

"Religiões Populares": uma Visão Parcial da Literatura Recente*

Rubem César Fernandes

Um Tema Controvertido

A literatura é abundante e ainda em expansão. Uma bibliografia exaustiva alcançaria milhares de títulos.¹ Apesar disso, ou talvez por isso mesmo, o seu conjunto deixa dúvidas sobre a natureza do conceito de "religião popular". Remete a idéias e fatos que nos interessam, mas não chega a delinear uma noção de contornos bem definidos. É um bom tema, com certeza, mas não dá forma a um "objeto" de reconhecimento geral. Eis algumas das razões que o fazem um tema controvertido.

1. Recobre uma grande variedade de fenômenos, grande demais talvez. Existe a *variação regional* – pajelança na Amazônia, candomblé na Bahia, folias católicas por toda parte, a umbanda também generalizada e se diferenciando de uma região para outra, as expressões étnicas de populações de origem alemã, polonesa, italiana, japonesa, no sul do país, e assim por diante. Não conheço nenhum viajante que esteja familiarizado com a religiosidade de todas essas regiões. Existe, sim, uma certa especialização regional que acaba recobrando o território por inteiro.²

Mais sutil é a *variação segundo as crenças religiosas*, que distingue entre vizinhos, sejam eles fiéis ou pesquisadores. Sob a mesma cobertura da "religião popular" encontramos tradições cujas origens e modelos referenciais separaram-se por continentes. Remetem, ao menos, à Europa mediterrânea, à África, aos anglo-saxões, aos ameríndios. Caberá o mundo inteiro em um conceito qualificado apenas pelo adjetivo "popular"? Entre os trabalhos recentes, há alguns que procuram considerar (diferentemente) essa diversidade, situando as diferenças em um único quadro conceitual. Camargo (1973, 1976), Fry e Howe (1975), Brandão (1977, 1980a, 1980b), Fernandes (1982) estão entre eles.³

2. Esse não é um "termo nativo". Ninguém se define como praticante da "religião popular". As pessoas se dizem "católicas", "evangélicas", "espíritas", "umbandistas". Em consequência, há quem diga com ironia que essa é uma expressão própria à fala dos intelectuais. Seria entre eles, ou a partir das suas iniciativas, que "a religião popular" ganharia existência e faria história.

Recorda-se que foi relevante, num sentido pejorativo, para o clero católico no início da

* Agradeço a Cláudia de Moraes, minha assistente de pesquisa no Museu Nacional, pelo trabalho cuidadoso no levantamento dos dados bibliográficos. Agradeço também a Heraldo Maués pela leitura minuciosa e pelos comentários críticos.

República, período no qual a hierarquia empenhou-se em recuperar a disciplina perdida sob o regime do padroado (Azzi, 1976, 1977; Cehila, 1980). Contou nos anos 20 e 30, com a projeção nacional das romarias a Aparecida do Norte (Azzi, 1981; Della Cava, 1975; Bruneau, 1974; Machado, 1975). Foi foco de debate no contexto da renovação litúrgica pós-Vaticano II, e é tema difícil para as “pastorais populares” inspiradas pela teologia da libertação (Boff, 1976; Groetelaars, 1976). O tema tem sido, com efeito, *dos mais relevantes para a representação que as ortos — ou hetero — doxias fazem de si mesmas e de sua missão no contexto religioso brasileiro.*

Também no plano secular o tema tem o seu destaque. Foi evocado a propósito de uma “identidade nacional” no entre guerras, fornecendo referencial para os regionalismos que acompanhavam a formação da nacionalidade (Almeida, 1977; Góes Dantas, 1982). Inundou os áudio-visuais nos anos do “Deus e Diabo na Terra do Sol” (Berlink, 1984). Fornece material abundante para a indústria cultural desenvolvida nos anos setenta (Ortiz, 1980a e 1980b).

Faz falta um trabalho do gênero “história das idéias” que sinalize as datas, os contextos discursivos e práticos, as variações semânticas e normativas percorridas pelo tema ao longo do tempo. Um trabalho do gênero haveria de contribuir para realçar as ambivalências da relação entre as idéias de “elite e povo” na cultura brasileira; idéias essas que, em minha opinião, hão de ser significativas para gregos e troianos. Parece falacioso concluir que por ser própria à fala dos intelectuais, não possa ser encontrável, ou traduzível, no discurso corrente entre as classes populares.

Como se vê, embora não seja “nativa”, a expressão também é alheia ao seu objeto. Oscila entre a acusação e a louvação. Orienta esforços pedagógicos (Brandão, 1983), catequéticos (CNBB, 1973, 1975), psiquiátricos (Correia, 1982a, 1982b; Fry, 1982; Guedes, 1974), empresariais políticos. Aparece em gêneros literários que vão do panfleto a documentos episcopais e às teses de pós-graduação. Não é fácil distinguir nela onde termina a militância e onde começa a análise em algum sentido objetiva. Pertencendo às relações entre “elites e povo”, implica as identidades do sujeito e do objeto do discurso. Como nas conversas apaixonadas, é uma expressão reveladora, mas em excesso. Deixa sempre em dúvida sobre quem afinal se está falando. Sobre eles, sobre nós mesmos? Certamente, sobre eles e sobre nós mesmos, a um só tempo.

3. A expressão é utilizada em *sentidos diversos, nem sempre coincidentes*. O termo “popular” designa “. . . o que pertence à ‘maioria dos homens’, porém também é muito utilizado no sentido daquilo ‘que pertence aos estratos inferiores da população’” (Pereira de Queiroz, 1983). Ademais, um outro atributo costuma ser invocado para caracterizar as “religiões populares”: seriam “extra-oficiais”, fora do controle e da regulamentação das autoridades instituídas, cultivadas pelos “leigos” em oposição à religiosidade clerical (Chauí, 1980).

Ora, dizem os críticos, os três sentidos não se recobrem. Há festas, como a de Iemanjá, no Rio de Janeiro, que gozam de “grande popularidade”, a despeito das autoridades eclesásticas do estado, e que, no entanto, atraem pessoas de todas as classes sociais. Há rituais, como o de *louvor ao Divino Espírito Santo, que podem ser promovidos pelo clero em uma paróquia ou considerados por representantes do mesmo clero em outras regiões, ou ainda, ser festa do “povo da roça” em um local (Brandão, 1981) e devoção típica, por exemplo, de um segmento da classe média carioca (no caso, danos de padaria, açougue e pequenos frigoríficos, de origem açoriana — Frade, 1981). Messias e taumaturgos, como o Pe. Cícero e Pe. Donizetti, têm alcançado “popularidade”, com apoio maior nos “estratos inferiores”, são perseguidos pela hierarquia e, no entanto, recebem a simpatia de setores significativos do clero, preservando elementos rituais aprendidos no seminário e consagrados pela ortodoxia (Pereira de Queiroz, 1983). A colocar num quadro, para efeito de clareza visual, vê-se bem as contradições implícitas no uso que é feito da idéia de uma “religião popular”.*

As observações contidas no quadro indicam que: (a) varia de caso para caso. Há festas do Divino, como a de Cunha, SP, que envolvem o conjunto do povo do lugar. As festas de “padroeiros” costumam ser assim. Há outras, como a festa do Divino promovida pelos açorianos no Rio de Janeiro que caracterizam a tradição específica de um grupo étnico. (b) é questionável que se encontre um conjunto ritual qualquer no Brasil que se caracterize pela participação exclusiva das classes subalternas. Contudo, os significados rituais podem estar associados à distinção entre “subalternos e dominantes”, contribuindo para constituí-la como fato social. Em algumas conjunturas isto ocorre, em outras não. (c) a festa de Iemanjá é “extra-oficial” em relação às autoridades (católicas) dominantes, mas não o é em relação às hierarquias da um banda e do can-

Exemplos	Festa de Iemanjá no Rio de Janeiro	Festa do Divino	Messias e Taumaturgos
"Maioria dos homens"	SIM	SIM/NÃO (a)	SIM
"Exclusivo de classes subalternas"	NÃO	SIM/NÃO (b)	SIM/NÃO (b)
"Extra-oficial"	SIM/NÃO (c)	SIM/NÃO	SIM/NÃO (d)

domblé. (d) embora costumem gerar tensões com a hierarquia, messias e taumaturgos recorrem com frequência a elementos da ortodoxia, perturbando-a internamente.

A polissemia é uma característica comum às idéias fortes nas Ciências Sociais. Condená-las em nome da clareza cartesiana implicaria romper com a linguagem que nos mobiliza. Ignorá-la, por outro lado, implica renunciar no sentido crítico a que está associado o nome da ciência. Postos assim, entre a cruz e a caldeirinha, podemos ao menos tentar compreender os múltiplos sentidos contidos nas idéias mobilizadoras, e distinguir os problemas implícitos que as tornam tão ambíguas e polivalentes.

Há um problema de base que toca os axiomas da nossa Sociologia, e que poderia ser formulado da seguinte maneira: da relação entre vínculos horizontais e verticais nas formas elementares do fato social. Por um lado, o predicado "popular" deve caracterizar laços que unem uma classe de iguais (vínculos horizontais); mas por outro lado, deve também dar conta das relações obtidas entre posições desiguais em um eixo vertical. Remete às idéias de fraternidade, no primeiro caso, e aos da autoridade, no segundo. "Popular" enquanto "classe subalterna" está associado ao primeiro primeiro sentido; e quando pensado como "extra-oficial", associa-se prioritariamente, ao segundo. Tomar um ou outro ponto de partida leva a resultados diversos e contraditórios que, no entanto, constituem, reunidos, oposições significativas, problemas que nos ocupam. Os trabalhos de Carlos Brandão e de Roberto de Matta são dos mais expressivos quanto a esse conjunto de problemas.

Os Deuses do Povo

Brandão é o autor que mais tem feito, entre nós, para dar substância empírica e consistência lógica ao conceito de "religião popular". Sua tese de doutorado, publicada em dois livros (1980a,

1980b), e um terceiro escrito na mesma época (1981), são leituras obrigatórias para quem se aproxima do tema. Em seus termos, "religião popular" define-se por oposição à "religião erudita", numa polaridade que ordena o conjunto do "campo religioso", dividindo-o entre "dominantes e dominados" em toda a sua extensão. Esquemáticamente, o quadro seria o seguinte:

RELIGIÃO ERUDITA (Classes Dominantes)		
Catolicismo Oficial	Protestantismo Histórico	Espiritismo Kardecista
Catolicismo Popular	Pentecostalismo	Macumba
RELIGIÃO POPULAR (Classes Dominadas)		

Cada tradição religiosa – católica, protestante, mediúnica, e outras mais que por ventura apareçam – será atravessada pela oposição "Dominante-Erudito/Dominado-Popular", gerando estilos rituais e simbólicos correspondentes. A zona fronteira entre "os de cima e os de baixo" é cavada por escaramuças constantes, numa surda guerra cotidiana que Brandão registra com detalhe e sensibilidade. A memória do sagrado é construída pela dialética da dominação, que se revela como tal graças à consciência que dela têm os dominados. Há um "saber popular" que é transmitido a duras penas, em um trabalho contraposto às invectivas assimiladoras dos agentes da erudição.⁴ Mesmo uma novena humilde, realizada em casa a despeito do padre, contém uma dimensão de resistência, pois ensina a falar com Deus pelos próprios lábios.

As diferenças traçadas na vertical são deslocadas para o segundo plano e reduzidas a um denominador comum: a disputa pelo poder. Ademais, ainda que presente, a competição entre iguais torna-se secundária diante do confronto generalizado entre "dominantes e dominados", "eruditos e populares". Dentre os vários subtemas associados a esses pressupostos, há três

que desejo destacar: do ecumenismo, da dominação institucional e da festa.

Sociólogos da religião norte-americanos identificaram, nos anos sessenta, uma aproximação crescente entre “católicos, protestantes e judeus”, as três principais vertentes religiosas do país. Ainda que mantendo traços tradicionais, as diferenças estariam sendo apagadas graças à participação comum no *ethos* dos subúrbios de classe média (Herberg, 1955). O ecumenismo seria uma resultante desse processo, expressão das tendências padronizadoras atuantes no “mercado religioso” (Berger, 1971; Ortiz, 1983). Pois bem, paralelo e contraposto ao ecumenismo das elites, Brandão busca as representações dos “Deuses do Povo”: sem credos ou hierarquias rígidas, no fundo dos quintais e nos bairros periféricos, a religiosidade reuniria elementos das várias confissões em um conjunto aparentemente heterogêneo, característico porém de um “ecumenismo popular” (ver também Monteiro, 1977). Eis aí, como se pode antever, um veio fértil para a especulação e a pesquisa voltadas para a unidade contida na palavra “povo”.

A dominação institucional é outro subtema recorrente e que está implícito na referência à “erudição” das elites. A passagem pela escola é parte dos mecanismos modernos de dominação institucional – no caso, padronização dos ritos, sistematização dos mitos, profissionalização do carisma, especialização das funções, planejamento racional da ação, etc.

Em contraste, no polo dominado, aprende-se fazendo, numa transmissão direta do conhecimento. Isto ocorre em um conjunto variadíssimo de pequenas comunidades, grupos rituais, líderes autônomos, magos, devotos, fiéis que circulam entre as muitas formas do saber (poder) religioso popular. A heterogeneidade das manifestações estaria, ainda, acoplada a uma outra característica distintiva: a sua integração nas relações interpessoais da comunidade local. As instituições analisam e separam o que está implicitamente unido no povo. Nessa linha de pensamento, padre é sempre padre, qualquer que seja o seu discurso. Seja conservador ou progressista, hierarquizante ou igualitário, os vínculos institucionais conformam os seus gestos segundo a lógica analítica, universalizante e padronizadora da dominação institucional. Não há como confundir um padre e os “sacerdotes de viola” do catolicismo popular. Ainda que reunidos em uma única festa, o etnógrafo saberá descobrir os sinais tensionantes do abismo que os separa.⁵

O quadro desenhado por Brandão é fácil de se visualizar, mas a sua simplicidade esconde

uma leitura erudita dos clássicos da Sociologia. Está aí Durkheim, com a idéia sócio-cêntrica de que o sagrado e o profano representam os vínculos elementares da sociabilidade. Está Marx, caracterizando esses vínculos como uma luta, dicotômica, de classes. Está Weber, com o conceito de dominação legal. Durkheim, Marx e Weber são integrados conforme o modelo da “economia das trocas simbólicas” proposto por Bourdieu (1974), segundo o qual as coisas fazem sentido enquanto “bens” valorizados na competição pelo poder. Durkheim, Marx, Weber, Bourdieu, racionalistas de quatro costados, são, no entanto, absorvidos com um espírito, que se poderia dizer, permeado de romantismo. O hemisfério norte do quadro é descrito com os rigores analíticos do capital e da burocracia moderna; mas o hemisfério sul pede um outro tipo de linguagem. Com efeito, Brandão tem publicado poesias, feito filmes e fotografias, onde a intimidade com os rostos populares e com os gestos *comunitários* é uma constante (Parente, 1982). Se o norte é *gesellschaft*, o sul é *gemeinschaft*. A dominação é iluminista, mas a resistência popular é romântica.

A presença romântica já tem sido apontada (Romano, 1979), e as comparações com o “populismo russo” parecem ser pertinentes (Paiva, 1983; Velho, 1982; Fernandes, 1981). É curioso, no entanto, que o romantismo pouco aparece nas bibliografias citadas pelos autores supostamente responsáveis pela sua reintrodução. Carlos Brandão, por exemplo, ao que me consta, encontrou-o por conta própria, puxando fios trançados na rede aparentemente arqui-racionalista de autores como Durkheim, Marx, Weber e Bourdieu.

A prosseguir nessa linha, opondo a domesticação racionalizante das religiões oficiais a movimentos subterrâneos que emergem nas religiões populares, encontra-se um outro veio muito presente na literatura, que ultrapassa os quadros conceituais de Marx ou Weber. Lembra Nietzsche, com o eterno retorno de Dionísio, a romper a perfeição formal do reino de Apolo. A valorização da “Festa”, como espaço próprio da religiosidade popular, é indicativa dessa linha de pensamento. Na festa, o sagrado e o profano, o divino e o diabólico, a dor e o prazer e outras tantas dicotomias combinam-se de maneira escandalosa para os sacerdotes bem pensante, sejam eles de direita ou de esquerda. O colorido carnavalesco das celebrações medievais evocadas por Bajtin (1974), em uma obra concebida contra o pano de fundo cinzento do marxismo soviético, é uma referência importante. Em nossa literatura, encontramos *Arraial, Festa de um*

Povo, de Pierre Sanchis (1983a), (ver também 1983b): uma obra maior, que traça um vasto panorama das romarias portuguesas desde a cristianização da península até os tempos modernos de Salazar. Sanchis considera a dimensão política, mas a sua paixão é mais profunda. Em torno do arraial, o confronto entre sacerdotes e povo configura um drama que está nos limites do fato cultural – entre a norma e o desvio, a disciplina e o desafio dos limites, a segurança e os riscos da dor e da alegria, os rigores clericais e a exuberância da festa popular.

Ainda que profícuas, essas polaridades deixam ao largo uma série de questões que importam a outros pesquisadores. Sociólogos católicos que estão empenhados na assessoria a uma “pastoral libertadora”, por exemplo, duvidam da eficácia política de coisas tais como pontos de macumba, glossolalia, reizados ou romarias. O critério diferenciador utilizado por Brandão abre um abismo entre “sacerdotes populares” e “eruditos”, religião do povo e ciência política, memória e visão de futuro, síntese e análise. Gera uma desconfiança crônica diante das tentativas de mediação entre esses opostos, levando afinal à frustração de um projeto eficaz de transformação histórica.

Num outro sentido, o trânsito constante de cima para baixo e de baixo para cima, lança dúvidas sobre a pureza do corte horizontal pelo qual se pretende separar o joio do trigo. Pereira de Queiroz (1983) debate a questão com clareza e acuidade, terminando por criticar o uso de dicotomias na explicação sociológica.

De fato dificilmente encontramos um conjunto ritual religioso que se preste a um isolamento sistemático em termos de classe. Sacerdotes de elite recebem fiéis pobres, sacerdotes pobres recebem fiéis de elite. Madames entram em favelas atrás de um pai de santo; congregações pentecostais da periferia visitam igrejas “mais fortes” regularmente; festeiros pedem a contribuição ritual dos notáveis do lugar; comunidades eclesiais de base não dispensam o apoio episcopal e uma boa assessoria. Em suma, ainda que expressivas das oposições, como Brandão demonstra com abundância de detalhes, as religiões lidam também com relações integradoras entre as classes (veja-se, por exemplo, Zaluar, 1973 e 1983).

Por outro lado, o corte horizontal que orienta a busca de um “ecumenismo popular” não ajuda o entendimento das diferenças que se dão em um mesmo plano. Ser romeiro, crente ou da umbanda não fará, “no fundo”, diferença alguma? O interesse por essa questão leva ao

questionamento da singularidade atribuída à palavra “povo”, e à procura de razões para o plural existente nas religiões populares (Fernandes, 1982). Essa preocupação tem sido explorada por pesquisadores que vêem as coisas de um outro ângulo (ver, a propósito Matta, 1975; Neves, 1977; Velho e Viveiros de Castro, 1978) que eu diria, para simplificar, ser traçado na vertical.

O Sr. Sabe com Quem Está Falando?

A literatura que viemos de comentar é manifestamente inspirada por valores igualitários. Deve-se notar, no entanto, que esse ideário é resistente a alguns dos gestos mais significativos da experiência religiosa. Prostar-se, ajoelhar, bater cabeça, sacrificar, confessar, extasiar-se nisso tudo há a afirmação de uma dependência fundamental que ofende a sensibilidade formada no igualitarismo. A verticalidade manifesta nas religiões não é de todo admissível para uma sociologia cujos horizontes foram traçados em um plano horizontal. Por isso mesmo, ela é uma sociologia que se quer transformadora (quando não exterminadora) das religiões.

A consciência do problema remete às origens das Ciências Sociais. Se os homens nascem livres, como podem admitir, ou mesmo desejar, a dependência? Algumas controvérsias duradouras, como a do “contrato social” ou a da “alienação”, expandiram essa perplexidade, à busca de formulações que dessem sentido satisfatório às suas antinomias. E, não obstante o tempo decorrido, as revoluções e as constituintes, é possível ainda dizer, com Rousseau, que “l’homme est né libre, et partout il est dans les fers” (sobre a atualidade do problema da “servidão voluntária”, ver Boétie, 1982).

A passagem dos ideais de igualdade e liberdade à condição de fundamentos filosóficos foi severamente criticada em contextos ditos “conservadores”. Seria um movimento comandado pelo orgulho, o apogeu da egolatria – um pecado capital portanto, que ademais prenunciaria a desintegração dos vínculos sociais no que eles têm de mais sagrado, aquém e além das vontades e dos cálculos humanos. Deslumbrados pela tentação da autonomia, os filósofos teriam perdido a sensibilidade para os fundamentos da vida social. A polémica resultante ocupou a imaginação sociológica do século XIX europeu, e ainda marca a nossa memória.

A lembrança das primeiras controvérsias é provocada pela obra do antropólogo francês Louis Dumont, cuja leitura ganha terreno no campo que nos ocupa. Seus estudos sobre a In-

dia atualizam alguns temas centrais da crítica conservadora. Segundo ele, a ideologia igualitária, que permeia as várias vertentes das ciências humanas, tem representado um obstáculo epistemológico para a compreensão da sociedade de castas. As idéias do *Homo Aequalis* não se prestam ao entendimento do *Homo Hierarchicus* (1966, 1977). Mas a hierarquia enquanto fato e valor é uma característica central das sociedades ditas "tradicionais", e o caso da Índia pode ser generalizado: a ideologia igualitária seria inadequada para o entendimento das sociedades não ocidentais. Mais um passo, e concluímos com Dumont que o igualitarismo *expressa* os princípios dominantes na sociedade dita "moderna", e que a sociologia nele fundamentada tem um caráter etnocêntrico. Tomando a si mesma como padrão para a classificação de todas as sociedades, a ideologia igualitária não permite o estudo comparativo em um sentido radical; e se não consegue se ver com os olhos alheios, não tem como perceber a relatividade dos seus próprios fundamentos.

Entre a Índia e os EUA, modelos mais puros de um recorte teórico que compreende o conjunto da humanidade (qual seja, entre "sociedades tradicionais e modernas"), Dumont recorre ao problema da hierarquia no centro da reflexão sociológica. Não cabe aqui acompanhar toda a sua argumentação, mas sinalizar apenas o deslocamento que provoca no eixo do pensamento. O tema da "dominação", com seus opostos "dominantes/dominados", é transposto para outra problemática, centrada nas relações entre "indivíduo e totalidade" na hierarquia social.

Luiz Fernando Dias Duarte (1983, 1984) Luiz Tarlei de Aragão (1980a, 1980b) e Roberto da Matta (1979), entre outros, têm contribuído para a assimilação dos escritos de Dumont, em um esforço teórico que promete render frutos importantes para a Antropologia que é feita no Brasil. O primeiro deles foi colhido por Roberto da Matta, em uma revisão extremamente provocativa dos temas que empolgam a "cultura brasileira".

Nesse país em que tanto se fala de "mudança", Matta busca as invariantes que permitem distinguir a cultura. O tempo progressivo da tecnologia e dos acontecimentos é integrado em um calendário que se repete ano após ano, e a repetição ritual registrada nas festas que "todo ano tem" (1977), é um dos caminhos seguidos por Matta para apreender as representações duradouras que essa sociedade faz de si mesma.

Ora, as festas maiores mobilizam a sociedade como um todo, em um "feriado nacional", dia

em que "tudo pára"; e é essa globalidade que deve ser inicialmente pensada. No Carnaval, por exemplo, as diferenças entre o que se passa no Rio, São Paulo, Recife, Salvador, ou entre clubes de elite e a brincadeira das ruas, fazem sentido enquanto variações de um grande tema comum. Matta distingue três conjuntos que, reunidos, formariam a estrutura elementar dos nossos festivais: as paradas militares, os desfiles carnavalescos, as procissões religiosas. As primeiras *dominam* o imaginário sobre o Estado nacional, as segundas sobre o seu povo, as terceiras sobre o outro mundo. É uma estrutura formada em torno de um claro eixo vertical: o elogio da disciplina e da ordem no 7 de Setembro; as inversões brincalhonas, luxuriantes, explosivas, escandalosas do Carnaval; a reconciliação entre a ordem e o seu contrário, nos desfiles religiosos "que se arrastam pelo chão", visando o céu.

A julgar pelas festas, esta sociedade é fascinada pelo tema da hierarquia; e os rituais de todo dia, que equacionam as pequenas crises cotidianas, reforçam essa observação. Longe estamos da mentalidade norte-americana, onde a *pretensão à superioridade é comumente contida* com a fórmula equalizante: "quem você pensa que é?" Ao contrário, este é o país do "o Sr. sabe com quem está falando?" (Matta, 1979). Mas não estamos tampouco na Índia, pois a hierarquia aqui não se basta enquanto princípio explicativo e não se justifica por si mesma. É disciplina pura no 7 de Setembro, é exposta ao ridículo no Carnaval, transforma-se em igualdade no outro mundo. Os pólos separados por Dumont, entre o holismo (Índia) e o individualismo (EUA), são combinados por Matta para pensar o Brasil. Oscilamos entre a hierarquia e a igualdade, o regime da patronagem e o da lei, as relações personalizadas e o moralismo pessoal. A dicotomia de Dumont transforma-se em um jogo de ambiguidades. Não temos a separação nítida entre o puro e o impuro numa hierarquia de castas, e não possuímos a fé protestante na *generalização da pureza*; mas oscilamos entre a separação e a mistura, num lusco-fusco de meias verdades.

Nessa linha de pensamento, Matta obtém uma chave de leitura que permite comentar os mais variados aspectos da cultura nacional: sua história, de uma colônia ibérica que se moderniza; sua política, com o autoritarismo igualitário e personalizante do populismo (1981); sua jurisprudência, entre o código iluminista e os favores dos notáveis do lugar; suas relações raciais, com o mito engenhosamente racista da miscigenação (1981b); sua sexualidade, entre o domínio da honra masculina e a sedução femi-

nina incontrolável, entre o moralismo para o próprio e a pornografia para o alheio (1983, 1984); as metáforas do futebol (1982); a poesia cantada nos rádios; a religião.

Matta tem escrito pouco sobre religião, mas é evidente que poderia fazer contribuições importantes para esse campo de pesquisa (ver Matta, 1975). Há trabalhos afins que devem ser mencionados, como os de Alves (1980) e Vogel (1981). Algumas das idéias sugeridas por Matta foram apropriadas e desenvolvidas por Peter Fry, a propósito das diferenças entre os caminhos pentecostais ("caxias") e umbandistas ("malandros") da religião popular (Fry e Howe, 1975; Fry, 1978). Mas o que foi produzido é ainda pouco se comparado ao que se tem feito na vertente daqueles que vêm as coisas, por assim dizer, na horizontal.

Não seria razoável avaliar, ou sequer anteciper, o que não está escrito. Há, contudo, algumas observações gerais que podem ser feitas. A "religião" não ocupa um lugar de destaque entre os conceitos utilizados por Matta. É vista como um conjunto ritual entre outros, equiparando-se, nesse sentido, ao futebol, às festas profanas, ao trabalho, às relações cotidianas, e assim por diante. Ademais, o significado da religião é obtido em função do lugar que ocupa no conjunto dos conjuntos rituais. Não se constitui, portanto, como um objeto distinto de análise, sendo compreendida por uma categoria mais ampla. Aliás, essa não é uma característica exclusiva da perspectiva endossada por Matta. Com poucas exceções, a regra sociológica inclui a "religião" em conceitos mais abrangentes, tais como "ideologia", "visão de mundo", "sistema de crenças", etc.

Voltando ao triângulo "paradas militares-carnavais-procições", encontramos a função que o vértice religioso exerce no conjunto dos rituais brasileiros: a Igreja faz a mediação entre o Estado e o Povo; restabelece, simbolicamente, um compromisso entre o respeito e a irreverência à hierarquia social, resolvendo assim as suas contradições. O poder que reina aqui, é transfigurado no outro mundo. A religião, enfim, é uma compensação: "... a experiência final da morte é assim utilizada para estabelecer um universo fantástico de compensação moral, uma vez que na esfera do invisível nós finalmente temos a igualdade e a justiça que as instituições sociais, políticas e econômicas recusaram a muitos neste mundo" (Matta, 1981a, p. 254, tradução minha).

Em outras palavras, a alternância entre o reforço e a inversão dos poderes constituídos dá forma e sentido ao conjunto dos rituais analisa-

dos por Matta; e a dualidade entre o holismo e o individualismo representa maneiras opostas de lidar, justamente, com essa problemática. Partindo da igualdade ou da hierarquia, estamos no círculo das questões legadas pelo iluminismo, quando a política ganhou o lugar de destaque na definição das relações constitutivas "deste" mundo. O contraste entre as perspectivas esposadas por Brandão e por Matta, segundo o meu entendimento, revela uma complementariedade contraditória. Lidas simultaneamente, elas configuram um conjunto de questões e de dilemas que são próprios ao *homo (aequalis ou hierarchicus) politicus*.

Atendo-me aos limites desta resenha deixo apenas a sugestão de que as perspectivas de Matta e Brandão remetem a uma reconsideração dos traços iluministas e românticos em nossa memória sociológica. Brandão os articula entre os hemisférios norte (capital, sociedade fragmentada) e sul (povo, sociedade comunitária); enquanto Matta, seguindo Dumont, prefere o contraste entre o leste (Índia, holismo) e o oeste (EUA, individualismo). A atualidade dessas oposições, a compor os pontos cardeais do nosso horizonte-intelectual, talvez seja um índice da perda de credibilidade dos modelos teóricos (Hegel, Marx, Comte, etc.) que atribuíam à "História" a capacidade criadora de superar as antinomias da liberdade (Fernandes, 1976).

Catolicismo Popular

As questões gerais são desdobradas em discussões particulares a cada tradição religiosa. Seria interessante fazer uma Sociologia dos sociólogos que se ocupam de cada uma delas (sugestões nesse sentido, em Alves, 1978). Indagar, por exemplo, sobre o significado da pós-graduação em Louvain para uma boa parte dos estudiosos do catolicismo; sobre as relações íntimas entre um ramo da Antropologia e os mais afamados terreiros de candomblé da Bahia (páginas perceptivas em Goes Dantas, 1982); sobre os conflitos da intelectualidade egressa do protestantismo com as suas igrejas de origem (Dias de Araújo, 1976; Shaul, 1983); sobre uma geração de militantes estudantis, que passaram do marxismo ao estudo das religiões; e assim por diante. Sem dúvida, este é um campo em que pesquisadores e praticantes fazem permutas frequentes entre as suas convicções (Fernandes, 1984). Procuo agora, para concluir este trabalho, assinalar alguns desdobramentos particulares às várias tradições, privilegiando aqueles que mais me chamaram a atenção.

Em um momento anterior, na passagem dos anos 60 aos 70, o tema do "desenvolvimento" foi dominante também no estudo das religiões. O catolicismo popular, sobretudo, foi apreciado sob a ótica das transformações supostamente decorrentes da grande "mudança social" promovida pela industrialização (tema já presente em Galvão, 1975). Nascido e criado na roça, cultivado nas cidadezinhas do interior, herdeiro de antigas tradições ibéricas, esse gênero de catolicismo parecia condenado à desintegração. Os estudos destacavam sinais da morte eminente e deslocavam as atenções para as novas seitas e para as alternativas seculares (sindicais e políticas) supostamente mais adequadas para receber a massa supostamente atomizada dos migrantes despejados na metrópole pelos caminhões de pau-de-arara. É um enredo que rende bons livros, filmes e muita canção do rádio, mas anda meio esquecido nos últimos tempos.

Razões de fato e de valor contribuíram para o esquecimento. Tirou-se os olhos da estrada, para olhar melhor a cidade. Seria de fato "atomizada" e "anômica", ou haveriam estruturas primárias de relacionamento a apoiar os moradores da periferia? As redes familiares e de vizinhança, os vínculos de origem, as associações voluntárias, "a lei do morro", e tudo o mais que significasse organização e simbolização de identidade entre as classes populares urbanas tornou-se objeto de estudos. Uma outra bibliografia seria necessária para fazer o elenco dos títulos relevantes. Cito apenas, como lembrança, Durham (1978), Cardoso (1983), Valadares (1983), Santos (1981), Zaluar (1983, 1984) (sobre industrialização e religiosidade popular, comparando São Paulo e Manchester, ver Fry, 1978).

Outro tema que passou a um segundo plano é o messianismo. Ganhou ampla difusão nos anos 60, graças à produção cultural jovem, e foi objeto privilegiado pela melhor Sociologia da religião brasileira, feita na época em São Paulo (Pereira de Queiroz, 1977; Monteiro, 1974) — ver a respeito, o ensaio bibliográfico de Zaluar (1979). O título de uma das obras de Pereira de Queiroz é sugestivo das associações simbólicas que alimentavam o interesse pelo assunto: *Reforma e Revolução nas Sociedades Tradicionais — História e Etnologia dos Movimentos Messiânicos* (1968). Talvez pela exaustão de um veio interpretativo, por desencanto ideológico com a historiosofia subjacente, ou ainda por razões metológicas (como a influência do estruturalismo), o fato é que os movimentos messiânicos menos apaixonantes para a nova geração de pesquisadores. É um assunto permanente, com cer-

teza, mas está em recesso, à espera de outras indagações.

Os temas da "mudança social" e do "messianismo" foram, no entanto, assimilados (e modificados) por uma outra corrente interpretativa que é predominante hoje na intelectualidade católica. Não está muito presente nos circuitos seculares das Ciências Sociais (SBPC, ANPOCS, ABA etc.), mas conta com os seus próprios veículos de comunicação, e com um pessoal altamente qualificado. Entre os autores principais no Brasil estão Leonardo Boff (1976), Clodovis Boff (1978), Ribeiro de Oliveira (1970, 1972, 1984 no prelo), Hoornaert (1976), Beozzo (1977, 1983), Wanderley (1984), Gómez de Souza (1984), Frei Beto (1981), Rolim (1980), Libânio (1977) e outros.

Essas pessoas são, com efeito, em grande parte responsáveis pela maior novidade no campo do catolicismo nos últimos tempos: a gênese das "pastorais populares", que dão sentido e concretude, na América Latina, às proposições renovadoras do Concílio Vaticano II. Pensando nelas, podemos acrescentar mais um significado ao adjetivo "popular": não apenas "a maioria dos homens", "a condição subalterna", ou a qualidade "extra-oficial", mas sobretudo uma posição estrutural e histórica (definida teoricamente) que lhe confere uma vocação a um tempo política e transcendental — ser "o sujeito da libertação".

Quanto à matéria deste trabalho, há duas questões que me parecem particularmente desafiadoras para essa corrente de pensamento: do significado do próprio "catolicismo popular", e de suas relações com a hierarquia da igreja. A paixão pelo (e do) povo leva, naturalmente, a uma redescoberta das expressões religiosas que efetivamente mobilizam as massas populares, tais como romarias, procissões, beatos, capelas de beira de estrada etc. (Beozzo, 1977; Poel, 1977; CNBB, 1981). Nessa direção, efetua-se um distanciamento crítico em relação ao intelectualismo da renovação litúrgica e valoriza-se as tensões estruturais que separam o catolicismo popular tradicional da hierarquia (Antoniazzi, 1976; Cesar, 1976; vários autores, 1969, 1974, 1976, 1978).

Por outro lado, no entanto, verifica-se que procissões, romarias, beatos e capelas estão, apesar de tudo, integrados na hierarquia e nas estruturas deste mundo. Falta-lhes a perspectiva da "libertação histórica" que é vital para o "popular" que se quer descobrir. O que se descobre, então, é uma diferença profunda entre "catolicismo popular" e "pastoral popular" — (Hoornaert, 1976; Suss, 1975, 1979; Perani,

1974; vários autores, 1978; Ribeiro de Oliveira, 1984) — a primeira mobilizando grandes massas, a segunda associada a pequenos núcleos, uma sendo cultivada por setores “conservadores” do clero, outra pelas correntes “progressistas”, uma dramatizando as hierarquias do mundo e as suas inversões, a outra anunciando uma parusia igualitária. Há exemplos da busca de alternativas ao dilema, mas, são embrionários e não chegam ainda a constituir uma literatura expressiva.⁶

Outra grande questão, que não posso senão mencionar aqui, é o vínculo entre as pastorais populares e a hierarquia católica romana. O problema aparece na literatura a propósito da gênese do “catolicismo romanizado” no Brasil (Azzi, Cehila, 1980; Ribeiro de Oliveira, 1976, 1980, 1984, no prelo), e manifesta-se em um sem número de ocasiões pela tensão entre um ideal eclesialístico igualitário e a inserção numa estrutura monárquica.

Os dois problemas merecem estudos empíricos, do gênero etnográfico, que busquem revelar como essas questões são efetivamente percebidas e articuladas nas comunidades locais. Infelizmente, a combinação da pesquisa com a militância, que é característica desses autores, não tem favorecido o surgimento de obras descritivas que revelem as situações vitais em sua concretude e complexidade. Apesar da experiência acumulada na área indígena, por exemplo, não produziram ainda monografias reveladoras das situações engendradas pela renovação pastoral.⁷ Apesar do muito que se escreve sobre as CEBs, não temos ainda uma descrição viva do seu cotidiano, suas variações, o relacionamento de seus membros com outras formas religiosas, a inserção no contexto em que vivem (dentre os trabalhos sobre as CEBs com um enfoque sociológico ver Camargo, 1980; Caldeira, 1983; Ribeiro de Oliveira, 1981; CNBB, 1977; Bruneau, 1983).

Os cientistas sociais seculares, por sua vez, foram surpreendidos pelas mudanças na igreja católica e apenas começam a se preparar para entender o que se passa. Uma parcela foi atraída pelo trabalho de assessoria às pastorais populares, carecendo contudo do “latim” que perpassa a linguagem eclesialística. Competentes quanto ao contexto social (“campesinato”, “sociedades indígenas”, “fábrica”, “favela”, etc.), foram reaprender o catolicismo “na prática”. Há exceções, como os trabalhos polêmicos e provocativos de Romano (1980), mas elas confirmam a regra. Por outro lado, há indícios de que uma nova leva de trabalhos estão a diversificar a informação e a opinião sobre os estudos

pastorais populares (Esterci, 1984, Lima, 1980; Mainwaring, 1983a e 1983b entre outros).

Afro-Brasileiro

Os problemas gerais, e as orientações respectivas, estão de certo presentes no estudo do afro-brasileiro, mas são modificados pela questão racial. As análises de classe, por exemplo, têm servido como referencial sociológico para a classificação das diversas linhas de culto, devendo contudo incorporar a oposição entre “o branco e o preto” (ver Seiblitiz, 1979). As análises de classe são consistentes com um “recorte horizontal” das relações sociais; enquanto que a oposição “branco/negro” tende a atravessar as relações “de cima a baixo”, exigindo teorias que dêem conta de articulações verticais. *A morte branca de um feiticeiro negro* (Ortiz, 1979) é um título sugestivo que expressa justamente a idéia da passagem transformadora de uma religião popular, enraizada na tradição escrava, a uma religião de classe média. É uma idéia que prolonga a perspectiva de Bastide (1971), e que perpassa a maioria dos estudos atuais. A distinção entre “quimbanda e umbanda” (a primeira popular, marginal, perigosa; a segunda de classe média, integrada ao sistema, domesticada) trabalha sobre o mesmo esquema (Luz e Lapassade, 1972). A história das origens da umbanda, de Brown (1977), é conduzida pelos interesses das classes médias. As marcas do estigma que ainda pesa sobre essas religiões são mais vivas e afiadas na medida em que dão sinal de “escurecimento”. A discriminação jurídica e religiosa é agravada pelo preconceito racial (Contins e Goldmann, 1984; Maggie, 1979). Os estudos sobre o processo de legitimação do afro-brasileiro, através de uma troca de favores com o Estado efetuada pelas federações umbandistas, mostra como as diferenças de cor são manipuladas enquanto sinais de “baixeza/superioridade” social dentro da própria umbanda (Pechman, 1982; Birman, 1984b; Silverstein, 1984; Seiblitiz, 1984; Negrão, 1983; Negrão e Vilas Boas, 1982. Ver também sobre “Símbolo e Exú”, Trindade, 1980, 1982).

Temos aí, entre “o social e o racial”, uma problemática específica com uma literatura abundante que remonta, no Brasil, ao século passado; e que apesar das variações, demonstra uma significativa continuidade. “Separação ou mistura”, e em que condições, continua uma pergunta de fundo. Os ensaios bibliográficos de Borges Pereira (1981), Laraia (1979), e os comentários de Araújo Costa (1983), a essas bi-

bliografias devem ser consultados. Limite-me aqui a uma questão que tem prevalecido nos últimos tempos, pondo em relevo a idéia de identidade que está subjacente a todo argumento sobre o "ser branco", "negro", "mulato", "brasileiro", ou "africano".

Sabemos que a linha discriminatória, do "branco legítimo ao negro desqualificado" é sistematicamente submetida a uma inversão simbólica: o "negro puro", africano, dispõe de um valor que teria sido corrompido pelo comércio com "os brancos" na sociedade escravagista. Como verso e reverso da mesma moeda, essas idéias contraditórias refletem os paradoxos ideológicos da nossa memória escravagista. Ora, a colonização portuguesa levou o comércio entre brancos e negros à intimidade sexual e gerou a figura ambígua da "miscigenação". Comprometeu também a cosmologia, sob os efeitos da lógica incorporada do catolicismo, diferente da segmentação protestante, gerando esta outra figura ambígua que é "o sincretismo". *Miscigenação e sincretismo*, expressões ambivalentes da "mistura", foram temas dominantes para uma geração anterior, de Gilberto Freire e Roger Bastide. A leitura marxista prolongou-as, indagando-se sobre as condições sócio-econômicas para uma integração das etnias nas estruturas universalistas da sociedade industrial. As classificações da cor e da religião terminariam por ser "racionalizadas", tornando-se homólogas às divisões de classe.

Nos últimos tempos, o pêndulo do pensamento moveu-se na outra direção, voltando a privilegiar os aspectos da separação, e o fez com a consciência de que é a própria idéia de "identidade", na separação ou na mistura, que faz o problema.⁸

Enquanto o movimento negro expôs as mentiras da "democracia racial", devolvendo à atualidade a questão da diferença étnica, no campo religioso percebeu-se uma forte difusão do candomblé. Ao invés de manter-se isolado em uns poucos terreiros de nobre tradição, ele também cresce e se espalha, paralelamente ou às vezes combinado às casas de umbanda. Em outro plano, autores de peso que conjugam a pesquisa à prática religiosa, têm obtido uma ampla audiência para os seus esforços de traçar as linhas de continuidade das tradições africanas, traduzindo as virtudes do tradicionalismo em uma linguagem moderna, de uma "negritude" que se projeta para o futuro (Santos, 1972, 1976, 1977, 1979).

Como um contraponto à exaltação da identidade, numa solidariedade temperada pela ironia, alguns antropólogos permearam a literatura

com a dúvida do relativismo cultural: basta viajar um pouco, dizem eles, para que se veja os elementos mais típicos de uma tradição mudarem de significado. Feijoado na América do Norte é "Soul Food", sinal unívoco da segregação, enquanto que no Brasil é símbolo notório do "jeitinho" integrador... (Fry, 1982). O próprio nome de auto-identificação pode variar com as viagens. Negros escravos, libertos no decorrer do séc. XIX, voltam à "sua terra", a África; e lá se estabelecendo, encontram razões para se apresentarem como "brasileiros" e "católicos": (Carneiro da Cunha, 1977). Em suma, a relação entre os sinais de identificação e os seus conteúdos é relativa. Há uma arbitrariedade atravessada entre significantes e significados.

Identificar as variações e questionar o seu sentido é uma norma de pesquisa que tem sido explorada por Peter Fry e por alguns alunos seus. Em a "Descoberta do Cafundó", por exemplo, Fry e Vogt comentam com muita verve uns quantos usos e abusos a que se prestam os indícios de uma "herança africana" (Fry e Vogt, 1983). A própria noção de "autenticidade" ou de "pureza tradicional", é passível de manipulação. Numa tese de mestrado muito bem sucedida, Beatriz Góes Dantas estuda um caso exemplar: em Aracajú, SE, o terreiro que se quer e que é por todos reconhecido como "autêntico nagô" incorpora elementos considerados espúrios pelos "nagô" da Bahia; e rejeita por sua vez, como espúrios, elementos característicos da pureza nagô baiana... (Goes Dantas, 1982, 1983).

A ironia que se contrapõe à seriedade do "culto às raízes" faz uma série de passos relativizadores: a "origem" faz sentido em função do contexto discursivo em que é evocada. É a memória — seletiva, interessada, interesseira, criativa — que dá vida ao passado, e não o contrário. A "África", no caso, é uma idéia brasileira.⁹ A tradição é uma reconstrução. Sendo assim, é compreensível que as "origens" sejam polivalentes, pois que devem se ajustar à solicitações de cada novo contexto. Abrigam, portanto, diversas conotações, e podem servir a diferentes estratégias de poder.¹⁰ A identificação de "estratégias sociais" que combinam teoria e prática, simbolização e maneiras de lidar com as aflições da vida, é uma outra norma de pesquisa que tem orientado os trabalhos de Peter Fry (1982). A sua ironia convida-nos a indagar pela política que se esconde na "autenticidade" de cada significado. E "política" para ele escreve-se sempre com "p" minúsculo, como num jogo pelo poder, onde os valores, ainda que universais,

não escapam às intenções particularizantes daqueles que os postulam. É uma ironia crítica, portanto, que não se conjuga com o cinismo. Pelos caminhos cruzados da relativização, o seu humor anglo-brasileiro aponta para a existência insuperável de particularidades que dão lugar e sentido às múltiplas percepções de uma identidade. Os trabalhos de Fry mostram uma outra possibilidade de articulação das relações verticais: não se orienta pela noção *holística* da "hierarquia"; busca, ao invés, chaves interpretativas e regras sociais subjacentes às disputas simbólicas que perpassam a cultura brasileira. Ao invés de um todo bem ordenado, encontra uma pluralidade de situações e de interesses que condicionam a "política do significado" (Fry e Vogt, 1983).

Protestantismo

Os "crentes" são minoria no país, e também nos estudos sobre religião. O que está escrito sobre eles é bem pobre se comparado ao catolicismo ou ao afro-brasileiro. Acho que merecem mais atenção, pela sua presença em cada esquina e pela sua diferença ("o crente é diferente", reza uma de suas frases preferidas). Mas são poucos os que pensam assim. O ensaio bibliográfico de Waldo César (1973) continua a ser uma boa introdução. Sinclair (1976) oferece um panorama bibliográfico para a América Latina.

O problema inicial, que ocupou apologetas e analistas, foi o *estrangeirismo* das missões anglo-saxãs no continente latino; problema teoricamente resolvido com a idéia de que os protestantes seriam um fator de modernização (Willems, 1966). Algumas agências missionárias que se especializam na análise estatística das conversões, indicaram que a "Boa Nova" tinha mais chance de ser acolhida nas regiões sociais em rápida transformação social. As grandes cidades ou as frentes de expansão formariam o solo ideal para a germinação das novas sementes (Willems, 1966; Read, 1967; Fernandes, 1979).

"Estrangeirismo" e "modernização" foram em parte substituídos pelo tema da "alienação" nos principais estudos dos anos 60. O ramo pentecostal, de maior crescimento e penetração popular, centralizou as atenções de sociólogos orientados por uma crítica de esquerda aos efeitos do "desenvolvimento capitalista". O pentecostalismo seria "um refúgio das massas" (D'Epina, 1970), uma resposta funcional, mas fantasiosa, aos desafios da industrialização (ver também Rolim, 1976; Souza, 1969). Fernan-

des (1977) apresenta um balanço bibliográfico do debate entre as versões "modernizadora" e "alienante" do culto pentecostal. Neste debate, reproduz-se, de uma outra forma, a alternativa entre articulações horizontais e verticais do vínculo social. Análises de classe, norteadas pelo conceito de "alienação", reforçam a primazia da "horizontalidade"; enquanto que estudos dirigidos às diferenças entre protestantismo, de um lado, e catolicismo ou afro-brasileiro, de outro, privilegiam os contrastes culturais que atravessam a sociedade como um todo (Fry, 1975; Fernandes, 1982).

Uma nova leva de estudos, caracterizados por um profundo conhecimento interno das denominações evangélicas, e por um elevado nível de reflexão, retomou as questões anteriores colocando-as em novos termos. Nem bem "estrangeiros", nem bem "modernos", tratava-se de identificar as características do protestantismo brasileiro. A imagem resultante foi negativa. O título da tese de Rubem Alves (1980), *A ética do protestantismo, ou o espírito da repressão*, resume enfaticamente uma perspectiva de entendimento comum a vários trabalhos (Ramalho, 1976; Maciel, 1972, 1983; Mendonça, 1982). Ao invés de preservar e desenvolver características originais associadas às idéias de liberdade, o protestantismo brasileiro foi dominado pela mentalidade estreita do fundamentalismo e do pietismo. Os seminários foram separados dos meios universitários, eventualmente através de expurgos radicais (Dias, 1976). O ideal pedagógico (manifesto na fundação de colégios "modernos") foi banalizado (Ramalho, 1976) e as igrejas orientaram-se para um auto-enclausuramento, "longe do mundo" (Mendonça, 1982). A ética da autonomia da consciência foi disciplinada pelos rigores da "justa doutrina" (Alves, 1980). Ver também Oliveira Filho (1972).

Lendo agora com um certo distanciamento, sente-se que esta literatura foi marcada por uma *polêmica* que, embora reveladora, pesou em demasia na balança dos seus julgamentos. Ademais, ainda que pretendendo revelar a realidade do protestantismo no Brasil, foi quase toda ela apoiada em pesquisas literárias. Faltou-lhe, talvez, a viagem antropológica com a observação de campo, a indagar sobre os significados do material literário para os próprios fiéis evangélicos. É muito marcada, também, pelo caso presbiteriano, denominação à qual pertenceram diversos desses estudiosos. É uma literatura de peso, sem dúvida, mas que está na fronteira entre a curiosidade analítica e a indignação despertada por um cisma religioso.

Há outros trabalhos, em regra mais recentes, que fogem a essas características, e que por serem marcados pela exterioridade talvez possam recuperar aquele mínimo de simpatia que é necessário para a compreensão do alheio. Há algumas pesquisas de campo que também têm contribuído para uma aproximação empírica com a mentalidade dos crentes (Rolim, 1976). A tese de Regina Novaes (1979) foi um passo importante nesse sentido, ainda que limitada ao estudo de uma experiência específica de camponeses evangélicos no agreste pernambucano. Deixando de lado o conceito doutrinário da "alienação", Regina Novaes indagou-se sobre o sentido da oposição entre "igreja e mundo". E num plano mais profundo, encontrou uma significação positiva (não apenas "refúgio") no discurso (e na prática) pentecostal: no grupo que estudava, a ética de princípios apoiada na idéia de um mundo governado por uma "lei divina" permitia pensar o *ethos* camponês e a militância sindical (Novaes, 1980). Diversas pequenas notícias sobre os religiosos nas eleições de 1982, publicadas nas *Comunicações do ISER* (vários autores, 1982, 1983), abrem um leque de alternativas de participação política pentecostal que deve ser considerado para a superação do estágio atual da literatura. A pesquisa recente de Nelson (1985) também apresenta um impulso renovador: entrena a questão do *individualismo* protestante sem os preconceitos coletivistas dos estudos anteriores. Qual o lugar, os limites, as alternativas de um movimento religioso (auto-enclausurado!) que afirma o valor sagrado do indivíduo em meio às classes populares brasileiras? A maior parte da literatura posterior aos

anos 60 lidou com essa pergunta por meio de categorias do entendimento que compunham um verdadeiro processo de acusação. Em tempos de abertura, nas instituições e nas cabeças sociológicas, o "legalismo" e o "individualismo" dos crentes merecem ser considerados de novo.

O Cansaço com o Espelho

Uma última e breve palavra de conclusão: procurei mostrar que a literatura sobre as religiões populares no Brasil compõe um variado e controverso horizonte de questões cujas coordenadas remetem aos inícios da Sociologia moderna. Identifiquei esses inícios num processo de substituição da religião pela política. É uma literatura antropocêntrica (ou sóciocêntrica) que tem o "Homem" como a medida de todas as coisas, e a "Política" como *locus* de sua realização. Mesmo a vertente conservadora que nega esses postulados, parte justamente da sua negação, e mantém com ela uma íntima relação de complementariedade. Há sinais, ainda dispersos, de que essa problemática chegou aos seus limites e já não tem revelações profundas a prometer.¹ O retorno do misticismo entre as pessoas letradas, seja nas relações tradicionais (movimentos "carismáticos"), seja no "sagrado selvagem" (Bastide) que escapa às instituições estabelecidas, há de ter conseqüências para a pesquisa científica. É bem possível que os próximos pesquisadores revelem um interesse pela religião que transborde os limites narcisistas de uma visão de sociedade que não sabe ver nas coisas senão imagens de si mesma.

Notas

1. A revista *Religião e Sociedade* publicou uma série de bibliografias de interesse: Etienne Samain, "Religiosidade popular - ensaio bibliográfico" (n.º 1, maio 1977); "Teologia da Libertação" (n.º 2, nov. 1977); Charles Beylier, "A obra de Roger Bastide" (n.º 3, out. 1978); "Os escritos de Douglas Teixeira Monteiro" (n.º 4, out. 1979); Marcos de Souza Queiroz, "Estudos sobre medicina popular no Brasil" (n.º 5, junho 1980). Colonelli (1979) é fonte importante, sob o ângulo dos estudos folclóricos. Negrão (1971) trata de "Estudos funcionalistas sobre as religiões brasileiras". Bastide (1945) e Alves (1976) cobrem o afro-brasileiro. Cesar (1973), Gripp (1976) e Maraschin (1979) cobrem o protestantismo. Azevedo (1964) é um breve e compreensivo ensaio bibliográfico que oferece um interessante quadro para a comparação com o estado atual da literatura.

2. A Amazônia tem sido estudada sobretudo por antropólogos da Universidade Federal do Pará e do Museu Goeldi, na esteira dos trabalhos de Wagley (1977) e Galvão (1955, 1983). Dentre as contribuições mais recentes, Figueiredo (1976, 1977, 1979), Maués (1977, 1983), Alves (1980), Vergolino (1975), Lins e Silva (1980). O Nordeste conta com especialistas no estudo da religião popular em geral, cujo campo empírico recobre a área nordestina. Dentre os títulos mais recentes, Menezes (1980, 1981, 1983a, 1984b), Ferreti (1983), Goes Dantas (1982), Mota (1975, 1981). A

Bahia é um capítulo à parte, com uma longa tradição de estudos científicos da religiosidade popular. Com raras exceções, (por exemplo Silverstein, 1979) os estudos aí continuam a ser feitos por baianos, nativos ou adotivos. Elbein dos Santos (1972, 1976, 1977, 1979, 1983), Lima (1959, 1966a, 1966b), Trindade Serra (1978), Verger (1955, 1957, 1972, 1982) são os nomes mais encontrados na literatura. O centro-sul, como em quase tudo mais, acumula a maior concentração de recursos institucionais e humanos nesse campo de estudo. Museu Nacional, PUC-RJ, USP, PUC-SP, UNICAMP, Rudge Ramos possuem unidades de pós-graduação com dedicação sistemática a um ou outro aspecto desse domínio. Há também centros independentes empenhados em pesquisar e publicar sobre o tema: ISER, CER, LARU, CEBRAP, IBRADES são os principais. As variedades étnicas do sul têm sido objeto de estudos que, direta ou indiretamente, abordam a religião. Dentre eles, Cardoso (1977), Seyferth (1982, 1983), Droogers (1984). Há que lembrar ainda os “brasilianistas”, que têm feito uma contribuição importante. Dentre eles, Leacock (1972), Della Cava (1977), Bruneau (1974), Mainwaring (1982, 1983), Slater (1984), Gabriel (1980).

3. O grupo de trabalho sobre “religião e sociedade”, da ANPOCS, é um fórum onde especialistas das várias regiões e tradições encontram-se para trocar idéias. A Associação Brasileira de Antropologia também reúne grupos de trabalho onde é feito o esforço comparativo. O Centro de Estudos de Religião (CER) e o Instituto Superior de Estudos de Religião (ISER) agrupam pesquisadores dos vários domínios. Alguns periódicos veiculam matérias relevantes: *Revista de Ciências Sociais, Cadernos do LARU, Religião e Sociedade, Cadernos do ISER, Comunicação do ISER*. Dentre as revistas católicas, *REB, Síntese e Vozes* são indispensáveis.

4. O “saber popular” é um tema que mobiliza toda uma outra literatura, voltada esta para os problemas da “educação popular”. Ver, por exemplo, Brandão (1981b, 1983), Garcia (1983), Paiva (1980).

5. O estudo dos “especialistas” e “profissionais” do sagrado foi estimulado pela leitura de Weber e Bourdieu. Um estimulante trabalho é o de Prado (1974).

6. Algumas dioceses estão promovendo pesquisas participantes nas quais os agentes pastorais buscam compreender e questionar as práticas tradicionais do catolicismo popular.

7. Veja-se, por exemplo, a resenha crítica de Viveiros de Castro (1982) sobre o livro de Pe. Thomaz Aquino Lisboa, *Entre os Índios Munku – a resistência de um povo*, Edições Loyola, 1979. Para um estudo antropológico da pastoral indígena renovada, ver Shapiro (1983).

8. Sobre a revisão dos problemas de “identidade” no contexto dos estudos de religião, ver Velho (*Comunicação* 8, sem data), Goldmann (1984), Birman (1983), Cavalcanti (1983).

9. O estudo dos símbolos e rituais afro-brasileiros em função de conflitos estruturais da sociedade brasileira está desenvolvido em Velho (1975), Mott (1976), Vergolino (1975) e Fry (1982).

10. Um exemplo de controvérsia sobre o sentido das origens africanas está nos comentários de Kloppenburg (1984), Fry (1984) e Birman (1984) à II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás.

11. Refiro-me a sinais de uma renovação do interesse pela religiosidade enquanto tal, como esfera própria de uma experiência intransferível e de um conhecimento que transcende as regras analíticas da ciência – ver publicações recentes como as de Kolakowski (1977), Alves (1975, 1982), Mangabcira (1984), Polari (1984).

Bibliografia

- Almeida, Mauro W. B.
1977. "Linguagem regional e fala popular". *Revista de Ciências Sociais*, vol. VIII.
- Alves, Henrique L.
1976. *Bibliografia Afro-Brasileira*. São Paulo Edições H.
- Alves, Isidoro
1980. *O carnaval devoto*. Petrópolis, Vozes.
- Alves, Rubem
1975. *O enigma da Religião*. Petrópolis, Vozes.
1978. "A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil". *Religião e Sociedade*, 3.
1980. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo, Ática.
1982. *O que é religião*. São Paulo, Brasiliense.
- Antoniazzi, Alberto
1976. "Várias interpretações do catolicismo popular no Brasil". *REB*, 36 (141), pp. 82-94.
- Aragão, Luiz Tarley
1980a. "A dessacralização do sexo e o sacrifício de mulheres". *Religião e Sociedade*, 6.
1980b. "Parentesco e transformação social em sociedades modernas: algumas considerações sobre o modelo francês contemporâneo". *Anuário Antropológico*, 80.
- Araujo Costa, Tereza Cristina
1983. *Bibliografias sobre o "negro" – um exercício de classificação*, PPGAS, Museu Nacional, manuscrito.
- Azevedo, Thales
1964. "As tarefas da sociologia da religião no Brasil", Relatório apresentado no congresso *Pro Mundi Vita*, Louvain, setembro
- Azzi, Riolando
1976. "Elementos para a história do catolicismo popular." *REB*, 36/141. pp. 95-130.
1977. "Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil". *Religião e Sociedade*, 1.
1981. "Presença da Igreja Católica na Sociedade Brasileira", *Cadernos do ISER*, 13.
- Bajtín, Migail
1974. *La Cultura Popular en la edad media y renacimiento*, Buenos Aires, Barral Editores.
- Bastide, Roger
1945. "Études afro-brésiliennes, étude bibliographique: 1939/1944." *Bulletin des Etudes Portugaises et de L'Institute Français au Portugal*. N. S., n.º 10.
1971. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, Editora da Universidade de São Paulo.
- Beozzo, José Oscar
1977. "Irmandades, santuários e capelinhas de beira de estrada". *REB*, 37 (148), pp. 741-758.
1977b. "História da Igreja na América Latina". *Religião e Sociedade*, 2.
1983. "As Américas Negras e a História da Igreja – questões metodológicas". *Religião e Sociedade*, 10.

- Berger, Peter
1971. *La Religion dans la conscience moderne*. Paris, Ed. Centurion.
- Berlinck, Manoel Tosta
1984. *O Centro Popular de Cultura da UNE*. São Paulo, Papirus.
- Frei Beto
1981. *O que é Comunidade Eclesial de Base*. São Paulo, Brasiliense.
- Beylier, Charles (org)
1978. "A obra de Roger Bastide". *Religião e Sociedade*, 3.
- Birman, Patrícia
1983. *O que é umbanda*. São Paulo, Brasiliense.
1984a. "Comentários a propósito da II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás." *Comunicações de ISER*, 8.
1984b. *Os saravás da política*. ISER, manuscrito.
- Boétie, Etienne de la
1982. *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo, Brasiliense.
- Boff, Clodovis
1978. *Comunidade eclesial – comunidade política*. Petrópolis, Vozes.
- Boff, Leonardo
1976. "Catolicismo popular: que é catolicismo?". *REB*, 36 (141).
- Borges Pereira, João Batista
1981. *Estudos Antropológicos e Sociológicos sobre o Negro no Brasil – Aspectos Históricos e Tendências Atuais*. Univ. de São Paulo, FFLCH.
- Bourdieu, Pierre
1974. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva.
- Brandão, Carlos R.
1977. "O número dos eleitos . . ." *Religião e Sociedade*, 3.
1980a. "A Memória do Sagrado". *Cadernos do ISER* 9.
1980b. *Os deuses do povo*. São Paulo, Brasiliense.
1981. *Sacerdotes de Viola*. Petrópolis, Vozes.
1981b. *O que é educação*. São Paulo, Brasiliense.
1983. *Casa de Escola*. São Paulo, Papirus.
- Brown, Diana
1977. "O papel histórico da classe média na umbanda". *Religião e Sociedade*, 1.
- Bruneau, Thomas
1974. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo, Loyola.
1983. *The catholic church and the basic christian communities: a case study from the Brazilian Amazon*. Kellog Institute, mimeo.
- Caldeira, Tereza Pires do Rio
1983. *A luta pelo voto em um bairro da periferia*. ANPOCS, mimeo.
- Camargo, Cândido Procópio Ferreira de
1973. *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis, Vozes.
1976. "Religião", *In Composição da População Brasileira*. *Cadernos do CEBRAP*, n.º 15.

- Camargo, Cândido Procópio Ferreira de; Souza, Beatriz Muniz de; Perucci, Antonio Flávio de Oliveira
1980. "Comunidades Eclesiais de Base". In Paul Singer e Vinícius Brandt (orgs), *São Paulo, Povo em Movimento*. Petrópolis, Vozes e Cebrap.
- Cardoso, Ruth
1977. "O agricultor e o profissional liberal entre os japoneses no Brasil." In Egon Schaden, (org.) *Homem, Cultura e Sociedade no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
1983. "Movimentos sociais urbanos: balanço crítico". In Bernardo Sorj e Maria Hermínia T. de Almeida (orgs.), *Sociedade e Política no Brasil pós-64*. São Paulo, Brasiliense.
- Carneiro da Cunha, Manuela
1977. "Religião, comércio e etnicidade: uma interpretação preliminar do catolicismo brasileiro em Lagos, no século 19". *Religião e Sociedade*, 1.
- Cavalcante, Maria Laura Viveiros de Castro
1983. *O Mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Cehila
1980. *História da Igreja no Brasil*, vol. 2-2. Petrópolis, Vozes.
- Cesar, Waldo
1973. *Para uma sociologia do Protestantismo Brasileiro*. Petrópolis, Vozes.
1976. "O que é 'popular' no Catolicismo popular." *REB*, n.º 36, fasc. 141.
- Chauf, Marilena
1980. "Notas sobre cultura popular". *Arte em Revista*, 3.
- CNBB
1973. *Levantamento sobre a religiosidade popular* (CNBB, Região Nordeste 3, Salvador, 1973) Instituto Nacional de Pastoral, Rio de Janeiro, manuscrito.
- CNBB – Regional NE-1
1975. "Encontro sobre a religiosidade popular". *Boletim informativo regional NE-1*, 94 jul./ago. número especial. Olinda.
- CNBB
1977. *Comunidades: igreja na base*. Estudos da CNBB (3). São Paulo, Paulinas.
1981. *Com Deus me deito, com Deus me levanto. Orações da religiosidade popular católica*. Estudos CNBB, 17, São Paulo, Paulinas.
- Colonelli, Cristina Argenton
1979. *Bibliografia do Folclore Brasileiro*. (Coleção folclore, n.º 19). São Paulo, Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas.
- Correa, Mariza
1982a. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Tese Doutorado, USP.
1982b. "Antropologia & Medicina legal – variações em torno de um mito", In vários autores, *Caminhos Cruzados*. São Paulo, Ed. Brasiliense.
- Della Cava, Ralph
1975. "Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro de 1916 a 1964." *Estudos CEBRAP*, 12.
1977. *Milagre em Juazeiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

- D'Epina, Christian Lallive
1970. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Dias de Araujo, João
1976. *Inquisição sem fogueiras* (Vinte anos de História da Igreja Presbiteriana no Brasil: 1954-1974), São Paulo, ISER.
- Droogers, André.
1984. *Religiosidade Popular Luterana*. São Leopoldo, Ed. Sinodal.
- Duarte, Luis Fernando Dias
1983. "Três ensaios sobre pessoa e modernidade". *Boletim do Museu Nacional*, 41.
1984. *Classificação e valor na reflexão sobre identidade social*. Museu Nacional, mimeo.
- Dumont, Louis
1966. *Homo Hierarchicus*. Paris, Gallimard.
1977. *Homo Aequalis*, Paris, Gallimard.
- Durham, Eunice
1978. *A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo*, (2.^a ed.). São Paulo, Perspectiva.
- Esterci, Neide (org.)
1984. "Cooperativismo e coletivização no campo: questões sobre a prática da igreja popular no Brasil." *Cadernos do ISER*, 16.
- Fernandes, Rubem César
1976. *The antinomies of freedom – on the warsaw circle of intellectual history*. PhD. dissertation, New York, Columbia University, mimeo.
1977. "O debate entre sociólogos a propósito dos pentecostais". *Cadernos do ISER*, 6.
1979. "As missões protestantes em números", *Cadernos do ISER*, 10.
1981. *Dilemas do Socialismo – a controvérsia entre Marx, Engels e os populistas russos*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
1982. *Os Cavaleiros do Bom Jesus – uma introdução às religiões populares*. São Paulo, Brasiliense.
1984. "Pesquisadores e Praticantes". *Comunicações do ISER*, 10.
- Ferretti, Sérgio Figueiredo
1983. *Querebentam de Zomadoun: um estudo de antropologia da religião na Casa das Minas*. Natal, UFRGN.
- Figueiredo, Napoleão
1976. "Pajelança e catimbó na região bragantina". *Revista de Cultura do Pará*, n.ºs 22/23.
1977. *Amazônia: tempo e gente*. Secretaria Municipal de Educação e Cultura, Prefeitura Municipal de Belém.
1979. *Rezadores, pajés e puçangas*. Belém, UFPa, Boitempo.
- Frade, Maria de Cáscia Nascimento
1981. *O Divino em Vila Isabel – a devoção e a festa*. Museu Nacional, mimeo.
- Fry, P. H. & Howe, G. N.
1975. "Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo". *Debate e Crítica*, 6.
- Fry, Peter
1978. "Manchester e São Paulo: industrialização e Religiosidade Popular". *Religião e Sociedade*, 3.
1982. "Febrônio Índio do Brasil: onde cruzam a psiquiatria, a profecia, a homossexualidade e a Lei". In vários autores, *Caminhos Cruzados*, Brasiliense, São Paulo.

1982. "Soul food e Feijoada". In *Para Inglês Ver – identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Fry, Peter & Vogt, Carlos
1983. "A descoberta do cafundó: alianças e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil". *Religião e Sociedade*, 8.
- Fry, Peter
1984. "De um observador não participante . . .", *Comunicações de ISER*, 8.
- Gabriel, Chester E.
1980. *Communications of the spirit: Umbanda, Regional cults in Manaus and the dynamic of mediumistic*. McGill University, PhD. Thesis.
- Galvão, Eduardo
1955. *Santos e visagens: um estudo de vida religiosa de Ita, Amazonas*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional.
1983. "Vida Religiosa do caboclo da Amazônia". *Religião e Sociedade*, 10.
- Garcia, Pedro Benjamin
1983. "Saber popular/educação popular". *Cadernos de Educação Popular*, Petrópolis, Vozes/NOVA.
- Gois Dantas, Beatriz
1982. *Vovó Nagô e Papai Branco – usos e abusos da África no Brasil*, Tese de Mestrado, Campinas, UNICAMP.
1983. "Repensando a pureza Nagô". *Religião e Sociedade*, 8.
- Goldman, Márcio
1984. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candombé*. Tese de Mestrado, Museu Nacional.
- Gerberg, Will
1955. *Protestant, Catholic, Jew*. New York, Doubleday.
- Goldman, Márcio & Contins, Márcia
1984. "O caso da pomba-gira". *Religião e Sociedade*, 11/1.
- Gómez de Souza, Luiz Alberto
1984. *A JUC: os estudantes católicos e a política*. Petrópolis, Vozes.
- Gripp, Klaus Vander
1976. *Ensaio de uma bibliografia sobre a história do protestantismo no Brasil*, mimeo.
- Groenen, Henrique
1979. "Na Igreja quem é o povo?". *REB*, 39/154.
- Groetellais, Martien
1976. "Ambivalências em torno de 'catolicismo popular' e 'religiosidade popular'", *Atualização*, 7 (78/79), pp. 720-728.
- Guedes, Simoni Lahud
1974. "Umbanda e Loucura". In Gilberto Velho (org), *Desvio e Divergência*. Rio de Janeiro, Zahar.

- Hoornaert, Eduardo
1976. "O catolicismo popular numa perspectiva de libertação". *REB*, 36/141.
- Kolakowski, Leszek
1977. "A revanche do sagrado na cultura profana". *Religião e Sociedade*, 1.
- Koppenburg, Frei Boaventura
1984. "Sincretismo". *Comunicações do ISER*, 8.
- Laraia, Roque de Barros
1979. "Relações entre Negros e Brancos no Brasil". *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências sociais*, 7.
- Leacock, S. & Leacock, R.
1972. *Spirits of the dee: a study of an Afro-Brazilians cult*. New York. Doubleday Natural History Press, Garden City.
- Libânio, João Batista
1977. *O problema da salvação no catolicismo do povo*. Petrópolis, Vozes.
- Lima, Luiz Gonzaga de Souza
1980. "Comunidades Eclesiais de Base e organização política: notas". *Vozes* 74.
- Lima, Vivaldo Costa
1959. *Uma festa de Xangô*. Salvador, UNESCO-UFBA.
1966a. "Some yoruba patterns of social organization in the orisha cult – association in Brazil". 37.º Congresso Internacional de Americanistas, Mar del Plata.
1966b. "Os Ogãs de Xangô". *Afro-Asia*, 2/3.
- Lins e Silva, Tatiana
1980. *Os curupiras foram embora*. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional.
- Luz, Marco Aurélio & Lapassade, Georges
1972. *O segredo da macumba*, Col. Estudos sobre o Brasil e a América Latina. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra.
- Machado, João Corrêa
1975. *Aparecida: na história, na literatura*, Campinas, s. ed.
- Maciel, Elter Dias
1972. *O pietismo no Brasil: um estudo de sociologia da religião*. Tese de Doutorado em Sociologia. Dept.º de Ciências Sociais, FFLCH-USP.
1983. "O Drama da Conversão – análise da ficção batista". *Cadernos do ISER*, 14.
- Maggie, Ivone
1979. "Arte ou magia negra", UFRJ, mimeo.
- Mainwaring, Scott
1983a. "The Catholic youth workers movement (JOC) and the emergence of the popular church in Brazil". Kellog Institute, Working Paper 6, Notre Dame.
1983b. "Igreja e Política: anotações teóricas". *Síntese*, 27.
- Mangabeira, Nanci
1984. "Os pirilâmpagos da perplexidade e a aurora boreal". *Religião e Sociedade*, 11/3.
- Maraschin, Jaci (ed.)
1979. Darci Dusilek e Israel Bello de Azevedo, *Bibliografia teológica*. São Paulo, ASTE.

- Matta, Roberto da
 1975. "Hipótese de trabalho: significação social da religiosidade popular". *Pesquisa polidisciplinar "Prelazia de Pinheiro": Aspectos Antropológicos*, vol. 3, pp. 5-11, Rio de Janeiro – Museu Nacional, IPEI, São Luís, mimeo.
 1979. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Zahar.
 1981a. "The ethic of umbanda and the spirit of messianism: reflections on the brazilian model". In Thomas C. Bruneau. (ed), *Authoritarian Capitalism*. Westview, Boulder, Colorado.
 1981b. "A fábula das Três Raças, ou o problema do racismo à brasileira". In *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, Vozes, Petrópolis.
 1982. "Esporte na sociedade: um ensaio sobre o futebol". In *Universo do Futebol*. Pinakotheke, Rio de Janeiro.
 1983. "Dona Flor e seus dois maridos: um romance relacional". *Tempo Brasileiro*, 74, julho/setembro.
 1984. "Para uma teoria da sacanagem", In *A arte sacana de Carlos Zefiro*. Rio de Janeiro, Marco Zero.
- Maués, Heraldo & Motta Maués, Maria Angélica
 1977. "O modelo da 'Reima': Representações alimentares em uma comunidade amazônica". *Anuário Antropológico*.
- Maués, Heraldo
 1983. *Catolicismo e Pajelança entre pescadores da zona do Salgado*. SBPC, Belém, mimeo.
- Mendonça, Antonio Gouvêa
 1982. *O Celeste Porvir – um estudo da inserção do Protestantismo na Sociedade Brasileira*. Tese de Doutorado, USP.
- Menezes, Eduardo Diatáhy B. de
 1980. "Estrutura agrária: protesto e alternativas na poesia popular do nordeste". *Revista de Ciências Sociais* n.º1 e 2.
 1981. *A quotidianidade do demônio na cultura popular*. ANPOCS, Nova Friburgo, mimeo.
 1983. *John Milton e João de Cristo Rei: duas versões da rebeldia de Lúcifer e a origem do inferno*, mimeo, Águas de São Pedro, ANPOCS.
- Monteiro, Duglas Teixeira
 1974. *Os Errantes do Novo Século*. São Paulo, Duas Cidades.
 1977. "Églises, seetes et agences: aspects d'un ecumenisme populaire". *Diogenes*, 100, Paris.
- Mota, Roberto
 1975. *Bandeira de Alairá: a festa de Xangô – São João e os problemas do sincretismo afro-brasileiro*. *Ciência & Trópico*, 3(2).
- Mota, Roberto M. C.
 1981. "Comida, família, dança e transe: sugestões para o estudo do Xangô". ANPOCS, Nova Friburgo, mimeo.
- Molt, Yoshiko Tanabe
 1976. *Caridade e Demanda: um estudo de acusação e conflito na Umbanda em Marília*. Dissertação de Mestrado, Unicamp, mimeo.
- Negrão, Lísias Nogueira
 1971. "Estudos funcionalistas sobre as religiões brasileiras: apresentação bibliográfica", In Maria Isaura P. de Queiroz (org.), *Introdução ao Estudo da Sociologia no Brasil*, vol. II, Instituto de Estudos Brasileiros. São Paulo, USP.

- Negrão, Lísias Nogueira & Vilas Boas Concone, Maria Helena
1982. "Umbanda: da repressão à cooptação – o envolvimento político-partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982", mimeo.
- Negrão, Lísias Nogueira
1983. "O campo religioso umbandista em São Paulo: Análise da dinâmica interna". Mimeo.
- Nelson, Reed Elliot
1984. Funções organizacionais do culto numa igreja anarquista. *Religião e Sociedade*, 11/3.
- Neves, Luiz Felipe Baêta
1977. "A noção de 'arte popular': uma crítica antropológica". *Revista de Ciências Sociais*, n.ºs 1 e 2.
- Novaes, Regina Célia Reyes
1979. *Os escolhidos – doutrina religiosa e prática social*. Tese de Mestrado, Museu Nacional.
1980. "Os pentecostais e a organização dos trabalhadores". *Religião e Sociedade*, 5.
- Oliveira Filho, José Jeremias
1972. *A obra e a Mensagem – Representações simbólicas e organização burocrática na igreja adventista do Sétimo Dia*. Tese de Doutorado, USP.
- Ortiz, Renato
1979. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis, Vozes.
1980a. "Religiões Populares e indústria cultural". *Religião e Sociedade*, 5.
1980b. *A consciência fragmentada*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
1983. "O mercado religioso". *Comunicações de ISER*, 5.
- Paiva, Vanilda
1980. *Paulo Freire e o nacionalismo desenvolvimentista*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
1983. "Anotações para um estudo sobre populismo católico e educação no Brasil". Working paper, The Helen Kellogg Institute for International Studies, University of Notre Dame, USA.
- Parente, José Inácio
1982. *A Divina Festa do Povo*. Filme Documentário, Corcina, Rio de Janeiro.
- Pechman, Tema
1982. "Umbanda e Política no Rio de Janeiro". *Religião e Sociedade*, 8.
- Perani, Cláudio
1974. "Religiosidade popular e mudança social". *Cadernos do CEAS*, n.º 30.
- Pereira de Queiroz, Maria Isaura
1968. *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles – histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Paris, Ed. Anthropos.
1977. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo, Alfa Omega. (2.ª edição revista e aumentada).
1983. "Messias, Taumaturgos e dualidade católica no Brasil". *Religião e Sociedade*, 10.
- Poel, Francisco Vander
1977. *Deus vos salve, casa santa!* Pesquisa de folclore-música-religiosa, patrocínio da CNBB. Ed. Paulinas, São Paulo.

- Polari de Alvarenga, Alex
1984. *Livro das Mirações – viagem ao Santo Daime*. Rio de Janeiro, Editora Rocco.
- Prado, Regina de Paula Santos
1974. “Sobre a classificação dos Funcionários Religiosos da baixada maranhense”. In pesquisa polidisciplinar – Prelazia de Pinheiros (aspectos antropológicos), IPEI/Centro de estudos, pesquisas e planejamento, São Luiz.
1977. *Todo ano tem*. Tese de Mestrado, PPGAS, Museu Nacional.
- Ramalho, Jether
1976. *Prática educativa e sociedade*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Read, William R.
1967. *Fermento religioso nas massas do Brasil*. Campinas, Livraria Cristã Unida Ltda.
- Ribeiro de Oliveira, Pedro A.
1970. *Catolicismo popular no Brasil*. Feres-AL/CERIS, mimeo.
1972. “Religiosidade popular na América Latina”. *REB*, 32/126.
1976. “Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro”. *REB* 36/141.
1980. “Religião e Dominação de classe – o caso da romanização”. *Religião e Sociedade*, 6.
1981. “Oprimidos, a opção pela Igreja”. *REB*.
1984. “Comunidade e Massa – Desafio da Pastoral Popular”. *REB*, 44.
1984. *Religião e Dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Vozes, no prelo.
- Rolim, Francisco Cartaxo
1976. *Pentecostalismo – gênese, estrutura e funções*. Tese de Doutorado, USP.
1980. *Religião e classes populares*. Petrópolis, Vozes.
- Romano, Roberto
1979. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo, Kairós.
- Samain, Etienne
1976. “Religiosidade Popular – ensaio bibliográfico”. *Religião e Sociedade*, 1.
- Sanchis, Pierre
1983a. Arraial: Festa de um Povo: as romarias portuguesas. Lisboa, Don Quixote.
1983b. “A caminhada ritual”. *Religião e Sociedade*, 9.
- Santos, Carlos Nelson Ferreira dos
1981. *Movimentos urbanos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Santos, Juana Elbein dos
1972. “La religion Nago, génératrice et réserve de valeurs culturelles au Brésil”, In *Les Religions africaines comme sources de valeurs de civilization*, Presence Africaine, Paris.
1976. *Os Nagô e a morte*. Petrópolis, Vozes.
1977. “A percepção ideológica dos fenômenos religiosos”. *Revista Vozes*, n.º 7.
1979. “Résistance et cohésion de groupe, religion négro-africaine au Brésil”, In *Archives de Sociologie des Religions*, 47/1, Paris.
1982. “Pierre Verger e os resíduos coloniais: o outro fragmentado”. *Religião e Sociedade*, 8.
- Seiblitz, Zélia Milanez de Lóssio
1979. *Dentro de um ponto riscado – estudo de um centro espírita na zona norte do Rio de Janeiro*. Tese de Mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ.
1984. *A Gira profana*, ISER, Rio de Janeiro, mimeo.

- Seyferth, Giralda
 1982. *Nacionalismo e identidade étnica*, FCC-Edições
 1983. "Etnicidade e cidadania: algumas considerações sobre as bases étnicas da mobilização política". *Boletim do Museu Nacional*, 42.
- Shaul, Richard
 1983. "Entre Jesus e Marx – reflexões sobre os anos que passei no Brasil". *Religião e Sociedade*, 9.
- Shapiro Judith
 1983. "Ideologias da prática missionária católica numa era pós-colonial". *Religião e Sociedade*, 10.
- Silverstein, Leni M.
 1979. "Mãe de todo mundo – modos de sobrevivência nas comunidades de candomblé da Bahia". *Religião e Sociedade*, 4.
 1984. "Na encruzilhada dos domínios: política e religião nos cultos afro-brasileiros". ISER, mimeo.
- Sinclair, John H.
 1976. *Protestantism in Latin America – a bibliographical guide*. Pasadena, William Carey Library.
- Slater, Candace
 1984. "Afirmações pessoais. A presença individual nas histórias de Padre Cícero". *Religião e Sociedade*, 11/3.
- Souza, Beatriz Muniz de
 1969. *A experiência da salvação*. São Paulo, Duas Cidades.
- Souza Queiroz, Marcos
 1980. "Estudos sobre medicina popular no Brasil". *Religião e Sociedade*, 5.
- Sues Gunter, Paulo
 1975. *Catolicismo popular ou Igreja do Povo? Análise e reflexão a partir da Amazônia*. Bruxelas, Mémoires Lumen Vitae.
 1979. *Catolicismo Popular no Brasil*. São Paulo, Ed. Loyola.
- Trindade, Liana Salvia
 1980. *Exu: símbolo e função*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, FFLCH-USP, 206 pp.
 1982. "Exu: reinterpretações individualizadas de um mito". *Religião e Sociedade*, 8.
- Trindade-Serra, Ordep José
 1978. *Na trilha das Crianças – os erés num terreiro de angola*, Dissertação de Mestrado, Un. Brasília.
- Valladares, Lúcia do Prado
 1983. "Estudos recentes sobre habitação no Brasil: resenha da literatura", In *Repensando a habitação no Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Vários autores
 1969. *Religião do Povo no Brasil*. Revista Vozes, 63, n.º 2.
 1974. *Religiosidade popular no Brasil*. Revista Vozes, 7.
 1976. *Catolicismo Popular*. REB, fasc. 141, n.º 36.

- Vários autores (Comblin, J.; Beozzo, J. O.; Boff, Clodovis; Suess, Paulo; Gorgulho, G.)
1978. Pastoral popular, *REB*, 38/150, junho.
- Vários autores
1982/1983. "Religiões e Eleições". *Comunicações do ISER*, n.ºs 2, 3, 4 e 5.
- Velho, Gilberto
s/d. "Indivíduo e Religião na cultura brasileira". *Comunicação*, 8.
- Velho, Gilberto & Viveiros de Castro, Eduardo
1978. "O conceito de cultura nas sociedades complexas". *Artefato*, 1.
- Velho, Otávio
1982. *Sociedade e Agricultura*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Velho, Yvone Maggie Alves
1977. *Guerra dos orixás: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Verger, Pierre
1955. *Dieux d'Afrique*, Paris.
1957. *Notes sur le culte des Orisha et Vodum à Bahia, la baie de Tous les Saints, au Brésil, et à l'ancien Côte des Esclaves, en Afrique*. (Memoire, 51) IFAN, Dalsar.
1972. "Raisons de la survie des religions africains au Brésil", In *Les religions africaines comme sources de valeurs de civilization*. Paris, Presence Africain.
1982. "Etnografia religiosa iorubá e probidade científica". *Religião e Sociedade*, 8.
- Vergolino e Silva, Anaisa
1975. *O tambor das flores – uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1969-1975)*, Tese de Mestrado, UNICAMP.
- Viveiros de Castro, Eduardo
1982. "Missão aberta, Missão fechada". *Religião e Sociedade*, 8.
- Vogel, Arno
1981. *O Papa é Cristo!* Tese de Mestrado, PPGAS, Museu Nacional.
- Wagley, Charles
1977. *Uma comunidade amazônica*, São Paulo Ed. Nacional.
- Wanderley, Luis Eduardo
1984. *Educar para transformar – educação popular, igreja católica e política na movimentação de educação popular*, Petrópolis, Vozes.
- Willems, Emilio
1966. "Religious mass movement and social change in Brazil", In *New Perspectives of Brazil*, Ed. E. N. Ballsanoff, Vanderbilt University Press, Nashville.
- Zaluar, Alba
1973. "Sobre a lógica do catolicismo popular". *Dados*, 11.
1979. "Os movimentos 'messiânicos' brasileiros: uma leitura". *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, n.º 6.
1983. *Os Homens de deus – um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro, Zahar.
1983. "Condomínio do Diabo: as classes populares urbanas e a lógica do 'ferro' e do 'fumo'". In Paulo Sergio Pinheiro, (ed.), *Crime, Violência e poder*, São Paulo, Brasiliense.
1984. *A máquina e a revolta*. Tese de Doutorado, USP.