; "Esta sociedade indígena já está aculturada nos padrões individuais ocidentais", diz o antropólogo; "O índio uma hora fala pelos outros, outra hora é só para si", diz a FUNAI; e o bom missionário diz muito bem o que está dizendo Hoornaert, com o qual gostaríamos todos de concordar, mas que não nos parece tão simples assim.

Com a idéia da federação, de um Brasil não-mestiço, mas pluralizado por culturas e etnias diversas, de índios, italianos, alemães, polacos, judeus e sírio-libaneses – bem que gostaríamos de ver. Que modelo nos dá o índio sobre isso? Federações indígenas certamente já existiram, como cita o autor, porém estas sempre aconteceram em estado de emergência em que várias etnias, freqüentemente inimigas entre si, se uniram para combater um inimigo comum: o invasor ocidental. Normalmente, as condições sócio-culturais dessas etnias não permitem tais tipos de aliança. No momento histórico atual, podem os índios brasileiros formar uma federação? O exemplo de Wounded Knee II em 1973 nos Estados Unidos, numa situação talvez

mais propícia a tais eventos não trouxe frutos concretos. Mais concreta certamente tem sido a ação dos seus advogados indígenas junto aos órgãos governamentais e internacionais, embora isso por si só seja um processo lento e de frutos comprometedores. Até agora só ouvi falar de um índio brasileiro que esteja estudando direito e nenhum em antropologia, sociologia ou economia.

Destas críticas parciais fica a seguinte consideração: Que é bom que o CIMI esteja organizando assembléias indígenas; que é bom que Hoornaert continue a escrever sobre elas; que é bom que se tenha em mente o modelo indígena de autogestão de terras e de federação de um Brasil pluralista. É bom também que nós não paremos de fazer ciência social crítica, que não nos iludamos com a verdade de grupos oprimidos, simplesmente porque são oprimidos. Não nos esqueçamos que eles também fazem ideologia, projetam visões confusas sobre si mesmos – assim como nós, e todo mundo, também o fazemos. No final das contas são estas visões confusas que farão história. No caso dos índios a história pode se dar em forma de movimentos messiânicos que talvez seja *sine qua non* para o seu desenvolvimento político, mas que talvez lhes custe um preço muito oneroso para sua sobrevivência. Não nos esqueçamos também que existe o índio e existem as várias tribos indígenas, os vestidos, os nus, os arredios, os pacificados, os em contato permanente etc. etc., situações as mais diversas que mal sabemos o que significam em termos de seu comportamento e suas visões do mundo exterior. O que precisamos afinal, e acho que E. Hoornaert concordaria, é renovar o nosso estudo sobre o índio a partir de uma perspectiva que toma o índio como dialogador e como contribuidor à formação de uma visão científica sobre ele. Talvez isso contribua para a chegada do momento em que ele venha a fazer ciência social e nós é que sejamos o seu contribuidor.

IV

Pedro Agostinho

Antropologia
U.F.B., Salvador

Não seria, talvez, no plano da análise do ideológico e de seus vários discursos que julgaria mais adequado situar a questão levantada pelo título

deste trabalho, mas, pelo contrário, no das relações sociais e políticas concretas, que permitiriam entender a ideologia que as informa e delas resulta. Ao fazer incidir seu estudo sobre aquele plano, o autor toca numa multiplicidade de aspectos que seria impossível discutir aqui por completo, e que obrigam a uma seleção, que, por seletiva, será necessariamente parcial e em grande parte determinada por minhas próprias preocupações. Por outro lado, e como observação inicial, apontaria que me ficou a impressão de ver num discurso que explicitamente se quis científico, o autor enveredar com freqüência por caminhos que me pareceram decididamente ideológicos. Isso põe o problema de saber se, ao rejeitar as anteriores ideologias e posições das quais o "branco" discursou sobre o "índio", e ao tentar colocar-se no lugar dos *outros* para alcançar o *nós*, não está Hoornaert discursiva e inconscientemente construindo um novo *lugar* e uma ideologia que acabam por pertencer ao "mundo dos brancos" e de seus interesses: a qual termina por se indagar da possibilidade e métodos de transferir, dos grupos étnicos dominados àquele que os dominou, certos aspectos culturais vistos como bons, como benéficos, ou seja, como *bens*. Bens esses que se juntariam aos muitos outros de que ele, no interior da estrutura colonial, continuamente se apropria . . . Não vai nisto um duvidar das intenções do autor, mas tão só uma provocação que obrigue a repensá-las.

Passando agora aos pontos selecionados para discussão, tomaria como inicial o da categoria *índio*. Para o autor, "o sistema ao se implantar aqui, criou a palavra 'índio', que significa uma des-historização de determinadas pessoas humanas . . . Significa não é 'civilizado', é pretérito, não tem história nem contemporaneidade".

Em primeiro lugar, não se pode com precisão dizer que foi "o sistema ao se implantar *aqui*" (grifo meu) que criou a palavra índio, pois o conceito é anterior e surgiu em circunstâncias históricas específicas e geograficamente distantes. Ao se estabelecer a confusão entre Índia e América, e ao se chamar índio ao indígena, significava-se antes de mais nada uma alteridade, e não um ser pretérito, ao qual faltariam história e contemporaneidade. Para o primeiro branco, é de supor que dizer "índio" importou em reconhecer algo que, contemporâneo, "não é igual a mim", e não em acreditá-lo exemplo de tempos ultrapassados: isso é coisa que só surge com as idéias que, em Antropologia, vão resultar no evolucionismo clássico. E que assim foi, é atestado pela dúvida que persistiu até ser dirimida por bula papal: sendo esse *outro* tão *outro*, poderia ele ser classificado como homem? Da mesma forma que então, e muitas vezes não aceitando o indígena como humano ou plenamente humano – "Até parecia gente, Sr. Tenente".[1] – é que se apresenta a categoria índio na ideologia daquilo que Cardoso de Oliveira (1976) chamou a "cultura do contacto".[2] E não só nela, mas na da vasta maioria da

população etnicamente brasileira: neste nível, seria então cabível interpretar todos os esforços de aculturar como esforços para eliminar aquilo que, por ser de uma ordem cultural diferente, é uma antiordem para quem tenta aculturar e, enquanto tal, um perigo de desordem para o mundo cultural que esse último organizou. Assim, e no plano de estritamente ideológico a que se refere a discussão, aculturar seria, no fundo, um exorcismo, uma defesa, uma medida de autopreservação.

Transportado isso, entretanto, para o campo de uma ação política que esteja cientificamente embasada e que se procure guiar pela análise das situações sócio-culturais observáveis, não é possível manter a mesma interpretação. Se aceitarmos, ainda que de maneira provisória, que cultura funciona globalmente como um instrumento de adaptação das sociedades humanas à totalidade de seu ambiente, forçoso será reconhecer que, se este se altera, alterar-se-á a cultura ao interagir com ele. Sendo a alteração provocada por uma sociedade política e tecnologicamente mais poderosa que invade territórios de outras que o sejam menos, será não só inevitável, mas vital para a sobrevivência destas últimas, que se instale um processo de mudança aculturativa, pela qual se readaptem às novas condições. E isto não implica em perda de identidade. Vista assim, fora daquela perspectiva ideológica a que aludimos atrás, negar a fatalidade histórica da aculturação no mundo moderno, e mesmo sua necessidade – para que o "índio" possa fazer face ao "branco" usando também meios de que este dispõe – é adotar uma nova ideologia que, como tal, mascara a realidade. Se estamos interessados numa política eficaz, cumpre evitar que uma máscara substitua a outra, e que ela passe do intelectual ao indígena, ou que este a construa para si. Desta forma, a reserva territorial deixa de ser o lugar ao qual confinamos o *outro*, para assumir sua real função de ser o meio de produção básico de um grupo étnico minoritário, sem o qual não lhe será, sequer, viável a existência. E as agências de proteção – sejam elas quais forem – serão necessárias enquanto houver a possibilidade de que o indígena se veja expoliado da terra, mas devem ter por objetivo o de se tornarem cada vez mais supérfluas, transferindo-lhe os conhecimentos com que possa exercer sua própria defesa.

Pensar, entretanto, nesta última possibilidade, em termos absolutos, no seio de um sistema industrial e capitalista em expansão, é perfeitamente utópico, pois implica em ignorar sua estrutura e sua dinâmica. Se a terra é meio de produção, e se o índio representa trabalho, está na lógica interna desse sistema tentar dissociá-los, para logo os reunir por intermédio do capital. Se assim é, cabe jogar com a posição ambígua em que se situam as agências protecionistas: pois estas, dotadas do poder político de que não dispõem os indígenas, devem, e podem até certo ponto, ser orientadas ou

pressionadas, para, dentro de sua ambigüidade, contrariarem os interesses da sociedade que as criou. Com isso, dá-se tempo à história e aos grupos indígenas para que sobrevivam enquanto modificações sociais mais profundas não lhes venham facultar sua real liberação, que pode muito bem vir a dar-se ou não – a história que o diga! – no interior de um sistema, cujos princípios reguladores sejam a autogestão e a federação preconizados por Hoornaert.

É aqui que transparece a importância e a responsabilidade das assembléias indígenas e, mais do que delas, a responsabilidade daqueles que as estimularam.

Parece-nos que Hoornaert se equivoca ao dizer que o índio sempre falou de Brasil, a partir do seu *lugar* de índio. Na verdade, o *lugar de índio* é um lugar criado, classificatoriamente, pelo "branco". O índio sempre falou, isso sim, desde um lugar étnico e tribal – de Kamayurá, Xavante, Kaapor – a respeito de uma outra "tribo", de uma outra etnia definida por traços distintivos mais evidentes que a nacionalidade: definida como "branca" "cristã", "caraíba" (estrangeira) ou "portuguesa" – isto é, falante de português. *Brasil* e *índio* são conceitos nossos, não deles, e só pelo contato, e no decurso do processo aculturativo, esses conceitos se fizeram presentes no seu discurso político. Hesitantemente a princípio, e de forma tal que ao índio faltava um *lugar* de índio para falar de si aos brancos e aos outros índios. Ora esse *lugar* – antes estrutural que espacial – parece estar sendo criado nas assembléias indígenas, e disso deriva sua importância: pela emergência de uma consciência pan-indígena, esses que se agrupam numa categoria que nós criamos precisam alcançar agora uma visão crítica – e não ideológica – para que possam operar com a categoria complementar: a de Brasil, com toda a complexidade que ela encerra. Se o conseguirem, essas assembléias poderão ser o berço de uma ação conjunta, que exerça a tal orientação e pressão de que falamos atrás. Sintoma de que isso poderia estar já em gestação, seria o pedido de que os jornalistas se retirassem, e de que os demais brancos na reunião se mantivessem calados . . .

NOTAS

1. Ribeiro, Darcy, *Os Índios e a Civilização*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1970.

2. Cardoso, de Oliveira, Roberto, *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo, Liv. Pioneira Editora, 1976.

V

Roque de Barros Laraia

Antropologia
Universidade de Brasília, DF

O texto de Eduardo Hoornaert nos chama a atenção para um dos grandes eventos dos últimos anos, as Assembléias Indígenas, onde erguem-se, pela primeira vez, as vozes organizadas de minorias que foram envolvidas pela sociedade majoritária e correm o risco de perder a sua sobrevivência cultural ou física. É verdade que a qualidade do discurso é prejudicada pelo fato de se efetuar na língua do *destinatário* e não na dos *destinadores*. Mas não poderia ser de outra forma, pois estes últimos são originários de culturas diferentes e só têm entre si um elo de união concreto: historicamente foram colocados numa posição de antagonismo com os *destinatários*. O valor do evento não diminui, nem mesmo quando sabemos que foi organizado por um segmento da sociedade maior (no caso, o próprio CIMI), porque é sem dúvida a primeira tentativa de se criar uma ideologia indígena em oposição à branca (ex.: "somos do mesmo sangue"). No fundo, não deixa de ser uma aceitação da categoria única que os brancos criaram – a de "índio" – mas do ponto de vista político é bastante positivo o esforço que fazem para assumir a luta pelo próprio destino, livrando-se de intermediários, quer sejam antropólogos, missionários ou funcionários.

Resumiremos o nosso pequeno comentário a apenas alguns pontos de discordância com o Autor, desde que concordâncias são muitas e desnecessárias de serem apontadas. A primeira refere-se à ênfase que Hoornaert atribui ao conceito de fronteira em detrimento do de cultura. Concordamos que a sobrevivência dos grupos indígenas está diretamente vinculada ao problema das terras tribais, ameaçadas cada vez mais pelo intenso deslocamento das fronteiras internas de nossa sociedade. Deslocamento este que somente é prejudicial ao índio, porque se faz com o desrespeito ao direito milenar de propriedade dos ocupantes; direito este que costuma ser considerado sagrado quando os ocupantes são "civilizados" e possuem títulos emitidos por repartições públicas, que insistem em desconhecer que, apesar da falta de registros, essas terras não estão vazias, mas têm sido ocupadas sucessivamente por inumeráveis gerações de seres humanos.

A consciência da importância da terra é uma constante entre todos os grupos indígenas que se sentem ameaçados, mas foram poucas as oportuni-

dades, antes das Assembléias, de expressarem esta preocupação. Uma das raras exceções está contida em um documento denominado *Relatório de Entendimentos Havidos Entre os Chefes Indígenas e Líderes Civilizados, em Tocantinia, 16 de Outubro de 1956*, firmado por um emissário especial do S.P.I., o Prefeito da cidade, o Vigário da Paróquia, e os chefes Caetano e Joaquim. Em um de seus "considerandos" o capitão Joaquim afirmou "estamos cientes de que esta terra aqui é nossa, onde estão enterrados nossos pais e avós"; e o Capitão Caetano, quando interpelado pelos "líderes civilizados" por que não protegiam as suas roças com cercas de arame farpado para evitar que o gado dos fazendeiros as destruíssem, retrucou: "Ora esta, nossa roça não vai a lugar nenhum. Os fazendeiros é que devem cercas os bois."

Estes fatos ilustram uma das poucas (ainda que não bem sucedida) tentativas de evitar que o deslocamento de nossas fronteiras sejam feitos de uma forma violenta, como é o usual, tanto para a população nativa como para os membros da frente de expansão. As guerras sertanejas de Tocantinópolis e o massacre de Dianópolis, no século passado, são exemplos que atestam essa violência.

Mas a ênfase sobre a questão das fronteiras não implica necessariamente na negação de um outro conceito operacional, desde que as diferenças culturais são as únicas que inegavelmente existem na espécie humana e a compreensão dos problemas dos grupos tribais não pode ser alcançada se desconhecermos a maneira como estes encaram a própria realidade e, principalmente, como entendem a existência de outros seres com quem se defrontam num processo histórico, no qual são os agentes menores.

As vozes dos representantes indígenas não são "pobres e deficientes" porque se dirigem a *destinatários* situados além de suas fronteiras físicas, mas porque são expressas em um contexto que não pertence às suas fronteiras culturais. É pobre porque o índio não diz o que pensa e o que quer, mas o que pode, dentro de suas limitações lingüísticas e culturais. Daí a necessidade que Hoornaert achou de fazer uma leitura do discurso indígena, o que não deixa de ser uma tentativa de traduzir uma mensagem que foi distorcida pelo fato de ter sido gerada numa cultura e expressa em outra. Esta porém tem sido a tarefa da antropologia: tentar a tradução do discurso originado em uma cultura diferente da do pesquisador.

O Autor comete, enfim, duas injustiças: a primeira contra Joaquim Nabuco, pois o texto citado refere-se apenas à posição jurídica dos portugueses e não à do estadista brasileiro. Outra contra Rondon, Irmãos Vilas-Boas e outros quando diz que estes não conseguem ver o índio a não ser no sentido pretérito, como parte de nosso passado. Entretanto, no decorrer de seu texto, Hoornaert participa do mesmo erro quando afirma que "as vozes que ressoam nas margens são vozes que nos lembram uma humanidade que

perdemos, uma sensibilidade que não é mais a nossa, um senso de vida que o princípio de lucro desenfreado apagou em nós, ou pelo menos ameaça de apagar". É esta também uma afirmação digna de Rousseau, como outras contidas no texto.

As dificuldades daqueles que tentaram ajudar os índios, mas apesar de seu amor e de sua boa vontade alcançaram resultados opostos, não foi pelo desconhecimento das fronteiras históricas, que eles próprios contribuíram para expandir, mas pela percepção apenas parcial das fronteiras culturais. Rondon, Vilas-Boas e muitos missionários podem ter participado deste erro, porque o tempo necessário para a compreensão dos sitemas culturais costuma ser muito maior do que o que existe para tomar decisões capazes de abrandar ou neutralizar os efeitos da expansão da fronteira física. Esta premência de tempo pode implicar em decisões muitas vezes desastrosas. Além disso, missionários e sertanistas, independentemente de suas boas intenções, são representantes de uma sociedade sobre a qual não têm o menor controle. Na história do indigenismo não são raros seus dramas, quando percebem que catequisaram ou pacificaram para permitir que os "fazendeiros" ocupem as terras que pertencem aos índios.

Uma observação a mais: o autor deixa transparecer em seu texto que o ideal seria a criação de uma federação onde as pequenas sociedades indígenas teriam garantido a sua autonomia econômica e política. Voltamos a insistir em que que "desde o início da política indigenista brasileira ficou patente que, em nenhum momento, o destino de nossas populações tribais foi dissociado do da sociedade nacional. A possibilidade, ainda que remota por motivos estruturais, da evolução das pequenas sociedades tribais em nações independentes, não consta mesmo das formulações da Comissão Rondon, como salientou Cardoso de Oliveira, em *Utopia e Política Indigenista* (1972). A história desta política tem demonstrado que, para o índio, existem apenas três alternativas: integração, assimilação ou extincão" (cf. "Laraia, Integração e Utopia", In: *Revista de Cultura Vozes*, n.º 3, ano 70). E, apesar da integração nos parecer a melhor das três alternativas, nesse nosso artigo expressamos o receio de que mesmo ela continua a nos parecer uma utopia. Infelizmente, o que não falta são soluções teóricas para o problema dos índios, mas a maioria delas são inviáveis diante do processo histórico em curso. O melhor mesmo seria, como desabafamos numa reunião entre FUNAI e Missões, em 1974, que os índios continuassem isolados e nunca tivessem encontrado antropólogos, missionários e funcionários. Mas esta seria outra história . . .

VI

Silvio Coelho dos Santos

Pós-Graduação em
Ciências Sociais – UFSC
Pesquisador do CNPq

A abordagem de Hoornaert sobre *A Importância das Assembléias Indígenas* revela que as Ciências Sociais no Brasil, apesar de tudo, expandiram seus horizontes e estão adquirindo consciência de seu mais importante papel: explicar a realidade, alterando-a. Efetivamente, entre os acontecimentos mais importantes ocorridos na área indigenista, destacam-se as Assembléias Indígenas promovidas e estimuladas pelo CIMI, com o objetivo de se permitir, pela primeira vez no Brasil, ouvir ao outro. E Hoornaert logrou pôr em relevo o significado dos discursos desse outro, do índio submetido, do índio colonizado.

As considerações presentes, pois, têm o objetivo de contribuir com o texto de Hoornaert, enriquecendo-o se possível for.

Primeiramente, destacamos que foi a ocorrência do Seminário Sobre Fricção Interétnica na América Latina, realizado em Bridgetown, Barbados, em 1971, que permitiu a formulação de um texto onde se destacavam as responsabilidades para com os indígenas que deviam ser assumidas por parte (1) do Estado; (2) da Igreja; (3) da Antropologia; e (4) pelos próprios índios. A partir da divulgação da Declaração de Barbados é que a Igreja e os "antropólogos comprometidos" passaram a usufruir de um documento norteador, fundamental para interpretar a realidade vivida pelo homem índio e, a partir daí, tentar superá-la. As Assembléias Indígenas, nesse sentido, passaram a permitir que uma das recomendações de Barbados começasse a ser colocada em prática: "os indígenas devem ser responsáveis pelo seu próprio destino".

Em segundo lugar, e especificamente com referência ao tópico 3 do texto em foco – "Os Indígenas Como Explicadores do Brasil" –, diria, que mais adequado seria intitular "Os Índios como Explicadores do Colonizador". A sugestão decorre do fato de que indígena é a designação dada pelo colonizador para centenas de povos distintos, com tradições culturais e práxis diferentes. Nesse sentido, considerados os indivíduos de uma determinada sociedade indígena, eles poderiam no máximo "explicar" o espaço físico por eles dominado. Eventualmente, poderiam falar dos territórios

perdidos. E nessa abordagem "explicariam" o europeu (ou o brasileiro), jamais o Brasil como Estado político.

Este último ponto, liga-se à terceira observação referente ao destaque de que "nós (os índios – SCS) somos os primeiros brasileiros". Embora adiantando não concordar com as razões últimas de sua argumentação, já no seu *Discurso Preliminar – Os Índios Perante a Nacionalidade Brasileira* explicava por que os indígenas não podem ser considerados como "os primeiros brasileiros", "os donos reais da terra". Isto porque o Brasil, como Colônia, e depois como Estado, com território e personalidade política, foi uma criação européia, produto de uma ação expansionista que tinha na conquista e na dominação seus objetivos reais. Os indígenas, considerados em sua realidade como integrantes de centenas de sociedades diferençadas social e culturalmente, ocupavam e disputavam os espaços geográficos necessários à sua permanência, enquanto grupos humanos auto-suficientes. E na sua quase totalidade, com a chegada do europeu, perderam o domínio sobre as terras que ocupavam, bem como a auto-suficiência, para com isto permitir a formação da Colônia e, depois, do Estado Brasil. A colocação indígena de que "seriam os primeiros brasileiros", a meu ver reflete a ideologia do colonizador, que sob muitos aspectos já se impôs ao índio. É maneira de em se submetendo ao branco, obter, por decorrência de paradoxos da própria ideologia do colonizador, apoio para ser aceito como indivíduo. (Nesse sentido, as colocações que fazem os índios diante desta afirmação, passam a ter conotação direta com a terra, o que é outra coisa).

A quarta colocação refere-se "às insuficiências das antropologias culturalistas". Diria apenas (não em defesa dessas linhas de interpretação próprias da Antropologia, mas como informação), que toda teoria tem suas limitações explicativas. Daí ser compreensível que as linhas teóricas de caráter culturalista jamais levaram em conta a realidade política do outro, do colonizado.

Finalmente, a última observação refere-se à afirmação de que "os indígenas são, por assim dizer, a consciência histórica dos camponeses". É evidente que a colocação do Autor tem como base a realidade sócio-política de largas parcelas da população do país. Contudo, e ao nível da análise que realiza, tal colocação não encontra suporte empírico. Tampouco encontra possibilidade de fundamentar uma "união de oprimidos", visto que geralmente índios e camponeses se defrontam como oponentes, disputando especialmente a terra que permanece livre do fazendeiro, ou do projeto agropecuário.

Na verdade, a meu ver, as Assembléias Indígenas estão permitindo aos índios adquirir consciência política. Consciência que, adquirida, poderá permitir novos horizontes para os povos indígenas sobreviventes localizados

no território que se pretende brasileiro. Poderá também, pela conquista da libertação, vir a ser motivação para a consciência política – e também histórica – dos camponeses.

Documentos

INVENÇÃO DE CRENÇA E DESCRENÇA

O poeta de *Canto para as transformações do homem* dá, nesta antologia do melhor de sua obra, acrescida de poemas inéditos, testemunho da *força* filosófica e da *garra* lírica já demonstradas em *Canção do exílio aqui* e *Neste lençol* — e que sempre caracterizaram sua poesia.

Cr$ 100,00

"Os poemas de Moacyr Félix representam um dos pontos mais altos, em nossa poesia moderna, dessa aproximação profunda da poesia com o problema social e revolucionário, que Carlos Drummond, por um momento, tocou em sua *Rosa do povo*."

Tristão de Athayde, 1967

Cr$ 55,00

"Por isso, seu canto aqui tem auras de rosas aurorais, que perpassam pelos versos militantes que a humanidade tem escrito, de Homero, ontem, a Neruda, hoje, passando por todos que quiseram pôr sua poesia a serviço, sim, da construção da utopia-concreta."

Antônio Houaiss, 1977

Cr$ 60,00

"... atinge incomparável expressão pela tessitura literária e a maturidade da reflexão em *Neste lençol*. Trata-se de um poema violentamente erótico e revolucionário, onde, com técnica impecável, o autor recria e projeta seu mundo sexual."

Cicero Sandroni, 1977

Pedidos pelo reembolso postal à EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA, Rua Muniz Barreto, 91-93, Rio de Janeiro

Memorando de Teólogos

da República Federal da Alemanha a Respeito da Campanha contra a Teologia da Libertação

Novembro de 1977

Novas evidências começam a aparecer indicando que uma campanha movida contra a teologia da libertação e contra vários movimentos da Igreja Latino-Americana a ela relacionados tem recebido orientação, já há algum tempo, de influentes grupos da Igreja Católica da República Federal da Alemanha. Foi atingido um tal nível de virulência, que nos parece imperdoável não expressar enérgica e publicamente o nosso protesto. Nós, os assinantes deste memorando, estamos convencidos de que este ataque indigno de um irmão constitui uma ameaça, não apenas no sentido de colocar em perigo o desenvolvimento eclesiástico autônomo da Igreja Latino-Americana, o qual começou em Medellin em 1968, mas também no sentido de provocar divisões entre teólogos e Bispos em várias igrejas nacionais. Queremos apontar diversos aspectos desta campanha. Desejamos, muito especialmente, chamar a atenção para a lamentável aliança entre o grupo de diretores do Programa de Assistência dos Bispos *Adveniat* e o Pastor Roger Vekemans, conhecido na América Latina como um inimigo declarado da teologia da libertação.

1. Em Medellin, 1968, os Bispos Latino-Americanos assumiram uma posição clara a favor da libertação do povo, neste continente, da miséria social, dependência e tutela. Eles proclamaram a abolição, sem reservas, das relações baseadas na injustiça e na exploração. Por esta razão, é ainda mais surpreendente que agora, associada à esta organização eclesiástica de Bispos,

cuja tarefa é servir ao desenvolvimento da América Latina, estejamos vendo uma campanha contra a teologia da libertação ser posta em ação. Porque foi precisamente a teologia da libertação a responsável pela preparação e execução deste decisivo e dignificante passo dado em Medellin, que atraiu a atenção do mundo todo. Uma força motivadora desta campanha é Roger Vekemans, o diretor da CEDIAL (Centro de Estudos para o Desenvolvimento e Integração da América Latina), estabelecido em Bogotá, Colômbia.

Vekemans não é apenas conhecido pela sua incansável atividade contra a teologia da libertação em várias frentes na Europa e América Latina. Ele também desenvolveu uma reputação questionável como resultado de acusações, por parte da imprensa, de ter recebido milhões de dólares da CIA para a implementação de uma orientação imperialista na América Latina (ver *The Washington Star*, 23 de julho de 1975; *Le Monde*, 25, 27 e 28 de julho de 1975). Está claro para muitos padres e Cristãos na América Latina que Vekemans não tem apenas recebido importantes doações de organizações eclesiásticas como *Adveniat*, mas que também tem influência e um papel chave em inúmeros conselhos diretores e organizações, como *Opus Dei*, que se alinham como seus grupos de apoio. Ele são usados para apoiar seus interesses, enquanto que para muitos dos que trabalham para a autolibertação dos pobres e dos oprimidos é negado um suporte igualmente generoso por parte destas organizações.

Dentro da Conferência Latino-Americana de Bispos, a campanha contra a teologia da libertação é apoiada, principalmente, pelo Arcebispo da Colômbia, A. Lopez Trujillo (Bogotá) e por D. Castrillon (Pereira). Lopez Trujillo está em condições de efetuar um papel especial, dado o fato de ser, ao mesmo tempo, secretário do CELAM. Pelo lado alemão, os que se sobressaem nesta campanha são o Bispo Hengsbach de Essen, membro do comitê diretor do *Adveniat* e professores como Weber, Rauscher e Bossle. Esses acima mencionados constituíram durante algum tempo o círculo de estudos chamado "A Igreja e a Libertação".

2. O "Círculo de Estudos sobre a Igreja e a Libertação" começou na América Latina e na Alemanha em 1973, de acordo com o *press release* distribuído pelo Bispo Hengsbach. A decisão de formar o círculo foi tomada durante uma reunião do presidente da *Adveniat*, Bispo Hengsbach, com um grupo de bispos e teólogos latino-americanos, em Bogotá, no mês de fevereiro de 1973. Desde aquela época, o Círculo de Estudos encontrou-se em outubro de 1973, junho de 1974 e em abril de 1975 em Mühlheim/Ruhr. Estas reuniões produziram até agora quatro publicações, orientadas pelo trabalho editorial de F. Hengsbach, A. Lopez Trujillo, L. Bossle, A. Rauscher e W. Weber.

3. Esse Círculo de Estudos organizou um dispendioso colóquio em Roma, de 2 a 6 de março de 1976, sob a direção dos Bispos Hengsbach e Lopez Trujillo. O financiamento do colóquio foi essencialmente feito pela Igreja Alemã. Entre os principais oradores do evento estavam Castrillon, Vekemans, Rauscher e Weber, assim como os diretores. Os principais participantes e observadores eram representativos de diversas e importantes organizações ligadas ao Catolicismo Alemão. Um documento editado pelo *Centre Oecumenique de Liaisons Internacionales*, Paris, 1976, dá uma idéia da composição do colóquio, os temas das sessões de trabalho e os documentos apresentados. Devido ao fato de não existir nenhum resumo deste trabalho na Alemanha, nossas referências são basicamente as informações encontradas neste documento.

O empreendimento apoiava-se basicamente na idéia "impedir toda a reinterpretação da fé cristã em um programa social ou político" (*KNA*, n. 53, 4 de março de 1976). Os representantes da Teologia da Libertação e do movimento dos Cristãos pelo Socialismo foram declarados os principais inimigos. Ambos foram rejeitados pelo fato de que se tinham apropriado de uma análise marxista da sociedade, e contribuído desta forma para o enfraquecimento da fé. Qualquer um que esperasse participar de um debate com argumentos válidos na sessão que teve como tema "A Missão da Igreja: Entre a Esperança Cristã e a Esperança Secularizada" saiu desiludido, uma vez que o tom das apresentações era agressivo e depreciativo. Num relatório de aproximadamente oitenta páginas sobre a disseminação da Teologia da Libertação no mundo, R. Vekemans fez na parte 2.C da sua apresentação, a seguinte caracterização: "a expansão atual da teologia da libertação ocorre como a propagação de uma doença contagiosa, através da qual os portadores do bacilo se multiplicam." Dado este tipo de tratamento pelos teólogos contestantes, é compreensível a mensagem de G. Casalis: "Tudo isso serve para apoiar uma tese, um *slogan* que eles sempre repetem: a teologia da libertação e os Cristãos pelo Socialismo são aliados do inimigo e seus melhores agentes de infiltração no 'mundo livre'. O bacilo, assim como seus portadores, devem ser destruídos antes que adoeçam a todos. Esta conclamação ao setor civil deve ser atendida imediatamente" (IDOC, *New Series, Bulletin*, n.º 1-2, Roma, 1977).

Entrementes, da mesma forma contaminada e contaminante está a própria linguagem da confrontação. Isto pode ser visto no prólogo do livro de W. Weber, *Irrwege des Religiosen Sozialismus*, (Desvios do Socialismo Religioso, 1977), onde, apoiado na maneira de expressão de Vekemans, ele propõe uma comparação entre socialismo religioso e o movimento Cristãos pelo Socialismo. Ele diz: "O socialismo religioso está orientado na sua crí-

tica tanto para a Igreja como para a sociedade. Isto também é verdadeiro para os Cristãos pelo Socialismo, que a partir do início da década de setenta no Chile, tem cultivado um crescimento maligno em várias partes do mundo" (p. 8).

A sessão de trabalhos acusou incansavelmente os teólogos críticos da Europa e especialmente os teólogos políticos de terem estimulado a teologia da libertação, apontando o fato de que muitos dos influentes representantes dessa teologia tinham vindo da Europa para a América Latina. Ao mesmo tempo, Mons. Castrillon observava que, do seu ponto de vista, existia outra cooperação: "entre a teologia sólida da Europa e a vitalidade pastoral da América Latina" (*KNA*, n.º 54, 5 de março de 1976). Depois do Congresso em Roma, ficou a impressão de que eles confundiram teologia sólida com argumentar contra a teologia da libertação. E que para eles, uma prática pastoral vibrante seria lutar contra comunidades e movimentos socialmente comprometidos.

4. A Igreja e o povo da América Latina estão, na sua maiòr parte, conscientes do mal que tal agitação militante significa, no momento em que navegam mares independentes na direção da sua autodeterminação. A questão está clara nos escritos de um grupo chamado Padres para a América Latina (SAL). Neste trabalho dirigido ao Cardeal de Paris, Padre Arrupe, ao Superior geral dos Jesuítas e ao Presidente da Celam, estes fazem a seguinte referência a Vekemans: "As conseqüências desta publicação são graves, na medida em que, sob o pretexto da ciência e do Cristianismo, eles são apresentados como instrumentos de mudança e libertação. Além disso, Roger Vekemans tem demonstrado muito desprezo pelo povo da América-Latina, seus valores e possibilidades, como pode ser visto numa carta enviada por ele há vários anos atrás para a Universidade de Lovaina" (Bogotá, 24 de setembro, 1975). No mesmo trabalho, os Padres para a América Latina documentam o uso da igreja como um sistema de expedição de fundos internacionais. Este trabalho dá credenciais à suspeita de que o dinheiro da Igreja é manipulado no sentido de atender aos objetivos imperialistas e oprimir o povo.

5. O Bispo José Dammert Bellido de Cajamarca, Peru, exprimiu seu apreço pela teologia da libertação, que tem sido tão severamente criticada por autores alemães, ao contrapor sua posição àquela de W. Repges, em *Cristãos na América Latina* (parte 17 da série *Dokumente/Projekte de Adveniat*). O Bispo Bellido escreve: "O autor critica a teologia da libertação porque, na sua opinião, ela se esquece da liberdade cristã. São Paulo nos conta que a liberdade cristã pode ser gozada até mesmo nas masmorras. Vivo entre camponeses Andinos, que têm sido oprimidos desde a era pré-

Hispânica, e estou perfeitamente consciente de que esses camponeses sabem proteger sua identidade pessoal, apesar da exploração material de que são vítimas. Se eles, graças à teologia da libertação, puderem também se livrar das correntes materiais que carregam tão injustamente, isto seria, sem dúvida alguma, Graça de Deus. Foi muito fácil para este autor encerrar o seu capítulo falando de forma lírica sobre a 'cruz e salvação de Jesus', capítulo escrito de uma confortável poltrona na Europa, enquando cristãos e não-cristãos são perseguidos e torturados por suas idéias" (*Information os Cajamarca*, n.º 10, fevereiro, 1976).

O trágico grau a que chegou esta situação de opressão, como por exemplo no Brasil, e a maneira pela qual os Bispos brasileiros analisam e condenam esta situação está documentado na sua valiosa e conhecida carta pastoral de outubro de 1976. Nem os bispos do Peru, nem os do Brasil podem ser suspeitos de serem funcionários marxistas no sentido indicado pela campanha que estamos deplorando. Além do mais, encontram relação íntima entre os atributos positivos da teoria da libertação e a luta imparcial dos cristãos de sua confiança. Seria possível apontar atitudes semelhantes de outras Conferências de Bispos na América Latina.

6. Depois de retornar de sua quinta visita à América Latina, o Bispo Hengsbach reuniu a imprensa em Essen, a 12 de maio de 1977, e disse, entre outras coisas, que "a dita teologia da libertação não movimenta ninguém. A revolução não é o meio de melhorar a situação" (*KNA*, n.º 111, 13 de maio de 1977). Durante a mesma declaração à imprensa, Hengsbach anunciou novas sessões de trabalho para o Círculo de Estudos sobre a Igreja e a Libertação e afirmou que o melhor que a Conferência Latino-Americana de Bispos tinha a fazer no México em 1978, era se ocupar com as interpretações incorretas que vêm sendo dadas aos acordos de Medellin. E muitos Bispos latino-americanos estão exprimindo a sua preocupação de que atrás destas indicações esteja escondida a tendência de um movimento de persuasão que pretenda que a Conferência dos Bispos adote a posição de condenação à Teologia da Libertação.

Não é surpresa ver a posição contraditória de Hengsbach com a maioria dos Bispos Latino-Americanos. No contexto da declaração previamente citada, ele comunicou ao público alemão – sem comentários – que o governo da Bolívia o tinha presenteado com a mais alta condecoração boliviana, "O Condor dos Andes". Desta maneira, a atenção do público alemão se voltou para o fato de que o chefe do governo boliviano é o renomado ditador Banzer. Esta condecoração se torna uma ostentação ainda mais grotesca à luz do contexto do documento da CIA, que se tornou conhecido em 1975, e no qual se recomendava à polícia boliviana: "Não é possível atacar a Igreja

como instituição e muito menos os Bispos em geral, a não ser aqueles setores progressistas da Igreja. Deve ser provado que estes cristãos estão pregando a luta armada, que estão alinhados com o comunismo internacional e que foram mandados para a Bolívia com o único objetivo de levar a Igreja na direção do comunismo".

7. À luz destas evidências, aqui demonstradas, de que existe uma campanha militante contra a teologia da libertação e contra as forças socialmente comprometidas relacionadas com a Igreja, os assinantes deste memorando não podem mais conter sua perplexidade. Como é possível que diferenças compreensíveis entre ideologias distintas da Igreja, possam levar a tal difamação do adversário? Onde está a compreensão do pluralismo na Igreja, um valor universalmente louvado? Onde está a preocupação por um critério de justiça, que em outros casos seria exigido por círculos eclesiásticos? Por que o Círculo de Estudos sobre Igreja e Religião não procurou, em momento algum, representantes da teologia da libertação para dialogar? Seria absurdo pensar que, em algum momento, um grupo internacional relacionado com a teologia da libertação, poderia receber recursos da Igreja alemã, e até mesmo da *Adveniat*? Como deverão os católicos alemães interpretar contradições como: ao mesmo tempo em que os colaboradores do *Misereor* são interrogados pela polícia no Brasil, a liderança do *Adveniat* afirma que a repressão no Brasil não atinge dimensões ameaçadoras? Será que as forças da Igreja alemã que estão apoiando a campanha contra a teologia da libertação estão realmente conscientes sobre que interesses estão sendo servidos, sobre os preconceitos que estão sendo invocados contra a Igreja Latino-Americana, sobre a quantidade de sofrimento que está sendo transportada através desta ação para muitos padres e cristãos que já sofrem suficientemente sob o jugo de ditaduras militares?

Nós não estamos em condições de aceitar com tranqüilidade que precisamente a Igreja alemã seja outra vez suspeita de estar do lado dos poderosos, tolerando o comportamento desumano dos ditadores que se chamam Cristãos, ou que interpretam este papel por motivos táticos. Por isso, exigimos energicamente a imediata suspensão de qualquer tipo de suporte a esta campanha contra a teologia da libertação.

Prof. Dr. K. Rahner	Prof. Dr. N. Greinacheer
Prof. Dr. J. B. Metz	Prof. Dr. J. Zwieflnofe
Prof. Dr. H. Vorgrimler	Prof. Dr. W. Dirks

(A lista de assinantes inclui anda mais de cem professores e teólogos.)

(Tradução de *Flávio Lenz César*)

Uma Estratégia Protestante para a Evangelização do Brasil

Edward R. Dayton

Diretor da MARC
(*Missions Advanced Research and Communications Center*), divisão da *World Vision International*

Em 1972, William Carey, um sapateiro inglês, escreveu um livro decisivo intitulado: *An Enquiry Into the Obligation of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathen.* Em muitos aspectos o livro de Carey era bem semelhante a este *Protestant Handbook*. Ele também continha páginas e páginas de estatísticas. Só que ao invés de apresentar estatísticas sobre um país, Carey tentou fornecer dados sobre o mundo inteiro (ou melhor, o

---

* Este artigo é um capítulo de William Read e outros, *Protestant Handbook – Brazil, 1980*, MARC, 1973. Trata-se de um exaustivo e rigoroso estudo estatístico do crescimento do protestantismo no Brasil. O texto aqui apresentado parece-nos representativo do estilo de pensamento de um novo tipo de agência missionária usualmente denominada *faith group*. Difere das missões tradicionais, na medida em que não é vinculada a qualquer igreja, reunindo obreiros de diversas denominações e transportando missionários diretamente de uma igreja local no país de origem a uma base de missão no país de destino. São muitas as agências de tipo *faith group* e, graças a elas, o número de missionários protestantes no Brasil foi triplicado durante a década de 1960. Em geral, são provenientes da América do Norte e dirigem-se às regiões de expansão das fronteiras internas do Brasil. O título do artigo aqui publicado é de nossa responsabilidade.

mundo inteiro daquela época). Seu livro arrola cada país do qual se dispõe de informações, dando a população estimada, o número de protestantes, o número de católicos e também o número de "pagãos" (Carey, 1972, p. 38).

William Carey foi o "pai" do moderno movimento missionário. Na época em que Carey escreveu sua *Enquiry*, apenas um terço das nações do mundo possuía uma testemunha evangélica. Hoje, após 180 anos, os cristãos já visitaram e deram testemunho a cada nação do mundo, para milhares de tribos, clãs e povos diferentes.

O livro de Carey colocou frente à Igreja o desafio de atingir um mundo inteiro com o Evangelho. Este *Protestant Handbook* tenta apresentar à Igreja a oportunidade de ganhar um país inteiro para Cristo.

A *Enquiry* de Carey tentou lidar com todos os empecilhos usuais à tarefa missionária. Foi um documento que motivou milhares de homens e mulheres a se afastarem além das costas de suas terras nativas a fim de trazer as boas novas de salvação em Jesus Cristo para aqueles que nunca haviam ouvido falar delas ou, em muitos casos, haviam perdido a mensagem num ambiente de pseudocristianismo. Foi o exemplo e inspiração de homens como William Carey que trouxe os primeiros missionários protestantes para o Brasil. Esses homens vieram para esta grande nação nova e dinâmica porque se sentiam compelidos pelo amor cristão a dar aos milhões de pessoas no Brasil uma oportunidade de aceitar Jesus Cristo. Havia aqui também aqueles que, ou nunca tinham ouvido, ou tinham esquecido o verdadeiro sentido da natureza radical da conversão cristã e a mudança de vida que esta provoca naqueles que aceitam Cristo.

Assim como as estatísticas de Carey sobre a tarefa inacabada desafiaram o mundo ocidental a levar o Evangelho a todos os homens, nós também esperamos que o desafio da tarefa evangelizadora apresentado no *Protestant Handbook* motivará líderes de missões e igrejas no Brasil e a Igreja no mundo inteiro a continuar a tarefa de trazer glória a Deus através da mais eficaz evangelização e implantação do ministério da igreja neste país.

Mas estatística e motivação não são suficientes. Elas podem nos estimular potencialmente, mas nos deixam sem saber como ir adiante. Como saírmos daí para continuar nossa tarefa? Como cada parte do Corpo de Cristo no Brasil e no mundo atua no grande drama que Deus está revelando? De uma parte fica claro que Deus nos acha responsáveis para agir na tarefa de levar Suas Boas Novas a todos os homens; esta ação nos pede que usemos nossa vontade e nossa mente, assim como nosso espírito e nosso corpo. Ao mesmo tempo, a Bíblia é igualmente clara quando afirma que é *Deus* quem realiza o trabalho, sendo nós apenas seus auxiliares. A Bíblia não tenta conciliar essas duas visões aparentemente opostas, nem é necessário para nós fazê-lo. A Bíblia nos instrui a agir como se ambas as afirmações aparen-

temente paradoxais fossem verdadeiras. A experiência nos mostra que quando agimos levando ambas em conta, descobrimos que são práticas e consistentes entre si.

Talvez uma teoria pragmática possa ser derivada da frase: "É a tarefa da Igreja tentar entender a estratégia de Deus e tornar-se parte dela."

Mas como podemos fazer isto? Haverá um grande método que Deus nos faria usar? Existe uma abordagem que seja sempre aplicável, independente da situação? O Brasil já foi descrito como tendo as características de até dez países diferentes. Existe algum grande procedimento que seja útil em todos esses dez "países" diferentes? A resposta é óbvia. Deus tem usado muitos métodos diferentes e muitos homens e mulheres em diferentes épocas da história para cumprir seus propósitos.

Como, então, podemos descobrir onde nós nos encaixamos? Como entendemos a estratégia de Deus e nos tornamos parte dela? Finalmente, o que Deus quer que façamos em qualquer situação pode ser usar um "método" – um meio de evangelização que já tenha sido tentado e se mostrado eficaz. Mas além dos métodos precisamos também de uma *abordagem* da tarefa em seu todo, uma abordagem que nos ajude a *entender* o que somos chamados a realizar; em segundo lugar, uma abordagem que nos ajude a *avaliar* o caráter e magnitude da tarefa; em terceiro, que nos permita *selecionar os métodos* que sejam apropriados e eficazes; e, em quarto, que seja um meio pelo qual possamos *descobrir e testar* novas maneiras de cumprir nossa tarefa. Cremos que há uma abordagem básica que pode ser usada sem se levar em conta a magnitude da tarefa, útil tanto a nível local quanto nacional.

Tal abordagem procura entender e descrever a tarefa pelo *lado de dentro* da situação, ao invés de achar que "gente de fora" tem as soluções. Nela usamos todo o conhecimento e informação de que dispomos e depois buscamos a sabedoria de Deus em planejar para o futuro, nos fiando nela. Ao invés de ficarmos de fora da situação, precisamos entender aprofundadamente as pessoas que esperamos atingir em seu próprio meio cultural, compreendendo também as circunstâncias históricas que as levaram até onde estão agora. Os habitantes da zona urbana de São Paulo serão radicalmente diferentes dos índios da Amazônia. As necessidades do trabalhador rural diferem em muito das dos membros da classe média urbana.

Ao abordarmos o exame da situação pelo *interior* desta, também nos preocupamos em entender aquela parte da igreja – o contingente evangelizador – já em ação, ou capaz, em princípio, de proclamar Jesus Cristo para aqueles que nos sentimos chamados. Quem está potencialmente disponível? Quem parece ter mais chances de ser bem sucedido? Tal abordagem coloca uma questão importante a *quem faz o planejamento*. Seremos *nós* aqueles que Deus chamou para este lugar? Somos *nós* que fazemos parte da solução

do problema? Onde *nós* nos encaixamos? O que nos faz pensar que *nós* podemos ter uma influência positiva divulgando a essas pessoas o amor de Deus?

Este último ponto é muito importante. Há uma união mística entre os membros do Corpo ao redor do mundo. Num certo sentido, todos os homens em todo o mundo são objeto da preocupação evangelista de todos os *cristãos* em todo o mundo. Nenhuma parte do Corpo de Cristo deve negar a outra parte do Corpo, não importa quão distante ou estrangeira, o seu direito de se preocupar pelas outras. Por outro lado, nenhuma parte deste mesmo Corpo deve deixar de considerar aquela porção da Igreja que já está vivendo e tantando praticar o ministério entre as pessoas pelas quais o "forasteiro" se sente atraído.

ETAPAS PARA SE ENTENDER A ESTRATÉGIA DE DEUS

Há alguns passos claramente definidos que precisam ser considerados pelos cristãos, dentro ou fora do Brasil, enquanto procuram entender a estratégia de Deus e qual o seu lugar em Seus grandes planos. Cada um desses passos não se aplica a todas as situações. No entanto, as informações e estatísticas que foram recolhidas para este *Protestant Handbook*, tornam prático e possível para todos, desde o pastor local ao líder nacional da denominação, do executivo da missão estrangeira ao missionário em ação, descobrir os meios mais eficazes de realizar a evangelização do Brasil. Não é necessário dizer que cada um dos passos a seguir devem ser cumpridos em irmandade e oração. "A mente do homem planeja seu caminho, mas o Senhor lhe dirige os passos" (Provérbios, 16:9); esta afirmação supõe que Deus também toma parte no planejamento. Formule seus planos em oração! E traga-os para o exame dos outros membros do Corpo de Cristo a fim de que "todo o corpo, bem ajustado, e ligado pelo auxílio de todas as juntas, segundo a justa operação de cada parte," (Efésios, 4:16) traga glória e honra a Jesus Cristo.

1. *Defina a População a ser Evangelizada – Estabeleça Fronteiras*

Poucos homens se sentem chamados a responsabilizar-se por uma nação inteira do tamanho do Brasil. Isto não quer dizer que não devemos tentar formular planos que resultarão eventualmente na evangelização do país inteiro. Mas já que há tantas culturas e grupos lingüísticos a considerar, temos que selecionar esses agrupamentos naturais e traçar planos e estratégia especiais para cada grupo.

Primeiro, estabeleça as fronteiras do grupo. Tais fronteiras podem ser geográficas. Podemos resolver considerar toda a população do município de São Caetano do Sul, todos os habitantes da micro-região # 262, do Estado de São Paulo, ou mesmo de toda a região sudeste. No Brasil estas fronteiras são principalmente geográficas.

Mas também podemos estabelecer fronteiras do ponto de vista étnico ou lingüístico; por exemplo, as dez tribos de língua guaraní no Brasil. Há também grande número de pessoas que falam alemão, japonês, italiano e chinês. Se o propósito do nosso ministério fosse atingir "todos os habitantes de língua alemã da micro-região # 313, os limites geográficos desta micro-região seriam a fronteira do nosso ministério.

As pessoas também podem ser descritas socialmente. As que pertencem à classe baixa têm necessidades diferentes e responderão melhor a uma apresentação do Evangelho diferente daquela usada para atingir as classes média e alta. Aqueles que moram num ambiente rural razoavelmente estável, demandarão, para uma reação favorável, uma mensagem bastante diferente daquela que influencia os que vivem no ritmo dinâmico de um centro urbano crescente. É preciso empregar estratégias diversas, dependendo de onde vivem as pessoas. Assim, para fins de ministério, podemos considerar como um grupo todas as pessoas que moram em grandes edifícios de apartamentos no município de Nova Iguaçu, no Estado do Rio de Janeiro.

Independente do modo de definir o grupo, precisamos ser claros a respeito das pessoas que vamos atingir. Isto nos ajudará tanto a precisar o alvo de nossa evangelização como também evitar que tentemos adaptar métodos e programas para outros grupos situados dentro das mesmas fronteiras geográficas do pessoal com quem estamos trabalhando, quando na verdade, esses métodos podem ser muito inapropriados.[1]

2. *Decida Onde nos Enquadramos*

Se um cristão, ou um grupo local de cristãos, se preocupa com um outro cristão ou outro grupo, não se segue necessariamente que *eles* são os que atingirão melhor aqueles por quem se preocupam. Por exemplo, veja a dificuldade que teria uma congregação de classe baixa em atingir a elite ou aristocracia de uma certa cidade.

---

1. Para uma introdução ao conceito de divisão de populações por "grupos não-alcançados" ver Needham Pentacost, Gilbert, *Unreached People: A Preliminary Survey*. MARC, 1973.

Um conhecimento prévio de nossos próprios dons e chamado pode desviar nossa atenção para outro gupo de pessoas com o qual temos maior afinidade, ou então nos fazer procurar outras partes do Corpo de Cristo que realizem um trabalho de evangelização eficaz.

Nesta fase, podemos estar certos de que deveríamos participar na evangelização de um grupo dado, mas não nos esqueçamos que pode haver outros que sejam mais eficientes com estas pessoas, mesmo sem excluir nossa participação no processo. Cada cristão deve estar pronto a subjugar seus desejos e metas pessoais em favor daqueles do Corpo maior. Poderão haver outros capazes de melhor servir e alcançar a meta fixada para um dado grupo. O apêndice enumera o nome e endereço da maioria das missões e igrejas trabalhando no Brasil, mencionando em muitas delas o tipo de trabalho em que se especializam. As missões norte-americanas que mandaram mais de 2.500 missionários ao Brasil estão divididas em ministérios no *Mission Handbook: North American Protestant Ministries Overseas*, décima edição. Quais dessas missões e igrejas podem ser úteis?

O banco de dados computadorizado à disposição tanto em MARC (nos Estados Unidos) e CASE (no Brasil) permite ver quem está trabalhando e que igrejas já foram implantadas em qualquer município, micro-região ou estado (ver Apêndice 2).

NOTA: A cada etapa do processo que descrevemos abaixo, precisamos perguntar novamente: "Onde me encaixo?". Planejadores não são necessariamente líderes. Evangelizadores não são sempre bons coordenadores. Você pode também atuar em diferentes papéis em épocas diferentes; um líder agora, um discípulo mais tarde.

3. *Divida o Grupo em Unidades e Tamanho Funcional*

Estabeleça menores "fronteiras". Há sempre uma relação entre o provável contingente evangelizador e o tamanho do grupo a ser atingido. É por isso que indicamos a proporção de pastores por população, ou cristãos por população, como foi tratado no capítulo 6. Mas isto não quer dizer que por sermos uma pequena congregação local não iremos considerar, por exemplo, toda uma micro-região. O meio de abarcar um problema na sua totalidade é sempre dividi-lo em problemas ou tarefas menores. Assim, se acreditamos que nos chamam para atingir toda a micro-região # 268, devemos não apenas dividi-la geograficamente, mas pelos outros tipos de fronteiras mencionados na Etapa 1. Os grupos assim obtidos podem então ser tratados do modo descrito abaixo. Aqui novamente usamos os dados do Apêndice 2 e Apêndice 3.

4. *Avalie o Contingente Evangelizador*

O contingente evangelizador inclui membros da igreja e líderes cristãos locais, os líderes denominacionais mais importantes, a força missionária estrangeira já instalada no Brasil, assim como todos da Igreja através do mundo que poderiam de alguma forma tomar parte efetiva na evangelização do Brasil. Mas o tipo de evangelização precisa ser classificado em ordem de *dificuldade* em E-1, E-2, e E-3:

Evangelização E-1 ocorre quando um cristão procura atingir outra pessoa dentro de seu próprio grupo, geralmente seu grupo étnico ou social. Existem neste caso poucas barreiras sociais ou culturais. Por exemplo, membros da classe baixa urbana falando às pessoas de seu próprio edifício de apartamentos.

Evangelização E-2 se dá quando um indivíduo ou grupo local tenta ir além de seu grupo primário, mas ainda não tem de atravessar nenhuma barreira cultural e/ou lingüística. Por exemplo, um certo grupo numa cidade que fala apenas português tentando atingir um grupo étnico de origem alemã que fala tanto português quanto alemão.

Evangelização E-3 ocorre quando um indivíduo ou grupo procura atingir outro grupo atravessando barreiras culturais e/ou lingüísticas. Esta forma de evangelização é a mais difícil, demandando enorme preparação e treinamento. É esta forma que chamamos usualmente de "missões estrangeiras".

Quem são então os evangelizadores E-1, E-2, e E-3 disponíveis de início para atingir o grupo que selecionamos? Para sabê-lo vamos aos dados sobre igreja referentes ao município, micro-região, ou estado que esperamos atingir. Achamos lá informação sobre todos os diferentes grupos cristãos que já estão naquela localidade.

Podemos medir a vitalidade de cada um desses grupos observando sua taxa de crescimento ou declínio. Como exemplo, veja as informações dadas no Capítulo 8 para o município de Santo André na micro-região # 262. Vemos aí que a denominação batista cresce rapidamente, enquanto que a denominação metodista mal consegue acompanhar o crescimento da população. Seria muito a propósito perguntar porque é assim nessa região. As duas denominações estão tentando atingir e/ou atrair o mesmo grupo de pessoas? Usam métodos diferentes? A quanto tempo trabalham nessa tarefa? E assim por diante.

Um estudo cuidadoso da micro-região e das denominações na área nos dará uma boa idéia dos contingentes potenciais disponíveis para a evangelização de uma área determinada. É claro que haverá diferenças entre as denominações. Haverá aquelas igrejas que não se sentirão capazes de coope-

rar diretamente com outras igrejas. Não é esta a questão. Não estamos defendendo nenhum plano particular, no qual todas as igrejas devem cooperar. Pelo contrário, estamos sugerindo que todos os membros da Igreja numa região precisam *ser levados em conta*, a fim de que complementemos os esforços uns dos outros e edifiquemos sobre o que o Espírito Santo está fazendo junto com outras pessoas. Por exemplo, na situação acima, se os batistas estão indo bem com alguns grupos, não há outros grupos que eles não estão tentando atingir, ou nos quais seus métodos não surtem efeito? Se é assim, podemos juntar forças simplesmente trabalhando paralelamente com um outro grupo.

Não se esqueça de tentar calcular e aplicar os indicadores descritos no Capítulo 6. Eles darão a você uma medida geral da magnitude da tarefa.

5. *Adote Metas Delimitáveis*

Tendo definido o grupo que queremos atingir e avaliado o contingente evangelizador já existente junto ao grupo escolhido, precisamos agora tomar o passo fundamental de definir uma meta de evangelização e crescimento da igreja.

Há uma diferença entre um propósito e uma meta.[2] O propósito é a razão maior pela qual queremos avançar; e pode ou não ser mensurável. Os propósitos são os sinais luminosos no topo das montanhas que se estendem pela frente. Eles nos apontam a direção que desejamos tomar.

Metas, por outro lado, são as definições cotidianas de trabalho, tão importantes se pretendemos fazer um progresso espiritual perceptível. Os elementos básicos de uma meta utilizável são: primeiro, que acreditemos na sua viabilidade; segundo, uma data pela qual a meta estará realizada; e terceiro, que saibamos quando ela for atingida.

Atingir todo o povo de Santo André com o Evangelho de Jesus Cristo é um *propósito*. Doutrinar 25 novos crentes e trazê-los para o seio de nossa congregação até janeiro de 1976 é uma *meta*.

Listar metas delimitáveis e realizáveis não é sempre fácil. Muitas vezes a causa que estamos tentando conquistar parece estar tão na frente de nós que é difícil saber exatamente aquilo que Deus quer que realizemos. É neste ponto que o mundo da *fé* não pode ser ignorado. Determinar e listar metas

---

2. Para uma maior discussão sobre este assunto ver Dayton, Edward R., *God's Purpose/Man's Plans*, MARC, 1971.

atingíveis e mensuráveis é a resposta da fé ao mandamento divino. Arriscar nossa reputação e apostar nossa vida, é o que Deus quer que façamos.

Algumas pessoas têm receio de definir metas por medo de fracasso. É importante reconhecer que na medida em que adentramos no futuro, nos confrontamos continuamente com *mudanças*. Nós mudaremos. A situação mudará. Aqueles que estamos tentando atingir mudarão. Isto significa que teremos que reavaliar e reestabelecer continuamente nossas metas. Veremos como fazer isto logo abaixo.

6. *Estude como o Contingente Evangelizador Pode Ser Usado para Realizar uma Meta Determinada*

Após ter definido que pessoas vamos atingir, a nossa meta para este grupo, e feito uma primeira análise do contingente evangelizador que dispomos de início para cada pessoa, a próxima questão é ver como usar todo ou parte deste contingente para atingir a meta.

É necessário desde logo repetir que não estamos falando de uma união orgânica formal entre as diferentes igrejas e/ou missões no seio de uma comunidade. Nem tampouco excluindo tal possibilidade. É sabido que para evangelizar um certo grupo precisamos de um dado número de testemunhas porta-a-porta, que seriam obtidas junto a uma igreja local, e de folhetos sobre o Evangelho, fornecidos possivelmente com um representante local de uma missão estrangeira. Necessitaremos também de Bíblias, que podem ser fornecidas pela Sociedade Bíblica do Brasil, e da cooperação de uma estação de rádio cristã local.

Nesta primeira análise do contingente evangelizador, devemos tentar identificar os inovadores e agentes de transformação.[3] Quais são as igrejas de crescimento rápido? Elas podem ser aquelas com o estilo social mais apto a atingir o grupo em que estamos interessados. Haverá na área pastores que sejam particularmente eficazes com nosso grupo, como por exemplo, pastores de grande prestígio entre os jovens? Há líderes de igreja excepcionais, cuja influência e reputação possam ser usadas para unir os diferentes membros do contingente evangelizador, ou que possam contatar outros de cuja cooperação precisamos?

---

3. Lyle Schaller faz um excelente trabalho de apresentação do papel de tais pessoas no seu livro *The Change Agent: The Strategy of Inovative Leadership* (Abingtom, 1972).

7. *Entre em Contato com Indivíduos-Chave*

Já ressaltamos anteriormente como é importante levarmos em conta todos os cristãos que trabalham numa área. Se acharmos que um indivíduo, ou parte do corpo local da Igreja de Cristo, tem potencialmente uma função importante, então precisamos levá-los em conta no nosso planejamento. Para isso, precisamos entrar em contato com as pessoas que tenham um conhecimento das metas e programas de outros grupos trabalhando na mesma área. Podemos descobrir então que aquilo que nos sentimos chamados a fazer já foi feito, ou que nossos planos e programas podem complementar, em muito, aqueles que já estão encaminhados. Para isso o *Brazil 1980 Data Bank* descrito no Apêndice 2 arrola os nomes das igrejas em cada município.

8. *Descreva o Grupo a ser Evangelizado*

Há muitas maneiras de descrever um grupo de pessoas. Devemos sempre tentar entendê-las na sua visão global. Qual é a sua formação religiosa? Qual seu contato anterior e grau de aceitação do cristianismo? Quais são suas necessidades sociais? Que forças atuam para fazê-las mais abertas ou resistentes ao Evangelho?

O Capítulo I, "O Povo do Brasil", ilustra sobre os muitos fatores que precisam ser considerados. O Capítulo 8, sobre "Modernização", e o Capítulo 9 sobre "Sistema Rodoviário na Área de Desbravamento", ilustram o tipo de conhecimento necessário se queremos ser mais eficazes para a Igreja.

Muitos lugares fornecem tais informações. Estatísticas sobre crescimento da igreja e outros estudos disponíveis sobre o Brasil inteiro podem ser encontrados no *Center for Advanced Studies in Evangelism* (CASE), Rua Princesa Isabel, 109, São Paulo, Brasil. De tais fontes e outro material informativo que localizemos, é possível traçar um "perfil" das pessoas que estamos tentando atingir. Este "perfil" deve ser a base de nosso planejamento futuro.

9. *Avalie Métodos*

Muitos métodos diferentes têm sido empregados para transmitir a mensagem de Cristo. Visitação porta-a-porta, pregação em esquinas, programas de rádio, distribuição de folhetos, reuniões evangélicas, cultos em igrejas e muitos outros. Estes métodos precisam ser avaliados tanto em seu impacto inicial quanto em seus efeitos duradouros. CASE está tabulando agora os resultados de uma pesquisa sobre conversão. No Apêndice 1 há uma

cópia da pesquisa. Os resultados serão publicados brevemente, para melhor nos ajudar a avaliar os métodos que são eficazes em diferentes localidades no Brasil. Precisamos pôr em prática nossa engenhosidade para descobrir que métodos Deus usou para atingir que tipo de pessoas, em que locais. Também precisamos ver quais foram os resultados duradouros desses métodos de evangelização. Quando examinamos, aceitando ou rejeitando vários métodos, ou forjamos novos utilizando partes de outros, devemos tomar cuidado em não dar a impressão de que fazemos um julgamento superficial do valor de qualquer um deles. Um método que dá bons resultados entre a classe média nos EUA pode estar totalmente fora de lugar entre a classe média brasileira. Folhetos que funcionaram perfeitamente para a classe baixa urbana podem não ter finalidade na evangelização rural.

10. *Selecione um Grupo como Alvo Preliminar*

Um passo-chave no planejamento da estratégia para a evangelização é selecionar um grupo menor como alvo, com o qual possamos testar nossa habilidade em divulgar o Evangelho.

Este grupo-alvo deve ser selecionado em função da receptividade aparente, o contingente evangelizador disponível para atingir o grupo, e a capacidade do grupo atingido de influenciar outras pessoas e fontes. Exemplo: suponhamos que definimos como nossa meta a evangelização das pessoas de dez edifícios de apartamentos, todos situados no município de Santo André. Nosso exame preliminar revela que num determinado bloco de apartamentos há um certo número de cristãos. Mais tarde, descobrimos que um certo número de pessoas neste bloco de apartamentos aceitou Cristo recentemente. Devemos obviamente concentrar nossos esforços nesse bloco de apartamentos e descobrir quais os métodos evangelizadores foram melhor abençoados, e também aqueles que não se mostraram eficazes. Tente multiplicar o contingente evangelizador para que o número de cristãos nesse edifício aumente e atinja aqueles em situações similares. Formule um plano, depois execute o plano. Lembre-se dos indicadores do Capítulo 6.

11. *Estabeleça um Sistema de Avaliação*

Muitos programas de evangelização fracassam sem necessidade porque não se fez nenhum esforço para se avaliar o progresso no *princípio* do programa. Uma tal avaliação poderia ter apontado situações onde má compreensão, falta de comunicação e métodos errados de evangelização resultaram em resistência ao invés de fé.

Quando estiver planejando qualquer estratégia, monte um sistema de avaliação que possa determinar rapidamente que direção tomamos e qual foi o nosso grau de eficácia. Se nossa meta é trazer vinte e cinco novos membros para uma congregação local, divida esta tarefa em passos menores. Converter dez pessoas em seis meses é uma divisão possível. Se ao final de cinco meses apenas um ou dois vieram a conhecer Cristo e juntaram-se à igreja, haverá obviamente necessidade de reavaliação para determinar se nossa meta é viável, ou se o plano que traçamos nos ajuda a atingi-la. Muitas vezes a existência de um sistema de avaliação significa vitória ou derrota. Grandes esforços evangelizadores demandam indivíduos especiais para se encarregar da avaliação e fornecer sólida orientação quanto às metas fixadas para a tarefa mais ampla. Avalie em prece. Que o Espírito de Deus nos ajude na avaliação final de tudo que fizermos!

12. *Monte um Sistema de Comunicações*

Incorpore o máximo possível de pessoas na fase inicial de estabelecimento de metas e planejamento de qualquer esforço evangelizador. Pessoas que participam dos planos iniciais chegam a se envolver tanto, que sua motivação as mantém nos pressionando para adiante entusiasticamente, como sócios na arremetida inicial. Mantenha-as rezando pelos planos.

É igualmente importante que se estabeleça um bom sistema de comunicações entre o contingente total. Se uma congregação isolada está empreendendo uma tarefa evangelizadora sozinha, a própria vida local da igreja já é um sistema de comunicações. Quando os membros se reúnem a cada semana, eles podem relatar o andamento uns para os outros, partilhando e rezando pelas vitórias e fracassos dos vários indivíduos ou grupos. Mas quando o tamanho do contingente que está cooperando aumenta, torna-se mais e mais importante achar meios de encorajar todos os membros de cada igreja ou organização a tomar parte no que está acontecendo. Tal sistema de comunicações pode ser feito através de uma carta-boletim, um programa de rádio local, visitas entre membros de diferentes equipes, relatórios da área que está sendo evangelizada para a igreja-mãe, e muitas outras formas.

A comunicação também é importante para manter os diversos membros informados de qual é a sua tarefa. A fim de obedecer à estratégia divina, cada um de nós precisa de informação adequada sobre *como* responder de forma apropriada de modo a nos enquadrar com todos os outros no contingente evangelizador. Um exemplo de forma de comunicação que vem sendo usada entre os *Evangelicals of Brazil* é a carta-boletim publicada periodicamente pelo *Center for Applied Studies in Evangelism* (CASE) e distribuída pelas diferentes igrejas aos pastores locais no país inteiro.

13. *Estimativas do Futuro e Resultados Possíveis*

Os *propósitos* apontam o rumo que seguimos. As *metas* definem os objetivos que esperamos alcançar. Os planos são o processo por etapas pelo qual esperamos atingir nossas metas. Contudo, uma vez que não somos capazes de prever o futuro com segurança, podemos estar certos de que será necessário fazer mudanças nos planos. É também certo que muitos fatos imprevistos ocorrerão como resultado de nossos esforços.

Muitas vezes, em nossos planejamentos, nos esquecemos de planejar para o caso de sucesso! Por exemplo, suponha que planejamos que haverá 1.000 novos cristãos em tal município daqui a um ano. O que pode significar isso para a população local? Que alterações haverá no estilo de vida? Que impacto terá este fato na situação global em que vive a comunidade?

Durante o processo de planejamento, ou na própria tarefa de evangelização, deve ser feita qualquer coisa que nos ajude a descobrir e amortecer os "impactos não-planejados" que nossa ação possa causar na igreja ou comunidade em que estamos trabalhando.

14. *Recrute ou Ponha em Movimento o Contingente Evangelizador*

Este é talvez o passo mais delicado de todos. Muito freqüentemente chegamos a este ponto quando já fizemos planos e tomamos decisões *em demasia*! Se não incluímos os indivíduos-chaves da Etapa 7, podemos ter criado *resistência* ao invés de cooperação. Se deixamos de incluir muitas pessoas em nosso planejamento, elas não se sentirão parte deste.

Assim, em um sentido, o próprio *processo* já deveria ter trazido muita gente para o programa global. Mas muitas vezes haverão especialistas, ou grupos, que precisarão ser cuidadosa e fervorosamente informados e motivados.

15. *Execute o Plano*

Todas as idéias, planos e rogos estão prontos para serem postos em ação. Sabemos quais pessoas queremos atingir. Já selecionamos um grupo para alvo. Examinamos e esperamos ter recrutado o contingente evangelizador mais indicado para atingir o grupo. Selecionamos ou montamos zelosamente novos métodos de evangelização. Agora, comecemos!

É claro que na prática as coisas não funcionam dessa maneira, etapa por etapa. Muitos passos ocorrerão simultaneamente, ou talvez em ordem diferente. O que importa para a nossa abordagem é considerar a utilidade de cada etapa.

16. *Esteja Pronto a Refazer os Planos*

O futuro com certeza será bem diferente do que imaginamos. As mudanças continuam a pairar sobre nós. Forças atuando em muitas direções tanto ajudam como estorvam nossos objetivos gerais. Métodos que eram úteis cinco anos atrás estarão ultrapassados nos anos futuros. Mudanças no governo, planos de modernização, a economia, ou algum evento mundial, podem todos se juntar para dar força ou diminuir nossa capacidade de alcançar as pessoas, ou então fazê-las mais ou menos receptivas ao Evangelho. Isto quer dizer que já devemos supor que nossos planos terão de ser continuamente refeitos, na medida em que vamos ganhando mais entendimento da estratégia universal de Deus para o dia em que vivemos. A Igreja é um exército em marcha, e não uma fortaleza. Ela vai juntando membros e impulso enquanto avança. E ela avança na medida em que toma partido de cada nova situação que surge e está pronta a obedecer à vontade de Deus para o momento.

17. *Partilhe o que Aprender com o Resto da Igreja*

Durante o processo de evangelização, ou ao seu término, é preciso partilhar o que foi aprendido o mais amplamente possível. Se novos instrumentos evangelizadores provaram ser eficazes, é preciso levá-los àqueles que podem usá-los. Se estão ocorrendo grandes movimentos do Espírito e afluência à Igreja, o resto do Corpo de Cristo precisa ter ciência disto e ser estimulado. Quando se adquire um grande entendimento sobre um certo grupo, é preciso partilhar amplamente este entendimento.

O resultado de tal coleta de dados podem ser notificados ao CASE em São Paulo, e daí serão amplamente partilhados via sua carta-boletim aos pastores.

Os 17 passos esboçados acima não são uma fórmula mágica para o sucesso. Algumas vezes, muito deles são realizados em ordem inversa, ou tão intuitivamente que não nos apercebemos deles. Talvez para alguns, não serão mais que uma série de itens a considerar. Para outros, podem ser um procedimento elaborado de como ir adiante.

O ponto principal é que o processo de evangelização é tão diverso quanto as culturas do mundo. Cada ser humano é uma pessoa sagrada perante Deus. Cada um merece toda consideração e atenção particular de que somos capazes ao seu anseio de Cristo dentro de sua pessoa. Examinando a necessidade por *dentro* da situação e tentando descobrir o plano particular de Deus para cada grupo que é tão especial a Seus olhos, traremos glória a Deus e seremos tanto quanto Ele nos fizer ser.

Bibliografia

LEIA OS LIVROS DE THIAGO DE MELLO

FAZ ESCURO MAS EU CANTO

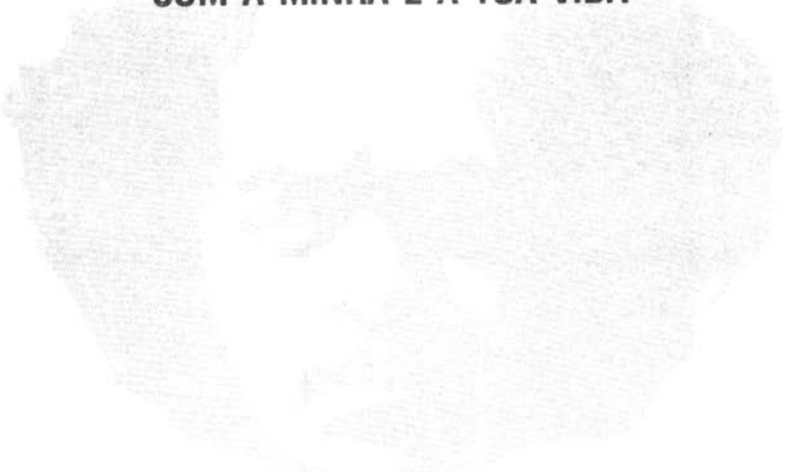
Cr$ 60,00

A CANÇÃO DO AMOR ARMADO

Cr$ 60,00

Cr$ 60,00

POESIA COMPROMETIDA COM A MINHA E A TUA VIDA



THIAGO DE MELLO, um poeta que partiu do canto pessoal, do lirismo individualista, para assumir a condição de intérprete dos que amam a liberdade e lutam em nome de valores humanos mais justos e generosos.

Pedidos pelo reembolso postal à
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA S.A.
Rua Muniz Barreto, 91-93, Rio de Janeiro - RJ - 20.000

A Obra de Roger Bastide

Organização: *Charles Beylier*

NOTAS EXPLICATIVAS

1. A Bibliografia completa de Roger Bastide, que abrange temas como: Psiquiatria Social, Folclore, Literatura, Relações Raciais, Arte, Interpenetração de Culturas etc., será publicada ulteriormente. Os escritos de Roger Bastide estão postos à disposição dos estudiosos no *Arquivo Roger Bastide*:

- São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, USP, São Paulo.
- Paris: C.R.E.D.A., 45, Rue des Saints Péres, Paris, 75006.
  Collége Coopératif, 7, Avenue Franco Russe, Paris 75007.

2. A apresentação temática e cronológica da Bibliografia tem uma finalidade: situar os escritos mais importantes – como os livros – no conjunto dos que os precederam ou seguiram.

Visto a importância dada pelo próprio autor às resenhas, incluímos estes escritos, classificando-os por ordem alfabética de autor.

A parte "Arte e Religião" salienta a preocupação do autor em descobrir uma Sociologia do misticismo a partir da Arte.

3. Siglas:

AS: *Année Sociologique*, Paris.
ASSR: *Archives de Sociologie des Religions.* Denominou-se mais tarde *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris.
CIS: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris.
RCS: *Revue du Christianisme Social*, Paris.
RIS: *Revue Internationale de Sociologie*, Paris.

1. SOCIOLOGIA DAS RELIGIÕES

1.1. *Sociologia do misticismo*

- "Mysticisme et Sociologie". In: *RIS*, 36 (5-6) 297-306, mai.-jun. 1928.
- "L'Oeuvre de Raoul Allier et la Sociologie Religieuse". In: *RIS*, (91): 62-72, jan. 1929.
- *Les Problèmes de la Vie Mystique*. Paris, Armand Collin, 1931, 214 p. *Os Problemas da Vida Mística*. Lisboa, Europa-América, trad. Eugênio Caedogos, 1959, 181 p.
- "Un Mysticisme sans Dieu". In: *La Grande Revue*, Paris, jul. 1931; e BASTIDE, Roger, *Le Sacré Sauvage*, 1975, pp. 13-25.
- *Eléments de Sociologie Religieuse*. Paris, Armand Colin, 1935, 204 p.
- "Chronique de Philosophie et de Sciences Religieuses". In: *RIS*, (5): 96-103, jul.-set. 1936.
- "A Travers Quelques Productions Catholiques, Protestantes et . . . Hérétiques. In: *RIS*, (4): 433-40, jun. 1937.
- "Les Equilibres Socio-religieux". In: *RIS*, 46 (3-4): 465-79, abr.-mar. 1938.
- "A Organização Religiosa". In: *Leituras Sociológicas*, ed. Barreto Romano e Willems Emílio, São Paulo, edit. da Revista Sociológica, 1940, vol. 1, pp. 151-53.
- "Influência da Religião Sobre o Meio Social", id., pp. 134-37.
- "Existe-t-il une Sociologie Chrétienne? " Texto inédido de uma Conferência pronunciada no dia 5 de abril de 1945.
- "Há uma Sociologia Cristã?". *Diário de São Paulo*, 5 out. 1945, p. 4, c. 3-7; *Estado da Bahia*, 22 out. 1945, p. 2, c. 5-6; p. 4, c. 5-6; *O Jornal*, Rio de Janeiro, 18 out 1945, p. 4, c. 4-5; p. 7, c. 7.
- *"Sociologie Religieuse et Créativité"*. In: Durand, Gilbert, *Les Grands Textes de la Sociologie Moderne*. Paris, Bordas, 1969, pp. 155-56.
- *Le Sacré Sauvage*. Paris, Payot, 1975; Préface de Henri Desrocha, 239 p.

1.2. *Protestantisme et Société*

- "Mysticisme et Protestantisme". In: *RIS*, (5): 64-67, jul.-ago. 1931.
- "Sobre um Túmulo". In: *Estado de São Paulo*, 5 nov. 1944, p. 30, c. 7-8.
- "Sociologia das Missões". In: *Estado de São Paulo*, 6 jul. 1946, p. 4, c. 8-9.
- "A Missão do Estudante Cristão Frente ao Paradoxo da Paixão de Cristo". In: *Biblos*, São Paulo, 2 (2): 41-8, abr. 1950.
- "Sociologie des Missions Protestantes". In: *ASSR*, (8): 47-51, jul.-dec. 1959.
- "Protestantisme et Medecine de Folk". In: *Revista de Etnografia*, Porto, (30): 1-12, 1971.
- "Sociologies (au pluriel) des Missions Protestantes". In: *Les Missions Protestantes et l'Histoire*, Paris, Société de l'Histoire du Protestantisme Français, 1972, vol. 2, pp. 47-62.

1.3. *Religião, Democracia e Sociedade Moderna*

- "Patronat Chrétien et Christianisme Social". In: *RCS*, (5-6): 385-91, mai.-juin. 1922.

- "Thèmes sur l'Eglise et la Paix". In: *RCS*, (1): 85-7, jan.-fev. 1963.
- "Kierkegaard et le Christianisme Social". In: *RCS*, (2): 188-99, mar. 1936.
- "Le Chrétien et l'Organisation Sociale". In: *RCS*, (5): 34-41, jul.-ago. 1937.
- "A Batalha dos Deuses: I – A Crise do Capitalismo é uma Crise Religiosa". In: *Diário de São Paulo*, 13 ago. 1943, p. 4, c. 2-4; *O Jornal*, Rio de Janeiro, 5 out. 1943, p. 4, c. 5-6; *Le Sacré Sauvage*, 1975, pp. 70-6.
- "A Batalha dos Deuses: II – A Luta do Sol Contra a Terra-Mãe". In: *Diário de São Paulo*, 20 ago. 1943, p. 4, c. 2-4; *O Jornal*, Rio de Janeiro, 9 out. 1943, p. 4, c. 6-7; *Le Sacré Sauvage*, 1975, pp. 70-6.
- "O Problema Religioso da Democracia". *Diário de São Paulo*, 22 jun. 1945, p. 4, c. 2-5; *O Jornal*, Rio de Janeiro, 4 jul. 1945, p. 4, c. 3-4; *Diário de Notícias*, Bahia, 8 jul. 1945, p. 4, c. 3-4.
- "O Problema Religioso da Democracia – II". In: *Diário de São Paulo*, 3 jul. 1945, p. 4, c. 1-4.
- "Dieu et la Révolution – Essai sur les Rapports entre l'Eglise et la Démocratie". In: *Grande Revue*, Paris. Jan. 1934; *Le Sacré Sauvage*, 1975, pp. 39-69.
- "Dieu Dans le Tumulte . . ." texto manuscrito, s.d.; 2ª partie de Dieu et la Révolution.
- "O Homem, esta Máquina de Fabricar Deuses". In: *Diário de São Paulo*, 2 jul. 1943, p. 4, c. 2-4; *Diário de Notícias*, Bahia, 13 jul. 1943, p. 4, c. 5-6; p. 7, c. 3; *O Jornal*, Rio de Janeiro, 6 jul. 1943, p. 4, c. 2-3; *Le Sacré Sauvage*, 1975, pp. 77-80.
- "La Mythologie Moderne", In: *Masses Ouvrières*. Paris, (261): 3-13, 1969; *Le Sacré Sauvage*, 1975, pp. 83-94.
- "Prométhée ou son Vautour; Essai sur la Modernité et l'Anti-Modernité". In: *Archives Internationales de Sociologie de la Coopération et du Développment*. Paris, (36): 6-21, 1974; *Le Sacré Sauvage*, 1975, pp. 165-85.

1.4. *Resenhas*

- ANNIGUET, p. – Race de Calvin. In: *RCS*, (5): 121-3, jul.-set. 1936.
- Archives de Sociologie des Religions, publiées par le groupe de Sociologie des Religions. In: *CIS*, 5 (24): 176-9, 1958.
- BOISSET J. – Essai sur la Nature de l'Homme dans la Révélation Chrétienne. In: *RIS*, 45 (1-2): 60-61, 1937.
- BOISSET J. – La Primauté de l'Esprit dans le Message Évangélique. In: *RIS*, 46 (1-2): 94-95, 1938.
- BUNNIK, R. J. – Prêtres des Temps Mouveaux. In: *AS*, (19): 435-6, 1968.
- CARDUS, J.; DUOCASTELLA, R.; ESTRUCH, J. et al. – La Sociedad Espanola: el Rol del Sacerdote y la Autoridad en la Iglesia. In: *ASSR*, 34 (213) jul.-dez. 1972.
- CARTEAU, Michel de – La Possession de Loudun. In: *AS*, (21): 346-48, 1970.
- DANIELOU, Jean – Les Symboles Chrétiens Primitifs. In: *AS*, (13): 408, 1962.
- DANNEMARIE, Jeanne – La Possédée de Vauverdane. In: *RCS*, (8): 454-55, 1938.
- DAREL, T. – L'Expérience Mystique et le Règne de l'Esprit. In: *RIS*, 41 (1-2): 96, 1933.
- DESROCHE, Henri – Les Dieus Révés: Théisme et Athéisme en Utopie. L'Homme et ses Religions. Sociologie de l'Espérance. In: *ASSR*, (36): 125-31, jul.-dez. 1973.

- DESROCHE, Henri – Sociologies Religieuses. In: *AS*, (19): 431-34, 1968.
- Devant les Sectes Non-Chrétiennes. XXXI Semaine de Missiologie, Louvain. In: *AS*, (15): 329-30, 1964.
- DRAGHICESCO, D. – Vérité et Révélation. Vers une Nouvelle Idée de Dieu. In: *RIS*, (7-8): 434-36, jul.-ago. 1935.
- DUOCASTELLA, Rogelio – El Fenomeno Religioso y sus Conditionamentos Socio-Religioso de la Diocesis de Malaga. In: *ASSR*, 35 (234), jan.-jul. 1973.
- ELIADE, Mircea – De Zalmaxis à Gengis-Khan, Études Comparatives sur les Religions et le Folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale. *AS*, (21): 355-57, 1970.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. – Theories of Primitive Religion. In: *AS*, (16): 275-6, 1965.
- FRAZER, James-Georges – L'Homme, Dieu et l'Immortalité. In: *RIS*, (3-4): 262, mar.-abr. 1930.
- HELMER RINGGREN e STROEM, Ake Von – Les Religions du Monde. In: *ASSR*, 10 (187) jul.-dec. 1960.
- Les Homélies Clémentines. In: *RIS*, (11-12): 509-10, nov.-dez. 1934.
- LABORIER-TRADENS, A. – Les Doutes d'un Croyant. In: *RIS*, (3-4: mar.-abr. 1928.
- La Loi de Charité, Principe de Vie Sociale. Session XX des Semaines Sociales de France. In: *RIS*, (9-10): 460-3, 1929.
- MARIEL, Pierre – Rituel des Sociétés Secrètes: Carbonnero, Compagmonage, Franc-Maçonnerie, Rose-Croix, Templiers, Maçonnerie Féminine. In: *AS*, (13): 409-10, 1962.
- MAYEUR, Jean Marie – Un Prêtre Démocrate: L'Abbé Lemire (1853-1928). In: *AS*, (19): 435-6, 1968.
- MESLIN, Michel – Pour une Science des Religions. In: *ASSR*, 36 (290), jul.-dez. 1973.
- MONTEIL, Vincent – Les Musulmans Sociétiques. In: *ASSR*, 6 (143), jul.-dez. 1958.
- Il XL Anniversario della Enciclica Rerum Novarum. In: *RIS*, 41 (1-2): 86-8, 1928.
- OLABUENAGA, José Inacio – Los Ex-sacerdotes y Ex-seminaristas en Espana. In: *ASSR* 34 (335), jul.-dez. 1972.
- POULAT, Emile – Histoire, Dogme et Critique de la Crise Moderniste. In: *AS*, (14): 379-82, 1963.
- POULAT, Emile – Intégrisme et Catholicisme Intégral. In: *AS*, (19): 435-6, 1968.
- Religions de Salut. Annales du Centre d'Études des Religions de L'Institut de Sociologie, Bruxelles. In: *AS*, (15): 329-30, 1964.
- SARGANT, William – Psychologie de la Conversion Religieuse et Politique. In: *ASSR*, 25 (212), jan.-jun. 1968.
- STIERNOTTE, Alfred P. – Mysticism and the Modern Mind. In: *ASSR*, 9 (158), jan.-jun. 1960.
- TAWNAY – La Religion et l'Essor du Capitalisme. In: *RCS*, pp. 3-4, 1952.
- WHITSON, Robley Edward – Misticism and Ecumenism. In: *ASSR*, 22 (243), jul.-dez. 1966.
- WILLIAMSON, Sidney Georges – Akan Religion and the Christian Faith A Comparative Study of the Impact of Two Religions. In: *ASSR*, 22 (244), jul.-dez. 1966.
- WILSON, Byran R. – Sects and Society, the Sociology of Three Religious Groups in Bretain. In: *AS*, (14): 316-8, 1963.

2. ETNOLOGIA RELIGIOSA

2.1. *Etnologia religiosa*

- "La Magie". In: *Revista Universitária*, São Paulo, fev.-mar. 1940.
- "O caso Clouzot e Le Cheval des Dieux". In: *Anhembi*, São Paulo, 4 (10): 188-90, set. 1951.
- "A Etnologia e o Sensacionalismo Ignorante". In: *Anhembi*, São Paulo, 3 (9): 580-83, ago. 1951.
- "Uma Reportagem Infeliz". In: *Anhembi*, São Paulo, 4 (12): 563-4, nov. 1951.
- "L'Ethnologie Sociale et Religieuse". In: *Revue de l'Enseignement Supérieur*, Paris, (3): 17-24, 1965.
- "La Mythologie". In: POIRIER, J. (ed.) – *Ethnologie Générale*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1968, pp. 1037-90.
- "Anthropologie Religieuse". In: *Encyclopaedia Universalis*, Paris, vol 2, 1969, pp. 65-9.
- "Ethnologie Religieuse". In: *id.*, vol. 6, 1970, pp. 690-5.
- "Initiation". In: *id.*, vol. 8, 1971, pp. 1031-6.
- "Magie". In: *id.*, vol. 10, 1971, pp. 295-8.
- "Sacrifice". In: *id.*, vol. 14, 1972, pp. 583-5.
- "Etat Actuel de la Recherche en Ethnologie Religieuse". In: DESROCHE, Henri (ed.) – *Introduction aux Sciences Humaines des Religions*. Paris, Cujas, 1970, pp. 129-144.
- "Les Dieux Assassinés". In: *Lumière et Vie*, Lyon, (10): 78-88, 1971.
- "Comportement Sexuel et Religion". In: *Encyclopédie de la Sexualité*, Paris, ed. Universitaire, 1973, pp. 468-79.

2.2. *Resenhas*

- AYVU, Rapyta e CADOGAN, Leon – Textos Místicos em Panama. In: *ASSR*, 10 (118) jun.-dez. 1960.
- BENEDICT, Burton – Indians in a Plural Society. A Report on Mauritius. In: *ASSR*, 14 (114), jul.-dez. 1962.
- BOCCASSIORIO, Renato – Etnologia Religiosa. In: *ASSR*, 8 (74), jul.-dez. 1959.
- DESCAMP, Paul – Les Origines du Totémisme Collectif. In: *RIS*, (3-4): 206-8, 1929.
- LAROCK, V. – Essai aur la Valeur Sacrée et la Valeur Sociale des Noms de Personnes dans les Sociétés Inférieures. In: *RIS*, (3-4): 179-83, mar.-abr. 1933.
- METRAUX, Alfred – Religions et Magies Indiennes d'Amérique du Sud. In: *ASSR*, 23 (217), jan.-jun. 1967.
- LLORENTE, S. – 28 anos en Alaska. In: *ASSR*, 19 (173), jan.-jun. 1965
- LLORENTE, S. – Asi son los Eskimales. In: *ASSR*, 19 (172), jan.-jun. 1965.
- MONAST, Jacques – L'Univers Religieux des Aymans de Bolivie: Estudio Sobre el Fenomeno Religioso en America Latina. In: *ASSR*, 27 (212), jan.-jun. 1969.
- MOONEY, James – The Ghost-dance Religion and the Sioux.Outbreak. In: *ASSR*, 22 (196) jul.-dez. 1966.
- NORBECK, Edward – Religion in Primitive Society. In: *AS* (12): 307-8, 1961.
- PAVIA, Mario N. – Drama of the Soglo de Ouro: A Study of Magic Witchraft and Other Occult Beliefs. In: *ASSR*, 11 (217), jan-jun. 1961.

- RIESTER, Jurgen – Die Pauserna-Guarasug 'W'. A Monographie Eines Tupi Guarani Wilkes in Ostbolivien. In: *ASSR*, 37 (326) jan.-jun. 1974.
- ROUCHE, Jean – La Religion et la Magie Songhay. In: *AS* (11): 344-45, 1960.

3. RELIGIÕES NA AMÉRICA-LATINA E NA ÁFRICA

3.1. *América Latina*

3.1.1. *Religiões afro-americanas*

- "Estudos Afro-Americanos". In: *Sociologia*, São Paulo, XI (2): 260-65, 1949.
- "Les Noirs en Amérique du Sud". *Présence Africaine*, Paris, (8-9), 383-92, jun. 1950.
- "Le Dr. Price-Mars et le Vodou". In: *Temoignages sur l'Oeuvre et la Vie de Jean Price-Mars*. Haiti, Port-au-Prince, Imprimerie de l'Etat, 1956, pp. 196-202.
- "Note sur les Religions Africaines en Amérique du Sud". In: *Le Monde Religieux*. L'Afrique Paienne et Juive, 26.º vol., France, Lezay, 1957, pp. 154-64.
- "Les Noirs en Amérique Latine". In: *Echanges*, Paris, (31): 27-29, jun. 1957.
- "Les Mythes Politiques en Amérique Latine". In: *CIS*, (33): 75-84, 1962; BASTIDE, Roger – *Le Prochain et le Lointain*. Paris, Cujas, 1970, pp. 287-96.
- "La Théorie de la Réincarnation chez les Afro-Américains". In: ZAHAN (ed.) – *Réincarnation et Vie Mystique en Afrique Noire*. Paris, PUF, 1965, pp. 9-29.
- "Le Syncrétisme en Amérique Latine". In: *Bulletin Saint Jean-Baptiste*. Paris, 5 (4): fev. 1965; BASTIDE, Roger – *Le Prochain et le Lointain, op. cit.*, pp. 237-41.
- *Les Amériques Noires*. Paris, Payot, 1967, 236p. 2.ª edit., 1973, 236p. Trad. Portuguesa: *As Américas Negras*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, trad. Eduardo de Oliveira e Oliveira, 1974, 211p.
- "Color, Racism and Christianity". In: *Doedalus*, Jornal of the American Academy of Arts and Sciences, 95 (2): 312-27, 1967; Trad. franc. *Cahiers Universitaires Catholiques*, Paris, (8): 363-70, mai. 1967; (9): 421-28, jun. 1967.
- "La Divination chez les Afro-Américains". In: CAQUOT, A. et LEIBOVIVI, M. (ed.) – *La Divination*, Paris, PUF, vol. 2, pp. 393-428, 1968.
- "Religion und Marginalitat des Negers in Latein-Amerika". In: *Klasser-gesellschaft und Rassismus*, Herausgeben Von Jurgen Grabener, Zentrum fur interdisziplinare Forschung der Universitat Bielefeld, Bertelemann Universitatsverlag, 1971, pp. 149-59.
- "Continuité et Discontinuité des Sociétés et des Cultures Afro-Américaines"; Inédito: Conferência para o Comittee on Afro-American Societies and Cultures, New York, 1970, 18 p.
- "Les Cultes Afro-Américains". In: PUECH, Henri-Charles (ed.) – *Histoire des Religions*, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, 1976, pp. 1027-50.

Resenhas:

- AGUIRRE BELTRAM, Gonzalo – Cuijla, Esbozo Etnografico de um Pueblo Negro. In: *ASSR*, 5 (80), jan.-jun. 1958.
- AGUIRRE BELTRAM, Gonzalo – Medicina e Magia, el Processo de Acculturação y el Curanderismo en Mexico. In: *ASSR*, 5 (80), jan.-jun. 1958.

- BREMELD, Theodore – The Remaking of a Culture. In: *ASSR*, 22 (141), jul.-dez. 1966.
- CABRERA, Lydia – Dans la Forêt Sacrée. In: *Présence Africaine*, Paris, (3): 422-3, set. 1955.
- ESCALANTE, Aquiles – El Negro en Columbia. In: *ASSR*, 19 (135), jan.-jun. 1965.
- FRAZIER, Franklin E. – The Negro Church. In: *AS*, (15): 331, 1964.
- GUNTHER, Wilfried – Das Portugiesische der Ilha do Principe. In: *ASSR*, 37 (265), jan.-jun. 1974.
- HURBON, Laennec – Dieu dans le Voudou Haitien. In: *ASSR*, 34 (287), jul.-dez. 1972.
- LORIMER, Denis e DUVALIER, François – Evolution Stadiale du Vaudou. In: *Sociologia*, São Paulo, 3 (8): 173-4, 1945.
- PLOLLAK-ELTZ, Angelina – El Culto de los Gemeos en Africa Occidental y en las Americas. In: *América-Latina*, Rio de Janeiro, 12 (2): 66-68, abr.-jun. 1969; *Annales*, Economie, Société, Civilisation, Paris, (1): 243-4, jan.-fev. 1971.
- WILLEMS, Emílio – Followers of the New Faith. In: *ASSR*, 25 (238), jan.-jun. 1968.

3.1.2. *Cristianismo na América Latina* (Resenhas)

- ALONSO, Isodoro et al. – La Iglesia en Venezuela y Ecuador. In: *ASSR*, 15 (94), jan.-jun. 1963.
- ALONSO, Isodoro, et. al. – La Iglesia en Peru y Bolivia. In: *ASSR*, 15 (95), jan.-jun. 1963.
- ALONSO Isodoro, et al. – La Iglesia en America Central y el Caraibe. In: *ASSR*, 15 (96), jan.-jun. 1963.
- ALONSO, Isodoro – La Iglesia en America-Latina; Estruturas Eclesiasticas de America-Latina. In: *ASSR*, 18 (110), jul.-dez. 1964.
- BRAVO, Francisco – The Parish of São Migueleto in Panama. In: *ASSR*, 27 (110), jan.-jul. 1969.
- Contribution á une Sociologie des Religions en Amérique Latine. Les publications du CIDOC, México (1968-1971). In: *ASSR*, (35): 139-50, 1973.
- DAMBORIANA, Prudencio – El Protestantismo en America-Latina. In: *ASSR*, 17 (137) jan.-jun. 1964.
- DAMBORIENA, Prudencio, – Catolicismo de la Juventud Columbiana. In: *ASSR*, 16 (141) jul.-dez. 1963.
- DEELEN, Godofredo J. – Diocese de Ponta Grossa: Estudios sobre el Fenomeno Religioso en America-Latina. In: *ASSR*, 27 (134), jan.-jul. 1969.
- DOMINGUES, Oscar – El Campesino Chileno y la Accion Catolica. In: *ASSR*, 13 (129) jan-jun. 1962.
- DUSSEL, Henrique – Seis Conferências: Caminhos de Liberacion Latino-Americano; Interpretacion Historico Teologico de Nuestro Continente Latino-Americano. In: *ASSR*, 36 (242), jul.-dez. 1973.
- FERMOSO, Paciano Augustinm – Cambio Social en Chile, um Estadio de Actitudes. In: *ASSR*, 16 (142), jul.-dez. 1963.
- HOUTART, François – El Cambio Social en America-Latina. In: *ASSR*, 19 (152) jan-jun. 1965.
- LALIVE D'EPINAY, Christian – El Refugio de las Massas: Estudio Sociologico del Protestantismo Chileno. In: *ASSR*, (28), 1969.

- LALIVE D'EPINAY, Christian – El Refugio de las Massas: Estudio Sociológico del Protestantismo Chileno. In: *AS*, (22): 444-47, 1971.
- LUJAN PARDO, Antonio – Radiografia de una Juventud (Encuesta-Sondeo a la Juventud Salesiana). In: *ASSR*, 33 (336), jan.-jun. 1972.
- OCAMPO, Tarcisio – Porto-Rico, Partido Accion Cristiana 1960-62. In: *ASSR*, 27 (196), jan.-jun. 1969.
- PEREZ RAMIREZ, Gustavo – La Iglesia en Columbia: Estruturas Eclesiasticas. In: *ASSR*, 14 (187), jul.-set. 1962.
- PEREZ RAMIREZ, Gustavo. – El Problema sacerdotal en Columbia. In: *ASSR*, 16 (179), jul.-dez. 1963.
- PEREZ RAMIREZ, Gustavo e LABELLE, Yvan – El Problema Sacerdotal en America-Latina. In: *ASSR*, 20 (248), jul.-dez. 1965.
- PIN, Emile – Elementos para uma Sociologia del Catolicismo Latino-Americano. In: *ASSR*, 17 (198), jan.-jun. 1964.
- RAMOS, Rutilo; ALONSO, Isodoro e GARRE, Domingo – La Iglesia en Mexico. In: *ASSR*, 18 (203), jan.-jun. 1964.
- TORMO, Leandro e AIZPURU P., Gonzalbo – Historia de la Iglesia en America-Latina. T. 2: La Iglesia en Crises de la Independencia. In: *ASSR*, 22 (237), jul.-dez. 1966.
- WILALPANDO, Waldo Luis e LALIVE D'EPINAY, Christian, – Las Iglesias del Transplante (Protestantismo de Imigracion en la Argentina). In: *ASSR*, 32 (296), jul.-dez. 1971.
- WIPFLER, William Louis – The Churches of the Dominican Republic in the Light of History. In: *ASSR*, 27 (244), jan.-jun. 1969.

3.2. *Brasil*

3.2.1. *Religiões Afro-Brasileiras*

- "Oferenda a Yemanjá". In: *Diário de São Paulo*, 11 fev. 1944, p. 2, c. 2-4; *Estado da Bahia*, 11 mai. 1944, p. 2, c. 2-4; *Diário de Notícias*, Porto Alegre, 26 fev. 1944, p. 4, c. 8; p. 6, c. 5.
- Estudos Afro-Brasileiros. 1. Monografia de Candomblés; 2. O cerimonial da Polidez; 3. o *Lundum* do Padre". In: *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, 10 (98): 81-103, set.-out. 1944. Reed. In: *Sociologia do Folclore Brasileiro*, São Paulo, Anhembi, 1959, p. 83-105.
- *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*. Rio de Janeiro, ed. O Cruzeiro, 1945, 247p.
- "Bahia de Todos os Santos". In: *O Estado de São Paulo*, 20 out. 1945.
- Estudos Afro-Brasileiros. *1. Contribuição ao Estudo do Sincretismo Católico-Fetichista; 2 A Cadeira de Ogan e o Posto Central. 3. A Macumba Paulista. In: Boletim LIX da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo*, Sociologia 1, 1946, p. 122. Reed. In: *Sociologia do Folclore Brasileiro*, op. cit., p. 106-133, p. 145-53 e pp. 250-304. Reed. In: BASTIDE, Roger – *Estudos Afro-Brasileiros*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1973, pp. 159-248 e pp. 325-34.
- "Structures Sociales et Religions Afro-Brésiliennes". In: *Rênaissance Ecole Libre des Hautes Etudes de New-York*, (2-3): 13-29, jan. 1946. Reed. In: *Anhembi*, São Paulo, 26 (77): 228-43, abr. 1957.

- "Da Ilha da Trindade ao Brasil". In: *O Estado de São Paulo*, 10 ago. 1974, p. 6, c 3-7.
- "*A Casa das Minas*". In: *O Estado de São Paulo*, 10 jul. 1947, p. 7, c. 8-9.
- "Candomblé". *A Cigarra*, Rio de Janeiro, mai. 1949, p. 2-8, 18 e 24.
- "Medicina e magia no candomblé". In: *Boletim Bibliográfico*, São Paulo, (16): 7-34, 1950.
- "A Cozinha dos Deuses (Candomblé e Alimentação)". In: *Cultura e Alimentação*, Rio de Janeiro, Serviço de Alimentação da Previdência Social, (1): 30-31, mar. 1950.
- "O Segredo das Ervas". In: *Cadernos da Bahia*, Bahia, (5): 1-2, abr. 1950.
- Da Ilha da Páscoa ao Brasil". In: *Anhembi*, São Paulo, 6 (17): 331-34, abr. 1952.
- "O Negro no Norte do Brasil". In: *Revista do Instituto de História e Geografia do Maranhão*, 4 (4): 57-61, jun. 1952.
- "Le Batuque de Porto Alegre". In: *Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanistas*, Chicago, The University Press of Chicago, 1952, pp. 195-206. Reed. In: *Sociologia do Folclore Brasileiro*, op. cit., pp. 236-46.
- "L'Islam Noir au Brésil". In: *Hesperis*, Archives Berberes et Bulletin de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, Paris, jul.-dez. 1952, p. 1-10.
- "Contribution á l'Étude de la Participation". In: *CIS*, (14): 30-40, 1953.
- *Estudos Afro-Brasileiros*. III: Algumas considerações em torno de uma "Lavagem de Contas". Cavalos de Santos (Esboço de uma Sociologia do Transe Místico). O Ritual Angola do Axexe. In: *Boletim 154 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo*, Sociologia (3), 1953, pp. 28-104. Reed. In: *Sociologia do Folclore brasileiro*, op. cit., pp. 181-235. Reed. In: *Estudos Afro-Brasileiros*, op. cit., pp. 293-324 e pp. 363-76.
- "Contribuição ao Estudo da Adivinhação no Salvador" (Col. P. Verger). In: *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, (7): 357-80, 1953.
- "L'Axexe". In: *Les Afro-Américains*, Mémoire de l'Institut Français d'Outre-Mer, IFAN-DAKAR, (27): 105-110, 1953.
- "Les Filles des Dieux de Bahia". In: *Revue de Paris*, jan. 1953, pp. 124-30.
- "Le Principe de Coupure et le Comportement Afro-Brésilien". In: *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, São Paulo, Anhembi, 1955, pp. 493-503.
- "Le Spiritisme de Umbanda". In: *Miscelânia de Estudos Dedicados à Fernando Ortiz*, La Habana, 1955, t. 1, pp. 125-34.
- "O Segredo das Ervas". In: *Anhembi*, São Paulo, 18 (53): 333-34, abr. 1955.
- "Immigration et Métamorphose d'un Dieu". In: *CIS*, (20): 45-60, jan.-jun. 1956. Reed. In: *Le Prochain et le Lointain*, op. cit., pp. 211-26.
- "Le Nord-Est et Bahia". In: *Amérique du Sud*, Le Monde en couleurs, col. Ode, Ed. Ogrizek, Paris, 1957, pp. 141-71.
- *Brésil, Terre de Contrastes*. Paris, Hachette, 1957, 343p. Edição Portuguesa: *Brasil, Terra de Contrastes*, São Paulo, Difel, trad., Maria Isaura Pereira de Queiroz, 1959, 253p.; 2ª ed. com prefácio de Paulo Duarte, 1964, 260p.; 3.ª ed., 1969, 282p.; 5.ª ed., 1973; 6.ª ed., 1975.
- *Le Candomblé de Bahia, Rito Nagô*. La Haye-Paris, Mouton et Cie., col. "Le Monde d'Outre-Mar", 1958, 260p. Tradução Portuguesa: *O Candomblé da Bahia, Rito Nagô*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, Brasiliana 313, trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz, 1961, 370p.
- *Sociologia do Folclore Brasileiro*, São Paulo, Anhembi, 1959, 321p.
- "Les Métamorphoses du Sacré dans les Sociétés en Transition". In: *Civilisations*, Bruxelles, 9 (4): 432-43, 1959. Reed. In: *Le Prochain et le Lointain*, op. cit., pp. 227-37.

- *Les Religions Africaines au Brésil*; Vers une Sociologie des Interpénétrations de Civilisations. Paris, Presses Universitaires de France, 1960, 573p. Tradução Portuguesa: *As Religiões Africanas no Brasil*; Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. São Paulo, Livraria Pioneira/Editora da Universidade de São Paulo, 2 vols., trad. de Maria Eloisa Capellato e Olivia Krahenbuhl, 1971, 568 p.

"Le Probléme Religieux". In: *Echanges*, Paris, (46): 22-6, jun. 1960.

- Cozinha Africana e Cozinha Bahiana". In: *Anhembi*, São Paulo, 37 (111): 462-71, fev. 1960. Reed. In: *Le Prochain et le Lointain*, op. cit., pp. 191-200.

"Religions Africaines et Structures de Civilisations." In: *Présence Africaine*, Paris, (66): 98-111 abr.-jun. 1968. Reed. In: *Afro-Asia*, Bahia, Salvador, (6-7): 5-16, jun.-dez. 1968.

Le Prochain et le Lointain, Paris, Cujas, 1970, 303 p.

- *Estudos Afro-Brasileiros*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1973. XXIV 387 p.
- "Roger Bastide: Ultima Scripta Recuellis et Présentés par Henri Desroche". In: *ASSR*, (38): 3-47, 1974.

"Le Brésil: Les Traditions". In: *Encyclopédie Géographique Universelle*. Marco-Polo n.º 30, Genève, Edito-Service, 1973, pp. 249-60.

"Voyage Autour du Voyageur Mythique African: Eshou-Legba". Conferência inédita pronunciada ao "Centre d'Etudes sur l'Imaginaire" du Centre Universitaire de Savoie, Chambery, France. 14 p. datil.

"Negritude et Integration Nationale: La classe Moyenne de Couleur Devant les Religions Afro-Brésiliennes". In: *ASSR*, (38): 20-28, 1974. Reed. In: *Afro-Ásia*, Salvador, Bahia, (12): 31-45, 1976.

- "Les Esclaves des Dieux". In: BASTIDE, Roger – *Le Sacré Sauvage*. Paris Payot, 1975, pp. 201-13.

"La Recontre des Dieux Africains et des Esprits Indiens". In: *ASSR*, (38): 19-28, 1974. Reed. In: BASTIDE, Roger – *Le Sacré Sauvage*, op. cit., pp. 186-200. Reed. In: *Afro-Ásia*, Salvador, Bahia, (12): 31-45, 1976.

- "L'Umbanda en Révision". In: *Études Offertes à Jacques Lambert*, paris, Cujas, 1975, pp. 45-52.

Resenhas

- FIGGE, Horst Hermann – Geisterkult, Besessenheit u. Magie in der Umbanda-Religion Brasiliens. In: *Erasmus*, Wiesbaden, 26 (5): 378-80, 1974.
- FLASHE, Reiner – Geschichte und Typologie Afrikanisoher Religiositat in Brasilien. In: *ASSR*, 37 (248), jan.-jun. 1974.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de – Sociologia e Folclore: A Dança de São Gonçalo num Povoado Bahiano. In: *ASSR*, 6 (151), jul.-dez. 1958.
- RAMOS, Arthur – O Negro Brasileiro. I. Etnografia Religiosa. In: *Revista Bibliográfica da Universidade de São Paulo*, 1 (1): 66-68, 1941.
- RICARD, Robert – L'Islam Noir à Bahia d'Aprés les Travaux de l'Ecole d'Ethnologie Brésilienne. In: *Revista de Historia*, São Paulo, 2 (5): 212-5, jan.-mar. 1951.
- ROUMAIN, Jacques – Le Sacrifice du Tambour Assoyo. In: *Sociologia*, São Paulo, 3 (8): 173-4, 1945.
- VERGER, Pierre – Notes sur le Culte des Orixas et des Vodun à Bahia et à l'Ancienne Côte des Esclaves en Afrique. In: *ASSR*, 8 (135): jul.-dez. 1959.

DOIS GRANDES EPISÓDIOS REVOLUCIONÁRIOS DA HISTÓRIA DE DOIS GRANDES PAÍSES

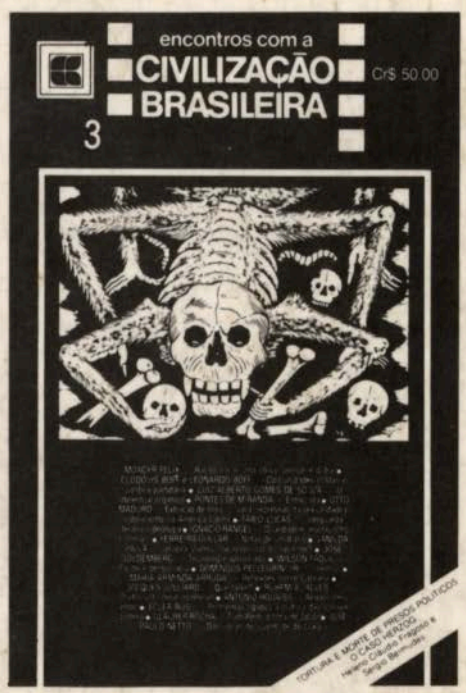
O grande estudioso que é Edmundo Moniz nos dá neste livro uma visão lúcida e objetiva sobre o episódio de Canudos, despindo-o de todo romantismo e revelando suas profundas implicações sociais.

John Reed, autor de *Dez dias que abalaram o mundo*, descreve neste livro, com o mesmo vigor de jornalista, analista e escritor que o tornou famoso, a Revolução mexicana em todos os seus detalhes. 2.ª edição.

ENCONTRE ESTAS DUAS OBRAS EXCEPCIONAIS EM TODAS AS LIVRARIAS, OU PEÇA-AS PELO REEMBOLSO POSTAL À EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA S.A.
Rua Muniz Barreto, 91-93, Rio-RJ - 22.251

VOCÊ NÃO PODE FALTAR AO NOSSO 3.º ENCONTRO

EM TODAS AS LIVRARIAS E BANCAS DE JORNAIS



COLABORAÇÕES DE

Moacyr Félix/Clodovis Boff/Leonardo Boff/Luiz Alberto Gomes de Souza/Pontes de Miranda/Otto Maduro/Fábio Lucas/Ignacio Rangel/Ferreira Gullar/Vanilda Paiva/José Goldemberg/Wilson Fadul/Domingos Pellegrini Jr./Maria Arminda Arruda/Jacques Julliard/Rubem A. Alves/Ecléa Bosi/José Paulo Netto/ Heleno Fragoso/Sérgio Bermudes/Glauber Rocha e Antônio Houaiss.

288 pp. — APENAS CR$ 50,00

Pedidos pelo reembolso postal à
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA S.A.
Rua Muniz Barreto, 91/93 — 22.251 — Rio de Janeiro. RJ